Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Dritter Band

Heßhus bis Lytton

Die Religion

in Geschichte und Gegenwart

[illegible]

[illegible]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung

Redigiert von

Gunkel (Altes Testament, Religionen des alten Orients), **Heitmüller** (Neues Testament), **Zscharnack** (Kirchengeschichte), **Scheel** (Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik), **Troeltsch** (Dogmatik), **J. Wendland** (Apologetik), **Baumgarten** (Praktische Theologie und Religion der Gegenwart), **Schian** (Kirchenrecht und Kirchenpolitik), **O. Siebeck** (Sozialwissenschaft), **C. Neumann** (Kunst), **W. Weber** (Musik), **Schiele** (Außerchristliche Religionsgeschichte, Erziehung), **Greßmann** (Phänomenologie der Religion), **Mulert** und **Glaue** (Biographie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart)

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und **Leopold Zscharnack**

Dritter Band

Von **Heßhus** bis **Lytton**

Mit 20 Abbildungen und 11 Tafeln



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Vorwort des Herausgebers

Der dritte Band unseres Handwörterbuchs kann nicht ausgehen ohne ein Wort der Erklärung über seine verspätete Vollendung. Der erste Grund dafür liegt in dem unregelmäßigen Eingang mehrerer Manuskripte, um deren willen wir doch von unserem Grundsatz der Veröffentlichung aller Artikel in unbedingt alphabetischer Reihenfolge nicht abgehen wollten. Der zweite Grund war unser Wunsch, den Buchstaben L ganz in dem vorliegenden Band unterzubringen und so zu einem gewissen Abschluß zu gelangen, wodurch allerdings der Umfang des Bandes gegenüber dem der beiden ersten Bände um mehrere Bogen vermehrt und zugleich sein Abschluß etwas hinausgeschoben werden mußte. Der im Vorwort zum vorigen Band angegebene Gesamtumfang wird trotzdem genügen, um den geplanten Stoff lückenlos aufzunehmen. Wir werden auch bemüht sein, dafür zu sorgen, daß diese Verspätung auf die Vollendung der beiden Schlußbände keinen wesentlichen Einfluß ausübt.

Natürlich ist die Innehaltung der aufgestellten Umfangsgrenzen nur möglich, weil die Redaktion für die einzelnen Artikel bestimmte Raumgrenzen vorgeschrieben hat und über deren Innehaltung streng wacht, wie es der frühere Herausgeber, Herr D. Schiele, im Vorwort zum ersten Band (S. VII) beschrieben hat. Es ist aus dem Kreise der Mitarbeiter heraus der Wunsch geäußert worden, diese Tatsache gelegentlich wieder zur Kenntnis zu bringen. Ich betone deshalb gern, daß wie für alle technischen Fragen, so auch für den Umfang der Einzelartikel die Redaktion die alleinige Verantwortung trägt.

Innerhalb der Redaktion hat wieder an einigen Stellen eine Aenderung stattgefunden. Um die im Vorwort zum zweiten Band versprochene eingehendere Berücksichtigung der allgemeinen Religionsgeschichte durchzuführen, ist zunächst Herr Professor Lic. Dr. Greßmann-Berlin in die Redaktion eingetreten; und versorgt das Gebiet der Phänomenologie der Religion, während die Herren Professor D. Gunkel und Pfarrer D. Schiele die Fürsorge für den historischen Teil des religionsgeschichtlichen Faches behalten haben. In der Abteilung 19. Jahrhundert hat Herr Privatdozent Lic. Mulert während des Buchstabens L seine redaktionelle Arbeit eingestellt, und Herr Professor Lic. Glaue-Jena ist an seine Stelle getreten. Gleichzeitig hat in der Abteilung Kirchliche Kunst ein Wechsel stattgefunden. Deren Leitung ist von Herrn Professor Dr. Neumann auf Herrn Pfarrer D. David Koch-Unterbalzheim übergegangen, der, da L nichts Kunstgeschichtliches bot, seine redaktionelle Tätigkeit mit dem Anfang des nächsten Bandes beginnt.

Berlin-Steglitz, 21. Januar 1912. Leopold Zscharnack.

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter des dritten Bandes

Pastor **Adamsen**-Flensburg,
Lehrer **Agahd**-Berlin,
Pastor **Andrä**-Müglenz,
Professor D. **Anrich**-Straßburg,
Professor Dr. **Barge**-Leipzig,
Professor D. **Bauer**-Heidelberg,
Privatdozent Professor Lic. Dr. W. **Bauer**-Marburg,
Domkandidat **Bauke**-Berlin,
Professor D. **Baumgarten**-Kiel,
Professor Dr. **Becker**-Hamburg,
Pfarrer **Beckmann**-Wiesbaden,
Lic. Dr. **Benzinger**-Jerusalem,
Professor Dr. L. **Bernhard**-Berlin,
Professor D. **Bertholet**-Basel,
Professor D. Dr. **Beth**-Wien,
Pfarrer D. **Blanckmeister**-Dresden,
Professor Dr. **Bonn**-München,
Privatdozent Lic. **Bornhausen**-Marburg,
Professor D. **Bousset**-Göttingen,
Hofprediger D. **Brandes**-Bückeburg,
Pfarrer R. **Brecht**-Dagersheim,
Pfarrer Dr. A. M. **Brouwer**-Rotterdam,
Oberlehrer Dr. **Buchenau**-Charlottenburg,
Superintendent **Bürkner**-Auma,
Pfarrer D. **Choisy**-Genf,
Bibliothekar Dr. **Christlieb**-Berlin,
Professor Lic. Dr. O. **Clemen**-Zwickau,
Pastor D. **Delétra**-Dardagny (Genf),
Oberpfarrer Lic. Dr. **Dibelius**-Lauenburg in Pommern,
Professor D. **Drews**-Halle,
Professor D. **Eck**-Gießen,
Professor D. K. **Eger**-Friedberg,
Dr. Albert **Elkan**-Jena,
Professor Dr. **Ellinger**-Berlin,
Miß E. **Enfield**-Hamstead, London,
Pfarrer Dr. Th. **Engert**-Gossel bei Plaue (Thür.),
Oberlehrer Lic. **Fiebig**-Gotha,
Pfarrer D. **Foerster**-Frankfurt a. M.,
Privatdozent Mag. **Frey**-Dorpat,
Pfarrer Lic. **Freytag**-Stüblau,
Landgerichtsrat Professor Dr. **Friedrich**-Gießen,
Oberlehrerin Margarete **Fromm**-Berlin,
Pfarrer Lic. **Fuchs**-Rüsselsheim,
Privatdozent Dr. **Fueter**-Zürich,
Professor Dr. **Geldner**-Marburg,
Dr. **Gelzer**-Göttingen,
Hauptprediger Dr. **Geyer**-Nürnberg,
Professor Lic. **Glaue**-Jena,
Oberlehrer **Goebel**-Steglitz bei Berlin,
Lehrer C. **Goetze**-Hamburg,
Geh. Konsistorialrat Professor D. **Grafe**-Bonn,
Professor D. **Grafz**-Dorpat,
Dr. H. **Graßhoff**-Berlin,
Professor Lic. Dr. **Greßmann**-Berlin,
Professor Dr. **Greving**-Münster i. W.,
Professor D. **Gunkel**-Gießen,
Pastor Lic. **Hackmann**-London,
Privatdozent Pfarrer D. **Hadorn**-Bern,
Privatdozent Pfarrer Lic. **Haller**-Herzogenbuchsee,
Pastor **Harder**-Kiel,
Professor Dr. **Hasbach**-Dresden,
Privatdozent Dr. **Hasenclever**-Halle,
Pfarrer **Haupt**-Cincinnati,
Professor D. **Heitmüller**-Marburg,
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Hermelink**-Thekla,
Pastor **Hermes**-Hamburg,
Oberlehrer **Herz**-Leipzig,
Dr. Theodor **Heuß**-Steglitz,
Oberlehrer Lic. Dr. **Heussi**-Leipzig,
Hauptpastor **Heydorn**-Burg a. F.,
Pfarrer **Heyn**-Greifswald,
Pastor W. **Hoffmann**-Chemnitz,
Privatdozent Lic. Dr. H. **Hoffmann**-Leipzig,
Privatdozent Dr. **Horten**-Bonn,
Professor Dr. **Jacob**-Tübingen,
Oberregierungsrat Dr. **Jacobi**-Königsberg i. Pr.
Pastor **Jaenisch**-Hamburg,
Lic. P. P. **Jörgensen**-Ribe (Jütland),
Pfarrer **Israel**-Helsingfors,
Reg.- und Schulrat Lic. **Kabisch**-Düsseldorf,
Pastor **Kähler**-Flensburg,

Professor D. **Knopf**-Wien,
Pfarrer D. David **Koch**-Unterbalzheim,
Professor D. Dr. **Köhler**-Zürich,
Pfarrer Karl **König**-Bremen-Horn,
Pfarrer **Kramm**-Berncastel-Cues,
Reg.-Rat von **Krogh**-Königsberg,
Geh. Kirchenrat Professor D. Dr. **Krüger**-Gießen,
Pfarrer **Kübel**-Frankfurt a. M.,
Professor Lic. Dr. F. **Küchler**-Straßburg,
Pfarrer Lic. **Kühner**-Waldkirch,
Pfarrer **Küry**-Basel,
Professor Dr. **Labanca**-Rom,
Stadtpfarrer **Lachenmann**-Leonberg,
Pfarrer **Landgrebe**-Aachen,
Professor Dr. Edvard **Lehmann**-Berlin,
Privatdozent Lic. Dr. O. **Lempp**-Kiel,
J. **Lins**-Freiburg i. Br.,
Bibliothekar Dr. **Löffler**-Münster i. W.,
Privatdozent Lic. **Loeschcke**-Göttingen,
K. K. Hofrat Prof. D. Dr. **Loesche**-Wien,
Professor J. **Loserth**-Graz,
Oberlehrerin Marie **Martin**-Berlin,
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Matthaei**-Danzig,
Professor D. Dr. E. W. **Mayer**-Straßburg,
Pfarrer D. **Mehlhorn**-Leipzig,
Pfarrer Dr. **Meinecke**-Wiesbaden,
Regierungsrat Dr. **Meydenbauer**-Arnsberg i. W.
Oberlehrer Lic. **Moldaenke**-Groß-Lichterfelde,
Pfarrer **Monrad**-Kopenhagen,
Privatdozent Lic. **Mulert**-Halle,
Pastor Lic. G. **Naumann**-Böhlitz-Ehrenberg,
Professor Dr. **Netoliczka**-Kronstadt,
Professor Dr. **Neumann**-Heidelberg,
Professor D. **Niebergall**-Heidelberg,
Pastor **Oberdieck**-Meensen,
Pfarrer Lic. Dr. **Ohle**-Prenzlau,
Professor Dr. **Oldenberg**-Greifswald,
Pastor **Petersen**-Altona-Ottensen,
Frl. Margarete **Plath**-Charlottenburg,
Priv.-Doz. Dr. **Platzhoff-Lejeune**-Lausanne,
Privatdozent Dr. **Pollak**-Prag,
Pfarrer D. Dr. **Preuschen**-Hirschhorn,
Privatdozent Dr. **Prinz**-Breslau,
Professor Dr. Hermann **Ranke**-Heidelberg,
Privatdozent Dr. **Rauch**-Gießen,
Dozent Lic. **Reichel**-Gnadenfeld,
Professor Dr. **Rietschel**-Tübingen,
Professor D. **Ritschl**-Bonn,
Pfarrer Lic. Dr. **Rittelmeyer**-Nürnberg,
Professor Lic. **Rockwell**-New-York,
Divisionspfarrer Paul **Roese**-Diedenhofen,
Dr. Karl **Roth**-München,
Pfarrer W. **Rotscheidt**-Mörs,
Professor D. **Scheel**-Tübingen,
Professor D. Dr. **Schian**-Gießen,
Pastor D. **Schiele**-Berlin,
Professor D. Dr. C. **Schmidt**-Berlin,
Prediger Dr. W. E. **Schmidt**-Herrnhut,
Pfarrer R. **Schmidt**-Schenefeld,
Pfarrer Lic. **Schneemelcher**-Rummelsburg,
Prediger Professor D. **Scholz**-Berlin,
Pfarrer Dr. **Schornbaum**-Alfeld,
Militärpfarrer **Schowalter**-Landau,
Professor Lic. Dr. **Schrempf**-Eßlingen,
Pastor Rudolf **Schubring**-Preußlitz,
Pastor Lic. **Schwen**-Freiberg i. S.,
Frl. Maria **Sell**-Rom,
Adjunkt F. **Siegmund-Schultze**-Berlin,
Professor D. **Simons**-Marburg,
Professor D. F. W. **Smend**-Straßburg,
Pastor **Steffen**-Hamburg,
Dozent Lic. **Steinmann**-Gnadenfeld,
Privatdozent Dr. **Stengel**-Marburg,
Privatdozent Prof. Lic. **Stephan**-Marburg,
Oberlehrer Dr. **Strecker**-Nauheim,
Lehrer **Tews**-Berlin,
Professor D. **Titius**-Göttingen,
Pfarrer Lic. **Traub**-Dortmund,
Geh. Kirchenrat Prof. D. **Troeltsch**-Heidelberg,
Pastor Dr. **Veeck**-Bremen,
Privatdozent Dr. **Vigener**-Freiburg i. Br.
Lic. Dr. K. **Völker**-Wien,
Pfarrer **Völter**-Baiereck,
Pfarrer a. D. **Vogt**-Bonn,
Privatdozent Dr. **Voigt**-Münster i. W.,
Oberlehrer Lic. **Vollmer**-Hamburg,
Professor W. **Weber**-Augsburg,
Professor D. **Weinel**-Jena,
Geh. Kirchenrat Professor D. **Weiß**-Heidelberg,
Professor Dr. **Wenck**-Marburg,
Professor D. J. **Wendland**-Basel,
Professor Dr. **Werminghoff**-Königsberg,
Professor Lic. Dr. Joh. **Werner**-Leipzig-Quasnitz,
Professor Dr. von **Wiese**-Hannover,
Privatdozent Lic. Dr. **Windisch**-Leipzig,
Missionsinspektor Pastor Lic. **Witte**-Berlin,
Pfarrer **Wolff**-Aachen,
Pastor **Wollschläger**-Wester-Cappellen b. Osnabrück,
Pfarrer Lic. Dr. **Wotschke**-Santomischel,
Professor Dr. **Wygodzinski**-Bonn,
Professor Dr. **Ziller**-Osnabrück,
Privatdozent Professor Lic. **Zscharnack**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Zwicker**-Leipzig.

Verzeichnis der Abbildungen zum dritten Bande

Textfiguren

Tafeln

Erklärung der Schriftzeichen

Im Text sämtlicher Artikel sind durch das Zeichen ¶ die Worte, unter denen Ergänzungen und Erläuterungen zu finden sind, deutlich hervorgehoben, sodaß der Benützer des Handwörterbuchs bei der Lektüre eines beliebigen Artikels sich ohne Mühe zu den anderen Artikeln weiterfindet, die ihm nähere Aufschlüsse geben können.

Die Literatur ist am Schluß der Artikel in kleiner Schrift verzeichnet. Gemeinverständliche Schriften sind durch das Zeichen ‡ kenntlich gemacht.

In derselben Schrift wie die Literatur sind an der Spitze der größeren Artikel die Ueberschriften ihrer selbständigen Abschnitte zusammengestellt.

Verzeichnis der Abkürzungen

AB = Analecta Bollandiana.
ABA = Abh. d. Berliner Akademie.
ADB = Allgemeine Deutsche Biographie.
AGG = Abh. d. Göttinger Ges. der Wissenschaften.
AMA = Abh. d. Münchener Akademie.
AR = Archiv für Religionswissenschaft.
ARG = Archiv für Reformationsgeschichte.
AS = Acta Sanctorum.
ASG = Abh. der Sächsischen Ges. d. Wissenschaften.
ATAO = Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients (ATAO²).
AWA = Abh. der Wiener Akademie.
Beringer = Franz B.: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906 ¹³.
BL = Schenkel: Bibellexikon.
BW = Guthe: Bibelwörterbuch.
CcW = Chronik der christlichen Welt.
Chevalier = U. Ch.: Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bio-bibliographie, ² 1904 ff.; Topo-bibliographie, 1894 ff.
ChrW = Christliche Welt.
CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DB = Dictionary of the Bible (Hastings).
Dd'A = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne (Cabrol).
DEBl = Deutsch-Evangelische Blätter.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
Diss = Dissertation.
DZKR = Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht.
EB = Encyclopaedia Biblica (Cheyne und Black).
EBrit = Encyclopaedia Britannica.
EHP = Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik (Rein).
EvFr = Evangelische Freiheit.
GB = Gesenius-Buhl: Hebräisches und aram. Handwörterbuch.
GG = Goedekes Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GPr = Gymnasialprogramm.
GRhW = Evg. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen.
Hauck = H.: Kirchengeschichte Deutschlands.
HB = Hübners Bibliographie der klassischen Altertumswissenschaft.
HbA = Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums (HbA²).
Heimbucher = H.: Die Orden u. Kongregationen.
HL = Kirchliches Handlexikon (Meusel).
HN = Hurters Nomenclator.

HV = Historische Vierteljahrsschrift.
HZ = Historische Zeitschrift (Meinecke).
JB = Theologischer Jahresbericht.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
KAT = Die Keilinschriften und das AT (KAT[3]).
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
KHL = Kirchliches Hand-Lexikon (Buchberger).
KL = Kirchenlexikon (Kaulen, Wetzer u. Welte).
LF = Lebensfragen (Weinel).
LK = Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung.
LZBl = Literarisches Zentralblatt.
MAB = Mitteilungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
MG = Monumenta Germaniae.
MGkK = Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MkPr = Monatsschrift für die kirchliche Praxis.
MSG = Migne, Series Graeca.
MSL = Migne, Series Latina.
NF = Neue Folge.
NGW = Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Pauly-Wissowa: RE = P.-W., Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung.
Pr = Protestantenblatt.
PrJ = Preußische Jahrbücher.
PrM = Protestantische Monatshefte.
RBd = Revue Bénédictine.
RE = Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche (RE[2]; RE[3]).
RG = Religion und Geisteskultur.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RhPr = Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftl. Predigervereins.
RV = Religionsgeschichtl. Volksbücher.
SAB = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
SAM = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München.
SAW = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Wien.
Schürer = Sch.: Geschichte des jüdischen Volkes.
SSt = Siegfried - Stade: Hebräisches Wörterbuch zum AT.
StML = Stimmen aus Maria-Laach.
Stud = Die Studierstube.
ThJb = Theologische Jahrbücher.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Rundschau.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
TU = Harnacks Texte u. Untersuchungen.
Ue = Ueberwegs Geschichte der Philosophie.
UPr = Universitätsprogramm.
VRG = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAeg = Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde.
ZAT = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZNT = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie.
ZSchw = Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZWL = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Abkürzungen der biblischen Bücher usw.

AT	= Altes Testament.	JSir	= Sirach.
at.lich	= alttestamentlich.	Makk	= Makkabäer.
LXX	= Septuaginta.		
Gen	= Genesis (auch I Mose).	NT	= Neues Testament.
Ex	= Exodus (II Mose).	nt.lich	= neutestamentlich.
Lev	= Leviticus (III Mose).	Mtth	= Matthäus.
Num	= Numeri (IV Mose).	Mrk	= Markus.
Deutn	= Deuteronomium (V Mose).	Luk	= Lukas.
Jos	= Josua.	Joh	= Johannesevangelium.
Richt	= Richter.	Apgsch	= Apostelgeschichte.
Sam	= Samuelis.	Röm	= Römer.
Kön	= Könige.	Kor	= Korinther.
Jes	= Jesaia.	Gal	= Galater.
Jerem	= Jeremia.	Eph	= Epheser.
Ezech	= Ezechiel.	Phil	= Philipper.
Sach	= Sacharja.	Kol	= Kolosser.
Pslm	= Psalmen.	Thess	= Thessalonicher.
Spr	= Sprüche.	Tim	= Timotheus.
Hhlied	= Hoheslied.	Hebr	= Hebräerbrief.
Prd Sal	= Prediger.	Jak	= Jakobusbrief.
Dan	= Daniel.	Petr	= Petrusbrief.
Neh	= Nehemia.	Joh	= Johannesbrief.
Chron	= Chronika.	Apok (Offb Joh)	= Apokalypse (Offenbarung des Johannes)
Weish	= Weisheit Salomos.		

Did = Didache.

Kurze Namen, wie Amos, Hiob, Esra, Titus usw. und **selten** vorkommende, wie Obadja, Habakuk, Philemon usw., werden gar nicht abgekürzt.

Abkürzungen der Autorennamen

(Nur zuweilen bei kleineren Artikeln der Abteilungsredakteure gebraucht).

G	= Gunkel	S	= Scheel
K	= Köhler	Sch	= Schiele
M	= Mulert	Sn	= Schian

Zsch = Zscharnack

Es gelangten zur Ausgabe:

47./48.	Lieferung am	15.	Dezember	1910.
49./51.	„ „	19.	Januar	1911.
52./53.	„ „	25.	Februar	1911.
54./55.	„ „	30.	März	1911.
56./57.	„ „	29.	April	1911.
58./60.	„ „	22.	Juni	1911.
61./63.	Lieferung am	31.	August	1911.
64./65.	„ „	16.	November	1911.
66./67.	„ „	15.	Dezember	1911.
68./69.	„ „	26.	Januar	1912.
70./73.	„ „	17.	Februar	1912.

III. Band am 24. Februar 1912.

H.

Heßhus, Tileman (1527—1588), der streitbarste Anwalt des strengen Luthertums, aber auch sein Märtyrer. Als Melanchthons Schüler wurde er in Wittenberg Magister, 1553 Pastor prim. und Superintendent in Goslar, auch Dr. theol. Sein Protest gegen Unregelmäßigkeiten des Rats zog ihm die Verbannung zu (1556). Damit beginnt sein Wanderleben. Aus der Rostocker Professur und Pfarre trieb ihn schon 1557 sein Eifer für die Sonntagsheiligung (gegen ¶ Draconites und andere ¶ „Antinomisten"). In ¶ Heidelberg, wo ihn Melanchthons Einfluß zum ersten Professor der Theologie und zum kurpfälzischen Generalsuperintendenten gemacht hatte, wurde seine Herrschsucht bald unerträglich; seine Wirksamkeit im Sinne des strengsten Luthertums (Verdrängung des ¶ Katechismus von Brenz; Streit mit seinem Diakon Wilhelm Klebitz über das Abendmahl) führte 1559 nach Ottheinrichs Tode zur Absetzung durch den mild-reformierten Friedrich III (¶ Baden, 1; De praesentia corporis Christi in coena domini gegen Melanchthon). Da sich H. in ¶ Bremen mit dem philippistisch gerichteten „Teufelsbuben ¶ Hardenberg" nicht vertragen konnte, nahm er die Berufung an die Johanneskirche nach Magdeburg an (1560) und kämpfte von hier aus gegen den „Rottengeist zu Bremen", zugleich mit schärfster Ausprägung der Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl (¶ Abendmahl: II, 9c). Aber seine Umtriebe führten zu Straßentumulten und zu seiner gewaltsamen Vertreibung (1562). Nach mehrjährigem Wanderleben (keine Stadt wollte den Friedensstörer lange beherbergen) wurde er 1562 pfälzischer Hofprediger in Neuburg, mit dem ausdrücklichen Auftrag, das durch den ¶ Synergismus vergiftete Land dem reinen Luthertum zurückzugewinnen, dann (1569) Professor der Theologie in Jena (vgl. sein Examen theologicum auf Grund der Visitationsreise; sein maßloses Amtsbewußtsein findet hier seinen klarsten Ausdruck). Der Tod seines Gönners, des Herzogs Johann Wilhelm, vertrieb ihn zwar wieder, führte ihn aber auf den samländischen Bischofsstuhl zu größter Machtentfaltung. Doch seine spitzfindige Behauptung, der menschlichen Natur Christi könnten göttliche Eigenschaften non solum in concreto, sed etiam in abstracto beigelegt werden, fand — trotz deutlicher anticalvinischer Spitze (¶ Christologie: II, 4 a—c) — die Mißbilligung seines frühern Jenenser Kollegen, damaligen pomesanischen Bischofs ¶ Wigand, und der Herzog setzte H. ab. Er fand durch ¶ Chemnitz' Vermittlung eine Stelle als Professor an der neugegründeten Universität ¶ Helmstedt (1580). Seine letzten Jahre füllen heftige Schmähschriften gegen seine preußischen Splitterrichter und eine schwankende, von dem mehr oder minder großen Entgegenkommen der verantwortlichen Männer abhängige Haltung zum Konkordienwerk (¶ Konkordienformel ¶ Konkordienbuch).

RE³ VIII, S. 8 ff; — Karl von Helmolt: T. H. und seine sieben Exilia, 1859. Moldaenke.

Hessus, Helius Eobanus (1488 bis 1540; Helius, weil Sonntagskind, Eobanus nach einem in Thüringen und Hessen besonders verehrten Heiligen, H. nach seinem Vaterlande genannt, Familienname eigentlich Koch), geb. als armer Bauernsohn in Halgehausen (nicht Bockendorf) bei Frankenberg, studierte seit 1504 in Erfurt (Schüler ¶ Mutians), wo er die Stiftsschule zu St. Severin leitete und Vorlesungen über Poetik hielt, trat 1509 zu Riesenburg im Ordenslande Preußen in die Dienste des Bischofs Hiob von Dobeneck, ließ sich von diesem im Frühjahr 1513, um die einer staatsmännischen Laufbahn noch im Wege stehenden Lücken seiner Bildung auszufüllen, auf die Universität Frankfurt a. O. schicken, kehrte aber schon im Herbst nach Leipzig in den Dienst der Musen und Anfang August 1514 nach Erfurt zurück (¶ Erfurt: II, 2), wo er bald als Dichterkönig galt und zunächst als Privatdozent, seit 1517 als Honorarprofessor Poetik und Rhetorik lehrte; als aber infolge der religiösen Wirren und des Bauernkriegs die Studien verfielen und die Hochschule verödete, wandte er sich, von Not getrieben, der Medizin zu; 1526 folgte er einem Rufe des Rates von Nürnberg an das neugegründete Aegidiengymnasium, wo er mit ¶ Camerarius, den ebenfalls Melanchthon empfohlen hatte, und mit Albrecht Dürer innig verkehrte; 1533 trieb ihn die Sehnsucht nach Erfurt zurück, wo er aber bald sich überzeugen mußte, daß eine Hochschule in der religiös gespaltenen, isolierten Bischofsstadt nicht wieder aufblühen konnte; 1536 siedelte er nach Marburg über, wo er 1540 starb. H. war eine außerordentlich kräftige Natur, die auch übermäßiges Trinken nicht zu erschüttern vermochte, ein immer geldbedürftiger Lebenskünstler, der auch im Elend sich die Heiterkeit und Freiheit des Geistes bewahrte, ein äußerst gewandter und fruchtbarer Versmacher, gutmütig und liebenswürdig, aber oberflächlich, ohne den rechten religiösen, sittlichen und patriotischen Ernst. Auch seine Begeisterung für Luther, der die im Mai 1521 erschienenen schwungvollen Elegien „zum Lobe und zur Verteidigung des evangelischen Doktors Martin Luther" entstammten, war nur vorübergehend.

K. Krause: H. E. H., 2 Bde., 1879; — Eobans Norinberga illustrata gab J. Neff heraus (12. Heft der „Lateinischen Literaturdenkmäler"), 1896; — C. G. Brandis: Jahrbücher der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, N. F. XXXIII (1907), S. 278 ff; — O. Clemen in: ZKG XXXI, 1910, S. 84 ff. O. Clemen.

Hestia, Göttin, ¶ Griechenland: I, 5 (Spalte 1682); ¶ Herd.

Hesychasten ¶ Byzanz: I, 7; II, 2; ¶ Bulgarien, 3; ¶ Palamas, Gregorius; ¶ Nikodemus von Naxos.

Hesychius. Hieronymus berichtet (Praef. in Paral.; Apol. adv. Ruf. II 27; Praef. in Evang.) von einem gewissen H., er hätte eine Revision der LXX vorgenommen, die in Aegypten großen Beifall fand (¶ Bibel: I, 4: I), und auch den neutestamentlichen Text bearbeitet, was auf die Evangelien zu beschränken sein könnte, da das Bücherdekret ¶ Gelasius' I nur von durch H. verfälschten Evangelien redet. Diese Bibelrezension hat jedenfalls Aegypten zur Heimat und ist um 300 entstanden. Ob der von Eusebius (KG. VIII 13 ₇) als Opfer der diokletianischen Verfolgung genannte Bischof H. als ihr Urheber betrachtet werden muß, bleibt zweifelhaft.

In neuerer Zeit haben sich um ihre Wiedergewinnung

neben de Lagarde und Rahlfs besonders Bousset (TU XI 4, 1894, S. 74 ff) und Herm. v. Soden (Die Schriften des NT, 1902 ff) verdient gemacht. — Vgl. außerdem: O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur II, 1903, S. 212—214; — E. Nestle: Einführung in das griechische NT, 1909³, S. 199—203; — RE³ VIII, S. 18. **Walter Bauer.**

Hetären ¶ Ehe: II, 2 a.

Heterodoxie, wörtlich Andersgläubigkeit, im Gegensatz zur ¶ Orthodoxie (= Rechtgläubigkeit), wird, obwohl das durchaus nicht im Wort selbst liegt, doch ganz überwiegend mit Bezug auf religiös-dogmatische Fragen gebraucht. Das Kirchenrecht kennt den Ausdruck nicht; die katholische Kirche spricht vielmehr von ¶ Häresie, d. i. Abfall von der alleinrichtigen Lehre; die evangelischen Kirchen pflegen offiziell die Bezeichnung Irrlehre zu gebrauchen. Der Ausdruck H. ist milder als diese beiden Begriffe. Er vermeidet ein Urteil über die von der kirchlich anerkannten abweichende Lehrmeinung; er stellt die Annahme frei, daß neben ihr eine andere, wenn auch in der Kirche nicht anerkannt, so doch sachlich berechtigt sein könne. Er entspricht also der Auffassung von diesen Dingen, die sich innerhalb des Protestantismus allmählich gebildet hat. **Sn.**

Heteronomie und Autonomie der Moral ¶ Ethik, 4. 6 c ¶ Pflicht.

Hethiter. Die H., assyrisch Chatti, ägyptisch Cheta, sind weder Semiten noch Indogermanen. Ihre Hieroglyphen in Kleinasien und Nordsyrien sind freilich bisher nicht entziffert. Durch die ¶ Ausgrabungen Wincklers in Boghazköi sind aber unter anderen auch solche Tontafeln zu Tage gefördert, welche die hethitische Sprache in babylonischer Keilschrift wiedergeben und eine baldige Entzifferung erwarten lassen. Sicher ist, daß die H. in Sprache wie in Religion aufs engste den Mitanni verwandt sind, die man neuerdings den kaukasischen Völkerschaften einreiht (Elamiten, Tscherkessen usw.). — Die erste Erwähnung der H., die wir bisher besitzen, stammt aus der Zeit des letzten Königs der ersten Dynastie von Babylon, Samsu-ditana (um 1963—1933), in der „die H. nach dem Lande Akkad kamen" und wahrscheinlich dem Reich von Babylon ein Ende machten. Hethitische Eigennamen aber sind bereits in älterer Zeit nachgewiesen: im Reiche Hammurabis (2130—2088) gab es viele H., und schon die Gründung der Stadt Assur, die vor der Hammurabi-Dynastie stattgefunden haben muß, ist, wie die Namen der Gründer lehren, von H.n ausgegangen. Die Anfänge der H., die wohl aus dem östlichen Kleinasien stammen, verlieren sich im Dunkel der vorgeschichtlichen Zeit. Auch die weitere Geschichte ist nur lückenhaft bekannt. — Von dem kassitischen Könige Agum II -Kakrime, der um 1650 v. Chr. Babel beherrschte, wissen wir, daß er die Bilder der Götter von Babel (Marduk und Sarpanitu) aus dem Lande Chani zurückholte. In Chani am oberen Euphrat saßen damals die H. und eroberten von dort aus einen großen Teil des vorderen Orients (¶ Babylonien usw., 2). Nach einer bisher freilich nicht sicher zu beweisenden Vermutung sollen die Hyksos, die um 1700 v. Chr. in Aegypten einfielen, H. gewesen sein (¶ Aegypten: I, 3—4). Als ein Ueberrest dieses gewaltigen, bald zusammengebrochenen Reiches darf vielleicht der Staat der Mitanni aufgefaßt werden, der im 16. und 15. Jhd. in Mesopotamien (in Chanigalbat) blühte, und in dem eine arische Dynastie zur Herrschaft gelangte. Er wurde durch das Vordringen der Assyrer zertrümmert. — Im 15. Jhd. treffen wir wieder ein großes H.reich, dessen Hauptstadt Boghazköi war, und das sich bis nach Kleinasien, Nordsyrien und Mesopotamien hin ausdehnte. Es behauptete sich erfolgreich bis zum 12. Jhd., doch erhielten sich auch später noch selbständige Kleinstaaten bis zum 8. Jhd. — In Palästina kommen H. seit dem 15. Jhd. vor; denn der König Abdichipa von Jerusalem, der in den Amarnabriefen erwähnt wird, hat einen hethitischen Namen. Die Genesis (I Mose 23) setzt H. in Hebron zur Zeit Abrahams voraus. Noch in der Zeit Salomos und Jorams sind H. bekannt (I Kön 10_{29} II Kön 7_6). Vereinzelt begegnen uns H. auch sonst, hauptsächlich wohl als Söldner im Dienst der israelitischen Könige, wie der H. Uria (II Sam 11_3). — Das Pantheon der H. tritt uns teils in der Literatur entgegen — besonders zu nennen ist der Vertrag zwischen Chattušil und Ramses II, — teils in den Denkmälern, vor allem in den Skulpturen einer großen Felsnische bei Boghazköi und in einigen Reliefs der Aegypter. Als eine Eigentümlichkeit der hethitischen Götter, die auch in andere Religionen des vorderen Orients gedrungen ist, darf wohl gelten, daß sie auf dem Rücken von Tieren oder auf dem Gipfel der Berge stehend dargestellt sind. Der Hauptgott ist Tešub, der Herrscher des Himmels, der sich im Gewitter offenbart und die Doppelaxt und den dreigezackten Blitz trägt. Er ist in der römischen Kaiserzeit unter dem Namen Jupiter Dolichenus (von Doliche in der Landschaft Kommagene) weit verbreitet gewesen, wird aber schon in den Amarnabriefen als der Hauptgott der Mitanni genannt. In Palästina scheint die hethitische Göttin Kadesch, die Stadtgöttin von Kadesch am Orontes, besonders bekannt gewesen zu sein, wenn man die vielen gleichlautenden Ortschaften mit ihr zusammenbringen darf.

Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I, 2, 1909², § 474 ff; — RE³ IX, S. 737 ff. **Greßmann.**

Hettinger, Franz (1819—90), kath. Theologe, geb. zu Aschaffenburg, 1845 Priester, seit 1847 im Priesterseminar in Würzburg tätig, 1856 a.o., 1857 o. Prof. daselbst, zunächst für Enzyklopädie und Patrologie, von 1867 an für Apologetik und Homiletik. H. hat in Rom neben ¶ Döllinger u. a. an den Vorbereitungen zum ¶ Vatikanum teilgenommen; auf die ¶ katholische Kirche Deutschlands hat er als einflußreicher akademischer Lehrer und Schriftsteller stark gewirkt.

Von seinen Schriften sind am bekanntesten geworden: Apologie des Christentums, (1863 ff) 1907⁹; — Aus Welt und Kirche, (1885) 1902⁵; — Lehrbuch der Fundamentaltheologie, (1879) 1888²; — Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen, (1890) 1897². — Ueber H. vgl. Frz. Kaufmann: F. H., 1891. **M.**

Hetzer, Ludwig, ¶ Haetzer.

Heubner, Heinrich Leonhard (1780 bis 1853), war der Sohn eines Pfarrers in Lauterbach im Erzgebirge. In Schulpforta vorgebildet, studierte er seit 1799 in Wittenberg Theologie; der äußerliche Supranaturalismus, den er hier bei K. L. Nitzsch kennen lernte, wurde durch die Lektüre ¶ Reinhards nur wenig vertieft. Die idealistische Theologie und Philosophie der Zeit, auch Schleiermacher, ja sein Schwager ¶ Rothe blieben ohne jeden Einfluß auf ihn. Daher gewann er für die Geschichte der Theologie keinerlei

unmittelbare Bedeutung, desto größere aber für die Geschichte der Frömmigkeit und Kirche. Eine innige und außergewöhnlich pietätvolle Natur, wuchs er seit den Freiheitskriegen durch den Einfluß der Brüdergemeinde und Zinzendorfs, der Erweckung (¶ Pietismus: II), der Lutherschen Schriften, eines ¶ Kottwitz und G. H. v. ¶ Schubert, aber auch frommer Katholiken wie ¶ Sailer, völlig in die neupietistische, allmählich auch in die neulutherische Frömmigkeit hinein; ja er förderte diesen Geist aufs stärkste durch seine eindrucksvolle Persönlichkeit wie durch seine Aemter. Mit gleicher Treue wirkte er in zwei Berufen. Er habilitierte sich 1805 in Wittenberg, wurde 1811 außerordentlicher Professor, 1817 bei der Gründung des Wittenberger Predigerseminars dessen dritter (1832 erster) Direktor. Außerdem war er seit 1808 Geistlicher in Wittenberg, zuletzt Superintendent und Konsistorialrat. Den Eindruck seiner Persönlichkeit zeigen z. B. die Tatsachen, daß die Kirchenbehörden ihn trotz seiner Ablehnung von ¶ Union und ¶ Agende nicht anzutasten wagten, und daß er die Regungen der ¶ Lichtfreunde 1845 überaus rasch aus der Stadt hinauszupredigen vermochte.

Er gab 1830 die 5. Aufl. von ¶ Reinhards „Ueber den Plan Jesu" und 1840 die 6. Aufl. von Gottfr. ¶ Büchners Biblischer Konkordanz heraus; — Aus seinem Nachlaß erschienen: Praktische Erklärung des NT, 4 Bde., 1855—68; — Predigten über freie Texte, 1857; — Katechismuspredigten, (1855) 1865²; — Christliche Topik, 1863. — Ueber H.: Tholuck G. Rietschel: RE³ VIII, S. 19—21; — G. Frank: ADB 50, S. 285—87; — A. Koch: H. L. H. in Wittenberg, 1885; — Vgl. auch Fr. Nippold: R. Rothes Leben, 1873 f; — Ad. Hausrath: R. Rothe und seine Freunde, 1902—06, bes. I, S. 158 ff. **Stephan.**

Heuchelei ¶ Scheinheiligkeit.

Heumann, Christoph August (1681 bis 1764), evangelischer Theologe, berühmter Polyhistor des 18. Jhd.s, geboren zu Allstädt in Thüringen, studierte nach schweren Jugendjahren seit 1699 Theologie und Philosophie in Jena, wo er sich 1703 als Privatdozent niederließ, freilich bald durch seine, auf der Studienreise durch Deutschland und Holland (1705) noch verstärkten, freisinnigen Anschauungen Anstoß erregte. Nach kurzer Tätigkeit am Gymnasium und theologischen Seminar zu Eisenach (1709—17) wurde er nach Göttingen berufen, wo er sich bis 1758 erst als Leiter des Gymnasiums, seit der Gründung der Universität ¶ Göttingen (1734) zugleich als ordentlicher Professor der Literargeschichte und als theologischer Extraordinarius, seit 1745 als Ordinarius der Theologie verdient gemacht hat. Als vielgehörter Lehrer las er vor allem über Bibelerklärung (in grammatisch-historischer Form in Anlehnung an englische Muster), sowie über Literatur- und Kirchengeschichte — in seinen Schriften behandelte er auch andere Gebiete (allgemeine Literargeschichte, Philologie, Philosophiegeschichte) —, in der Aeußerung seiner kritischen Gedanken oft genug gehindert durch die auch in Göttingen noch herrschende Lehrverpflichtung. Man hat ihm sein Schweigen öfters als Mangel an Charakterfestigkeit ausgelegt. Aber die Vorgänge bei seiner Emeritierung (1758), bei der nicht zuletzt die Tatsache eine Rolle spielte, daß er sich bei seiner Erklärung des I Kor für die reformierte Abendmahlslehre eingesetzt hatte, zeigen doch deutlich, daß bei den Machthabern eine Engherzigkeit herrschte, die selbst einem so verdienten Gelehrten den Lehrprozeß zu machen bereit war, und die ihn daher zur Behutsamkeit mahnen mußte, um nicht vor der Zeit zum Märtyrer zu werden. Obwohl man ihn bei der Emeritierung dazu verpflichtet hatte, seine Heterodoxien auch ferner zu verschweigen, gab A. Fr. W. ¶ Sack mit dem Willen H.s, der dieses Schweigen nicht verantworten zu können gesteht, aber erst nach dessen Tod 1764 H.s „Erweis, daß die Lehre der Reformierten Kirche von dem hlg. Abendmahle die rechte und wahre sei", heraus, — eine übrigens formell öfters fehlgreifende Schrift, die in die Geschichte der protestantischen ¶ Unionsbestrebungen hineingehört und die Union durch Verzicht auf die reformierte Prädestinationslehre einerseits und die lutherische Abendmahlslehre anderseits herstellen zu können hoffte. Die theologische Fakultät Göttingen wandte sich (GGA 1764, 5. Juli) dagegen; auch sonst schloß sich daran eine rege Polemik (z. B. Joh. Aug. ¶ Ernestis Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae usw., 1765, und seine Theologische Bibliothek V—VI), die noch einmal zeigte, wie weit H. an Vorurteilslosigkeit und kritischem Sinn seiner Zeit vorangegangen war.

Ein vollständiges Verzeichnis seiner überaus zahlreichen Schriften gibt G. A. Cassius: Ausführliche Lebensbeschreibung H.s, 1768, auf 134 Seiten. Einzeln seien genannt: De facto uxoris Loti non miraculoso, 1706 und 1708; — Parerga critica, 1712; — Acta philosophorum, d. i. gründliche Nachrichten aus der historia philosophica, 1715—27; — Conspectus rei publicae literariae, (1718) 1763⁷; — Zeit- und Geschichtsbeschreibung der Stadt Göttingen (Göttingen und Hannover, 1734 ff), Bd. III (enthält die von H. verfaßte, bleibend wertvolle Schulgeschichte Göttingens; daselbst S. 126—300 H.s Leben als Göttinger Pädagogiarch); — Uebersetzung des NT, (1748) 1750²; — Erklärung des NT, 1750—63 (dazu: Anmerkungen über die Erklärungen des NT, 1764); — Sammlungen seiner Programme, Disputationen, Abhandlungen hat H. selber veranstaltet in: Poecile, 1722—31 (3 Bde.), Sylloge dissertationum, 1743—50 (4 Bde.) und Nova Sylloge dissertationum, 1752—54 (2 Bde.). — Ueber H. vgl. außer Cassius (s. o.) und H.s eignem Beitrag in der Göttinger Schulgeschichte (s. o.), die Artikel in ADB XII, S. 327 ff und RE³ VIII, S. 24 ff. **Zscharnack.**

Heurnius, Justus, ¶ Heidenmission: III, 3.

van Heusde, Philip Willem (1778 bis 1839), holländischer Philosoph, geb. in Rotterdam, 1804 Prof. in Utrecht. Vorkämpfer einer idealistischen Philosophie gegen Sensualismus und Empirismus, will H. die Metaphysik als „die Weisheit selbst" wieder zu Ehren bringen. Der herrschenden Schulphilosophie und der unfruchtbaren philosophischen Theoretisiererei will er entgegenarbeiten durch eine Wiederbelebung der von allen neupythagoräischen und allen neuplatonischen Bestandteilen gesäuberten „praktischen" Philosophie der Sokratischen Schule (¶ Philosophie, griechisch-römische) und deren Verbindung mit dem „reinen Christentum". Ausgehend von der psychologischen Erfahrung, daß der Ursprung der Religion in dem Gottesgeschenk des „inneren Sinnes" liege, läßt er die „Logik" durch „Teilen" und „Verbinden" die Wahrheit finden als unverlierbaren inneren Besitz. H. hat in gleich starker Weise die theologische Schule von Leiden wie die ¶ Groninger Schule beeinflußt. Seine Vorschläge für eine Reform des akademischen, speziell des philosophischen Unterrichtes (Brieven over den aard en de strekking van het

hooger onderwijs, [1829] 1857⁴, deutsch 1830; und Brieven over het beoefenen der Wijsbegeerte inzonderheid in ons vaderland en in onze tijd, 1837) haben seiner Zeit die ganze gebildete Welt bewegt.

Weitere Werke: Specimen criticum in Platonem, 1803; — Initia philosophiae Platonicae, (1827/31) 1842²; — Characterismi principum philosophorum veterum (Sokrates, Plato, Aristoteles), 1839; — De school van Polybius of geschiedkunde voor de 19. eeuw, 1841; — Hauptwerk: De Socratische school of wijsbegeerte voor de 19. eeuw, 4 Bde., (1834—39) 1860³ (deutsch „Die Sokratische Schule oder Philosophie für das 19. Jhd.", 1838—40). **Schowalter.**

v. Heusenstamm, Sebastian, 1545—55 Erzbischof von ¶ Mainz, ¶ Eichsfeld.

Heussi, Karl, evg. Theologe, geb. 1877 zu Leipzig, seit 1905 Oberlehrer am König-Albert-Gymnasium daselbst.

Vf. u. a.: Atlas zur Kirchengeschichte (mit H. ¶ Mulert), 1905; — Joh. Lor. Mosheim, 1906; — Kompendium der Kirchengeschichte, 1909. **M.**

Heviter ¶ Nachbarvölker Israels.

Hexaëmeron (Sechstagewerk), Name der ersten biblischen Schöpfungsgeschichte I Mose 1_1—2_3 (¶ Schöpfung: I). Unter diesem Titel sind viele exegetische und dogmatische Werke über die Schöpfungsfrage geschrieben worden.

Hexapla, d. h. die sechsfache, heißt das große textkritische Werk des Origenes. ¶ Bibel: I, 4 (Sp. 1097).

Hexateuch heißt bei den modernen Gelehrten der Pentateuch, d. h. die fünf Bücher Mosis, zusammen mit Josua. Der Name ist gegeben worden, um auszudrücken, daß diese sechs Bücher innerlich zusammengehören und auch aus denselben Quellenschriften zusammengesetzt sind. — ¶ Mosesbücher; ¶ Josuabuch, 2. **Gunkel.**

Hexen und Hexenprozeß (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 d). Hexe, älteste Form nach J. Frank „Hagazussa" = Maske, Gespenst, Popanz. „Die Lautform ist besonders geeignet, einen Nebenbegriff des Wortes, der bei Hexe in den Hintergrund getreten, aber bei Hexenmeister und bei dem Verbum hexen noch lebendiger geblieben ist, auszudrücken, nämlich die flinke und geschickte Hantierung, die Tätigkeit des Prästigators". H. nannte man seit dem 14. Jhd. die Opfer eines neuen Aberglaubens, der mit der kirchlichen Reaktion des 13. Jhd.s, mit den Bettelmönchen und der ¶ Inquisition eng zusammenhängt. Die Zauberer wurden nicht mehr wie früher als einzelne Personen, sondern als nach Ketzerart in einem sektenmäßigen Zusammenhang untereinander stehende Gruppen betrachtet, die, da sie einen Bund mit dem Teufel geschlossen, als Abgefallene dem geistlichen Inquisitionsgericht überwiesen wurden. Die erste Spur dieser abergläubischen Vorstellung findet sich in der Bulle „Vox in Rama" 1233; sie wurde von den avignonesischen Päpsten ¶ Johannes XXII und ¶ Benedikt XII weiter ausgebildet und ging in das kanonische Recht über; hatten früher kirchliche Verordnungen den Volksaberglauben zu unterdrücken gesucht (¶ Aberglaube, 3), so war er hier als rechtgläubig gestempelt. Gleichzeitig bemühten sich die Scholastiker um die scheinwissenschaftliche Begründung dieses Aberglaubens: Bund mit dem Teufel, der seine Anhänger durch die Luft zu tragen vermöge (was Hugo v. St. Chère, † 1263, aus Mtth 4_5 bewies) und mit ihnen Unzucht treibe. Die entsetzliche Lehre vom „incubus" und „succubus" hat ¶ Thomas v. Aquino eingehend begründet; erst mit ihr war der eigentliche H.begriff geboren, auf den die alten Namen für Zauberinnen masca, saga, stria, striga (vgl. Du Cange) nicht mehr paßten. Nach den Scholastikern und Kanonisten sind es zumeist Frauen, die sich mit dem Teufel verbünden, in nächtlicher Weile ihre Fahrten zu den Versammlungen ausführen und zum Lohn eine hauptsächlich schädigende Macht erhalten, vor allem aber die Möglichkeit, mit ihrem Meister zu jeder Tages- und Nachtzeit fleischlich zu verkehren; diese Verdächtigung der Frauen als H. entsprang der allgemeinen asketisch-scholastischen Geringschätzung der verheirateten Frau (¶ Frau: II, 2), wie sie uns etwa in dem „Alphabet von den bösen Weibern" (in der Summa des hl. ¶ Antoninus von Florenz) entgegentritt oder bei dem Domherrn Jean de Meung, dem Fortsetzer des vielgelesenen Lehrgedichtes „der Rosenroman", welcher zwar ein entschiedener Gegner des H.wahnes war, aber in der Geringschätzung der Frauenwürde mit seinen Gegnern übereinstimmte (vgl. Al. Baumgartner: Weltliteratur V, S. 168 ff). — Mittelst der Folter war es den Inquisitoren ein leichtes, aus ihren Opfern die Bestätigung dieser unsinnigen Vorstellungen herauszuquetschen, deren weitere Verbreitung durch die Fragen im Beichtstuhl erfolgte. Trotzdem stießen sie immer wieder auf Widerstand, namentlich bei den deutschen Geistlichen, die sich diesen romanischen Aberwitz nicht aufschwatzen lassen wollten. Um diesen Widerstand zu brechen, erließ ¶ Innozenz VIII seine berüchtigte Hexenbulle 1484, in der die Vorstellung einer Teufelsbuhlschaft die päpstliche Bestätigung erhielt. Zum Dank dafür veröffentlichten die Dominikaner (als Inquisitoren) den Hexenhammer (Malleus Maleficarum) 1487 und von da bis 1669 29mal gedruckt! Der Hauptverfasser Heinrich Institoris hat darin die ganze Hexenlehre der Scholastiker sorgsam zusammengestellt, mit einem widerlichen Zynismus die angeblichen Ausschweifungen der H. breitgetreten und die Hauptpunkte angegeben, worauf die Folterfragen zu lenken seien, sowie rechtsverdreherische Formulare, um jede Berufung von vornherein als nichtig und frivol zurückzuweisen, damit nur ja die Einäscherung so schnell wie möglich stattfinde! Abweichend von allen früheren Inquisitoren und Kanonisten überwies jedoch Institoris (III, 1) den Hexenprozeß an die weltlichen Richter. Diese ließen sich eine solche Erweiterung ihrer Vollmacht gern gefallen und, als in den Stürmen der Reformation sich die alte Inquisition völlig aufgelöst hatte, hielten sie ihre Erbschaft mitsamt der Folter krampfhaft fest. Ihr Gesetzbuch war und blieb der Hexenhammer; nach ihm sind alle Hexenprozesse von den protestantischen wie katholischen Richtern geführt und entschieden worden. — Die Zahl der Opfer, die diesem Wahne während der schlimmsten Zeit (1575—1700) in allen Kulturländern dargebracht wurden, läßt sich nur mutmaßen: eine Million (mittelbar und unmittelbar Betroffener) mag nicht zu hoch sein, wovon sicher 25—30% den protestantischen Richtern zur Last fallen. Die protestantischen Theologen, aufgewachsen in der scholastischen Weltanschauung, übernahmen ruhig den massiven Teufelsglauben (¶ Teufel) und H.wahn des ausgehenden Mittelalters. Für Luther und

besonders Calvin waren wohl die Zauberverbote des AT.s entscheidend, die natürlich mit diesem modernen Wahn gar nichts gemein haben, sowenig wie die „Hexe" von Endor eine Hexe im Sinne der Scholastik war, sondern eine Totenbeschwörerin. Trotz ihres Eifers in der Hexenverfolgung mußten sich die protestantischen Epigonen von dem Antwerpener Jesuiten Martin Delrio (Disquisitiones magicae, 1598) den Vorwurf gefallen lassen, sie seien auch in diesem Punkte heterodox. Die geistigen Väter der Gegenreformation, die Jesuiten, verstanden allerdings die Hexenverfolgungen weit besser; sie scheinen sogar die alte Gleichung Hexen = Häretiker in Häretiker (Lutheraner) = Hexen umgekehrt zu haben, und so arteten die Hexenverfolgungen in den katholischen Ländern häufig in eine Protestantenverfolgung aus, und, als diese ausgerottet waren, wurden sie ein beliebtes Mittel zu Erpressungen und Vermögenseinziehungen; damit war „die neue Alchemie entdeckt, Menschenblut in Gold zu verwandeln". Wohl erhoben sich Stimmen gegen den H.wahn, Johann ¶Weyer (schon 1563), Anton ¶Prätorius, Joh. Matthäus ¶Meyfart und sogar die Jesuiten von Tanner (Theologia scholastica, 1626) und Friedrich ¶Spee, aber sie wurden von den Juristen nicht weiter beachtet, die in den protestantischen Ländern zumal die Hexensache als eine rein fachmännische Frage ansahen, die sie allein beurteilen könnten. Daher mußte in ihnen erst der Glaube an die Wahrheit der auf der Folter erzwungenen Geständnisse erschüttert werden. Dies ist das Verdienst von Christian ¶Thomasius (Theses de crimine magiae, 1701). Vor allem aber mußte die greuliche Zersplitterung der Rechtspflege in unzählige Patrimonialgerichte (jeder Grundherr, Rittergutsbesitzer, hatte sein eigenes Tribunal) aufhören, was in Preußen, wenigstens für die Zauber- und Hexensachen, 1714 geschah, in Oesterreich dagegen erst 1848, sodaß hier noch im Anfang des 19. Jhd.s Hexen verurteilt worden sind. Vor der mit gebildeten Richtern besetzten Zentralinstanz hingegen verschwanden gar bald die Spuckgestalten der Scholastiker (letzter H.prozeß in Berlin 1728). Das preußische Landrecht ist das erste moderne Gesetzbuch, das weder H. noch Folter kennt. Die dem H.wahn zu Grunde liegende scholastische Weltanschauung haben dann die Männer der Aufklärung endgültig überwunden (¶Aufklärung, 5b). So verliefen sich auch in den katholischen Ländern die H.verfolgungen mit dem Anbruch der französischen Revolution im Sande. Der letzte (nur in Deutschland letzte!) H.brand fand am 11. April 1775 zu Kempten statt; die Unglückliche hieß Marie Schwägelin; sie war heimlich Protestantin geworden, nachdem sie in gemischter Ehe gelebt. Für das katholische Bayern endet die von Riezler beigebrachte Liste mit 1756; aber Kreittmayers bayrisches Strafgesetzbuch von 1751, das noch H.glauben, H.prozeß und Tortur anerkannte, hat bis ins 19. Jhd. hinein gegolten; erst 1806 ist die Folter abgeschafft, und erst im Feuerbach'schen Strafgesetzbuch von 1813 ist von Zauberei, Hexerei und Ketzerei nicht mehr die Rede, — ein Umschwung, der nicht zuletzt der aufopfernden Tätigkeit des Münchener Theatiners P. Don Ferdinand Sterzinger zu danken ist (Geister- und Zauberkatechismus, 1783; die Gespenstererscheinungen, 1786).

RE^3 VIII, S. 30 ff (viel Literatur); — Soldan-Heppe: Geschichte der H.prozesse, 1880; — G. Roskoff: Geschichte des Teufels, 1869; — Sigm. Riezler: Geschichte der H.prozesse in Bayern, 1896; — Jos. Hansen: Zauberwahn, Inquisition und H.prozesse im Mittelalter, 1900; — Ders.: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des H.wahns und der H.verfolgung im Mittelalter, 1901; — Janssen-Pastor: Geschichte des deutschen Volkes VIII, 1903, S. 494—694; — P. v. Hoensbroech: Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und H.wahn (Papsttum, Bd. I), 1901; — M. Osborn: Die Teufelsliteratur des 16. Jhd.s, 1893; — R. Ohle: Die H. in und um Prenzlau. Eine Untersuchung über Entstehung, Verlauf und Ausgang des H.wahns, 1908 (vgl. Walter Köhler: ThLZ 1909, S. 145—147); — ‡ Ders.: Der H.wahn (RV IV, 8), 1908; — Nik. Paulus: Rom und die Blütezeit der H.prozesse (Historisch-politische Blätter 141, S. 241—254); — Ders.: Die Rolle der Frau in der Geschichte des H.wahns (Historisches Jahrbuch d. Görresgesellschaft 29, 1908, S. 72—95; vgl. S. 565 ff); — Ders.: H.wahn und H.prozeß vornehmlich im 16. Jhd., 1910; — Crohns: Die Summa des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer, 1903; — Hans Fieger: Don Ferdinand Sterzinger, 1907; — Ueber die pathologischen Zustände, welche zum H.wahn führten, orientiert vorzüglich: Alfr. Lehmann: Aberglaube und Zauberei, 1898. **Ohle.**

von der Heyden = ¶Heidanus.

Heyling (Heiling), Peter, ¶Heidenmission: III, 3 (Deutschland).

Heyn, Immanuel, evg. Theologe, geb. 1859 zu Cantreck (Pommern), Geistlicher seit 1883, seit 1890 Pfarrer an Jakobi in Greifswald. 1904 war er vom Magistrat in Berlin zum Diakonus an der dortigen Petrikirche erwählt worden; Propst H. v. d. ¶Goltz erhob Einspruch, weil H.s Predigtsammlung „Der Herr ist der Geist" (1900) „Taktlosigkeiten" enthalte. Magistrat und H. wandte sich hiergegen ans Konsistorium und an den Oberkirchenrat, wurden aber von beiden abgewiesen (CcW 1905, S. 42 f. 65 ff. 92 ff).

H. vf. außerdem: Die Segnungen des Protestantismus für Volk und Vaterland, 1890; — Einer ist euer Meister, 1892; — Offener Brief an Stöcker, 1894; — Evangelium oder Menschensatzung, 1894; — Zum Streit um Babel und Bibel, 1903; — Jesus im Lichte moderner Theologie, 1907. **M.**

Heyne, Chr. Gottl., ¶Göttingen, 1.

Heynlin von Stein, Johannes, ¶Basel, 2a.

Heyse, Paul, ¶Religiöse Dichtung unserer Zeit, 2; ¶Jesus Christus: IV, 2g.

Hezel, Wilhelm Friedrich (1754 bis 1824), evg. Theologe, geb. zu Königsberg in Franken, 1775 Privatdozent in Jena, 1786 Prof. der orientalischen und biblischen Literatur in Gießen, 1802—1820 Prof. der Exegese in Dorpat.

Hauptschriften: Geschichte der hebräischen Sprache und Literatur, 1776; — Ausführliche hebräische Sprachlehre, 1777; — Die Bibel AT und NT mit vollständig erklärenden Anmerkungen, 10 Teile, 1780—91; — Lehrbuch der Kritik des AT, 1783; — Biblisches Reallexikon, 3 Bde., 1783; — Novi Foederis volumina sacra I, 1788; — Die Bibel des NT, übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben, 1809. **Frey.**

Hezer, Ludwig, = ¶Hätzer.

Hibbert Lectures. Robert Hibbert, Sohn eines Kaufmanns in Jamaica, errichtete 1847 eine Stiftung von 50 000 Dollars zur Ausbreitung umfassender Studien und Kenntnisse über Religion unter dem Gesichtspunkt des Gelehrten und Philosophen, ganz unabhängig von irgend einer Kirche oder einem System. Max ¶Müller, Oxford, eröffnete 1878 in London die Reihe der berühmt gewordenen Vorlesungen, zu denen in der Folge unter anderen ¶Renan,

Rhys ¶ Davids, ¶ Kuenen, Otto ¶ Pfleiderer, ¶ Hatch, ¶ Montefiore berufen wurden. — In gleichem Geiste wird das in London erscheinende Hibbert Journal geleitet, eine religiös-wissenschaftliche Monatsschrift, die heute das Mundstück der freieren theologischen Richtung Englands ist. **Wollschläger.**

Hibernensis, irische Kanonensammlung, ¶ Irisch-schottische Kirche (Literatur).

Hiddekel, Paradiesesfluß, ¶ Eden.

Hidschra (= ¶ Hedschra) ¶ Islam, 3.

Hieber, Johannes, evg. Theologe und nationalliberaler Politiker, geb. 1862 zu Waldhausen, Württemberg, seit 1892 Gymnasialprofessor in Stuttgart, seit 1894 Mitglied der württembergischen Landessynode, seit 1898 des Deutschen Reichstags, seit 1900 auch des württembergischen Landtags. Als er 1910 Direktor des Evg. Oberschulrats in Stuttgart wurde, legte er seine Abgeordnetenmandate nieder. **M.**

Hiel, Immanuel, = ¶ Jansen, Heinr.

Hierakas und die Hierakiten ¶ Mönchtum, 2 (Schluß).

Hierarchie ist eigentlich der terminus technicus für die innere Gliederung des katholischen Kirchenorganismus (¶ Beamte: I, kirchliche, 1, ¶ Römisch-katholische Kirche, rechtlich); gewöhnlich aber gebraucht man das Wort zur Bezeichnung des kirchenpolitischen Systems, das die Römisch-katholische Kirche als Normalverhältnis zwischen sich und dem Staate betrachtet, und das seinen schärfsten Ausdruck in der Bulle Unam sanctam des Papstes ¶ Bonifatius VIII gefunden hat: Die Gewalt des Papstes, eine priesterliche und königliche, stammt unmittelbar von Gott. Jede andere Gewalt, wie die des Kaisers, ist abgeleitete Gewalt, Lehen. Der Staat ist selbständig innerhalb der Grenzen, welche die souveräne Kirche ihm zieht. Er ist der Kirche untergeordnet, hat ihr mit seinem brachium saeculare (weltlichen Arm) zu dienen, die katholische Glaubenseinheit und die kirchliche Gerichtsbarkeit durchzuführen. Die Kirche kann Staatsgesetze aufheben, Könige entthronen und einsetzen. — Dies mittelalterliche System ist nicht nur infolge der Reformation und der Aufrichtung der Staatssouveränität zerbrochen, es wird auch in seiner alten Schroffheit von keinem Kirchenrechtslehrer der katholischen Kirche in der Gegenwart mehr behauptet. Man pflegt nur noch eine päpstliche potestas indirecta in temporalia (eine indirekte Gewalt über weltliche Dinge) zu lehren, eine Gewalt, die durch die Lehre ausgeübt wird. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß diese Abschwächungen doch nur Zugeständnisse ratione temporum habita (mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse) darstellen und der volle Anspruch der H. daneben bestehen geblieben und gelegentlich schroff geltend gemacht worden ist; z. B. im Syllabus errorum Pius' IX vom 8. Dezember 1864 (¶ Syllabus) und in der Enzyklika ¶ Leos XIII vom 1. November 1885 De civitatum constitutione christiana. **Foerster.**

Hieroglyphen ¶ Aegypten: II, 4. — Ueber ihre Entzifferung ¶ Champollion.

Hierokles hat nicht nur als Statthalter von Bithynien zur diokletianischen Christenverfolgung (303—311; ¶ Christenverfolgungen, 2 b) getrieben und als Präfekt von Aegypten sich eifrig an ihr beteiligt, sondern sich auch durch Schriften gegen, oder, wie er sagte, an die Christen gewandt und in zwei Büchern darzulegen unternommen, daß ihre heiligen Schriften sich selbst widersprächen, die Apostel ungebildete Leute gewesen seien, Christus, von den Juden vertrieben, ein Räuberleben geführt habe, ¶ Apollonius von Tyana Gleiches und Größeres als Christus getan. Besonders Eusebius (Adversus Hieroclem) hat christlicherseits auf diese Schrift geantwortet. Wir besitzen nur noch Fragmente.

RE³ VIII, S. 39—40; — E. Schwartz in dem Artikel „Eusebius von Caesarea" bei Pauly-Wissowa: RE; nach letzterem ist H. zuerst Präfekt von Aegypten gewesen und dann erst („nicht vor 307") Statthalter von Bithynien geworden. **Loeschcke.**

Hieronymianer, Bezeichnung der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Hieronymiten (Hieronymitaner) heißen nach ihrem Patron, dem hl. ¶ Hieronymus, mehrere im 14. Jhd. in Spanien und Italien unabhängig von einander entstandene Einsiedler-Kongregationen, die sich zu Orden mit feierlichen Gelübden nach der (meist abgeänderten) ¶ Augustinerregel entwickelten; sie bildeten auch später keinen einheitlichen Orden, sondern jeder Zweig bestand für sich. — 1. Die spanischen Eremiten vom hl. Hieronymus. Als ihr Stifter gilt der spanische Oberkammerherr Ferdinand Pecha von Guadalajara, der 1374 von Papst Gregor XI die Bestätigung (mit feierlichen Gelübden und der Augustinerregel) der Eremiten, die sich bei Lupiana (bei Toledo) gesammelt hatten, erwirkte. Der Orden, der sich nicht nur dem beschaulichen Leben, sondern auch der Seelsorge und Wissenschaft widmete, verbreitete sich rasch (schon 1415: 25 Klöster) über Spanien und Portugal (auch in Amerika einige Niederlassungen) und gelangte in diesen Ländern, besonders im 16. Jhd., zu höchstem Ansehen; er stellte die Hofgeistlichkeit und die Beichtväter der Könige. Berühmte Klöster: in Spanien Guadalupe, S. Yuste (wohin Kaiser ¶ Karl V sich zurückzog), Sevilla und der von Philipp II halb als Kloster, halb als Königspalast prächtig erbaute Escorial (berühmte Bibliothek); in Portugal Belem (bei Lissabon) mit der königlichen Familiengruft. Der weibliche Zweig des Ordens, die 1375 durch Maria Garcias zu Toledo gestifteten Einsiedlerinnen des hl. Hieronymus (Hieronymitinnen) erhielten erst im 16. Jhd. (unter Julius II) die feierlichen Gelübde. Sämtliche Klöster beider Zweige fielen dem Klostersturm von 1835 (¶ Spanien) zum Opfer; — 2. Die Armen Eremiten des hl. Hieronymus, auch Kongregation des sel. Petrus Gambacorti von Pisa (1355—1435) genannt, wurden von diesem 1377 auf dem Berge Montebello bei Urbino gestiftet als Einsiedlergenossenschaft mit strenger (seit 1444 gemilderter) Regel. 1568 erhielten sie die Augustinerregel und feierliche Gelübde. In der Blütezeit 46 Klöster in Italien; Ende 17. Jhd.s schlossen sich einige Eremitenklöster in Oesterreich an sowie das 1688 am Walchensee gegründete (1725 nach München verlegt, 1805 aufgehoben) und bildeten zusammen die deutsche Provinz des Ordens. Jetzt nur noch 2 Klöster in Italien: San Onofrio (wo Torquato Tasso 1595 starb) in Rom und in Viterbo; — 3. Die H. von der Observanz entstanden, als Lope de Olmedo (1370—1433), der (seit 1422) dritte General der spanischen Kongregation (oben 1), bei der Durchführung einer die Regel verschär-

fenden Reform 1424 innerhalb seines Ordens auf Widerstand stieß und deshalb von seinem Studienfreund Papst Martin V 1426 die Erlaubnis zur Gründung einer neuen, selbständigen Kongregation erwirkte, der sich 7 spanische und 17 italienische, meist in der Lombardei gelegene Klöster anschlossen. Während die spanischen Klöster zu dem ursprünglichen Orden zurückkehrten, blieben die italienischen, seit 1595 als Lombardische Kongregation von der Observanz, selbständiger Orden mit eigenem General. Die letzten Reste erloschen im 19. Jhd.; — 4. Die Eremiten des hl. Hieronymus von der Kongregation von Fiesole wurden um 1360 von Graf Karl von Montegranelli als Einsiedlergenossenschaft gemäß den in den Schriften des Hieronymus enthaltenen Lebensregeln gestiftet und 1406 von Innocenz VII als Kongregation genehmigt, die 1441 die Augustinerregel und feierliche Gelübde annahm, in ihrer Blütezeit etwa 40 Klöster umfaßte, aber wegen innerer Spaltungen 1668 von Clemens IX aufgehoben wurde.

Heimbucher² II, S. 235—240; — RE³ VIII, S. 40 f; — KL² V, Sp. 2014 ff. **Joh. Werner.**

Hieronymitinnen ¶ Hieronymiten, 1.

Hieronymus (gest. 30. Sept. 420), einer der gefeiertsten ¶ Doctores ecclesiae.

1. Leben; — 2. Bedeutung und Hauptwerke.

1. H. war angeblich 331, wahrscheinlich aber wohl erst um 340/45 in einer christlichen, offenbar wohlhabenden Familie in dem Landstädtchen Stridon in der römischen Provinz Dalmatien geboren. Wohl 354 siedelte H. nach Rom über, wo er den Unterricht des berühmten Grammatikers Donatus genoß, aus dessen Grammatik das Mittelalter Latein gelernt hat, und wo er mit ¶ Rufinus eine Freundschaft schloß, die für beide außerordentlich bedeutungsvoll wurde. Als Abschluß seines Bildungsganges erhielt er eine gründliche Schulung in der Rhetorik, die augenscheinlich auf seinen Charakter, seine bissige Polemik, seine Unwahrhaftigkeit und andere Untugenden, nicht ohne Einfluß geblieben ist. In Rom legte er auch den Grund zu seiner später sehr umfangreichen Bibliothek, an der er mit echter Gelehrtenfreude hing. Vermutlich vor 366 empfing er in Rom die Taufe, die für ihn nicht entfernt die Hinwendung zu einem ernsten Christentum bedeutete; vielmehr stürzte er sich, zusammen mit seinem Freunde Rufinus, in den Strudel der Vergnügungen und sittlichen Ausschweifungen der Großstadt. Aber auf einer Reise nach Gallien, die er von Rom aus mit seinem Studienfreunde Bonosus unternahm, erfolgte eine entscheidende Wendung; er wurde, vermutlich in Trier, mit dem Mönchtum bekannt, das sich eben nach dem Abendlande zu verbreiten begann (¶ Mönchtum, 4 a), und faßte den Entschluß, Mönch zu werden. Wahrscheinlich schloß sich an seine Reise nach Gallien ein längerer Aufenthalt in Aquileja; hier lebte er in einem Kreise von asketisch gerichteten Männern, meist Geistlichen, zu dem auch Rufinus gehörte. Für uns unerkennbare Gründe veranlaßten H., Aquileja plötzlich zu verlassen und zusammen mit anderen asketisch gesinnten Freunden nach dem Orient zu gehen. Er blieb längere Zeit in Antiochia in Syrien, hörte hier die exegetischen Vorträge des ¶ Apollinaris von Laodicea, der sich damals noch des Rufs der Orthodoxie erfreute, und lernte Griechisch; hier wurde er auch seinem langen Schwanken zwischen dem entschiedenen, d. h. asketischen Christentum und dem ihm ans Herz gewachsenen Studium der heidnischen Klassiker entrissen, angeblich durch einen Traum, in dem ihm der Weltenrichter entgegendonnerte: „Du lügst, du bist ein Ciceronianer und kein Christ; denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz". Wie schon eine Anzahl seiner Freunde vor ihm, wurde er nun Einsiedler; als solcher lebte er 375—378 in der Wüste Chalkis an der Ostgrenze Syriens, inmitten eines von Schmutz starrenden, unglaublich beschränkten Büßergesindels. Hier begann er bei einem bekehrten Juden das Hebräische zu erlernen, eine seinem an den lateinischen Klassikern gebildeten Schönheitsgefühl heftig widerstrebende Arbeit, die er als Bußleistung betrachtete; überdies fallen in diese Zeit die Anfänge seiner Schriftstellerei. Auf die Dauer erwies sich das Leben bei den Einsiedlern für H. als unerträglich; zu persönlichen Reibereien trat der dogmatische Gegensatz: die damaligen kirchlichen Wirren und Parteiungen in Antiochia (¶ Antiochia, 1) verlangten auch von den Bewohnern der Wüstenzellen Stellungnahme. H., zu eigener Entscheidung in der strittigen dogmatischen Frage unfähig, benutzte die Gelegenheit, sich brieflich in äußerster Unterwürfigkeit dem Urteil Papst ¶ Damasus' I von Rom zu unterwerfen, was ihn bei seinen Genossen in den Verdacht der sabellianischen Ketzerei (¶ Christologie: II, 2 c) brachte. Er verließ die Wüste, lebte eine Zeitlang in Antiochia, wo ihn der Bischof der mit ¶ Athanasius und Rom Kirchengemeinschaft haltenden Eustathianer (¶ Eustathius, 2), Paulinus, zum Presbyter weihte, und begab sich darauf nach Konstantinopel; hier trat er in nahe Beziehungen zum Bischof ¶ Gregorius von Nazianz und hörte dessen exegetische Vorträge. 382—385 finden wir H. in Rom als theologischen Ratgeber des genannten Papstes, der ihm die wichtige Aufgabe einer Revision des arg verwilderten lateinischen Bibeltextes zuwies (s. 2). Sein Ansehen war so groß, daß viele in ihm schon den künftigen Nachfolger des Damasus erblickten. In dieser Zeit gewann er in der vornehmen christlichen Damenwelt, die er mit dem asketischen Ideale zu erfüllen wußte, bedeutenden Einfluß; aber gerade sein enger Verkehr mit den Patrizierinnen, einer Marcella, einer Paula und ihrer Tochter ¶ Eustochium, wurde ihm verhängnisvoll und gab all denen, die er sich durch seine boshafte, verletzende Polemik verfeindet hatte, eine gefährliche Waffe; als beim Leichenbegängnis der vornehmen Nonne Bläsilla, der ältesten Tochter Paulas, die Wut des Pöbels gegen die Mönche zum Durchbruch kam, war die Rolle des H. in Rom ausgespielt. 385 ging er wieder nach dem Orient, Paula und Eustochium folgten ihm alsbald dorthin nach. Von Antiochia aus reiste H. mit ihnen nach den heiligen Stätten Palästinas, dann nach dem klassischen Mutterlande des Mönchtums, Aegypten. Hier trat er u. a. in nähere Beziehungen zu ¶ Didymus von Alexandrien. Seit 386 wohnte er mit seinen Freundinnen dauernd in Bethlehem, wo aus dem Vermögen Paulas drei Nonnenklöster, ein Mönchskloster und ein Haus für Pilger erbaut wurden. In Bethlehem hat H. noch 34 Jahre der Leitung der Klöster und der Klosterschule und einer rastlosen

gelehrten Tätigkeit gelebt. In diesen Lebensabschnitt fallen heftige Kämpfe, wie die origenistischen Streitigkeiten (¶ Origenes, 4), in denen H. seinen ehemaligen Freund Rufinus aufs schärfste angriff, und die pelagianischen Wirren (¶ Pelagius usw.), in deren Verlauf eine Rotte fanatischer Mönche brennend und mordend die Klöster des H. überfiel; H. selbst rettete sich mit knapper Not in einen festen Turm.

2. Diese bunten Schicksale waren zum Teil durch seinen wenig liebenswürdigen Charakter bedingt. H. war maßlos eitel, in seiner leidenschaftlichen Polemik von ätzender Schärfe und Bosheit, ungerecht, verlogen, aller Vornehmheit und Feinfühligkeit bar; sein Witz scheute gelegentlich auch vor einer Gottlosigkeit nicht zurück. Die Kirche hat alle diese Schwächen übersehen und ihn zu ihrem Heiligen gemacht, — nicht ohne Grund, denn er war ein ehrlicher Vorkämpfer des Mönchtums und eifriger Verfechter des römischen Stuhls und der Orthodoxie. Fraglos ist er neben seinem großen Zeitgenossen ¶ Augustin der gelehrteste altkirchliche Theologe gewesen; er verstand, was für jene Zeit etwas ganz Außergewöhnliches war, drei Sprachen (Lateinisch, Griechisch, Hebräisch) und verfügte über eine erstaunliche Belesenheit in der lateinischen und griechischen Literatur; nur seine Kenntnis der griechischen Philosophie war oberflächlich, überhaupt die Gabe dogmatischen Denkens so schwach entwickelt, daß er in der Dogmengeschichte keine Bedeutung beanspruchen kann. Sein eigentlicher geschichtlicher Beruf war der, daß er dem Abendland die morgenländische Theologie und die morgenländische Askese näher gebracht und dadurch an dessen geistigem Aufschwung um 400 (¶ Abendländische Kirche, 2) entscheidend mitgewirkt hat. Seine sehr umfangreiche theologische Schriftstellerei erstreckte sich auf Arbeiten zur Revision und Uebersetzung des Bibeltextes, Exegetisches, Dogmatisch-Polemisches und Historisches, wozu noch Homilien und seine als Geschichtsquelle äußerst wertvollen Briefe kommen. Das Hauptwerk ist die lateinische Bibelübersetzung, die später sogenannte Vulgata, die noch heute in der römisch-katholischen Kirche gebraucht wird (¶ Bibel: I, 4, Abs. II; II, B 3a; ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2a). Seine Kommentare sind für das Abendland lange Zeit vorbildlich gewesen (¶ Bibelwissenschaft: II, 1; ¶ Allegorische Auslegung, 5). Seine dogmatisch-polemischen Schriften gegen die Gegner der Askese (¶ Jovinian, ¶ Vigilantius) und gegen Helvidius in Rom, der die immerwährende Jungfrauschaft der Maria literarisch bekämpft hatte (vgl. RE³ VII, S. 654 f), sowie gegen Rufinus und die Pelagianer zeichnen sich durch rohe Polemik und ganz orthodox-traditionalistische Haltung aus. Unter den historischen Schriften seien seine Mönchslegenden (¶ Mönchtum, 3), seine ungemein einflußreiche Chronik (¶ Kirchengeschichtsschreibung) und die Schrift „De viris illustribus" (Ueber die berühmten Männer) genannt, eine kirchliche Literaturgeschichte von Petrus bis auf H. einschließlich. Dagegen hat das sogenannte Martyrologium Hieronymianum, ein für die Heiligengeschichte wichtiger Heiligen-Kalender (¶ Martyrologium), wohl auch in seinem Grundstock nichts mit H. zu tun.

Beste Gesamtausgabe die von Dominikus Vallarsi, (1734—42, 11 Bde.) 1766—72², 11 Bde. (= MSL, Bd. 22—30), von ungleichmäßigem kritischen Wert. — Uebersetzungen einer Auswahl seiner Schriften geben P. Leipelt (2 Bde., 1872—74, in der „Bibliothek der Kirchenväter"); — B. Matougues (Paris 1858); — W. H. Fremantle: Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. 2, vol. 6 (1893). — Unter den Darstellungen ist das Hauptwerk: Georg Grützmacher: H. (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg VI 3 und X 1, 2, 1901—1908); — Otto Zöckler: RE³ VIII, S. 42—54; — Guter Ueberblick bei Martin Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 1, (1904) 1905²; daselbst die kritischen Ausgaben einzelner Schriften und die Spezialliteratur. **Heussi.**

Hieronymus, Ordensgenossenschaften vom hlg.: 1. Apostol. Kleriker vom heil. H. = ¶ Jesuaten; — 2. Eremiten v. hlg. H. = ¶ Hieronymiten. — Hieronymusverein ¶ Bibelgesellschaften, 1b.

Hieronymus von Prag (1360/70—1416), ¶ Hussens etwas jüngerer, ihn an Gaben überragender, an Charakterstärke nicht erreichender Glaubens-, Kampfes- und Leidens-Genosse. Studierte in Heidelberg, Köln, Prag, Paris, Oxford. Von hier brachte er ¶ Wiclif'sche Lehren mit, namentlich die Betonung des Vorzugs der hl. Schrift vor der Ueberlieferung, und wurde ihr rührigster Anwalt daheim, nicht zuletzt auf dem Katheder. Daher wurden Wiclefs Schriften zusammen mit eigenen Aeußerungen H.s in Prag 1410 verbrannt; in Wien wurde H. verhaftet. Befreit eiferte er in Prag gegen die Ablaßbulle ¶ Johannes' XXIII, disputierte gegen Ablaß und päpstliche Unfehlbarkeit, ja verbrannte jene Bulle. Auf die Kunde von Hussens Gefangensetzung in Konstanz (¶ Reformkonzile) eilte er dorthin. Nicht imstande, sicheres Geleit zu erhalten, wandte er sich heimwärts, wurde aber unterwegs verhaftet. Nach Hussens Tod hielten manche dies eine Brandopfer für genügend und versuchten H. zum Verleugnen zu bringen. Wirklich widerrief der durch Haft und Hunger Geschwächte wiclefitische, hussitische und eigene Irrtümer; dennoch nicht befreit widerrief er seinen Widerruf — mit Ausnahme der Abendmahlslehre — und erlitt mit großem Mute den Ketzertod.

Joh. Loserth: Geschichte des späteren Mittelalters, 1903. **Loesche.**

High Church (Hochkirche), wie Low Church (niedere Kirche) und Broad Church (weite Kirche; ¶ Broad Church Party) Bezeichnung einer bestimmten Richtung (zum Teil einer organisierten Partei) in der Anglikanischen Kirche. Die drei genannten, heute bestehenden Richtungen haben sich im Lauf des 19. Jhd.s herausgebildet, obwohl Voraussetzungen dazu längst gegeben und auch Vorstufen lange vorhanden waren (¶ England: II). Die H. Ch., die auf die geistliche und weltliche Aristokratie gestützt und die stärkste Richtung ist, stellt die auf dem Gebiet des Kirchenrechts und des Kultus schlechthin konservative ritualistische (¶ England: II, 2) Richtung in der Staatskirche dar; sie hält schroff an deren geschichtlichem Charakter fest und lehnt demgemäß sowohl die römische Kirche (obwohl die Männer der ¶ Oxfordbewegung aus der H. Ch. den Weg zur katholischen Kirche gefunden hatten), wie die ¶ Dissenters und die beiden andern, die strengen Formen in Kultus, Dogma und praktisch-kirchlichem Leben erweichenden Richtungen ab. Irrigerweise versteht man unter Hochkirche oft die englische Staatskirche überhaupt. — Zur

Bekämpfung der gemeinsamen Feinde haben sich die Hochkirchlichen und die Niederkirchlichen (besonders auch angesichts der bibelkritischen, wissenschaftlich interessierten ¶ Broad Church Party; ¶ England: II, 3) einander neuerdings wieder etwas genähert. Weil aber die Low Church Party die (ohne Kritik hingenommenen) Evangelien und überhaupt die als inspiriert geltende Bibel höher stellt als das Dogma (¶ England: II, 1; daher evangelikal, nach dem Sitz ihrer Meetings auch Exeter-Hall genannt), so erhebt man hochkirchlicherseits gegen sie nach wie vor den Vorwurf, daß sie das Dogma und die strengen gottesdienstlichen Formen (mehr Predigt als Liturgie!) verachte, der Staatskirche samt der königlichen Suprematie mißtrauisch gegenüberstehe, einen Bruch mit der Vergangenheit, der „Kontinuität" der Kirche begehe und sich nicht scheue, mit den Dissenters zur Pflege des praktischen Christentums Hand in Hand zu gehen (die von methodistischen, pietistischen Kreisen ausgegangene Low Church Party ist vor allem die Gruppe, in der die Werke praktischer Frömmigkeit, Bibel- und Traktatverbreitung, Mission jeder Art, usw. eifrige Pflege finden; ihre Hauptanhänger hat sie im niederen Klerus und im bürgerlichen Mittelstand). — Die Grenzen zwischen Low Church und Broad Church sind, abgesehen von der Stellung zur Schrift, schwer zu ziehen; beide gehen in einander über. — Die Namen H. Ch. und Low Church gehören wie die entsprechenden Richtungen, wie oben angedeutet, nicht erst der Neuzeit an, sondern finden sich schon in den kirchlichen Kämpfen des 17. Jhd.s (¶ England: I, 3). Als typischer Vertreter der damaligen Hochkirche sei ¶ Laud genannt, der eifrige Kämpfer für das göttliche Recht des Episkopats und des Königs, wie des ¶ Common Prayer Book. Die Hauptvertreter der Low Church jener Zeit waren die ¶ Latitudinarier und die Männer um Wilhelm III von Oranien mit ihrem Gedanken an Toleranz und Comprehension, d. h. Union mit den Puritanern und andern (orthodoxen) Dissenters, — Männer, die, obwohl in der Staatskirche verbleibend, doch auf deren äußeren Formen kein entscheidendes Gewicht legten. Als Typus dieser Richtung sei Gilbert Burnet genannt (1643—1715; vgl. RE³ III, S. 572 ff), der schon in seiner berühmten History of the Reformation of the Church of England (1678 bis 1714) den katholisierenden Neigungen entgegengetreten war und das eigene Programm historisch verteidigt hatte und dann (1689 Bischof von Salisbury) der theologische und kirchenpolitische Hauptberater Wilhelms des Oraniers wurde. Die kirchlichen Richtungen haben sich auch damals mit den politischen Parteibildungen verbunden: die hochkirchlichen mit den konservativen Tories, den Vertretern der Autorität und der königlichen Rechte; die Low Churchmen mit den Whigs, den liberalen Verfechtern der Volksrechte, der Parlamentsmacht, des protestantischen Individualismus.

Außer der ¶ England: II genannten Literatur vgl. C. Werckshagen: Der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s II, 1902; — C. Schoell: Die englischen Kirchenparteien [nach Conybeare: Church Parties] (in Gelzers Protest. Monatsblättern III, 1854, S. 266 ff 309 ff); — G. R. Balleine: History of the Evangelical Party in the Church of England, 1908; — Für die ältere Zeit vgl. G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 128 ff. 143 ff u. ö.; — T. E. S. Clarke und H. C. Foxcroft: A Life of Gilbert Burnet, 1908; — Pearson: Bishop Burnet and contemporaneous schemes of Church Comprehension, 1882; — Auch G. Burnets eigne History of his own time läßt in die Parteigegensätze gut hineinsehen. — Für die politischen Gegensätze vgl. Hans Delbrück: Historische und politische Aufsätze II, 1886, S. 25 ff.

Zscharnack.

Hilaire, A. Geoffroy St., ¶ Deszendenztheorie, 1.

Hilarion, der Heilige (gestorben 371), von Hieronymus fälschlich zum Patriarchen des palästinensischen Mönchtums gemacht, ¶ Mönchtum, 1 b.

Hilarius, 1. Papst = ¶ Hilarus.

2. von Arles. In jungen Jahren für das Kloster von Lerinum (¶ Frankreich, 1) gewonnen, streng asketisch gesinnt und 428/29 zum Bischof von Arles gewählt, pflegt H. in der Kirchengeschichte aus zwei Gründen genannt zu werden: er ist um eines von ihm abgesetzten und daraufhin nach Rom appellierenden Bischofs willen mit Leo I in Streit gekommen (¶ Arles), und er hat gegen Augustins Lehre von der ¶ Prädestination (: II) gewirkt und ihre Ausbreitung in Südgallien zu hindern gewußt. Sonst ist aus seinem Leben nicht viel bekannt. Um die Mitte des 5. Jhd.s muß er gestorben sein.

RE³ VIII, S. 56/57; — Werke in MSL 50, S. 1213 ff.

Loeschcke.

3. von Poitiers (etwa 315—367), gallischer Bischof, zu den ¶ Doctores ecclesiae gezählt. H. wurde als Heide in Poitiers geboren und vor 355, obwohl verheiratet, daselbst Bischof. Er widersetzte sich nach der Synode von Arles 353 (¶ Frankreich, 1) zusammen mit andern gallischen Bischöfen der Einführung des Arianismus in Gallien, wurde aber auf Betreiben seines Gegners Saturnin von Arles nach der Synode von Biterrae (356; Beziers bei Narbonne) von Kaiser Konstantin nach Kleinasien verbannt, wo er sich ganz in die dogmatischen Fragen über die Trinität vertiefte. Auf der Synode von Seleucia 359 näherte er sich den Homöusianern (¶ Arianischer Streit, 3), ging dann nach Konstantinopel und kehrte bald darauf nach Gallien zurück. Hier wirkte er kräftig und erfolgreich gegen den Arianismus und seinen Beschützer, den Kaiser Konstantius. 361 wurde Saturnin exkommuniziert, doch konnte H. seinen Hauptgegner, Auxentius von Mailand, nicht entfernen. — H.s Hauptwerk, De trinitate, in Kleinasien geschrieben, ist das beste Werk gegen den Arianismus; in der Schrift De synodis mahnt er die Antiarianer im Orient (die Homöusianer) und im Abendland (die Homousianer) zur Einigung. Die allgemeine Bedeutung des H. in der Dogmengeschichte beruht darauf, daß er die Begriffe der griechischen Spekulation und besonders der Christologie (¶ Christologie: II, 3 a; ¶ Abendmahl: II, 6 b) in das Abendland einführte.

RE³ VIII, S. 57—67 (dort weitere Fachliteratur); — KL² V, Sp. 2046—2052; — A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1909⁴, Bd. II u. III (s. Register). **Elkan.**

Hilarius (von Poitiers), Oblaten des hl., ¶ Oblaten.

Hilarus (Hilarius), Papst 461—468. Sardinier von Geburt, Gesandter ¶ Leos I auf dem Konzil zu Ephesus (449; ¶ Konzilien: II) hat H., ohne in die morgenländischen Wirren einzu-

greifen, die Ansprüche des römischen Stuhls gegenüber der südgallischen und spanischen Kirche geltend gemacht; die ältesten erhaltenen Akten einer römischen Synode stammen aus seiner Zeit (465) und enthalten Gesetze für Spanien.

RE³ VIII, S. 67; — H.s Briefe in MSL 58, S. 11 ff (darin auch die Akten der genannten Synode). **Werminghoff.**

Hildebert von Lavardin (etwa 1056 bis 1133), seit 1096 Bischof von Le Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours, Gegner ¶ Heinrichs von Lausanne. Ueber seine Dichtungen ¶ Literaturgeschichte: II, A.

Hildebrand = Papst ¶ Gregorius VII.

Hildegard von Bingen (1098—1179), die Heilige, eine visionäre Nonne. Auf der Burg Bökkelheim im Tal der Nahe geboren, wurde sie schon als Kind dem benachbarten Benediktiner-Kloster Disibodenberg (¶ Disibod) zur Erziehung übergeben. Als Aebtissin dieses Klosters gründete sie bei stetem Anwachsen desselben 1147 ein neues Kloster auf dem Rupertsberg bei Bingen, wo sie hochverehrt starb. Gegenstand ihrer Gesichte sind zumeist Gerichte, die sie in phantastischen Bildern in der Endzeit über Kaisertum, Papsttum, Kirche und Klerus hereinbrechen sieht. Zahlreiche Reisen und ein weitverzweigter brieflicher Verkehr bis zu Kaiser und Papst hinauf erweiterten den Einfluß ihrer prophetisch-reformatorischen Wirksamkeit.

Schriften in MSL 197 und Pitra: Analecta Sacra VIII; — Deutsche Uebersetzung der Briefe von L. Clarus [Volck]: Briefe der hl. H., 2 Bde., 1854; — Ueber H. vgl. W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 1874, S. 29—37; — J. Ph. Schmelzeis: Leben und Wirken der hl. H., 1879; — Ders. in: KL² V, S. 2061 ff; — K. Benrath in: RE³ VIII, S. 71 f. **Reichel.**

St. Hildegardisverein ¶ Charitas, 12.

Hilderich, Vandalenkönig 523—530, ¶ Vandalen.

Hildesheim, Bistum (Kirchenprovinz Mainz), ist eine Gründung Ludwigs des Frommen. Den wertvollsten Landbesitz verdankte es den sächsischen und salischen Königen, die H. mit zahlreichen Grafschaften ausstatteten; Otto III (unter ihm Bischof ¶ Bernward) hat zuerst dem Bischof die gräflichen Rechte verliehen. Das Territorium von H., wie es sich etwa bis zum 13. Jhd. ausgestaltet hatte, bildete in der Hauptsache die südliche und westliche Hälfte der Diözese. Völlig geschlossen war das Territorium nicht, aber es wurde durch eine einheitliche, bis zum Beginn des 14. Jhd.s allmählich durchgeführte Amtsverfassung zusammengehalten. Absetzbare Amtmänner verwalteten die einzelnen Amtsbezirke (Vogteien). Auf die Auswahl der Vögte (¶ Kirchenvogt) übte seit dem 13. Jhd. das Domkapitel einen maßgebenden Einfluß aus; es hat überhaupt im späteren Mittelalter die Selbständigkeit des Bischofs in den wichtigsten Zweigen der Verwaltung wesentlich eingeschränkt. Die Bischöfe waren fast ausnahmslos adliger, meist hochadliger Herkunft. Auch im Domkapitel hatte der Adel das Uebergewicht; immerhin ist gerade im ausgehenden Mittelalter unter den Domherren mit Universitätsbildung das Bürgertum einigermaßen zur Geltung gekommen. Im geistigen Leben hat H. seit der Ottonenzeit eine bemerkenswerte Rolle gespielt. Um das Schulwesen machte sich namentlich Bernwards Nachfolger Godehard (1022—38; vgl. RE³ VI, S. 743 f) verdient, der sich auch in Kirchenbauten eifrig betätigte; wegen ihm nachgerühmter Wunder wurde er schon 1131 heilig gesprochen. Die H.er Domschule galt im 11. und 12. Jhd. als die vorzüglichste Bildungsstätte auf sächsischem Boden; noch am Vorabend der Reformation war sie stark besucht. Das Bistum, das nach der „Stiftsfehde" den weitaus größten Teil seines Landbesitzes (das sogenannte große Stift) eingebüßt hatte (1523), verdankte die Rettung vor völligem Untergang vor allem dem Rückhalt an den Wittelsbachern; von 1573—1688 sind nach einander die drei bayrischen Herzöge, die den Kölner Stuhl innehatten, zugleich Bischöfe von H. gewesen. Unter Bischof Ernst II (1612—50) ist es gelungen, die 1523 verlorenen Gebiete dem Bistum wiederzugewinnen. Aber die Lehre Luthers, die hier früh festen Boden gewonnen hatte, vermochten auch die Wittelsbacher nicht mehr zu verdrängen; in der Stadt H. selbst wahrte sich der Protestantismus, der hier 1542 eingeführt worden war, das Uebergewicht. 1803 ist H. säkularisiert worden; Franz Egon von Fürstenberg (seit 1789) war der letzte Fürstbischof. — Das heutige Bistum, das unmittelbar dem römischen Stuhle unterstellt (exempt) ist, wurde von Leo XII durch die Zirkumskriptionsbulle „Impensa Romanorum pontificum" 1824 ins Leben gerufen und 1828 durch Zuweisung des Herzogtums Braunschweig (¶ Braunschweig, 4) vergrößert. Bischof ist seit 1906 Dr. Adolf Bertram (geb. 1859 in H.). Das Domkapitel besteht aus dem Dekan, 5 Kapitularen und 4 Vikaren. Statistik 1909: 205 605 Katholiken (2²/₅ Millionen Nichtkatholiken) in 110 Pfarreien; 2 Mönchs-, 1 Nonnenkloster und 36 Niederlassungen der Vincenzschwestern, 228 aktive Diözesanpriester, 12 Ordenspriester; 1 Priesterseminar und 1 Konvikt.

RE³ VIII, S. 72 f; — KL² V, Sp. 2074 ff; — KHL I, Sp. 1971 f; — Adolf Bertram: Die Bischöfe von H., 1895; — Ders.: Geschichte des Bistums H. I, 1899; — Otto Müller: Die Entstehung der Landeshoheit der Bischöfe von H., Freiburger Diss 1908; — Joh. Simon: Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter, 1908, S. 76 ff und 101; — Nikolaus Hilling: Die römische Rota und das Bistum H. (1464 bis 1513), 1908; — Kirchliches Handbuch, hg. von H. A. Krose I, 1908, S. 31 f; II, 1909, S. 423 f. — Weitere Literaturangaben in den genannten Werken und bei Viktor Loewe: Bibliographie der Hannoverschen und Braunschweigischen Geschichte, 1908, S. 40 f und 302 ff. **Vigener.**

Hildigrim von Chalons ¶ Halberstadt.

Hilduin von St. Denis ¶ Hinkmar von Reims.

Hilfe, 1. Genossenschaften von der guten H. ¶ Gute H.; — 2. die Erzbruderschaft „ULFr. von der immerwährenden H. und des hl. Alfons von ¶ Liguori" wurde anläßlich der 1866 von Pius IX erneuten Aussetzung eines aus dem Mittelalter stammenden, wundertätigen Gnadenbildes der Madonna del perpetuo soccorso in der Redemptoristenkirche zu Rom als Gebetsverein zur besonderen Verehrung der Maria begründet, 1871 kanonisch errichtet, 1876 zur Erzbruderschaft erhoben, steht unter der Leitung der ¶ Redemptoristen; etwa 1000 Bruderschaften in allen Teilen der Welt; die einzige Bedingung, um der Bruderschaft anzugehören, besteht darin, daß man seinen Namen in deren Liste einschreiben läßt; alle Mitglieder haben an allen Gebeten, hl. Messen und guten Werken der Kongregation der Redemptoristen Anteil.

Beringer[13], S. 693—697. **Joh. Werner.**

Hilfsprediger ¶ Pfarrer, rechtlich.

Hilfsschulen und Hilfsklassen nennt man die in größeren und mittleren (vereinzelt auch in kleineren) Städten eingerichteten Schulen und Klassen, in denen diejenigen Kinder untergebracht werden, die zwar an dem Unterricht für Normalbegabte nicht mit Erfolg teilnehmen können (¶ Heilpädagogik), aber doch noch so bildungsfähig sind, daß ihre Unterbringung in Idiotenanstalten nicht gerechtfertigt wäre, und bei denen keine sittliche Verwahrlosung die Anstaltserziehung erforderlich macht. Der Hilfsunterricht unterscheidet sich naturgemäß von dem Unterricht der allgemeinen Volksschule durch stark beschränkte Unterrichtsziele, besondere Pflege manueller Tätigkeiten (Handfertigkeitsunterricht, Gartenbau) und verminderte Stundenzahl. Die Schwierigkeit des Unterrichts wird in der Regel durch eine mäßige Gehaltszulage, zuweilen auch durch verminderte Stundenzahl der Lehrkräfte anerkannt. In Preußen wurden die ersten H. in den 80er Jahren des vorigen Jhd.s errichtet (in Dortmund 1883, in Krefeld 1885, in Köln 1886, in Aachen, Düsseldorf, Kassel 1888, in Wiesbaden 1889). Nach ministeriellen Aufnahmen wurden 1894 in preußischen H. 700 Kinder, 1896 2017, 1903/04 8207 Kinder unterrichtet. Der Prozentsatz der Hilfsschüler erreichte in den meisten Städten 1% der Vokschüler nicht. Nur in einzelnen Fällen ist die Zahl wesentlich größer (Zeitz 12%). Offenbar wird in solchen Fällen der Rahmen der H. weiter gezogen. Die Notwendigkeit der H. wird von der Pädagogik allgemein anerkannt; gegen die Ueberweisung eines größeren Teils der Schuljugend in den Hilfsunterricht aber werden Bedenken erhoben, die zum Teil pädagogischer Natur sind und sich mit den Einwendungen gegen die Trennung der Kinder nach der Begabung (sog. Mannheimer System) decken, zum Teil aber das Fortkommen der Hilfsschüler im Leben betreffen. — ¶ Heilpädagogik.

A. Dannemann, A. H. Schober und E. Schulze: Enzyklopädisches Handbuch der Heilpädagogik, seit 1910; — Br. Männel: Vom Hilfsschulwesen, 1905; — Th. Heller: Grundriß der Heilpädagogik, 1904. Tews.

Hilfsverein, Evangelisch-kirchlicher. 1. Die Walderseeversammlung; — 2. Der H. und seine Arbeit. — Ueber den sogenannten Frankfurter Evg.-kirchlichen H. ¶ Hessen: VIc.

1. Zum 28. November 1887 beriefen Prinz und Prinzessin Wilhelm von Preußen (das jetzige Kaiserpaar) in das Generalstabsgebäude zu Berlin zum Grafen Waldersee eine aus etwa 50 Herren und einigen Damen bestehende Versammlung. Zweck und Aufgabe dieser Versammlung bezeichnete der Prinz in einer freien Ansprache dahin: In den großen Volksmassen, namentlich der großen Städte, nehmen die Umsturzideen immer mehr überhand. Gesetze oder Gewaltmaßregeln sind dagegen nicht ausreichend. Der wirksamste Schutz für Thron, Altar und Vaterland besteht darin, die den Kirchen entfremdeten Massen zum Christentum und zur Kirche zurückzuführen. Dazu müsse der christlich soziale Gedanke mehr Ausbreitung gewinnen. Durch die Verkündung und Betätigung des Evangeliums müssen wir uns besonders der armen verwahrlosten Massen annehmen. Die Kirche ist die Macht, die hier hauptsächlich mit dauerndem Erfolge arbeiten kann und muß. Da aber die Kirche vorläufig keine ausreichende Macht in den großen Volksmassen besäße, so müßten nicht nur in Berlin, sondern in allen großen Städten Stadtmissionen (¶ Innere Mission: IV, 1c) und ähnliche Werke begründet und dauernd unterstützt werden. Dazu aber müßten sich alle treuen Männer ohne Unterschied der kirchlichen und politischen Parteistellung vereinigen und in gegenseitigem Vertrauen zusammenarbeiten zu einem nachhaltigen Widerstande gegen die Sozialdemokratie und den Anarchismus, die sich in immer gefahrdrohenderer Weise organisierten. Somit werde eine Hebung der großen Volksmassen nicht nur kirchlich und moralisch, sondern auch politisch stattfinden. Weiter führte der Prinz aus, er wolle nicht die Unterstützung dieser Arbeiten durch eine einmalige Geldsammlung, sondern die Einrichtung einer dauernden Arbeit in Form eines neu zu gründenden Vereins, und er beauftrage die Minister v. Puttkamer und v. Goßler und die Grafen Stollberg und Waldersee, in dem vorbereitenden Komitee den Vorsitz zu übernehmen, während er gleichzeitig in Aussicht stelle, daß seine Gemahlin das Protektorat übernehmen solle, wozu die Genehmigung des Königs und Kaisers zu erwarten sei. — Ueber Zustandekommen und ursprüngliche Absicht dieser Versammlung gibt es noch immer keine zuverlässige Darstellung. Freiherr v. Mirbach, der zuletzt in der „Denkschrift für den Evg. Kirchbauverein für Berlin 1890—1905" darüber berichtet hat, tadelt aufs schärfste den wilden Preßkampf, der sich sofort nach Bekanntwerden der Versammlung erhoben und soviel Mißtrauen, Mißachtung, Leichtgläubigkeit, Leidenschaftlichkeit und Sensationsgelüste zu Tage gefördert habe, am widerlichsten seitens der jüdisch freisinnigen Presse in Wien und anderswo. Aber seine eigene Darstellung ist nicht frei von Widersprüchen und Unklarheiten, so vor allem mit Beziehung auf die Teilnahme Adolf ¶ Stökkers. Der Prinz, so heißt es S. 8, hatte ursprünglich gewünscht, von der Einladung des Hofpredigers Stöcker abzusehen, weil durch dessen ausgeprägte politische Stellung man in der Oeffentlichkeit einseitige Schlüsse hätte ziehen können, und weil die in Aussicht genommene Arbeit nicht der Berliner Stadtmission allein zugute kommen solle. Bedenkt man jedoch, daß das ganze Unternehmen von der Stadtmission und Stöcker ausgegangen war, um für den Ausfall eines Bazars wegen der Krankheit des Kaisers Friedrich anderweitig Ersatz zu schaffen, so lag in dem jetzigen Wunsch des Prinzen, Stöcker lieber nicht einzuladen, jedenfalls ein bemerkenswerter Umschwung. Weiter erfahren wir S. 9: Schließlich willigte der Prinz in die Einladung Stöckers, in der Erwartung, daß er bei der Versammlung nicht spreche. Und nun begibt sich das Seltsame, daß Stöcker entgegen der Erwartung des Prinzen auf der Versammlung das Wort ergreift, um über die Stadtmission zu reden. War es da der Oeffentlichkeit zu verargen, daß sie, die die intimeren Vorgänge nicht kannte und namentlich nicht wissen konnte, daß Stöckers Auftreten programmwidrig gewesen war, den gerade umgekehrten Eindruck gewann? Und nun auch die Rede des Prinzen, die ihrem Sprachgebrauch nach zweifellos an Stöcker erinnerte, als eine Empfehlung der christlich-sozialen Bestrebungen (¶ Christlich-sozial, 3) im weitesten Sinne betrachtete? Jedenfalls hat Bismarck sie so verstanden und alle Hebel in Bewegung gesetzt, um die etwaige politische Wendung der Sache im Keime zu ersticken. Bedurfte es für das Vorhandensein einer solchen noch des Beweises, so hat ihn

neuerdings H. v. Petersdorffs Biographie von ¶ Kleist-Retzow (1907) erbracht. „Augenblicklich", so schreibt v. Petersdorff, „erfaßte Bismarck die Sachlage und veranlaßte eine Preßkampagne von beispielloser Heftigkeit gegen die „Stöckerei und Muckerei", um den Thronerben vor diesen kirchlichen Kreisen zu warnen. Ganz klar war ihm, daß Stöcker bei seiner reichen Begabung der geborene Führer eines evangelischen Zentrums sei. Hatte er das Ohr des Thronerben, so war Bismarcks Politik durchkreuzt. Die Angriffe der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung" und vor allem der freikonservativen „Post" erreichten ihren Zweck" (S. 517). Und weiter: „Daß der publizistische Feldzug der Zertrümmerung seiner (Kleist-Retzows) eigenen evangelischen Kirchenpolitik galt, hat er wohl erst später erkannt." Aus derselben Quelle erfahren wir endlich, Bismarck habe durchaus verlangt, daß die Minister den öffentlichen Aufruf nicht mit unterschrieben. Nimmt man hinzu, daß erst im letzten Augenblick der Plan einer dauernden Vereinsgründung im Unterschied zu einer einmaligen Kollekte aufgetaucht war, so wird der Eindruck des nicht völlig Vorbereiteten, verbunden mit einem gewissen Schwanken, bei ohnedies reichlich vorhandener politischer Spannung, hinreichen, um die Erregung jener Tage zu erklären, die übrigens der positiven Tätigkeit des Vereins nicht wesentlich geschadet hat.

2. Der in der Walderseeversammlung geplante Aufruf erschien am 30. Januar 1888 und nannte sich „Bitte um Hilfe für die Stadtmission in den großen Städten". Er war mit fast 1000 Unterschriften aus allen kirchlichen und politischen Parteilagern versehen und hatte in der von christlich-sozialen Ideen losgelösten Form seines Programms selbst Bismarcks Zustimmung gefunden, so daß sein Erfolg in der breitesten Oeffentlichkeit gesichert war. Am 28. Mai 1888 wurde der neue Verein als „Evangelisch-Kirchlicher H. zur Bekämpfung der religiös-sittlichen Notstände in den großen Städten" gegründet; der Landesdirektor v. Levetzow übernahm den Vorsitz, ein engerer und ein weiterer Ausschuß teilten sich in die notwendigen Arbeiten. Nach dem letzten Jahresbericht von 1907/08 hat der H. 383 Zweigvereine, die nächst einem eigenen Aufwand von 217 372,17 Mark an die Zentrale Jahresbeiträge von 100 600,47 Mk. abgeliefert haben. Der Gesamtaufwand, der in den Jahresrechnungen nur unvollständig zum Ausdruck kommt, wird auf 900 000 Mark angegeben. Es läßt sich daraus ersehen, daß der Schwerpunkt der Arbeit in den Zweigvereinen ruht. Vorhandene Liebestätigkeit wird belebt und neue, notwendig gewordene aufgenommen. Das Verhältnis der Zentrale zu den Zweigvereinen und provinziellen Veranstaltungen ist das des Ausgleichs und der Ergänzung. Bemerkt sei noch, daß die Zentrale in Potsdam ein eigenes Grundstück erwerben konnte, wo der Vereinsgeistliche, neben dem noch 2 Berufsarbeiter tätig sind, seine Wohnung und Bureau, der Verlag des Vereins eine Geschäftsstelle gefunden hat. Herausgegeben wurden der Vereinskalender „Fürs deutsche Haus" in 131 000 Exemplaren, der „Bote für die christliche Frauenwelt" in 15 000, das Monatsblatt „Frauenhilfe" in 2200 Exemplaren, herausgegeben von der Frauenhilfe des Evg.-kirchl. H.s (¶ Frauenverbände, kirchl., 2). Den Hauptanteil der Bewilligungen erhielten die Stadtmissionen; dann folgen die Gemeinde- und Jugendhelfer, jene eine neuere Einrichtung im Stil der Stadtmission, aber von ihr durch unmittelbare Berufung und Verpflichtung der Helfer durch die Gemeinde unterschieden, diese im Dienst der Jünglingsvereine (¶ Jugendfürsorge) angestellt. Von der Mitunterstützung von Hilfspredigern für ganz große Gemeinden ist gegenwärtig, wo die offizielle Kirche sie in Anspruch nimmt und auch ihre Zahl an sich zurückgeht, Abstand genommen worden. **Hermann Scholz.**

Hilgenfeld, Adolf (1823—1907), evg. Theologe, geb. in Stappenbeck bei Salzwedel, in Jena Privatdozent 1847, a.o. Prof. 1850, ord. Honorarprof. 1869, ord. Prof. 1890, war einer der wenigen Nicht-Württemberger, die sich entschieden der Tübinger Schule (¶ Baur usw.) anschlossen. Er hat in einer unermüdlichen schriftstellerischen Wirksamkeit die Anschauungen der Schule in selbständiger Fortbildung und unter mancherlei Zugeständnissen sowohl hinsichtlich der Paulusbriefe — I Thess., Phil., Philemon hielt er für echt —, wie der Evangelien — er schob Mrk zwischen Mtth und Luk ein — vertreten. Seit 1858 gab er die ZwTh heraus, und fast jedes der 194 Vierteljahrshefte, die unter seiner Leitung erschienen, brachte einen zumeist umfänglichen Beitrag aus seiner Feder. Während sich seine Vorlesungen auch auf Kirchen-, Dogmengeschichte und Symbolik erstreckten, bewegten sich seine Schriften fast ausschließlich im Gebiet des Urchristentums mit seinen jüdischen Voraussetzungen und griechisch-gnostischen Einschlägen.

Ein Verzeichnis der von A. H. verfaßten Schriften, zusammengestellt von Mitgliedern der nt.lichen Abteilung des theologischen Seminars der Universität Jena, hat Heinrich Hilgenfeld 1906 herausgegeben, Nachträge dazu ZwTh 1908, S. 21. Die wichtigsten unter ihnen sind: Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854; — Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1857; — Historisch-kritische Einleitung in das NT, 1875; — Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884; — Novum Testamentum extra canonem receptum, 4 Bde., (1866) 1876 ff^2; — Acta apostolorum graece et latine, 1899. — Ueber H.: ZwTh 1908, H. 2. **Eck.**

Hilgers, Bernhard Josef (1803—74), kath. Theologe, geb. zu Dreiborn (Eifel), 1827 Priester, 1835 Privatdozent in Bonn, 1840 a.o., 1846 ord. Prof. der Kirchengeschichte daselbst. Da er die Beschlüsse des ¶ Vatikanums nicht annahm, wurde er 1870 vom Kölner Erzbischof suspendiert, 1872 exkommuniziert. ¶ Altkatholiken, 2.

Von H.s Schriften sei genannt: Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholizismus und Protestantismus, 1841. **Mulert.**

Hilkia, mehrfach erwähnter israelitischer Name. Am bekanntesten ist der Oberpriester H. von Jerusalem, der das Gesetzbuch des „Deuteronomiums" dem jungen Könige Josias in die Hand zu spielen wußte und so zu der epochemachenden Reformation des Josias Anlaß gab (II Kön 22_4 ff; ¶ Josias Gesetzgebung). Jeremias' Vater H. (Jer 1_1) ist mit diesem H. nicht gleichzusetzen, da der Prophet, obwohl aus priesterlichem Geschlecht, nicht aus Jerusalem, sondern aus Anathoth stammte. Wohl aber ist ein Nachkomme des Oberpriesters H. der berühmte ¶ Esra, durch den das Judentum die Gesetzgebung des ¶ Priesterkodex erhielt (I Chron 5_{39} 9_{11} Esra 7_1 f; ¶ Esra: II, E.s Gesetzgebung). So hat dieselbe hohepriesterliche Familie zweimal entscheidend in die

Geschichte der Religion eingegriffen und den Charakter des Judentums für alle kommenden Zeiten bestimmt. **Gunkel.**

Hill, Rowland (1744—1833) ¶ Methodisten.

Hillel, der „Alte“, jüdischer Gelehrter, lebte in Babylonien und Palästina bis etwa 10 n. Chr. Daß er der Lehrer Jesu gewesen sei, wie man jüdischerseits vielfach behauptet, läßt sich nicht erweisen. Gewisse Aehnlichkeiten zwischen Jesus und H. sind allerdings zu erkennen. So ist H. wie Jesus gegen den Zorn und für Hilfsbereitschaft und Friedensliebe. Wie Jesus, verbietet er liebloses und voreiliges Richten und faßt, ganz ähnlich wie Jesus, wenn auch in negativer Formulierung, den Inhalt des Gesetzes in die Worte zusammen: „Was für dich verhaßt ist, tue deinem Nächsten (¶ Chaber, 1) nicht“, — ein Wort, das H. nach Schabbath 31ᵃ gesprochen hat, als ein Heide ihm versprach, Proselyt zu werden, wenn er das ganze Gesetz auf einem Fuße stehend lernen könne. Alle diese Aehnlichkeiten zwischen H. und Jesus beweisen aber nicht, daß Jesus von H. abhängig sei; denn erstens finden sich keine wörtlichen Uebereinstimmungen Jesu mit H., und andererseits erklären sich diese Aehnlichkeiten völlig aus einer entfernten Aehnlichkeit der Charaktere beider. Im Grunde sind aber beide Männer ebenso verschieden, wie Jesus und die Pharisäer, Jesus und ein jüdischer Rabbi sich von einander grundlegend unterscheiden: für H. als Pharisäer ist die Religion eine Sache der Gelehrsamkeit. Er spricht daher den Ungebildeten Frömmigkeit und Sittlichkeit ab, während Jesus gerade die „Armen am Geist“ und die „Unmündigen“ selig preist. H. verharrt völlig auf gesetzlichem Standpunkt, während Jesus sich im Prinzip über das Gesetz erhebt. Bezeichnend für H. ist auch, daß auf ihn eine Einrichtung wie der „Prosbol“ zurückgeführt wird, ein Schein zur Sicherheit der Gläubiger gegen Verluste infolge des ¶ Erlaßjahres (V Mose 15 $_{1-11}$), ebenso, daß unter seiner Hinterlassenschaft sieben gelehrte Auslegungsregeln erscheinen (¶ Halacha). Was uns von Jesus erhalten ist, ist ganz anderer Natur: es konzentriert unser religiöses Denken auf die großen Themata der Religion und Sittlichkeit: Innerlichkeit, Wahrhaftigkeit, Sünde, Gnade, Liebe, Vergebung usw., und hebt uns aus all der jüdischen religiösen Gelehrsamkeit heraus, die H. unentbehrlich erschien. Der Gegner H.s war ¶ Schammai. In den Tagen Jesu stritten sich beider Schulen. Die mildere Praxis der Schüler H.s gewann die Oberhand. Die Unterschiede beider Schulen betreffen u. a. die Ehescheidung, die nach den Hilleliten schon dann erlaubt war, wenn die Frau das Essen hatte verbrennen lassen. Jesus wendet sich Matth 5 $_{31.\ 32}$ offenbar gegen derartige Ansichten. Ueber Anderes vgl. z. B. ¶ Chaber, 3.

H. L. Strack in RE³ VIII, S. 74 ff; — Ders.: Einleitung in den Thalmud, 1908⁴, S. 119 ff; — Franz Delitzsch: Jesus und H., (1866) 1879³; — W. Bacher: Agada der Tannaiten I, 1884; — Ders. in The Jewish Encyclopedia VI, 1904, S. 397 ff; — E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes II, 1907⁴, S. 426f; — J. Hamburger: Realenzyklopädie II, S. 401—412. **Fiebig.**

Hiller, Philipp Friedrich (1699 bis 1769), evangelischer Kirchenlieddichter, der „schwäbische Paul ¶ Gerhardt“ genannt. Geboren zu Mühlhausen an der Enz, entstammte er einer Theologenfamilie, aus der in seiner Jugendzeit vor allem der Orientalist Matthäus H. (1646—1725; seit 1692 Professor in Tübingen) und der heute fast vergessene geistliche Liederdichter Friedrich Konrad H. (1662 bis 1726) berühmt waren. H. kam früh in den Klosterschulen zu Denkendorf und Maulbronn und auf dem Tübinger Stift unter pietistischen Einfluß (¶ Bengel war sein Lehrer) und wurde in der Folgezeit einer der Hauptsänger des württembergischen Pietismus. Seine Dichtungen finden sich vor allem in zwei Werken: In „Johann ¶ Arnds Paradiesgärtlein, von neuem angelegt“ (1729—31), das er in seiner Nürnberger Hauslehrerzeit verfaßte, hat er Arnds Gebete in Verse gebracht; sein Hauptwerk aber ist das „Geistliche Liederkästlein“ (1762—67), geschrieben, nachdem er durch Verlust seiner Stimme sein Predigtamt (1732 Pastor in Neckargröningen, 1736 in seiner Heimatstadt Mühlhausen, 1748 in Steinheim) hatte aufgeben müssen. Seine mehr als 1000 Lieder, von denen viele, wie bei der Menge verständlich, bloße Reimereien sind, sind meist, wie er selber im Titel zum 1. Teil seines „Liederkästleins“ sagt, „kleine Oden über biblische Sprüche“, schriftmäßig, in ihrer Mehrzahl warm und volkstümlich, wenn auch etwas breit gehalten, vor allem beschäftigt mit Gottes Lob und, gemäß ihrer Entstehung in Stunden äußerer und innerer Anfechtung, mit Gedanken an Leiden, Tod und Ewigkeit. Im Unterschied von andern pietistischen Sängern hält H. sich bewußt fern von den „übertriebenen Ausdrücken einer fliegenden Einbildung“ und verurteilt in „Ehrerbietung gegen die göttliche Majestät des Heilandes“ die „gar zu vertraulichen Redensarten von Christo als einem Bruder“ oder dem Seelenbräutigam usw. Deswegen hat seine Dichtung über die Zeit des Pietismus hinaus Bestand gehabt, auch außerhalb Württembergs. Von seinen Liedern begegnen noch heute wenigstens „Jesus Christus herrscht als König“, „Weicht ihr Berge, fallt ihr Hügel“ und „Mir ist Erbarmung widerfahren“ in fast allen Gesangbüchern; in einer Mehrzahl auch: „Wir warten dein, o Gottes Sohn“; die andern sind seltener.

Eine Sammlung „Sämtlicher Geistlicher Lieder H.s“ gab K. Chr. Eberh. Ehmann 1844 heraus (mit Biographie); — Das „Geistliche Liederkästlein“ (mit Biographie und einem Anhang von H.s 1785 veröffentlichten „Morgen- und Abendandachten nach dem Gebet des Herrn“) erschien im Neudruck 1902 (Reutlingen) und (ohne den genannten Anhang) 1904 (Stuttgart). — Ueber H. vgl. außer diesen Lebensabrissen vor allem Albert Knapp: Altwürttembergische Charaktere, 1870, S. 78—142; — W. Claus: Württembergische Väter I, 1887, S. 257 ff; — ADB XII, S. 425 ff; — RE³ VIII, S. 76 f. **Zscharnack.**

Hillis, Dwight Newell, amerikanischer Prediger, geb. 1858 in Magnolien, Jowa, studierte auf kleineren Seminaren des amerikanischen Westens Theologie und begann als presbyterianischer Geistlicher seine Kanzeltätigkeit in Peoria, Ills. 1894—99 war er Geistlicher einer unabhängigen Gemeinde in Chicago und ist seit 1899 Pastor der kongregationalistischen Plymouth Church in Brooklyn auf der Kanzel H. W. ¶ Beechers und Lyman Abbotts. Sein Kanzeleinfluß wird in Amerika kaum von dem eines lebenden Predigers übertroffen. Er verbindet in seiner Predigt völlige Aufrichtigkeit mit durchdringender Kraft, außerordentliches Wissen mit poetischer Sprache und eigenartiger Phantasie, ist überall

beeinflußt von John Ruskin (¶Dichter und Denker des Auslands, 2) und doch überall selbständig, Amerikaner in Erziehung und Lebenserfassung.

Veröffentlichte eine große Reihe von Vorträgen und Predigten: The investment of influence, 1897; — Influence of Christ in modern life, 1900; — Quest of happiness, 1902; — The fortune of the Republic, 1906. H. Haupt.

Hilprecht, Hermann Vollrat, Professor der assyrischen und vergleichenden semitischen Philologie an der „Universität von Pennsylvania" in Philadelphia. Geb. 1859 in Hohenerxleben, Anhalt, 1885—86 Repetent in Erlangen, seit 1886 Prof. in Philadelphia, war mehrfach zu Ausgrabungen in Mesopotamien, auch sonst wissenschaftlich im Orient tätig. Er schenkte der Universität Pennsylvaniens die Sammlung von 60 000 assyrischen Keilschriften.

Vf. u. a. The babylonian expedition of the University of Pennsylvania, 1893 ff; — Assyriaca, 1894; — Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvanien im Bel-Tempel zu Nippur, 1903; — Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien, 1904 ff. H. Haupt.

Hilten, Joh. († um 1500), geb. im ersten Viertel des 15. Jhd.s, studierte in Erfurt, trat in Magdeburg ins Franziskanerkloster, wurde seit 1477 in den Klöstern zu Weimar und Eisenach in strenger Haft gehalten, weil er Mißbräuche in Kirche, Klerus und Mönchtum angegriffen hatte, starb aber im Frieden mit der Kirche. Von seinen Kommentaren zu Daniel und Offenb. Joh. lernten die Reformatoren nur Fragmente kennen. Berühmt gemacht haben ihn seine von Luther und Melanchthon öfters erwähnten Weissagungen auf den Zusammenbruch des Papsttums (1514 oder 1516) und auf die Reformation, auf die Türkenherrschaft in Europa und ihre Vernichtung, auf Antichrist und Weltende (1651).

RE³ VIII, S. 78—80; — Zu der dort genannten Literatur treten Joh. K. Seidemann: M. Anton Lauterbachs Tagebuch, 1872, S. 48; — ThStKr 1897, S. 797 ff; — Köstlin-Kawerau: Martin Luther I, S. 28 f und S. 744, Anm. 1 zu S. 29; — G. Loesche: Joh. Mathesius, Ausgewählte Werke III, 1906², S. 461. O. Clemen.

Hiltrup, Missionare von, ¶Herz Jesu: III, 2.

Hilty, Karl (1833—1909), geb. zu Werdenfeld (Schweiz), studierte in Göttingen und Heidelberg Jurisprudenz, besuchte London und Paris, 1855—1873 Rechtsanwalt in Chur, seit 1874 Prof. für Staats- und Völkerrecht in Bern, seit 1890 Mitglied des schweizerischen Nationalrates, seit 1872 Oberauditor der Armee. H. war seit 1868 schriftstellerisch tätig, meistens über politische und staatsrechtliche Fragen, und gab seit 1886 das Politische Jahrbuch der Eidgenossenschaft heraus. Der größeren Oeffentlichkeit wurde er erst bekannt durch sein Buch „Glück", das 1890 erschien und, seither auf den dreifachen Umfang angewachsen, in drei Bänden und vielen Tausenden von Exemplaren verbreitet ist und schon fast alle seine später ausgesprochenen sittlich-religiösen Gedanken enthält. Es gibt nach ihm vier Wege durchs Dasein: Der Egoismus macht schlecht, der Fatalismus stumpf, der Stoizismus hart; der Glaube allein macht gut und glücklich. Unser Lebenszweck besteht darin, aus halbtierischem Dasein zu einer höheren geistigen Persönlichkeit zu reifen. Der Mut zu diesem idealen Leben ist der Glaube; dieses Leben selbst besteht in dem Gehorsam gegen Gott, und das Tun des Willens Gottes bringt uns in Uebereinstimmung mit Gott und mit uns selbst und schafft das allein wahre und bleibende Glück: Glück und Pflicht liegen stets auf dem gleichen Wege. Diese Gedanken werden mit ungemeiner Nüchternheit ausgeführt; selbst die Vorstellung Gottes als Vater ist ihm nicht nüchtern genug, und er bevorzugt die Bundesvorstellung als Ausdruck des religiösen Verhältnisses. Eine starke Vorliebe für den Stoizismus paart sich mit ebenso starker Verwerfung alles Aesthetischen und Gefühlsmäßigen in der Lebensführung, die besonders in ziemlich ungerechter und verständnisloser Beurteilung Goethes zu Tage tritt. Dem Dogma steht H. im ganzen gleichgültig gegenüber; ja die Lehre von den ewigen Höllenstrafen findet er abscheulich. Aber die kirchliche Orthodoxie ist ihm doch regelmäßig der Ausdruck für die Wahrheit, höchstens mit der Zeit etwas veraltet in der Sprache. Die Autorität Jesu wird manchmal auch in stark äußerlicher Form festgehalten, überhaupt der Geschichtsglaube stark betont; der Glaube an Unsterblichkeit ist ihm die eigentliche Grundlage des Glaubens.

Seine Schriften auf sittlich-religiösem Gebiet sind folgende: Glück I, 1890; II, 1891; III, 1894; — Lesen und Reden, 1895; — Der beste Weg, 1896; — Ueber Neurasthenie, 1897; — Ueber die Höflichkeit, 1898; — De senectute, 1898; — Für schlaflose Nächte, 1901; — Briefe, 1903; — Neue Briefe, 1906; — Kranke Seelen, 1907; — Sub specie aeternitatis, 1909; — Das Geheimnis der Kraft, 1909; — Das Evangelium Christi mit Erläuterungen, 1910; — Ueber H. vgl. Zur Erinnerung an Karl Hilty, 1909. Christlieb.

Himjarenland ¶Arabien, 1 (Sp. 647).

Himmel ¶Immanenz und Transzendenz Gottes, 2 b, ¶Schöpfung: I, ¶Welt, ¶Gott: I bis III, ¶Eschatologie: II—III, ¶Himmelskörper, ¶Welt-, Natur- und Tierbetrachtung im AT.

Himmelfahrt des Jesajas ¶Ascensio Jesaiae ¶Pseudepigraphen.

Himmelfahrt Jesu ¶Urgemeinde.

Himmelfahrt Mariae ¶Maria: I, ¶Marienfeste. — Religiöse Genossenschaften und Bruderschaften von der H. M.: 1. Augustiner von der H. M. = ¶Assumptionisten; — 2. Oblatinnen von der H. M. sowie Kleine Schwestern von der H. ¶Assumptionisten; — 3. Töchter (Hospitaliterinnen) von der H. M. = ¶Haudryetten; — 4. Schwestern von der H. = ¶Kleine Schwestern des Arbeiters; — 5. Brüder und Schwestern von der H. M., 1823 in Frankreich für Irrenpflege von Abbé Chiron gegründet, verpflegten bis 1903 in ihren Asylen (besonders in den Bistümern Clermont und Le Puy) jährlich mehrere Tausend arme Geisteskranke; — 6. Schwestern (Damen) von der H. M., 1839 in Paris von Mutter Maria Eugenie von Jesus (Madame Milleret de Brou; † 1898) unter dem Patronate des Erzbischofs Affre gegründet zum Zwecke der Kindererziehung und der besonderen Verehrung des Altarssakramentes (¶Adoration, 2), auch in England, Spanien, Italien, Amerika und auf den Philippinen verbreitet; — 7. Schwestern von der H. M., 1853 in St.-Grégoire (Canada) gegründet für Mädchenerziehung, mit jetzt 36 Niederlassungen in Canada und den Vereinigten Staaten; — 8. Erzbruderschaft ULFr. von der H. M. zum Troste der armen Seelen im Fegfeuer, eine Stiftung der ¶Redemptoristen, deren jeweiliger Generalprokurator Generaldirektor der Bruderschaft ist, 1841 in Rom bei Sta. Maria in Monterone errichtet und von

Papst Gregor XVI zur Erzbruderschaft erhoben; — 9. Erzbruderschaft von der H. M. zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, 1853 in Konstantinopel an der Anastasiakirche errichtet vom Stifter der ¶ Assumptionisten im Interesse ihres Wirkens für die Rückkehr der Griechen und Slaven zur römischen Kirche, seit 1898 Erzbruderschaft.

Zu 6 und 7: Heimbucher[2] III, S. 568; — Zu 8: Beringer[13], S. 788—792; — Monographie von Löcherer, 1873[10]; — Zu 9: Beringer[13], S. 690.

Joh. Werner.

Himmelfahrt des Mose ¶ Assumptio Mosis ¶ Pseudepigraphen.

Himmelfahrtsfest. Jesu Himmelfahrt (¶ Urgemeinde) wurde, da sie nach Apgsch 1_{3} am 40. Tage nach der Auferstehung erfolgte, am Donnerstag der 6. Woche nach Ostern gefeiert. Natürlich konnte dieses Fest erst nach Festlegung des Auferstehungstages (¶ Ostern) gefeiert werden. Wir finden es zuerst in den „Apostolischen Konstitutionen" (V, 19. VIII, 13) bezeugt; um 400 ist es im Morgen- und Abendlande längst eingebürgert. — Es wurde mit besonderem Glanze und einer Prozession, die den Gang Jesu mit seinen Jüngern auf den Oelberg darstellte, gefeiert. Im Mittelalter wurde ein geschnitztes Christusbild durch eine Oeffnung in den Kirchboden hinaufgezogen und eine brennende, den Satan vorstellende Strohpuppe herabgeworfen, die dann ausgepeitscht und zerrissen wurde. Solche Darstellungen der Himmelfahrt Christi kommen stellenweise auch noch in der Reformationskirche vor; sie sind z. B. noch in der brandenburgischen Kirchenordnung von 1540 vorgesehen. — Fest der Himmelfahrt Mariä ¶ Marienfeste.

RE[3] VIII, S. 84—86; — K. A. H. Kellner: Heortologie, (1900) 1906[2], S. 81 f; — E. L. Enders: Luthers Briefwechsel VII, S. 267, Anm. 3; — Weimarer Lutherausgabe XXX 2, S. 260, Anm. 32; — Nikolaus Müller: Der Dom zu Berlin I, 1906, S. 453 ff. **O. Clemen.**

Himmelreich ¶ Reich Gottes: I—III, ¶ Jesus Christus: III, C 1. 5.

Himmelsbaum ¶ Bäume, heilige.

Himmels- und Teufelsbrief.

1. Die Idee des Himmels- und Teufelsbriefes und ihre Verbreitung; — 2. Der Sonntagsheiligungsbrief.

1. Der Gedanke, daß die Gottheit Briefe schreibt, um ihren Willen kund zu tun, ist vom Standpunkte unreflektierten, naiven, religiösen Empfindens aus ohne weiteres verständlich. Wenn sie mit dem Menschen redet, wenn sie ihm erscheint, warum sollte sie nicht auch schreiben können, wo doch der Brief allgemeines Verkehrsmittel ist und den Vorzug besitzt, durch Abschreiben vortreffliches Propagandamittel zu werden? Einen Stammbaum dieser Idee des H.s aufzustellen, ist daher unmöglich; sie findet sich bei allen Völkern, die zu der kulturellen Höhe der Schreibkunst aufgestiegen sind und die Gottheit anthropomorphisch (menschenähnlich) vorstellen. So gibt das altägyptische „Totenbuch" einen H., „gefunden in der Stadt Chemunu auf einem Ziegel von Alabaster, die Schrift mit blauer Farbe ausgeführt, unter den Füßen des Gottes in der Zeit des hochseligen Königs Menkara (ca. 3500 v. Chr.) durch den Prinzen Hrududuf", und eine Variante dazu sagt, die Schrift sei „in eigener Handschrift des Gottes" ausgeführt gewesen. Dieser Gott ist Thot, der viele heilige und wissenschaftliche Bücher eigenhändig geschrieben haben soll; auf ihn sind Züge des griechischen Hermes — charakteristischer Weise des Handels- und Verkehrsgottes! — übertragen worden. Ein Zaubergebet der Isis aus dem 3. Jhd. n. Chr. erwähnt „Hermesbände", andere Zauberpapyri nicht minder. Dem griechisch-römischen Altertum war der H. wohlbekannt. Juvenal (Satiren XI, 27) gebraucht die Formel: „Aus dem Himmel kam hernieder das „Erkenne dich selbst"; Servius in seinem Kommentar zu Vergils Aeneis (VI, 532) erwähnt einen Tiberianus, einen Schriftsteller des 4. Jhd.s n. Chr., der einen Brief anführe, den der Wind von den Antipoden hergetragen habe, mit der Ueberschrift: „Die Himmlischen entbieten den Irdischen ihren Gruß"; Pausanias in dem letzten Kapitel seiner griechischen Reisebeschreibung (X, 38) erzählt von der wunderbaren Heilung des augenleidenden Phalysios in Naupakte: der Gott Asklepios schickt einen versiegelten Brief; der Kranke erbricht ihn und wird beim Blicke auf die göttlichen Schriftzeichen gesund. — Mit fortschreitender Vergeistigung der Entwickelung der Religionen mußte die Idee des H.s zum ¶ Aberglauben herabsinken, hat aber dort bis zur Gegenwart eine ungemein zähe Kraft entfaltet. Bei den Juden war der Gedanke des H.s durch die Ueberlieferung geheiligt, denn die zwei steinernen Sinaitafeln mit den zehn Geboten, von Gott selbst geschrieben (II Mose 24_{12}), sind nichts anderes als ein H. Daher ist bei den Juden bezw. in von ihnen beeinflußten Kreisen der H. häufig zu finden. Das heilige Buch der ¶ Elkesaiten war vom Himmel gekommen. Menippos, ein Semit aus Gadara in Cölesyrien (Ende des 3., Anfang des 2. Jhd.s v. Chr.), schrieb Satiren: „Briefe, die sich rühmen, vom Angesicht der Götter zu kommen"; Lucian v. Samosata, ebenfalls Semit, schrieb im 2. Jhd. v. Chr. seine „Götterbriefe". Die neu entdeckten ¶ Salomo-Oden kennen in Ode 23 den H. Talmud und Kabbala erzählen, daß Adam vom Himmel herunter ein Buch mit wunderbaren Offenbarungen gegeben worden sei. In der Christenheit ist der Sonntagsheiligungsbrief (s. 2) der bekannteste, aber die Idee des H.s findet sich auch anderweitig als literarische Form. Nikolaus ¶ Herman z. B. gab 1524 „Ein Mandat Jesu Christi an alle seine getreuen Christen" heraus, eine große Bußpredigt, dem Herrn selbst in den Mund gelegt. Urbanus ¶ Rhegius verfaßte einen himmlischen Ablaßbrief (1523), der gegenüber dem marktschreierischen Treiben der römischen Ablaßkrämer den rechten Ablaß durch Jesus Christus vom Himmel herunter zusagt. — Das Gegenstück zu diesen H.en sind die Teufelsbriefe. Ein solcher ist z. B. aus dem Jahre 1351 bekannt: ¶ Heinrich v. Langenstein ist vielleicht der Verfasser, die Adressaten sind „die gottlosen geistlichen Herrn und Prälaten"; ¶ Flacius Illyricus gab ihn nach einem Drucke von 1507 in seinem Catalogus testium veritatis neu heraus; weiterhin (1605, 1683) erschienen Sonderdrucke. Noch andere T.e aus dem Mittelalter waren verbreitet. Eine Satire aus der Reformationszeit „Sendbrief Beelzebubs an die h. bäbstliche Kirche" ist vielleicht von Luther selbst verfaßt, eine andere vermutlich von Erasmus ¶ Alber: „Absag oder Fehdschrift Lucifers an Luther" (Neuausgabe von O. Clemen in: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation III, 7, 1909), und die antipfäffische Tendenz der T.e kehrte wieder in der modernen Satire auf die Orthodoxie: „Briefe aus der

Hölle". 1828 erschienen in Stuttgart „Geheime Papiere des Teufels" gegen Napoleon I.

2. Als H. im engeren und besonderen Sinne gilt ein u. a. noch gegenwärtig als Neu-Ruppiner Bilderbogen vertriebener Brief Christi, der die Sonntagsruhe gebietet, den Uebertretern furchtbare Strafe androht, Heil, Segen und Fruchtbarkeit aber denen verheißt, die folgsam sind und wohl gar durch Abschreiben für die Verbreitung der göttlichen Botschaft sorgen. Die Formen dieses Briefes wechseln sehr; den Wechsel aber durch einen exakten Geschichtsaufriß in eine ursächliche Verknüpfung umzuwandeln, ist noch nicht allenthalben gelungen. Die folgenden Grundlinien sind daher nichts Abschließendes.

Der Ursprung des Sonntagsheiligungsbriefes dürfte im Abendlande zu suchen sein, speziell in Gallien oder Spanien, dessen eigenartige Entwickelung einen günstigen Boden für derartigen Aberglauben schuf. Nicht unmöglich freilich ist die von Delehaye (s. Literatur) ausgesprochene Vermutung koptischen Ursprunges des Briefes. Das koptisch verfaßte Schreiben nämlich des Bischofs ¶ Petrus v. Alexandrien († 311) über die Sonntagsfeier enthält auffallende Uebereinstimmungen mit dem Sonntagsheiligungsbrief. Mag nun dieses Schreiben echt sein (so C. Schmidt) oder nicht (so Delehaye), es könnte den Anstoß zur Entstehung dieses H.s gegeben haben; „vielleicht hatte ein koptischer Bischof eine Abschrift davon aus dem Lande der Apokryphen nach Europa mitgebracht, und vielleicht war es dann hier von irgend einem Anonymus in einem Anfalle von pia fraus (frommem Betruge) zu einem vom Himmel gefallenen lateinischen Christusbriefe ausgearbeitet worden." Aber dieses erforderliche Zwischenglied zwischen Aegypten und Europa fehlt einstweilen. Es kann umgekehrt auch das koptische Schreiben, falls es echt ist, zufällige Uebereinstimmungen mit dem H. haben, oder falls es unecht ist, erst von der abendländischen Fassung des H.s abhängen. — Auf sicheren Boden kommen wir jedenfalls erst mit dem 6. Jhd. in Spanien. 584 oder 585 taucht in der Stadt Ibiza auf der gleichlautenden kleinen Baleareninsel der H. in einer ersten Rezension auf; der dortige Bischof Vincentius ließ ihn öffentlich verkündigen. Eine Abschrift schickte er dem benachbarten Amtsbruder Licinianus nach Carthago; der erkannte den Brief als Betrug, die Gedanken seien jüdisch, weil der Brief die jüdische Sabbathstrenge erneuere; es sei des Bischofs Pflicht, nunmehr das Volk aufzuklären, entsprechend den Worten des Apostels: wer ein anderes Evangelium predigt, denn ich euch verkündigt habe, der sei verflucht! Woher Vincentius den Brief hatte, wissen wir nicht; den geschichtlichen Hintergrund bilden jedenfalls die Verhandlungen über die Sonntagsfeier, die im 6. Jhd., speziell in Gallien, außerordentlich lebhaft waren, um den Sonntag zum jüdisch-gesetzlichen Sabbath umzustempeln; einige Stellen des H.s verraten direkte Abhängigkeit von dem pseudoaugustinischen Sermo 280, dessen Heimat jedenfalls das Frankenreich ist. Jene jüdisch-gesetzlichen Tendenzen sollen durch den H. von höchster Stelle aus beglaubigt werden; ob das nun in Gallien oder in Spanien zuerst geschah, steht dahin. — Für den Ausgang des 8. Jhd.s ist der H. für das Innere Spaniens (Tarragona) nachweisbar, kurz vorher finden wir ihn im Frankenreiche bei dem Gegner des Bonifatius, ¶ Aldebert. Als über ihn eine römische Synode 745 richtete, hatte Bonifatius den Brief zu den Akten gegeben; so ist er nach Rom gekommen, eine wichtige Etappe seiner Verbreitung! Die Verdammung Aldeberts war insofern erfolglos, als noch 40 Jahre später der H. im Frankenreiche vorhanden gewesen ist. 789 erließ nämlich Karl der Große ein Kapitulare, das u. a. „die gottlosen und unwahren Briefe, die da vorgeben, vom Himmel herab in Jerusalem gefallen zu sein", verbot. Aber selbst die staatliche Hilfe war vergeblich; es ist eine Ironie des Schicksals, wenn der Verfasser der Annales Fuldenses Ludwig den Frommen tadelt, weil er einen Brief, vom Erzengel Gabriel geschrieben und vom Abte (!) Einhard ihm angeboten, zurückgewiesen habe! Gegen Ende des 8. oder zu Beginn des 9. Jhd.s ist der H. in England bekannt; vermutlich hat einer der missionierenden angelsächsischen Mönche bei seiner Rückkehr in die Heimat ihn dorthin gebracht. Von England ist dann der Brief vermutlich nach Island gekommen, wo er für die Mitte des 13. Jhd.s bezeugt ist. — Haben wir soweit eine gerade Linie (Gallien, Balearen, Spanien, Frankenreich, England, Island), so werden die Pfade verschlungen, wenn nun neben diese erste Redaktion eine zweite und dritte tritt, die ihrerseits je wieder einen Sonderstammbaum hat. Die zweite Redaktion weicht von der ersten besonders darin ab, daß die Vorrede fehlt; auf der anderen Seite hat der Schluß wiederum seine Besonderheiten: die Echtheit des Briefes wird durch verschiedene Bischöfe, sogar durch einen Papst, bezeugt (Peter v. Gaza, Peter v. Antiochien, Peter v. Nimes, Papst Florentius). Die Wege, welche die Redaktion genommen hat, sind keineswegs so durchsichtig wie bei der ersten; wir wissen zwar Daten genug, aber wir können sie nicht verknüpfen. Die Heimat dieser Redaktion scheint Irland zu sein. Ein Diakon Nial († ca. 858) hat mit dem H. in der Hand Sabbathheiligung und Buße gepredigt, der Erfolg muß groß gewesen sein, denn es ist ihm sogar gelungen, einen literarischen Vorkämpfer für seinen Brief in dem englischen Priester Pehtred in der Diözese York zu finden. Ein Stück dieses Pehtredschen Buches mit einer Abschrift des Briefes besitzen wir noch; gleichzeitig besitzen wir irische Texte, die mit Pehtreds Brief identisch sind und die Brücke von Irland nach England schlagen lassen. Noch im 15. Jhd. ist diese Rezension in England bekannt gewesen, denn damals hat ein Mönch Audley sie in Verse umgesetzt (Manuskript in der Bodleiana zu Oxford; s. Literatur). Schon vorher war der Brief in dieser Fassung nach Italien, wo er im 12. Jhd. in der Kathedralkirche zu Todi nachweisbar ist, ferner nach Deutschland, Spanien, Frankreich, Oesterreich und Böhmen gedrungen; die Bibliotheken von Wien, München, Hamburg, London, Prag legen davon Zeugnis ab. — Die dritte Rezension ist die am weitesten verbreitete. Vermutlich liegt ihr Ursprung in Italien, und als frühester Zeitpunkt darf die römische Synode von 745 gegen Aldebert (s. o.) gelten. Damals ist nachweislich der Brief nach Italien gekommen und hat dort offenbar trotz seiner Verdammung durch den Papst Schule gemacht. Ist es Zufall, daß in Versionen dieser Rezension gerade das Jahr 746, ein Jahr nach der Synode, als Jahr des Nieder-

fallens des Briefes genannt wird? Freilich ist die Zahl 746 eine sogenannte „apokalyptische“ Zahl (¶ Zahlen, heilige), aber auffallend ist dieses Zusammentreffen darum doch. Und sicherlich ist es kein Zufall, daß in diesen Versionen ursprünglich Rom als der Ort des Niederfallens bezeichnet wird; das kommt daher, daß man dort den Brief kennen gelernt hat. Das Charakteristische der dritten Rezension ist zunächst das Fehlen der streng sabbathlichen Sonntagsheiligung. Auch verliert der Brief vielfach, etwa seit Mitte des 13. Jhd.s, die aktuelle Bedeutung einer Bußpredigt und erscheint lediglich als Reliquie, die um deswillen verehrt wird, weil Jesus als Urheber gilt. Je mehr nun freilich die aktuelle Bedeutung schwand, desto stärker mußte auf der anderen Seite das Wunder betont werden. Die außerordentliche Steigerung des Wunderbaren ist das zweite Kennzeichen der dritten Rezension. Der Brief erscheint auf Marmor oder Eis eingraviert, mit goldenen Lettern; der Engel des Herrn, Michael oder Gabriel, hält ihn, wunderbares Licht strahlt von ihm aus, er weicht vor jedem, der ihn greifen wollte, bis ihn der Engel niederfallen läßt. Durch langes Fasten und Gebet muß aber erst der Engel darum gebeten werden; in der Regel ist es der Bischof, dem die Gnade zuteil wird, den Brief aufzufangen, während das Volk auf die Knie fällt und „Kyrieleison“ singt. Ja, damit niemand zweifle, erschallt die Stimme Gottes vom Himmel: „Glaubet an Jesus Christus, meinen Sohn; glaubet an den Brief, den ich selbst geschrieben habe!“ Exemplare dieser dritten Rezension lagern in Brescia, Caserta, Venedig, München, Regensburg, Erlangen, Wien — nicht zufällig gerade in Bayern und Oesterreich; es sind die Länder an der großen Heerstraße von Italien nach Deutschland! Auch hier gibt es eine poetische Fassung: „Vroue Botschaft zu der Christenheit“, in der ersten Hälfte des 13. Jhd.s von einem Mönche in Weihenstephan verfaßt (s. Literatur). Etwas später spielte der Brief noch einmal eine weltgeschichtliche Rolle bei dem großen Zuge der ¶ Flagellanten 1260; als Bußgesang ist er gesungen worden, und der Straßburger Domherr Fritsche Closener berichtet in seiner Chronik, er sei das wichtigste Agitationsmittel der Geißler gewesen. — Wenn der H. mit jenem Jahre von der offenen Bühne der Weltgeschichte verschwindet, so ist er hinter den Kulissen als Aberglaube des Volkes um so wirksamer gewesen. Er begegnet früh unter den Erzeugnissen der Buchdruckerkunst, in Straßburg und Köln, um dann bald hier, bald da aufzutauchen, in Oldenburg, Island, Braunschweig, Württemberg, Frankreich, Hessen u. a. In den Tagen der französischen Revolution ist ihm sogar die Ehre zuteil geworden, als staatsgefährlich dem Polizeiminister angezeigt zu werden. Noch heute ruht in den Archives nationales die diesbezügliche Urkunde, in welcher der Zentralkommissar des Departements Jemappes ein Exemplar des Briefes an den Minister sendet mit dem Bemerken, er habe eine Polizeiuntersuchung zur Entdeckung des Urhebers dieses abergläubischen Schreibens angeordnet. Geholfen hat das nicht, unter der katholischen Reaktion der Bourbonen kehrt der H. wieder. Heute ist der H. wohl allenthalben, wo Aberglaube zu Hause ist, verbreitet, bei Katholiken (Pius IX hatte den Druck gestattet) und Protestanten in gleicher Weise; das Zurücktreten des Aktuellen (s. o.) ermöglichte bei dieser Rezension die Verbindung mit ähnlichem Aberglauben, wie Wundsegen, Waffensegen, Geburtsschutz u. dgl. (¶ Amulette, 4c). Die einzelnen Formen und Fassungen von einander abzuleiten, ist sehr schwierig, stellenweise unmöglich (erfolgreich versucht von Abt; s. Literatur).

Für den Orient ist der Stammbaum ziemlich lückenlos zu geben. Falls dort nicht der Ursprung liegt (s. o.), so wird der H. mit den Kreuzzügen nach dem Orient gekommen sein. Die älteste Textform wäre dann das Griechische; aus dem Griechischen floß die armenische Uebersetzung (in fünf Rezensionen), unabhängig von dieser, wiederum aus dem Griechischen, die syrische Version; aus dieser die karschunische, d. h. eine mit syrischen Buchstaben geschriebene arabische; die arabische Version stammt ebenfalls aus dem Syrischen, die äthiopische aus der arabischen. Die Uebersetzungen sind aber inhaltlich keineswegs alle gleich, vielmehr muß man zwei (genau genommen sogar wie im Abendland, drei) Rezensionen unterscheiden. Die Frage, wie nun diese orientalischen Rezensionen zu den drei abendländischen stehen, ist die zur Zeit schwierigste. Es wird richtig sein, „daß eine große Zahl von Gliedern und Zwischengliedern spurlos verschwunden ist“. Vermutlich sind die orientalischen Rezensionen alle Absenker der dritten abendländischen Rezension, aber möglicherweise haben auch Stücke der beiden anderen abendländischen Rezensionen sich eingeschoben. Noch heute werden in Jerusalem am hl. Grabe H.e verkauft. Russisch-slavische Versionen tauchen erst seit dem 16. Jhd. auf. Eigenartig ist das Vorkommen des H.s in einem arabischen Midrasch, einer Geschichte des Propheten Jona, erklärt sich aber daraus, daß Jonas in der Patristik als typus salvatoris (Vorbild des Heilandes) gilt und zwar insbesondere als Bußprediger, — der H. aber war ein göttlicher Bußruf! Amüsant ist eine Abfärbung des H.s auf das Judentum im 12. Jhd., wo der Exeget ¶ Ibn Esra in England angesichts der dortigen Vernachlässigung der Sabbathfeier in frommem Betruge im Anschluß an den christlichen H. einen Sabbathbrief erdichtete. — Die einzelnen Teile der verschiedenen H.e (Stimme vom Himmel, Einschließen des Briefes im Steine, Schreiben auf Marmortafeln, Schweben in der Luft, Himmelsplagen usw.) haben alle ihre religionsgeschichtlichen Parallelen; der H. ist eines der merkwürdigsten Dokumente für die ungeheure Kraft religiöser Vorstellungen und zugleich für ihre Gemeinsamkeit bei allen Völkern.

A. Dieterich: H.e (Blätter für hessische Volkskunde, Bd. III, 3, 1901); — Ders.: H.e (Hessische Blätter f. Volkskunde, Bd. I, 1902); — W. Köhler: Zu den Himmels- und Höllenbriefen (ebda.); — A. Abt: Von den Himmelsbriefen (ebda. Bd. VIII, 1909); — K. Olbrich: Zehn Schutzbriefe unserer Soldaten (Mitteilungen des schlesischen Vereins für Volkskunde, Bd. 19, 1908); — M. Bittner: Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen, 1905; — R. Priebsch: Diu vrôve botschaft ze der Christenheit, 1895; — Ders.: John Audelays Poem on the observance of Sunday and its source (in: An English Miscellany presented to Dr. Furnivall, 1901); — Otia Merseiana, Bd. I, 1899; — H. Delehaye: Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel (Bulletin de l'Academie royale de Belgique, 1899); — Ders.: in Analecta Bollandiana, Bd. 20, S. 101—103 (Rezension von C. Schmidt: Fragmente einer Schrift des

Märtyrerbischofs Petrus v. Alexandrien, 19 1); — Otto Clemen: Der Teufelsbrief von 1351 in der Reformationsliteratur (Zentralblatt für Bibliothekswesen XXIV, 1907, S. 594 ff); — Ganzlin: Sächsische Zauberformeln, GPr Bitterfeld 1902; — B. G. Kirchner: Wider die H.e, 1908; — T. O. Radlach: Zur Literatur und Geschichte der H.e (Zeitschr. d. Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen V, 1908, S. 238—248); — F. Branky: H.e (AR 5); — J. F. Knorrn: Dissertatio historico-theologica de libris et epistolis caelo et infernis delatis, 1725; — B. Piscator: Psychologische Studien aus der Hölle, 1907 (Moderne „Höllenbriefe"); — Zahlreiche H. werden alljährlich namentlich in den Zeitschriften des Vereins für Volkskunde veröffentlicht; sie können hier nicht alle notiert werden, es genüge der Verweis auf die Zeitschriftenschau der Hessischen Blätter für Volkskunde. Wertvolle Winke verdanke ich dem Austausche mit R. Priebsch in London. **Köhler.**

Himmelskönigin, Beiname der Jungfrau ¶ Maria(: I). Ueber Istar als H. ¶ Babylonien usw., 4, Bi, ¶ Aschera.

Himmelskörper.

1. Allgemeines; — 2. H. als Gegenstände; — 3. Als beseelte Wesen; — 4. Als Götter aufgefaßt.

1. Ueber die Bedeutung der H. für die älteste Geschichte der Religionen gehen die Meinungen der Forscher weit auseinander. Auf der einen Seite stehen die Sonnen- (wie Frobenius), die Mond- (wie Siecke), die Orion- (wie Stucken) und überhaupt die Astralmythologen (besonders die Assyriologen und ein Teil der Ethnologen): sie pflegen alle Mythen und alle mythischen Motive in Märchen, Sagen und Legenden meist von einer und derselben Himmelserscheinung, auf die sie jeweilig eingeschworen sind, abzuleiten. Da sie sich um die Entwicklung der mythischen Vorstellungen wenig kümmern, sich vielmehr nur für deren hypothetischen Ursprung interessieren und oft um ihres Systems willen die tatsächliche Ueberlieferung vergewaltigen oder künstlich ausdeuten, so hat die Gegenpartei (zu der Breysig, Wundt u. a. gehören) von vornherein den Vorzug objektiverer Beobachtung und ungezwungenerer Auslegung des gesammelten Materials, wenngleich auch hier einseitige Uebertreibungen nicht immer vermieden worden sind. Jedenfalls kann daran kaum noch ein Zweifel sein, daß die H. in der Religionsgeschichte keine primäre, sondern eine sekundäre Rolle gespielt haben. ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1a ε.

2. Auf der ursprünglichsten Stufe religiöser Vorstellungen treten die Natur- und Himmelsgeister, wo sie überhaupt vorhanden sind, hinter den Tiergeistern, die unmittelbar und beständig in das Leben des Einzelnen eingreifen, weit zurück. Die Himmelsmythologie ist nur ein Bestandteil der dichtenden Phantasie, hat aber keinen Zusammenhang mit dem täglichen Kultus. Zwar sind in den „Mythenmärchen" die H. ein beliebtes Motiv, aber einmal werden ihnen die Tiere vorgezogen und zum andern werden sie meist als Gegenstände betrachtet, eine Anschauung, die auch auf den folgenden Stufen erhalten bleibt. Die Einbildungskraft ist vor allem durch die Sonne erregt worden: sie gilt als leuchtende Kugel oder Scheibe, die von den Dämonen über den Himmel geschleift wird, als goldenes Rad oder Knäuel, als Lampe oder Fackel, als Apfel oder Frucht am Himmelsbaum, als Ball mit glänzenden Federn oder Diadem, als glühender Stein, brennender Holzhaufen, Wagen mit Kohlenbecken usw., seltener als Tier (Sonnenhirsch, Pferd bei den Germanen) oder als Vogel (Falke bei den Aegyptern, Adler bei den Babyloniern und Griechen). Beliebt ist der Vergleich der Sonne mit einem Auge. Häufiger als die Sonne ist der Mond zur Wohnstätte gemacht worden für Wesen, die zum Himmel gewandert sind (Mann im Monde, Hase, Frosch). Die im Orient liegende Stellung des Halbmondes hat vielfach das Bild der Barke nahegelegt. Aber in den Erzählungen überwiegt durchaus die Sonne. Auf dieser Stufe beschäftigen die Phantasie merkwürdiger Weise nicht die außergewöhnlichen, sondern die regelmäßigen Erscheinungen wie Sonnenaufgang („Truhenmärchen") und Sonnenuntergang („Verschlingungsmärchen"; ¶ Jonabuch, 4), der ständige Wechsel von Sonne und Mond („Zwillingsmärchen"), die Phasen des Mondes, das Gewitter, der Regenbogen, die Stürme, der sternlose Tag usw.

3. Auf einer höheren Stufe werden die H. personifiziert. Obwohl die Gestirngeister anfänglich noch in Tiergestalt gedacht worden sind, haben sie doch bald mit steigender Kultur fast überall Menschengestalt erhalten; das Tier ist zu ihrem Begleiter geworden. Die Beseelung der H. ist vermutlich vom Monde ausgegangen, der schon früh durch seine eigenartige Oberflächengestalt an ein menschliches Wesen erinnerte. Wahrscheinlich ist auch ein regelmäßiger Kultus unter allen H.n zuerst mit dem Monde verbunden gewesen, da er als bequemer Zeitmesser die besondere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 4b). Die gewaltige Bedeutung des Mondes, die heute noch bei den Nordabessiniern lebendig geblieben ist (vgl. Littmann im AR 1908, S. 298 ff), läßt sich durch mancherlei Tatsachen belegen, allerdings nur mittelbar erschließen, da später wiederum der Mond durch die Sonne in den Hintergrund gedrängt worden ist. In vielen Genealogien steht der Mondgott an der Spitze des Pantheons (so bei den Babyloniern Sin; ¶ Babylonien usw., 4, B f). Die weit verbreitete Heiligkeit der Siebenzahl (¶ Zahlen, hlge.) ist, wie neuerdings immer allgemeiner anerkannt wird, aus einer Vierteilung der 28 tägigen Umlaufsdauer des Mondes zu erklären. Viele Feste, die später einen anderen Sinn erhalten haben (wie z. B. der Sabbath; ¶ Feste: I, A 1 a—b), lassen sich auf den Mond zurückführen. Tod und Auferstehung sind wohl durch den Mond, bei dem sie am sinnenfälligsten beobachtet werden können, zu einem Charakteristikum der astralen Vegetationsdämonen geworden. Dafür spricht vor allem die Dreizahl, die gerade für die Auferstehung bedeutsam geworden und am leichtesten von den drei Tagen des unsichtbaren Mondes abzuleiten ist. Dem Kulturzustande gemäß werden die H. als Jäger oder Krieger vorgestellt, von denen vielleicht einer der Anführer ist, während die große Masse das „Heer des Himmels" bildet.

4. Die Steigerung der Gestirngeister zu Gestirngöttern, die allerdings nur für einzelne H. und nur für einzelne Religionen gilt, ist durch das Zusammenwirken verschiedener Faktoren veranlaßt worden. Die Tendenz, die übermenschlichen Wesen aus dem Bereich der nächsten Umgebung in immer weitere Ferne zu rücken, hat zu der Schöpfung

eines transzendentalen Jenseits zunächst unter, dann über der Erde beigetragen. Die Gestalten des Heilbringers und Drachentöters werden unter dem Einfluß der Heldendichtung zu lebensvollen Persönlichkeiten erhoben, die durch kosmogonische Ideen immer gewaltiger erhöht werden. Wichtiger als dies ist der Einschlag des Hofkultes: der Sonnengott erlangt seine alles überragende Bedeutung durch die Ahnenschaft der Herrscher, die nur von ihm würdig sind abzustammen, die nur ihn zu verehren für angemessen halten oder sich gar als seine Verkörperung betrachten. Vom Hofe aus ist diese Religion dann auch zum Volke herabgesickert, eine Erscheinung, die besonders gut und oft in der ägyptischen Welt beobachtet werden kann (¶ Aegypten: II, 2). In den uns vorliegenden Mythen der Kulturreligionen ist daher fast nur der Sonnengott zu einer charakteristischen Persönlichkeit geworden. Auch in der babylonischen Religion sind beim Mondgott (Sin) und beim Venusstern (Ischtar; ¶ Babylonien usw., 4, Bi) nur Ansätze vorhanden, während es die übrigen H. kaum zu einer Personifikation gebracht haben. Die Zusammenfassung der Planeten zur Siebenzahl ist verhältnismäßig jungen Ursprungs und hängt mit der Ausbildung der Astrologie zusammen (¶ Mantik usw.). Andere Motive als in den Mythenmärchen (s. 2) sind auch in den Gestirnmythen nicht nachweisbar, soweit die Anschauung der sinnlichen H. in Betracht kommt; neue Nahrung für die Phantasietätigkeit der Dichter bieten allerdings der Kultus und die im Dienst der Religion stehende bildende Kunst. Wie wenig die H. auf die Dauer die Einbildungskraft des Menschen zu reizen vermocht haben, lehren unsere Märchen, in denen sie uns fast nur als freundlich beratende Wesen entgegentreten.

Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie. Vgl. Bd. II, 3, 1909, Register; — Kurt Breysig: Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905; — Friedrich von der Leyen: Deutsches Sagenbuch I, 1909; — Eduard Stucken: Astralmythen, 1896—1907; — Leo Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes I, 1904; — Für Ernst Siecke vgl. die „Mythologische Bibliothek“, hrsg. v. d. Gesellschaft f. vergleichende Mythenforschung, seit 1907 Leipzig. **Greßmann.**

Himmelsmensch, ¶ Christologie: I, 2 b.

Himmlisches Jerusalem ¶ Apokalyptik: I, 2 c (bei Nr. 1) ¶ Eschatologie: II, 4; III, 3 g ¶ Chiliasmus.

Hînayâna ¶ Buddhismus, 4—5.

Hinduismus ¶ Vedische und brahmanische Religion.

Hinkmar, 1. der Aeltere, von Reims (um 806—882), westfränkischer Bischof. H., der einem angesehenen fränkischen Geschlecht entstammte, war Schüler eines Günstlings Ludwigs des Frommen, Hilduins, Abts von St. Denis. Er begleitete diesen 822 an den Aachener Hof, 830 in die aus politischen Gründen verhängte Verbannung nach Corvey, aus der Hilduin aber auf H.s Bitten bald wieder befreit wurde. 833 kehrte H. nach St. Denis zurück, war aber in der Folgezeit häufig in der Umgebung Ludwigs und Karls des Kahlen, denen er in politischen Geschäften diente. 845 wurde H. zum Erzbischof von Reims gewählt, das seit ¶ Ebos Absetzung verwaist war. Bald darnach beteiligte er sich, auch literarisch, am Prädestinationsstreit gegen ¶ Gottschalk. Den von Ebo geweihten Geistlichen untersagte H. die Ausübung ihrer Aemter. Da unternahmen die Kleriker gegen ihn einen erbitterten Streit, in dem zu Gunsten ihrer Ansprüche — vielleicht von ihnen selbst — die ¶ pseudo-isidorischen Dekretalien geschrieben und im Lauf des Kampfes von Rothad von Soissons, der sich der Abgesetzten annahm und mit H. auch wegen Wiedereinsetzung eines von ihm selber abgesetzten Geistlichen in Streit kam, 864 nach Rom gebracht wurden. Mittels ihrer verfochten die Abgesetzten ihre Sache vor mehreren Päpsten, von denen ¶ Nikolaus I scharf gegen H. auftrat und ihn zwang, die Kleriker wieder einzusetzen; auch den von H. seines Amts enthobenen Rothad setzte der Papst wieder ein; noch unter ¶ Hadrian II dauerte der Streit an. — In der Politik hat H. etwa die Rolle eines Kanzlers gespielt, hatte aber nie ein politisches Amt inne. Er nahm einen scharf westfränkischen Standpunkt ein, wahrte aufs strengste die Stellung des Staats und der gallischen Kirche gegenüber den Päpsten (¶ Frankreich, 3), aber ebenso entschieden die Stellung der Kirche gegenüber dem Staat. In seinen letzten Jahren zog er sich mehr von der Politik zurück; er starb auf der Flucht vor den Normannen. — H. war ein selbstherrlicher und unter Umständen wohl skrupelloser, aber auch äußerst tatkräftiger Kirchenfürst. In seinen schriftstellerischen Kämpfen unterstützte ihn seine umfassende Belesenheit. Als Geschichtsschreiber ist er durch ein Annalenwerk wichtig.

Schriften in MSL 125—126 und MG 13, S. 412 bis 599; — Ueber H. vgl. RE[3] VIII, S. 87—90; XVI, S. 289; — ADB XII, S. 438—456; — H. Schrörs: H., 1884; — Ders.: KL[2] VI, Sp. 8—12; — E. Dümmler: Geschichte des ostfränkischen Reichs, 1887/8[2]. **Elkan.**

2. der Jüngere, von Laon, ¶ Hadrian II.

Hinnomtal (gewöhnlich das „Tal der Söhne Hinnom“ genannt) entspricht dem heutigen Wâdi er-rabâbe im Westen und Süden Jerusalems. In der vorexilischen Zeit befanden sich dort eine Reihe von Heiligtümern (Jerem 7_{31} 19_{5}), unter denen der Thopheth am berühmtesten war. Dieser bezeichnete die Opferstätte für den Gott Moloch (Melek), richtiger für Jahve unter dem Namen Moloch (Melek), an der man im 7. Jhd. v. Chr. Kinderopfer darzubringen pflegte (II Kön 23_{10}). Das Tal, das heute noch eine Fülle von Felsengräbern enthält, scheint schon zur Zeit Jeremias als Grabort benutzt gewesen zu sein (Jerem 7_{31} ff 19_{5} ff). Im NT ist Geenna (= „Tal Hinnom“) der übliche Name für das Totenreich. Wie das H. zu dieser Bedeutung gekommen ist, entzieht sich unserer Kenntnis, — vielleicht weil man glaubte, dort sei der Eingang zur Unterwelt. In das H. mündet von Bethlehem her das Tal Rephaim (= „Tal der Totengeister“). Damit ist vielleicht das Tal Josaphat (Joel $4_{2.12.14}$) gleichzusetzen, in dem das Totengericht am Ende der Tage von Jahve abgehalten wird, während das Paradies auf dem Berge Zion ersteht.

J. A. Montgomery: The holy city and Gehenna (Journal of Biblical Lit. XXVII, p. I). **Greßmann.**

Hinrichs, 1. Herm. Friedrich Wilh. (1794—1861), Philosoph, geboren zu Karlseck in Oldenburg, 1822 a.o. Prof. in Breslau, 1824 ord. Prof. in Halle, gestorben in Friedrichroda. — Die konsequent-orthodoxe Durchführung Hegelscher Ideen (¶ Hegel, 1) auch auf den Gebieten der

Aesthetik und der Politik führte H. zu einer konstruktiven Rechtfertigung und Hochschätzung des Bestehenden, die schon seinerzeit nur bei ganz Konservativen Anklang fand.

Die Religion im innern Verhältnis zur Wissenschaft, 1822 (von Hegel bevorwortet); — Genesis des Wissens, 1835; — Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart, 1848—52; — Die Könige, eine Entwicklungsgeschichte des Königtums, 1853²; — Das Leben in der Natur, 1854. — Ueber H. vgl. ADB XII, S. 462. **Heydorn.**

2. Johann Conrad in Leipzig, ¶ Verleger, theologische.

Hinschius, Paul (1835—98), Kirchenrechtslehrer, geb. zu Berlin, Privatdozent daselbst, Prof. in Halle und Kiel, von 1872 an Prof. in Berlin, einflußreicher Berater der preußischen Regierung im ¶ Kulturkampf.

H.s wissenschaftliches Hauptwerk: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1869 ff, ist unvollendet; er hat (in 4 Bänden und einem Halbband) nicht einmal die Darstellung der Hierarchie und der Leitung der kath. Kirche durch sie zum Abschluß gebracht; die übrigen Teile des katholischen Kirchenrechts und das evangelische fehlen, aber was vorliegt, wird weithin als grundlegend und bleibend wertvoll angesehen. — Von H.s zahlreichen sonstigen Schriften seien genannt: Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, 1863 (erste kritische Ausgabe); — Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche in Preußen, 1874 (diese Schrift wurde in Rom auf den Index gesetzt); — Allgemeine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche (in Marquardsens Handbuch des öffentl. Rechts), 1883; — Kommentierte Ausgaben der wichtigeren neueren preußischen Kirchengesetze. — Ueber H.: RE ³ VIII, S. 90 ff; — ADB 50, S. 344 ff. **M.**

Hinterbliebene des Pfarrers ¶ Reliktenversorgung.

Hinterindien ¶ Indien: II, C.

Hiobbuch.

1. Das Problem und die Erfahrungen des Dichters; — 2. Die Sage von H.; — 3. Die Reden der Freunde; — 4. Die Reden H.s; — 5. Gottes Reden und der Schluß; — 6. Die Lösung des Problems; — 7. Aesthetisches; — 8. Ausländische Vorbilder; — 9. Abfassungszeit; — 10. Zusätze. — Die Abkürzung H. bedeutet Hiob, H.buch = Hiobbuch.

1. Das Buch H. nimmt unter den Büchern des AT in mehr als einer Beziehung eine besondere Stellung ein; am meisten aber dadurch, daß in den übrigen Schriften, das ¶ Predigerbuch freilich ausgenommen, der Glaube seiner selber sicher ist Die meisten der at.lichen Frommen, namentlich der älteren Zeit, wissen wenig von Zweifel und Anfechtung; besonders die Propheten trotzen in erhabener Gewißheit einer ganzen Welt; auch der Glaube der Psalmisten schwingt sich aus Trauer, Angst und Verzweifelung schließlich zur vollen Gottes-Sicherheit empor. Im Buche H. aber vernehmen wir nicht diesen Ton einer festen Ueberzeugung, sondern den banger Frage, bohrenden Zweifels, ja, himmelanstürmenden Drängens nach der Wahrheit. Das Buch behandelt ein religiöses Problem, das einzige Problem, das die israelitische Religion erzeugt hat, ein Problem, das dem Dichter des Buches als die Frage aller Fragen erscheint, von dessen Beantwortung ihm das Recht der Religion selber abhängig ist. Fragen wir zunächst, wie dieses Problem entstanden ist. Es ist aufgekommen in einem eigentümlichen Kreise von Weisen, deren besondere Art, Gedanken und Literaturformen in dem Artikel ¶ Weisheitsdichtung beschrieben werden. Grundgedanke dieser Weisheitsliteratur ist der Vergeltungsglaube, den wir auch sonst in den Schriften des AT von Anfang an in unzähligen Variationen vernehmen, und zwar in der individualistischen Zuspitzung, die diese Lehre seit dem Auftreten der großen prophetischen Personen unter den Weisen wie auch bei den Psalmisten empfangen hatte (¶ Individualismus und Sozialismus im AT, 5). Der Einzelne begann damals, sich mit heiligem Ernst als selbständiges Wesen zu fühlen; er begehrte für sich ein besonderes Geschick; ja, er fühlte sich als Mittelpunkt der Religion. Dabei entsprach es der Einfachheit der alten Zeit, daß man sich den Lohn der Frömmigkeit, den man mit ganzem Herzen von Gott begehrte, sinnlich und äußerlich, in irdischen Gütern bestehend, vorstellte. Daß die Frömmigkeit innere Güter mit sich bringe, Frieden, Freude, Zuversicht, das hat man natürlich empfunden; aber daß eben dies ihr eigentlicher Lohn sei, daß diese inneren Güter höher seien als die äußeren, daß man auf alles Sinnliche verzichten könne, wenn man des Uebersinnlichen sicher sei, das sind Gedanken, die der alten Religion im allgemeinen fern lagen. So erwartete der Fromme von seinem Gott Gesundheit des Leibes, Gedeihen in der Arbeit, Glück im Hause, während der Gottlose plötzlich und schrecklich untergehen muß. Und so verkündet es der Weise immer wieder: „Kennst du die alte Wahrheit nicht, so alt, als Menschen auf Erden sind: daß der Frevler Jubel nicht lange dauert und der Ruchlosen Freude einen Augenblick währt! Ob auch sein Stolz zum Himmel sich hebt, und sein Haupt an die Wolken reicht, muß er doch wie sein Kot vergehen. Die ihn sahen, sprechen: wo ist er nun? Wie ein Traum verfliegt er spurlos und wird verscheucht wie ein Nachtgesicht. Das Auge, das ihn schaute, schaut ihn nimmer, seine Stätte sieht ihn nimmermehr. Der Himmel deckt seine Schuld auf, die Erde erhebt sich wider ihn. Das ist das Los des Frevlers von Gott, das Erbe, ihm vom Höchsten beschieden" (20 $_{4-9.\ 27.\ 29}$). So unerschütterlich aber war den Frommen jener Zeit dieser Glaube, so sehr galt er ihnen als Grundlage aller Religion, daß sie geglaubt hätten, der Himmel falle ein, wenn er nicht mehr sein sollte. Der Dichter des H.buchs aber bestreitet diesen Glauben mit leidenschaftlicher Wucht, zu seinem eigenen bitteren Schmerz, mit Tränen der Verzweifelung im Auge! — Wie war dieser Geist des Zweifelns entstanden? Man darf sagen, daß er der Rückschlag gewesen ist gegen das wahrhaft ungeheuere Pathos der Propheten und die Folge der gewaltigen religiösen Kämpfe. Die älteste Zeit hatte keine Religionszweifel gekannt; man war nicht gewohnt, über die Religion nachzudenken; und nicht sowohl fromme Gedanken und Stimmungen als vielmehr ein frommes Tun hatte die alte Religion gefordert. Aber die Propheten hatten das religiöse Denken aus dem Schlummer erweckt: sie waren die ersten großen religiösen Denker gewesen, und jedem Einzelnen hatten sie zugerufen: glaubst du dieser Botschaft oder glaubst du nicht? Bist du für Jahve oder wider ihn? Aber wie auf die gesteigerte Frömmigkeit des ¶ Pietismus im Protestantismus die ¶ Aufklärung folgte, so folgten in Israel auf die schwungvollen Propheten die Grübler und Zweifler. Zur eigenen Entscheidung aufgerufen,

begannen die Nachkommen der Propheten, um sich zu blicken, und gewahrten Dinge, die der Religion, wie sie verkündigt ward, zu widerstreiten schienen. Es ist kein Wunder, daß gerade aus dem Kreise dieser Weisen der Zweifel gekommen ist: hier war ja die Stätte, wo Nachdenken über die Religion zu Hause war. Nun sieht ein frommer Weiser, der mit offenem Blick diese Welt betrachtet, der nach Beweisen seines Vergeltungsglaubens sucht, etwas, was ihn aufs äußerste befremdet: er sieht Frevler im Glück und Gerechte im tiefen Elend! Wie kann sich das erklären? Die „Spötter", die es zu jener Zeit gegeben hat, und die mit den „Frommen" erbittert kämpften, waren bei solcher Beobachtung rasch fertig; sie schlossen sofort: also ist die Religion ein Wahn; Gottesfurcht hat keine Frucht! Aber der Dichter des H.buchs ist kein frivoler, sondern ein in tiefstem Sinne frommer Mann, der seinen Gott nicht lassen will. Und doch kann er den Glauben der Frommen nicht teilen; denn zu deutlich ist, daß die Erfahrung der Religion, wie sie allgemein geglaubt wird, widerspricht. So steht er eigentümlich zwischen den beiden Parteien. Er hat diesen Konflikt aufs tiefste empfunden und in einem unsterblichen Werke erschütternd dargestellt.

Nicht willkürlich, das erkennt man deutlich, war er auf solche Gedanken gekommen, sondern durch die Erfahrungen seines Lebens dazu gezwungen. Einst war er selbst des Glaubens gewiß gewesen — wir dürfen ihn uns als ein ehemaliges Haupt der Frommen denken —, und damals hatte er in Glück und Ansehen die Wahrheit des Vergeltungsgedankens an sich selber erlebt (29_{2} ff 4_{3} f). Da hatte ihm schweres Leid sein Leben unheilbar vergiftet. War das der Lohn seiner Frömmigkeit? Mehr noch aber als unter dem Körperlichen und Aeußeren leidet eine so verfeinerte Natur unter der Haltung der Umgebung. Die Zeitgenossen, der fromme Kreis, in dessen Mitte er stand, waren geneigt, den Satz von der Vergeltung, der so felsenfest stand, umzukehren und von ihm aus die Menschen zu beurteilen. Wenn es wahr ist, daß Gott den Frevler mit Unglück straft, so muß der Unglückliche eben ein Frevler sein; hat man ihn früher für einen Gerechten gehalten, so hat Gott jetzt seine Sünden an den Tag gebracht! Dies Urteil hat der Dichter über sich ergehen lassen müssen. Die Freunde, die ihn hätten trösten sollen, haben ihn ausgestoßen als einen Sünder, der von Gott gezeichnet sei! Da hat er sich aufgelehnt gegen die Gerechten und gegen ihren Gott. So hat er die allgemeine Frage nach der Wahrheit des Vergeltungsglaubens an seinem eigenen Leibe erfahren müssen. Dies Grausamste, das ihm geschehen konnte, hat ihn zum großen Dichter gemacht. Er hat der Mitwelt und Nachwelt seine Schmerzen überliefert in einem gewaltigen Gedicht.

2. Als er nach Formen suchte, seine Erfahrungen zu schildern, ist er auf die alte Geschichte vom Dulder H. verfallen. In eigener Person konnte er nicht sprechen; denn für seine Unschuld gab es den hartherzigen Frommen gegenüber keinen Beweis. Aber H. war — das gab jeder zu — ein unvergleichlicher Frommer gewesen, den doch das denkbar schwerste Unglück betroffen hatte. Hier also fand er in glücklicher Stunde einen ganz klaren und höchst eindrucksvollen Fall, wie er ihn brauchte. — Die alte H.erzählung, die er vorfand, und an die auch Ezechiel $14_{14.\,20}$ anspielt, berichtet von einem frommen Mann, dessen Frömmigkeit so groß war, daß Gott selber sie vor seinen himmlischen Dienern lobte. Und doch ward ihm plötzlich Hab und Gut genommen, die Kinder fortgerafft, und er selber fiel in schreckliche Krankheit. Die Sage wußte es, weshalb Gott über ihn so schweres Unheil gesandt hatte. Es war infolge einer Wette geschehen, die Gott mit einem der himmlischen Wesen, dem ¶ Satan, geschlossen hatte. Dieser, damals noch nicht der Vertreter des bösen Prinzips, aber ein tückischer Geist, am Unglück der Menschen sich erfreuend und sie vor Gott verklagend, stets bereit, das Schlimmste von ihnen anzunehmen, will auch an H.s uneigennützige Frömmigkeit nicht glauben; ist es doch kein Kunststück, fromm zu sein, wenn man von Gott in allem gesegnet wird! So hat Gott, um seines treuen Knechtes wahre Frömmigkeit zu erweisen, zugegeben, daß ihm alles genommen wird. Das war für H. eine schwere Versuchung! Das eigene Weib verlor die Geduld: lästere Gott und stirb! Auch von Freunden erzählt die Sage, die ihn zu trösten gekommen waren und deren Worte ihm schließlich die schwerste Versuchung wurden. Aber H. blieb in alledem geduldig und verleugnete Gott nicht: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt". So hat sich H.s Frömmigkeit aufs deutlichste gezeigt. Da ist Gott eingeschritten und hat H. wiederhergestellt, daß er später sterben konnte als ein bewährter und belohnter Frommer, alt und lebenssatt. Diese alte Sage behandelt kein Problem; aber eine Wahrheit stellt sie dar, diese, daß es wirklich uneigennützige Frömmigkeit unter den Menschen gibt, die auch im äußersten Leiden standhaft bleibt.

Diese Gestalt der Volkssage hat der Dichter der H.reden als ein anerkanntes Beispiel eines leidenden Gerechten aufgenommen. Anfang und Schluß der Erzählung hat er beibehalten. Aber er hat H.s Freunde dasjenige reden lassen, was er selber von den eigenen Freunden hatte hören müssen, und dem „H." hat er seine eigenen Antworten in den Mund gelegt. Dabei hat er die Sage, als einen Prolog und Epilog, in der Prosa, die für die israelitischen Erzählungen überhaupt gebräuchlich ist, ganz kurz wiedergegeben, die Reden aber, die sein geistiges Eigentum sind, in aller Breite ausgeführt und die herrlichste Poesie darüber ergossen. Ganz unbekümmert ist er darüber gewesen, daß die Reden im einzelnen und im ganzen wenig genug zu der Sage stimmen: von der Wette, die das Leiden H.s in der Volkssage begründet, ist im folgenden Gedicht keine Rede; auch würde eine solche Begründung des Leidens der Gerechten dem viel tiefer grabenden Dichter keineswegs genügt haben. Besonders aber ist die Verzweifelung und der Kampf wider Gott, die den Reden charakteristisch sind, von der unerschütterlichen Geduld des alten H. weit entfernt. Der Dichter hat also sein Gedicht in die alte Sage eingebaut, unbesorgt um ihre große Verschiedenheit, so wie Goethe der Volksfigur des „Faust" mit ihrem Teufelsbündnis und ihren lustigen Schabernackstreichen seine tiefsten Gedanken untergelegt hat.

3. Dieser H. ist also der Dichter selber, der leidende Gerechte, dem die Frage auf der Seele brennt: warum hat mir Gott das getan? Ihm

gegenüber stehen die *Freunde*; es sind Eliphas von Theman, Bildad von Suah, Zophar von Naema. Sie vertreten die gewöhnliche Meinung, indem sie aus seinem schweren Leiden seine schlimme Sünde folgern. Daß dies die übliche Beurteilung eines Leidenden ist, stellt der Dichter daran dar, daß sie *Drei* sind gegen ihn, den Einen. Wäre er nun ein Fanatiker oder als Dichter geringer gewesen, so würde er sie mit finsteren Zügen dargestellt, H. aber als eine lichtvolle Gestalt ihnen gegenübergestellt haben, als tugendstolze „Pharisäer" gegenüber dem edlen Leidenden. Anders dieser Mann, der ein ehrliches Herz hat und als Dichter groß ist: er schildert die Freunde zunächst mit so sympathischen Zügen, H. aber von einem so verzehrenden Unmut erfüllt, daß wir wohl gar zuerst geneigt wären, ihnen unsere Teilnahme zuzuwenden und ihre Worte zu glauben. Es sind ernste Männer, voller Eifer für den alten Glauben; sie halten ihm die uralte Wahrheit vor, an die er einst selber geglaubt hat, und die sich nach ihrer eigenen Erfahrung immer wieder bestätigt hat (4_{7} ff 8_{3} ff 15_{20} ff 20_{4} ff). Vorsichtig schonend, voller Mitgefühl mit seinem schrecklichen Leiden, deuten sie ihm von ferne an, was er daraus lernen soll: er soll einsehen, daß er Sünde getan hat, und bereuen. Und wird es ihn so befremden, daß er ein Sünder ist? Sind nicht die Menschen allzumal sündig (4_{17} 25_{4} ff)? Kann H. glauben, daß Gott in diesem Fall nicht nach dem Recht gehandelt hat? Beugt der Allmächtige das Recht (8_{3})? So ermahnen sie ihn mit freundlichen Worten zur Bekehrung (5_{8} ff 8_{5} ff 11_{3} ff). In leuchtenden Farben malen sie ihm das Glück aus, das dann bei ihm einkehren wird. Mit Absicht läßt der Dichter, um ihre gute Gesinnung zu zeigen, ihre Reden sämtlich mit der frohen Aussicht auf die Wendung seines Geschickes schließen. — Je freundlicher sie aber mahnen, je unmutiger fährt H. empor. Aus allen ihren Reden hört er nur das Eine heraus, *daß er ein Sünder sein soll! Aber das ist er nicht!* Er will sich nicht zu Gott bekehren, denn er hat ihn nie verlassen! Er will nicht seiner Züchtigung standhalten, denn die ist bei einem Frommen nicht am Platze! So fährt H. mit steigender Heftigkeit gegen die Freunde und ihren Gott los. Es wird also hier in kunstvollem Aufbau gezeigt, wie die Reden der Frommen, die ihn zu Gott hinführen wollen, ihn gerade gegen den Gott aufbringen, den sie im Munde führen, bis auch der Zorn der Freunde wider ihn losfährt und sie ihm offen sagen, daß sie ihn für einen argen Frevler halten, und daß seine eigenen Worte das beweisen (11_{6} 15_{4} ff 18_{4} ff 22_{5} ff). Der Verfasser selber aber meint offenbar, daß solche Beschuldigungen unrichtig sind. Ebendeshalb hat er die alte Sage von H. aufgenommen, weil des alten H. Gerechtigkeit über allen Zweifel sicher steht. So hartherzig und grausam urteilen also — das will er sagen — freundliche und gutherzige, aber beschränkte Männer, die einseitig auf das Dogma sehen und meinen, nach ihrem Dogma müsse sich das Leben richten. Für H. ist aber diese Stellung seiner Freunde der volle Konflikt: außer seinem entsetzlichen körperlichen Leiden bringt ihn nun noch der ganz ungerechte Vorwurf zur Verzweifelung, daß er ein Frevler sei.

4. H.s *Reden* hat der Dichter mit besonderer Liebe ausgeführt und in ihnen sein ganzes übervolles Herz ergossen. Grundlage dieser Reden sind *herzzerreißende Schmerzenstöne* über das Leid, das er zu tragen hat, die gleich im Anfang wie mit grandiosen Posaunenklängen einsetzen (3), und die sich durch das ganze Gedicht in gewaltiger Eintönigkeit hinziehen (6_{4} ff 9_{25} ff 16_{12} ff 17_{3} ff 19_{7} ff). Er klagt über das Leiden seines Körpers (7_{5}), aber noch mehr darüber, wie er überall ausgestoßen und verachtet ist und alle sich ekelnd von ihm abwenden (19_{13} ff 30_{9} f). Bei solchen Schilderungen ist zu bedenken, daß nach dem gemeinsamen Glauben der hebräischen Antike (¶ Geister usw., 2) gewisse schwere Krankheiten unmittelbar von Gott kommen und als besonders schreckliches Strafgericht Gottes gelten, und zugleich daß israelitisches Empfinden viel mehr als das unsrige nach dem Urteil der Umwelt fragt und besonders für Hohn und Spott empfindlich ist. — Dies eigene schwere Leid aber hat seine Augen geschärft für das Leiden der Menschheit überhaupt: er sieht in eine Welt voll Tränen und Nöten; und hier hat er unvergängliche, auch unser Herz unmittelbar treffende Worte gefunden (7_{1} ff 14_{1} f). — Und nun die Frage, die ihm so sehr am Herzen liegt: *warum dies Leiden?* Sein Gewissen sagt es ihm mit voller Deutlichkeit, *daß er unschuldig ist.* Ihm ist das Sicherste in der Welt diese seine subjektive Erfahrung. So wird er nicht müde, seine Unschuld zu beteuern, im Tone der Zuversicht, der Verzweifelung, ja der Raserei (6_{10} 13_{23} f 23_{10} ff)! Gewiß hat er Sünde an sich, wie alle Menschen (14_{4}); aber *nicht solche Sünde*, wie sie ihm seine Freunde vorwerfen (7_{20} 19_{4}), und wie sie Gott so furchtbar bestrafen könnte! Warum also, warum? Dies schreckliche „Warum"! — So sieht er denn mit Grausen, daß sein Geschick die Vergeltungslehre widerlegt! Und er wagt es zu sagen: was die Alten gelehrt, was ihm einst die Summe aller Religion gewesen ist, es ist nicht wahr! Gott lohnt den Frommen nicht (9_{22})! Gewiß, es ist Gotteslästerung, so zu reden; die Haare stehen ihm selber zu Berge, wenn er es hinausschreit. Aber er muß schreien! Malen ihm die Freunde das Glück der Frommen vor, er hält ihnen entgegen das Glück der Gottlosen (21_{7} ff)! So zweifelt er also an der sittlichen Weltordnung; niemals an Gottes Macht, aber wohl an seiner Gerechtigkeit, an seinem guten Willen. — Soll er nun mit Gott streiten? Ach, er weiß es nur zu genau, daß kein Mensch mit Gott rechten kann (9_{30} ff): ein echt hebräischer Satz. Und doch kann er es nicht lassen, ihn vorzufordern und ihn zu fragen: warum? warum? (13_{14} ff 23_{3} ff). So stürmt H. in Reden voller unerhörten Freimuts gegen Gott an, voll innerer Empörung gegen ihn, der ihn grundlos verfolgt, der seine überlegene Macht mißbraucht, den H. vor den Richter ruft. — Wir begreifen, daß seine Freunde vor solchen Worten schaudert; klingen sie doch auch uns grausig ins Ohr (15_{4}). Diese ungeheuere Leidenschaftlichkeit H.s aber zeigt, wie er sich aus ganzem Herzen sehnt, Gottes Wege zu begreifen. Hier spricht nicht der Geist der Gottlosigkeit, sondern der der Frömmigkeit, die vor Angst verzweifelt, ihren Gott zu verlieren. Was aber muß das für ein Mann gewesen sein, dieser Dichter! Was für ein unaussprechlicher Subjektivismus! In solchem Wehen und Ringen bricht die

Freiheit in der Religion durch. So erwirbt sich ein Vorkämpfer unseres Geschlechts das Recht der eigenen religiösen Ueberzeugung. — Besonders aber quält H. der Gedanke an seinen baldigen Tod. Mögen seine Klagen fortschallen auch nach seinem Tode (16_{18} ff 19_{23} f)! Je mehr sich seine Freunde von ihm wenden und er allein steht mit seinem Gott, je mehr wendet er sich zu dem Gott zurück, der seine Unschuld kennt, der ihn allein rechtfertigen kann (16_{20} f), der ihn rechtfertigen möge, auch wenn er gestorben ist (14_{13}), dessen gerechtes Urteil er noch im Grabe erleben möchte (19_{25} ff). Aber das ist freilich nur ein schöner Traum! — Wie H. zum Schluß, nach allem Hin und Her, zu Gott steht, hat der Dichter in der Schlußrede (29—31) ganz deutlich gemacht, die von ihm gewaltig aufgetürmt worden ist. Nachdem die Freunde dreimal zu H. gesprochen und er jedem geantwortet hat, sind sie verstummt; H. bleibt allein auf dem Plan. Noch einmal faßt er seine Sache zusammen: er schildert sein Wehe, er bezeugt feierlich seine Unschuld, und er schließt mit dem Aufruf Gottes: „Hier meine Unterschrift! der Allmächtige antworte mir!" So wächst H. titanenhaft in den Himmel empor.

5. Gott selber ist angerufen. Gott selber erscheint im Wettersturm! Hier wäre nun die Aufgabe des Dichters gewesen, Gottes Majestät zu schildern, um uns deutlich zu machen, was H. erlebt hat. Aber Gottes Erscheinung auszumalen, wie es die alten Sagen und noch die Propheten getan haben, hat er verschmäht; dazu war seine Religion von dem Mythologischen zu weit entfernt. So setzte er etwas anderes an die Stelle, was ihm als Dichter vertraut war. Darum läßt er Gott wunderherrliche Reden halten, in denen er dem Menschen seine Macht und Weisheit vorhält, die sich in den Wundern der Schöpfung offenbart. Diese Gottesreden, das Gewaltigste im H.buch, vielleicht im ganzen AT, überbieten die große Schlußrede H.s in gigantischer Steigerung. Und nun fährt Gott fort: „Hadern mit dem Allmächtigen will der Tadler? der Ankläger Gottes antworte darauf!" (40_2). So hat H. erlebt, was er sich so sehr gewünscht hat: Gott hat sich seiner Klage gestellt. Aber der Erfolg ist anders, als er sich gedacht hatte: vor der göttlichen Majestät verstummt jeder Widerspruch: „Fürwahr, ich bin zu gering, was soll ich erwidern? ich lege die Hand auf den Mund" (40_4). — Nun folgt ein kurzer Schluß über H.s zukünftiges Geschick, der Volkssage entnommen, worin der Dichter sein Urteil über H. und seine Freunde ausspricht. H. erhält trotz seiner Angriffe, ja seiner Lästerungen wider Gott Recht: er ist wirklich unschuldig gewesen, und seine heftigen Reden werden ihm, nachdem er sie zurückgenommen und bereut hat, ohne weiteres verziehen. Die Freunde aber, die H. so hartherzig verurteilten, sind Sünder; und H. selbst soll für sie beten! Was für ein Mut der Wahrhaftigkeit spricht sich in diesem Urteil aus! Wer in Gottes Namen und scheinbar für Gottes Sache Lüge redet, tut Unrecht; wer, scheinbar wider Gott, die Wahrheit sagt, hat vor Gott Recht.

6. Und nun die Lösung des Problems vom Leiden der Gerechten. In alter und neuer Zeit hat man gegrübelt, was der Dichter hierüber gemeint habe, und viele Erklärungen versucht, oft, indem man sich in die eigentliche Absicht des Dichters nicht finden konnte und wollte. Doch hat das Buch auch immer wieder verständnisvollere Leser gefunden. — War das Leiden eine Strafe Gottes? Nein, H. ist unschuldig: er hat keine so ungeheure Sünde getan, die ein so schreckliches Leiden verdient hätte. Dieses Urteil hat der Dichter durch H.s letzte große Rede über allen Zweifel sichergestellt. War es ein göttliches Zuchtmittel, das H. läutern, zur Erkenntnis verborgener Sünde bringen oder vor sittlicher Gefahr warnen sollte? Nein. Denn H. hätte so grausame Zucht nicht nötig gehabt; ein Frommer wie er hätte schon einem leisen Winke seines Gottes gehorcht. Zudem zeigen H.s Reden keineswegs die heilsame Wirkung göttlicher Zucht: ist doch H.s letztes Wort vor der göttlichen Erscheinung, daß er Gott zur Verantwortung ziehen will. Solche Lösungsversuche entsprechen vielmehr den Gedanken der Freunde, die der Dichter selber nicht billigt. Bemerkenswert ist auch, daß der Dichter nicht an die prophetischen Hoffnungen für Israel erinnert: solche Volkshoffnung liegt dem Kreise der „Weisen" mit ihrer individualistischen Grundstimmung (s. 1) fern. Der Gedanke der Rechtfertigung nach dem Tode kommt dem Dichter wohl einmal in den Sinn und entschwindet alsbald. Was er aber selber über die Lösung des Rätsels gedacht hat, hat er mit aller Deutlichkeit am Schluß der Dichtung gesagt: vor der göttlichen Majestät verstummt jede Frage. Das freilich ist keine Lösung, denn es gibt keine Lösung. Der allgemeine Satz, daß Gott gerecht und weise über die Menschen herrscht, wird nicht bezweifelt; auch in H.s Fall wird die Unschuld zum Schlusse anerkannt. Aber warum gibt es Frevler im Glück? Warum muß ein H. leiden? „Ich lege meine Hand auf den Mund". So hat der Dichter das Problem mit tausend Schmerzen durchgekämpft, aber zum Schluß gefunden, daß es unlösbar sei. Sicher ist nur, daß man Gott nicht tadeln darf; sicher auch, daß es sich ziemt, mit dem Urteil über den einzelnen Leidenden zurückzuhalten. Das ist der erschütternde Schluß des grandiosen Buches. — Wie aber kam es, daß er nicht an Gott verzweifelt hat? Weil er ihn gefunden hat in seinem Walten in der Natur (Duhm). Das hat der Dichter in den herrlichen Reden Gottes ausgesagt. Wie er unter den Menschen wirkt, ist schwierig zu erkennen; aber der Gott, der dem Adler die Schwingen gibt und dem jungen Raben Brot, auf dessen Wort die Sterne ihre Bahnen ziehen, ist so gewaltig und wunderbar, daß man ihm anheimstellen kann, was in seinem Walten über die Menschen unbegreiflich bleibt.

7. Ueber die ästhetische Hoheit des Buches ist nur eine Stimme. Der Prolog ist in der größten deutschen Dichtung nachgeahmt worden. Die grundlegende Stilgattung der Reden ist die der Streitreden von Weisen, die um den Preis der Weisheit ringen. Dieser Stil aber ist hier gefüllt mit einer reichen Fülle von lyrischen Motiven, die der Dichter der zu seiner Zeit blühenden Psalmendichtung (¶ Psalmen) entlehnt hat. Und zwar sind es wesentlich zwei verschiedene lyrische Gattungen, deren er sich bedient hat: soll H.s Schmerz und Verzweifelung dargestellt werden, so erklingen die Töne des Klage-, insbesondere des Unschuld-

liedes; gilt es, Gottes Größe zu schildern, so ahmt er den Hymnus nach. Alle uns im AT überlieferte Lyrik aber überragt das H.buch bei weitem durch die Kraft der Empfindung und die Gewalt des Ausdrucks. Der Dichter versteht es, „zur rechten Zeit den erschütterndsten Ausdruck zu finden für das gewaltige Ringen eines Geistes, der um das höchste Gut des Menschen fast vergebens kämpft" (Duhm). Die Kunst, einen wirklichen Dialog aufzubauen, hat er freilich noch nicht recht verstanden; in Wirklichkeit kann er nur Monologe erfinden, worauf ihn auch seine lyrischen Vorbilder führten. Zudem stört uns, daß seinen Reden oft die deutliche Gedankenfolge fehlt, — eine Schwäche des hebräischen Denkens überhaupt. Trotzdem bleibt das Gedicht unvergänglich durch die Erhabenheit des ganzen Wurfs, die Schönheit vieles Einzelnen und besonders die innere Wahrhaftigkeit.

8. Da H. und seine Freunde in der Volkssage nicht Israeliten, sondern Ostländer — Edomiter, Aramäer, Araber — sind, so ist ostländischer Ursprung der Erzählung anzunehmen. Die Form des philosophischen Dialogs finden wir im AT sonst nirgends, dagegen in der ägyptischen Literatur, wo in dieser Form z. B. die Frage behandelt wird, ob die Gottheit wirklich die Welt regiere, ob das Gute siege und die Sünde schließlich doch bestraft werde (¶ Aegypten: IV; vgl. Alfred Wiedemann, Unterhaltungsliteratur der alten Aegypter, 1902, = Der alte Orient III, 4, S. 10 ff). Da nun auch sonst die ägyptische Weisheitsliteratur der israelitischen in manchem sehr ähnlich und vielleicht ihr Vorbild gewesen ist, so ist zu erwägen, ob nicht auch bei diesem Problem des H.buches ägyptischer Einfluß mitgewirkt habe. Jedenfalls ist zu bemerken, daß im Buche H., wie auch sonst in der Weisheitsliteratur das eigentlich Israelitische, soweit überhaupt möglich, stark zurücktritt, und daß selbst der Name Jahves vermieden wird.

9. Die Abfassungszeit läßt sich nur aus inneren Gründen erschließen, kann also nur vermutet werden. Das Buch gehört mit seinem starken Individualismus und dem darin vorausgesetzten ausgeprägten Vergeltungsglauben (s. 1), mit seinem Fragen und Zweifeln sicherlich in der Gesamtgeschichte des israelitischen Geistes in eine jüngere Periode. Anderseits kann ein Werk von so großer Schönheit, ein Werk, das nicht aus dem Nichts entstanden sein kann, sondern in Form und Inhalt eine reiche Literatur voraussetzt, nur aus einem Blütezeitalter der israelitischen Literatur stammen. Auf eine klassische Zeit führt auch die Kühnheit der Gedanken und die Weite des Gesichtskreises. Will man also überhaupt eine Ansetzung wagen, so wird man auf die Zeit des ¶ Jeremia raten dürfen. Ist doch dieser Mann, der selbst Zweifel und Anfechtungen kennt, der einzige unter den Propheten, der H. — wenn auch von ferne — zu vergleichen ist: hat doch auch Jeremias das Problem des H. erwogen (12_1 f), und enthält doch sein Buch einzelne Berührungen mit H. (vgl. besonders Hiob 3_3 ff mit Jer 20_{14} ff). — Die gegenwärtig meist vertretene Anschauung setzt H. in nachexilische Zeit. Aber der allgemeine Maßstab dabei, wonach die Schriften, in denen der individualistische Vergeltungsgedanke vertreten oder vorausgesetzt wird, nachexilisch sind, ist irrig; ein Mann wie ¶ Ezechiel ist nicht der Begründer, sondern nur der Dogmatiker dieses Glaubens (¶ Individualismus und Sozialismus im AT, 5). Ebensowenig verfangen andere Gründe: der ¶ Satan ist nicht eine Erfindung des ¶ Sacharja, sondern eine Gestalt des Volksglaubens. Ezechiel, so sagt man, hätte seine trockenen Theorien K. 18 nicht schreiben können, wenn er H. gekannt hätte; als wenn ein oberflächlicher Geist einem tieferen zeitlich nicht folgen könnte! Das Wort: er starb „alt und lebenssatt" (42_{17}), das auch der Priesterkodex kennt (I Mose 25_8 35_{29}), stammt nicht von diesem, sondern aus der Volkssage. Hiob 15_7 (präexistenter Urmensch) ist nicht aus Sprüche 8_{25} (präexistente Weisheit) geflossen; vielmehr enthalten beide Stellen zwei verschiedene, wenn auch im Mythologischen ähnliche Spekulationen. Usw. Man hat — so ist zu fürchten — die geistige Entwicklung sich zu gradlinig vorgestellt, zu häufig geistige Berührungen als literarische aufgefaßt und überhaupt zu viel wissen wollen. Gegen nachexilische Abfassung aber spricht entscheidend, daß in diesem Buche so gar nichts von dem jämmerlichen Elend dieser Zeit, von ihrem kraftlosen Epigonentum, von ihrer gesetzlichen Aengstlichkeit, von ihrer „judenzenden" Beschränktheit zu merken ist. H. kann nicht mit dem Priesterkodex und Sacharia zusammengehören, wenn er sich auch mit ihnen in irgend einem Kleineren berühren mag.

10. Die Nachwelt hat, wie leicht zu begreifen, die Höhe des Buches und den Mut seiner Ergebung nicht immer festzuhalten vermocht. So hat sich ein Späterer über H. geärgert, der sich vor Gott für gerecht hielt, und nicht minder über seine Freunde, die ihm sein Unrecht nicht zu beweisen vermochten. Darum hat er unter dem Namen des Elihu vier große Reden eingeschoben, die das Vermißte nachholen sollen (Kap. 32—37). Daß aber diese Reden nicht zum alten Buche gehört, zeigt die Komposition: Elihu gehört nicht zu den drei Freunden; auch der Epilog erwähnt ihn nicht; seine Worte, zwischen der Anrufung Gottes durch H. und der göttlichen Antwort in Ermangelung besseren Platzes eingestellt, stören den Zusammenhang empfindlich. Nach Inhalt und Form stehen diese Reden tief unter dem alten Buch; auch dieser Verfasser hat nichts anderes zu sagen gewußt, als was die Freunde schon gesagt und H. schon zurückgewiesen hatte. Die Echtheit dieser Reden, von den meisten aufgegeben, wird neuerdings von solchen wieder verteidigt, die sich nicht darein finden können, daß das Buch keine Lösung gibt. — Auch andere Stücke werden später hinzugekommen sein: so vielleicht Kap. 27. 28 ganz oder teilweise; ferner die Schilderung ¶ Leviathans und ¶ Behemoths 40_{15}—41_{26} u. a.

Vgl. die „Einleitungen zum AT", die „biblischen Theologien" und die Kommentare zum Hiob von August Dillmann, 1891⁴; — Karl Budde, 1896; — Bernh. Duhm, 1897, woselbst weitere Literatur. **Gunkel.**

v. Hippel, Theodor Gottlieb (1741 bis 1796), ostpreußischer Schriftsteller und Philosoph, der auf das religiöse Denken seiner Zeit nicht geringen Einfluß ausgeübt hat und deshalb vom Kirchenhistoriker beachtet zu werden verdient, obwohl er trotz anfänglichen Theologiestudiums (1756) nicht Theologe, sondern Jurist geworden war (1765 Advokat, 1780 Bürgermeister und Polizeidirektor, 1786 Geheimer Kriegsrat und Stadtpräsident in Königsberg), und obwohl die

Hülle von Humor und Witz, unter der seine ohne Namen oder unter falschem Namen veröffentlichten Schriften einhergehen, nicht den ernsten Moralphilosophen und religiösen Lehrer vermuten läßt. Mit ¶ Kant und ¶ Hamann, den Königsberger Denkern, vertraut, ersterem verwandter als dem spezifisch-religiös gefärbten Denken Hamanns, gehört H., wie sie, in die Gruppe des deutschen ¶ Idealismus hinein und nahm teil an der als Genie-Literatur bezeichneten deutschen literarischen Revolution (¶ Literaturgeschichte: III, D), aus der ihm wohl Lichtenberg am nächsten steht. Beide übernehmen trotz der Kritik, die sie an der Aufklärung üben, doch nicht wenige aufgeklärte Ideen; beide stehen unter ¶ Rousseaus Einfluß und vertreten ein Christentum, das, bei H. besonders stark auf biblischem Grunde ruhend, bei aller Betonung der sittlichen Betätigung doch auch gefühlvoll und andächtig ist. „Eine glühende Kohle vom Altar heimholen, um im gemeinen Leben Gott Opfer der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit zu bringen", — dieses Wort H.s zeigt, inwieweit er zugleich die Kirche und ihren Gottesdienst schätzte, obwohl er selber nicht kirchlich war. Seine Stellung zur Aufklärung kennzeichnet sein Wort: „Was hilft die reine Vernunft, wenn das Herz nicht rein ist." — Die feine Beobachtungsgabe, lebhafte Phantasie, realistische Darstellung, sowie gesunde Lebensweisheit und die Berücksichtigung der Ereignisse seiner Zeit machen H.s Schriften trotz ihrer zerflossenen Form und Weitschweifigkeit zu einer interessanten und belehrenden Lektüre.

H.s bestes Werk sind die „Lebensläufe nach aufsteigender Linie" (3 Bde., 1778—81; Neuausgabe von Al. v. Oettingen, 1878, 1893[3]), vielfach Kant zugeschrieben, weil sich im 2. Teil, 1779, eine populäre Wiedergabe der erst 1781 veröffentlichten Kantschen „Kritik" findet; — Ferner seien genannt die „Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z" (2 Bde., 1793—94; Neudruck Lpzg., 1860); — Handzeichnungen nach der Natur, 1790; — Seine Schriften über die Frauenfrage sind im Artikel ¶ Frau: II, 4 genannt; — 1772 hatte er auch, wenig bedeutsame, „Geistliche Lieder" veröffentlicht; dazu juristische Werke, z. B. das unvollendete „Ueber Gesetzgebung und Staatenwohl" (in Bd. 11 der „Sämtlichen Werke" [1827—38, 14 Bde.]). — Ueber H. vgl. seine Selbstbiographie für Schlichtegrolls Nekrolog, auch selbständig 1801 in Gotha erschienen; auch die „Lebensläufe" enthalten viel Autobiographisches. — „Stimmen der Väter" in ChrW 1905, S. 778 f 793 ff; 1906, S. 274 f 322 ff (Auszüge aus „Lebensläufen" und „Kreuz- und Querzügen"); — Ueber die „Lebensläufe" vgl. Al. v. Oettingen: Vor 100 Jahren, 1878; — Bogumil Goltz: Zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Genius II, 1864, S. 100 ff; — Ueber seine Frauenbücher, von denen das Buch „Ueber die Ehe" in der „Bibliothek der deutschen Nationalliteratur", 1872, und bei Reklam, mit biographischer Einleitung von Gustav Moldenhauer, neu aufgelegt ist, vgl. Handbuch der Frauenbewegung I, 1901, S. 8 ff, und Augustin Rösler: Die Frauenfrage, 1907[2], S. 405 f. **Zscharnack.**

Hippo, nordafrikanischer Bischofssitz, ¶ Augustin, 4 b; — Synode von H. (393) ¶ Bibel: II, A 3 b.

Hippolyt, römischer Presbyter, seit 217 als Vertreter der Hypostasenchristologie (¶ Christologie: II, 2 c) und einer strengeren Behandlung der Gefallenen (¶ Lapsi) Gegner ¶ Calixtus' I und der Modalisten und Gegenbischof einer sich separierenden Gemeinde, 235 nach Sardinien verbannt, wo er wahrscheinlich gestorben ist. Die spätere Zeit hat ihn als Märtyrer verehrt und ihn nur aus der Legende gekannt. Die Auffindung und Identifizierung seiner „Philosophumena" hat uns verläßliche geschichtliche Kenntnisse gebracht. H. hat viel geschrieben. Seine 1551 aufgefundene, auf einem Sessel sitzende Statue, jetzt im Lateranmuseum, enthält neben seinem Osterkanon ein in den ersten Zeilen freilich nicht zu entzifferndes Verzeichnis seiner Schriften, die sich mit exegetischen, polemisch-antignostischen, kirchenrechtlichen und dogmatischen Fragen befassen. Der griechisch schreibende, Zusammenhänge mit ¶ Irenäus bekundende H. ist viel im Osten gelesen worden. Die Logoslehre und der Moralismus haben ihn noch stärker bestimmt als Irenäus. In seinem Danielkommentar wird die Wiedergeburt durch den Logos zu einer mystischen Menschwerdung des Logos in jedem Wiedergeborenen. In den Philosophumena (X, 34) werden in klassischer Weise der griechische Vergottungsgedanke und sein Gegenstück, der Moralismus, vorgetragen.

Werke: MSG X; — Die Berliner Akademie besorgt (seit 1897) eine vollständige Ausgabe seiner Schriften. — Ueber H. vgl. G. Ficker: Studien zur H.frage, 1893; — H. Achelis: H.studien, 1897; — N. Bonwetsch in: RE[3] VIII, S. 126 ff; — Ders.: Studien zu den Kommentaren H.s zum Buche Daniel und hohen Lied (TU, NF. I 2); — H. Achelis: Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I: Die Canones H.s (TU VI, 4), 1891; — W. Bousset: Der Antichrist, 1895; — W. Riedel: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, § 34; — K. Neumann: H. von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, 1902. **Scheel.**

Hippolytsbrüder oder Barmherzige Brüder (Hospitaliter) der christlichen Liebe vom hl. Hippolyt, religiöse Genossenschaft für Krankenpflege, gegründet in der Stadt Mexiko um 1585 von Bernhardin Alvarez, benannt nach ihrem ersten Hospital, das den Namen des hl. ¶ Hippolyt als des Schutzheiligen des Tages der Besitzergreifung Mexikos durch Cortez trug, anfänglich nur mit den Gelübden der Armut und der Krankenpflege, dann auch dem des Gehorsams und seit der Reorganisation durch Innocenz XII (1700) auch dem der Keuschheit, gingen in den ¶ Barmherzigen Brüdern des hl. Johann von Gott, deren Privilegien sie bereits 1594 erhalten hatten, auf.

RE[3] VIII, S. 135 f; — Heimbucher[2] II, S. 253. **Joh. Werner.**

Hiram. 1. (= Huram, Hirom), König von Tyrus um 950 v. Chr. Nach II Sam 5_{11} soll er an David Zedernbalken, Zimmerleute und Steinmetzen gesandt haben, um seinen Palast zu bauen; das Gleiche wird mit größerer Wahrscheinlichkeit von ¶ Salomo berichtet I Kön 5_{15} ff. Salomo lieferte dafür eine große Menge Weizen und Oel und trat zwanzig kleine Dorfschaften in Galiläa ab (I Kön 9_{11}). Für die Ophirfahrten (¶ Ophir), die Salomo von Elath am Roten Meere aus unternahm, stellte H. phönizische Schiffsleute zur Verfügung (I Kön 9_{26} ff).

2. (auch Huramabi genannt; II Chron 2_{12}), ein phönizischer Künstler, ein Erzschmied, der die ehernen Geräte für Salomo anfertigte (I Kön 7_{13} ff). **Greßmann.**

Hirn, Joseph, Geschichtsforscher, katholischer Konfession, geb. 1848 in Sterzing, wurde 1870 Professor an der Oberrealschule in Salz-

burg, dann am Gymnasium in Krems, 1879 am Pädagogium in Innsbruck, dann Professor für Geschichte Tirols an der Universität in Innsbruck, 1897 vortragender Rat im Ministerium für Kultus und Unterricht in Wien, 1899 ebenda Professor der österreichischen Geschichte.

Veröffentlichte eine Reihe kleinerer und größerer Arbeiten zur österreichischen Geschichte; — Gibt mit Wackernell „Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Oesterreichs und seiner Kronländer" heraus. **Kübel.**

Hirsau = ¶ Hirschau.

Hirsch, Samson Raphael (1808—1888), gestorben in Frankfurt a. M., Führer der jüdischen Neuorthodoxie, wirksamster Gegner von Abraham ¶ Geiger.

Hauptschriften: Neunzehn Briefe über Judentum, 1836; — Horeb oder Versuche über Israels Pflichten in der Zerstreuung, 1838; — Seine gesammelten Schriften, herausgegeben von seinem Sohn, 2 Bde., 1902/03. — Ueber H. vgl. ‡ M. Philippson: Neueste Geschichte des jüd. Volkes I, 1907, S. 183ff; — ‡ M. Brann: Geschichte der Juden II, 1899², S. 452 ff; — ‡ F. Heman: Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, 1908, S. 536. **Fiebig.**

Hirschau (Hirsau), im Mittelalter berühmte und einflußreiche Benediktinerabtei bei Calw im württembergischen Schwarzwald, 830 gegründet, nach einer Periode des Verfalls 1065 durch Mönche aus Einsiedeln wiederhergestellt. H.s Blüte und Ruhm ist das Werk des kraftvollen Abtes Wilhelm 1069—1091. Er führte die Reform von ¶ Cluni, diese aber in manchen Einzelheiten der deutschen Eigenart entsprechend abändernd, in Deutschland ein (strenge und fest geregelte Observanz; vgl. seine Consuetudines Hirsaugienses, veröffentlicht von Hergott in: Vetus disciplina monastica, Paris 1726, S. 37 bis 132). Er ordnete auch die Einrichtung der Laienbrüder und war ein eifriger Förderer der Reformbestrebungen ¶ Gregorius' VII. Die H.er Reform verbreitete sich durch zahlreiche Neugründungen von Klöstern und durch die Verschickung von H.er Aebten und Mönchen nach anderen Klöstern weit über Süddeutschland bis nach Oesterreich und Norddeutschland (insgesamt etwa 150 Klöster, die aber selbständig blieben). Auch auf die Entwickelung der kirchlichen Baukunst hat H. durch seine Bautätigkeit (romanische Säulen-Basiliken, St. Aureliuskirche 1059—71 und St. Peter 1082—91) eingewirkt. Seit der Mitte des 12. Jhd.s geriet das Kloster in sittlichen und wirtschaftlichen Verfall; nach seinem Anschluß (1457) an die ¶ Bursfelder Kongregation erhob es sich nochmals zu neuer Blüte, 1534 wurde es säkularisiert, 1556 Sitz eines Seminars zur Heranbildung evangelischer Theologen, 1692 von den Franzosen niedergebrannt.

RE³ VIII, S. 138—142; — Heimbucher² I, S. 253 bis 256; — KL² XII, Sp. 1608 ff (reiche Literaturangaben); — Codex Hirsaug. (Traditionsbuch 12.—16. Jhd.), hrsg 1842 vom Literarischen Verein in Stuttgart und 1887 von E. Schneider; — Das Chronicon Hirsaug. des Joh. ¶ Tritheim für 830—1370 (Basel 1559) und die Annales Hirsaug. bis 1513 (2 Bde., St. Gallen 1690) sind unzuverlässige, für die ältere Zeit auf freier Erfindung beruhende Quellen; — Regesten von Hafner in Studien und Mitteilungen aus d. Benediktiner- u. d. Cisterzienserorden, Bd. 12—16, 1891—95; — A. Hauck: Kirchengesch. Deutschlands III, 1906², S. 866 ff; — Paul Giesecke: Die H.er im Investiturstreit, 1883; — Ders.: Die Ausbreitung der H.er Regel, GPr Halle 1877; — B. Albers: H. und seine Gründungen von 1073 an (in: Festschrift des deutschen Campo santo in Rom, 1897, S. 115—129); — W. Süßmann: Forschungen zur Gesch. des Klosters H. 1065—1105, Diss Halle 1904; — M. Kerker: Wilhelm der Selige, 1863; — A. Helmsdörfer: Forschungen zur Gesch. des Abtes Wilhelm v. H., 1874; — C. H. Baer: Die H.er Bauschule, 1897. **Joh. Werner.**

Hirschberger Bibel (1756—63) ¶ Bibelübersetzungen, 5.

Hirsche, Georg Karl (1816—1892), evg. Theologe, geb. in Braunschweig, 1841 Lehrer und Hilfsprediger in Holzminden, 1846 als Pastor nach Osnabrück gewählt, aber erst 1848 bestätigt, 1855 Direktor der Schulen und des Lehrerseminars in Wolfenbüttel, 1863 Hauptpastor an St. Nicolai in Hamburg, 1879 zum Vorsitzenden der lutherischen Stadt- und Landgeistlichkeit (senior ministerii) gewählt; trat infolge dieser Wahl aus dem ¶ Protestantenverein aus, um völlig unparteiisch dazustehen.

Veröffentlichte verdienstvolle Forschungen über ¶ Thomas a Kempis: Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, 1873 ff; — Ausgabe der Imitatio nach dem Autograph von 1441, 1874. — Ueber H.: RE³ VIII, S. 142—145. **Reichel.**

Hirscher, Joh. Bapt. (1788—1865), kath. Theologe, Prof. in Tübingen und Freiburg i. B., hat 1819 die Theologische Quartalschrift (¶ Presse, kirchl.) mitbegründet und sich durch Arbeiten auf dem Gebiet der Moral und praktischen Theologie betätigt. In Halbheit und Milde, angetan vom Geiste ¶ Sailers, suchte er den Katholizismus als Prinzip idealster Humanität zu erweisen und seine Kirche zu allerhand Reformen zu veranlassen. Namentlich um 1848 und während des badischen Kirchenstreits (¶ Freiburg, 1) hat er sich im Sinne einer Steigerung des kirchlichen Einflusses im öffentlichen Leben politisch betätigt. Da er zugleich die Demokratisierung der Kirche durch Schaffung von Laienvertretungen verlangte, kam seine Schrift über „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" 1849 auf den Index.

Von weiteren Schriften H.s seien genannt: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit, 1835; — Katechetik oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, 1831; — Die Hauptstücke des christlichen Glaubens, 1857; — Zur Orientierung über den gegenwärtigen Kirchenstreit, 1854. — Ueber H. vgl. RE³ VIII, S. 145 f; — KL² VI, S. 28 ff. **Hermelink.**

Hirsmontag ¶ Fastnacht.

Hirte, Christus als guter, ¶ Altchristl. Kunst, 1b.

Hirte des Hermas, altchristliche Schrift, ¶ Apokryphen: II, 5 a.

Hirten, Genossenschaften vom guten, ¶ Guter Hirte.

Hirten- und Beduinenleben in Kanaan und Umgebung. Die Israeliten kamen nach Palästina als Nomaden. Ihre Lebensgewohnheiten werden sich nicht viel von denen der heutigen Nomaden an den Rändern der syrisch-arabischen Wüste unterschieden haben. Denn die Lebensbedingungen in der Steppe sind allezeit die gleichen geblieben. Da und dort, wo Wasser vorhanden ist, erlaubt die Steppe, ein Stückchen Land mit Frucht zu besäen. Aber in der Hauptsache sind die Bewohner auf Viehzucht angewiesen, und dazu noch zwingt sie die Kärglichkeit des Bodens, die Weideplätze oft zu wechseln. Sie müssen also Nomaden bleiben. Sie leben

unter dem leicht zu befördernden Zelt und nähren sich in der Hauptsache von der Milch ihrer Herden, Schafen, Ziegen und Kamelen; selten, etwa an Festen oder, wenn ein Gast kommt, wird ein Tier geschlachtet. Doch schweifen diese Nomaden nicht ins Ungemessene in der ganzen großen Steppe umher. Vielmehr haben ihre Stämme je ihr ganz bestimmtes Gebiet mit Quellen, Brunnen und Weideplätzen; Jahr um Jahr trifft man sie um dieselbe Zeit auch an denselben Orten zeltend, und kein Stamm dürfte sich erlauben, seine Herden im Gebiet eines anderen Stammes zu weiden und zu tränken. Ebenso wenig können sie die Erzeugnisse des Kulturlandes vollständig entbehren: wenn sie auch vom Luxus, der das Leben verschönert, wenig genug haben und die meisten Bedarfsgegenstände sich selbst anfertigen, so brauchen sie doch z. B. Getreide vom Bauern und Waffen vom Schmied. Raubzüge in das Gebiet der ansässigen Bevölkerung verschaffen ihnen am billigsten, was sie brauchen; chuwwe, „Bruderschaft" nennt der Beduine heute den Tribut an Getreide, mit dem sich der Bauer des Ostjordanlandes von seinen Raubzügen loskauft. So besteht zwischen Beduinen und Bauern ein steter Kampf, denn auch Wasser und Weide der Bauern locken den Beduinen. Das Gedeihen aller Länder an der Grenze des bebauten Landes gegen die syrisch-arabische Wüste hin ist zu allen Zeiten in erster Linie davon abhängig, daß eine starke Regierung den Bauern vor den Beduinen schützt. Auch zu Kämpfen unter sich haben die Beduinen Anlaß genug: um Weideplätze und Quellen entspinnt sich leicht der Streit (vgl. I Mose 13 $_{6}$ ff), und die ¶ Blutrache ruft endlose Verwickelungen hervor. Trotzdem hat das Leben in der Wüste hohen Wert; dem Tode durch geschickte Flucht zu entgehen, ist auch des tapferen Mannes nicht unwürdig. — Der Charakter des Beduinen hat etwas Ritterliches: er besitzt eine gewisse angeborene Würde des Benehmens, der Ruhm der Gastfreundschaft besteht zu Recht (vgl. I Mose 18 $_{2}$ ff u. a.; ¶ Gastfreundschaft, 1), auf die äußeren Formen des Umgangs legt er viel Gewicht, in ihnen liegt vor allem seine „Ehre". Aber die Kehrseite ist, daß alle Tugenden des Nomaden ihre engen Grenzen haben. List und Verschlagenheit gelten als Tugend (vgl. I Mose 16 $_{6}$ 34 $_{25}$ ff u. a.), leidenschaftliche Rachsucht, unbegrenzter Eigennutz und daneben eine nicht geringe Trägheit kennzeichnen den Beduinen. Die fortwährenden Raubzüge und Fehden haben notwendig etwas Verrohendes. Im übrigen darf man sich diese Nomaden doch nicht als gänzlich von der Kultur unberührte Wilde denken. Sie haben zu allen Zeiten manches von den Märkten der Städte bezogen, haben den großen Kaufleuten den Transport und das Geleit ihrer Handelskarawanen besorgt u. dgl. Die heutige islamische Kultur, die in tiefem Verfall ist, beeinflußt sie freilich wenig, die Länder um die Wüste her sind selbst jetzt alle öde. Aber einst waren sie bebaut und fruchtbar und Sitze blühender, lebensfähiger Kulturen, deren Einfluß sich auch diese Steppensöhne nicht haben entziehen können. — Israel ist nach der Einwanderung zum ansässigen Leben übergegangen (¶ Israel, 5). Dieser Prozeß hat sich natürlich nicht in allen Landesteilen gleichmäßig vollzogen. Da, wo die Viehzucht überwog, hat sich das Nomadenleben länger gehalten. Die ¶ Rechabiten z. B. waren noch zur Zeit König Jehus (842—851) Nomaden und blieben es auch weiterhin als religiöse Sekte, die den Protest des Jahveglaubens gegen alle Kultur verkörperte (II Kön 10 $_{15}$ ff Jer 35). Aber in der Hauptsache dürfen wir uns doch schon in der frühen Königszeit auch die israelitischen Hirten nicht mehr als Nomaden vorstellen. Neben dem Bauern, der stets auch zugleich etwas Vieh hält, treffen wir in den für die Viehzucht, aber nicht für den Ackerbau geeigneten Landstrichen ¶ Kanaans, d. i. der Steppe Judas, dem ¶ Negeb u. a., die großen Herdenbesitzer, die ihr Vieh durch ihre Hirten weiden und treiben lassen, selbst aber ihren festen Wohnsitz in den Städten haben (z. B. Nabal in Maon; I Sam 25 $_{2}$). Solche Verhältnisse setzen z. B. auch die Bestimmungen über die Haftpflicht des Hirten seinem Herrn gegenüber voraus (II Mose 22 $_{9}$ ff). **Benzinger.**

Hirtenbriefe (Literae pastorales) ¶ Beamte: I, kirchliche, 1; H. sind auch die ¶ Fastenbriefe. In der evangelischen Kirche begegnet der Name H. für Rundschreiben der Generalsuperintendenten.

Hirtenstab (Amtsabzeichen des Bischofs) ¶ Beamte: I, kirchliche, 2.

Hirtinnen, gute, ¶ Guter Hirte, 2.

Hirtzwig (Hirtzwigius, Herzwerk), Heinrich (etwa 1580—1635), lutherischer Theologe, Dichter geistlicher Dramen und bedeutender Schulmann, ist zu Langenhain bei Butzbach (nicht in Haina) geboren und 1596 ins Marburger Pädagog aufgenommen. 1605 zog er mit den von ¶ Marburg vertriebenen lutherischen Theologen nach Gießen (sein Lehrer ¶ Mentzer I). Seit 1613 war er Konrekto in Speier. Im Herbste 1615 (nicht 1616) ging er als Rektor des Gymnasiums nach Frankfurt a. M., wo er eine völlige Neuordnung der arg verfallenen Schule durchführte; vgl. seine vom 6. November 1615 datierte, Balthasar Mentzer gewidmete Reformschrift: „De praesente Gymnasii Moeno-Francofurtani ratione et statu, Epistola", 1654[2] (s. Literatur). In der Methode stellte er sich zu Wolfgang ¶ Ratichius kritisch. Obwohl er noch vielfach unnötig an Altem festhielt, verursachten ihm seine Neuerungen zuletzt Unannehmlichkeiten, die ihn veranlaßten, sich durch seine Gießener Gönner dem gelehrten Landgrafen Philipp III von Butzbach empfehlen zu lassen, dessen Hofprediger und Inspektor er 1627 ward. Hier hat er als Nachfolger Martin ¶ Helwigs als Geistlicher und Schulmann bis zu seinem Tode segensreich gewirkt. — Einen Namen hat sich H. auch durch seine lateinisch geschriebenen religiösen Schuldramen gemacht: Belsasar 1609, Jesulus 1613 und Lutherus 1617.

Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, 1781 ff, IV, S. 464; V, S. 540; — ADB XII, S. 482 f; — Joh. Theod. Vömel: Das Frankfurter Gymnasium unter dem Rektor H., Frankfurter GPr 1829; — Karl Reinhardt: Hirtzwigii de Gymnasii Moeno-Francofurtani ratione et statu ad Balth. Mentzerum epistola, mit Einleitung und Uebersetzung, Frankfurter GPr 1891; — W. Diehl: Zur Geschichte der Butzbacher Lateinschule, 1902; — MG Paedagogica XXVIII. XXXIII (Register); — W. Falckenheiner: Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Universität Marburg, 1904, S. 82 a. **Carl Vogt.**

Hiskia, seine Reform und sein Psalm. H., hebräisch Chizqijja, Chizqijjāhu, Jechizqijjā oder Jechizqijjāhu, assyrisch Ḫazakija'u, grie-

chisch Ezekias, lateinisch Ezechias, Sohn des Ahas, König von Juda um 720 bis um 685 (nach anderen 714—686, oder 728—699), Zeitgenosse der Propheten ¶ Jesaias und ¶ Micha. Seine Regierung fällt in die Zeit, da die Assyrer bereits die Herrschaft in Palästina gewonnen — Samarien war vor ihnen 722 gefallen, Juda und seine Nachbarn waren assyrische Vasallen (¶ Israel, 11—12) —, aber ihre Stellung gegen die beständigen Aufstandsgelüste der syrisch-palästinensischen Kleinstaaten und gegen die Einmischung des von den Assyrern bedrohten Aegyptens zu behaupten hatten. In Juda kämpften zu H.s Zeit aufs leidenschaftlichste eine das assyrische Joch unwillig ertragende und für die Freiheit eifernde anti-assyrische Partei und eine andere, die von der Nutzlosigkeit jedes Widerstandes gegen Assur und von der Schwäche Aegyptens überzeugt, und deren gewaltigster Vertreter der Prophet Jesaias war. Drei Aufstandsversuche haben in jener Zeit stattgefunden: zuerst, als sich Hamath (am Orontes) samt den syrischen Städten Arpad, Simirra und Damaskus mit dem eben schwer gedemütigten Samarien und mit Hanno von Gazza unter ägyptischem Protektorat zusammenschloß; die Verbündeten wurden bei Qarqar (bei Hamath) und Raphia (bei Gazza) geschlagen; Juda scheint nicht beteiligt gewesen zu sein (720). Einen zweiten Aufstand unternahm die Philisterstadt Asdod und ward 711 durch einen Befehlshaber Sargons (Jes 20_{1}) bezwungen; auch Juda zahlte aufs neue Tribut (711). Dann, als Sargon (¶ Babylonien usw., 3 b) 705 durch Mörderhand gefallen war, kam es zu einem neuen großen Bündnis: Phönizier, Philister und diesmal auch Juda traten mit den anderen palästinensischen Völkern zusammen, auf ägyptische Hilfe hoffend, und vielleicht im Einvernehmen mit dem Chaldäerkönige Merodach-Baladan (s. unten 4). Wie bedeutsam Juda in diesem Bunde war, zeigt, daß das philistäische Ekron seinen assyrerfreundlichen König Padî an H. auslieferte. Sanherib, Sargons Nachfolger (¶ Babylonien usw., 3 b), erschien 701 in Syrien, unterwarf die Phönizier und Philister, nahm Lachis (im Süden Jerusalems) ein und blockierte Jerusalem. Endlich zog das ägyptische Heer heran, ward aber bei Elteqe (Altaku) zwischen Jerusalem und Ekron geschlagen. Doch waren die Assyrer irgendwodurch gezwungen, auf die volle Ausnutzung ihres Sieges zu verzichten. Das Ergebnis des großen Kampfes war, daß die Assyrer ihre Stellung in Palästina behielten. Auch Juda ward schwer gezüchtigt: H. mußte 30 Talente Gold und 300 (assyrisch 800) Talente Silber bezahlen — er griff damals selbst die Kostbarkeiten des Tempels an — und Harem, Musikkapelle sowie einen großen Schatz ausliefern. 200 150 Menschen mußten sich ergeben; 46 Landstädte, wohl der ganze Westen Judas, wurden den Philistern ausgeliefert: also eine gewaltige Steuer an Geld, Land und Menschen. Diese furchtbare Demütigung bewirkte es, daß Juda in den folgenden Jahrzehnten keinen ernstlichen Aufstandsversuch unternommen hat. Jerusalem selber aber hatte den Feinden widerstanden, und der Staat Juda war nicht untergegangen. Die Anhänger des Jesaias mochten darin eine Erfüllung der Worte des Propheten (s. unten, 2) sehen.

Ueber H. besitzen wir in der Bibel folgende Nachrichten:

1. Ueber die „Reform des H." II Kön 18_{4}. Danach soll H. die „Höhen" (¶ Höhendienst) abgetan, die Malsteine zertrümmert, die Ascheren (¶ Aschera, 2) umgehauen und die ¶ eherne Schlange zerschlagen haben. Das letztere ist sicher historisch; ob auch das andere, ist fraglich. Die gewöhnliche Kombination dieser Reform mit dem Eindruck des Jahres 701 (s. oben) und dem zunehmenden Einfluß des Jesaias ist eine bloße Vermutung.

2. Ueber den Zug Sanheribs nach Palästina 701 besitzen wir im AT drei Quellen:

a) eine historische Notiz über den Tribut, den H. Sanherib hat zahlen müssen II Kön 18_{14-16}; — b) und c) zwei Legenden über eine Gesandtschaft Sanheribs an H. und die Errettung Jerusalems II Kön $18_{13.\,17-32\,a.\,36}$ $19_{1-9\,a.\,36.\,37}$, II Kön $19_{10\,a\,\beta-21\,a.\,32-35}$. Diese beiden Legenden, die auch im Buche des Jesaia 36—37 erhalten sind, gegenwärtig durch Redaktionsklammer $19_{9\,b}$ verbunden, sind ursprünglich zwei selbständige Erzählungen, stimmen aber im Hauptinhalt sowie dem Aufriß nach völlig überein: Sanherib schickt Botschaft (I Rezension) oder Brief (II Rezension) an H. und fordert zur Uebergabe auf; darauf wendet sich H. an die höchste Instanz, an Jahve selbst, indem er an Jesaias Boten sendet (I), oder indem er zu Jahve betet (II). Jahve antwortet durch Jesaias und verkündet Sanheribs Abzug: der König werde eine geheime, von Jahve eingegebene Kunde hören, daraufhin abziehen und dann im eigenen Lande fallen (I). Nach dem anderen Bericht ist es Jahves Engel gewesen, der das Assyrerheer (durch eine Pest) geschlagen hat (II). Die deutliche Uebereinstimmung beider Berichte zeigt dem Sagenforscher mit voller Sicherheit, daß es sich hier nicht etwa um zwei verschiedene Ereignisse, sondern um zwei Rezensionen derselben Erzählung handelt (mit Stade, ZAT VI, 1886, S. 172 ff gegen Winckler: Geschichte Babyloniens und Assyriens, 1892, S. 254 ff, Alttestamentliche Untersuchungen, 1892, S. 26 ff, der einen zweiten Zug Sanheribs nach Kanaan annimmt). Die erste der beiden Erzählungen enthält bei weitem mehr konkrete Einzelheiten und wird daher die ältere sein. Gegenwärtig ist der erste Bericht durch Eindringen von Zügen aus dem zweiten entstellt; Zusätze aus II in I sind $18_{22\,b-35}$ $19_{1\,b\,\beta}$ u. a. Ursprünglich sind beide der Hauptidee nach dadurch unterschieden, daß in II der Assyrer Jahve selber verhöhnt hat, während er nach I H.s nahe Stellung zu Jahve angefochten und für sich selbst in Anspruch genommen hat. Die Legenden zeigen, daß man das Ereignis von 701, das in Wirklichkeit H.s tiefe Demütigung vor Assur war, später als Jahves und H.s Triumph über Assur aufgefaßt hat.

3. Eine andere Legende II Kön 20_{1-11} Jes 38_{1-22} erzählt von H.s Krankheit: schon verkündigt ihm Jesaias den Tod, aber auf das Gebet des frommen Königs muß Jesaias umkehren, spricht ihm die Genesung zu und weiß ihn zu heilen. Das nachhinkende und sehr überflüssige Zeichen vom zurückgehenden Zeiger an der Sonnenuhr ist wohl Zusatz.

4. Während H. in diesen Legenden der fromme, jahvegetreue König ist, versündigt er sich in einer anderen an Jahve dadurch, daß er einer Gesandtschaft Merodach-Baladans von Babel prahlerisch seine Schätze zeigt; weshalb ihm (geistreich) die Fortführung ebendieser Schätze ins Exil

nach Babel von Jesaias geweissagt wird II Kön 20_{12-19} Jes 39_{1-8}. Der genannte König ist der uns wohlbekannte Chaldäerkönig Marduk-apal-idinna, der Feind der Assyrer. Daß dieser auch mit H. angeknüpft hat, ist glaublich; das Ereignis wird entweder zwischen 722—709, oder zwischen 703—702, wo Merodach Baladan König von Babel war (¶ Babylonien usw., 3 b) geschehen sein.

5. Von späterer Hand sind in die Legenden eingesetzt: a) eine prachtvolle und sicherlich echte Rede des Jesaias II Kön $19_{21\,b-28}$ $(_{29-31})$; — b) in die Legende von H.s Krankheit ein Psalm (Jes 38_{10-20}, im Königsbuch nicht vorhanden). Das schöne Gedicht ist der Form und dem Inhalt nach ein Dankpsalm. Nach der Art solcher Dankpsalmen zitiert der Dichter im ersten Teile das jammernde Klagelied, das er in seiner Not, während seiner Krankheit, damals am Leben verzweifelnd, gesungen hat $_{10-14}$, um dann Jahves Heil, das ihm jetzt widerfahren ist, zu preisen $_{15-20}$. Die Originalität des Psalms besteht vor allem darin, daß der Dichter die Geschichte, die er erlebt hat, nicht, wie es die anderen Dankpsalmen zu tun pflegen, ausdrücklich erzählt, sondern mit überraschender Wendung dem einstigen Klagelied das gegenwärtige Danklied hinzufügt, — eine späte Abart dieser Psalmen (¶ Psalmen).

6. Schließlich einige Notizen, so über H.s Sieg über die Philister II Kön 18_{8}: vielleicht hat H. die ihm von den Assyrern abgenommenen und den Philistern übergebenen Städte so wieder gewonnen (Stade); ferner über H.s Wasserarbeiten II Kön 20_{20} II Chron 32_{30} JesSir 48_{17}, wodurch das Wasser für den Fall der Belagerung in die Stadt geleitet wurde: wahrscheinlich handelt es sich um den Siloahkanal (¶ Siloah).

7. Nach Spr 25_{1} hat H. eine Spruchsammlung zusammenstellen lassen. Die Angabe wird von Neueren bestritten.

8. Die Chronik enthält noch einen legendarischen Bericht über H.s Reform II Chron 29—31. Wertvoll sind nur die Notizen über H.s Festungs- und Wasserbauten $32_{5.\,30}$.

Die assyrischen Nachrichten über Sargons und Sanheribs Kämpfe in Palästina hat Ungnad bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder I, 1909, S. 117—121 zusammengestellt.

Vgl. die Kommentare zum Königsbuche von Benzinger, 1899, und Kittel, 1900, und zum Buche Jesaias von Dillmann-Kittel, 1898^{6}, Duhm, (1892) 1902^{2} und Marti, 1900, sowie die „Geschichten Israels" von Stade, 1887, u. Guthe, (1899) 1904^{3}. **Gunkel.**

Hispana (ergänze: Collectio Canonum), spanische Sammlung von Konzilsbeschlüssen und Dekretalen, auf ¶ Isidor von Sevilla zurückgeführt, ¶ Kirchenrecht, 3 c.

Historienbuch, Biblisches.

1. Geschichtliches; — 2. Prinzipielles.

1. Schon im Mittelalter tauchen verschiedentlich Historienbibeln auf, die, in volkstümlicher Prosa geschrieben, den Laien die historischen Teile der Bibel nahe bringen sollten. Ihr fragmentarischer Vorläufer und zugleich ihre wichtigste Quelle ist die Weltchronik, die Rudolf von Ems (¶ Literaturgeschichte: II, B) zwischen 1250—54 im Auftrag Konrads IV geschrieben, freilich nur bis zum Tode Salomos fortgeführt hat. Die Folgezeit brachte viele prosaische und poetische Umarbeitungen und Fortsetzungen dieser biblischen Chronik. An diese mittelalterlichen Historienbibeln erinnern uns die evangelischen Historienbücher. — Als in der evangelischen Welt Schülern und Volk das Lesen der Bibel empfohlen und zur Pflicht gemacht wurde, zeigte sich bald das Bedürfnis nach einer übersichtlichen Darstellung der gesamten heiligen Geschichte. Das von ¶ Melanchthon bearbeitete Chronicon Carios, worin die Weltgeschichte als Geschichte des Reiches Gottes im Sinne ¶ Augustins(: 5 b) aufgefaßt war, wurde als Lesebuch von den Schülern der höheren Schulen gebraucht, die deutsche Ausgabe (1532) war als Volkslesebuch beliebt. Auch von ähnlichen Büchern, wie des Fabricius Historia sacra (1564), entstanden „zum Vorlesen" bestimmte Uebersetzungen. Der Frankfurter Prediger Hartmann ¶ Beyer schmückte seinen „Biblischen Auszug oder Historien" (vor 1577) mit Bildern (Ueber Bilderbibeln im Mittelalter ¶ Biblia pauperum). Des Joh. Val. ¶ Andreä „Biblische Kirchenhistorie" (1624) diente dem gleichen Bedürfnis. — Als Verfasser des ersten eigentlichen H.s hat Justus ¶ Gesenius zu gelten, dessen „Biblische Historien des alten und neuen Testaments" 1658 erschienen. Er erweiterte den Bibelauszug Beyers, gab ebenfalls Holzschnitte zu den Geschichten, die er durch beigefügte Fragen und Gesänge dem Verständnis näher bringen wollte. Sein Buch sollte im Hause und in der Schule als Vorlesebuch benutzt werden; denn daran dachte man damals noch nicht, daß man die Geschichte doch am besten durch Erzählen mitteilen könne. In den Pietistenschulen und den aus ihnen (1763) hervorgegangenen öffentlichen Volksschulen bürgerte sich als ein mehr als hundertmal aufgelegtes Lehrbuch das des Hamburger Rektors ¶ Hübner ein: „Zweimal zweiundfünfzig auserlesene biblische Historien" (1714), das mit seinen reichlich gegliederten Texten, den „deutlichen Fragen", „nützlichen Lehren" und gereimten „gottseligen Gedanken" dem Lehrer alle Arbeit abnahm. Von hier ab blieb nun das H. geraume Zeit das neben der Bibel benutzte übersichtliche Hilfsbuch, das die Exempel darbot, die man zum Katechismusunterricht benötigte. — Die Rationalisten (namentlich ¶ Dinter) verbesserten die Methode des biblischen Geschichtsunterrichts, indem sie die freie und natürliche Erzählung durch den Lehrer forderten. Die dadurch eigentlich überflüssig gewordenen H.er dienten den Kindern nur noch zum Nachlesen. Sie lehnten sich in der Sprache nicht mehr an den Wortlaut der Bibel an. Johann Peter ¶ Hebel ist der beste Repräsentant dieser Epoche (Biblische Geschichten, 1824. Neuer Abdruck in Hebels sämtlichen poetischen Werken, 1905, Bd. V, in M. Hesses Klassikerausgaben). Der Zweck ist auch jetzt noch, eine Moral in Beispielen im Dienst des moralisierenden Katechismusunterrichts zu geben. — Die Romantik griff auf Hübner zurück, den Rauschenbusch 1809 neu herausgegeben hatte. Doch wurde er allmählich durch Franz Ludwig ¶ Zahns „Biblische Historien" (1831) in den Schatten gestellt. Von da an ändert sich in bedeutsamer Weise die Tendenz des H.s. Die wieder in der Bibelsprache redenden Schulbücher bieten nicht mehr nur Exempel zum Katechismusunterricht, sondern vermitteln das Verständnis der sogenannten „Heilsgeschichte" (¶ Kurtz, Buchrucker und viele andere). Statt an das Gemüt wenden sie sich hauptsächlich an den Verstand und die Phantasie. Die Kenntnis und Anerkennung des heilsgeschicht-

lichen Verlaufs tritt an die Stelle der selbständigen Glaubensgewißheit und sittlichen Ergriffenheit. Die „Heilstatsachen“, die nach dem Schema Weissagung und Erfüllung bearbeitet werden, trüben den Blick für die große gottgegebene Heilstatsache, die Persönlichkeit Jesu (¶ Gemeindeorthodoxie ¶ Heilstatsachen ¶ Heilige Geschichte). Was in Wahrheit die Folgerung aus der persönlichen Glaubensstellung sein müßte, nämlich die fromme Betrachtung der Geschichte, wird zur Voraussetzung gemacht, aber zu einer solchen, die geschichtlich kaum haltbar und darum von Anfang an unsicher ist. — Demgegenüber bedeutet das Drängen der Herbartschen Schule (¶ Herbart), die Biblische Geschichte zur Grundlage des ganzen Religionsunterrichts zu machen und alles Lehrhafte, also wieder in der Hauptsache den Katechismus, daraus induktiv hervorwachsen zu lassen, einen Fortschritt. Die von dieser Richtung (¶ Thrändorf, ¶ Staude, ¶ Meltzer, ¶ Reukauf und Heyn usw.) beeinflußten H.er haben die Tendenz, die theologisch konstruierte Heilsgeschichte durch die wirkliche Geschichte zu ersetzen. Gemeinsam ist den heute gebräuchlichen Lehrbüchern, daß sie nicht mehr nachfolgende Exempel zum Katechismus, sondern eine anschauliche Grundlage für ihn bieten wollen. Allein sie beschränken sich nicht hierauf. — Das H., das zugleich die „Heilsgeschichte“ übermittelt, hat noch die Herrschaft in unseren Schulen. Die Bibel ist nahezu verdrängt; und unter den „Bibelsurrogaten“ ist das H. das wichtigste.

2. Neuerdings hat ¶ Schiele (s. Literatur) den Kampf gegen das H. in seiner herkömmlichen Form aufgenommen und Rückkehr zur Bibel als der einzigen Grundlage des Religionsunterrichts empfohlen, obwohl die Geschichte des Volksschulwesens, die Beschaffenheit der Bibel und ihr großer Umfang den Gedanken nahe zu legen scheint, daß ein Lehrbuch der biblischen Geschichte kaum mehr zu entbehren sei. Sein Haupteinwand gegen ein solches ist, daß es nicht die in der Bibel enthaltene Geschichte, sondern die künstlich in sie hineinkonstruierte „Heilsgeschichte“ darbiete. Dazu läßt sich sagen, daß ein im Dienst des Katechismus und der Heilsgeschichte stehendes H., das die Bibel ersetzen soll, in der Tat die allerschwersten Bedenken erregt. Dagegen wird, da die Bibel sehr viel Stoff enthält, der den Kindern einfach nicht zugänglich ist, ein Bibelauszug, je nach dem Alter der Kinder von recht verschiedenem Umfang, ein unabweisbares Bedürfnis bleiben, wenn er sich nur rückhaltlos statt in den Dienst der Heilsgeschichte und des Katechismus in den der Frömmigkeit stellt und diejenigen biblischen Stoffe auswählt, an denen sich diese erfahrungsgemäß am sichersten entzünden wird. Da aber zu den religiös wertvollen Stoffen nicht nur Geschichten, sondern auch dichterische, prophetische und lehrhafte Bibelabschnitte gehören, wird ein solcher Bibelauszug allerdings kein reines „H.“ mehr sein, sondern ein Biblisches Lesebuch oder eine ¶ Schulbibel, von geringerem, nicht wesentlich über den des bisherigen H.s hinausgehenden Umfang für den Anfangsunterricht, wesentlich erweitert aber für die reiferen Schüler. Die biblischen Lesebücher dürften sich dabei auf das AT beschränken. Für die nt.liche Unterweisung brauchten wir nur eine die störende Verseinteilung beseitigende und den Text gut und übersichtlich gliedernde Schulausgabe des NT.s. Damit würde ein weiterer sehr beherzigenswerter Einwand Schieles gegen das H. verschwinden, daß nämlich unsere Kinder die evangelische Geschichte nicht kennen lernen, wie sie uns von den Evangelisten in recht verschiedenartiger Weise erzählt wird, sondern nur eine zusammengequälte Evangelienharmonie. — Bibel: IV.

C. Kehr: Geschichte der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts, Abt. VIA: Geschichte des Religionsunterrichts in der evg. Volksschule, bearbeitet von Schumann und Sperber, 1890; — F. M. Schiele: Religion und Schule, 1906; — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Bibel: IV, ¶ Biblische Geschichte, ¶ Schulbibel. — Ueber die Weltchronik Rudolfs von Ems und ihre Fortsetzungen vgl. Vilmar: Die zwei Rezensionen und die Handschriftenfamilien der Weltchronik R.s von E., 1839; — Gleisberg: Die Historienbibel und ihr Verhältnis zur rudolfinischen und thüringischen Weltchronik, 1885; — Eine Ausgabe der alten Historienbibeln von Th. Merzdorf: Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters (in der Bibliothek des Literarischen Vereins 100—101, Stuttgart), 1870; — Der Artikel von E. Reuß-S. Berger in RE[3] VIII, S. 152 ff (dort weitere Literatur) zieht auch die zu Erbauungszwecken geschriebenen historischen Teile der Bibel selber, sowie jüdische haggadische Werke (¶ Haggada) und altchristliche Schriften wie die Historia sacra des ¶ Sulpicius Severus in die Darstellung hinein.

Geyer.

Historiographie = ¶ Geschichtschreibung. Vgl. auch die Artikel ¶ Geschichtsphilosophie, ¶ Oekonomische Geschichtsauffassung, ¶ Geschichtslügen, ¶ Heilige Geschichte, ¶ Dogmengeschichte, ¶ Kirchengeschichtschreibung. — Von neueren Historikern sind Joh. v. ¶ Müller, ¶ Schlosser, Karl Aug. v. ¶ Hase, Leopold v. ¶ Ranke, ¶ Mommsen, Jakob ¶ Burckhardt, ¶ Taine, ¶ Buckle, ¶ Lindner, ¶ Hausrath, Adolf ¶ Harnack, ¶ Lamprecht in größeren Artikeln behandelt; über andere Profanhistoriker wie ¶ Egelhaaf, Max ¶ Lenz, und die übrigen Kirchenhistoriker, vgl. die Notizartikel.

Historische Institute in Rom, begründet zur Erforschung italienischer Geschichte und vor allem zur Ausnutzung der Schätze des Vatikanischen Archivs (¶ Archivwesen, kirchliches). Das königlich preußische h. J. besteht seit 1888; es hat sich besonders durch Herausgabe der deutschen Nuntiaturberichte (¶ Nuntien) aus der Reformationszeit verdient gemacht und unterhält außerdem die wertvollen „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken“ (seit 1897). Neben dem preußischen Institut bestehen aus älterer Zeit die Ecole française de Rome (seit 1873), das österreichische (Istituto Austriaco di studii storici; seit 1883), sowie das italienische Institut (Istituto storico italiano; seit 1883); gleichzeitig mit dem preußischen (1888) wurde das h. J. der Görresgesellschaft (¶ Charitas, 12 ¶ Vereinswesen, kath.: I, 5) begründet, das seit 1892 die „Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte“ (mit besonderer Benutzung der römischen Archive) herausgibt. Schließlich sei noch das ungarische h. J. genannt, das der Bischof Fraknói 1892 aus Privatmitteln begründete. Zu den Leitern dieser h. J. gehörten u. a. W. ¶ Friedensburg, Alois ¶ Schulte, L. M. O. ¶ Duchesne, Ludwig ¶ Pastor, Heinrich ¶ Finke, Herm. ¶ Grauert, denen allen die kirchengeschichtliche Forschung wertvolle Anregung und Bereicherung verdankt.

Zich.

Historisch-politische Blätter für das katholische

Deutschland, von Guido Görres, dem Sohn Joseph von ¶ Görres', begründet, ¶ Presse, kirchl.

Historismus ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart, 2 b.

Hittiter = ¶ Hethiter.

Hitze, Franz, kath. Theologe und Sozialpolitiker, geb. 1851 in Hanemicke (Westfalen), 1878 Kaplan am deutschen Campo Santo in Rom, 1880 Generalsekretär des katholischen Verbandes „Arbeiterwohl" in München-Gladbach, 1893 ao. und 1904 ord. Professor für christliche Gesellschaftslehre in der theologischen Fakultät der Universität Münster. Seit 1882 vertritt H. im Reichstag und preußischen Landtag den Wahlkreis München-Gladbach.

H. veröffentlichte zahlreiche sozialpolitische Schriften; am bekanntesten sind geworden: Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, 1877; — Kapital und Arbeit, 1880; — Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, (1899) 1904[4]. **Kübel.**

Hitzig, Ferdinand (1807—1875), evg. Theologe, geb. zu Lauingen bei Lörrach als Sohn eines rationalistischen Pfarrers, wurde auf dem Karlsruher Gymnasium Schüler J. P. ¶ Hebels, studierte zu Heidelberg (1824) und Halle (1825 bis 1827), wo er durch Wilhelm ¶ Gesenius dem Studium des AT zugeführt wurde. 1828 kam er zu H. Gg. Aug. ¶ Ewald nach Göttingen. Nach kurzer Tätigkeit als Privatdozent in Heidelberg (seit 1829) folgte er einem Rufe an die neugegründete Universität ¶ Zürich (1833), wo er nicht nur über AT und Orientalia, sondern auch über nt.liche und sogar klassische Fächer las. 1861 kehrte er als Nachfolger ¶ Umbreits nach Heidelberg zurück. In seinen Kommentaren erweist sich H. als einer der namhaftesten Exegeten, vor allem nach Seiten der Textkritik hin, wo er geradezu bahnbrechend gewirkt hat. Wie wenige andere fordert er durch eine für seine Zeit ungewohnte Kühnheit Widerspruch heraus; in der Tat muß man sich bei ihm immer wieder auf Ueberraschungen gefaßt machen. Aber mag ihn sein glänzender Scharfsinn auch oft auf Irrwege verleitet haben, so steckt seine Exegese doch voll von fruchtbaren Anregungen. Zusammengefaßt findet sich ihr Ertrag in seiner Geschichte des Volkes Israel, 1869 f, sowie in den nach seinem Tode von Kneucker herausgegebenen Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des AT, 1880. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

Seine wichtigsten anderen Werke sind: Begriff der Kritik am AT praktisch erörtert, 1831; — Jonas Orakel über Moab, 1831 (eine Zuweisung von Jes 15 f an den II Kön 14 ₂₅ genannten Propheten); — Jesaja übersetzt und ausgelegt, 1833; — Psalmen (1835 f), in neuer Bearbeitung übersetzt und ausgelegt, 1863 und 1865 (ein Kommentar, worin neben dem davidischen Ursprung einzelner Psalmen der makkabäische vieler anderer nachzuweisen versucht wird); — 12 kleine Propheten, (1838) 1863[3] (von Steiner 1881[4]); — Jeremia, (1841) 1866[2]; — Ezechiel, 1847; — Prediger Salomos, 1847 (von Nowack 1883[2]); — Daniel, 1850; — Hohes Lied, 1855; — Sprüche Salomos, 1858; — Buch Hiob, 1874. — Ueber die Erfindung des Alphabetes, 1840; — Die Inschrift des Mesa, 1870; — Urgeschichte und Mythologie der Philistäer, 1845; — Ueber Johannes Markus und seine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt?, 1843; — Zur Kritik paulinischer Briefe, 1870. — Ueber H. vgl. H. Steiner: F. H., 1882; — J. J. Kneucker: Lebens- und Charakterskizze H.s (in den von ihm herausgegebenen Vorlesungen H.s, S. 1—35, mit Bruchstücken aus 30 Briefen, S. 43—64), 1880; — A. Merx: Die morgenländischen Studien und Professuren an der Universität Heidelberg, 1903, S. 65—70; — RE[3] VIII, S. 157—162. **Bertholet.**

Hiviter (Hevither) ¶ Nachbarvölker Israels.

Hobbes, Thomas (1588—1679), englischer Philosoph, in Malmesbury geboren, studierte in Oxford, ohne aber an dem dort herrschenden puritanischen Geiste und der nominalistisch-scholastischen Lehrweise Befriedigung zu finden. Als Erzieher, später Privatsekretär und Freund des ihm gleichaltrigen Lord Cavendish, späteren Grafen von Devonshire, und hernach als Lehrer dessen Sohnes nahm er 1610 und 1634 ff an deren Reisen nach Frankreich und Italien teil. In Paris, wo er beim zweiten Aufenthalt mit dem Kreis um ¶ Mersenne Fühlung nahm, studierte er Mathematik; in Italien wurde er mit ¶ Galilei, den er überaus hoch schätzte, bekannt. 1640 schrieb er seine Anfangsgründe des Natur- und Staatsrechtes (Elements of Law natural and politic). Infolge der politischen Unruhen (¶ England: I) verließ er abermals die Heimat und lebte nun, an seinem System arbeitend, 11 Jahre in Paris, wo er auch ¶ Gassendi und ¶ Descartes kennen lernte. — Die Philosophie, die H. als die Erkenntnis der Wirkungen (der Phänomene) aus den Ursachen und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermöge richtiger Schlüsse definiert, hat nach ihm einen dreifachen Gegenstand: den Naturkörper, den Menschen und den Staat, und so gliedert sich sein System in Naturlehre (De corpore, 1655), Anthropologie (De homine, 1658) und Staatslehre (De cive, 1642). Bei aller Philosophie handelt es sich um ein Verbinden, gleichsam Addieren; sie ist ein Rechnen (ratiocinari nimmt H. in der doppelten Bedeutung des Rechnens und des Denkens). Da nun der Mensch nach H. Vorstellungen nur vom Einzelnen hat, so liegt alle Allgemeinheit in bloßen Namen. So gelangt er zu einem ausgebildeten „Nominalismus". Seine Philosophie darf man weder als Materialismus noch als Empirismus bezeichnen, vielmehr ist sie im Grunde rationalistischer Natur, da sein ganzes Verfahren streng deduktiv ist. In der Naturphilosophie steht er mit Descartes und Gassendi auf dem Boden der mechanischen Prinzipien. Aber er geht noch weiter als sie; denn er will nicht nur die äußere Natur, sondern auch den Menschen und selbst den Staat als Maschine, wenn auch als Ueberwerk oder höchst komplizierte Maschine, betrachten. Von hervorragender Bedeutung ist seine Theorie der Affekte und am bedeutendsten seine Staatslehre (¶ Geschichtsphilosophie, 2), womit er die französischen Philosophen des 18. Jhd.s aufs stärkste beeinflußt hat. Allen Fortschritt erwartet H. im Geiste seiner Zeit von einer Begründung des ¶ Naturrechts. Er entwickelt in Leviathan (1651) und in De cive seine Idee des von der Kirche losgelösten weltlichen Staates, der allen Gewohnheiten durchaus entgegenzuwirken, der die Geldwirtschaft zu befördern, Wissenschaft und Technik zu schützen habe; an seiner Spitze soll stehen ein Souverän mit unbedingter Gewalt (sei dies nun ein Einzelner oder eine Versammlung); H. löst sich hier ganz von den mittelalterlichen individualistischen Vorstellungen und vollzieht eine Wendung zur modernen sozialen Auffassung. Ueber seine theo-

logische Stellung ¶ Deismus: I, 2 ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 d; über seine Ethik ¶ Egoismus, 1. Trotz aller Anfeindungen war H. vielleicht der einflußreichste der Philosophen des 17. Jhd.s.

Ue III[10], 1907; — RE[3] IV, S. 536 f; — Chambers Cyclopaedia of English literature I, 1903, S. 553 ff; — Ferdinand Toennies: H., 1896. — Vgl. die Literatur über ¶ Deismus: I. **Buchenau.**

Hoberg, Gottfried, kath. Theologe, geb. 1857 in Heringhausen (Westfalen), habilitierte sich 1886 in Bonn, wurde 1887 Professor der at.lichen Exegese an der bischöflichen theologischen Fakultät in Paderborn, 1890 a.o., 1893 ord. Prof. für at.liche Literatur in Freiburg.

Veröffentlichte: Die Psalmen der Vulgata übersetzt und erklärt, (1892) 1906[2]; — Die Genesis, nach dem Literalsinn erklärt, (1899) 1908[2]; — Die Fortschritte der biblischen Wissenschaft, 1902; — Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch, 1902; — Babel und Bibel, 1904; — Moses und der Pentateuch, 1905; — De Moyse Pentateuchi autore, 1906; — Ueber die Pentateuchfrage, 1906; — Bibel oder Babel?, 1907; — 1892—94 gab H. das Akademische Taschenbuch für katholische Theologen, 1894—1904 die „Literarische Rundschau für das katholische Deutschland" heraus. **Kübel.**

Hochaltar ¶ Altar: II, 4.

Hochamt ¶ Liturgie, ¶ Messe.

Hochbrunn. v. An d. Lan-H. = ¶ Hartmann, Pater.

Hochenau ¶ Hochmann von Hohenau.

Hochkirche = ¶ High Church.

Hochmann von Hohenau (Hochenau), Ernst Christoph (1670—1721), einer der bedeutendsten Führer und Prediger der separatistischen Kreise (¶ Separatisten), schon als Student von A. H. ¶ Francke in Halle beeinflußt. Nach vielen Irrfahrten und Predigtreisen in West- und Norddeutschland, bei denen ihm seine Kirchenfeindschaft oft Verfolgung und Gefängnis eintrug, fand er im Wittgensteinschen Lande, in Schwarzenau, eine Heimstätte, die „Friedensburg", 1709 erbaut. Er ging auf in glühender, aber von jedem Hochmut freier, mystischer Frömmigkeit. Seine Anhänger, die sich zu Wiedertäufern entwickelten, haben ihn schließlich schlimmer verfolgt, als die Kirche es getan hatte.

A. Ritschl: Pietismus, 1880—86 (s. Register); — M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, 1852—60; — Jung-Stilling: Theobald, 1785; — RE[3] VIII, S. 162 ff; — Unschuldige Nachrichten, 1708. **Witte.**

Hochmut, in sittlichem und in religiösem Sinn Gegensatz zu ¶ Demut. Ueber die griechische „Hybris" ¶ Griechenland: I, 7.

Hochstetter, Johann Friedrich (1640 bis 1720) und Andreas Adam H. (1668—1717), Söhne des Tübinger Professors (seit 1677) und Prälaten (seit 1683) Joh. Andreas H. (gest. 1720), pietistische Theologen; schon der Vater war mit ¶ Spener eng befreundet und Schüler Joh. Val. ¶ Andreäs. A. A. H., der 1711—14 unter Herzog Eberhard Ludwig (¶ Württemberg) Hofprediger war und vorher und nachher (1705 bis 1711; 1714—17) als Glied der Tübinger theol. Fakultät an deren Reform (¶ Tübingen) mitarbeitete, ist auch als Schriftsteller hervorgetreten (Apologetik, Kirchenrecht, Geschichte). J. Fr. H. stand seit 1660 im Pfarramt (1672 Superintendent in Maulbronn, 1680 Konsistorialrat, 1692 Propst zu Herbrechtingen, 1707 Generalsup. in Denckendorf); er ist als Prediger berühmt gewesen. 1713 hat er eine Neuauflage von ¶ Hedingers Gesangbuch veranstaltet.

E. Georgii-Georgenau: Biographisch-Genealogische Blätter, 1879, S. 351 ff; — ADB XII, S. 526 f (über Andr. Ad. H.); — Christoph Kolb: Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, 1902; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886, S. 10 ff. **Jsch.**

v. Hochstraten (Hoogstraten), Jakob († 1527), so genannt nach seinem Geburtsorte Hoogstraeten in Brabant, studierte in Löwen und Köln, trat in den Dominikanerorden ein, wurde Regent der Ordensschule zu Köln und Theologieprofessor daselbst, später Prior des Kölner Dominikanerklosters und päpstlicher Inquisitor für die Kirchenprovinzen Köln, Mainz, Trier. Aus dem Kampfe mit ¶ Reuchlin über die Judenbücher ging er schließlich als Sieger hervor, wurde aber von den Reuchlinisten und Humanisten in den ¶ Epistolae obscurorum virorum verspottet und beschimpft. Gegen Luther erhob er als einer der ersten seine Stimme.

N. Paulus: Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 87—106; — Bibliotheca reformatoria Neerlandica III, 1905, S. 499—620. **O. Clemen.**

Hochzeitbräuche.

Die mannigfachen H. der verschiedenen Völker lassen sich unter folgende Gesichtspunkte ordnen: 1. Die gesellschaftliche Ordnung der Ehe; — 2. Die Abwehr böser Mächte; — 3. Die Vereinigung von Braut und Bräutigam; — 4. Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft; — 5. Religiöse Segnung und Weihe. — Ueber israelitische H. ¶ Ehe I, 5 ¶ Hoheslied (besonders 3) ¶ Dichtung, profane in Israel, 5 a.

1. Die Ehe ist immer eine soziale Angelegenheit und wird deshalb meist von der Gesellschaft mit Zeremonien, die ihr Gültigkeit verleihen, umgeben. Es gibt allerdings Fälle, wo ganz unzeremonielle Paarungen als Ehestiftung gelten. Sie sind aber Ausnahmen und können nicht ohne weiteres als das Ursprüngliche betrachtet werden. Im Gegenteil scheint die Ehestiftung, je weiter wir sie in der primitiven Gesellschaft zurückverfolgen, in der Regel um so umständlicher von Vorsichtsmaßregeln und Bräuchen umgeben zu sein, die zu überwinden erst die Sache einer höheren Kultur ist. Ebensowenig darf man eine allgemeine geschlechtliche Promiscuität (wonach jedes männliche mit jedem weiblichen Wesen geschlechtlich umgehen kann) als das Ursprüngliche betrachten (¶ Ehe: II, 1). Wo ein derartiges Verhältnis stattfindet (was keineswegs eine Seltenheit ist), wird es ebenfalls von sozialen Bestimmungen geregelt, sei es, daß die jungen, unverheirateten Leute eine Zeit „promiscue" leben, oder daß die Braut in den Hochzeitstagen mehreren gehören muß, oder daß sich die Ehefrau bei gewissen Gelegenheiten anderen hingeben darf. Dies alles kann neben der Ehe bestehen, eben weil es sich lediglich auf den geschlechtlichen Verkehr und nicht auf die soziale Stellung von Mann und Frau und deren Kindern, welche die Ehe gerade regeln will, bezieht. — Weil bei den primitiven Völkern die meisten Ehen exogamisch oder exogenisch sind (d. h. weil Gatten und Gattinnen aus verschiedenen Stämmen oder Sippen sind), stellt sich bei ihnen gewöhnlich das — häufig totemistisch bestimmte (¶ Totemismus) — Stammes- oder Sippeninteresse in den Vordergrund und die Hochzeitsriten bestreben sich, die Schwierigkeiten zu überwinden, die mit einer so engen Begegnung zweier „Fremden" verbunden sind. „Fremde" sind nämlich nach primitiver Auffassung

einander gefährlich, weil jeder Mensch als Mitglied eines Stammes oder einer Sippe unter der Herrschaft der Dämonen seiner Gesellschaft steht und mit deren Zauberkräften gefüllt ist, gegen die nur seine Stammesgenossen gesichert sind, während Auswärtige den Gegenzauber gegen deren Kräfte nicht besitzen.

2. a) Es sind also eine ganze Reihe von Maßregeln nötig, um diese gegenseitige Gefährlichkeit der Brautleute zu beschwichtigen. Crawley (s. Literatur), der sich mit dieser Seite der Sache besonders beschäftigt hat, stellt deshalb die Gesamtheit der primitiven Hochzeitsriten unter den Gesichtspunkt des geschlechtlichen ¶Tabu (¶Erscheinungswelt der Religion: III, E 4), also der Vorsicht, die auszuüben sei, wo eine geschlechtliche Vereinigung (zweier Fremden) stattfinden soll. Braut und Bräutigam müssen sich gegenseitig sozusagen neutralisieren; sie müssen im Anfang gegen einander geschützt sein, bis sich allmählich, wenn sie an einander gewöhnt sind, die Gefahr verliert. Von diesem Gesichtspunkt aus lassen sich viele Hochzeitszeremonien verstehen. Wenn in Malakka Braut und Bräutigam gänzlich mit Reispasta übertüncht und dann wieder abgespült werden, soll diese Zeremonie gewiß die unheimlichen Tabu-Stoffe oder -Kräfte aus ihren Körpern entfernen. Daß die beiden sich nicht ansehen dürfen, weil sie gegen einander den „bösen Blick" haben, ist eine weitverbreitete Vorstellung, die wahrscheinlich den über ganz Asien und Europa und auch anderswo üblichen Brauch des Brautschleiers erklärt. Dieser verbarg ursprünglich die Braut völlig. Die malayische Braut ist noch heute von Bastmatten so dicht verhüllt, daß sie nicht hindurchblicken kann; der chinesische Brautschleier ist rot (s. 2 b), was gleichfalls zur Abwehr übler Einflüsse dienen soll. Auch ist eine häufige Maßregel, daß Braut und Bräutigam sich nur im Dunkeln begegnen dürfen (das Märchen von Amor und Psyche spiegelt diese Sitte wider), oder daß sich die Braut vor dem Bräutigam verstecken muß und erst nach einer Zeit von ihm entdeckt werden darf, — was alles offenbar nichts mit Schamgefühl, sondern mit Furcht vor dem Unheimlichen zu tun hat. Daß auf dem Australlande das Paar, noch nachdem sie sich gefunden haben, mehrere Wochen ohne geschlechtlichen Verkehr mit einander leben muß, deutet in dieselbe Richtung. In modernen Hochzeitsspielen ist der Versteck der Braut ein üblicher Scherz.

2. b) In den bisher besprochenen Bräuchen sind die sozialen Elemente nicht von den beschwörenden zu unterscheiden; es gibt aber auch in endogenischen Ehen (s. 1) und bei Vermählungen, welche die Stammesverhältnisse nicht mehr berücksichtigen, Beschwörungen und Zauberhandlungen genug, welche die dämonischen Einflüsse abwehren wollen. In China ist die rote Farbe bei der Hochzeit vorherrschend, um die Dämonen zu verscheuchen (s. 2a.), und das Räuchern, das stets die Zeremonien begleitet, dient demselben Zweck. Rufen, Getöse, Büchsenschüsse — in China noch Bogenschüsse — können ebenfalls gegen unheilvolle Mächte gerichtet sein. Ueble Vorzeichen sind überall gefürchtet. In der vedischen Zeit durfte in Indien keine Hochzeit ohne günstige Vorzeichen stattfinden, und die Wahrsager spielen überhaupt bei Hochzeiten eine große Rolle, um der Ehe einen günstigen Verlauf zu sichern (vgl. Westermarck, S. 423 ff). Selbst das Bad, das der Hochzeit vorausgeht, bewahrt hier noch lange wie das Kämmen der Haare, den Sinn, daß es vor Zauber schützen soll (vgl. das Hochzeitslied in Rig Veda 10, 85; Haas, S. 278).

3. a) Vom Totemistischen und Tabuistischen befreit, äußert sich das Interesse der Gesellschaft an der Hochzeit vornehmlich in der formellen Uebergabe der Braut an den Bräutigam. Diese Uebergabe geschieht in älteren Kulturen wie in der indischen, chinesischen, griechischen, auch nach älterer germanischer Sitte, durch die Hand des Vaters oder eines anderen bedeutenden Familienmitgliedes, nicht durch priesterliche Hand. Der Uebergabe gehen gewöhnlich Verhandlungen voraus, die sich entweder um den Kaufpreis oder die Mitgift der Braut drehen (vgl. z. B. ¶Ehe: I, 4; II, 1). Auch wo die Kaufehe aufgehört hat, bleibt doch dem Bräutigam häufig, wie in China, die Pflicht, der Braut reiche Gaben (s. 3 b) zu bringen. Von den Ueberlieferungen der ursprünglicheren Raubehe hat sich mancherlei in den Bräuchen der Brautfahrt, bei der die Brautführer eine Rolle spielen, erhalten. Die Brautführer und Brautjungfern waren ursprünglich viel mehr als bloße Begleiter des Brautpaars; sie waren Vertreter der sozialen Kreise oder Verbände, denen diese früher angehörten, und aus denen sie jetzt herausgelöst werden müssen, was sich in allerlei Tänzen und Spielen der Hochzeitstage widerspiegelt. Bei primitiven Völkern, wie z. B. den Aruntas in Zentralaustralien, haben die Brautführer das jus primae noctis (Recht auf die erste Nacht). — Soziale Bedeutung hat ebenso die Anlegung des neuen Herdfeuers (¶Herd), die besonders in Griechenland in sehr schöner Weise geschah, indem die Mutter der Braut mit Fackelträgern dem Brautpaar ins neue Haus folgte und dort das Herdfeuer anzünden ließ. In China mußte die junge Frau dem Tsao-wang, dem Gotte des häuslichen Herdes, ein Opfer bringen; in Indien bestand in vedischer Zeit die Sitte, daß der Bräutigam die Braut um das Feuer herum führte, indem beide Körner ins Feuer warfen.

3. b) Die Uebergabe der Braut, sowohl bei Verlobung wie bei Trauung, ist gewöhnlich von Zeremonien umgeben, welche die Vereinigung der Brautleute entweder bloß symbolisieren oder in magischer Weise fördern wollen. Hier kommen die Gaben in Betracht, die der Bräutigam der Braut gibt, oder die sie wechseln, nicht nur Ringe, sondern auch andere Schmucksachen und häufig Kleider; die Gaben haben eine bindende Macht, indem sie sozusagen die Sphäre der Gebenden darstellen (¶Erscheinungswelt usw.: I, B 2 a δ); der Ring, der bei dieser Zeremonie selten fehlt, ist zugleich an sich ein Symbol des Gebundenseins. Die junctio dextrarum (Verbindung der rechten Hände) ist bei vielen Völkern, bei Malayen wie bei Hindus und Römern, üblich; in Indien mußte die Braut dabei das heilige Kuçagras (das übliche Opfergras) in der Hand halten; ja in Mahabharatas Erzählung von Nala und Damayanti werden die Hände des königlichen Paares mit Kuçagras zusammengebunden. Daß eine Schnur das Brautpaar vereinigt, begegnet uns in primitiver wie in hochstehender Kultur. Bei den Weddahs in Ceylon bindet die Braut dem

Bräutigam eine Schnur um den Leib, die er seitdem immer trägt; die Gonds in Dekhan binden und nähen ihre Kleider zusammen; das chinesische Brautpaar trinkt aus zwei mit einer seidenen Schnur verbundenen Bechern. Weit häufiger ist die gemeinsame Mahlzeit, an sich ein Zeichen der Vereinigung (zahlreiche Beispiele bei Westermarck, S. 419 f). Bei den Ainus besteht die ganze Zeremonie darin, daß beide aus derselben Schale Brei essen und nachher einander Gaben (Kleider und Geräte) schenken. Das gemeinsame Essen, wie der Austausch von Gaben, ist das sichere Zeichen der sozialen Ausgleichung; mit einem Fremden darf man nie zusammen essen; darum erhält sich diese Mahlzeit als ein wichtiges Symbol in hohe Kulturen hinauf. Die gleiche Vereinigung wird im heutigen Indien oft dadurch symbolisiert, daß Braut und Bräutigam einander mit einem Tropfen vom eigenen Blut bestreichen.

4. Da eine kinderlose Ehe als eine Schmach und ein Unheil empfunden wird und den meisten Völkern zahlreiche Nachkommenschaft erwünscht ist, wird bei der Hochzeit das Mögliche getan, teils um direkt die Fruchtbarkeit des Ehepaares zu stärken, teils um das Wohlwollen der Gottheiten der Fruchtbarkeit und des Kindersegens zu sichern. Opfer und Anrufungen werden in höheren Religionen diesen Gottheiten zu teil. Die griechische Braut (¶ Griechenland: I, 7) opferte der thĕà kurŏtrŏphŏs eine Haarlocke oder ihren Gürtel; der Vater der Braut opferte den thĕoì gamēlioi, die indische Braut den Manen der Väter. Die Vorstellung, daß die väterlichen Geister oder ein Gott unmittelbar den Geschlechtsverkehr „segnen", so daß man ihnen die Nachkommenschaft verdankt, ist häufig (¶ Erscheinungswelt der Religion: III, E 4). Die unmittelbare Steigerung der Zeugungskraft bezwecken allerlei phallische Sitten, die, wie die begleitenden Scherze, recht obszön sein können; ebenso wirken magische Speisen, wie die „Kuchen der Nachkommenschaft", welche die chinesische Braut verzehren muß, oder die Pûga-Früchte, die der indische Bräutigam vom Schwiegervater empfängt. Vor allem ist hier das allgemein übliche Ueberschütten mit Korn, Reis, Nüssen oder andern Früchten zu bemerken, das bei Chinesen, Malayen, Indern und Griechen gleicherweise Brauch war und sich in unsere Hochzeitssitten hinein erhalten hat.

5. Daß zugleich höhere Gedanken mit der Segnung des Brautpaares schon früh verbunden werden, erfahren wir aus dem Brauthymnus in Rig Veda 10, 85 wie aus dem chinesischen Hochzeitsritual, die alle beide durch Erwähnung der ewigen Verbindung der himmlischen und irdischen Mächte die Unverbrüchlichkeit dieser Eheschließung gleichsam verbürgen wollen. Väterliche Ermahnungen besonders an die Braut fehlen dabei nicht und sind in dem schönen Brautgedicht im Avesta (Yasna 53) erhalten. In den Brautritualien höherer Religionen treten die Ideen der ehelichen Treue und Keuschheit, die Unverbrüchlichkeit des Bundes und die übrigen ethischen Verpflichtungen der Ehegatten in den Vordergrund und drängen die Vorstellungen von Fruchtbarkeit u. a. zurück. Gleichzeitig bemerkt man eine Neigung, die Trauung in priesterliche Hände zu geben; die religiöse Weihe kann dabei, spezifisch kirchlich oder theologisch ausgestaltet, dem bürgerlichen Leben entfremdet werden.

Ed. Meyer: Geschichte des Altertums I, 1, 1907[3], §§ 6—11; — Alb. Herm. Post: Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz I, 1894, §§ 6—78; — Edward Westermarck: The history of human marriage, London 1891; kritisiert von B. Spencer und F. J. Gillen: The native Tribes of Central Australia, London 1899 (Kap. III); — W. Crawley: The mystic Rose, 1901; — S. R. Steinmetz: Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien, 1903; — Wilh. Grube: Zur Pekinger Volkskunde (in: Veröffentlichungen a. d. kgl. Museum f. Völkerkunde VII, 1901, S. 10—36); — Jul. Jolly: Recht und Sitte (in: Grundriß der Indo-arischen Philologie II, 8, 1892, S. 47 ff); — Winternitz: Das altindische Hochzeitsritual (in: Denkschriften der Wiener Akademie, 1892, S. 60 ff); — E. Haas: Die Heiratsbräuche d. alten Inder (in: Indische Studien, V, S. 267—412); — Heinr. Zimmer: Altindisches Leben, 1879, S. 307—320; — Iwan Müller: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IV, 1, 2, 1893[2], S. 148 ff; — Ludw. Friedländer: Die Sittengeschichte Roms, 1862, S. 267—272; — J. Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer, Buch II, Kap. I (1899[4] Bd. I, S. 578 ff); — Karl Weinhold: Die deutschen Frauen im Mittelalter I, 1882[2]. **Ed. Lehmann.**

Hochzeitlieder, altisraelitische, ¶ Dichtung, profane, in Israel, 5 a.

Hodge, Charles (1797—1878), angesehenster Dogmatiker der amerikanisch-presbyterianischen Kirche, der er seit 1815 angehörte, seit 1822 Professor der orientalischen und biblischen Literatur, seit 1840 Professor der systematischen Theologie in Princeton, wo er selber (seit 1816) studiert hatte, und Herausgeber mehrerer theologischen Magazine (Biblical Repertory, seit 1825; Biblical Repertory and Princeton Review, seit 1837, u. a.). Zu seinem 50 jährigen Professorenjubiläum (1872) wurde von seinen Schülern die „Charles Hodge professorship" in Princeton mit 50 000 Dollar gestiftet.

Systematic Theology, 1872; — Constitutional History of the Presbyterian Church in the United States, 1839; — Ferner exegetische Schriften zu Röm 1835, Eph 1856, I—II Kor 1857—59 usw. — Ueber H. vgl. The Life of Ch. H. von seinem Sohn A. A. Hodge, 1880; — RE[3] VIII, S. 170 ff. **H. Haupt.**

Höe von Hohenegg, Matthias (1580 bis 1645), politisierender lutherischer Theologe, geb. in Wien, 1597 Student in Wittenberg, 1602 dritter Hofprediger in Dresden, 1603 Superintendent in Plauen, 1611 zur Einrichtung des deutsch-lutherischen Kirchen- und Schulwesens nach Prag entsandt, 1613 erster Hofprediger in Dresden. H. war das geistliche Orakel des gutmütig-frommen, aber schwachen Kurfürsten Johann Georg I von Sachsen. Ohne Zweifel lag ihm das Wohl der lutherischen Kirche am Herzen. Er verteidigte sie gegen die Römischen und Calvinisten. Aber er war der Ueberzeugung, „daß man mit mehrerer Sicherheit es mit den Papisten als mit den Calvinisten, zum wenigsten in politischer Freundschaft halten könne". Für die Interessen der böhmischen Protestanten eifrig tätig, überredete er schließlich seinen Kurfürsten, es während des böhmisch-pfälzischen Krieges (1618 ff) mit dem Kaiser zu halten (¶ Deutschland: II, 3), und riet ihm zum Abschluß des Prager Friedens 1635. — ¶ Unionsbestrebungen, innerprotestantische.

Otto: Die Schriften H.s v. H., 1898; — H. Knapp: H. v. H., 1902; — RE[3] VIII, S. 172 f; — HL III, S. 317 (Verteidigung H.s). **Blanckmeister.**

Höchstes Gut.

1. Geschichtliche Orientierung; — 2. Begriffliche Entwicklung; — 3. Anwendung in Ethik und Religionsphilosophie.

1. Die Geschichte der Idee des h.n G.s (lat. summum bonum, griech. tělŏs = Ziel) beginnt mit dem sokratischen Denken. Als letzten und höchsten Gegenstand menschlichen Strebens hatte Sokrates das Gute bezeichnet, darunter aber verstanden, was für den Menschen ein Gut ist, was zur Glückseligkeit dient. Diese durch den Sprachgebrauch nahegelegte Gleichsetzung (doch s. 2) bildet den Ausgangspunkt für alle seine Nachfolger, ja im Grunde hat sie bis auf Kant das ethische Denken beherrscht (¶ Eudämonismus, 1). — Der gemeinsame Ausgangspunkt hinderte freilich nicht einen weitgehenden Unterschied in der Auffassung des h.n G.s. Bei Plato wirkt die Ideenlehre entscheidend ein. Die Idee des Guten ist das Prinzip alles Wahren und Schönen; ja, sie ist der Grund des Seins, indem das Sein besser ist als das Nichts. So überragt die Idee des Guten die des Seins, ist mit der göttlichen Vernunft, mit dem Demiurg (Weltschöpfer), eins. Ergibt sich aber die Idee als das wahrhaft Wirkliche, die Materie als ihr Widerspiel, so muß sich die höchste Lebensaufgabe zur Flucht aus der Sinnlichkeit gestalten; hier wird also die Philosophie zur Reinigung (¶ Heiligung), ja zum Sterben. Indes ist doch die Idee zugleich der Grund aller Gestaltung in der Sinnenwelt; daher muß auch diese in das h. G. hineingehören. Der wertvollste Bestandteil desselben liegt zwar in der Teilnahme an der ewigen Natur der Idee, der zweitwichtige aber in der Hereinbildung dieser Idee in die Wirklichkeit, in der Gestaltung eines Harmonischen, Schönen und Vollendeten, weiter in Vernunft und Einsicht, in allem einzelnen Wissen und Können und richtigen Vorstellungen, endlich selbst in der reinen und schmerzlosen sinnlichen Lust. Die Vereinigung von Idee und Wirklichkeit hat Plato in seinem „Staat" gedacht. — In polemischer Auseinandersetzung mit Plato will Aristoteles die Idee des h.n G.s auf das durch menschliches Handeln realisierbare Gute beschränken; zwar fehlt es auch bei ihm an der metaphysischen Grundlage nicht; denn er erklärt alles Wirkliche für gut an sich; in der Verwirklichung ihres Naturzwecks besteht das Gutsein der Dinge. Aber anders als für Plato besteht für ihn das h. G. als Inbegriff aller durch das Handeln erreichbaren Güter in der Glückseligkeit, mit deren volkstümlicher Auffassung er sich in enger Fühlung hält, wenngleich er sie durch energische Betonung der vernünftigen Tätigkeit überbietet. — Noch stärker tritt die Glückseligkeit als letztes Ziel der Philosophie wie der menschlichen Tätigkeit in seiner Schule, besonders bei Theophrast hervor, der ausdrücklich leugnet, daß die Tugend allein zur Glückseligkeit ausreiche. Dagegen knüpft die Stoa derart an aristotelische Gedanken an, daß sie die volkstümliche Auffassung von Glückseligkeit ganz ablehnt, zugleich aber im Handeln, nicht in der Betrachtung die höchste Aufgabe des Menschen erblickt. Das h. G. liegt im naturgemäßen Leben, wie es mit dem großen Ganzen, mit der Weltvernunft übereinstimmt. Die Uebereinstimmung des Handelns des vernünftigen Wesens mit dem allgemeinen Weltgesetz ist die Tugend; diese ist mithin allein ein Gut und trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich selbst. Ein Gut ist aber nur, was einen unbedingten Wert hat; was nicht an sich ein Gut ist, kann es daher unter keinen Umständen werden. Insbesondere kann, was mit der sittlichen Beschaffenheit nicht im Zusammenhange steht, kein Gut sein, weil sonst der unbedingte Wert der Tugend beeinträchtigt würde; wer die Lust (¶ Eudämonismus, 1—2) auf den Thron setzt, macht die Tugend zur Sklavin. — Außer Acht bleiben dürfen in diesem Ueberblick alle jene ethischen Standpunkte, welche sich in ihrer Idee vom h.n G. über die populäre Auffassung von der Glückseligkeit nicht erheben oder nur Teile derselben für das Ganze erklären (¶ Eudämonismus). Wir haben daher nur noch das letzte philosophische System der Antike ins Auge zu fassen, in dem, wie schon bei ¶ Philo, die Rückkehr zu Plato, zugleich aber eine Weiterbildung im Sinne des Orients erfolgt, — den Neuplatonismus. Plotin bestimmt das Urwesen als absolute Ursache und absoluten Zweck alles Endlichen, d. h. als das Eine und das Gute; beide Prädikate gelten allerdings nicht von Gott an sich, sondern nur nach seinem Verhältnis zum Gewordenen. Durch Teilnahme am Urguten sind die Dinge gut. Die Seele gelangt zum Guten durch Tugend als ihre naturgemäße Tätigkeit. Ueber die bürgerlichen Tugenden stellt Plotin die reinigenden, von der Sinnenwelt und der Sünde scheidenden, über diese die vergöttlichenden. Das letzte Ziel liegt in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten, wo der Seele zwar alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewußtseins schwindet, wo sie aber die wirkliche Berührung mit der Gottheit erlebt und erkennt, daß sie Gott ist. — Erbe der Antike wurde das Christentum. Dieses besaß zwar in der Idee vom ¶ Reich Gottes (: II) eine Konzeption, welche manche Berührungspunkte mit der Anschauung vom h. G. darbot. Aber die herrschende Beziehung des Reiches Gottes nur auf die Vollendung im Jenseits schloß damals die Verbindung beider Ideen aus. Die antike Idee vom h.n G. ist vielmehr durch Vermittelung der spekulativen Mystik in die Kirche übernommen. ¶ Augustin ist zwar nicht der einzige, der diesen Prozeß vermittelt hat; neben ihm sind namentlich ¶ Dionysius Areopagita und ¶ Boëthius, die beide das Gute mit dem Einen, dem wahrhaften Sein gleichsetzen und in seiner Schauung die höchste ¶ Seligkeit finden, zu nennen. Aber bei Augustin ist das moralistisch-stoische und das neuplatonisch-kontemplative Element am stärksten von christlichem Geiste durchdrungen. In Gott besitzt die Seele ihr höchstes und einziges Gut, ihre Heimat und ihr Vaterland; sie besitzt ihn aber in seliger Kontemplation; Gott haben und schauen ist eins. Die moralische Vorbereitung auf die Seligkeit des Schauens ist die Reinigung der Seele (s. o.), der Verzicht auf die ganze Welt, um Gott ähnlich zu werden. In steigendem Maße indes gewinnt neben der geistigen Schauung die Uebung der Liebe einen selbständigen Wert, und der Intellektualismus wird durch einen immer stärkeren Gefühlszusatz gemildert und erweicht. Wenn in Liebe die Seele einzig und allein Gott genießt, dann ist sie selig. Die sicherste Stufe aber für den, der zur Gottesliebe emporsteigen will, ist die Nächstenliebe. Allerdings bleibt die neuplatonische Metaphysik unangetastet. Alles Sein ist an sich gut; insoweit es ein Seiendes ist, ist es gut. Das h. G.

ist das höchste Sein. Aber daraus folgt für Augustin, daß das Geschaffene Bedürfnis hat nach dem h.n G. und von ihm lebt, nur von seinen Gnadengaben leben kann. Auch hat er die Beziehung zu Gott als einen lebendigen, sittlich-religiösen Verkehr mit ihm zu erfassen vermocht. Was Spekulation und fromme Erfahrung der späteren Jahrhunderte hinzuzufügen wußten, bot eine Bereicherung dieser Gedanken, hob aber ihre Grundlage nicht auf. Auch Luthers Reformation hat, wiewohl sie an die Stelle des spekulativen Gottesgedankens den ethischen, an die der mystischen Kontemplation das Gottvertrauen und die Heilsgewißheit, an die der Möncherei die Treue im Berufsleben stellte, eine neue Anschauung vom h.n G. zwar vorbereitet, aber nicht durchgeführt. Erst der zur Renaissance-Stimmung mit ihrer Freude am Dasein zurücklenkenden ¶ Aufklärung (: 2) wurde die prinzipielle Auseinandersetzung mit der neuplatonisch-kirchlichen Auffassung vom h.n G. zur Notwendigkeit. Hatten die Neuerer zunächst nur die verschiedenen antiken Auffassungen erneuert, dabei vielfach auf die volkstümlichen Vorstellungen von der Glückseligkeit zurückgreifend, so kam es erstmals in der englischen Moralphilosophie (¶ Ethik, 2) zu selbständiger Begründung der Sittlichkeit auf die menschliche Natur und insonderheit auf die Solidarität aller menschlichen Interessen. ¶ Kant stellte vollends das Gute auf sich selbst. Indem er aber zugleich mit einer noch nicht dagewesenen Schärfe den Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem Streben nach Glückseligkeit feststellte, dem Tugendhaften aber nicht mit der Stoa den Verzicht auf andere Quellen der Glückseligkeit zumuten mochte, wurde ihm die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit in einer moralischen Weltordnung zum schweren Problem, das sich nur vom Gottesgedanken aus lösen ließ (¶ Gott: IV, 6 c). Daneben bog er die altchristliche Idee des Reiches Gottes in die ethische Idee eines alle vernünftigen Wesen umfassenden und auf ein teleologisches Natursystem aufgebauten Reiches der Zwecke um. ¶ Schleiermacher aber zeichnete in Anknüpfung an Platos Gedanken das h. G. als ein durch das sittliche Handeln hervorgebrachtes und stets es neu anregendes Ganzes, in dem Natur und Vernunft auf stets höherer Stufe geeint werden. Dies h. G. kann nur als Tat und Besitz der Gesamtvernunft (s. 3) gedacht werden; als Leitmotiv des menschlichen Handelns ist dies h. G. ein rein diesseitiges, ganz in irdischen Farben gemaltes, aber nicht etwa irreligiös, da es vielmehr neben der Naturbeherrschung und Naturerkenntnis, neben der Darbietung des Individuellen und neben künstlerischem Schaffen auch die Religion als Vernunfttätigkeit würdigt und in sich einschließt. Diese in ihrer Art glänzende Ableitung des gesamten Kultursystems (s. 3) aus einem einheitlichen Prinzip hat zwar aus guten Gründen nur wenige direkte Nachahmer und Fortbildner gefunden, unter denen namentlich Richard ¶ Rothe, aber auch A. ¶ Dorner (Das menschliche Handeln, 1895) und H. v. d. ¶ Goltz (Grundlagen der christlichen Sozialethik, 1908) genannt seien, aber die Auffassung des Systems der geistigen Kultur als des h.n G.s und Leitmotivs des menschlichen Handelns darf heute als eine weithin herrschende und die ethische Forschung bestimmende angesehen werden. In dem Gegensatz dieser Gesamtauffassung gegen die augustinisch-lutherische wie gegen die urchristliche und in seiner Ueberwindung besteht das Hauptproblem, das der theologischen Arbeit an der Idee des h.n G.s gestellt ist.

2. Seit Kant (s. o.) ist es anerkannt, daß die früher übliche Gleichsetzung des Guten mit dem Nützlichen oder Glückbefördernden nicht selbstverständlich ist. Auch unsere Sprache macht einen bestimmten Unterschied zwischen dem Guten und einem Gute. Wir brauchen uns nur den häufigen Konflikt zwischen dem Guten, das zu tun unsere Pflicht ist, und der Neigung, die irgend ein Gut erstrebt, zu vergegenwärtigen, um uns über den Unterschied klar zu sein. Fassen wir nun den Begriff des Gutes ins Auge. Was ist ein Gut? Die Antworten unterscheiden sich nur wenig. Man sagt entweder: Ein Gut ist, was die Lust in uns zu wecken oder zu steigern oder die Unlust zu mindern vermag, kurz gesagt, das Lusterregende, das Angenehme. Oder man setzt das Gut als Objekt eines Strebens, eines Begehrens oder Wollens: ein Gut ist, was wir lieben, ein Uebel, was wir verabscheuen. Eben weil wir es lieben, erscheint es uns als ein Gut; erst der Akt des Wollens macht den Gegenstand zum Gut oder zum Uebel. Beide Antworten unterscheiden sich, wie man sieht, in der Beurteilung des Lustgefühls, das die erste in den Vordergrund stellt, während die zweite, korrektere, es nur als ein begleitendes Moment gelten läßt. Aber da zweifellos Lustgefühl und Begehren enge mit einander verwandt sind, befriedigtes Begehren im Lustgefühl sich ausspricht und erfahrene Lust Begehren weckt, so kann hier vom Unterschiede abgesehen werden. Ein Gut ist also, was ich begehre, was beim Genuß Lust erweckt. Nun ist freilich bekannt, daß nicht alles allen in gleicher Weise Lust oder Unlust bereitet, daß vielmehr die Organe für das Lustgefühl und die Geschmacksempfindungen verschieden sind; ja selbst das gleiche Subjekt kann den gleichen Gegenstand zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden werten. Macht mithin das Begehren das Gut zum Gut, so haftet dieses an dem wechselnden Begehren des Augenblicks. Als ein Gut erscheint alsdann, was im Moment mein Bedürfnis befriedigt, mir Lust macht oder mich von Schmerz befreit. Damit ist aber der Begriff so subjektiv, in seiner Anwendung von der Laune des Augenblicks so abhängig geworden, daß er jeder Verallgemeinerung widerstrebt und für wissenschaftliche Zwecke unbrauchbar wird. Vollends scheint bei dem Chaos flutender und einander widerstrebender Gefühle, deren jedes höchstens den Moment zu beherrschen vermag, der Begriff eines h.n G.s sinnlos zu werden. In der Tat ist das von ¶ Schopenhauer behauptet worden. Er setzt voraus, daß das höchste oder absolute Gut eine definitive Willensbefriedigung, ein unzerstörbares Genügen des Willens hervorbringe, und findet diesen Begriff widerspruchsvoll, da der Wille durch keine Befriedigung aufhören könne, stets von neuem zu wollen. Also gebe es kein h. G. für ihn, sondern nur ein einstweiliges; höchstens könne man die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenlosigkeit, das h. G. nennen (Werke, hrsg. v. Frauenstädt, II, S. 427 f). Richtig ist, daß kein Gut, also auch kein höchstes, ohne einen Willen gedacht werden kann, für den es da ist; auch kann kein Wille gedacht werden, der nicht will, stets von neuem will. Aber nicht notwendig muß das h. G. als den Wil-

len im Genuß aufhebend, es wird vielmehr richtiger als den Willen stets neu anregend und befriedigend gedacht werden. Die innere Schwierigkeit des Gedankens liegt in dem Gegensatz zwischen dem stets hin und her pendelnden Willen, durch den erst das Gut zum Gut gemacht wird, und jenem Absoluten, unveränderlich Gleichen, das doch stets von neuem den Willen auf sich ziehen soll. Als ein Gut soll es Sache freien Begehrens, nicht verpflichtenden Zwanges sein; als höchstes, schlechterdings höchstes G. muß es eine auf sich selbst stehende, nicht bedingte, auch vom Willen des Subjekts nicht abhängige Größe sein. Es werden also, das ist die nicht genügend erkannte Paradoxie des Begriffes, im h.n G. Gefühl und ein vom Gefühl Unabhängiges, das doch im Gefühl anerkannt sein will, ein empirischer Faktor (Gegenstand unseres Begehrens) und ein idealer (ein Absolutes, Unbedingtes, Allgemeingültiges) zur Einheit zusammengefaßt. — Fragt man, ob diese Verbindung sich aufrecht erhalten läßt, so ist zu antworten, daß gerade sie das charakteristische Merkmal des spezifisch Menschlichen ist. Es ist bezeichnend, daß alle Ethiker, die vom Begriffe des Gutes als eines Gegenstandes der Lust oder des Begehrens ausgingen, hierin doch nur einen vorläufigen Ausgangspunkt erblickten, der näherer Bestimmung bedürftig war. Schon nach Aristoteles ist ein Gut um so wertvoller, je beständiger es ist und je mehr Menschen es zuteil wird. Diese Gesichtspunkte lassen sich zusammenfassen im Begriffe der Güter, welche beständige Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedigen; diese aber ist eine vernünftige. So wird denn ein Gut das, was uns als Mittel der naturgemäßen Lebensweise bekannt, was den vernünftigen Zwecken des Menschen angemessen ist. Das Charakteristische aller dieser Bestimmungen ist, daß hier nicht mehr das unwillkürliche Triebleben, sondern die verständige Betrachtung die Bestimmung darüber trifft, was als ein Gut zu erachten sei. Zur Vollendung kommt diese Betrachtungsweise, indem sie die Vernunftidee der Vollkommenheit und der unendlichen Annäherung an sie zum Leitmotiv nimmt. So erklärt schon Chr. ¶ Wolff das h. G. für den ungehemmten Fortschritt zu stets höherer Vollendung; entsprechend denken die Neueren an die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung aller leiblich-geistigen Kräfte des Menschen und der Menschheit (z. B. Paulsen, Wundt, Kreibig u. a.). Dabei kann noch, und das ist die Regel, die stillschweigende Voraussetzung gemacht werden, daß auf diese Weise die menschlichen Glückstendenzen ihre möglichst große Befriedigung finden. Alle verständige Betrachtung steht hier noch im Dienste des Willens; aber wer wollte leugnen, daß durch sie der Intellekt eine Gewalt erlangt, welche die ganze Lebensführung auf das gründlichste ändert. Die verständige Erwägung der Mittel zum Glück tritt im einzelnen Falle dem erregten Triebe gegenüber; sie fordert vom Menschen, daß er für ein Gut ansehen solle, was er als solches zur Zeit nicht empfindet. Und doch kann darüber kein Zweifel bestehen, daß erst ein solches Leben, in dem nicht der blinde Trieb, sondern der Intellekt die Herrschaft hat, als ein wahrhaft menschliches gelten kann. Erst wo der Mensch gelernt hat, unabhängig von den Impulsen des Augenblicks nach vorbedachtem Plane, nach festen Grundsätzen zu handeln, wird das Leben aus einem dumpfen Vegetieren zur eigenen Tat; erst da findet Charakterbildung und Entfaltung individueller Persönlichkeit statt (¶ Charakter). — Indes bildet auch dies Entwickelungsstadium noch nicht die höchste Stufe geistigen Lebens. Vielmehr macht der Mensch die eigentümliche Erfahrung, daß ihm in der Entfaltung alles geistigen Lebens etwas von seinem Willen, seinem Belieben Unabhängiges entgegentritt und nun volle und ungeteilte, selbstlose Hingebung um seiner selbst willen verlangt. Z. B. erfordert die moderne Wissenschaft völlige Selbstvergessenheit, gänzliche rücksichtslose Hingabe an die Sache selbst, an die Aufgabe, die Wirklichkeit selbst in ihrer Objektivität zu erfassen, rein und unbeirrt von aller subjektiven Willkür, und diese Idee der unbedingten Hingebung an die Wahrheit ist eine gewaltige Macht innerhalb unseres Lebens geworden. In gleicher Weise stoßen wir auf ethischem Gebiet, und hier noch bestimmter, auf etwas Unbedingtes, von all unserem Belieben Freies, dem wir mit unserem Interesse uns unterordnen müssen, etwas Unveränderliches, das uns erst eine bestimmte feste Haltung ermöglicht. Wir nennen es ¶ Pflicht, Gesetz und empfinden eine innere Nötigung, unser sinnliches Streben dem Geist, unsere selbstischen Interessen dem Ganzen hintanzusetzen und nötigenfalls aufzuopfern. Auch auf ästhetischem Gebiet treffen wir auf einen parallelen Vorgang, auf das reine Wohlgefallen, das Schönheit und Erhabenheit in uns erwecken. Vor allem aber lebt der Fromme in der unbegrenzten Verehrung der gewaltigen Mächte, die sein Glaubensauge sieht; ihm ist es eine selbstverständliche Zumutung, auch das Teuerste, ja das eigene Leben im Dienste des Glaubens aufzuopfern und sich selbst zu verleugnen. Auf allen Gebieten seines geistigen Lebens findet sich so der Mensch über den Bereich selbstischen Strebens und Empfindens hinausgewiesen in die Sphäre des Unbedingten, Erhabenen und Ewigen. Diese Tatsache kann verschieden gedeutet werden. Vielfach hat man gemeint, daß durch sie alles Streben nach Leben und Lebenserweiterung, nach Glück und Glückseligkeit ins Unrecht gesetzt werde, ja schließlich alle Subjektivität, alles Streben nach Erhaltung der Persönlichkeit als bloßes Phantom der sich selbst überhebenden Selbstsucht zu beurteilen sei. Diese Auffassung scheitert an der Kluft, die sie zwischen dem unaustilgbaren Willen zur Selbsterhaltung und der Einsicht in das Recht jenes Unbedingten aufrichtet, die aber doch bei der Einheitlichkeit des menschlichen Wesens nie das letzte Wort der Weisheit bleiben kann. Jene Ideale sind ja nicht Unnatur, sondern die natürliche Entwickelung führt selbst mit innerer Notwendigkeit zu ihrer Ausbildung. Es ist des Menschen eigenes Wesen, das ihn über die bloß sinnliche Sphäre hinaustreibt. Es darf daher auch erwartet werden, daß er, wenn er diesem Drange folgt, sich selbst nicht völlig aufgeben und verlieren, sondern sein wahres Wesen vielmehr erst finden werde. In der Tat gehört es zur Eigentümlichkeit des menschlichen Willens, daß er an den unbedingten geistigen Inhalten, an den Ideen des Wahren, Guten, Erhabenen, Ewigen, Schönen ein Gefallen zu finden vermag und folgerichtig sich das Streben nach diesen Idealen zu seinem eigenen Lebensinhalt setzt und als Quelle seiner Befriedigung empfindet. Ist aber

im menschlichen Wesen eine derartige Verbindung des Ideals mit dem Willen zum Leben von vornherein angelegt, wird sie in seiner geistigen Entwickelung in immer höherem Maße verwirklicht, so ist damit jene anscheinend widerspruchsvolle Zusammenfassung des Subjektiv-Persönlichen mit dem Allgemeinen und Ewigen, wie sie im Begriff des h.n G.s vollzogen wurde, endgültig gerechtfertigt. Wir werden daher sagen dürfen, das h. G. sei gar nichts anderes als das Ideal (oder die Idealwelt) des Menschen, sofern es, ohne seine unbedingte und gebietende Art aufzugeben, aber zugleich frei von aller Unnatur und Vergewaltigung, von ihm als Gegenstand seines innersten Strebens und Suchens erkannt wird.

3. Deuten wir noch in Kürze an, wie sich die Anwendung dieses Begriffes in Ethik und Religionsphilosophie gestalten muß. Kant (s. 1) hat dem Stoizismus wie seiner eigenen rigoristischen Tendenz gegenüber mit Recht festgehalten, daß die Tugend zwar das vornehmste, aber nicht das einzige Gut sei, daß vielmehr das h. G. „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" einschließe. Aber er kam über eine ganz mechanische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit nicht hinaus, beachtete auch in diesem Zusammenhange nicht, daß die Idee des moralisch Guten nicht die einzige ist, welche die Vernunft hervorbringt, und konnte daher zu fruchtbarer Verwendung des Begriffes für die Bestimmung des menschlichen Handelns nicht gelangen. Es bleibt Schleiermachers (s. 1) hohes Verdienst, daß er den Begriff seinem ursprünglichen Boden, dem der Ethik, zurückgab. Auch darin ist ein bahnbrechender Fortschritt anzuerkennen, daß er die ausschließliche Beziehung des h.n G.s auf das einzelne Individuum, die für die antike Ethik charakteristisch ist, aufhob und es als Ergebnis der menschlichen Gesamtvernunft verstehen lehrte. Denn nur diese Auffassung wahrt die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft". Dagegen muß es als ein Rückschritt hinter Kant beurteilt werden, wenn Schleiermacher die Beziehung des h.n G.s auf den Einzelnen überhaupt ablehnte und diesen gar nicht als einen „selbständigen Ort" der Vernunfttätigkeit wollte gelten lassen, wenn er demgemäß auch den „guten Willen", in Kants Sinn das einzige unbedingt Wertvolle, in seiner Betrachtung ganz zurücktreten ließ. Individuale und soziale Auffassung des h.n G.s schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich. Der Begriff des h.n G.s setzt ein Subjekt voraus, für das dies Höchste ein Gut ist; umgekehrt macht die Unbedingtheit (also Uebersinnlichkeit) des h.n G.s seine ausschließliche Beziehung auf den in seinem Natursein isolierten Einzelnen unmöglich. Die Kantische Idee von einem Reiche der Zwecke vermeidet Schleiermachers Einseitigkeit. Seine Darstellung leidet noch an einem zweiten verhängnisvollen Fehler. Indem sie das h. G. als menschliche Gesamtkultur (¶ Ethik, 1) sich gleichmäßig aus der Einwirkung der Vernunft auf die Natur entfalten läßt, stellt sie alle Teile dieser Gesamtheit auf gleiche Linie und macht damit eine wirklich organische Auffassung des h.n G.s unmöglich; denn diese setzt die Abstufung des Wertes der einzelnen Teile für den Gesamtzweck voraus. Führt man diesen Gesichtspunkt ein, so wird die Abstufung der Werte selbstverständlich nur nach ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zum schlechthin Unbedingten vollzogen werden können. Dann ergibt sich die äußere Kultur, die Naturbeherrschung, zwar als notwendiger Bestandteil der unser Handeln leitenden Ideen vom h.n G., kann aber doch der Entfaltung des geistigen Eigenlebens der Menschheit gegenüber nur als Mittel gewertet werden. Aber auch innerhalb des Geisteslebens ist eine Abstufung vorzunehmen. Ohne Zweifel nehmen wissenschaftliche Erkenntnis und künstlerische Gestaltung hier einen wichtigen Platz ein und besitzen ihres idealen Gehaltes wegen (s. 2) einen unverlierbaren Eigenwert. Aber das kann nicht hindern, mit Kant anzuerkennen, daß ohne Einschränkung wertvoll nur der gute Wille genannt werden kann, weil nur in und mit ihm der ganze Mensch unter die Herrschaft des Ideals gestellt ist. — In diesem Zusammenhange der Abstufung der Werte stoßen wir auch auf die Religion. Wenn Schleiermacher diese mit allen anderen Momenten der Gesamtkultur auf gleiche Linie gestellt hat, so kommt damit ihre Eigenart nicht zum Ausdruck. Denn aller Kultur gegenüber erhebt sie den Anspruch, erst ihrerseits das h. G. zu bringen, und setzt jene in ihrer Isoliertheit zur Bedeutungslosigkeit herab. In der näheren Ausführung dieser Idee unterscheiden sich die geschichtlichen Religionen. Die eine Tendenz, am schärfsten im ursprünglichen ¶ Buddhismus ausgeprägt, bleibt bei der Wertlosigkeit des Daseins stehen, setzt sich also zur Schätzung der Kultur und ihrer Entwickelung in unversöhnlichen Gegensatz. Die andere Tendenz, in allen Volksreligionen vorherrschend und im Christentum (trotzdem in ihm auch jene mystisch-transzendente Richtung mächtig ist; s. 1) aufrecht erhalten, sieht im menschlichen Gesamtleben und in seinen Gütern selbst eine Gabe der Gottheit; das Christentum vereinigt beide Tendenzen, indem es das gesamte weltliche Leben dem spezifischen (in der Religion erfaßten) Heilsgut als Mittel unterordnet. Der „gute Wille" allerdings wird auch im Christentum als in seiner Art unüberbietbar und als notwendiger Bestandteil des h.n G.s anerkannt, aber nicht als Tat des auf sich selbst gestellten Menschen, sondern als Gotteswirkung verstanden, und es wird ihm das höchste Ziel, vollkommen zu werden wie Gott, gestellt. Die Idealität des Menschen wird nicht aufgehoben, sondern in einen mächtigen realen Geisteszusammenhang, dem sie entstammt, hineingestellt. Die Idee des h.n G.s gewinnt unter dieser Voraussetzung eine eigenartige Fortbildung. Als ethische Leitidee des Handelns umfaßt es, wie bei Schleiermacher, die menschliche Gesamtkultur, in sie eingebettet die sittlich-religiöse Menschheitsentwickelung als Kern der Persönlichkeits- und damit aller geistigen Kultur. Ihre Voraussetzung hat diese Idee in der Auffassung der Welt (bezw. der Erde) als eines in sich einheitlichen, zweckmäßigen, auf Herausbildung menschlicher Geisteskultur angelegten Ganzen, wie sie in dem religiösen Schöpfungsgedanken ausgesprochen wird. Das irdisch-menschliche Gesamtgut hat den hohen Wert, dem menschlichen Handeln als dauernde Richtschnur zu dienen, weil es das h. G. in der Begrenzung zeigt, in der es allein durch praktisches Handeln realisierbar ist. Aber seine Begrenzung ist unverkennbar. Denn die irdische Entwickelung ist ja nur eine begrenzte Provinz der Geistesentwicke-

lung überhaupt; wie sie einst in den Strom aller Welt- (oder Ueberwelt-)entwickelung einmünden wird: welche Zusammenhänge etwa jetzt schon zwischen den verschiedenen Provinzen bestehen mögen, bleibt uns undurchsichtig. Indes, so wenig wir auch zu überblicken vermögen, was unter göttlicher Leitung aus menschlichem Streben sich einst gestalten mag, oder welche Bedingungen dem Weiterstreben gesetzt sein werden, eins ist dem Frommen gewiß: daß er seinen Anteil am h.n G. nicht erst von ferner und ungewisser Zukunft zu erwarten habe, sondern dieser ihm schon jetzt sicher und gewiß, schon gegenwärtig erlebbar sei, weil Gott sich ihm zum Vater gegeben, sich ihm persönlich in Liebe zugewendet hat. Diese religiöse Gewißheit, im Evangelium Jesu Christi uns zugebracht, kann als die Quintessenz, ja als die eigentliche Keimzelle des Glaubens an das h. G. im vollen Sinne bezeichnet werden. Schließt sie doch in sich ein die Gewißheit, daß der, der Wollen und Vollbringen schafft nach seinem Wohlgefallen, in uns jenen guten Willen schaffen und erhalten werde, der stets die notwendige Bedingung aller gedeihlichen Gestaltung des menschheitlichen Heiles und unserer Teilnahme daran bleiben wird. Ebenso aber enthält jene Heilsgewißheit in sich die feste Zuversicht, daß Gott es seiner Menschheit nie an den notwendigen Voraussetzungen und Mitteln zur stetigen und fortschreitenden Realisierung des h.n G.s werde fehlen lassen. Nehmen wir hinzu, daß durch die persönliche Verbindung mit Gott das innerste Sehnen des Menschen gestillt, weil der persönliche Zusammenschluß mit aller Idealität und Realität (wenigstens im Prinzip) durchgesetzt ist, so wird verständlich, daß man geradezu die Gottesgemeinschaft oder Gott selbst oder Jesus Christus, als den geschichtlichen Mittler, das h. G. hat nennen können. Als Abkürzung verstanden, ist diese Bezeichnung einwandfrei. Doch bedarf es stets der ergänzenden Erinnerung, daß das h. G. des Menschen nie einseitig-religiös, sondern zugleich als Ziel seines Handelns, daß es nicht einmal einseitig idealistisch, sondern zugleich als Gegenstand seines Begehrens gedacht werden muß.

Gute geschichtliche Orientierung bei K. Thieme: RE[3] VII, S. 257—266; — Philosophische bei R. Eisler: Wörterbuch der philos. Begriffe, 1909[3], S. 470 bis 477, woselbst viele Literaturnachweise; — Genannt seien noch J. Kaftan: Wesen der christlichen Religion, 1888[2], S. 51 ff. 225 ff; — E. Troeltsch: Grundprobleme der Ethik (ZThK 1902, besonders S. 102 ff); — Für die geschichtliche Darstellung vgl. die Geschichten der Philosophie, namentlich Ue und E. Zellers Philosophie der Griechen; — Als Monographien seien genannt Hans Windisch: Die Frömmigkeit Philos, 1909; — W. Thimme: Augustins geistige Entwicklung, 1908. — Auch die meisten Ethiken enthalten Abschnitte über das h. G. **Titius.**

Hoeck, Johannes, = ¶ Aepinus.

Hoedemaker, Philippus Jacobus, evg. holländischer Theologe und Kirchenpolitiker. Geb. 1839 in Utrecht, in separatistischem Kreise aufgewachsen, 1851 mit den Eltern nach Amerika verzogen und hier nach einander in verschiedenen Berufen. 1863—67 Student, Sonntagsschullehrer und Evangelist in Utrecht, 1868 Pfarrer der Nederl. Herv. Kerk in Veenendaal, später in Rotterdam und Amsterdam. Zugleich 1866—1877 Redakteur eines Sonntagsblattes De Christelijke familiekring und 1868—75 (mit O. ¶ Heldring) der Vereeniging van Christel. stemmen. 1880 unter vielen Vorbehalten Professor für Ethik und Praktische Theologie (später auch AT) an der Freien Universität in Amsterdam. Als H. 1885 seine abweichenden Ansichten in einer eigenen Zeitschrift Op het fondament der apostelen en profeten vertrat und ihm die freie Meinungsäußerung beschränkt werden sollte, legte er 1887 seine Professur nieder und wurde wieder Pfarrer, zuerst in Friesland, dann (1890) in Amsterdam. 1888—97 leitete H. (unterstützt von G. H. ¶ Kleyn) das Wochenblatt De Gereformeerde Kerk, das bald zum Hauptorgan der Friesischen „Christlich-Historischen" Vereinigungen und des (1898 gegründeten) Frieschen Bond wurde. 1899—1903 gab er wieder eine eigene Zeitschrift Bijeengebracht heraus. H. ist einer der geistigen Häupter der holländischen Orthodoxie und war auch lange Zeit Vorsitzender der Confessioneele Vereeniging. Sein Bestreben war von Anfang an auf eine Reform und Neuordnung der Kirche gerichtet; er erhoffte anfänglich von praktischer Arbeit, dann von einer Neublüte kirchlicher Wissenschaft auf christlich bestimmten Universitäten eine Einigung der Kirche; die Nichtorthodoxen wollte er nicht aus der Kirche drängen, sondern innerlich überwinden und wieder gewinnen. Als die konfessionelle Partei- und die christliche Schulbewegung auf eine Trennung von der Kirche hinauslief (¶ Kuyper), da zerriß er die Verbindung mit ihr und ist seitdem in steigendem Maße ein Gegner der „Doleanz" und der neucalvinistischen Puritaner geworden. Denn ihm ist „die Kirche" — und zwar die geschichtliche Kirche — der Leib Christi, der nicht zerrissen werden darf, die Offenbarung Christi in der Welt, eine mit übernatürlichen Kräften und gottgewollten Aemtern ausgestattete Heilsanstalt. Jeder menschliche Reorganisations- oder Reformationsversuch, der zu einer Auflösung oder Zersplitterung führt, muß als unzeitiger, revolutionärer Eingriff in Gottes Regierung verworfen werden. Erst durch eine Gottestat eine neue Kirchenordnung, eine Nationalkirche in normaler Form, und dann Verbesserung im einzelnen! Wie die Kirche, so muß auch das Volk, das eine gottgegebene Vergangenheit besitzt, einig bleiben. Der Staat (die Staatsregierung) muß sich zum Träger einer positiv christlichen Politik machen und darf nichts dulden, was den historischen protestantisch-christlichen Charakter der Nation gefährdet. Von diesem Standpunkt aus wurde H. der erbittertste Gegner seines ursprünglichen Freundes und theologischen Gesinnungsgenossen ¶ Kuyper und hat (gleich G. J. ¶ Vos) dessen Politik durch seinen Einfluß gerade in Kreisen, auf die Kuyper rechnen mußte, den Boden entzogen. Der Parallelismus von christlichen und außerchristlichen Bestrebungen, den Kuyper im öffentlichen Leben als den derzeitig einzig möglichen Weg zur friedlichen Schlichtung des Kampfes um die Weltanschauung betrachtet, der neutrale Staat, ist für H. ein gottloser, heidnischer, katholischer Utilitarismus; der Parlamentarismus in Kirche und Staat gilt ihm als das Hindernis einer gottdienenden Entfaltung der Kräfte. Der Staat muß seine gesamten Einrichtungen verchristlichen; und für dieses Prinzip muß der Gläubige kämpfen, ohne die Verhältnisse in Rechnung zu ziehen. „Die ganze Kirche und das ganze Volk für Christus", — das ist H.s

Losung, die er mit Prophetenzorn seinem Volke zu verkündigen sich infolge einer Weissagung besonders berufen erachtet und oft auch mit Prophetengewalt verkündigt. Zur Umsetzung dieses Programms in die Wirklichkeit war seine Mithilfe nie zu erlangen oder nie zu gebrauchen, da ihm dann immer entweder das Prinzip nicht rein genug bewahrt, die Taktik anstößig oder der Wille Gottes nicht klar erkennbar erschien.

1. Theologische Schriften u. a.: Zwei populär-wissenschaftliche „Biblische Geschichten" (Handboek voor het onderwijs in het O. T., 1874—85, und De Bijb. Geschiedenis voor Katech., 1906); — Handboek van het N. T., 1906; — De mozaische oorsprong van de wetten in de boeken Ex., Lev. en Num., 1895 (Deutsch 1897); — Christus voor de rechtboek der moderne wetenschap, 1898; — De modern-godsdienstige richting, 1906; — De Kerk in het moderne staatsrecht, 1904; — 2. Schriften zur Kirchenpolitik, Kirchenrecht und Kirchengeschichte der Gegenwart: De Reformatie en de Gereformeerde Kerk, 1878; — Het antirevolutionair beginsel en het hooger onderwijs, 1883; — Aan de kerkeraden, 1885; — Open brief aan Dr. A. Kuyper, 1886; — In één genootschap doch kerkelijk gescheiden, 1886; — Waarom ik geen deel neem aan het kerkelijk kongres, 1887; — De kongresbeweging, 1887; — Aan Jhr. A. F. de Savornin Lohman, 1887;— De roeping der gereformeerden in de Hervormde Kerk, 1888; — Geen verbrokkeling, 1893; — Heel de Kerk en heel het volk, 1897; — Nationaal niet clericaal, 1897; — Artikel 36 onzer Nederd. geloofsbelijdenis, 1901; — De vrijmaking der Herv. K. een nationaal belang, 1903; — Adres aan de Staten Generaal in zake der Theol. faculteit, 1904; — Noch rechts noch links, 1905; — Het eerstgeboorterecht voor een schotel moes?, 1905; — Wat staat de vrijmaking van de kerk in den weg?, 1906. **Schowalter.**

Höffding, Harald, Philosoph, geb. 1843 in Kopenhagen, zuerst Theologe, 1871 Privatdozent der Philosophie in Kopenhagen, seit 1883 Professor daselbst. ¶Philosophen der Gegenwart.

Von H.s Schriften, die meist ins Deutsche und in andere Sprachen übersetzt wurden, seien genannt: Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., 1895/96; — Ethik (deutsch 1888, 1901²); — Psychologie (deutsch 1887, 1908⁴); — S. Kierkegaard (deutsch 1896); — Religionsphilosophie (deutsch 1901). **M.**

Höfling, Joh. Wilh. Friedrich (1802 bis 1853), evg. Theologe, geb. in Drossenfeld (Oberfr.), wurde 1823 Stadtvikar an der jungen evangelischen Gemeinde in Würzburg, 1827 Pfarrer in St. Jobst bei Nürnberg, 1833 ord. Professor der Theologie in Erlangen, 1852 Oberkonsistorialrat in München. Trotz seiner kurzen Wirksamkeit ist er für die bayrische Kirche und dann überhaupt für den gesamten Protestantismus von Bedeutung geworden, weil er in einer Zeit, wo man in bezug auf den Kirchenbegriff auf unevangelische Bahnen geraten war, die rechten biblischen Grundsätze wieder mit Nachdruck betonte. Die „Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung", (1850) 1852³ werden ihre Bedeutung nie verlieren.

H. vf. außerdem: Das Sakrament der Taufe I, 1846; II, 1848; — Ueber H. vgl. Nagelsbach und Thomasius: Zum Gedächtnis H.s, 1853; — RE³ VIII, S. 176 f. **Schornbaum.**

Höhendienst im alten Israel. Mit dem Worte „Höhe" (hebr. bāmā) bezeichnet der Hebräer abkürzend das „Höhenheiligtum", das in der alten Zeit meist auf einem Berge lag (¶Berge, heilige), dann aber das „Heiligtum" überhaupt, auch das unter einem Baume oder im Tale errichtete. Da sich der Kultus Israels von der Einwanderung in Palästina an bis auf die Zeit Josias und teilweise noch bis zum Exil an diesen Höhenheiligtümern abspielte, so enthält der Begriff H. das Wesen der vorexilischen Religion Israels überhaupt. Genaueres ¶Heiligtümer Israels: II, 1. 2. — Ueber H. in anderen Religionen ¶Erscheinungswelt der Religion: I, B 3a ¶Berge, heilige. **Greßmann.**

Höhlen ¶Erscheinungswelt der Religion: I, B 3b.

Hoekstra, Syte (1822—98), mennonitischer holländ. Theologe und Religionsphilosoph, geboren zu Wieringerwaard, 1848 Pfarrer, 1857 Professor am Seminar der Doopsgezinden zu Amsterdam, 1877 bei der Umwandlung des Amsterdamer Athenäums in eine Volluniversität (¶Niederlande: III) zugleich Prof. für systematische Theologie an der Städtischen Universität Amsterdam, starb zu Ellecom. H. war Vertreter einer modern-wissenschaftlichen Forschungsmethode auf dem Gebiete der Religion (De weg der wetenschap op godgeleerd en wijsgeerig gebied, 1857), aber Gegner des „reinen" oder naturwissenschaftlichen Empirismus. Die Wurzel der Religion ist ihm das nicht mit naturwissenschaftlicher Empirie nachweisbare Erlösungsbedürfnis, ihre Kraft das Bewußtsein von der Zweckmäßigkeit, Notwendigkeit und Erfolgssicherheit der aus dem Erlösungsbedürfnis geborenen Ideale. Die Glaubensgewißheit ist nicht „wissenschaftlich" beweisbar, weil ihre Entstehung wie ihre Erkenntnis subjektiv bedingt ist, aber im Werturteil des religiösen Bewußtseins ist sie unerschütterlich fest begründet (Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof [Quelle und Grundlagen des religiösen Glaubens], 1864). In der Ueberwindung des Intellektualismus durch diesen ethischen Idealismus sieht H. die besondere Aufgabe seiner Theologie. — ¶Scholtens Hauptwerk (De Leer der Herv. Kerk) gab ihm Veranlassung zur Bekämpfung des Scholtenschen Determinismus (Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde, 1858), den er übrigens nur für die erste Stufe des sittlichen Lebens verwarf, während er einen psychologischen Determinismus für die späteren Stufen anerkannte. Determinismus oder Indeterminismus wurde damit zum Feldgeschrei zweier modernen Theologenschulen. Der Glaubensgemeinschaft der Doopsgezinden hat H. in Gemeinschaft mit seinem Amtskollegen de Hoop-¶Scheffer durch seinen Einfluß auf den akademischen Nachwuchs ihr heutiges liberales Gepräge gegeben.

Werke: De leer des Evangelies in haar eenheid en samenhang, 2 Teile, 1854/55; — Beginselen en leer der oude Doopsgezinden, 1863; — Zedenleer (= Ethik), 3 Bde., 1894; — Geschiedenis van de Zeedenleer, 2 Bde., 1896; — Wijsgeerige (philosophische) Godsdienstleer, 2 Bde., 1897; — Christelijke Geloofsleer, 2 Bde., 1898. — Vgl. außerdem: Grondslag, wezen en openbaring van het godsdienstig geloof, 1861; — Geloof des harten volgens des Evang., 1857; — De hoop der onsterfelijkheid, 1867; — De grondslag van het besef van onvoorwaardelijken plicht (= Die Grundlage des unbedingten Pflichtgefühls), 1873, u. a. — Ueber H. vgl. J. Mollnaar in: RE³ VIII, S. 195 ff. **Schowalter.**

Hölle ist der Ort der Verdammten im Gegensatz zu einem Orte der Seligen. Während jener gewöhnlich in der Tiefe gesucht wird und sich mit der Vorstellung der „Unterwelt" verbindet, wird dieser meist in die Höhe verlegt und dem

„Himmel" gleichgesetzt. Die Anschauung von der H. kann nur entstanden sein erstens in einer dualistischen Religion, die den Gegensatz von Gott und ¶ Satan (vgl. auch ¶ Teufel) aufs schärfste ausgeprägt hat, und zweitens im Zusammenhang mit der Idee eines Totengerichtes, das die Taten der Lebendigen nach dem Tode vergilt (¶ Gericht Gottes). Da die israelitische Religion weder dualistisch ist noch von einem Totengericht weiß, so fehlt auch im AT die Vorstellung von der H.; nachweisbar ist nur der Gedanke der Scheol, eines Totenreiches, das alle Abgeschiedenen in gleicher Weise umfaßt. In diesem sind zwar Unterschiede vorhanden, in denen sich die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse hier auf Erden wiederspiegelt, aber keine prinzipielle Zweiteilung der Toten in Verdammte und Selige (¶ Totenreich). Nur ein einziges Mal wird in dem später zugefügten Schlußvers des Buches Jesaja (66_{24}) auf die ewige Feuerqual der Gottlosen, deren „(Seelen-)Wurm nicht stirbt", angespielt. — In der nachkanonischen Literatur der ¶ Pseudepigraphen und im Neuen Testament dagegen gehört die H. zu den selbstverständlichen Begriffen, welche die Schriftsteller bei ihren Lesern als bekannt voraussetzen. Die Idee der H. muß demnach im 3. oder 2. vorchristlichen Jhd. aus der Fremde ins Judentum eingedrungen sein. Ihr Ursprung ist ohne Zweifel in Persien zu suchen, da die persische Religion (¶ Perser und Parsismus) ihrem innersten Wesen nach dualistisch ist und die Gedanken der Auferstehung und des letzten Gerichtes zu eigen besitzt, und da sie überdies auch in anderer Hinsicht damals großen Einfluß auf die jüdische Religion ausgeübt hat. Charakteristisch ist für das spätere Judentum, daß die verschiedenartigen Vorstellungen unausgeglichen neben einander stehen. Nur bisweilen unterscheidet man scharf zwischen dem vorläufigen Aufenthalt der Abgeschiedenen im Totenreich (der altisraelitischen Scheol) und der erst darauf folgenden Auferstehung zum Totengericht, durch das die Seligen endgültig von den Verdammten gesondert werden (z. B. IV Esra 7_{36}). Anderswo aber wird behauptet, daß nur die Frommen auferstehen, die Gottlosen dagegen im Totenreiche bleiben (z. B. Pslm 49_{16} Luk 14_{14} 20_{36}). Aber auch da, wo die H. den Aufenthaltsort der Verdammten nach dem letzten Gericht bedeutet, ist sie oft in unklarer Weise mit dem Totenreiche verwechselt worden (z. B. Mtth 8_{12} 22_{13} 25_{30} „die äußerste Finsternis"). Meist allerdings wird die H. als eine Stätte des Feuers gedacht, durch das die Gottlosen in ewiger Pein gequält werden (Henoch $10_{6\,ff}$ $90_{24\,ff}$ IV Esra 7_{36} Mark $9_{43\,ff}$ Mtth 5_{22} 13_{42} Off Joh 19_{20} $20_{10\,ff}$). Zu einem Feuerreich ist die H. wohl deshalb geworden, weil man sie ins Innere der Erde verlegte (Henoch 53); im Innern der Erde aber nahm man einen ungeheuren Feuerbehälter an, eine Vorstellung, die besonders in Persien mit seinen vielen Vulkanen leicht begreiflich ist. Das Judentum nannte diese Feuerstätte ¶ Gehenna (¶ Hinnomtal). Die Oertlichkeit ist meist nicht genauer bestimmt (z. B. Luk $16_{23\,ff}$) und wird nur selten im dritten Himmel gesucht (Slawischer Henoch 8 ff). ¶ Eschatologie: II, 4; III, 3 e. — Dogmatisches ¶ Eschatologie: IV ¶ Gericht Gottes, 2 ¶ Fegfeuer ¶ Verdammnis: III ¶ Wiederbringung.

Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, 1906², S. 319 ff. 328 f; — Paul Volz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903 (s. Register). **Greßmann.**

Höllenbriefe ¶ Himmels- und Teufelsbrief.

Höllenfahrt im NT. Es handelt sich in diesem Artikel um die Frage, ob und inwieweit der Satz des apostolischen Glaubensbekenntnisses „niedergefahren zur Höllen" (Hölle = Totenreich) in den Anschauungen der ältesten Christen einen Grund, im NT ein unzweifelhaftes Zeugnis und einen Zusammenhang mit den treibenden religiösen Gedanken des Urchristentums hat. Trotz der massenhaften Literatur über diesen Gegenstand ist diese Frage bis heute nicht völlig aufgeklärt.

1. Zunächst ist klar, daß Jesus nicht in unzweideutigen oder unbestreitbaren Worten von seinem bevorstehenden Hinabsteigen in den Hades, ins Reich der Toten, geschweige denn von einer Verkündigungs- oder Erlösungswirksamkeit unter den Gestorbenen geredet hat. Die Bewohner von Tyrus und Sidon (Mtth 11_{22}), die Männer von Ninive und die Königin von Saba (Mtth $12_{41\,f}$) werden am Gericht des Messias teilhaben und ein erträglicheres Urteil finden als die Zeitgenossen Jesu, aber nicht, weil sie Gelegenheit gehabt hätten, nachträglich die Predigt Jesu zu hören, sondern weil sie zu ihrer Zeit Buße getan oder die Weisheit Salomos gehört haben. Jesus fühlt sich seiner Generation verpflichtet; sie soll denn auch das Kommen des Menschensohnes erleben (Mk 13_{30}); daß ihm das Schicksal früherer Geschlechter auf der Seele gelegen hätte, davon zeigt sich keine Spur. Mag seine Lebenshingabe für „viele" (Mrk 10_{45}) schließlich auch irgendwie früheren Geschlechtern zugute kommen, nirgends zeigt sich, daß er ihr Heil mit Bewußtsein erstrebt, geschweige denn, daß er den Gedanken hat, er müsse ins Totenreich hinabsteigen, um ihnen Heil oder Gericht zu verkündigen. Die einzigen Evangelienworte, die etwas über Jesu Erfahrungen im Tode aussagen, Mtth 12_{40} und Luk 23_{43}, kommen kaum als echte Worte Jesu in Betracht; jenes gilt mit Recht als eine (nicht einmal zutreffende) Auslegung des Mtth zu dem dunklen Ausspruch über das Jonaszeichen; das Wort an den Schächer aber steht in einem Zusammenhange, der den Verdacht legendärer Bildung erregt. So müssen beide Worte eher als Belege gelten für die Anschauungen der ältesten Gemeinden.

2. Diese älteste Gemeinde kennt zwei verschiedene, einander ausschließende Gedankenreihen: a) In der Verheißung an den Schächer ist noch immer strittig, was mit dem „Paradies" gemeint ist (vgl. Ad. Merx, Evangelienkommentar zu Luk $16_{22\,f}$ 23_{43}). Noch immer wird behauptet, das Paradies sei hier der erfreulichere Teil des Hades, aber es sei doch immerhin nur von dem Zwischenzustand der schattenhaften Totengeister die Rede, aus dem sie dann durch die Auferstehung wieder erlöst werden würden. Aber der unbefangene Leser wird empfinden, daß dies nicht die Meinung sein kann. Nicht um einen doch immer noch sehr unvollkommenen vorläufigen Zustand, sondern um ein beseligendes Endziel muß es sich handeln. Nur so paßt diese Antwort auf die Bitte des Schächers. Sie ist nicht nur eine Gewährung, sondern eine Ueberbietung. Der Schächer möchte, wenn Jesus in seiner Königs-

herrlichkeit kommt, von ihm nicht vergessen werden; — aber wer weiß, wie fern jener Tag noch ist! Jesus verspricht ihm: heute noch wird deine Bitte erfüllt werden; ich nehme dich sofort mit ins Paradies! Der Paradieseszustand muß mit der Erhöhung zur Königsherrlichkeit ungefähr identisch sein. Es ist also jener himmlische Ort der Seligkeit gemeint, den Paulus in der Verzückung geschaut hat (II Kor 12 $_4$, vgl. $_2$), und den Henoch (39 $_{3.\,4.\,7}$) als „die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen" „unter den Fittichen des Herrn der Geister" „am Rande des Himmels" schildert. So wie Paulus in Augenblicken gehobenen Glaubens hofft, durch den Tod unmittelbar mit seinem himmlischen Herrn vereinigt zu werden (Phil 1 $_{23}$), ohne durch Hades und Auferstehung hindurch zu müssen (II Kor 5 $_4$), wie Lazarus von den Engeln — natürlich nicht in den Hades, wo nur der Reiche ist (Luk 16 $_{24}$), sondern — unmittelbar in Abrahams Schoß getragen wird zu „den Geistern der vollendeten Gerechten" (Hebr 12 $_{23}$), so erwartet auch Jesus Luk 22 $_{69}$ seine himmlische Erhöhung ganz unmittelbar; und dieselbe Anschauung liegt auch all jenen Abschiedsworten des Joh.-Ev. zu Grunde, in denen er sagt: „ich gehe zum Vater". So ist nun auch das Wort an den Schächer zu verstehen. Das Besondere, das dem Reumütigen zuteil werden soll, ist die unmittelbare Erhebung in den Kreis der Gerechten und Auserwählten im Himmel, denen die Schrecken des Hades erspart geblieben sind. Dieselbe Vorstellung herrscht, wenn Mtth 27 $_{50}$ der Sinaisyrer (¶ Bibel: II, B 3 b) statt „er gab seinen Geist auf" sagt: „sein Geist stieg hinauf" (vgl. Petrusevangelium § 19), und wenn Luk 23 $_{46}$ dem sterbenden Jesus das Wort in den Mund legt: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist". Hier ist überall keine Rede davon, daß Jesus überhaupt in den Hades hinabsteigen mußte. Unter diesen Umständen muß gefragt werden, ob die Stelle Pslm 16 $_{10}$, die Apgsch 2 $_{27.\,31}$ f auf Christus gedeutet wird, wirklich zu verstehen ist: „Du wirst meine Seele nicht (dauernd) im Hades lassen". Ebenso nahe liegt die Auffassung, die dem Sinne des Urtextes entsprechen würde: „Du wirst sie nicht dem Hades preisgeben": Jesus ist überhaupt nicht in den Hades gekommen. Dieser in sich geschlossenen Gedankenreihe, bei der streng genommen die Notwendigkeit sowohl einer Auferstehung wie einer Himmelfahrt wegfallen würde, entsprechen alle diejenigen Züge der Auferstehungsgeschichten, in denen der Herr in verklärter Leiblichkeit als der bereits Erhöhte aus der Verborgenheit seines himmlischen Daseins plötzlich auftaucht, um ebenso plötzlich wieder zu verschwinden. Im Rahmen dieser Anschauungen hat der Gedanke der „H." überhaupt keine Stelle. — b) Daneben gibt es eine andere Reihe von Vorstellungen. Die Ostergeschichten, in denen Jesus vierzig Tage lang in der Nähe des Grabes weilt, um dann von einer Wolke gen Himmel getragen zu werden (¶ Urgemeinde), setzen voraus, daß er eine Zeit lang im Grabe gelegen hat, dann aber in handgreiflicher Körperlichkeit „von den Toten auferstanden ist". Die häufige Wendung „auferstanden von den Toten" besagt nicht nur, daß er neben andern Toten im Grabe gelegen habe, sondern daß er im Reiche der Toten (syrisch: im „Haus der Toten") geweilt habe, „im Herzen der Erde" (Mtth 12 $_{40}$), in der „Unterwelt" (Röm 10 $_7$), im Hades, dessen „Schlüssel" der Auferstandene in Händen hat (Offb Joh 1 $_{18}$). Er ist aber durch die „Tore des Hades" (Mtth 16 $_{18}$) hindurchgeschritten. Aber das Bild vom Schlüsselhalten bedeutet zweifellos noch mehr! Nach Offb Joh 3 $_7$ ist er der Hausverwalter, der auf- und zuschließt: er hat also die Herrschaft über den Hades. Und die kann er nur haben, weil er „den, der Macht über den Tod hat, nämlich den Teufel, vernichtet hat" (Hebr 2 $_{14}$); ja, den Tod selber hat er vernichtet (II Tim 1 $_{10}$). Auf diese Besiegung des Todes spielt auch Eph 4 $_{8\,ff}$ an (etwas anders ist Kol 2 $_{15}$). Die Worte aus Pslm 68 $_{19}$ „hinaufgestiegen hat er die Gefangenen gefangen geführt" werden so gedeutet, daß er „hinaufsteigen" nur konnte, weil er auch „hinabgestiegen ist in die untersten Teile der Erde". Nach Phil 2 $_{10}$ sollen auch die Unterirdischen ihre Kniee beugen und Jesus als Herrn bekennen. Hier ist freilich nicht zu ersehen, ob Jesus das Reich der Unterwelt bereits unterworfen hat; nach I Kor 15 $_{56}$ und $_{26}$ wird die Vernichtung des „letzten" Feindes, Tod und Hades, erst am letzten Tage erfolgen. Mag aber Paulus eine andere Anschauung haben, in der volkstümlichen Form des Urchristentums waren sicherlich Ansätze zu der Vorstellung vorhanden, wonach Jesus während der Zeit seines Todes nicht im Grabe „geruht" oder „geschlafen" habe, sondern sein schon auf Erden begonnenes Werk, die Herrschaft des Satans (Mtth 12 $_{26.\,28}$) oder die Werke des Teufels zu zerstören (I Joh 3 $_8$), auch noch im Tode verfolgt habe; er hat auch den Herrn des Totenreiches Gott unterworfen. Freilich sehen wir in den uns erhaltenen Quellen nur Ansätze, Andeutungen, während eine ausgeführte Darstellung oder Erzählung dieses Vorganges fehlt. Ob etwa in andern schriftlichen Quellen oder in der mündlichen Ueberlieferung ein ins Einzelne gehender Bericht vorhanden gewesen ist, können wir nicht sagen. Eben darum haben wir auch keine Antwort auf die Frage, ob dieser etwa vorhandene „Mythos" eine freie und originale Schöpfung der Gemeindephantasie war, hervorgegangen aus dem Bedürfnis, die Zeitlücke zwischen Tod und Auferstehung auszufüllen, oder ob hier eine „Entlehnung" vorliegt aus altorientalischen (H. der Istar; ¶ Babylonien usw., 4 F, Spalte 880) oder griechischen Hades-Mythen (vgl. Albrecht Dieterich: Nekyia, 1893, S. 128 ff). Bei unserer Unkenntnis des wirklichen Sachverhalts in der ältesten Gemeindeanschauung ist es übereilt, zu behaupten, schon auf die ältesten Anschauungen von dem Hadesgange Jesu hätten bestimmte außerbiblische Vorstellungskreise eingewirkt. Nur so viel läßt sich sagen, daß es dem antiken religiösen Denken nahe lag, die Lehre von dem durch Tod zur Herrlichkeit hindurchgegangenen Gott durch eine mythische Darstellung seiner Hadesfahrt und seines Hadessieges zu ergänzen.

3. Bisher haben wir keine Spur von der eigentümlichen Anschauung gefunden, daß Christus im Hades „gepredigt" habe, sei es heilverkündend, sei es strafandrohend. Diese Vorstellung wird im Fragment des apokryphen Petrus-Evangeliums (¶ Apokryphen: II, 2 c) § 41 f vorausgesetzt, indem der dem Grabe entstiegene Herr gefragt wird: „Hast du den Entschlafenen gepredigt?", worauf eine Stimme mit „Ja" antwortet. Die abgerissene Erzählung läßt

vermuten, daß in dem früheren (uns verlorenen) Teil des Evangeliums schon von dieser Predigt an die Toten die Rede war, oder doch wenigstens, daß in den Kreisen des unbekannten Verfassers diese Lehre oder dieser Mythus in Umlauf war. Sie ist also um die Mitte des 2. Jhd.s schon vorhanden gewesen. Justin der Märtyrer (Dialog 72) und Irenäus (III, 22; V, 31) zitieren folgende Prophetenstelle, die sie bald dem Jeremias, bald dem Jesajas zuschreiben, die aber sowohl im Grundtext des AT wie in den Uebersetzungen fehlt: „Und der Herr, der Heilige Israels, hat seiner Toten gedacht, die in der Erde begraben schliefen; und er stieg hinab zu ihnen, ihnen sein Heil zu verkündigen, um sie zu retten". Woher sie auch diesen apokryphen Spruch haben mögen, jedenfalls schien hier klar und unzweideutig nicht nur die H., sondern auch die Heilspredigt an die Toten gelehrt zu sein. So bietet auch die lateinische Uebersetzung zu JSir 24 $_{32}$ den Zusatz: „Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen". Vielleicht spielt auch I Petr 4 $_{6}$ auf jenes prophetische Apokryphon an, wenn es hier heißt: „Denn dazu ist auch den (?) Toten das Evangelium verkündigt worden, damit sie, wenn auch leiblich nach Menschenart (?) gerichtet, doch durch Gottes Kraft im Geiste leben sollten" (Uebersetzung nach Gunkel: Schriften des NT, hrsg. von Joh. Weiß, II ^{2}, S. 558). Die Auslegung dieser Stelle ist bis heute strittig; aber der nächste Eindruck wird immer bleiben, daß der Verfasser auf eine ihm und seinen Lesern wohlbekannte Lehre von einer Evangeliums-Verkündigung an die Toten anspielt. Merkwürdigerweise ist diese Stelle von den Vätern des 2. Jhd.s nicht zur Begründung ihrer Lehre herangezogen worden. Ob sie sie in ihrem Text I Petr noch nicht gelesen haben? Ebenso sehr vermissen wir eine Benutzung und einen stärkeren Einfluß der Aussage I Petr 3 $_{19}$ f.

4. Diese Verse gelten meist als die klassische Belegstelle für die H. Christi. Aber sie sind noch weit mehr umstritten und — trotz einer unübersehbaren Fülle von Auslegungsversuchen — bis heute keineswegs sicher erklärt. Wir müssen uns hier auf die Hauptfrage beschränken, ob I Petr 3 $_{19}$ f wirklich von einer H. Christi in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung und von einer Predigt an die Toten im Hades redet. Nachdem der Verfasser vom „Tode" oder „Leiden" Christi geredet hat mit der näheren Hinzufügung „getötet dem Fleische nach, lebendig gemacht dem Geiste nach", fährt er fort: „in welchem (Zustande, nämlich: im Geiste) er auch hingegangen ist und den Geistern, die im Gefängnis sind, gepredigt hat, die einstmals ungehorsam gewesen waren, als Gottes Langmut zuwartete, in den Tagen Noahs, da die Arche gebaut wurde ......". Der nächste Eindruck ist, daß Jesus, nachdem er getötet, losgelöst vom Leibe, als ein Geist zu den Geistern gegangen sei und ihnen gepredigt habe. Es wäre also von einer Hadesfahrt die Rede. Aber an dieser scheinbar naheliegenden Deutung wird man irre, wenn man sich erinnert, daß die Toten im Hades meist nicht als „Geister", sondern als „Seelen" bezeichnet werden, daß ferner der Hades nur ganz ausnahmsweise und immer aus besonderem Anlaß ein „Gefängnis" heißt. Der Haupteinwand aber ist: warum werden statt der Toten im allgemeinen nur gerade diejenigen genannt, die zur Zeit Noahs „ungehorsam gewesen sind"? Warum hat Christus nicht allen Toten gepredigt, warum nicht den Patriarchen, warum nicht allen denen, die nach Hebr 12 $_{13-16}$ nach dem Heil der Endzeit vergeblich ausgeschaut haben? Auf alle diese Fragen gibt es keine überzeugende Antwort. Darum muß die Lösung des Rätsels in anderer Richtung gesucht werden. Zunächst fällt auf, daß der Verfasser auch hier an ganz bekannte Dinge nur flüchtig erinnert. Er redet von „den Geistern im Gefängnis", als ob kein Zweifel sei, was gemeint ist; er nimmt an, man wisse, was „das Gefängnis" sei; er redet von „Verkündigung", ohne zu sagen, welches ihr Inhalt gewesen ist. Der Leser muß das alles von sich aus ergänzen. Ja, man hat den Eindruck, daß er bestimmte Worte aus einem literarischen Zusammenhang zitiert; man möchte z. B. die seltsam nah aneinander gerückten Worte „hingegangen verkündigte er" in Gänsefüßchen setzen, ebenso die an auffallender Stelle stehenden „in den Tagen des Noah", die neben dem „einst" überflüssig erscheinen können. Man hat nun schon längst erkannt, daß der Verfasser auf eine bestimmte Ueberlieferung anspielt, nämlich auf die des Henochbuches, wonach dem in den Himmel entrückten ¶ Henoch aufgetragen wird, er solle den gefallenen Engeln (Kap. 6; Geister usw., 4), die zur Strafe ihrer Sünden „unter den Hügeln der Erde bis zum Tage des Gerichtes gebunden sind" (10 $_{12}$), ihr Schicksal verkünden (12 $_{4}$): „Henoch, du Schreiber der Gerechtigkeit, geh, verkünde den Wächtern des Himmels, die den hohen Himmel . . . verlassen, sich mit den Weibern verderbt, wie die Menschenkinder tun, getan, sich Weiber genommen und sich in großes Verderben auf der Erde gestürzt haben: sie werden keinen Frieden noch Vergebung finden". 13 $_{1}$: „Henoch aber ging hin und sagte zu Asasel: „Du wirst keinen Frieden haben . . . ." 13 $_{3}$: „Dann ging ich hin und redete zu ihnen allen insgesamt . . .". Mit dieser Erzählung ist im Henochbuche die Ankündigung der Sintflut verflochten (10 $_{1}$ ff; vgl. auch 106 $_{13-16}$). Auf den Fall der Engel und ihre Fesselung im Tartarus spielt auch II Petr 2 $_{4}$ = Judas V. 6 an. Es war dies eine bekannte, viel benutzte und gedeutete Legende. Daß auch unsere Stelle darauf anspielt, scheint außer allem Zweifel zu sein. Aber damit ist das Rätsel nicht gelöst. Denn es fragt sich, wie der Verfasser dazu kommt, dasselbe, was im Henochbuch vom Patriarchen Henoch berichtet wird, hier von Christus zu erzählen. Und es fragt sich weiter, weshalb Christus bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt gerade diesen Geistern gepredigt haben sollte. Um diesen unlösbaren Fragen zu entgehen, ist z. B. von Spitta (s. Literatur) die Vermutung aufgestellt worden, es sei hier überhaupt nicht von dem gestorbenen, sondern von dem präexistenten Christus die Rede, der in seinem vorirdischen Sein, als er noch ein „Geistwesen" war, jenen Geistern eine Verkündigung überbracht habe. Jesus oder der himmlische Messias sei in seiner vorgeschichtlichen Wirksamkeit in der Person des Henoch verkörpert gewesen, und was von Henoch erzählt werde, das sei in Wirklichkeit von Christus geschehen. Diese zunächst kühn erscheinende Vermutung hat daran einen starken Anhalt, daß im He-

nochbuch Kap. 71 ganz deutlich und entschieden die Person des Henoch mit dem himmlischen Menschensohn-Messias gleichgesetzt wird. Es war also ein für die jüdische Spekulation durchaus möglicher Gedanke, daß der Messias in seiner vorgeschichtlichen Epoche in der Person Henochs jene Botschaft an die Geister gebracht habe. Freilich hat diese Auslegung ein schweres sprachliches Bedenken: nämlich, die Stellung des „einstmals" in unserem Text scheint anzudeuten, daß zwischen jener Verkündigung und diesem Ungehorsam eine lange Zeit lag, die Verkündigung also sehr viel später stattfand als der Fall der Engel, also etwa nach dem Tode Jesu. Aber ganz zwingend ist dieser Beweis nicht; es kann auch eine etwas ungenaue Ausdrucksweise vorliegen, so daß das „einstmals" ebenso gut auf die Verkündigung zu beziehen wäre. Für die Deutung auf den präexistenten Christus würde andrerseits das „auch" sprechen, das sich am besten so versteht, daß nicht eine einfache Fortsetzung der Erzählung vorliegt, sondern ein Zurückgreifen auf einen anderen Zeitabschnitt und einen ganz anderen Vorgang. Wie die Entscheidung schließlich lauten wird, keinesfalls ist die Deutung auf eine allgemeine Totenpredigt Jesu im Hades wahrscheinlich.

5. Im NT sind also bloß Ansätze vorhanden zu der Lehre und zu einem ausgeführten Mythos von der „H.". Das Bedürfnis nach einer anschaulichen Schilderung dieses Vorganges ist erst durch das apokryphe ¶ Nikodemus-Evangelium befriedigt worden, das mit seiner breiten Ausmalung der H. das Denken und die Phantasie des Mittelalters, auch seine Kunst, stark beeinflußt hat. Ihm gegenüber lohnt es sich auch, die Frage aufzuwerfen, inwieweit altorientalische Mythen wie die H. der Ištar, die orphisch-pythagoreischen Hadesfahrten und „Nekyia" (s. 2 b), insbesondere Lucians Schilderungen auf die Einzelausführung gewirkt haben (vgl. auch Wilhelm Bousset: Religion des Judentums, 1906², S. 407, Anm. 3). — In das „apostolische Glaubensbekenntnis" wird der Satz „hinabgefahren zur Hölle" erst seit dem 4. Jhd. aufgenommen; die ältesten Zeugnisse dafür sind einerseits das Symbol von Aquileja, — das damit nach dem Zeugnis des ¶ Rufinus (Expositio Symboli, Kap. 18) dem römischen Bekenntnis wie den orientalischen Symbolen gegenüber durchaus eine Sonderstellung einnahm —, andererseits die Synoden von Sirmium (in Pannonien), Nike und Konstantinopel vom Jahre 359/360. Ein fester Bestandteil des Symbols ist die H. erst seit dem 8. Jhd. Ueber den Sinn dieses Lehrstückes ist aber auch dann noch gestritten worden (über den H.s-Streit in der Reformationszeit ¶ Konkordienformel).

Alexander Schweizer: Hinabgefahren zur Hölle als ein Mythus ohne biblische Begründung nachgewiesen, 1868; — J. M. Usteri: Hinabgefahren zur Hölle, 1886; — E. Bruston: La descente du Christ aux enfers, 1897; — Carl Clemen: Niedergefahren zu den Toten, 1900; — Friedrich Spitta: Christi Predigt an die Geister, 1890; — Albrecht Dieterich: Nekyia, 1893, bes. S. 128—159; — Heinrich Julius Holtzmann: H. im NT (AR XI, S. 284—297); — Friedrich Loofs in: Transactions of the 3. Intern. Congress for the History of Religion, 1910, S. 290 ff; — Artikel Descente de Jésus aux Enfers im: Dictionnaire de Théologie catholique XXVII, 1908, S. 560—619; — Aelteres in RE^{3} VIII, S. 199 ff. — Ueber die Glaubensbekenntnisse vgl. Ludwig Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 1897^{3}, §§ 42 f 163 f 167; dazu: ‡ Adolf Harnack: Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1896^{27}, und Ferd. Kattenbusch: Das apostolische Symbol I, 1894. **Johannes Weiß.**

Höllenfahrt der Istar ¶ Babylonien usw., 4 F (Spalte 880).

Hölscher, 1. Gustav, evg. Theologe, geb. 1877 in Norden (Sohn des folgenden), seit 1905 Privatdozent in Halle.

Vf. u. a.: Kanonisch und apokryph, 1905; — Der Sadduzäismus, 1906; — Landeskunde Palästinas, 1907; — Die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkoth, übersetzt, 1910.

2. Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1845 zu Norden, 1872 Geistlicher daselbst, 1880 Studiendirektor in Loccum, seit 1885 Pastor an St. Nikolai in Leipzig, Herausgeber der Allg. evg.-luth. Kirchenzeitung (¶ Presse, kirchl.), 1891 bis 1910 Leiter des katechetischen Seminars an der Universität Leipzig.

Bearbeitete neu in Strack-Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften v. Zezschwitzs Einleitung in die prakt. Theologie, Homiletik, Katechetik und Geschichte der Predigt.

Hönig, Wilhelm (1840—1910), evg. Theologe, geb. zu Hornberg, seit 1862 badischer Geistlicher, 1867 Stadtpfarrer in Heidelberg, 1902 Dekan daselbst.

Vf. außer Lehrbüchern für Konfirmanden- und Religionsunterricht an höheren Schulen u. a.: Die Arbeit des Protestantenvereins, 1888; — Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff in geschichtlicher Entwicklung, 1894; — Richard Rothe, 1898; — Gab 1868—96 die Protestantischen Flugblätter heraus.

Hoennicke, Gustav, evg. Theologe, geb. 1871 zu Heiligenstadt, seit 1901 Privatdozent für NT in Berlin, 1910 a.o. Professor in Breslau.

Vf. u. a.: Studien zur altprotestantischen Ethik, 1902; — Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus, 1903; — Die neutestamentliche Weissagung vom Ende, 1907; — Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jhd., 1908. **M.**

v. Hoensbroech (sprich: Hönsbröch), 1. Paul Graf, geb. 1852 auf Schloß Haag bei Geldern, besuchte das Jesuitenkollegium in Feldkirch und die Prima des Gymnasiums in Mainz, studierte bei den Jesuiten in Stonyhurst (England) Philosophie, an den Universitäten Bonn, Göttingen und Würzburg Rechtswissenschaft und machte 1876 das Referendarexamen. Nach ausgedehnten Reisen trat er 1878 in den Jesuitenorden ein. Für dessen Zwecke asketisch und wissenschaftlich durchgebildet, wurde er zur Mitarbeiterschaft an den „Stimmen aus Maria Laach" beigezogen. Sein Arbeitsgebiet war die Kirchengeschichte, besonders die Papstgeschichte. Zur Förderung seiner Studien wurde er zu den ¶ Bollandisten nach Brüssel, dann an die Universität Berlin geschickt. Dort hörte er Harnack, Paulsen und Treitschke. Die Vorlesungen und die freie, unüberwachte Benützung der Berliner wissenschaftlichen Hilfsmittel brachten seine dogmatischen und geschichtlichen Ueberzeugungen ins Wanken und gaben den Bedenken und Zweifeln, die sich schon frühzeitig in ihm geregt hatten, festere Gestalt. Namentlich steigerte sich sein Widerspruch gegen die Unterdrückung der Individualität und Selbständigkeit des Einzelnen im gewöhnlichen, religiösen und wissenschaftlichen Leben wie gegen die Vernichtung des Nationalgefühls durch den Orden. Trotzdem nahm er sich, verletzt durch ungerechte Polemik, gerade in den Jahren der

Krisis in mehreren Schriften seines Ordens an, schrieb auch 1892, zur Verteidigung der Gottheit Jesu Christi und zur Charakteristik des „Unglaubens" in der protestantischen Theologie, über „Christ und Antichrist" und zwar mit dem Ergebnis: „Ein Christ ist, wer den Glauben bekennt an den menschgewordenen Gott, ein Antichrist, wer diesen Glauben verleugnet." In demselben Jahr brachte ein Ereignis, über das er sich nachmals, in der Schrift über seinen Austritt aus dem Jesuitenorden, nicht näher äußerte, die vieljährige Gährung zum Abschluß. H. verließ im Dezember 1892 die Ordensniederlassung zu Exaeten (Holland) und damit auch den Orden. Im Mai 1893 gab er in den PrJ Rechenschaft von seinem Austritt. Der Artikel zog ihm den schärfsten Haß des gesamten ultramontanen Katholizismus zu. Neben mancherlei böswilligen Verdächtigungen sollte ihn namentlich eine, tief in sein Privatleben einschneidende Intrigue unschädlich machen; doch ging H. aus den bis vor das Reichsgericht gebrachten Prozessen als moralisch einwandfrei hervor. 1895 trat er zur evangelischen Kirche über und heiratete. Im gleichen Jahr nahm der ¶ Evangelische Bund mit ihm Fühlung. 1896 sprach H. auf Wunsch des Bundes bei dessen Generalversammlung über den „Ultramontanismus in Deutschland"; 1897 wurde er in den Zentralvorstand gewählt, dem er dann längere Zeit angehörte. Seitdem suchte er durch öffentliche Vorträge und in überaus reger und gewandter publizistischer Tätigkeit die verschiedensten Kreise Deutschlands über das Wesen des Ultramontanismus aufzuklären, den er als den gewaltigsten und gefährlichsten Feind unserer nationalen Weiterentwickelung, ja der gesamten menschlichen Kultur betrachtet, und als dessen gründlichsten Kenner er sich selbst mit Recht bezeichnen konnte. 1898 leitete er acht Monate lang die „Tägliche Rundschau" und machte sie den religiösen und nationalen Bestrebungen des Evangelischen Bundes dienstbar. Von Oktober 1902 bis März 1907 gab er, unter ständiger Mitarbeit von Eduard von ¶ Hartmann, Theodor Lipps, Berthold Litzmann, Otto ¶ Pfleiderer und Ferdinand ¶ Tönnies, die Monatsschrift „Deutschland" heraus. Sein umfassendstes literarisches Werk ist „Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit", 1. Band: Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und Hexenwahn; 2. Band: Die ultramontane Moral (seit 1901 oft aufgelegt). Hier zieht er in flammender Sprache und mit schonungslosem Ingrimm, wie er nur dem Konvertiten zu Gebote steht, gegen den göttlichen Charakter des Papsttums zu Felde und belegt seine These mit einer erdrückenden Fülle unanfechtbaren und unangefochtenen geschichtlichen Materials. Doch hat Walther ¶ Köhler mit Recht eingewendet, daß die Darstellung der sozial-kulturellen Wirksamkeit des Papsttums nicht nur schwarz in schwarz malen dürfe; zum mindesten müßte das Buch „Die Nachtseiten des Papsttums" oder ähnlich betitelt sein (CcW 1901, S. 722). Immerhin erkennt es dem Papsttum als geschichtlich gewordenem, religiösem Mittelpunkt des katholischen Christentums ein relatives Recht auf Dasein und Tätigkeit zu. 1903 ließ sich H. mit dem ultramontanen Politiker Kaplan Dasbach in einen Streit über den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel" (¶ Jesuiten, 3) ein. Für den Nachweis, daß dieser Satz in jesuitischen Schriften vorkomme, hatte Dasbach 2000 Gulden ausgesetzt; H. legte unter Dasbachs Zustimmung den Sinn des Satzes dahin fest, daß „jede an sich verwerfliche Handlung dadurch, daß sie vollbracht werde, um als Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes zu dienen, sittlich erlaubt" werde, und suchte diesen Satz aus jesuitischen Schriften zu belegen. Der Streit kam vor Gericht; nach zweijähriger Dauer entschied am 30. März 1905 das Oberlandesgericht Köln als Berufungsinstanz, daß H. zwar den Satz für bestimmte einzelne Fälle, aber nicht in seiner Allgemeinheit als jesuitisch nachgewiesen habe, und wies seinen Anspruch auf die ausgesetzte Belohnung als unbegründet ab (CcW 1905, S. 203). 1907 nahm H. hervorragenden Anteil an der Gründung des „Antiultramontanen Reichsverbandes" (AUR.), der den Kampf gegen den Ultramontanismus ausdrücklich nicht-konfessionell führen will. Neuerdings scheint ihn seine religiöse Entwicklung immer weiter vom Theismus wegzuführen. Die Erinnerungen an den Jesuitenorden, deren ersten Band H. 1909 veröffentlicht hat (s. u.), gewähren wertvolle Einblicke in die ultramontan-katholische Welt.

Hauptschriften: Mein Austritt aus dem Jesuitenorden, in: PrJ 72, S. 300—327 (Sonderdruck 1893⁵); — In eigner Sache und anderes, 1899; — Der Ultramontanismus, sein Wesen und seine Bekämpfung. Ein kirchenpolitisches Handbuch, (1897) 1898²; — Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit (s. o.; auch in Volksausgabe); — Der Syllabus, seine Autorität und Tragweite, 1904; — „Der Zweck heiligt die Mittel", als jesuitischer Grundsatz erwiesen (in: „Deutschland", Juli 1903; Sonderdruck 1903); — Moderner Staat und römische Kirche. Ein kirchenpolitisches Handbuch auf römischer Grundlage, 1906; — Rom und das Zentrum. Zugleich eine Darstellung der politischen Machtansprüche der drei letzten Päpste, Pius IX, Leo XIII und Pius X, und der Anerkennung dieser Ansprüche durch das Zentrum, 1907; — Vierzehn Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches I, 1909. **Kübel.**

2. Wilhelm, Graf, ¶ Deutsche Vereinigung.

Hörschelmann, Ferdinand (1833—1902), evg. Theologe, geb. zu St. Martens in Estland, 1858 Pastor in Fellin, 1875—1900 ord. Prof. der prakt. Theologie in Dorpat, gleichzeitig (bis 1902) Pastor an der Universitätsgemeinde

Vf. u. a.: Andreas Knopken, der Reformator Rigas, 1896; — Predigtsammlungen, 1883, 1888, 1902. **Frey.**

Hofacker, Ludwig (1798—1828) und Wilhelm (1805—1848), schwäbische Erweckungsprediger, Söhne eines als Dekan in Stuttgart verstorbenen Pfarrers. Der ältere, Ludwig, ist im Jahre 1818 im Stift zu Tübingen in plötzlicher Bekehrung zunächst von der Mystik Jakob ¶ Böhmes und dann von paulinischer Kreuzestheologie mit Zinzendorfischen Anklängen überwältigt worden und hat dann, durch Krankheit früh gereift, in kurzem, nur 2½jährigem pfarramtlichem Wirken (in Rielingshausen bei Marbach) seine berühmten Predigten gehalten, die mit zugespitzter und exegetisch unbekümmerter Uebertreibung, aber in großartig ergreifenden Herztönen lediglich das eine Thema Sünde und Gnade behandeln, und die in Hunderttausenden von Exemplaren einen Leserkreis um die halbe Welt gefunden haben. Weltoffener war der jüngere Bruder, Wilhelm H., Vikar bei seinem Bruder während dessen Leidenszeit, dann auf Reisen (bei Gottfr. Daniel ¶ Krummacher und bei Schleiermacher), zuletzt (nach Verzicht auf eine

Professur in Marburg) in reicher Wirksamkeit in Stuttgart. Seine Predigten sind an Gedankenreichtum und Formgewandtheit der Art seines Bruders weit überlegen; auch ihnen sicherte die hauptsächliche Beschränkung auf das paulinische Grundthema die große Beliebtheit. Beide Brüder stehen an der Spitze der Reaktionsbewegung des schwäbischen Pietismus (¶ Pietismus: II) gegen die Wirkungen von Aufklärung, Hegel und D. Fr. Strauß.

RE[3] VIII, S. 211 ff; — Eine Biographie Ludwig H.s von Alb. Knapp, (1853) 1895[6]; — Lebensbeschreibung Wilhelm H.s von seinem Sohn Ludw. H., 1872. **Hermelink.**

Hofbauer (Hoffbauer), Clem. Maria (1751—1820), ¶ Redemptoristen.

Hoffmann (vgl. auch ¶ Hofmann), 1. Adolph, sozialdemokratischer Redner und Schriftsteller, bekannt als „10-Gebote-H." (nach seiner Schrift: Die 10 Gebote und die besitzenden Klassen, 1890, 1909 [12]), geb. 1858 in Berlin, lernte als Vergolder, war Redakteur in Zeitz, ist seit 1890 Buchhändler, seit 1900 Stadtverordneter in Berlin, Hauptvertreter der antikirchlichen, antireligiösen Strömung in der deutschen Sozialdemokratie, vertrat 1906—07 im Reichstag den 22. sächsischen Wahlkreis (Reichenbach i. V.), 1908—09 den 12. Berliner Kreis im preußischen Abgeordnetenhaus. Sein Abgeordnetenmandat wurde für ungültig erklärt, und er unterlag bei der Ersatzwahl dem fortschrittlichen Prediger Runze, kehrte aber schon 1910, von einem anderen Berliner Wahlkreis gewählt, ins Abgeordnetenhaus zurück.

Vf. außerdem u. a.: Die Sozialdemokraten kommen, (1890) 1908[8]; — Ein Warnungsruf an die Frauen und Mädchen aller Stände, (1892) 1895[3]; — Kammergericht contra Kammergericht, 1900; — Los von der Kirche, (1908) 1910[4].

2. Alfred, evg. Theologe, geb. 1865 zu Wien, 1895 Pfarrer in Gruibingen, 1909 Pfarrer in Nordheim (Württemberg).

Vf. u. a.: Ueber Erziehung zur Religion, 1895; — Ethik, 1897; — Die Gültigkeit der Moral, 1907; — Vom Bewußtsein, 1907.

3. Andreas Gottlieb (1796—1864), evg. Theologe, ¶ Jena.

4. Christoph (1815—85), evg. Theologe, Sohn von Gottl. Wilh. H. (Nr. 9), geb. zu Leonberg, Lehrer in Ludwigsburg, 1848 gegen D. Fr. Strauß ins Frankfurter Parlament gewählt, vertrat immer entschiedener separatistische Ideen und wurde der Begründer der deutschen Templergemeinden in Palästina. ¶ Tempel, deutscher. **M.**

5. Daniel, lutherischer Theologe (1538 bis 1611), studierte in Jena, wurde 1576 Professor der Ethik und Dialektik, später der Theologie, an der neugegründeten Universität Helmstedt, war ein gleich heftiger Bekämpfer der reformierten Abendmahlslehre wie der, besonders von den Tübingern verfochtenen, lutherischen Ubiquitätslehre der ¶ Konkordienformel (¶ Abendmahl: II, 7 ¶ Christologie: II, 4 b—c). Als nach dem Tode seines Gönners, des Herzogs Julius (1589), der junge Heinrich Julius Humanisten wie ¶ Caselius, Cornelius ¶ Martini u. a. berief, begann ein unerquicklicher Streit (¶ Helmstedt, 2), der nach H.s Absetzung (1601) und seiner Wiederanstellung (1603) noch lange fortdauerte. H. bestritt, nicht ohne gelegentlich den „wahren Gebrauch" der Philosophie zuzugeben, den Anspruch der Philosophie überhaupt, besonders aber des von den Gegnern (Ratiocinistae oder Rationistae genannt; ¶ Rationalismus: III) vertretenen Aristotelismus, irgendwie Erkenntnisquelle religiöser Wahrheiten zu sein, während Caselius und seine Schüler sie als Ergänzung der Offenbarung für die Gewinnung von Aussagen über Gott u. a. herangezogen wissen wollten. Der Streit zeigte in Ton und Gesinnung, wenigstens bei H., schon ganz den Charakter der folgenden Jahrzehnte. Gekränkte Eitelkeit spielte wenigstens mit hinein; ein abschließendes Urteil über H.s Persönlichkeit kann noch nicht gegeben werden. Der philosophische Ignorant, als den man ihn gern hinstellt, weil er es gegen den herrschenden Aristotelismus mit ¶ Ramus hielt, war er jedenfalls nicht.

ADB XII, S. 628 f; — RE[3] VIII, S. 216 ff; — E. L. Th. Henke: Georg Calixt und seine Zeit, 1853—56; — Schlee: Der Streit des D. H., 1870; — Vgl. auch die andere Literatur zu Georg ¶ Calixt, ¶ Caselius und den synkretistischen Streitigkeiten. — Als brauchbares Quellenwerk sei der Malleus impietatis Hoffmannianae (Frankfurt, 1604) genannt; von H.s Streitschriften sind die Disputation De Deo et Christi tum persona tum officio (1598), Pro duplici veritate Lutheri (1600), Quaestio num syllogismus rationis locum habeat in regno fidei (1600) die wichtigsten. **Moldaenke.**

6. Franz (1804—81), Philosoph, geb. zu Aschaffenburg, von 1835 bis zu seinem Tode Professor in Würzburg, bedeutendster Schüler ¶ Baaders, dessen Werke er mit herausgab, und für den er in mehreren Schriften eintrat.

H.s eigene „Philosophische Schriften" gesammelt in 8 Bänden, 1868—81.

7. Friedrich, ¶ Hessen: VI a, 1.

8. Georg, evg. Theologe, geb. 1860 zu Münsterberg, seit 1883 Pastor an St. Bernhardin in Breslau, seit 1906 zugleich Privatdozent.

Vf. außer Predigten u. a.: Die Rabenaas-Strophe, 1898; — Die Lehre von der fides implicita I, 1903; II, 1906; III, 1908; — Das Wiedersehen jenseits des Todes, 1906.

9. Gottlieb Wilhelm (1771—1846), württembergischer Separatist, Bürgermeister in Leonberg, ursprünglich Anhänger ¶ Pregizers, begründete 1819 mit kgl. Erlaubnis die Gemeinde ¶ Kornthal, in der sich viele sammelten, die mit der Landeskirche irgendwie unzufrieden waren, sich aber auf diese Weise von Auswanderung zurückhalten ließen. Dem Bekenntnis nach evg.-lutherisch, organisierte sich diese Gemeinde teils nach dem Vorbild „apostolischer" Ordnungen, teils nach dem der Brüdergemeine (¶ Herrnhuter). H. blieb die Seele des Ganzen, im Verkehr mit Frommen aus den verschiedensten Kreisen hat er als „Vater H." eine bedeutsame Wirkung innerhalb der Erweckung des 19. Jhd.s (¶ Pietismus: II) entfaltet. Seine Söhne s. 4 und 13.

ADB XII, S. 593 f; — Sixt Kapff: Die württembergische Brüdergemeinen Kornthal und Wilhelmsdorf, 1839. **M.**

10. Heinrich (1821—1899), evg. Theologe, hervorragender Prediger und Seelsorger, als Sohn eines Bankbeamten in Magdeburg geboren und dort in herrnhutisch-pietistischem Kreise aufgewachsen, studierte in Berlin und Halle, nur von Aug. ¶ Neander tiefer berührt, lebte jahrelang zurückgezogen im väterlichen Haus, im Kampf mit einem ernsten Brustleiden innerlich erstarkend und durch stete Studien sich vertiefend, bis er, nach einem Hilfspredigerjahr in Berlin, 1854 als ¶ Ahlfelds Nachfolger die Neumarktpfarrei zu Halle a. S. antrat. Der kirchliche Erfolg seines 41jährigen Wirkens in der durch religiöse Kämpfe (¶ Wislicenus; ¶ Lichtfreunde) zerrissenen und riesig anwachsenden Gemeinde ist ebenso bedeutsam, wie seine Anziehungskraft

als Prediger. Anfangs als Methodist bekämpft, entfaltete er bald den ganzen Reichtum seines an der Bibel genährten, innerlichen Christentums. Seine tieffromme Verkündigung, die nur ganz selten andere kirchliche oder theologische Anschauungen befehdete, fand bis in die Kreise des religiösen Liberalismus verständnisvolle Aufnahme. H. war ein Prediger des Kreuzes. Ihm gelang es, die christlichen Dogmengebilde durch Zurückführung auf das NT fast restlos in Leben umzusetzen. Auch wer hier den Eindruck dogmatischer Befangenheit nicht ganz überwinden kann und die ungeschichtliche Gleichsetzung aller biblischen Quellen verurteilen muß (vgl. „Die letzte Nacht und der Todestag des Herrn Jesu", 1898, 1904[2]), lernt doch willig von H.s Gabe feinsten psychologischen Verständnisses und von seiner eindringenden Seelenkenntnis. Ueber seine Predigtweise überhaupt ¶ Predigt, Geschichte. Den kirchenpolitischen Kämpfen stand er fern.

Von H.s Predigten erschienen gedruckt drei ganze Jahrgänge: Unterm Kreuz, (1884) 1907[4]; — Kreuz und Krone, (1891) 1897[3]; — Eins ist not, (1895) 1903[3]. — Seinen Entwicklungsgang zeigen außerdem vor allem die Sammlungen: Der Heilsweg, 1864; — Sünde und Erlösung, 1873; — Die Bergpredigt, 1893; — Gemütvolle, dem Kindessinn zugewendete Ansprachen zu Christvespern bieten: Die Christblumen, 1893; — Neue Christblumen, 1900. — Aus dem Nachlaß erschienen ferner: Fünfzig Beichtreden, 1902; — Die großen Taten Gottes. Festpredigten, 2 Bde., 1906; — Nt.liche Bibelstunden (6 Bde. im Erscheinen seit 1903); — Briefe (gesammelt von M. Hart), 1902. — Ueber H.: Martin Kähler und Herm. Hering: D. H. H., 1900; — ADB 50, S. 402 ff; — RE[3] VIII, S. 221 f. **Walther Hoffmann.**

11. Heinrich, evg. Theologe, geb. 1874 zu Leipzig, 1899 Realgymnasiallehrer, seit 1905 Privatdozent daselbst.

Vf. u. a.: Die Leibnizsche Religionsphilosophie, 1903; — Die Theologie Semlers, 1905. — Gibt seit 1907 (mit Leopold ¶ Zscharnack) die „Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus" heraus.

12. Richard, evg. Theologe, geb. 1872 zu Königsberg i. Pr., 1897 Privatdozent, seit 1907 a.o. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, 1896; — Das Markusevangelium und seine Quellen, 1904.

13. Wilhelm (1806—73), evg. Theologe, geb. zu Leonberg als Sohn von Gottl. Wilh. H. (s. Nr. 9), von 1829 an im württembergischen Kirchendienst, 1839 Missionsinspektor in Basel, 1843 hier zugleich a.o. Professor, 1850 ord. Prof. in Tübingen, 1852 Hofprediger in Berlin, 1853 zugleich Generalsuperintendent der Kurmark und Mitglied des evg. Oberkirchenrats, 1871 Oberhofprediger. Veröffentlichte zahlreiche Schriften zur äußeren und inneren Mission, mehrere Bände Predigten (Ruf zum Herrn, 1854 ff) u. a. Ungleich bedeutsamer als seine schriftstellerische war aber seine persönliche Wirkung als Prediger und Seelsorger in Berlin, vor allem als unionsfreundlich gerichteter, kirchenpolitischer Ratgeber ¶ Friedrich Wilhelms IV (dessen ganzer Art H.s geistreicher Pietismus ungemein zusagen mußte) und auch noch ¶ Wilhelms I. Er hatte wirklich an den öffentlichen Angelegenheiten lebhaftes Interesse (Deutschland einst und jetzt im Licht des Reiches Gottes, 1868; Deutschland und Europa im Lichte der Weltgeschichte, 1869), wurde freilich, wie wohl noch jeder mächtige Hofprediger, von den Staatsmännern (z. B. Bismarck) beargwöhnt. Ueber eine Parteistellung ¶ Evangel. Vereinigung, 2.

Carl Hoffmann: Leben und Wirken des D. W. H., 1878; — ADB 50, S. 417 ff; — RE[3] VIII, S. 227 ff. **M.**

Hoffmeister, 1. Joh. (1510?—1547), katholischer Polemiker, stammte aus dem jetzt württembergischen Städtchen Oberndorf, trat in den Augustinerorden ein, wurde 1533 Prior des Klosters der Reichsstadt Kolmar, wo er strenge Zucht hielt, Ende 1542 Provinzial der damals allerdings nur 11 Klöster mit kaum 40 Insassen umfassenden, rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz, Juli 1546 Generalvikar über alle deutschen Augustinerklöster. Schon in Kolmar suchte er durch einfach-volkstümliche Predigten, in denen er fortlaufend ganze biblische Bücher auslegte, der Reformation zu wehren; besonders aber zog er während des Wormser Reichstags von 1545 durch seine Predigten im Dome die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich; er galt seitdem als einer der ersten Vorkämpfer des Katholizismus in Deutschland, und viel erhoffte man von ihm. Eine Berufung zum ¶ Tridentinum schlug er aus; dafür aber war er einer der Teilnehmer beim Regensburger Religionsgespräch von 1546 (¶ Deutschland: II, 2); auf Wunsch des Kaisers blieb er auch nach dem Abbruch des Gesprächs noch fast 3/4 Jahr in Regensburg, um im Dome weiter zu predigen; solche Kontroverspredigten hielt er dann auch in München und Ulm. Auch schriftstellerisch trat er der neuen Lehre entgegen; dabei äußerte er sich aber auch gelegentlich mit bemerkenswertem Freimut über die Verderbnis und Reformbedürftigkeit der katholischen Kirche. Als er 1547 in Günzburg nach langem, schwerem Leiden gestorben war, verbreitete sich das Gerücht, daß er in Verzweiflung über die bewußte Verleugnung der erkannten evangelischen Wahrheit verschieden sei.

N. Paulus: Der Augustinermönch J. H., ein Lebensbild der Reformationszeit, 1891; — Joh. Schlecht: Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien, 1909, S. 49. 53 ff. 60; — RE[3] VIII, S. 229—232. **O. Clemen.**

2. Sebastian, = ¶ Hofmeister.

Hoffnung, messianische. Unter diesem Worte versteht man herkömmlich die gesamte H. Israels, besonders der Propheten und Psalmisten, auf eine herrliche Endzeit (¶ Eschatologie: II). Verständlich ist der Ausdruck aber nur unter der Voraussetzung, daß die Gestalt des ¶ Messias in dieser H. den eigentlichen, alles beherrschenden Mittelpunkt bildet. Diese Voraussetzung schien den christlichen Theologen früherer Zeiten natürlich zu sein; ist doch in der Religion des Christentums und so schon im NT der Christus wirklich A und O der Religion. Ganz anders aber ist es in der Endhoffnung Israels, in welcher der Messias keineswegs diese beherrschende Stellung einnimmt, wie er denn z. B. in der von der Hoffnung lebenden Prophetie des Deuterojesaias (Jes. 40 ff; ¶ Eschatologie: II, 3) völlig fehlt. Unter diesen Umständen ist es geraten, den Ausdruck „m. H." fallen zu lassen; werden dadurch doch Irrtümer vergangener Geschlechter nur immer weiter vererbt. **Gunkel.**

Hoffnung im NT. Viel seltener, als man erwarten sollte, begegnet im NT Hoffen als Hauptwort und Zeitwort. Die sämtlichen vier Evangelien haben das Hauptwort überhaupt nicht, das Zeitwort höchst selten. So findet sich auch weder das Eine noch das Andere in den beiden ältesten Quellen (¶ Evangelien, synoptische) über die Verkündigung Jesu. Selbst in dem Buche, das

als einziges im NT die Vorstellungswelt der christlichen H. in großen Bildern zusammenfassen will, in der ¶ Offenbarung Johannes, sucht man vergebens nach diesen Ausdrücken; ebenso in Jak, Judas und II Petr. Dagegen findet sich die *Sache* in jeder nt.lichen Schrift. Das Urchristentum ist beseelt und beherrscht von glühenden Erwartungen und H.en für die Zukunft (¶ Eschatologie: III). Es genügt zum Beweise schon der Hinweis auf die vielen Futura, wie sie auch in der Predigt Jesu enthalten sind. Man denke nur an die Bergpredigt. Das Christentum knüpft auch hier an das AT und an das Judentum an. Es trat in das Erbe des Volkes der Verheißung ein, deren Erfüllung ja nun erst glänzend begonnen hatte. Man kann sogar sagen: in keinem Punkte lehnt sich das Christentum so stark an die jüdische Vergangenheit an, wie auf dem Gebiete der Eschatologie. Eine Fülle von Ausdrücken wie ¶ Messias, ¶ Reich Gottes (: I—II), der Tag des Herrn, das Ende, Erlösung, Errettung, Heil, Trost, Gerechtigkeit, Schauen Gottes, Offenbarung der Herrlichkeit, herrliches Erbe, werden von den Christen entweder einfach übernommen oder durch kleine Zusätze augenfällig christianisiert, indem zugleich die nationalen Schranken und die politische Färbung beseitigt werden. So ist denn auch die H. im Urchristentum ein zentraler Begriff geblieben, obwohl für die Christen mit der Erscheinung des Messias Jesus ein wesentliches Stück der göttlichen Verheißungen erfüllt worden war. Schon *Jesus* selbst hatte seine Jünger auf die Zukunft verwiesen. Sie sollte die vollendete Gottesherrschaft und damit Erlösung und Seligkeit bringen. Von dieser Verheißung haben die Jünger wie die nachfolgenden Geschlechter gelebt und mit siegesfreudiger Spannung erwartet, daß ihr Herr demnächst in Herrlichkeit erscheinen und sie in seine unmittelbare Gemeinschaft aufnehmen werde (I Thess 4$_{16.17}$). Zwar hat sich der Inhalt der H. im einzelnen mannigfach gewandelt. Hier kann man mit Recht von einer Entwicklung sprechen. So ist die Diesseitshoffnung, die Jesus im Anschlusse an das AT verkündete, je länger je mehr, auch vor allem unter dem Eindruck der nicht erfolgten Wiederkunft Christi (¶ Eschatologie: III, 5), in Jenseitserwartungen umgebogen worden. Allein die Grundstimmung der H. hat das ganze *Urchristentum* erfüllt: I Thess 3$_{3.5.10}$ II Kor 3$_{12}$ Röm 4$_{18}$ 8$_{24}$ I Petr 1$_{3}$ 3$_{15}$ Hebr 7$_{19}$ 11$_{1}$. Daher tritt H. ebenso als charakteristische Bezeichnung der Religion überhaupt, d. h. dann also des Christentums, auf wie ¶ Glaube (: II). Die Nichtchristen sind z. B. dem Apostel Paulus und seinen Schülern ebenso gut Ungläubige wie Hoffnungslose: I Thess 4$_{13}$ Eph 2$_{12}$. Dem entspricht es, daß auch H. absolut, ohne Objektsbestimmung, für Christentum gebraucht wird. Immer aber ist Gegenstand der H. die in der Zukunft bevorstehende Vollendung unsers Heils und unserer Seligkeit: Röm 4$_{18}$ 12$_{12}$ 15$_{4.13}$ Eph 2$_{12}$ I Petr 3$_{15}$ Hebr 3$_{6}$ 6$_{11.18}$. So hatte man früher schon ohne nähere Erläuterung von der H. Israels gesprochen (Apgsch 28$_{20}$). Wie der Glaube enthält auch die H. das Moment des Vertrauens, so in den Stellen, die als Objekt Gott nennen (I Petr 1$_{21}$ I Tim 6$_{17}$). Auch in *dem* Punkte verraten die beiden, häufig (z. B. Kor 13$_{13}$) mit einander wie mit der Liebe verbundenen, Begriffe Glauben und H. Aehnlichkeit, daß trotz der Gleichheit des Inhaltes und Ziels verschiedene Stufen und Grade der H. vorausgesetzt werden. Der Apostel Paulus wünscht der römischen Gemeinde wachsenden Reichtum an H. (Röm 15$_{13}$). Gelegentlich steht H. auch im objektiven Sinne und wird als Gegenstand der christlichen Predigt bezeichnet (Kol 1$_{5}$; vgl. 1$_{23}$.) Noch mehr wie dem Glauben (¶Glaube: II, 4b) ist es der H. eigentümlich, daß sie auf Unsichtbares gerichtet ist (Röm 8$_{24\,f}$ Hebr 11$_{1}$). Trotzdem ist es eine lebendige, eine gute, eine selige H., die nicht zu Schanden werden läßt (I Petr 1$_{3}$ II Thess 2$_{16}$ Tit 2$_{13}$ Röm 5$_{5}$). Denn sie ist ganz sicher verbürgt; ihr Gegenstand ist im Himmel unvergänglich aufgehoben (I Petr 1$_{4}$). Und die Christen wissen von Tatsachen, auf denen sich ihre H. unerschütterlich aufbaut. Ihre eigene Auferstehung ist ihnen gewährleistet durch die Auferstehung Christi als des Erstlings aller zum Leben Erweckten (I Kor 15$_{19\,f}$ II Kor 4$_{14}$ Röm 8$_{11}$ I Petr 1$_{3.21}$). Sie erwarten nicht nur Christum als ihren Heiland (Phil 3$_{20}$ Hebr 9$_{28}$): Christus lebt in ihnen als H. der Herrlichkeit (Kol 1$_{27}$ I Tim 1$_{1}$). Ja, sie besitzen schon jetzt gleichsam ein Stück der unsichtbaren himmlischen Welt und ihrer Güter in sich durch den Empfang des heiligen Geistes, der Kraft Gottes. Er ist das Pfand für alle Herrlichkeit und Seligkeit, die erst in der Zukunft sich erfüllen (II Kor 1$_{22}$ 5$_{5}$ Röm 8$_{23\,f}$ 15$_{13}$ Eph 1$_{13\,f}$ Hebr 6$_{4\,f}$ I Petr 1$_{5}$ Tit 3$_{5\,ff}$ II Petr 1$_{3}$). Gelegentlich werden auch Berufung und Wiedergeburt als die objektiven Voraussetzungen der H. angeführt (Eph 1$_{18}$ 4$_{4}$ I Petr 1$_{3}$; ¶Geist und Geistesgaben im NT, 3) — Mit dem Bewußtsein um den Besitz eines solchen unverlierbaren, über allen irdischen Wandel erhabenen Erbes verbinden sich bei den Christen naturgemäß die Gefühle der Freude, des Jauchzens, des Stolzes und Rühmens (I Thess 2$_{19}$ Röm 12$_{12}$ II Kor 3$_{12}$ Hebr 3$_{6}$ I Petr 1$_{3-6}$). So bewährt sich die H. auch in Trübsalen und Anfechtungen als Trost, als der sichere und feste Anker der Seele (II Kor 1$_{6\,f}$ Hebr 6$_{18\,f}$). Ja, die H. bedarf geradezu der Bewährung und Festigung durch Not und Drangsal, wie sie schon wegen der Unsicherheit der Zeit ihrer Erfüllung Wachsamkeit und Nüchternheit zur Pflicht macht (I Thess 5$_{1-10}$ Mrk 13$_{35}$ Mtth 24$_{42}$ 25$_{13}$ Luk 12$_{40}$ Apok 16$_{15}$ I Petr 1$_{13}$). Besonders in solchen Zeiten, da standhaft und treu, allen Erschütterungen zum Trotz, das Kleinod der christlichen H. festgehalten werden muß, soll sie einen triumphierenden Charakter tragen. So hatte schon Paulus es gepredigt, so rühmen es Andere nach ihm in schweren Verfolgungszeiten (Röm 5$_{2.4}$ Hebr 6$_{11\,f}$ I Petr 4$_{13}$ Apok 2$_{10}$). Eben durch die Zeitlage ist es bedingt, wenn in Hebr und besonders in I Petr die H. so stark in den Vordergrund gerückt wird. Die Gegenwart mit ihren Bedrohungen und Anfeindungen dämpfte einigermaßen die Freude an dem hier schon auf der Erde geschenkten Reichtum göttlicher Gaben. Da wandte sich der Blick sehnsüchtig in die Ferne. Hier auf der Erde war ja nicht die wirkliche Heimat des Christen. Sie ist im Himmel. Darum müssen die Christen, so lange sie hienieden wallen, Hoffnungsleute bleiben (Hebr 11$_{13}$ I Petr 2$_{11\,f}$). — Wenn in der *johanneischen* Literatur die Seite der H. am Christentum zurücktritt, so mag das damit zu-

sammen hängen, daß sie von einem starken Gefühl des Sieges und der Kraft, deren sich schon jetzt das Christentum auch in der weiten Welt rühmen kann, getragen wird. Für diese Vermutung würde ebenso die Tatsache sprechen, daß der Begriff des ¶ ewigen Lebens(: I) auch auf den schon im Diesseits gegenwärtigen Besitz göttlicher Güter angewendet wird. Fast unvermittelt, wenn nicht durch andere Hand eingefügt, steht daneben der herkömmliche Begriff der zukünftigen Auferweckung (Joh 5_{24-29}). Auch ¶ Philo, dessen Gedankenwelt bei aller Verschiedenheit unverkennbare Berührungspunkte mit der johanneischen aufweist, hat in seine Dreiheit nicht wie Paulus neben dem Glauben die H. aufgenommen; erlebt nach ihm der Fromme doch schon auf Erden in der Ekstase ein Schauen Gottes.

Gerade das NT lehrt sehr einleuchtend, welche unersetzliche Kraft der Religion aus der H. erwächst, eine Kraft, die keine Mystik mit ihren vorgespiegelten Genüssen verleihen kann. Das Absolute, das man als Ziel sich gesetzt findet, wirkt spannender, wenn es noch erst bevorsteht, als wenn man es schon in Besitz zu haben glaubt.

Zu vergleichen sind vor allem die Artikel ¶ Eschatologie: III und ¶ Glaube: II. Eine empfehlenswerte Monographie über „Hoffnung im NT" gibt es nicht. Auch die Darstellungen der nt.lichen Theologie enthalten meistens nur kurze und gelegentliche Bemerkungen zu diesem Begriff. **Grafe.**

Hofgeismar, Predigerseminar in der Provinz Hessen, ¶ Hessen: VI a, 3.

Hofgeistliche ¶ Beamte, kirchliche, 2, ¶ Hofprediger.

Hofgemeinden ¶ Gemeindeverfassung, 3.

Hofkaplan ¶ Hofprediger

Hofmann (vgl. auch ¶ Hoffmann), 1. Melchior (gest. 1543 oder 1544), geb. in Schwäbisch-Hall; das Jahr ist unbekannt. 1523 taucht er in Livland, wohin ihn wohl das von ihm betriebene Kürschnerhandwerk führte, als Anhänger der Reformation auf, sehr bald jedoch mit einem deutlichen mystischen Einschlag. 1524 ausgewiesen, kam er nach Dorpat. Der Versuch, ihn zu verhaften, führte dort im Januar 1525 einen Bilder- und Klostersturm herbei; doch geriet H. bald mit den Dorpater Predigern in Streit, denen einerseits sein Mystizismus, andererseits der Mangel an gelehrter Bildung — H. war Laienprediger — mißfiel. Nach kurzem Aufenthalte in Reval kam er 1526 nach Stockholm. Seine hier verfaßten Schriften, die (plattdeutsche) Formaninghe, die Auslegung des 12. Kapitels Daniels und des Evangeliums zum zweiten Advent zeigen deutlich die Verstärkung seiner mystischen Richtung, deren Mittelpunkt die Erwartung des jüngsten Tages wird und zeitlebens geblieben ist. 1527 zum Verlassen Schwedens genötigt, faßte er nach kurzem Aufenthalte in Lübeck in Schleswig-Holstein Boden; König Friedrich I von Dänemark wies ihm Kiel als Wohnsitz zu mit der Erlaubnis zur Predigt in ganz Schleswig-Holstein. Aber sehr bald trieb ihn auch hier seine Abweichung vom Luthertum fort; ein Versuch, mit Luther ins Einvernehmen zu kommen, scheiterte; mit ¶ Amsdorf geriet H. in erbitterten literarischen Streit; im Lande selbst trat Amsdorfs Schüler Marquard Schuldorp gegen ihn auf. Zur Beseitigung des Streites, der sich hier namentlich um die lutherische Lehre vom ¶ Abendmahl(: II, 7) drehte, fand, vom König einberufen, am 8. April 1529 eine Disputation in Flensburg statt; auf lutherischer Seite trat ¶ Bugenhagen H. gegenüber. Die Disputation verlief für H. ungünstig. Seine Abendmahlsauffassung leugnete die Realpräsenz, gestand aber einen geistigen Genuß im Glauben zu. Er und seine Freunde wurden als „Sakramentierer aus Dänemark vertrieben (eine Darstellung des Gespräches gab H. im „Dialogus", 1529). Nach kurzem Aufenthalte in Ostfriesland, dem Lande, das damals alle geistigen Strömungen der Reformation in politischer Hilflosigkeit in sich vereinigte, kam H. Ende Juni 1529 nach ¶ Straßburg(: II), das damals unter ¶ Bucer und ¶ Capito dem Täufertum und Spiritualismus noch in abwartender Geneigtheit gegenüberstand; auch ¶ Schwenckfeld befand sich dort. H. schloß mit ihm Freundschaft und trug späterhin fast ganz Schwenckfelds Christologie vor. Seine Eschatologie hatte inzwischen ihre abschließende Gestalt gewonnen; persönlicher Verkehr mit Visionären in Straßburg festigte sie (Auslegung der Offenbarung Johannis, 1530): Er gliedert die Kirchengeschichte in drei Zeitalter; das letzte ist mit der Reformation angebrochen; es kostet aber noch einen gewaltigen Kampf zwischen Buchstaben und Geist, Papisten und Spiritualisten, ehe Christus zum Endgericht und zur Umgestaltung von Himmel und Erde erscheint; die Rolle des Judas aber, der den Herrn verrät, spielt Luther, der ursprünglich „der Apostel des Anfangs" war! Als H. April 1530 vom Straßburger Rate die Ueberlassung einer Kirche an die Täufer forderte, wurde ein Haftbefehl gegen ihn erlassen, dem er sich durch die Flucht entzog. Er ging nach Ostfriesland zurück und sammelte hier das Täufertum um die Stadt Emden; seine Schrift „Ordonnantie Gotes", sein bedeutendstes Buch, ist wahrscheinlich noch hier erschienen. Aber die Obrigkeit vertreibt ihn auch aus diesem Asyl, und nun zieht er als „apostolischer Herold" und Prophet durch die Lande bis hin nach Holland, dem Herrn die wahre Gemeinde zu sammeln, neben dem Worte auch durch kleinere Schriften wirkend. Sein immer stärker herausbrechender Enthusiasmus führte ihn 1533 wieder nach Straßburg, der Stadt, wie er hofft, des neuen Jerusalems und Hochzeitsstätte des Lammes. Aber der Rat setzt ihn gefangen und bewahrt Straßburg dadurch vor dem Schicksale der Stadt ¶ Münster (¶ Wiedertäufer); H. blieb im Kerker, da Versuche, ihn zu bekehren, scheiterten. — H.s Bedeutung für die Geschichte der Wiedertäufer ist außerordentlich groß. Er hat in einem Augenblicke, da infolge der systematischen Verfolgungen eine Ermattung des Täufertums, namentlich in Oberdeutschland, eintrat, ihm neue Kraft eingehaucht. Und die nähere Fassung seines Enthusiasmus, die eschatologische Erwartung des himmlisch-irdischen Jerusalems, hat das Münstersche Wiedertäuferreich aus sich hervorgetrieben. H. selbst hat zwar niemals der gewaltsamen Herbeiführung des Gottesreiches das Wort geredet, aber der Schritt von seiner glühenden Erwartung bis hin zur Propaganda der Tat, so verhängnisvoll er war, blieb doch psychologisch durchaus erklärlich. In Holland ist er von Anhängern H.s vollzogen worden. Umgekehrt hat dann die Katastrophe von Münster durch die Brutalität der Tatsache getäuschter Erwartungen die Schar der „Melchioriten", der Anhänger H.s, schnell zusammenschmelzen lassen, zumal unter Menno Simons

(¶Menno usw.) die Ernüchterung einsetzte. Doch ist H.s Christologie bei Menno noch deutlich spürbar.

A. Hegler: RE³ VIII, S. 222 ff; hier die ältere Literatur, aus der herausgehoben sei: Fr. O. zur Linden: M. H., 1885; — Vgl. ferner F. Amelung: M. H. in Livland (Sitzungsberichte der gelehrten esthnischen Gesellschaft, 1901); — G. Faust: Einige Bemerkungen zu M. H.s Dialogus (Schriften des Vereins für schleswig-holsteinsche Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 96 ff); — Bibliotheca reformatoria Neerlandica, Bd. 5, 1909. **Köhler.**

2. Rudolf, evg. Theologe, geb. 1825 zu Kreischa, 1851 Pfarrer in Störmthal, 1854 Prof. an der Fürstenschule in Meißen, 1862 a.o., seit 1871 ord. Prof. der praktischen Theologie in Leipzig, stellte 1910 seine Lehrtätigkeit ein.

Vf. außer Predigten u. a.: Das Leben Jesu nach den Apokryphen, 1851; — Symbolik, 1856; — Die Lehre vom Gewissen, 1866; — Schulbibel, (1847) 1896⁸ (unter dem Titel: Biblische Geschichte); — Zum System der prakt. Theologie, 1874; — Galiläa auf dem Oelberg, 1896. **M.**

v. Hofmann, Johann Christian Konrad (1810—77), evg. Theologe, geboren in Nürnberg, studierte in Erlangen und Berlin, wurde in Erlangen Gymnasiallehrer 1832, Repetent 1835, a.o. Professor 1841. Nach dreijähriger Lehrtätigkeit in Rostock kehrte er 1845 nach Erlangen zurück, wo er bis zu seinem Tode wirkte. Er vertrat die Universität in der bayrischen Generalsynode, war Landtagsabgeordneter für Erlangen und Fürth, Mitglied der Fortschrittspartei, entschiedener Verfechter der Sache Schleswig-Holsteins gegen Dänemark, wegen seiner politisch-freisinnigen Tätigkeit von den norddeutschen kirchlichen Gesinnungsgenossen, z. B. ¶Kliefoth, heftig angefeindet. Ueber H.s theologische Bedeutung, seine Exegese und sein System ¶Erlanger Schule, 2—3, vgl. auch ¶Bibelwissenschaft: I, E 2 e und II, 7.

Seine Hauptschriften sind: Geschichte des Aufruhrs in den Cevennen unter Ludwig XIV, 1837; — Weissagung und Erfüllung im AT und NT, 1841—44; — Der Schriftbeweis, (1852—55) 1857—60². — Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 4 Hefte, 1856—59; — Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, 1862—78. — Dazu aus seinem Nachlaß (außer weiteren Teilen des letzteren Werkes, 1881—86) Theologische Ethik, 1878; — Enzyklopädie der Theologie, 1879. — H. war auch Mitherausgeber der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche". — Ueber H.: RE³ VIII, S. 234 bis 241; — Hans Pöhlmann in: ChW 1910, Nr. 17 f; — Vgl. die Literatur über ¶Erlanger Schule. **Eck.**

v. Hofmannsthal, Hugo, ¶Religiöse Dichtung unserer Zeit, 4.

Hofmeister, 1. Joh., = ¶Hoffmeister.

2. Sebastian (1473—1533), geb. in Schaffhausen, wo er in jungen Jahren in das Barfüßer Kloster eintrat. Er kam 1520 als Lesemeister nach Zürich, wo er mit Zwingli in freundschaftlichen Verkehr trat. 1523 ging er nach Konstanz und Luzern, von wo er aber wegen seines reformatorischen Wirkens vertrieben wurde. Nach Schaffhausen zurückgekehrt, trat er als Prediger der Hauptkirche gegen die Mißbräuche der katholischen Kirche auf und hatte unter der Bürgerschaft solchen Erfolg, daß die Gegner den Erasmus ¶Ritter aus Baiern zu seiner Bekämpfung kommen ließen. Ritter wurde aber von H. überwunden und trat ihm als Mitarbeiter zur Seite. Nachdem er an mehreren Disputationen teilgenommen, kam er 1528 nach Bern und wurde Prediger in Zofingen.

RE³ VIII, S. 241 f; — ADB XII, S. 643; — E. Brunner: Das alte Zofingen und sein Chorherrenstift, 1877. **Hadorn.**

Hofprediger. Nach dem seit dem Mittelalter geltenden Eigenkirchenrecht (¶Eigenkirche) hatte — oder hat noch heute — der katholische Landesherr das freie Besetzungsrecht der geistlichen Stellen seiner Burg oder Hofkapelle (P. Hinschius: System des katholischen Kirchenrechts III, 1883, S. 99; H. im Mittelalter ¶Beamte: I, 2). Diese Kapellen selbst sind vielfach von der Gewalt der Bischöfe eximiert (¶Exemption), unterstehen ihnen aber als Delegaten des apostolischen Stuhles (Canones et decreta concilii Tridentini, sessio XXIV, de reformatione, c. XI). Diese Rechtsverhältnisse finden wir entsprechend verändert auf dem Boden der reformatorischen Landeskirchen wieder: der Landesfürst ernennt sich völlig frei seinen oder seine „H.", wobei er allerdings unter Umständen die höchste geistliche Behörde seines Landes hört. So präsentierte z. B. in Kursachsen der „Kirchenrat" (1606 errichtet) zwei oder drei Geistliche, die Probepredigten halten mußten, für die zu besetzende H.stelle. Noch heute schlägt das Dresdener Konsistorium die anzustellenden H. den in Evangelicis beauftragten Staatsministern (in Vertretung des katholischen Königs) vor, die diese ernennen. Jenen kirchlichen Oberbehörden waren und sind die Hofgeistlichen aber nicht unterstellt. Als z. B. 1713 die Deutsch-Reformierten Preußens in dem „Kirchendirektorium" eine Zentralbehörde erhielten, blieben die H. am Dom allein vom König selbst abhängig (P. Schoen: Das evangelische Kirchenrecht in Preußen I, 1903, S. 23). — Der Titel „H." kommt übrigens schon in vorreformatorischer Zeit vor (Chrosner, der „Prediger und Kaplan" Herzog Georgs von Sachsen 1524—1527; vgl. darüber Otto Clemen: Alexius Chrosner, Herzog Georgs von Sachsen evangelischer H., 1908), während der Titel „Hofkaplan" auch auf evangelischem Boden weiter lebt, z. B. in Württemberg. Auch wurden den evangelischen H.n mitunter Hof-Diakoni zur Seite gegeben bezw. unterstellt. Der erste H. erlangte da und dort seit dem 17. Jhd. den Titel eines „Ober-H.s".

Die außerordentlich große Bedeutung, welche die evg. H. im 16. und 17. Jhd. nicht nur für das kirchliche, sondern vielfach auch für das politische Leben erlangten, wurzelte in der Anschauung der Zeit, daß alle Maßnahmen und Unternehmungen eines frommen Fürsten und nicht zum wenigsten die politischen „dem Worte Gottes gemäß" sein sollten. Das Verständnis des Wortes Gottes aber war Sache der Theologen, und so konnten in vielen Fällen auch allein sie entscheiden, ob eine Regierungshandlung vor Gott recht und billig war oder nicht. Holte sich nun auch ein frommer evangelischer Fürst fortgesetzt Rat bei angesehenen Theologen überhaupt (z. B. die sächsischen Kurfürsten bei den Wittenberger Theologen, ¶Philipp von Hessen bei Zwingli und Bucer), so suchte er begreiflicher Weise tüchtige Theologen namentlich in die Stellung seines H.s zu ziehen. Nicht selten bekleidete ein H. zugleich die Stellung eines weltlichen „Rats". So war dem H. an den Höfen lutherischer Fürsten ein weitreichender Einfluß sicher, sobald er sich nur in Achtung zu setzen wußte. Es lag nahe, daß er namentlich in den Erziehungsfragen der

fürstlichen Kinder, in Heiratsfragen, überhaupt in allen „geheimen Sachen“ ein entscheidendes Wort sprach. Zugleich war aber auch er, wie kein Theologe sonst, dem Intriguenspiel der Parteien ausgesetzt und von der Gunst seines Fürsten abhängig, und mancher H. hat dies zu seinem Schaden empfinden müssen. So wurde Johannes ¶ Aurifaber (: 3), der seinen Kurfürsten Johann Friedrich in die Gefangenschaft begleitet hatte, 1561, als die Stimmung am Hofe umschlug, abgesetzt, und der H. Albrechts von Preußen, Johann ¶ Funk, mußte seinen weitreichenden Einfluß auf seinen fürstlichen Herrn, als die Gegenpartei sich durchgesetzt hatte, 1566 mit dem Tode büßen. Um sich nicht einer unwürdigen Behandlung seitens ihres Fürsten auszusetzen, wenn sie als Beichtväter sich gedrungen fühlten, ein ernstes Wort mit ihrem fürstlichen Beichtkinde zu reden, ließen sich wohl alle H. in ihrem Berufungs- oder Anstellungsschreiben das Recht ausdrücklich zusprechen, zu jeder Zeit unter vier Augen mit dem Fürsten reden zu dürfen. Denn nach weitreichendem Einfluß zu streben, dazu trieb die Besten nicht die niedere Herrschsucht und kleinlicher Ehrgeiz, sondern das lebendige Verantwortlichkeitsgefühl für das Seelenheil ihrer hohen Beichtkinder. Und die Fürsten machten ihren H.n manche ernste Sorge durch lasterhaftes Leben, besonders durch den maßlosen Trunk an den Höfen. An mutigem Zeugnis dawider, privatim und öffentlich, hat es nicht gefehlt. Wie ein streng lutherischer, gewissensernster H. sein Amt auffaßte, kann man aus Polykarp ¶ Leysers „Regenten-H.spiegel“ ersehen, den er, der H. des Kurfürsten Christian II von Sachsen, in der Vorrede seines „Regentenspiegels“ sich selbst vorhielt (1605; neu herausgegeben von F. Friedrich, Halle 1859). Sein Nachfolger ¶ Hoë von Hoenegg, kann als Typus eines herrschsüchtigen, politisierenden fürstlichen Beichtvaters gelten. Bezeichnend für den Geist der Zeit ist es, daß sein Herr, Johann Georg von Sachsen, nie bedeckten Hauptes seinen H. anzureden wagte. — Je mehr nach dem 30jährigen Kriege die Verweltlichung des politischen Lebens und die Macht und Selbständigkeit der Landesfürsten stiegen, um so mehr trat auch der Einfluß der H. auf das politische Leben zurück. Schon ¶ Speners Nachfolger in Dresden, Martin Geier, klagt diesem gegenüber, „so eingeschränkt sei jetzt der geistliche Stand von der weltlichen Gewalt, daß er das wenigste auszurichten vermöge; kein Fürst und kein Minister böten zu guten Ratschlägen hilfreiche Hand, so wenig, daß man auch nicht diejenigen Dinge, worüber bereits Verordnung geschehen, in die Praxis zu bringen vermöge“ (A. Tholuck: Das kirchliche Leben des 17. Jhd.s, 2. Abt., 1862, S. 162). Das schließt nicht aus, daß gerade die H. bald dem **Pietismus** durch ihren Einfluß auf den Landesherrn den größten Vorschub geleistet haben (z. B. Ober-H. Joh. Christoph Bilefeld in Darmstadt, später zugleich Professor in ¶ Gießen; H. Allendorf in Köthen), bald ihn von dem ihrem Einfluß unterstehenden Gebiete fernzuhalten wußten, wie in Kursachsen. Kurz, sobald man die kirchliche Entwickelung dieses oder jenes Landes genauer verfolgt, stößt man immer wieder auf die Wirkungen, die von den H.n ausgegangen sind. Vor allem als „Beichtväter“ behielten sie eine bedeutungsvolle Stellung, die in einer Zeit, in der außer der deutschen Unsitte des Trunkes französische Sittenlosigkeit an den deutschen Höfen zum guten Ton gehörte, zu schweren Kämpfen führen mußte, sobald nur charaktervolle Männer diese Stellung inne hatten. Erinnert sei an Speners Wirksamkeit in Dresden und an die Kämpfe, welche die Stuttgarter Hofprediger ¶ Hedinger, Grammlich († 1728), Oechslin († 1733) und Samuel ¶ Urlsperger gegen die Sittenlosigkeit des Hofes mit tapferem Mute, aber erfolglos führten. — Bezeichnend für den neuen Geist der Zeit ist es aber, daß jetzt die Frage aufgeworfen wurde, ob denn ein Prediger überhaupt die Sünden „obrigkeitlicher Personen“, d. h. der Fürsten, öffentlich rügen oder gegen sie das Recht des Bannes gebrauchen dürfe. Christ. ¶ Thomasius ließ 1705 ein Schriftchen unter dem Titel erscheinen: „Bedenken über die Frage: Wieweit ein Prediger gegen einen Landes-Herrn, welcher zugleich Summus Episcopus mit ist, sich des Binde-Schlüssels bedienen könne?“ —, eine Frage, die natürlich vor allem die H. anging. Thomasius beantwortet sie mit nein. Und wenn dies auch von seiten der Theologen nicht unwidersprochen blieb, so knüpfte man doch jenes Recht oder die Pflicht dazu an allerlei Bedingungen, die schließlich auf nichts anderes als auf eine Aufhebung des Rechtes hinausliefen (vgl. z. B. Christoph Timoth. Seidel: Pastoral-Theologie, Helmstedt 1749, S. 116 ff; Chr. Wilh. Oemler: Der Prediger im Straf-Amte, Jena 1773, S. 142 ff). — Daß in der **Aufklärungszeit** bei dem sinkenden Ansehen der Kirche und der Religion überhaupt im öffentlichen Leben auch die Fürsten wenig nach ihren H.n fragten und deren Einfluß immer mehr sank, ist begreiflich. Doch sind sie auch in dieser Zeit nicht wirkungslos gewesen. Vielfach lag in ihren Händen die Erziehung der künftigen Thronerben und damit eine breite Möglichkeit, wenn auch unbemerkt, die kirchlichen und politischen Verhältnisse zu beeinflussen. War aber ein Fürst religiös oder kirchlich irgendwie interessiert, so war sein H. immer wieder der ihm am nächsten stehende Theologe, mit dem er sich austauschen, und von dem er bestimmt werden konnte. Für die religiöse Entwicklung und die Betätigung des Königs ¶ Friedrich Wilhelm III von Preußen auf kirchlichem Gebiet und damit für die Kirchengeschichte Preußens sind seine H. von großer Bedeutung geworden: F. S. G. ¶ Sack, der Oberhofprediger, erfüllte den König, den er konfirmiert hatte, mit dem Geiste eines konservativen Rationalismus und mit dem Geiste der Weitherzigkeit; ¶ Eylert hielt den König in seinen einseitigen liturgischen Ideen fest, ohne den Mut des Widerspruchs zu finden, — verhängnisvoll für den König wie für die preußische Landeskirche. — Unter dem Presbyterial- und Synodalsystem des 19. **Jahrhunderts** hat auch der kirchliche Einfluß des fürstlichen ¶ Summepiskopats sich nicht unwesentliche Einschränkungen gefallen lassen müssen, und das mußte auch die Bedeutung der H. schmälern. Das hinderte freilich nicht, daß noch immer unter den verborgenen Faktoren, die auf einen Fürsten des 19. Jhd.s einwirkten, Hofgeistliche zu bemerken waren. Wer will den Einfluß unterschätzen, den ¶ Kögel und ¶ Stöcker auf Kaiser ¶ Wilhelm I und damit auf das kirchliche Leben Preußens, ja Deutschlands gehabt haben? — Ueber die heutigen Hofgemeinden (rechtlich) ¶ Gemeindeverfassung, 3. **P. Drews.**

Hofstede, Petrus (1716—1803), holländischer Theologe, geb. in Zuidlaren (Provinz Drenthe) als Sohn eines Pfarrers, nach beendetem theol. Studium in Groningen und Franeker seit 1739 Pfarrer in verschiedenen Orten, 1749—70 in Rotterdam, 1770 bis zu seinem Tode Honorarprofessor an der städtischen hohen Schule daselbst, ein besonders in dieser letzten Periode oft unduldsamer Kämpfer für die Lehre der reformierten Kirche, vor allem gegen Sozinianismus und die Forderung der Religionsfreiheit, die er zum erstenmal auf Anlaß des Erscheinens von J. F. de Marmontels politischem Roman „Bélisaire" (1767; holländisch 1768) widerlegte (s. u.). Diese Schrift erregte besonders durch H.s Kritik der von Marmontel gerühmten und als Beweis gegen die Notwendigkeit einer Offenbarung gewerteten Tugenden der Heiden großes Aufsehen; bekannt ist Joh. Aug. ¶ Eberhards Eingreifen in diesen „sokratischen Krieg". Als Bibelexeget gehörte H. zu denen, die den mystischen Sinn der Schrift suchten, kämpfte deswegen gegen die buchstäbliche Auslegung des Hohenliedes usw. Mit seinen kirchenpolitischen Bestrebungen eng verbunden war sein politischer Kampf für das Haus Oranien und gegen den Liberalismus der „Patrioten" (¶ Niederlande: I).

Schriften: De Belisarius van den Heer Marmontel beoordeelt, (1769) 1769²; — Byzonderheden over de Heilige Schrift, (3 Teile) 1766—75; — Oostindische Kerkzaken, (2 Teile) 1779—80 (Christianisierungsplan der ostindischen Kolonien, ¶ Indien: II), u. a.; — Ferner viele Aufsätze in „De Nederlandsche Bibliotheek" (seit 1774), u. a. — Ueber H. vgl. J. P. de Bie: Het leven en de werken van P. H., Diss Rotterdam 1899 (in Beilage A Bibliographie der Werke H.s samt der Streitschriftenliteratur gegen H.); — S. D. van Veen: in RE³ VIII, S. 242 ff; — Ders.: in Historische Avonden, Groningen 1896, S. 242 ff (über H.s Pseudo-Studiosus hodiernus, 1737, eine von H. als Student geschriebene Satire über Groninger Zustände); — van der Aa: Biographisch Woordenboek der Nederlanden VIII, 2, S. 913 ff.

Zscharnack.

Hofstede de Groot, Petrus (1802 bis 1886), holländischer Theologe, zur ¶ Groninger Schule gehörig. Zu Leer (Ostfriesland) geboren, in orthodoxem Geiste gründlich erzogen, widmete er sich, in Groningen zumal unter der Leitung der Professoren H. Muntinghe und Th. A. Clarisse, den theologischen Studien. Besonders durch den letzteren machte er Bekanntschaft mit den humanistischen Anschauungen des Utrechter philosophischen Professors Ph. W. van ¶ Heusde, was für die weitere Entwickelung H.s entscheidend war. 1826 zum Doctor theologiae promoviert, trat er das Pfarramt in der reformierten Gemeinde zu Ulrum (Provinz Groningen) an. Nach einer musterhaften Arbeit von nur $2^1/_2$ Jahren kehrte er 1829 als Nachfolger des verstorbenen Prof. Clarisse nach Groningen zurück, wo er fortan blieb und eine rege Wirksamkeit entfaltete. Für Kirchengeschichte und at.liche Exegese ernannt, übernahm er auch eine Zeitlang Exegese des NT, christliche Ethik und praktische Theologie, späterhin Enzyklopädie und Dogmatik. Am wichtigsten waren seine Vorlesungen über die theologia naturalis. Sein Unterricht war immer christozentrisch: seine Schüler sollten Christus in der Schrift, die Christokratie in der Kirchengeschichte, die Christologie in der Dogmatik recht erkennen. Dadurch wirkte er heilsam auf den Intellektualismus auch der Orthodoxie jener Tage ein. Mit den Gliedern der Groninger Schule schwächte er die Bedeutung der Sünde ab und sah im Christentum nur die Offenbarung der höchsten Humanität, zu der die Erziehung Gottes die Menschheit führt. 1835 gründete er mit van ¶ Oordt und ¶ Pareau und einigen Pfarrern eine theologische Gesellschaft (¶ Groninger Schule), an deren Zeitschrift („Waarheid in Liefde") H. am meisten arbeitete. Für die Lehrfreiheit in der reformierten Kirche trat er schon 1833, energischer aber 1842 ein, als die „sieben Haager Weisen" (¶ Capadose) in einer Bittschrift an die Synode die Lehre der Groninger Theologen angriffen. Die Synode, deren Mitglied H. selbst öfters war, trat ihm bei, und sein Einfluß steigerte sich. Aber auch seine Gegner, unter ihnen ¶ Capadose, Is. ¶ Da Costa und ¶ Groen van Prinsterer, traten jetzt entschiedener auf. Selbst im Parlament wurden die Groninger angeklagt. — Der emporkommenden „modernen Richtung" hat sich H. entgegengestellt, sowohl ihres Intellektualismus als ihrer historischen Kritik wegen, und den Determinismus des Leidener Professors ¶ Scholten hat er bekämpft. Dennoch wurde ihm 1867 der Zutritt zu der allgemeinen Versammlung der „Evangelischen ¶ Allianz" in Amsterdam verweigert, weil er nicht orthodox-konfessionell sei. Diese Erfahrung hinderte ihn aber nicht, sich kirchlich stets näher an die gemäßigt Orthodoxen anzuschließen. Als 1872 Chantepie de ¶ La Saussaye ihm nachfolgte, meinte er, nie etwas anderes gelehrt zu haben; war auch er doch bestrebt, den Wahrheitsgehalt der Dogmen zu behaupten. Der Unterschied war jedoch nicht gering, da H. keine philosophische Bildung besaß und die Dogmen humanistisch verflachte. — Als echter Heusdianer eiferte er auch für die Volkserziehung. Seit 1833 war er Schulinspektor, und Jahre lang beherrschte sein Geist die Volksschule. Durch das Gesetz von 1857 wurde die Volksschule aber radikal konfessionslos, und als nun H. wegen des Wortes „christlich" in diesem Gesetz meinte, daß die Lehrer den Schülern auch von Jesu Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt und Kirchenstiftung erzählen sollten, wurde er 1861 genötigt, seine Entlassung einzureichen. Wo er konnte, blieb er jedoch tätig für Schule und Lehrer. Auch stiftete er in Groningen ein Diakonissenhaus (1845) und ein Zufluchtshaus für gefallene Mädchen, war ein warmer Beförderer der äußeren Mission und kämpfte gegen den Mißbrauch des Alkohols. Durchaus richtig ist sein Streben deshalb als humanistisch-praktisch bezeichnet worden. — Sein einziger Sohn, Dr. Cornelis Philippus H., seit 1878 Professor der Theologie in Groningen, starb plötzlich noch ein Jahr vor dem Tode des Vaters.

Außer einer Menge Artikel in „Waarheid in Liefde", vielen Gelegenheitsschriften und seinen umfangreichen Beiträgen zu den Groninger akademischen Handbüchern (¶ Groninger Schule: Literatur) seien von seinen Schriften hier erwähnt: Epistula ad Hebraeos cum Paulinis Epistolis comparata, 1825; — Hugo ¶ Grotius, Adnotationes in Novum Testamentum, aufs neue herausgeg. 1828—34; — Geschiedenis van de Broederenkerk te Groningen, 1832; — Die Unruhen in der Niederl.-Reform. Kirche 1833—39, 1840; — Voorlezingen over de Geschiedenis der Opvoeding des Menschdoms door God, (1846) 1855³; — Opleiding tot zelfstandig inzicht in het Christendom, 1852; — De Groninger Godgeleerden en hunne Eigenaardigheid, 1855; — Vijftig jaar in de Theologie Gron., 1872. — Ueber H. vgl.

RE³ VIII, S. 245 ff (dort weitere Literatur); — J. B. F. Heerspink: H. de G.s Leven en Werken, 1898; — J. Offerhaus: Levensbericht van P. H. de G., 1887 (mit einem Verzeichnis seiner Werke). **Brouwer.**

Hoheitsrechte, staatliche, ¶ ius circa sacra.

Hohenaltheim, Synode 916, ¶ Johannes X.

v. Hohenau ¶ Hochmann v. H.

Hohenegg ¶ Höe von H.

v. Hohenlohe, deutsches Fürstengeschlecht, das jetzt in 2 protestantischen (H.-Langenburg und H.-Oehringen) und 3 kath. (H.-Bartenstein und Jagstberg, H.-Waldenburg-Schillingsfürst, H.-Schillingsfürst) Linien besteht. Ihm gehören an:

1. Alexander, Prinz zu H.-Waldenburg-Schillingsfürst (1794—1849), durch seine ¶ Gebetsheilungen bekannter katholischer Geistlicher, seit 1817 Geistlicher Rat, dann Domherr in Bamberg, seit 1825 Domherr in Großwardein (Ungarn), 1829 Großpropst und Generalvikar (seit 1844 mit dem Titel Bischof von Sardika) daselbst, durch die Revolution 1848 aus Ungarn vertrieben, gest. in Vöslau bei Wien. Angeregt durch den fränkischen Bauer Martin Michel, der ihn selbst durch sein Gebet geheilt hatte, begann H. 1821 an der jugendlichen Prinzessin Schwarzenberg in Würzburg seine Kuren, die auf gemeinsamem Gebet mit dem Kranken (später auch mit räumlich entfernten Kranken zu verabredetem Zeitpunkt, bis nach England, Irland und Nordamerika; Beispiel in The Catholic Encyclopedia VII, Sp. 385) beruhten. Seine teilweisen Erfolge erregten damals ungeheures Aufsehen, führten ihm zahllose Kranke zu und veranlaßten eine in den Jahren 1821/22 etwa 40 Schriften zählende, das Für und Wider erörtende Literatur. H.s „Mirakelbüchlein" (1822) enthält viele seiner Gebete. Der Papst, den H. benachrichtigte, hielt mit der erhofften Anerkennung zurück und verbot ihm öffentliche Heilversuche; doch setzte H. diese privatim auch von Ungarn aus fort, und nach seinem Tode übte sein Vertrauter, der katholische Pfarrer Jos. Forster von Hüttenheim († 1875), das Verfahren weiter.

ADB XII, S. 683 f; — RE³ VIII, S. 250 f; — KL² VI, Sp. 163 ff; — Biogr. von G. M. Pachtler, 1850, und (bis 1822) von C. G. Scharold, 1822; — Eine Art Selbstbiographie enthält H.s Schrift: „Lichtblicke und Erlebnisse aus der Welt und dem Priesterleben", 1836; — 4 Bände Predigten und asketische Schriften veröffentlichte Seb. ¶ Brunner „Aus dem Nachlasse des Fürsten usw.", 1851; — G. J. B(arthelme): Jos. Forster, 1886.

2. Chlodwig, Fürst zu H.-Schillingsfürst, deutscher Reichskanzler, geb. 31. März 1819 zu Rotenburg an der Fulda, gest. 6. Juli 1901 in Ragaz. Eine feine und empfindsame aristokratische Natur, hat H. doch, von Jugend auf von der Sehnsucht nach der Reichseinheit (im Sinne des föderativen Zusammenschlusses aller rein deutschen Staaten unter Preußens Führung bei engem Freundschaftsverhältnis zu Oesterreich) erfüllt und liberal gesinnt, sein ganzes Leben in den Dienst des Vaterlandes gestellt: als Mitglied des bayrischen Reichsrates, dem er als Besitzer der dem jugendlichen bisherigen Regierungsbeamten in Potsdam 1845 zugefallenen Standesherrschaft Schillingsfürst angehörte, und in dem er die österreichisch-ultramontane Politik der Ministerien Schrenk und von der Pfordten bekämpfte und nach dem Kriege 1866 den Anschluß an Preußen forderte; als bayrischer Ministerpräsident (31. Dezember 1866 bis 7. März 1870), zu dem er auf Grund dieses Programms ernannt wurde; als Reichstagsabgeordneter (1871—77, Erster Vizepräsident, bis 1874 Mitglied der Reichspartei, dann fraktionslos); als deutscher Botschafter in Paris 1874—85, wo er als Nachfolger Harry ¶ Arnims das Reich geschickt, würdig und doch versöhnend, vertrat; als Statthalter von Elsaß-Lothringen 1885—94, wo er im Gegensatz zu der Nachgiebigkeit seines Vorgängers Manteuffel durch ruhige Festigkeit wirkte; schließlich als Reichskanzler 1894—1900, hier durch sein hohes Alter, die Selbständigkeit des Kaisers und die politische Macht des Zentrums an der Entfaltung der früheren Kraft gehindert. — Ein Gegner des Ultramontanismus, den er scharf vom Katholizismus unterschied, und abgesagter Feind der Jesuiten, hat H. mehrfach in die Kirchenpolitik eingegriffen. Als einziger Staatsmann hat er angesichts der Berufung des ¶ Vatikanum (freilich erfolglose) amtliche Schritte gegen die von diesem drohenden Gefahren getan; daß er letztere klar erkannt hat, ist wohl zum guten Teil dem Einflusse ¶ Döllingers zuzuschreiben. Am 9. April 1869 richtete H. eine amtliche Zirkulardepesche an die Mächte, in der er darauf hinwies, daß die geplante Proklamierung der päpstlichen Unfehlbarkeit über das rein religiöse Gebiet hinausgreife, vielmehr „hochpolitischer Natur" sei; er forderte daher die Mächte zu gemeinsamen Vorbeugungsmaßregeln gegen die Gefahren auf, die hierdurch wie auch durch die beabsichtigte Dogmatisierung der Verdammungssätze des ¶ Syllabus drohten (das Schreiben ist abgedruckt Collectio Lacensis VII, S. 1199ff, auch: Denkwürdigkeiten I, S. 351 ff; ebenda wird auch die bis dahin unbekannte Tatsache mitgeteilt, daß der Wortlaut mit Ausnahme der Schlußsätze, von Döllinger herrührt). Einen weiteren Schritt in Sachen des Konzils unternahm H., indem er am 28. Juni 1869 amtlich von den theologischen Fakultäten zu München und Würzburg und von der juristischen in München Gutachten darüber einforderte, welche Eventualitäten sich aus einer Dogmatisierung des Syllabus und der Unfehlbarkeit ergeben würden. Der Sturz des wegen dieser Stellungnahme sowie um seiner preußenfreundlichen Politik willen den bayrischen Partikularisten und Ultramontanen verhaßten Ministerpräsidenten war die Folge eines von ihm vorgelegten, von der Kammer aber abgelehnten liberalen Schulgesetzentwurfes, der das ausschließliche Recht des Staates auf Leitung und Beaufsichtigung der Schule (mit Ausnahme des Religionsunterrichts) feststellte und demgemäß an die Stelle der geistlichen Ortsschulaufsicht eine Schulkommission setzte, an der die Gemeinde, die Kirche, die Familie und der Lehrerstand gleichmäßig beteiligt sein sollten. Am ¶ Kulturkampf hat H. lebhaften Anteil genommen; für das Jesuitengesetz (¶ Jesuiten, 5) trat er als geschickter und wuchtiger Hauptredner ein. Hingegen hat H. den katholischen Kreisen, die der vollzogenen Proklamierung der Unfehlbarkeit Widerstand entgegensetzten, insbesondere den ¶ Altkatholiken, keine Sympathie und Förderung zuteil werden lassen. Seiner Haltung in der innerkatholischen kirchlichen Frage der 70er Jahre haftet ebenso eine gewisse Unklarheit und Resignation an, wie seiner eigenen religiösen Stellung, über welche besonders die an seine Schwester Elise gerichteten

Briefe (in den „Denkwürdigkeiten") Aufschluß geben; im Jahre 1885 schreibt er an sie (a. a. O. II, S. 368 f): „Ihr Protestanten haltet Glauben und Ueberzeugung für eins, für identisch. Wir Katholiken betrachten das Dogma als etwas außer uns Stehendes, das wir nicht angreifen, von dessen Wahrheit wir aber nicht im innersten Herzen überzeugt sind . . . In meinem Inneren, in einem gewissen dunkeln Gefühl glaube und hoffe ich. Daneben geht aber die Vernunft, und bald hat diese, bald hat jenes die Oberhand ... Ich beneide diejenigen, die deinen Glauben haben, aber ich kann mir ihn nicht schaffen, und das große Rätsel des Daseins: Woher kommen, wohin gehen wir? bleibt für mich eine ungelöste Frage".

Biogr. von E. Hauviller in Bettelheims „Biographisches Jahrbuch" VII, 1905, S. 410—434; — H. Rust: Reichskanzler Fürst H. und seine Brüder, 1897; — Freiherr O. von Völderndorff: Vom Reichskanzler Fürsten v. H., 1902 (über H. als bayrischen Ministerpräsidenten von seinem damaligen Ministerialrat). — Die Hauptquelle über sein Leben bilden die „Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu H.-Sch.", im Auftrage seines Sohnes, des Prinzen Alexander, hrsg. von Friedrich ¶ Curtius, 2 Bde., 1906 (darin H.s Tagebuchaufzeichnungen, Konzepte seiner Reden, Abschriften von amtlichen Schriftstücken, viel aus seinem Briefwechsel, in chronologischer Anordnung; aus seinen Aufzeichnungen über die Periode seiner Reichskanzlerschaft nur kurze Auszüge; Zusammenstellung der über sie veröffentlichten Literatur in JB 26, S. 746, und 27, S. 805 f); — O. Baumgarten in EvFr 1907, S. 117—123; — Freiherr G. v. Hertling in: Hochland 1907, II, S. 679 bis 706; — O. Pfülf, S.J.: Fürst H. als Ankläger des Jesuitenordens (in: StML 72, 1907, S. 1—22).

3. Gustav Adolf, Prinz zu H.-Schillingsfürst, Kardinal, Bruder von 2., geb. 1823 zu Rotenburg an der Fulda, gest. 30. Oktober 1896 in Rom. Er studierte Theologie in Breslau und in München, hier von ¶ Döllinger beeinflußt, mit dem er durch (auch dessen Exkommunizierung überdauernde) Beziehungen verknüpft blieb, bezog 1846 die Accademia dei nobili in Rom, wurde 1849 in Gaëta, wohin er ¶ Pius IX gefolgt war, zum Priester geweiht, trat in den päpstlichen Hofstaat ein, wurde Geheimkämmerer, Großalmosenier, 1857 Titular-Erzbischof von Edessa, 1866 Kardinal. Zum ¶ Vatikanum hatte H. als beratenden Theologen den späteren Altkatholiken Johann ¶ Friedrich, der Döllinger das Material zu den „Römischen Briefen" lieferte, zu sich berufen; sein Haus bildete einen Sammelpunkt der Gegner der Unfehlbarkeit; er selbst hielt deren Dogmatisierung für „inopportun", blieb aber der entscheidenden Sitzung fern, in der er nach dem in Fürst Chlodwig H.s „Denkwürdigkeiten" (II, S. 11) veröffentlichten Briefe mit „non placet" gestimmt haben würde (¶ Vatikanum). Seitdem war H.s Rolle im Vatikan ausgespielt; unter Pius IX stand ihm der Einfluß der Jesuiten, deren Gegner er stets gewesen und geblieben ist, entgegen; Leo XIII gegenüber hatte er von Pius IX die Antipathie gegen den „Intriganten" Pecci geerbt. Nach dem Falle des Kirchenstaates (¶ Italien, 6) begab er sich nach Deutschland und lebte hier 5 Jahre auf Schloß Schillingsfürst. 1872 ernannte ihn der Kaiser auf Bismarcks Veranlassung zum Botschafter des deutschen Reiches bei der Kurie; der Papst lehnte es jedoch ab, den Kardinal zur Annahme dieses Amtes zu berechtigen (¶ Kulturkampf). 1876 nach Rom zurückberufen, wurde H. 1879 Bischof von Albano, verzichtete jedoch schon 1884 auf das Bistum und lebte seitdem zurückgezogen, meist in der Villa d'Este in Tivoli. Als „ein echter Kardinal der Renaissance" hat er wissenschaftliche und künstlerische Bestrebungen vielfach gefördert und sich auch durch reiche Wohltätigkeit ausgezeichnet. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens bestrebte er sich besonders, die Freundschaft zwischen Italien und Deutschland festigen zu helfen (Beziehungen zu Crispi) und dem unter dem Frankreich freundlichen Leo XIII starken französischen Einflusse im Vatikan entgegenzuwirken.

F. X. Kraus in Bettelheims: Biographisches Jahrbuch I, 1897, S. 449 ff; — Ders.: Essays II, 1901; — Vgl. Rust in Literatur unter Chlodwig H. (2); — Primo Levi: Da Leone XIII a Fr. Crispi: il card. H. nella vita italiana, Turin 1907 (vgl. JB 27, S. 914 f); — Ders.: Kard. H., persönliche Erinnerungen eines Italieners (in „Deutsche Revue" 32, 1907, I, S. 6—16. 132—142); — Briefe H.s sind in Fürst Chlodwig H.s „Denkwürdigkeiten" (besonders I, S. 393 u. 404; II, S. 10 f u. 16) enthalten.

Joh. Werner.

Hohenzollern, 1. H.sche Lande, zu Preußen gehöriger Gebietsteil in Süddeutschland, zwischen Württemberg und Baden, zählte 1905 auf 1142 qkm 68 282 Einwohner, davon 64 770 Katholiken, 3040 Evangelische, 469 Israeliten. In administrativer Beziehung bildet H. einen Regierungsbezirk, der in den meisten Angelegenheiten dem Oberpräsidium der Rheinprovinz untergeordnet ist. Die Katholiken (4 Dekanate mit 81 Pfarreien) gehören zum Erzbistum ¶ Freiburg; die Protestanten (5 Pfarreien) unterstehen dem Konsistorium in Koblenz (¶ Rheinland). — Das Land hat seinen Namen von der Burg Zollern bei Hechingen, die bereits im 9. Jhd. erwähnt wird. Das Geschlecht der Zollern wird auf das schwäbische Grafengeschlecht der Buchardinger zurückgeführt, das seinen Sitz auf dem Hohentwiel hatte. Um 1060 wurde die Zollernburg von den Grafen Burchard und Wezel erworben, die vorher auf der Schalksburg saßen und nun den Zollernnamen führten. 1160 teilte sich der Stamm in die Hohenberger- (1486 ausgestorben) und Zollern-Grafschaft, diese unter dem Grafen Friedrich II (gestorben um 1148), dem eigentlichen Stammvater des preußischen Herrscherhauses. 1227 trat durch Erwerbung der Burggrafschaft Nürnberg eine weitere Teilung in eine schwäbische und eine fränkische Linie ein. Während die fränkische Linie im Lauf der Zeit die Kurwürde von Brandenburg, die preußische Königs- und die deutsche Kaiserkrone erwarb (¶ Preußen: I. III), führte die schwäbische Linie, die sich wiederholt teilte, ein bescheideneres Dasein. Erst Nikolaus (gestorben 1488) vereinigte beide Linien; sein Sohn Eitel Friedrich II († 1512), seit 1504 Reichserbkämmerer, erwarb 1497 die Herrschaft Haigerloch, dessen Enkel Karl I († 1576) die Herrschaften Sigmaringen und Veringen (1535). Seine Söhne Eitel Friedrich IV und Karl II begründeten die Linien H.-Hechingen (die 1869 mit Friedrich Wilhelm ausstarb) und H.-Sigmaringen. Beide Linien erhielten 1623 die Reichsfürstenwürde. Für die Verluste, die beide Linien infolge des Friedens von Lunéville auf linksrheinischem Gebiete (besonders in den Niederlanden, auf lüttichschem Gebiet usw.) erlitten, wurden sie im Reichsdeputationshauptschluß durch säkularisiertes Klostergut reich entschädigt; 1806 traten sie als souveräne Fürsten dem Rheinbund bei. Im

Familienstatut von 1821 erkannten beide Fürsten den preußischen König als Haupt des Gesamthauses und als erbberechtigt beim Erlöschen ihrer Linien an. Infolge der Revolution von 1848 dankten die Fürsten der beiden Linien am 7. Dezember 1849 zugunsten Preußens ab, und dieses ergriff 12. März 1850 vom Lande Besitz.

In kirchenpolitischer und religiöser Beziehung ist H. in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s von Interesse geworden durch die teilweise praktische Durchführung der Grundsätze des Febronianismus (¶ Febronius) und ¶ Josephinismus auf dem Gebiet des Kirchenrechts und des kirchlichen Lebens. Die beiden Lande gehörten in kirchlicher Hinsicht zum Bistum ¶ Konstanz, dessen Leitung Ignaz Heinrich von ¶ Wessenberg erst als Generalvikar v. ¶ Dalbergs und nach dessen Tode (1817) bis 1827 als Bistumsverweser besorgte. Bei den zu Frankfurt 1818 begonnenen Verhandlungen mehrerer süddeutscher Staaten, die zur Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz 1821 führten, wodurch H. kirchlich dem neuen Erzbistum ¶ Freiburg zugeteilt wurde, hatten beide Fürsten, die einzigen katholischen der neuzubildenden Kirchenprovinz, sich zur Annahme der gleichen, auf den Anschauungen Febronius' beruhenden, kirchenpolitischen Grundsätze verpflichtet, wie sie von den anderen Regierungen vereinbart worden waren; da ihr Gebiet zudem kirchlich einem Erzbischof unterstellt werden sollte, der Untertan eines fremden Souveräns war, hielten sie eine ganz besondere Sicherstellung ihres ¶ ius circa sacra für notwendig. Dementsprechend wurde der direkte Einfluß des Papstes auf die kirchlichen Verhältnisse H.s vollständig beseitigt, alle römischen Bullen, Breven und sonstigen Erlasse dem landesherrlichen ¶ Plazet unterworfen, alle Taxen und Abgaben an in- und ausländische geistliche Behörden verboten. Die bischöfliche Gewalt sollte einerseits durch die Verheißung staatlichen Schutzes dem Papst gegenüber möglichst selbständig, andererseits aber der staatlichen Gewalt gegenüber z. B. durch Einführung des ausgedehntesten Plazet für alle Erlasse, selbst für die jährlichen Fastenhirtenbriefe usw., möglichst abhängig gemacht werden. Die Landesregierung suchte sich ferner ausschlaggebenden Einfluß zu verschaffen auf die Religionslehre in Schule und Kirche (Christenlehre) und auf den Gottesdienst, obwohl man die Initiative dem Generalvikar (Wessenberg) überließ; in einer Flut von Verordnungen ging dieser gegen den äußeren Glanz und den Aufwand beim Gottesdienst vor, gegen die überzähligen Feiertage, gegen Prozessionen, Bittgänge und Wallfahrten, gegen Bruderschaften, fromme Vereine und ihre Festlichkeiten, gegen die Beichtkonkurse (¶ Bußwesen: II, 3; Sp. 1475), an deren Stelle vielfach „liturgische" Beichten und Kommunionen gesetzt wurden, gegen die lateinische Kirchensprache, deren möglichste Beseitigung angestrebt wurde (Deutsches Wessenberg-Ritual von 1831), usw. In der Ehegesetzgebung nahm die Regierung von H.-Sigmaringen das Recht der Dispensation vom kirchlichen Aufgebot und von Ehehindernissen, der Ehescheidung usw. ausschließlich in Anspruch und erklärte jede ohne obrigkeitliche Bewilligung eingegangene Ehe für nichtig. Bezüglich des Klerus traf der Staat genaue Bestimmung über das geistliche Erziehungs- und Prüfungswesen, gab Vorschriften über die Amts- und Lebensführung der Geistlichen, die man als reine Staatsbeamte betrachtete, und beaufsichtigte ihr seelsorgerliches und sittliches Verhalten. Zugleich damit übernahmen die Regierungen Verwaltung und Verwendung des Kirchengutes, das vielfach nicht nur für Schul- und Armenzwecke, sondern auch für rein profane Zwecke verwendet wurde, und beschlagnahmten das Vermögen kirchlicher Bruderschaften und anderer kirchlicher Stiftungen. — Wie die gottesdienstlichen Maßnahmen beim Volk, so fanden die kirchenpolitischen Verordnungen der Regierung beim Klerus, trotz dessen ganz im Geiste Wessenbergs erfolgten Erziehung, Widerstand, der sich in mehreren Versammlungen der Geistlichkeit äußerte und zu Vorstellungen an die Fürsten führte. Nach dem Uebergang H.s an Preußen wurde bis 1857 dies System der Bevormundung der Kirche beseitigt und ein freundliches Verhältnis zwischen Staat und Kirche hergestellt. Die kirchenpolitische Gesetzgebung Preußens und des Reiches brachte auch für H. den ¶ Kulturkampf, der hier zwar zur Aufhebung der Klöster (¶ Beuron, Gorheim, Stetten bei Hechingen usw.) und zur Bestrafung einiger Pfarrer und des Bistumsverwesers Lothar Kübel (wegen Anstellung einiger Geistlichen) führte, aber lange nicht so scharf durchgekämpft wurde wie im übrigen Preußen und besonders auf dem Gebiet der Schule frühzeitiger ein Ende fand.

F. Bauer: Geschichte der H.schen Staaten Hechingen und Sigmaringen (6 Hefte), 1835; — H. Keßler: Beschreibung der H.schen Lande, 1893; — Th. Zingeler: Bilder aus der Gegenwart und Vergangenheit der Stammländer des deutschen Kaiserhauses, 1897; — W. F. Laur: Die Bau- und Kunstdenkmäler in den H.schen Landen, 1896; — Ad. Rösch: Die Beziehungen der Staatsgewalt zur katholischen Kirche in den beiden H.schen Fürstentümern von 1800—1850, 1906; — Ders.: Das religiöse Leben in H. unter dem Einflusse des Wessenbergianismus 1800—1850, 1908; — Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde H.s, 1867 ff. Lins.

2. Deutsches Herrscherhaus ¶ Hohenzollern, 1 ¶ Preußen: I. III. — Einzelartikel haben ¶ Joachim I, ¶ Joachim II, ¶ Friedrich II, der Große, ¶ Friedrich Wilhelm III, ¶ Friedrich Wilhelm IV, ¶ Wilhelm I, ¶ Wilhelm II.

Hohenstaufen, deutsches Herrscherhaus, ¶ Deutschland: I, 4, ¶ Italien, 3. 4. — Einzelartikel haben ¶ Friedrich I Barbarossa und ¶ Friedrich II.

Hohepriesterliches Gebet. Unter diesem Namen (zuerst von ¶ Chytraeus gebraucht) ist das Gebet berühmt geworden, das der Evangelist Johannes Kap. 17 Jesu als krönenden Abschluß der Reden in den Mund gelegt hat, in denen Jesus von den Jüngern Abschied nimmt; „hohepriesterlich" wohl deshalb, weil Jesus in ihm als Fürbittender erscheine, oder weil er sich in ihm zum hohenpriesterlichen Opfer vorbereite. Das Gebet ist zwar nicht ohne Breite und Wiederholungen, aber als Ganzes von feierlicher Würde und ergreifender Kraft. Dem Inhalt nach würde man es vielleicht am besten das Kirchengebet des Joh.-Ev.s nennen können. Denn obwohl das Wort überhaupt nicht genannt wird, liegt die Idee der Kirche doch dem Ganzen zugrunde. Zum Trost, zur Mahnung und Ermunterung spricht das Gebet von dem Werk Christi als der Grundlage der Kirche (V. $_{1-5}$), von der Erhaltung der Kirche in der rechten Gotteserkenntnis

(V. 16—19), von der Einheit (V. 20—23) und der herrlichen Vollendung der Kirche (V. 24—26). Gott in Jesus, Jesus in Gott, Jesus in den Gläubigen und sie in ihm, deshalb alle eins in Gott und Jesus: das ist das Kirchenideal dieses „hohepriesterlichen Gebets“. **Heitmüller.**

Hoherpriester, jüdischer. Im Unterschied von den „Oberpriestern“, deren es in der vorexilischen Zeit Israels eine ganze Reihe gab (als Vorsteher der einzelnen lokalen Heiligtümer), ist der Ausdruck H. beschränkt auf den einen „Kirchenfürsten“ (vgl. IV Mose 3 32), der in Jerusalem residiert und neben oder an Stelle eines weltlichen Königs die jüdische Gemeinde regiert. Ein solcher H. ist erst in der nachexilischen Zeit vorhanden, als Jerusalem das einzige Heiligtum der Juden geworden ist und der weltliche Staat sich in einen Priesterstaat — in eine „Theokratie“, wie Josephus idealisierend sagt, — verwandelt hat. — ¶ Priestertum Israels. **Greßmann.**

Hoher Rat, jüdischer, = ¶ Sanhedrin.

Hoheslied.

1. Die Deutungen des H.s; — 2. Der literarische Charakter des H.s; — 3. Parallelen zum H.; — 4. Die Beurteilung des H.s.

1. Das H. (wörtlich „Lied der Lieder“ = schönstes Lied) ist in den Kanon aufgenommen worden, weil die Juden seinen Inhalt allegorisch deuteten und unter dem „Bräutigam“ Jahve, unter der „Braut“ Israel verstanden. Für die älteste Christenheit war Christus der Bräutigam, die Kirche aber die Braut, eine Deutung, die in der Kirche lange bestanden und nicht selten das Denken über Jesus beeinflußt hat (vgl. z. B. die Christusmystik Bernhards von Clairvaux; ¶ Christologie: II, 3d ¶ Mystik). In der modernen Wissenschaft hat die allegorische Auffassung des Buches kein Daseinsrecht mehr, weil sie unnatürlich und geschmacklos ist. Einzelne allegorische Bilder, die den Liebesgenuß in mehr oder weniger verhüllter Form umschreiben, und für die sich mancherlei Parallelen aus den Literaturen anderer Völker des Orients beibringen lassen, sollen darum nicht geleugnet werden. — Großer Beliebtheit erfreute sich lange Zeit die dramatische Auslegung, die allerdings zu den widersprechendsten Aufstellungen Anlaß gegeben hat. Während die einen von einem Ballet wußten, das von den Töchtern Jerusalems getanzt sei, und von den großartigen Dekorationen, über welche die königliche Hofbühne in Jerusalem verfügt habe, erkannten die anderen im H. ein Drama, das bei öffentlichen Volksfesten gegeben wurde, während wieder andere eine Satire gegen ¶ Salomo darin sahen, dessen Polygamie als verwerflich hingestellt werden sollte, usw. Diese Auffassung ist aber unmöglich, weil das Stück zu kurz ist, weil die Szenen beständig wechseln, weil jede Handlung fehlt, und vor allem weil keine Pointe vorhanden ist. — Das richtige Verständnis des H.s bahnten Opitz, Herder und Goethe an, wenngleich sie seinen Wert überschätzten. Durch sie angeregt, hat zuerst Reuß (s. Literatur) das Buch als eine Sammlung kleiner Gedichte betrachtet, welche die Liebe des Dichters zu seiner Auserkorenen besingen. Während er daran festhielt, daß eine einzige Hand das Ganze geschrieben habe, wurde von Budde (s. Literatur) im Anschluß an die modern-syrischen Bräuche, die von Konsul Wetzstein (s. 3) gesammelt waren, die Anschauung vertreten, das H. sei eine Zusammenstellung volkstümlicher Hochzeitsgesänge. Wie indessen neuerdings Jacob und Haupt (s. Literatur) gezeigt haben, handelt es sich nicht ausschließlich um „eheliche Poesie“, sondern um erotische Lieder verschiedenen Inhalts, die vielleicht auch auf Hochzeiten vorgetragen wurden, ursprünglich aber das Thema der freien Liebe behandelten (¶ Dichtung, profane im AT, 5 a).

2. Das H. ist keine Schöpfung der Kunstpoesie, sondern der Volkspoesie. Das wird bewiesen: a) durch die vielen Wiederholungen, die nur in geringfügigen Kleinigkeiten von einander abweichen; in solchen Fällen liegen verschiedene Rezensionen desselben Liedes vor, z. B. 2 6 f = 8 3 f; 3 5 ff = 5 7 ff; 4 1 ff = 6 4 ff. Diese Tatsache, die bei der Annahme eines bestimmten Verfassers völlig unerklärlich bliebe, wird verständlich, sobald man an eine Sammlung ohne Verfassernamen im Volke umlaufender Liebeslieder denkt; — b) Der Zusammenhang einzelner Lieder spottet jeder Auslegung. Vergebens hat man sich bemüht, durch willkürliche Umstellung von Versen den Sinn zu verbessern. Bei allen Volksliedern, bei denen des modernen Palästina so gut wie bei den in Deutschland üblichen, läßt sich häufig beobachten, daß sie „zersungen“ werden. Das Gedächtnis der Sänger versagt, Zeilen fallen aus, die oft für das Verständnis die allerwichtigsten sind, neue Zeilen werden eingefügt, die zu dem ursprünglichen Gedankengang nicht passen usw.; — c) Die Abfassungszeit der Lieder ist verschieden. Bei der Eigenart des Stoffes sind naturgemäß nur wenig Anzeichen vorhanden, die über das Datum Aufschluß geben könnten. Der mit persischen Ausdrücken durchsetzte Wortschatz und der grammatische Bau weisen im allgemeinen auf das dritte vorchristliche Jhd. Wenn aber in 6 4 die Geliebte mit der Schönheit von Tirza und Jerusalem verglichen wird, so muß wenigstens dies Lied aus sehr viel älterer, vorexilischer Zeit stammen. Denn Tirza war von ¶ Jerobeam I bis ¶ Omri die Residenz der nordisraelitischen Könige, und Nordisrael war damals mächtiger als Juda, sodaß die Nennung Tirzas vor Jerusalem damals (und nur damals) wohl zu begreifen ist; — d) Dem H. fehlt die Individualität des großen Dichters. Es unterscheidet sich sachlich in nichts von den volkstümlichen Liebesliedern der anderen orientalischen Völker aus alter oder neuer Zeit, höchstens daß Aegypten auch hier seine eigenen Wege ging. Der Vergleich mit diesen verwandten Dichtungen, die erst vor kurzem zugänglich gemacht sind, hat uns erst das Verständnis des H.s ganz erschlossen.

3. Die Hochzeitssitten, die Wetzstein (s. Literatur) im Hauran und in der weiteren Umgebung von Damaskus beobachtet hat, gelten noch heute vielen Forschern als die beste Parallele zu den im H. vorausgesetzten Situationen. Dort wird auf einer Tenne der Dreschschlitten als improvisierter Thron für das Hochzeitspaar aufgerichtet. Braut und Bräutigam werden während der siebentägigen Hochzeitsfeier, die auch „Königswoche“ genannt wird, als Königin und König verherrlicht, während die geladenen Gäste als ihre Diener auftreten; so ist der Brautführer der Großvezier, der dem Ehepaare den Morgenimbiß bringt. Unter den Festlichkeiten ist vor allem der Schwerttanz der Braut zu nennen,

unter den Liedern der wasf, d. h. ein „Beschreibungslied“, das die Schönheit der Braut oder des Bräutigams besingt. — Diesen Parallelen gegenüber ist immerhin Vorsicht geboten. Denn was in Nordsyrien üblich ist, darf nicht ohne weiteres nach Palästina übertragen werden; und was für die Gegenwart gilt, darf nicht unbewiesen in der Vergangenheit vorausgesetzt werden. Nun weiß von einer als Thron dienenden Dreschtafel weder der heutige Palästinenser noch das H. (auch 3_{6} ff nicht). Wohl aber kennt man hier und da im Westjordanlande die scherzhafte Bezeichnung des jungen Ehepaares als König und Königin. Wie der Bräutigam heute dem gegenwärtigen Sultan gleichgesetzt wird, so ist demnach die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß Salomo nur eine Hochzeitsmaske für den antiken Bräutigam gewesen ist, während die Braut die Rolle der Sulamitin (= Sunamitin, der Königin ¶ Abisag von Sunem) gespielt hat. Fälschlich hat man auch 7_{1} ff auf den „Schwerttanz“ der Braut bezogen, während höchstens von ihrem „Paradiertanz“ die Rede sein kann, der heutzutage auf hölzernen, mit Perlmutter verzierten Stelzschuhen ausgeführt wird. Noch wichtiger aber ist, daß die „Beschreibungslieder“ gegenwärtig keineswegs nur auf der Hochzeit gesungen werden, geschweige denn etwas mit den Dreschtafel-Sitten zu tun haben. Im allgemeinen dient der wasf vielmehr zur Verherrlichung der Geliebten, nicht der Braut (oder gar der Gattin), deren Reize sehr viel kürzer, zarter und andeutender geschildert werden. Die „Beschreibungslieder“ des H.s sind denen des modernen Orients völlig parallel, sodaß auch für sie derselbe Zweck vermutet werden muß. Die einzelnen Körperteile der Geliebten werden in stereotyper Weise mit den Produkten des Tier-, Pflanzen- und Mineralreiches verglichen. Man arbeitet mit einem überlieferten Bilderstoff, dessen Stil durch die Jahrhunderte hindurch derselbe geblieben ist. Von den geistigen Vorzügen der Geliebten oder von einer tieferen, sittlichen Auffassung der Liebe ist nirgends die Rede, bezeichnend genug für den kulturellen Tiefstand dieser Liebespoesie. Achtet man genauer darauf, so wird die Hochzeit im H. nur einmal ausdrücklich erwähnt (3_{11}). Vereinzelt mögen auch an anderen Stellen Beziehungen zur Ehe und zu Hochzeitsgebräuchen stattfinden (¶ Dichtung, profane im AT, 5 a); aber eine Reihe von Ausdrücken läßt sich nur dann verstehen, wenn man an die freie Liebe denkt; so erzählt das Mädchen, daß sie mit ihrem Geliebten nicht in die eigene Wohnung, sondern in das Haus ihrer Mutter gegangen ist (3_{4}); so wünscht sie, ihr Geliebter möchte ihr Bruder sein, damit sie ihn auch auf offener Straße küssen könnte (8_{1}). Wenn der Geliebte vor dem Fenster des Mädchens erscheint und Einlaß begehrt, wenn sie des Nachts auf den Straßen umherirrt und von den Nachtwächtern festgenommen und geschlagen wird, so scheint es sich nicht grade um eine ehrbare Braut oder gar Gattin zu handeln (2_{8} ff 5_{3} ff). Endlich ist an die mancherlei Bilder für den grobsinnlichen Liebesgenuß zu erinnern, die zwar der moderne Leser in der Regel nicht durchschaut und auch nicht zu durchschauen braucht, die aber darum doch unzweifelhaft vorhanden sind, wie die Forschung durch Vergleich mit andern orientalischen Parallelen gelehrt hat.

4. Aus diesem Grunde können wir die hohe **Wertschätzung** des H.s nicht teilen, die es bei Herder und Goethe als ein Strauß paradiesduftender, sittlich unschuldiger Liebeslieder gefunden hat. Noch weniger können wir ihm kanonische Bedeutung zusprechen. Denn es ist nicht als ein heiliges Buch geschrieben, sondern erst durch ein grobes Mißverständnis dazu gemacht worden. Wenn Rabbi ¶ Akiba († um 133 n. Chr.) behauptet, die ganze Welt sei nicht so viel wert wie der Tag, an dem das H. für kanonisch erklärt wurde (vgl. dazu das Urteil ¶ Allegorische Auslegung, 1), und wenn ¶ Orelli (1900 n. Chr.) der Ansicht ist, das H. gehört nicht in den Vorhof, sondern hinter den Vorhang des Allerheiligsten, so legen diese Anschauungen beredtes Zeugnis von der verschrobenen Künstelei rabbinischer Exegese ab. Noch im 2. Jhd. haben sich einzelne jüdische Gelehrte gegen die Kanonisierung des H.s gewehrt, und durch die Jahrhunderte hindurch ist die Kette derer nicht abgerissen, die das H. als ein profanes Buch angesehen haben. Wer diese Liebeslieder als das nimmt, was sie sein wollen, und sie aus ihrer Zeit und ihrem Milieu heraus zu verstehen sucht, braucht sich die Freude an ihrer oft bezaubernden Schönheit nicht rauben zu lassen. ¶ Dichtung, profane im AT, 5 a.

Georg Jacob: Das H., 1902; — Paul Haupt: Biblische Liebeslieder, 1907; — Karl Budde: Was ist das H.? (PrJ 78, 1894, S. 92 ff); — Ders. im Hand-Kommentar zum AT, 1898; — J. F. Wetzstein: Die syrische Dreschtafel (in Bastians Zeitschrift für Ethnologie 5, 1873, S. 287 ff); — Eduard Reuß: Die Geschichte der Heiligen Schriften des AT, (1881) 1890[3], § 189 ff; — Weiteres in RE[3] VIII, S. 256. **Greßmann.**

v. Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Baron (etwa 1723—1789), geb. zu Heidesheim (bayrische Pfalz), siedelte früh nach Paris über, wo er zeitlebens blieb und sein Haus den Treffpunkt der Pariser Denker und Schriftsteller (z. B. ¶ Diderot, ¶ Helvetius, Condorcet) bildete. Als systematischer Kopf und gelehrter, wenn auch etwas trockener Schriftsteller hat er selber in die Entwickelung der französischen Aufklärung Hand in Hand mit anderen sogenannten ¶ Enzyklopädisten als einer der radikalsten Kritiker eingegriffen (¶ Deismus: I, 3 b). Von den gemeinsamen Werken dieser „Philosophen“-„Sozietät“ verdient neben der Enzyklopädie ¶ Diderots besonders das „Système de la Nature ou les loix du monde physique et du monde moral“ (1770) Erwähnung, das fälschlich unter dem Namen des 1760 verstorbenen Akademiesekretärs Mirabaud ging. Diese „Bibel des Materialismus“, den Schriften ¶ Lamettries verwandt, vollzieht die völlige Aufhebung des Geistes, der religiösen Moral und der Religion überhaupt mit einer Schärfe, die auch in Frankreich nur wenig Anklang fand; die „natürliche Religion“ (¶ Deismus: I, 2) wird hier, zum Teil im Anschluß an ¶ Hume, als Phantom erklärt, — im Geiste ¶ Voltaires, nur daß im Gegensatz zu ihm auch jede wahre Zukunftsreligion geleugnet wird. H. geht, obwohl im Moralprinzip des Egoismus (bezw. des physischen Selbsterhaltungstriebs) mit ihm übereinstimmend, auch über ¶ Helvetius, der 1774 einen populären Auszug aus dem Système veranstaltet hat, darin hinaus, daß er gegen das Ancien régime und den bestehenden Staat, der seine pädagogische Aufgabe nicht gelöst habe, viel revolutionärer ist;

das Système ist mit Recht ein unmittelbarer literarischer Vorläufer der Französischen Revolution genannt worden. In Einzelschriften hat sich H. dann mit den Einrichtungen der Kirche, den christlichen Glaubensgedanken und der Religionsgeschichte überhaupt auseinandergesetzt und auch viele Schriften englischer Gesinnungsgenossen (P. Annet, Collins u. a.; ¶ Deismus: I, 2) übersetzt.

Weitere Werke H.s (vielfach ohne Namen oder unter falschem Namen, im Ausland, zum Teil auch mit falscher Druckortsangabe, z. B. Salomonopolis, erschienen): De l'imposture sacerdotale ou recueil de pièces sur le clergé, traduites de l'Anglois, 1767; — Lettres à Eugenie ou Préservatif contre les préjugés, 1768; — L'esprit du Judaisme ou Examen raisonné de la loi de Moyse et de son influence sur la religion chrétienne. Traduit de l'Anglois de Collins, 1770; — Examen critique de la vie et les ouvrages de St. Paul. Traduit de l'Anglois de P. Annet, 1770; — Tableau des Saints ou Examen de l'esprit et des personnages que le Christianisme révère, 1770; — Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772; — Système social ou Principes naturels de la Morale et de la Politique, avec un Examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs, 1773 (deutsch: H.s Soziales System usw., übersetzt von J. Umminger, 1898); — La Politique naturelle, 1773; — La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature, 1776, u. a.; — Vom Système de la Nature (s. o.) erschien 1771 eine 2. Auflage mit Hinzufügung von plusieurs pièces des meilleurs auteurs relatives aux mêmes objets, 1783 eine deutsche Uebersetzung (Leipzig u. Frankfurt a. M.). — Ueber H. vgl. Ch. Avezac-Lavigne: Diderot et la société du baron de H., 1875, auch die übrige Literatur über ¶ Diderot, ¶ Enzyklopädisten, französischen ¶ Deismus (: I; besonders E. Troeltsch in: RE³ IV, S. 554 f); — Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie I, 1906², S. 425 ff; — F. A. Lange: Geschichte des Materialismus, 1902⁷ von Herm. Cohen, Bd. I, S. 359—387. **Fischarnack.**

Holbein, Hans der Jüngere, ¶ Buchillustration, 3; ¶ Malerei usw., nordische im 14. bis 16. Jhd.,; ¶ Christusbilder, 2.

Holl, Karl, evg. Theologe, geb. 1866 zu Tübingen, 1894 Hilfsarbeiter bei der Kirchenväterkommission der Akademie der Wissenschaften in Berlin, 1896 Privatdozent in Berlin, 1900 a.o. Prof. in Tübingen, 1906 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Berlin.

Vf. u. a.: Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, 1897; — Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898; — Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, 1899; — Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, 1904; — Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola, 1905; — Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 1906; — Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?, 1907; — Der Modernismus (RV IV, 7), 1908; — Joh. Calvin, 1909. **M.**

Holland ¶ Niederlande; — Hollandgänger ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 b; — Holländische Kunst ¶ Spanische und Niederländische religiöse Kunst; — Holländisch-Indien ¶ Indien: II, D.

Hollard, Roger (1838—1902), französischer protestantischer Theologe, geb. in Paris, studierte 1856—61 in Paris, Lausanne, Göttingen, Heidelberg, wurde 1861 Hilfsprediger der freien Kirche in Bordeaux, 1864 in Paris; 1867 wurde er an die Eglise du Luxembourg in Paris berufen, an der er 35 Jahre lang in reichem Segen wirkte und namentlich auf die akademischen Kreise des Quartier latin, Professoren und Studenten, durch seine tiefe, freie und mit einer vornehmen Bildung verbündete Frömmigkeit eine große Anziehungskraft ausübte. So beauftragte ihn Hippolyte ¶ Taine mit der religiösen Unterweisung seiner Kinder und bestimmte testamentarisch, daß H. an seinem Grabe spreche. Von 1870 bis 1873 leitete er die Revue théologique de Paris und gründete 1873 mit A. ¶ Sabatier, ¶ Lichtenberger u. a. die Ecole libre des sciences théologiques, die bis zu der 1877 erfolgten Errichtung der protestantischen theologischen Fakultät (¶ Paris, Universität, 4) die durch den Krieg verlorene Straßburger Fakultät ersetzen sollte. 1891 nach dem Tode seines Vetters Edmond de ¶ Pressensé wurde er Präsident der Commission synodale de l'Union des Eglises libres (¶ Freikirchen: III, französische, 2—3). Seine Hoffnung auf die Revision des Glaubensbekenntnisses von 1849, um die er sich mit Leopold ¶ Monod, Raoul ¶ Allier u. a. bemühte, ging erst nach seinem Tode auf der Synode von Sainte-Foy 1909 in Erfüllung.

H. vf. außer Beiträgen zu Zeitschriften: Essai sur le caractère de Jésus, 1866; — Méditations Evangéliques I, 1874; II, 1891; — Foi et devoir, 1894; — Ueber H. vgl. Ph. Bridel: R. H., 1902. **Lachenmann.**

Hollatz, 1. David (1648—1713), der letzte große Dogmatiker der lutherischen ¶ Orthodoxie. Geboren zu Wulkow bei Stargard, studierte er in Erfurt die alten Sprachen, in Wittenberg, u. a. unter ¶ Calov und ¶ Quenstedt, Theologie. 1670 Prediger zu Pützerlin in Pommern, 1681 daneben Pfarrer in Stargard und 1683 nach Aufgabe des Pützerliner Amtes zugleich Konrektor daselbst, 1684 Rektor und Prediger in Kolberg, verbrachte er seine beiden letzten Jahrzehnte als Pastor und Präpositus in Jakobshagen. Seine Bedeutung beruht darin, daß er die letzte, noch nach einem halben Jahrhundert studierte, orthodoxe Dogmatik schuf, das Examen theologicum acroamaticum (Rostock und Leipzig 1707, 1763⁸). Nicht zu umfangreich, an den vielbändigen „Loci" seiner Vorgänger gemessen, dabei gründlich und vollständig, korrekt orthodox, doch ohne die leidenschaftliche Schärfe und Gehässigkeit seiner Lehrer, klar und warmherzig, bezeichnet sein Werk die schöne Nachblüte des Zeitalters lutherischer Schriftgelehrsamkeit. Von erweichenden synkretistischen (¶ Synkretismus: II) oder pietistischen Einflüssen ist noch nichts zu spüren. Der Pietismus wird überhaupt mit Stillschweigen übergangen; aber vielleicht brachte dessen Abneigung gegen eine „verstandesgemäße Parzellierung" der Lehre von der ¶ Heilsordnung H. zu einer noch feineren Durcharbeitung dieses Lehrstücks und zu der Einführung eines besonderen locus de illuminatione (= Erleuchtung, die der conversio, Bekehrung, vorhergeht und zusammen mit ihr die innere Sinnesänderung bezeichnet, gegenüber der regeneratio, Wiedergeburt, und der iustificatio, Rechtfertigung, als der äußerlichen Versetzung in den neuen Stand der Gerechtigkeit). Die Lehre von der wörtlichen ¶ Inspiration der Schrift (: 2 d) ist bei H. eigentlich erst durchgeführt. Die Forderung, daß der wahre Theologe wiedergeboren sein, und daß Leben und Lehre zusammenstimmen müsse, weist verheißungsvoll in die Zukunft.

RE³ VIII, S. 281 f; — ADB XII, S. 754; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik II, 1853,

S. 95 f; — G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie II, 1862, S. 214; — J. A. Dorner: Geschichte der protestantischen Theologie, 1867; — J. Reinhard: Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750, 1906; — J. Hohn: Dogmhistoriska studier till Hollazius I, 1907. **Moldaenke.**

2. David (gestorben 1771), evg. Erbauungsschriftsteller, Enkel des Dogmatikers (s. 1), geboren als Sohn des Pfarrers David H. zu Güntersberg in Pommern, wo H. selber auch seit 1730 als Pfarrer wirkte. Seine zahlreichen, auch in fremde Sprachen übersetzten, mehrfach aufgelegten Erbauungsschriften, die zum Teil noch heute Neuauflagen erleben, wurden besonders in pietistischen Kreisen, zumal in der Brüdergemeinde, deren Bluttheologie (¶ Herrnhuter, 3 ¶ Christi Blut, 2 c) er teilte, geschätzt, während sich die Orthodoxen von ihm immer mehr zurückzogen und auch der Hallenser S. J. ¶ Baumgarten (s. Literatur) vor neuer Lehrart, Verachtung des Gesetzes u. a. warnte.

Sämtliche erbauliche Schriften, 2 Bände 1772/3; — Einzeln seien genannt die 1894 in Basel neuaufgelegten Schriften: Evangelische Gnadenordnung in vier Gesprächen (die von dem um die Verbreitung von H.s Schriften verdienten Pastor J. G. Kramsch der alten Ausgabe beigegebene „Anweisung zu fruchtbarem Lesen dieser Gnadenordnung" ist der Neuausgabe hinzugefügt), und: Die Kraft des Blutes Christi (alter Titel: Verherrlichung Christi in seinem teueren und unschätzbaren Blute); — H.s Schrift über die „Gnadenspuren" (1746) erregte einen Streit mit S. J. ¶ Baumgarten, der ihr einen z. T. warnenden Anhang beigegeben hatte. — Ueber H. vgl. RE³ VIII, S. 280 f; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik II, 1854, S. 495 f (identifiziert ihn mit dem Großvater). **Zsch.**

Holle, preußischer Kultusminister, ¶ Kultusministerium.

Hollmann, Georg, evg. Theologe, geb. 1873 in Stralsund, 1901 Privatdozent in Halle, 1905 Pfarrer in Charlottenburg, 1909 in Nikolassee bei Berlin.

Vf. u. a.: Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901; — Urchristentum in Korinth, 1903; — Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat?, (1905) 1910²; — Bearbeitete den Hebr.-, Jak.-, II Petr.- und Judasbrief in: Die Schriften des NT übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Joh. Weiß u. a., (1905) 1907². **M.**

Holmes, Robert (1748—1805), englischer Theologe, geboren zu London, besuchte Winchester College und New College in Oxford. In seiner ersten Veröffentlichung: „The Resurrection of the Body deduced from the Resurrection of Christ" (1777, 1779²) sowie in „Four Tracts", 1788, zeigte er sich als Verteidiger kirchlicher Hauptlehren. Er stieg denn auch in kirchlichen Würden bis zum Dean of Winchester, 1804. Er starb in Oxford. Das Werk, das seinem Namen bleibenden Ruhm verschafft hat, gehört der Textkritik der LXX an, allerdings nicht als ihr Ziel, sondern als ihr Ausgangspunkt (vgl. Julius Wellhausen in Friedrich Bleeks Einleitung in das AT, 1886⁵, S. 549 f). Es enthält den Ertrag der Vergleichung aller bekannten Handschriften und Drucke des griechischen Textes wie der aus ihm geflossenen orientalischen Versionen (¶ Bibel: I, 4, Nr. I), auch der Zitate aus den LXX bei den Kirchenvätern, eine Arbeit von nicht weniger als 142 Manuskriptbänden, die auf der Bodleianbibliothek zu Oxford niedergelegt wurden. Die großen Summen, die H. zur Bestreitung der bedeutenden Unkosten seines Werkes von Gönnern zugingen — 1798 kann er schon von über 7000 Pfund sprechen — sind ein schöner Beweis für das Verständnis, dem sein Plan in weiten Kreisen begegnete. Seine Ausführung wurde nach H.s Tode durch James ¶ Parsons fortgesetzt und vollendet. Das fertige Werk erschien als Vetus Testamentum Graece cum variis lectionibus, 5 Foliobände, 1798 bis 1827. — ¶ Bibelwissenschaft: I. AT, E 2 e.

Dictionary of National Biography XXVII, S. 197 f. **Bertholet.**

Holmström, Olof, evg. Theologe, geb. 1854 in Norra Nöbbelöf (Schweden), 1886 Dozent in Lund, 1895 Dompropst in Strengnäs, 1896 ord. Professor in Lund; H. strebt vor allem nach einer Wiederbelebung der altschwedischen Gemeindepflege und nach besserer kirchlicher Organisation der Jugend.

H.s Hauptschrift: Evangelisk-luthersk församlingsvård, 1898, auch deutsch: Die Gemeindepflege in der evg.-luth. Kirche, 1903. **R. Schmidt.**

Holofernes, im Buche Judith (¶ Apokryphen: I, 1 b) der prahlerische Heeresoberste des Nebukadnezar, Königs der Assyrer, Feind der Juden, von Weibes Hand erschlagen. Der Sohn des Ariarathes IV von Kappadozien hieß Orophernes (um 180 v. Chr.).

J. Marquart: Untersuchungen zur Geschichte von Eran (im Philologus 54, 1895, S. 505. 507 ff). **Fiebig.**

Holste, Lukas, = ¶ Holstenius.

Holstein ¶ Schleswig-Holstein.

Holstein-Ledreborg, Graf, ¶ Dänemark, 5.

Holsten, Karl (1825—1897), evg. Theologe, geb. zu Güstrow in Mecklenburg, studierte in Leipzig, Berlin und Rostock, 1852 Religionslehrer am Gymnasium zu Rostock, 1870 a.o. Professor in Bern, 1871 Ordinarius daselbst, 1876 in Heidelberg. Ein hervorragender Pädagoge, der durch seine charaktervolle Ritterlichkeit seine Schüler zu begeistern verstand, hat H. als Gelehrter bahnbrechend gewirkt für das Verständnis der Theologie des Apostels Paulus, der seine Lebensarbeit galt; er knüpfte hier wie in seinen Evangelienstudien an die Tübinger Schule an (¶ Baur usw.); daneben zeigten religionsphilosophische Arbeiten ihn eine Mittellinie zwischen Hegel und Schleiermacher einhalten; kirchenpolitisch war er zielbewußter Vorkämpfer des ¶ Protestantenvereins.

Vf. u. a.: Zum Evangelium des Paulus und Petrus, 1868 (hierin die 1861 in ZwTh erstmalig erschienene aufsehenerregende Arbeit über „Die Christusvision des Paulus"); — Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater, 1859; — Das Evangelium des Paulus I, 1880; II, 1898 (aus dem Nachlasse hg. von P. Mehlhorn); — Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien, 1883; — Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes, 1885; — Ursprung und Wesen der Religion, 1886; — Ist die Theologie Wissenschaft?, 1887. — Ueber H. vgl. A. Hausrath: K. H., Worte der Erinnerung, 1897; — P. Mehlhorn: RE³ VIII, S. 281 ff. **Köhler.**

Holstenius (Holste), Lukas (1596 bis 1661), geboren in Hamburg, besonders unter dem Einfluß der gelehrten Holländer (er studierte sei 1617 in Leiden) D. Heinsius, G. J. ¶ Vossius, Hugo ¶ Grotius u. a. gebildet. In Paris, wohin er 1624 als Bibliothekar gegangen war, wurde er katholisch, ohne sich aber in Zukunft gegen Nichtkatholiken abzuschließen: er war für Einigung mit den Griechen und hielt auch den Verkehr mit protestantischen Gelehrten aufrecht.

In Rom (seit 1627) kam er als Günstling des Kardinals Franz Barberini, des Neffen Papst Urbans VIII, zu hohen Ehren und erhielt die Leitung der vatikanischen Bibliothek, deren Schätze er in seinen fleißigen Sammelwerken verwertete.

Werke: Codex regularum monasticarum et canonicarum, 1661, 3 Bände (vermehrte Ausgabe in 6 Bänden von Brockie, 1759 Augsburg); — Den ¶ Liber Diurnus der Päpste entdeckte H. in einer Handschrift des Zisterzienserklosters vom hl. Kreuz in Rom wieder; seiner fertigen Ausgabe wurde die Erlaubnis zur Veröffentlichung wegen der darin berührten Ketzerei des Papstes ¶ Honorius I verweigert; — Wertvoll sind auch seine Arbeiten für den ¶ Liber Pontificalis und die Papstbriefe (vgl. Glasschröder: Des L. H. Sammlung von Papstleben, in: Römische Quartalschrift IV, 1890, S. 125 ff), ebenso für die alten Martyrologien (¶ Martyrologium) und die Konzilsakten. — Epistolae H.s gab J. F. Boissonade, Paris 1817, heraus. — Vgl. außerdem über H.: RE[3] VIII, S. 287 f; — J. F. Boissonade in: Biographie universelle XX; — ADB XII, S. 776 f; — A. Räß: Die Konvertiten seit der Reformation V, 1867, S. 186 ff; — W. Friedensburg in: Ztschr. f. Hamburgische Geschichte XII, 1903, S. 95 ff. **Zsch.**

v. Holtzendorff, Franz (1829—1889), Staats- und Völkerrechtslehrer, Kriminalist, Gegner der Gefängnisreform ¶ Wicherns, Mitherausgeber der Protestantenbibel (1872; ¶ Bibelübersetzungen usw., 5).

Holtzheuer, Otto (1836—1906), evg. Theologe, geb. in Neuhaldensleben, 1869 Superintendent in Ratzebuhr, 1878 in Weferlingen (Altmark), 1899 bis zu seinem Tode Generalsuperintendent der Provinz Sachsen, ¶ Zoecklers Nachfolger als Herausgeber der (¶ Hengstenberg'schen) Evangelischen Kirchenzeitung (¶ Presse, kirchl.), Führer der konfessionellen Lutheraner in der preußischen Landeskirche, Gründer des Weferlinger Ferienkurses (¶ Ferienkurse, theol., 3). **M.**

Holtzmann, 1. Heinrich Julius (1832 bis 1910), evg. Theologe, geb. in Karlsruhe als Sohn des nachmaligen badischen Prälaten Karl Julius H. († 1877), studierte in Berlin und Heidelberg, stand 1854—1857 im badischen Kirchendienst, wurde 1858 Privatdozent in Heidelberg, 1861 hier a.o., 1865 ord. Professor, lehrte als solcher 1874—1904 in Straßburg. Eine Berufung nach Berlin scheiterte am Widerstand der Orthodoxie. Seiner Lehrtätigkeit entsagte er 1904 und zog sich nach Baden-Baden zurück, wo seiner unermüdlichen schriftstellerischen Arbeit 1910 der Tod ein Ziel setzte. — Schon in seinem Buch über die synoptischen Evangelien 1863 vertrat er mit umfassender Gelehrsamkeit und feiner Beobachtungsgabe die bisher nur von wenigen verfochtene Markushypothese. Er hat die Anschauung, daß das zweite Evangelium das älteste ist und sei es in einer von seiner heutigen etwas abweichenden Gestalt, sei es im wesentlichen in seiner jetzigen Form neben einer Sammlung von Herrenworten dem ersten und dritten Evangelium zu Grunde liegt, wohl über das Hypothesenstadium erhoben (¶ Evangelien, synoptische; ¶ Bibelwissenschaft: II, 7). So zeigt denn sein Handkommentar zu den Synoptikern (1889; 1892[2]; 1901[3]) zwar gewisse Abwandelungen, behauptet aber, bei aller Bereitwilligkeit, ernsthafte Einwendungen zu prüfen und aus ihnen zu lernen, jene für die Auffassung der evangelischen Geschichte so wichtige Position. Den Ertrag seiner Gesamtarbeit auf nt.lichem Gebiet enthalten die beiden großen Lehrbücher der Historisch-kritischen Einleitung in das NT (1885; 1892[3]) und der Nt.lichen Theologie (1896 bis 97; 2. Aufl. unmittelbar bevorstehend). In diesem führt er, eine überkommene Bezeichnung und auch die Sonderung nach Lehrbegriffen beibehaltend, auf eine urchristliche Religionsgeschichte verzichtend, durch Darstellung und Würdigung der nt.lichen Anschauungen zu der in ihnen sich aussprechenden Religion hin und damit zum Hauptpunkt der ganzen Bibelwissenschaft. Er zeigt das Leben, das in den Männern des NT pulsiert, das Lebendige und Gewaltige auch in den uns formelhaft gewordenen oder fremdartig anmutenden Aeußerungen. Ganze Abschnitte, z. B. der über die Verkündigung Jesu oder der über Vergängliches und Bleibendes im Paulinismus sind auch für Nichttheologen nicht nur verständlich, sondern im besten Sinn erbaulich. Den Nichttheologen galt ausdrücklich ein großer Teil von H.s Lebenswerk, z. B. seine Mitarbeit an ¶ Bunsens Bibelwerk, das er zum Abschluß brachte, und an der Protestantenbibel (über beide ¶ Bibelübersetzungen, 5) und zahlreiche Vorträge. Unter ihnen sind die über „Recht und Pflicht der biblischen Kritik", 1874, und über die Entstehung des NT.s, 1904 (RV I, 11), besonders geeignet, die Notwendigkeit der historisch-kritischen Betrachtung auch für das NT zu erweisen und zu zeigen, wie ein dadurch verursachter Verlust nur scheinbar, der Gewinn hingegen wirklich und wertvoll ist. Zahlreiche Artikel schrieb H. für Schenkels Bibellexikon, mit Zöpffel gab er das Lexikon für Theologie und Kirchenwesen heraus (1882; 1895[3]), einen Vorläufer unseres Handwörterbuchs, der, bei seiner Knappheit, neben ihm seinen Wert behält (¶ Nachschlagewerke, kirchl.). — H.s erstes Buch „Kanon und Tradition" 1858 hatte ihn bereits als gründlichen Kenner der Dogmengeschichte gezeigt, durch die Herausgabe des 3.—5. Bandes der Ethik von R. ¶ Rothe, seinem geliebten Lehrer (vgl. seine Schrift über Rothes spekulatives System, 1899), hat er die systematische Theologie gefördert; seine Aufsätze über Luther als Prediger (Predigt der Gegenwart, 1884), über die Katechese der alten Kirche (Theolog. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892), über die der Kirche des Mittelalters (ZprTh XX), über Straßburger Katechismen aus der Reformationszeit (ebd. XVII), über den Katechismus als Memorierstoff (PrM 1901, S. 453 ff), über die Behandlung des Wunders im Religionsunterricht (ebd. 1902, S. 373 ff), vor allem aber seine praktische Auslegung des I Thessalonicherbriefes und des Hebräerbriefes (ZprTh II, IV, VI, VIII, XIII) bereicherten die praktische Theologie. H.s Predigten (Neue Ausgabe in 4 Abteilungen, 1900) sind von besonderer Art, keine leichte Lektüre, gedankenreich, ja gedankenschwer, aber nicht etwa Abhandlungen theologischen, sondern Reden religiösen Inhalts. Dieser Prediger weiß, daß die Sprache der Religion nicht der Begriff, sondern die Anschauung ist; so ist der Reichtum an Bildern nicht etwa Redeschmuck, sondern in ihnen gibt sich das Schauen und Schaffen eines Geistes kund, der mit hellen Augen in die Wirklichkeit blickt, dem aber die sichtbare Welt nicht die einzige Wirklichkeit ist, sondern der durch sie eine andere Welt hindurchleuchten sieht, und der es in besonderer Weise versteht, die Leucht-

kraft, die von Jesus ausgeht, in sich aufzunehmen und anderen wahrnehmbar zu machen. Und das in einer Sprache, die, frei von Gekünsteltem, die Tiefe und Fülle des Inhalts auf den Höhepunkten zu wahrhaft künstlerischer Schönheit erhebt. Nimmt man H.s Veröffentlichungen über christliche Kunst und Kunstgeschichte hinzu sowie seine Würdigung fremder Arbeit in fast zwanzigjähriger Berichterstattung im JB, so gewinnt man den Eindruck bewunderungswürdiger Produktivität. Und dieser unermüdliche Gelehrte ist zugleich ein ungewöhnlich fesselnder Dozent gewesen. Seine Bemeisterung des Stoffes, seine Gabe, in den Gang der wissenschaftlichen Arbeit hineinschauen zu lassen, seine völlige Hingabe an die Sache zogen mächtig an und hielten fest, und ohne daß der Lehrer im geringsten darauf ausging, Schule zu machen oder gar für eine bestimmte Richtung zu werben, sammelte er viele dankbare Hörer. Gerade bei dieser Zurückhaltung traten die gewinnenden Züge seiner Persönlichkeit um so schärfer hervor: Gewissenhaftigkeit, Sachlichkeit, der entschlossene Mut, der Kritik das ihre zu geben und aller apologetischen Kunststücke sich zu entschlagen, die niemals sich hervordrängende und doch alles durchdringende Frömmigkeit. Nimmt man H.s akademische Tätigkeit mit seiner noch viel weiter reichenden schriftstellerischen zusammen, so wird man ihn einen der, wenn nicht „einflußreichsten", so doch wirksamsten Forscher unserer Tage auf dem Gebiet der Religionswissenschaft nennen müssen.

Allgemeine Richtlinien gibt der in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", Abteilung 1, Teil 4, (1906) 1909² enthaltene Aufsatz: Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft; — Von H.s nt.lichen Schriften (s. oben) seien noch genannt: Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, 1880 (hier sucht er das Rätsel zu lösen, das der Wechsel von Uebereinstimmung und Verschiedenheit in diesen Briefen aufgibt); — Der von ihm mit anderen herausgegebene Handkommentar zum NT, in dem er selbst außer den: Synoptikern (1889 ff): Die Apostelgeschichte, 1901³, und: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes erklärte (der Kommentar zum Joh.-Evangelium ist in 3. Aufl. 1908 von W. Bauer bearbeitet worden); — Die Pastoralbriefe, 1880; — Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907. — Ueber H. vgl. J. Hülsmann: H. Lang, Hausrath und Holtzmann als Prediger (ZprTh 1883); — Ad. Jülicher: H. H.s Bedeutung für die nt.liche Wissenschaft (PrM 1902); — H. Bassermann: H. H. als praktischer Theologe (ebenda 1902); — Ed. Simons: Zu H. H.s 70. Geburtstag (in: GRhW 1902). — Nach H.s Tod erschienen viele Nachrufe in Zeitungen und Zeitschriften; vgl. z. B. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1910, Nr. 8; und Paul Schmidt in der Frankfurter Zeitung vom 11. August 1910. **Simons.**

2. Karl Julius, badischer Prälat, Vater von 1.

3. Oskar, evg. Theologe, geb. 1859 zu Stuttgart, seit 1883 im hessischen Schul- und Kirchendienst, seit 1888 Oberlehrer in Gießen, zugleich 1889 Privatdozent und 1890 a.o. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: Das Johannesevangelium untersucht und erklärt, 1887; — Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums (in: Stades Geschichte Israels II, 2), 1888; — Neutestamentliche Zeitgeschichte, (1895) 1906²; — Leben Jesu, 1901 (englisch 1904); — Religionsgeschichtliche Vorträge, 1902; — War Jesus Ekstatiker?, 1903; — Der christliche Gottesglaube, seine Vorgeschichte und Urgeschichte, 1905; — Christus, 1907; — Ein Büchlein vom Religionsunterricht, insbesondere in Hessen, 1908. **M.**

Holwerda, Antonie Edwoud Jan, holländischer Geschichtsforscher und Religionsphilosoph. Geb. 1845 zu Gorinchem, studierte 1863—69 in Utrecht Theologie und Philologie, 1869—96 Lehrer an den höheren Bürgerschulen zu Schiedam und Leiden, 1896 Professor für alte Geschichte und Archäologie in Leiden, ordentl. Mitglied des k. deutschen Archäologischen Instituts. H. betont von liberalem Standpunkt aus die Notwendigkeit sittlicher und religiöser Vertiefung der gesamten Erziehung und Bildung. Er trieb vor allem selbständige Studien zur Erschließung des religiösen Gehaltes der griechischen Religion.

Schrieb in Chantepie de ¶ La Saussayes „Lehrbuch der Religionsgeschichte" II, 1905³, S. 405—531, den Abschnitt über die Religion der Griechen und revidierte den über die Religion der Römer. **Schowalter.**

Holyoake, George James, Gründer der ¶ Säkularisten.

Holzhauser, Bartholomäus, Gründer der ¶ Bartholomiten, 1.

Holzinger, Heinrich, evangelischer Theologe, geb. 1863 in Langenburg, studierte 1881 bis 1886 in Tübingen, 1889—93 Repetent am Tübinger Stift, seit 1893 im Pfarramt, gegenwärtig Professor am Realgymnasium in Stuttgart.

Veröffentlichte u. a.: Einleitung in den Hexateuch, 1893; — Kommentare zur Genesis, 1898; — zu Exodus, 1900; — Josua, 1901; — Numeri, 1903. **Gunkel.**

Holzschnitte, religiöse, ¶ Buchillustration.

Holztafeldrucke (Blockbücher) ¶ Buchillustration, 1.

Homagialeid (¶ Homagium) ist der Treueid, den die katholischen Bischöfe als solche (nicht als Untertanen) seit karolingischer Zeit bis heute dem Landesherrn leisten, und der sie verpflichtet, diesem Gehorsam zu bewahren.

K. Waitz: Die Anfänge der Vasallität, 1856, S. 31. 58. **Friedrich.**

Homagium (auch Hominium, = Mannschaft) ist nach dem Lehnsrecht des Mittelalters der eine Bestandteil der „Hulde" (Huldigung, Kommendation), die wiederum als der eine Bestandteil des Belehnungsaktes anzusehen ist. Dieser soll einmal — durch Hulde — die Vasallität begründen und außerdem durch Leihe oder ¶ Investitur den Lehnsmann (vassus) in den Besitz des Lehnsgegenstandes bringen. Die Huldigung geschah durch eine symbolische Handlung, das „Hulde tun" (hominium), dem oft der „Huldekuß" folgte, und durch das „Hulde schwören" (Treueid, fidelitas), wodurch der Mann gelobte, dem Lehnsherrn „treu, hold und gewärtig" zu sein. Die Verpflichtung zur Hulde dem König gegenüber erstreckte sich auch auf die geistlichen Fürsten (¶ Homagialeid).

Rich. Schroeder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 1907⁵, S. 411. **Friedrich.**

Homberger, Jeremias, reformatorischer Oberpfarrer in Graz, ¶ Graz, 1, ¶ Oesterreich-Ungarn: I.

Homberger Renitente ¶ Hessen: VIa, 1.

Homberger Synode und **Kirchenordnung** (1526) ¶ Hessen: I, 3; ¶ Lambert von Avignon.

Home-Mission (Heimatmission) ¶ Herrnhuter, 5.

Homer ¶ Griechenland: I, 1. 5.

Homeriten (= Himjariten) ¶ Arabien, 1.

Homiletik.

I. Name, Geschichte, Methode; — II. Die wichtigsten Fragen der gegenwärtigen H.: 1. Die Predigt als Rede im Gottesdienst; — 2. Stoffprobleme; — 3. Die Form in Theorie und Praxis.

1. Mit dem Namen H. wurde zuerst im 17. Jhd. und wird heute allgemein die Theorie der gottesdienstlichen Gemeindepredigt bezeichnet, obgleich der Name der gegenwärtigen Auffassung vom Wesen der Predigt nicht mehr entspricht. Die Predigt ist heute nicht „Homilia“, d. h. religiöser Gedankenaustausch in Gesprächsform. Höchstens eine bestimmte Form der Predigt ist die sogenannte „Homilie“; so nennt man eine nicht nur den Text erklärende, sondern auch der Anordnung des Textes folgende Predigt — um von der „Kunsthomilie“ ganz zu schweigen. Andere Namen wie Halieutik (Sickel 1829) oder Keryktik (¶ Stier 1830) waren durch bestimmte Auffassungen veranlaßt und konnten sich daher nicht einbürgern. Ueber die Abgrenzung der Aufgabe der H. herrscht Uebereinstimmung. Indem man sich auf die gottesdienstliche Gemeindepredigt beschränkt, schließt man die Wortverkündigung des Evangeliums in Mission und Evangelisation aus. Die H. wird so ein Teil der ¶ Liturgik, der Theorie des evangelischen Gemeindegottesdienstes. Trennt man auch aus praktischen Gründen beide Disziplinen, so ist der Ausgangspunkt und der die ganze Darstellung beherrschende Gedanke doch die Rücksicht auf den Kultus, von dem die Predigt nur einen Teil bildet. — Die Geschichte der Predigttheorie hängt eng zusammen mit der Geschichte der Predigtpraxis (¶ Predigt, geschichtlich); beide ergänzen einander und wirken auf einander, wenn auch die gegenseitige Einwirkung nicht in jeder Zeit gleich ist und neue Ideen bald von der Theorie, bald von der Praxis ausgehen. Die H. steht ferner in naher Beziehung zur Theologie einer Zeit (Exegese, Dogmatik, Ethik), insbesondere zur Methode ihrer wissenschaftlichen Darstellung (Dialektik, Logik, historische und spekulative Methode), ferner zur Theorie und Geschichte der Beredsamkeit, des Stils, der Sprache, endlich zur Psychologie und Pädagogik, insofern es sich in der Predigt um eine Einwirkung auf andere handelt. — Die neuere evangelische H. beginnt mit ¶ Schleiermacher, der mit seiner Auffassung vom Wesen des Gottesdienstes (s. II, 1) die Predigttheorie mit wenigen Ausnahmen bestimmt hat und noch bestimmt (Predigten von 1801 an, Prakt. Theologie 1850). Zahlreiche Darstellungen in den Werken über das Gesamtgebiet der ¶ Praktischen Theologie, in Monographien, in Broschüren und in Zeitschriftenaufsätzen sind im 19. Jhd. erschienen, und gleichzeitig sind eine Reihe hervorragender Prediger tätig gewesen. Seit Schleiermacher betont die wissenschaftliche H. entweder mehr die rednerische Seite der Predigt (z. B. Al. ¶ Schweizer 1848, Al. ¶ Vinet 1853, J. ¶ Stockmeyer 1895), oder den Zusammenhang mit dem Kultus (wie ¶ Palmer, dessen H., 1842, 1887[6], die verbreitetste H. um die Mitte des Jahrhunderts war, aber damals schon in Bezug auf Klarheit der Fragestellung und Sicherheit des Urteils weit hinter anderen, z. B. der Al. Schweizers, zurückstand); oder endlich man sucht die rednerische Aufgabe mit der kultischen zu vereinigen, wie die meisten Neueren, z. B. Alfr. ¶ Krauß 1883, Heinr. ¶ Bassermann 1885, Herm. ¶ Hering 1905, M. ¶ Schian 1906, P. ¶ Kleinert 1907, J. ¶ Gottschick 1908. Die Entwicklung der Theologie in den letzten Jahrzehnten (Inspirationsfrage, Religionsgeschichte) und die Stellung der Kirche zu den Fragen und Bewegungen der Zeit haben der H. neue Aufgaben gestellt, die zur Zeit eifrig bearbeitet werden (z. B. O. ¶ Baumgarten: Predigtprobleme, 1904; Fr. ¶ Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen, (1902) 1905[2]), ohne daß man jedoch immer in genügender Weise auf die wissenschaftliche Grundlage der H., namentlich auf die Geschichte der Predigt, zurückgeht. Die Predigt des Auslandes (F. W. ¶ Robertson, ¶ Spurgeon) hat mehr auf die deutsch-evg. Predigtpraxis als auf die Theorie eingewirkt. In der katholischen H. herrscht nach ihrem eigenen Zeugnis im 19. Jhd. „völlige Ruhe“ (Corn. ¶ Krieg); doch bietet namentlich das Werk des Jesuiten ¶ Schleiniger (1881 [3]) der evg. H. mancherlei Anregung nach der historisch-rednerischen Seite hin. — Die H. ist ihrer Methode nach nicht Geschichte der Predigt, auch nicht Beschreibung der gegenwärtigen Praxis in ihrem Zusammenhang mit dem kultischen und sozialen Leben der Gemeinde, sondern sie ist Theorie, systematische Darstellung der Grundsätze und Regeln, wie die evg. Predigt in der Gegenwart sein soll. Dann wäre also die H. eine rein subjektive Erörterung der Predigtaufgaben? Sie wird das, wenn sie auf den Anschluß an die Geschichte der Predigt verzichtet. Diese ist, richtig aufgefaßt, die unentbehrliche Grundlage der Theorie. „Stoff muß man sich im Leben sammeln; das Geschick in der Ausführung muß man von den Meistern lernen“ (Schleiermacher). Aber nicht, um sie nachzuahmen; das ist ohne innere Widersprüche nur bei gleichzeitigen Predigern möglich und bedeutet in allen Fällen den Verlust der Selbständigkeit. Aber indem man die Werke hervorragender Prediger zeitgeschichtlich studiert, sie auf das Ineinanderwirken von Form, Inhalt und Zweck hin beobachtet, findet man die inneren Gründe ihrer Wirkungskraft. Durch Vergleichung mit anderen Predigern treten dann gewisse eigentümliche Erscheinungen hervor, die sich bei ähnlichen Bedingungen wiederholen. Bei aller Fortentwicklung in der Geschichte der Frömmigkeit, des Gottesdienstes und der Beredsamkeit ergeben sich doch allgemeine Grundsätze der religiösen Einwirkung durch das persönliche Wort auf das Gemüt der Hörer. Und eben diese Grundsätze werden auf Grund der Geschichte mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwartsgemeinde dargestellt. Da der Gegenstand der H. nicht die religiöse Rede überhaupt, sondern die evg. Kultuspredigt ist, so bedarf die Theorie durchaus des inneren, geistigen (nicht buchstäblichen) Anschlusses an das NT, an das geschichtlich Gewordene, an das gegenwärtig Mögliche und Notwendige. Die H. lehrt nicht etwa nur die Mittel der praktischen Technik — diese lassen sich auch ohne geschichtliche Bildung aneignen —, sondern sie entwickelt sie aus Grundsätzen. Aber wie eine Aesthetik ohne Grundlage der Kunstgeschichte keinen praktischen Wert für den ausübenden Künstler hat, so gewinnt auch die H. ihre Grundsätze aus den Tatsachen der Geschichte. Sie wird immer zeitgemäß, subjektiv, vergänglich, geschichtlich geworden und vergehend sein; aber sie muß ebenfalls bleibende Bestandteile in sich tragen,

sowohl im Stoff — besitzt doch auch das Evangelium von Christus Bleibendes, — als auch in der Form; denn auch die Wirkung durch das Wort ist an allgemein menschliche Bedingungen geknüpft. Daraus folgt: eine absolute Theorie der Predigt gibt es nicht.

II. 1. In Anlehnung an die allerdings einseitige, von Späteren übertriebene Ansicht Schleiermachers (¶ Gottesdienst: II, 5) von dem Wesen des Kultus als feiernder Darstellung des Heilsbesitzes schien ein Widerspruch zwischen dem Zweck des Kultus und dem der Predigt zu entstehen, insofern diese als lebendige, auf andere einwirkende Rede nicht nur den, angeblich rein künstlerischen, Selbstzweck der Darstellung hat, sondern den Glauben erst bilden will. Aber einerseits führt der Heilsbesitz des evg. Christen immer wieder zum Heilsverlangen; seine Frömmigkeit ist nur „relative Seligkeit". Daher wird die Wirkung des Gemeindegottesdienstes als Darstellung, d. h. also die Erbauung, die innere Erhebung des Gemüts zu Gott, zum Zweck erhoben. Der Gottesdienst dient eben durch den Ausdruck des Glaubens der Förderung und der Erhaltung desselben. Beides, Darstellung und Förderung des Glaubens, ist eng vereinigt; aber die einzelnen Elemente des Gottesdienstes dienen mehr dem einen oder anderen. Anderseits soll die Predigt stets den christlichen Charakter der Gemeinde, die kirchliche Erziehung und den religiösen Besitz der Teilnehmer am Gottesdienst voraussetzen. Diese Voraussetzung ist nicht überall gleichmäßig vorhanden, aber sie ist da. Die pietistisch-methodistische Bekehrungspredigt entspricht nicht unserem deutsch-evangelischen Gottesdienst, nicht nur, weil sie den Inhalt des Evangeliums oft ausschließlich in der Buße sieht, sondern weil sie den allgemein-christlichen Besitz, der den Einzelnen zum Gottesdienst führt, unterschätzt. Gewiß war die Gemeindepredigt zu allen Zeiten — man erinnere sich an die apostolische Zeit und an die Reformation — auch ein Mittel zur Gewinnung von Nichtchristen oder Gleichgültigen. Aber die beste apologetische Predigt ist die einfache, überzeugte, begeisterte Darstellung des Glaubenslebens selbst, mit den Wegen, die zu ihm hin-, mit den Abwegen, die von ihm wegführen: „Es gibt keine andere Art, Ueberzeugung mitzuteilen, als indem man sie darstellt" (Schleiermacher). Evangelisationspredigten können nur in Ausnahmefällen ohne Schädigung des Gemeindelebens in den Gemeindegottesdienst eingeführt werden. Inwieweit sie in anderer Form von der Kirche eingerichtet werden sollen, gehört nicht in das Gebiet der H. (¶ Evangelisation, 2). — Als reine Aussprache des Glaubens, ohne weiteren Zweck als den der Aussprache, tritt die Predigt heute nur selten auf. Leider: denn in dieser Form könnte sich die Laienrede vielleicht wieder ihr Recht im Gottesdienst gewinnen, was in Süddeutschland zum Teil schon eingetreten ist. Die Festpredigt hat mehr als die Sonntagspredigt das Bedürfnis der Gemeinde nach einfacher Darstellung des Glaubens zu befriedigen. Die Predigt ist Rede, sie verfolgt einen einzelnen bestimmten Zweck, nämlich den Willen des Zuhörers zu bestimmen, damit sich dieser für eine bestimmte religiös-sittliche Vorstellung, Empfindung oder Tat entscheide. Dieses den Gang, den Ton, die Form, den Stoff bestimmende Interesse an dem durchschlagenden Erfolg auf den Willen der gottesdienstlichen Gemeinde bildet den rednerischen Charakter der Predigt. Die Wirkung ist nicht eine äußerlich kontrollierbare Tat, sondern die Gewinnung der Gesinnung, des Gemüts, d. h. die ¶ Erbauung. Sie beruht, wie übrigens bei jeder Rede, die sittliche Zwecke mit sittlichen Ueberzeugungsmitteln zu erreichen sucht, auf der persönlichen Ueberzeugung des Predigers von der Wahrheit der Sache, die er vertritt, des Evangeliums. „La verité est éloquente en soi . . . .; sans doute c'est Dieu, qui convertit, mais il convertit l'homme par le moyen de l'homme" (Vinet). In dieser Verbindung von Sachlichem und Persönlichem, von Evangelium und individuellem Zeugnis liegt beides: die Gewißheit der Wirkungskraft und die Aufmunterung zu treuer Arbeit. Jene gewisse Sympathie zwischen Redner und Hörer, die eine Voraussetzung des Eindrucks jeder Rede ist, ist bei der Predigt der gemeinsame Glaubensgrund. Weil die Predigt freies, individuelles, lebendiges Bekenntnis des Glaubens und persönliche Verkündigung des seligmachenden Evangeliums ist, so ist sie gegenüber anderen Elementen unseres Gottesdienstes (Lied, liturgischen Formeln, Lektion des Schriftwortes) ein notwendiges, und das „vornehmste" Stück, wenn auch nicht jedes Gottesdienstes, so doch des sonntäglichen Hauptgottesdienstes.

II. 2. Nur vom Zweck der evangelischen Kultuspredigt (s. 1) aus ist ihr Stoff zu bestimmen. Dieser Grundsatz wird bei der Behandlung einzelner Probleme nur zu häufig vergessen. — Gehört die Theologie auf die Kanzel? die Religionsgeschichte? die Kritik? die soziale Frage? die Politik und die Steuerfrage? profane Stoffe? Dergleichen Fragen sind der H. von Zeit zu Zeit besonders dringlich nahegetreten. Vor hundert Jahren hat man sie ausführlich erörtert und im wesentlichen die richtige Lösung gefunden. Man kann nicht etwa so entscheiden: Das Evangelium soll alles durchdringen, und der Kanzel darf nichts Christliches fremd bleiben. Denn hier handelt es sich nicht um die Aufgabe der Gemeinde überhaupt, sondern um den Gottesdienst. Ebensowenig bringt die Unterscheidung zwischen der „technischen" und der „ethischen" Seite des Gegenstandes, z. B. der sozialen Frage, Klarheit. Der Zweck der Predigt als Stück des Gottesdienstes zieht die Grenzen weit und beschränkt das Gebiet: nichts ist von dem gesamten Gedankenkreis evg. christlicher Weltanschauung ausgeschlossen, soweit es mit der Frömmigkeit in Beziehung steht, und soweit es die Frömmigkeit der gottesdienstlichen Gemeinde erbauen kann. So kann auch Theologisches und Kritisches Inhalt der Predigt sein; dann nämlich, wenn es zur Erbauung des frommen Lebens nötig ist, und zwar nicht eines Einzelnen, auch nicht eines einzelnen Standes, sondern der Gemeinde. Der entscheidende Gesichtspunkt ist: Wird damit christlich frommes Leben gefördert? wird gewonnen oder abgestoßen? Dazu muß die Rücksicht auf die Einzelgemeinde kommen: Was hier erbaut, zerstört dort. Und endlich: die Predigt ist immer auch persönliches Glaubensbekenntnis; was der Individualität des Predigers nach gewissenhafter ernstlicher Prüfung widerspricht, muß er ausschalten. Darum gilt: was der Eine vorträgt, weil er es beherrscht, unterläßt ein Anderer mit Recht.

Es kann nicht jeder, zumal nicht der Anfänger über „Gott und das Naturgesetz" oder „Kapital und Arbeit und Luxus" reden; er braucht es daher auch nicht. Anderseits soll der Prediger auch nicht alles aussprechen, was er erstrebt und erlebt. Immer den Blick auf das Ganze gerichtet! Ohne ¶Akkommodation ist keine Einwirkung auf andere, überhaupt kein Gemeinschaftsleben, möglich: das Gewissen ist die Schranke. — Auf zwei Abwege sind einzelne Prediger und ganze Epochen in der Geschichte der Predigt häufig geraten: hier hat man sich zu sehr auf die Hauptpunkte beschränkt (so der ¶ Pietismus), dort sich ausschließlich am Unwesentlichen aufgehalten (so die ¶Aufklärung).

In jeder Predigt ist objektives und subjektives Evangelium verbunden (s. 1). Das führt zur viel umstrittenen Frage nach der Notwendigkeit des Textes. Das objektive Evangelium ist für die evg. Gemeinde im Wort Gottes in der hl. Schrift vorhanden. Zwar daß die Schrift Glaubensmittel ist und die Frömmigkeit sich als evangelische erweist in ihrem geistigen, nicht buchstäblichen Zusammenhang mit der Schrift, das ist für die H. nicht fraglich; die Predigt nimmt in dieser Beziehung keine andere Stellung ein als z. B. die Dogmatik und Ethik. Aber inwiefern muß die Einzelpredigt die Anknüpfung an die Bibel erhalten? inwiefern bedarf sie eines Textes? Bei der Bedeutung der hl. Schrift für die Frömmigkeit und zumal in einer Zeit der historischen Erforschung der Bibel wie einer weitverbreiteten religiösen Unsicherheit gegenüber der Bibel, ist eine allgemein verständliche Schrifterklärung im mündlichen Wort dringendes Bedürfnis. Solche Vorträge haben natürlich einen Schriftabschnitt, einen Text. Sie sollten vielmehr gepflegt werden, als es tatsächlich geschieht. Ihr Gegenstück wäre ein textloser Vortrag, der darum nicht weniger „biblisch" zu sein braucht, wie z. B. zahlreiche Vorträge in Gemeindeversammlungen. Zwischen beiden Formen steht diejenige Predigtweise, deren Ideal das „Ineinander von Texterklärung und Textanwendung" ist. Für den Gemeindegottesdienst ist ein Bibelabschnitt, durch den sich die Predigt in ihrem Gegenstand und, soweit als möglich, auch in ihrem Inhalt bestimmen läßt, der also die „Gewähr leistet für die Identität mit den christlichen Grundformen", notwendig, weil die Predigt Teil des gemeinsamen Gottesdienstes ist, an den gemeinsamen Besitz anknüpft, an die gemeinsame Autorität appelliert. Die hier berührte Frage führt schließlich zu dem allgemeineren Problem des Verhältnisses von Glaube und Geschichte (¶ Glaube: IV): Die religiöse Gewißheit des evg. Christen bildet sich durch den Zusammenhang mit Christus, mit seinen Worten und Werken, und dadurch mit der Bibel; eine reine Stimmungsreligion ist im Sinne der evg. Kirche keine Gemeinschaftsreligion und keine geschichtliche Religion mehr. Dazu kommt der Wert des Einzeltextes für die Zeugnissicherheit des Predigers als Redners und für seine Gedankenfruchtbarkeit. Freilich ist nicht jeder Text, auch soweit er „Wort Gottes" in der Schrift ist, gleichmäßig Autorität, und nicht jede Predigt kann sich in der gleichen Weise an den Text anschließen. — Allerdings erheben sich von diesem Standpunkt aus neue Schwierigkeiten in Fällen, wo Widersprüche zwischen der Anschauung des Predigers und dem Inhalt der Bibel vorliegen, oder wo die Gemeinden zu einer inneren, geistigen Stellung zur Bibel noch nicht hinreichend erzogen sind. Die H. muß auf diese Schwierigkeiten im einzelnen eingehen, z. B. auf die Osterpredigt. Doch kann sie dabei mehr die Antwort auf die Frage suchen, wie der Stoff der Gemeinde dargereicht werden soll, und weniger auf die Frage, wie der Prediger für sein eigenes religiöses Leben die Lösung zu suchen hat. Dazu hat er systematische Theologie studiert und die religiösen Zeitkämpfe selbst erfahren: „Ein Theologus wird nicht anders reif denn durch Zweifel und Anfechtung". — Die Bibelforschung der Gegenwart hat der Predigt jedoch nicht nur neue Rätsel aufgegeben, sondern ihr in sehr vielen Punkten die Aufgabe erleichtert. Wie wichtig und wirkungsvoll tritt die Persönlichkeit Jesu in den Mittelpunkt der Verkündigung! Wie wertvoll erscheinen in der Predigt ohne Unterschied der theologischen Richtung die Worte Jesu, und wie sehr tritt das Aeußere seines Lebens, z. B. die Wunder, überall zurück! Wie viel packender und ergreifender läßt sich heute über die Gleichnisse Jesu predigen, wo uns das Verständnis ihres Wesens erst eröffnet wurde! Wie viel näher rückt unserem Verständnis ein Mann wie Paulus durch die vergleichende Religionsgeschichte, die das Bleibende vom zeitlich Vergänglichen unterscheiden lehrt! Auch aus dem AT sind durch die Ergebnisse der Kritik ganz neue, große Gesichtspunkte klar gestellt worden: wie wenig sind die Prophetenworte bisher für die Predigt fruchtbar gemacht worden! Die H. der Gegenwart, die den Leser für eine freudige Führung des Predigtamtes begeistern will, wird, ohne die Fragen zu verhüllen, doch dankbar überall auf zahlreiche Vorteile der neueren wissenschaftlichen Theologie hinweisen. Sie wird gerade im Hinblick auf die Resultate der heutigen Bibelerklärung den Prediger immer mehr zur Ausschöpfung dieser Quelle ermuntern und zur Bibel zurückführen, statt ihn mit dem leeren Trost einer einseitigen „Ichpredigt", bei der der Prediger nur sich selbst predigen soll, zu entlassen. Ist denn die eigene Kraft des Predigers zur „Mottopredigt", bei der er den Text mehr nur als Motto verwendet, unerschöpflich? — Aber man erhebt den Einwand: so und so viele Probleme der modernen Ethik und Weltanschauung überhaupt liegen dem NT völlig fern. Woher den Text für sie nehmen? Diese Frage ist nur ein Beweis dafür, wie sehr wir immer noch in der Abhängigkeit von einer nur äußerlichen Buchstabenautorität stecken. Hat denn Jesus einen neuen Sittenkodex gegeben? Wollen wir von ihm nicht die alles durchdringenden und alles beherrschenden Grundsätze empfangen? Hat nicht die Predigt die Aufgabe, einen Einzelfall in das Licht der allgemeinen Grundanschauung zu stellen? — Ueber die Bedeutung des Kirchenjahrs für den Stoff der Einzelpredigt, wie über die alte Streitfrage, ob Perikopenzwang (¶ Perikopen) oder freie Textwahl vorzuziehen ist, sind heute in der H. keine bedeutende Verschiedenheiten mehr vorhanden. Die Theorie verwirft den Zwang, daß sich der Prediger nach vorgeschriebenen Perikopen richten müsse, zumal die von der mittelalterlichen Kirche überlieferten alten Perikopenreihen für völlig andere Kultusverhältnisse berechnet waren. Perikopen können nur Vorschläge sein; als solche sind sie nützlich. — Wenn die Predigt in dem Streben, den lokalen, individuellen Bedürfnissen der

Einzelgemeinde gerecht zu werden, heute vielfach das Spezielle mit Vorliebe aufsucht und pflegt, so muß die Theorie daran erinnern, daß die Beziehung zum Allgemein-Christlichen nicht verloren gehen darf. Die Predigt soll speziell sein. Aber speziell wird sie nicht nur durch das Lokalkolorit, sondern auch durch den Text und den bestimmten Einzelzweck. Die moderne ¶ Seelsorgergemeinde stellt gegenüber der früheren Personalgemeinde in der Stadt dem Prediger die Aufgabe, nicht allein der individuellen Neigung und Stimmung nachzugeben oder nur einzelnen einzelnes zu geben, sondern die ganze gottesdienstliche Gemeinde für den einen, gemeinsamen Grundgedanken zu gewinnen. — Die sogenannten Kasualreden (¶ Kasualien) sind hin und wieder Gegenstand der Verteidigung und Bekämpfung. Wenn ein Theoretiker der Predigt häufiger in die Lage kommt, Grabreden zu hören, so wird er deren entschiedener Gegner. Und nun wünschen manche auch noch regelmäßige Reden bei jeder Taufe! — In den Anfängen erst befindet sich die H. in Bezug auf die so wichtige Lehre von der Stoffgewinnung für die Einzelpredigt, je nach ihren Zwecken, ob es sich um Einwirkung auf Erkenntnis, Empfindung oder Tun handelt. Bisher hat die moderne Psychologie für die Erkenntnis der religiös-christlichen Motive und Quietive (Beweg- und Beruhigungsgründe) nicht viel Neues gegenüber früheren Forschungen erbracht; die Werke unserer großen Prediger sind daraufhin noch zu wenig analysiert und beschrieben.

II. 3. Das Gleiche gilt auch von der Formseite der Predigt. Die Predigt im Gemeindegottesdienst der Gegenwart hat eine künstlerische Seite. Dies wird von der Theorie mehr oder weniger allgemein zugegeben, von der Praxis meistens nicht beachtet. Das künstlerische Moment wird vom Wesen des Kultus aus und von der Beredsamkeit verlangt. Aesthetischer Genuß ist aber nicht Zweck der Predigt; er kann nur Mittel der Erbauung sein. Die formelle H. legt sich die Frage vor: Auf welche Weise kann die Einzelpredigt am besten, natürlichsten und einfachsten ihren Zweck erreichen in Verbindung mit dem Stoff, den sie der Gemeinde darbietet? Was dieser Aufgabe nicht dient, muß ausgeschieden werden, und sei die Tradition noch so ehrwürdig. Die Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Gottesdienstes haben hierin der Predigt mancherlei Anregung gegeben. In den letzten Jahrzehnten sind eingehende Untersuchungen über die Anordnung der Gedanken, über ihre Einheit in Stoff- und Zweckthema, über die Gedankenentwicklung und Disposition vorgelegt worden, während die Lehre von der sprachlichen Ausführung des homiletisch-rednerischen Gedankenausdrucks in den Hintergrund getreten ist und die Ansichten über den mündlichen Vortrag und die gedächtnismäßige Aneignung der Predigt geklärt sind. Aber jene Beobachtungen der Theorie werden von der Praxis gänzlich vernachlässigt. Es ist kein Zweifel, daß gerade in diesem Punkt zur Zeit die Theorie der Praxis im allgemeinen weit vorausgeschritten ist. Vergleicht man die Durchschnittspredigten in unseren homiletischen Zeitschriften mit denen der Aufklärungszeit, so ist der Rückschritt unverkennbar. Entweder ist die Predigt ein logisch angeordneter Aufsatz, bei dem der Prediger Thema und Teile inhaltlich sofort nach der Einleitung genau gibt, damit der Hörer ja nicht mehr aufzupassen braucht (die Methode ¶ Reinhards, ¶ Ahlfelds, ¶ Geroks, vgl. Geschichte der ¶ Predigt), oder der Prediger hat sich von jeder Form der Anordnung befreit, weil hier eine Schablone vorliege und die Predigt eine freie Aussprache sein soll. Das ist sehr bequem und mag das Vorrecht einzelner begabter Männer sein, obwohl die großen Prediger der Geschichte mit wenigen Ausnahmen gerade die Form der Gedankenentwicklung mit Rücksicht auf das bestimmte Endziel genau vorbereitet haben. Es mag dadurch, im Gegensatz zu jener ersten Methode, Ton und Haltung ungezwungener geworden sein. Aber der Verlust ist größer als der Gewinn. Eine Predigt, von der die Zuhörer einen bestimmten Gedanken mit aus der Kirche hinwegnehmen sollen, und die sie von Anfang an bis zum Schluß fesseln soll, muß zielbewußt, aber dann auch mit Rücksicht auf das Ziel angeordnet sein. Der Essaistil und der Plauderton sind in die Predigt eingedrungen. Wenn man absieht von der Anziehungskraft einzelner Persönlichkeiten — für die Mehrzahl der Prediger ist die Gefahr sehr groß, daß sie es dann mit der Vorbereitung immer leichter nehmen. Formlosigkeit ist ein schlimmer Ersatz für die Schablone der Form. — Im Interesse der Wirksamkeit der Predigt, dieses unersetzlichen und einzigartigen Teiles unseres evangelischen Gottesdienstes, muß die H. immer wieder drei Wünsche aussprechen, von denen einer wenigstens ohne Schwierigkeiten erfüllbar ist: Die Predigten sollten viel kürzer, aber dann auch viel besser durchgearbeitet sein, namentlich in Bezug auf Schrifterklärung, Gedankenanordnung und Einzelzweck; — 2. Möchte doch die Zahl der Predigtgottesdienste verringert werden und die reichen Schätze unserer Kirche an Gebeten, Liedern und Erbauungsbüchern für „liturgische" Gottesdienste (¶ Nebengottesdienste) größere Verwendung finden; — 3. Man besinne sich ernstlich darauf, ob es nicht eine durch nichts gut zu machende Schädigung des geistlichen Amtes, das doch zunächst gottesdienstliches Amt sein soll, bedeutet, wenn ihm immer neue Lasten auferlegt werden, soziale Tätigkeit, Innere Mission, Vereinstätigkeit, Raiffeisenkassen (¶ Genossenschaften, 1), Schulunterricht. Gewiß, das alles ist für die Ausübung des Predigerberufes nicht ohne segensreiche Rückwirkung. Das Pfarridyll des 18. Jhd.s, wenn es überhaupt bestanden hat, ist vorüber. Aber das Predigtamt von heute leidet unter der Zerstreuung der Geschäfte. Bringen also heute die Prediger selbst dem Studium der H. im praktischen Amt ein geringeres Interesse entgegen, als dies früher der Fall war, so liegt die Schuld nicht an der Theorie, nicht an der Praxis der Predigt, sondern — an der Praxis des geistlichen Amtes.

Außer den oben genannten Schriften ist die Literatur, namentlich auch die zahlreichen Aufsätze und Broschüren, am besten zu finden bei H. Hering: Die Lehre von der Predigt, 1905; — Anderes bei M. Schian: Die Predigt, 1906, S. 7. 80. 142. — Von den seitdem erschienenen homiletischen Studien seien hier, soweit nicht ebenfalls schon vorhin auf sie hingewiesen wurde, folgende angeführt: C. Clemen: Predigt und biblischer Text, 1906; — H. Berg: Entspricht die heutige Predigt den Bedürfnissen unserer Gemeinde?, 1908; — F. Bauer: Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908; — A. Uckeley: Die moderne

Dorfpredigt, 1908; — J. Bauer: Dorf- und Stadtpredigt, 1909; — K. Röhrig: Die Aufgabe der Predigt unserer Zeit, 1909; — Fr. Rittelmeyer: Der Pfarrer, 1909; — Agathokles: Das Stadtpfarrertum und seine Gefahren, 1909; — H. Bassermann: Beiträge zur Praktischen Theologie, 1909; — J. Boehmer: Dorfpfarrer und Dorfpredigt, 1909; — A. Uckeley: Moderne Predigtideale, 1910; — In der Praktisch-theol. Handbibliothek erschienen: J. Herzog: Probleme des inneren Lebens, 1908; — O. Baltzer: Praktische Eschatologie, 1908, und K. Hackenschmidt: Christuspredigt, 1909. J. Bauer.

Homiliarium, auch Homiliarius Liber (= Homilienbuch) genannt, Sammlung von Homilien der Kirchenväter, ¶ Predigt, Geschichte. Ein viel benutztes H. stellte ¶ Paulus Diaconus zusammen.

Homilie ¶ Homiletik: I, ¶ Predigt, Geschichte; — Ueber die dem Clemens zugeschriebenen Homilien ¶ Clementinen.

Homines intelligentiae, d. h. die Wissenden (Gnostiker), nannten sich die Glieder einer hart verfolgten, wohl auf die ¶ Blommaerdine zurückgehenden, den ¶ Brüdern und Schwestern des freien Geistes verwandten mystischen Sekte in Brüssel um 1400. ¶ Mystik.

Hominium = ¶ Homagium.

Hommel, Fritz, geb. 1854 zu Ansbach, habilitierte sich 1877, wurde 1885 a.o., 1892 ordentlicher Prof. der semitischen Sprachen in München.

Schrieb u. a.: Die äthiopische Uebersetzung des Physiologus, 1877; — Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern, 1879; — Die semitischen Völker und Sprachen I, 1883; — Geschichte Babyloniens und Assyriens, 1885—88; — Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur, 1892; — Südarabische Chrestomathie, 1893; — Sumerische Lesestücke, 1894; — Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, 1897; — Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung, 1901; — Die altorientalischen Denkmäler und das AT, (1902) 1903²; — Geschichte des alten Morgenlandes, (1895) 1908³. Greßmann.

v. Hommer, Felix (1760—1836), kath. Prälat, von 1824 an Bischof von Trier, tolerant in der Mischehen- und Friedhofspraxis, aus letzterem Grunde in den gegenwärtigen Friedhofsstreitigkeiten (¶ Kirchhofsrecht) häufiger genannt. M.

Homöer, Homöusianer, Homousianer ¶ Arianischer Streit, 3; ¶ Christologie: II, 3a.

Homogenität der Formen ¶ Entwicklungslehre, 1 (Sp. 380).

Homologumena, d. h. die allgemein anerkannten Schriften, ¶ Bibel: II, A 3a.

Honduras ¶ Zentralamerika.

Honoratus von Lerinum (um 400) ¶ Frankreich, 1.

Honorius, Name von 5 Päpsten. I, Papst 625—638. Einer vornehmen kampanischen Familie entstammend, setzte H., der Nachfolger des ¶ Bonifatius V, die Bemühungen Gregors I fort, die Angelsachsen der römischen Kirche zu erhalten (¶ England: I, 1) und ihr die arianischen ¶ Langobarden zu gewinnen; auch gelang es ihm, das durch den Dreikapitelstreit (¶ Monophysiten) in Venetien und Istrien veranlaßte Schisma zu beenden. Verhängnisvoll wurde für ihn sein Urteil im monotheletischen Streit (¶ Byzanz: I, 3; ¶ Monophysiten). Dabei mahnte er in Schreiben an den Patriarchen von Byzanz, sich zu Einem Willen Jesu Christi zu bekennen, es aber den Grammatikern zu überlassen, ob wegen der Werke der Gottheit und Menschheit eine oder zwei Wirkungsweisen festzustellen seien; man solle weder von der Einheit noch von der Zweiheit der „Energien" sprechen, sondern solle bei den alten Formeln bleiben, die keins von beiden ausdrücklich enthielten. Jedenfalls war der Papst, in seiner Lehre einig mit dem Kaiser Heraclius wie den Patriarchen von Byzanz und Alexandria, den Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien der Griechen nicht gewachsen. Erst lange nach seinem Tod wurde er auf dem Konzil von 680 (¶ Konzilien: II) verdammt, unter Billigung der päpstlichen Legaten und unter Bestätigung des Anathems durch Papst ¶ Leo II, das überdies in das von den Päpsten bei ihrer Stuhlbesteigung abzulegende Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde. Diese Tatsachen sind in der Folgezeit verschieden beurteilt worden: ¶ Baronius sprach von einer Fälschung der Konzilsakten und der Briefe Leos II; Hefele (s. u.), der an sie bei Beratung des Unfehlbarkeitsdogmas auf dem ¶ Vatikanum erinnerte, glaubte später, daß H., in seiner Anschauung orthodox, sich nur im Ausdruck vergriffen habe; Grisar (s. u.) endlich erklärte, daß die Bischöfe des 6. Konzils mit der irrtümlichen Verurteilung eines Papstes als Ketzers zugleich irrtümlich die Lehre von der Unfehlbarkeit der Päpste angegriffen hätten.

MSL 80, S. 469 ff; — C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1901², S. 77 f; — RE³ VIII, S. 313 ff; — v. Hefele: Causa Honorii papae, 1870; — Ders.: Konziliengeschichte III², S. 145 ff. 276 ff; — J. Grisar in: KL² VI, S. 230 ff; — Görres in: ZwTh 1903, S. 269 ff. 512 ff.

II, 1. Gegenpapst 1061—1071/72. Cadalus, seit dem Jahre 1046 Bischof von Parma, wurde am 28. Oktober 1061 von einer durch die Kaiserin Agnes (¶ Heinrich IV) veranstalteten Bischofsversammlung zu Basel dem Papst ¶ Alexander II als H. II entgegengestellt. Wohl schlug er seinen Gegner in der Nähe Roms, aber als dank dem Eingreifen des Herzogs Gottfried von Lothringen beide Päpste sich der Entscheidung des deutschen Königs unterwarfen, fiel der Beschluß einer Augsburger Synode ungünstig für H. aus, vornehmlich infolge der Politik des Reichsverwesers, Erzbischofs ¶ Anno von Köln, der an H.s Erhebung sich nicht beteiligt hatte. Eine Prüfung der Sache Alexanders II rechtfertigte diesen, der nun von Herzog Gottfried nach Rom geleitet wurde (März 1063). H. suchte durch Bannung Alexanders diesen zu bekämpfen, besetzte selbst die Engelsburg, ward jedoch auf dem Konzil zu Mantua (Mai 1064) völlig verworfen. Er behauptete sich bis zu seinem Tode in Parma, einst vorgeschoben in der Absicht, den Uebergriffen des reformierten Papsttums Abbruch zu tun, dann preisgegeben zum Beweis dafür, „wie wenig dieses nach dem Tode ¶ Heinrichs III von Deutschland zu fürchten hatte".

RE³ VIII, S. 315 f; — v. Hefele: Konziliengeschichte IV², S. 850 ff.

2. Papst 1124—1130. Lambert, Sohn einfacher Leute aus Fiagnano, durch ¶ Paschalis II Kardinalbischof von Ostia, Leidensgefährte des durch die Frangipani überfallenen und nach Frankreich vertriebenen ¶ Gelasius II, mit Kardinal Gregor (später Papst ¶ Innocenz II) unter Calixt II in Deutschland beim Abschluß des Wormser Konkordats tätig (¶ Deutschland: I, 4), wurde, vielleicht ob seiner friedfertigen Gesinnung, von der kaiserlich gesinnten Adelspartei der Frangipani auf den Stuhl

Petri erhoben, nachdem bereits die Kardinäle von der Kardinalspartei Coelestin II (Kardinalpriester Thebaldus Buccapecus bei St. Anastasia) ausgerufen hatten. H. verzichtete nach einer Woche auf seine Würde, um nicht gesetzwidriger Erhebung beschuldigt zu werden, nahm sie aber wieder an, als nach der (freiwilligen?) Entsagung Coelestins II dessen Anhänger zu ihm übertraten. Dem neuen Papst lieferte zwar der neue deutsche König Lothar II von Supplinburg (1125—1137) nicht die der Staatsgewalt im Wormser Konkordat verbrieften Vorrechte aus, aber als erster deutscher König ersuchte er ihn um Bestätigung seiner Wahl. H. unterstützte ihn dafür durch Bannung des Gegenkönigs Konrad von Hohenstaufen des späteren Konrad III (1138—1152). Bedacht auf Vermehrung des kirchlichen Besitzes in Italien, suchte H. vergeblich, dem Grafen Roger von Sizilien das Herzogtum Apulien zu entreißen; er mußte ihn vielmehr im Jahre 1128 damit belehnen. Ehe noch Lothar ihn durch einen Römerzug unterstützte, ist H. gestorben; er wurde in Bologna bestattet.

MSL 166, S. 1217 ff; — v. Hefele: Konziliengeschichte V², S. 386 ff; — Alb. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands IV, 1904, S. 109 ff. 350 ff; — RE³ VIII, S. 316 ff.

III, Papst 1216—1227. Cencius Savelli, unter ¶ Clemens III und ¶ Coelestin III Kämmerer des Kardinalkollegiums, 1193 Kardinaldiakon von S. Lucia, 1198 Kardinalpriester von St. Johannes und Paulus, wurde in Perugia zum Nachfolger ¶ Innocenz' III (1) gewählt. Den neuen Papst erfüllte die Idee eines allgemeinen Kreuzzugs seitens der Fürsten und Völker Europas. In der Tat unternahm König Andreas von Ungarn eine Fahrt ins hl. Land (1219 Eroberung von Damiette). Eben der Kreuzzugsplan bestimmte auch das Verhalten des Papstes zu ¶ Friedrich II, dem Hohenstaufen. Mit überaus geschickter Diplomatie wußte der Hohenstaufe H. 1220 zur Anerkennung der Wahl seines Sohnes Heinrich zum deutschen König, sodann zur Kaiserkrönung zu veranlassen. Friedrichs Kreuzzug (¶ Kreuzzüge, 5) aber schob sich immer aufs neue hinaus. Darüber ging wohl Damiette wieder verloren (September 1221); gleichwohl verstand es Friedrich, in den Verabredungen zu Ferentino (März 1223) und zu San Germano (Juli 1225) neue Verlängerungen der Frist zu erwirken, letztlich bis zum August 1227, wo er, dank den Bemühungen eben des Papstes Schwiegersohn und Erbe Johann's von Brienne, des Königs von Jerusalem († 1237), ins hl. Land aufbrechen sollte. Inzwischen begann Friedrich seine Macht auch in Oberitalien auszudehnen und zu festigen, bald im Einvernehmen mit H., bald dem Bruch mit H. nahe, bis endlich das Streben der in einem neuen Lombardenbund geeinigten oberitalienischen Städte, die kaiserliche Oberhoheit zu beseitigen, und damit die Gefahr, daß der Kreuzzug gänzlich vereitelt wurde, H. in einem Schiedsspruch (Januar 1227) den Frieden zwischen Kaiser und Städten wenigstens äußerlich herstellen ließen. In das Pontifikat des H. fällt überdies der wechsel- und greuelvolle Albigenserkrieg in Südfrankreich. An ihm beteiligte sich im Bunde mit H. König Ludwig VIII von Frankreich (¶ Frankreich, 4); erst im Jahre 1229 aber, nach dem Tode also des Königs und des Papstes, wurde der Frieden wiederhergestellt (¶ Albigenser). Erwähnt sei endlich, daß H. am 22. Nov. 1216 den Dominikanerorden (¶ Dominikus) und am 29. Nov. 1223 den ¶ Franziskanerorden (bezw. die von Kardinal Ugolino mit Franz von Assisi vereinbarte Ordensregel) bestätigte. H. starb 1227 zu Rom und wurde daselbst in der Kirche Sta. Maria maggiore bestattet. Eine Reihe von Schriften, zum Teil von ihm noch als Cencius camerarius (s. oben) verfaßt, bewahrt sein Andenken, darunter eine Compilatio decretalium in fünf Büchern, ein Verzeichnis der Provinzen und Bistümer der römischen Kirche (Provinciale Romanum vom Jahre 1211) und vor allem sein Liber censuum ecclesiae Romanae vom Jahre 1192, d. h. eine Uebersicht über die Einkünfte der römischen Kirche, ihre Privilegien, Verträge usw., unstreitig die wichtigste Grundlage für die Erkenntnis des Besitzstandes der römischen Kirche zu Ausgang des 12. Jhd.s, sowie seiner Geschichte und seiner Bedeutung für die spätere Entwicklung.

Seine Werke sind von Horoy 1879—83 in 5 Bdn. in Paris herausgegeben; — Briefe in MG Epistolae XIII. saeculi, Bd. I; — P. Fabre und L. Duchesne: Le liber censuum, 1889 ff; — RE³ VIII, S. 318 ff; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands IV, 1904, S. 745 ff; — W. Knebel: Kaiser Friedrich II und H. III, Diss Münster 1905; — KL² VI, S. 960 ff. — Vgl. die Literatur über ¶ Friedrich II, den Hohenstaufen.

IV, Papst 1285—1287. Jakob Savelli, Großneffe von ¶ Honorius III, Kardinaldiakon von Sta. Maria in Kosmedin durch ¶ Urban IV, wurde in Perugia 1285 zum Nachfolger ¶ Martins IV gewählt. Anders als seine Vorgänger wußte H. mit den Römern, die ihn zum Senator auf Lebenszeit wählten, in dauerndem Einvernehmen zu bleiben, zumal er sich nicht in die Verwaltung ihrer Stadt — seiner fast ständigen Residenz — einmischte. Auch im Kirchenstaat festigte er das Ansehen des apostolischen Stuhls. Wie andere Städte, so befreite er auch Venedig vom Interdikt, dem es unter Martin IV verfallen war, weil es nicht auf Seiten Karls I von Anjou gegen Peter von Aragonien gekämpft hatte. In das Pontifikat des H. fällt der Kampf zwischen den Anjous und den Aragoniern um Sizilien, das er nicht im Besitz Jakobs von Aragon († 1327) dulden wollte, wie er auch den Verzicht Karls II von Anjou († 1309) auf die Insel verwarf, während er den durch Eduard I von England erzielten Vergleich zwischen Alfons von Aragonien († 1291) und Philipp III von Frankreich († 1285) anerkannte. Festhaltend an der lehnsherrlichen Stellung über Neapel, suchte er die Rechte der Kirche daselbst zu wahren wie auch den Bedrückungen der Bevölkerung durch die Beamten des Königs und durch diesen selbst zu steuern; wider deren Uebergriffe sollte Berufung nach Rom statthaft sein. Dem deutschen König Rudolf von Habsburg († 1291) stellte er die Kaiserkrönung für Februar 1287 in Aussicht, ohne sie vollziehen zu können. Erwähnt sei noch die Begünstigung der Bettelorden und der Karmeliter durch den Papst, der dagegen den Orden der ¶ Apostelbrüder verbot. H. starb in Rom am 3. April 1287 und wurde dort in der Kirche Ara Coeli begraben.

v. Hefele: Konziliengeschichte VI², S. 211. 245 ff; — Maur. v. Prou: Les registres d'H. IV, 1889; — Bernh. Pawlicky: Papst H. IV, 1896 (vgl. Hampes Rezension in HZ 80, S. 490 ff); — RE³ VIII, S. 324 ff.

Werminghoff.

Honorius (Flavius H.), römischer Kaiser (384—423), Sohn ¶ Theodosius' I, ¶ Weströmisches Reich.

Honorius von Autun (Augustodunensis), mittelalterlicher Schriftsteller († 1152), ¶ Literaturgeschichte: II, A; ¶ Scholastik.

Honover heißt seit Anquetil Duperron die heiligste, in der Liturgie und zu anderen Zwecken unzählige Male verwandte Gebetsformel der Zoroastrier. Im Avesta wird sie nach ihren Stichworten ahunō vairyō genannt. Es ist eine Strophe in echter ¶ Gāthā-Sprache, steht aber nicht in den eigentlichen Gāthās. Sie ist ein kurzer Glaubensartikel, der das Amt des Propheten und sein Verhältnis zu Gott und zu den Menschen darlegt. Der Wortlaut ist schwierig und auf die verschiedenste Weise erklärt worden. Wahrscheinlich ist zu übersetzen: „Wie er (Zoroaster) zum besten Statthalter, so wurde er seitens des Ascha zum Lehrer der Welt in den Werken des Vohu manō bestellt für Mazda, und die Herrschaft (verbleibt) dem Ahura, der den Armen einen Hirten bestellte." — ¶ Perser und Parsismus.

K. Geldner in SAB, 1904, S. 1095. **Geldner.**

Honter(us), Johannes (1498—1549), der ideelle Begründer der Volkseinheit der Siebenbürger Sachsen (¶ Oesterreich-Ungarn: II). Zu Kronstadt geboren, wurde H. 1525 zu Wien Magister der freien Künste. 1530 veröffentlichte er zu Krakau seine lateinische Grammatik und die Prosaausgabe seiner Kosmographie (Weltbeschreibung), 1532 in Basel die erste Karte der von Sachsen bewohnten Teile Siebenbürgens. Vom Humanismus aus wohl auch von der Reformation berührt, entfaltete er in der Vaterstadt (seit 1533) eine stille Gelehrtentätigkeit, deren Werke — darunter die in Hexameter umgegossene und durch Kartenholzschnitte von H.s Hand vermehrte Kosmographie — er als der erste Buchdrucker Siebenbürgens verbreitete. Erst 1542 begann mit der Herausgabe eines „Reformationsbüchleins", das Luthers Beifall fand und einen von Melanchthon veranstalteten Neudruck erlebte, die Umgestaltung des Kirchenwesens in Kronstadt und den Dorfgemeinden des umliegenden „Burzenlandes". Der Versuch des Kardinals Martinuzzi, diese Reformationsbewegung auf dem Landtag zu Weißenburg (jetzt: Karlsburg) zu unterdrücken, mißlang unter dem Eindruck der von H. verfaßten geist- und reizvollen „Apologie" (1543). 1544 wurde H. Stadtpfarrer des durch ihn evangelischen Kronstadt, nur für wenige Jahre; Nachfolger (1549) wurde sein Mitarbeiter Valentin ¶ Wagner. — Seines Volkes Luther und Melanchthon zugleich, ist H. auch der Begründer der siebenbürgisch-sächsischen Gelehrtenschule (1544). Das „Reformationsbüchlein" wurde in umgearbeiteter und erweiterter Gestalt (Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania) die Grundlage einheitlicher kirchlicher Organisation des Sachsenlandes (1547), die 1550 die Rechtskraft des weltlichen Gesetzes empfing. Auch als Jurist ist H. für die sächsische Rechtsentwicklung der Folgezeit bedeutsam durch ein „Handbuch des bürgerlichen Rechtes" (1544).

RE³ VIII, S. 333 ff; — Trausch-Schuller: Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschen IV, 1902, S. 207 ff; — O. Netoliczka gab 1898 Ausgewählte Schriften H.s heraus (Wien) und schrieb ein „Gedenkbüchlein zur Feier seiner Geburt", 1898. **Netoliczka.**

v. Hontheim, Nic., = ¶ Febronius.

van Hoogstraten ¶ van Hochstraten.

de Hoop-Scheffer ¶ Scheffer, de Hoop.

Hooper, John (gest. 1555 als Märtyrer unter Maria der Blutigen, ¶ England: I, 3), ¶ Puritaner.

Hoornbeek, Johann (1617—1666), geb. in Haarlem, studierte in Leiden und Utrecht, 1639 Prediger in Mühlheim a. Rh., 1644 Professor in Utrecht, 1654 in Leiden. Er war der Freund und Gesinnungsgenosse des ¶ Voetius. In die coccejanischen Streitigkeiten (¶ Föderaltheologie) hineingezogen, trat er als entschiedener Gegner des ¶ Coccejus und Abr. ¶ Heidanus auf. Persönlich war er durchaus friedfertig gesinnt und wissenschaftlich einer der bedeutendsten Vertreter der orthodoxen Ueberlieferung, obwohl sein starkes Interesse für die sittliche und überhaupt für die praktische Betätigung, die auch sein Verständnis für die Heidenmission erklärt, eine gewisse Erweichung der Lehrformeln mit sich brachte. Die meisten seiner Schriften dienten der Verteidigung der voetianischen Theologie gegenüber Coccejus und den Socinianern; sein polemisches Hauptwerk ist die Summa controversiarum religionis cum infidelibus, haereticis, schismaticis, 1653.

Andere Schriften H.s: Institutiones theologicae ex optimis auctoribus concinnatae, 1653; — Theologia practica, 1663, als deren Anhang das Irenicum sive de studio pacis et concordiae; — Socinianismus confutatus, 1650 ff u. a.; — Ueber H. vgl. Chr. Sepp: Hed godgeleerd onderwijs in Nederland, 1874; — RE³ VIII, S. 350. **Hadorn.**

Hophni, Bruder des ¶ Pinehas, ¶ Eli und die Eliden.

de l'Hôpital, M., ¶ L'Hôpital.

Hopkins, 1. John (1795—1873), amerikanischer Philanthrop, beruflich Kaufmann, religiös Quäker. An seinem Wohnsitz Baltimore gründete er ein Armenhospital, ein Waisenhaus für Negerkinder und die „John Hopkins University", die aber keine theologische Fakultät besitzt. **H. Haupt.**

2. Samuel (1721—1803), amerikanischer Dogmatiker, an Jonathan ¶ Edwards gebildet, seit 1743 Pfarrer in Great Barrington, 1770 bis 1803 in Newport in Rhode-Island, wo er auch den Sklavenhandel angriff. Sein „System of Doctrines" (1793) ist bis heute das Grundbuch der „Hopkinsianer" geblieben. Indem er das Wesen der Tugend in der selbstverleugnenden Liebe und nicht in der Liebe zu Gott fand, ging er über Edwards hinaus. Er wurde besonders wegen der Thesen angefochten, daß alle Werke des Nichtwiedergeborenen die Schuld vermehren, daß weder die Sünde Adams noch das Verdienst Christi uns zugerechnet wird (Imputation), und daß die Probe wahrhafter Frömmigkeit die Bereitwilligkeit sei, sich sanftmütig einem eventuellen Verdammungsurteil Gottes zu unterwerfen.

Collected Works, 1852, 3 Bde.; — RE³ VIII, S. 350 ff; — F. H. Foster: A Genetic History of the New England Theology, 1907, S. 129—186. **Rockwell.**

Hora, vgl. das zu ¶ Horen Bemerkte.

Horb (auch Horbe oder Horbius genannt), Johann Heinrich (1645—95), ¶ Spener ¶ Hamburg: II, 1.

Horch(e), Heinrich (1652—1729), evg. Theologe aus Eschwege a. d. Werra, studierte in Marburg und Bremen, besonders bestimmt durch Theodor ¶ Untereyk, war seit 1683 Pfarrer an verschiedenen reformierten Gemeinden (Heidelberg, Kreuznach, Frankfurt a. M.), 1690 bis 1698 Professor in Herborn. Dort ließ der über-

spannte Mystiker sich durch den Separatisten Klopfer in kirchenfeindliche Richtung drängen. Er wurde deshalb abgesetzt, mehrfach wegen Wahnsinns eingesperrt, aber von pietistischen Grafen beschützt. Auf seiner zehnjährigen, unsteten Wanderschaft — diese Jahre bedeuteten zugleich Sammeljahre der nun überall in Hessen und Nassau offen hervortretenden ¶ Separatisten — kam H. auch (1701) in seine Heimat, wo ihn Eva von ¶ Buttlar hörte. Seinen Lebensabend (seit 1708) brachte er in Kirchhain zu. Mit andern arbeitete er an der Marburger mystischen Bibelerklärung (¶ Bibelübersetzungen, 5) und verfaßte zahlreiche andere mystische Schriften.

H. Hochhuth: H. H. und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, 1876; — RE³ VIII, S. 355 f; — Max Göbel: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westfälischen evangelischen Kirche II, 1852, S. 741 ff. **Landgrebe.**

Horeb ist beim ¶ Elohisten, im ¶ Deuteronomium sowie bei dem vom Deuteronomium abhängigen Schriftstellern der Berg der mosaischen Gottesoffenbarung. — ¶ Sinai. **G.**

Horen (Horae canonicae) ¶ Brevier, 1. 3. 5; ¶ Gebet: I, 4; ¶ Gebetszeiten.

Horiter ¶ Nachbarvölker Israels: Edom.

Hormisdas, Papst 514—523, aus kampanischer Familie stammend, bis dahin Diakon der römischen Kirche. Unter ihm wurde das seit dem Jahre 484 bestehende sogenannte acacianische Schisma zwischen Rom und Byzanz — verursacht durch die Bannung des Patriarchen Acacius von Byzanz (471—489; ¶ Byzanz: I, 1) wegen Begünstigung der ¶ Monophysiten — im Jahre 519 beigelegt; der Patriarch Johannes II (518—520) mußte ein Glaubensbekenntnis unterschreiben, das, von H. abgefaßt, eine erneute Verdammung des Acacius enthielt. Erwähnt sei noch seine Erklärung wider den Zusatz zum Trishagion: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt" während des sogenannten theopaschitischen Streits (¶ Monophysiten), ferner seine tolerante Anweisung hinsichtlich der Schriften des Semipelagianers ¶ Faustus von Reji, sodann seine Erneuerung und Erweiterung des Bücherdekrets (¶ Index) von Papst ¶ Gelasius I, schließlich daß er den skytischen, in Rom lebenden Mönch ¶ Dionysius Exiguus beauftragte, die griechischen apostolischen Kanones ins Lateinische zu übersetzen.

MSL 63, S. 367 ff; — v. Hefele: Konziliengeschichte II², S. 671 ff. 692 ff; — Görres in: ZwTh 1902, S. 270 ff; — G. Pfeilschifter: Der Ostgotenkönig Theoderich d. Große und die kathol. Kirche, 1896, S. 136 ff; — RE³ VIII, S. 356 f. **Werminghoff.**

Horn, J., ¶ Dorpat, 2.

v. Horn, W., = ¶ Oertel ¶ Volksschriftsteller.

Horneffer, Ernst, Religionsphilosoph, 1871 zu Stettin geboren. Von Haus aus Philolog. Er wurde begeisterter Anhänger ¶ Nietzsches und arbeitete auch im Nietzschearchiv zu Weimar an der Herausgabe des Nachlasses Nietzsches mit, nahm aber später gegen die dort geübten Grundsätze Stellung. Der weiteren Oeffentlichkeit wurde er zuerst als Vortragsredner bekannt: Vorträge über Nietzsche, (1900) 1904¹¹. Während sich diese Vorträge im wesentlichen referierend hielten, trat H. im Jahr 1905 mit einem neuen Vortragszyklus auf den Plan: „Die künftige Religion" (veröffentlicht in „Das klassische Ideal", 1906³, später auch selbständig als „Die künftige Religion"). Dabei kam es häufig zu Diskussionen mit evangelischen Geistlichen, besonders sensationell in Leipzig und in Kassel. In diesen Vorträgen sucht er Eigenes und Neues in einer eindrucksvollen, aber stark pathetischen Sprache zu bieten. Das Wertvollste an diesen Vorträgen ist die Einsicht, daß jede große Kultur auf religiösem Untergrund ruht, und daß es für die Gegenwart vor allem eine religiöse Innerlichkeit zu erobern gilt. Diese Einsicht verbindet sich mit einer leidenschaftlichen Kritik an der Kirche, die zwar manche echte Empfindung zum Ausdruck bringt und manche treffende Wahrheit enthält, der aber freilich auch Mangel an wirklicher Kenntnis der neueren theologischen Entwickelung und an geschichtlichem Verständnis des Gewordenen nachzusagen ist. Das Alte soll auf jeden Fall zunächst einmal abgeschafft werden, auch wenn das Neue noch ganz im Werden und sogar im Gesucht-Werden ist. Das Ganze beschließt der Entwurf einer neuen Religion: Der „Wille zur Form", d. i. zur Organisation, kämpft mit dem bösen Prinzip der „Zeit". Auf einige Gegenschriften, die nach seinem Auftreten in Kassel erschienen waren, antwortete H. in „Katholizismus in der protestantischen Kirche", 1906. Einen unverkennbaren Fortschritt weisen die Vorträge auf, die H. 1907 unter dem Titel „Wege zum Leben" herausgegeben hat. Freilich bestimmt auch hier der gewollte Gegensatz gegen das Christentum die Ausführungen, und das Christentum in seiner durch ¶ Renaissance und deutschen ¶ Idealismus beeinflußten Entwickelung kommt nirgends genügend zu seinem Recht. Der christlichen Nächstenliebe wird die „Schöpferkraft" als höchste Tugend entgegengestellt, dem christlichen Gottesglauben, an dem einseitig die Vollkommenheit hervorgehoben und als „drückende Last" abgelehnt wird, bietet sich als überlegener Ersatz der Glaube an einen unvollendeten Schöpferwillen an, der durch uns zur Gestaltung geführt und so „erlöst" werden soll, — Gedanken, wie sie ähnlich von Ed. von ¶ Hartmann und A. ¶ Drews vertreten worden sind. Das ernste Bemühen um ein Leben aus der letzten Tiefe des Seins ist aber unverkennbar, und den Forderungen einer idealistisch-heroischen Ethik wird nichts vergeben (strenge Reinhaltung der Einehe, Keuschheit vor der Ehe). Indem H. dann von Reden zu Taten überging, versuchte er es mit der Gründung einer „Deutschen Kulturpartei", welche die Behandlung aller politischen Fragen unter dem kulturellen und nationalen Gesichtspunkt zum Programm erhob. Bis jetzt hat man über den Erfolg dieser Gründung nicht viel erfahren. — Ein Wendepunkt im Leben H.s war es, als er anfangs 1909 nach München berufen wurde als Dozent des „Kartells freiheitlicher Vereine", einer Schöpfung des früh verstorbenen Dr. Rieß, der hier den „jungdeutschen Kulturbund", die „Gesellschaft für ¶ Ethische Kultur", den „Monistenbund" (¶ Monisten) und die „freireligiöse Gemeinde" (¶ Lichtfreunde) zu gemeinsamer Aktion zusammenschloß. In dieser Eigenschaft als Dozent des „Münchener Kartells", das sich zu einem deutschen ¶ „Weimarer" Kartell auswachsen möchte, veranstaltet H. seit 1909 alle vierzehn Tage „Sonntagsfeiern für freie Menschen", zu denen durch große Plakate eingeladen und in denen ein Vortrag, umrahmt von Musikstücken, geboten wird. Diese Feiern waren bisher sehr gut

besucht. Außerdem leitet H. im Rahmen der freireligiösen Gemeinde den religiösen Jugendunterricht solcher Kinder, deren Eltern den kirchlichen Religionsunterricht vermeiden wollen. — Gemeinsam mit seinem Bruder August H. widmet er sich auch einer „akademischen Sezessionsbewegung", die den lebensfremden und problemblinden Betrieb der Universitäten durch Kurse in „praktischer Philosophie" und Weltanschauungsfragen ergänzen will. Und schließlich gibt er, ebenfalls mit seinem Bruder, seit April 1909 die Monatsschrift „Die Tat. Wege zu freiem Menschentum" heraus, in der außer politischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Aufsätzen auch H.s Sonntagsansprachen zum Teil veröffentlicht sind. In den Streit um die Geschichtlichkeit Jesu (¶ Jesus Christus: I, 7) griff H. mit einer Schrift über „Jesus im Lichte der Gegenwart" (1910) ein. — Von Bedeutung scheint uns an den H.schen Unternehmungen die kraftvolle Bezeugung des Wertes der Religion und der idealistisch-heroischen Ethik in Kreisen, die dem Christentum völlig entfremdet sind. Und die Heftigkeit der antikirchlichen Agitation ist verständlich, so lange Kirche und Staatswesen unnatürlich verquickt sind und aller freireligiösen Gedankenbewegung und Gemeinschaftsbildung äußere Schwierigkeiten bereitet werden. — ¶ Ersatzreligionen, 2. **Rittelmeyer.**

Hornejus, Konrad (1590—1649), Freund und Gesinnungsgenosse Georg ¶ Calixts, wie dieser durch gründliches philosophisches und philologisches Studium (auf der Katharinenschule seiner Vaterstadt Braunschweig, in Helmstedt unter dem Humanisten ¶ Caselius und dem Aristoteliker Cornelius ¶ Martini) für die Theologie und deren melanchthonischen Typus (¶ Melanchthon usw.) gebildet. Dem Studiengang entsprach die Lehrtätigkeit. Nach 7jähriger Privatdozentur in Helmstedt ward er 1619 zweiter Professor der Logik und Ethik, erhielt 1621 nach Martinis Tode die philosophische Hauptprofessur und trat erst 1628 in die theologische Fakultät über. Bis an sein Lebensende hat er Calixt die treueste Waffenbrüderschaft gehalten, gleich diesem von der lutherischen Orthodoxie verdächtigt und gescholten. Die Angriffe der kursächsischen Theologen und die plumpen Verdächtigungen in den „Königsberger Zensuren" galten auch ihm (1648); beide Theologen erwiderten in einer ausführlichen Apologie. Aber der unerquickliche, uferlose Streit rieb den feinfühligen Gelehrten vorzeitig auf; der Tod seiner Gattin brach ihm das Herz (26. September 1649). — Seine philosophischen Lehrbücher, vom Standpunkt des Aristoteles die verflachende ramistische Zeitphilosophie (¶ Ramus) bekämpfend, waren recht beliebt, besonders sein Compendium dialecticae succinctum (1623; 1666 [12]) und seine Disputationes ethicae depromptae ex Ethica Aristotelis ad Nicomachum (1618; 1666[7]). Bei innigster Uebereinstimmung mit Calixt in den entscheidenden theologischen und kirchlichen Fragen ging er doch in Nebendingen seinen eigenen Weg (z. B. in dem Gebrauch der verpönten Formel von der Heilsnotwendigkeit der guten Werke: bona opera sunt necessaria ad salutem). Er war auch pädagogisch interessiert (¶ Helmstedt, 1).

RE[3] VIII, S. 357 ff; — ADB XII, S. 148 f; — E. L. Th. Henke: Georg Calixt und seine Zeit, 2 Bde., 1853—1860. **Moldaenke.**

Horning, Friedrich Theodor (1809—82), evg. Pfarrer, geb. zu Eckwersheim (Unter-Elsaß), 1836 Pfarrer in Grafenstaden (U.-E.), 1846 bis zu seinem Tode 1882 an Jung-St. Peter in Straßburg. Zunächst einem gemäßigten Rationalismus huldigend, vertrat H. in plötzlichem Umschwung seit 1846 den extremsten lutherischen Konfessionalismus, der seine schärfste Spitze gegen den an der „reinen Lehre" Verrat übenden ¶ Härter'schen „Unionspietismus" richtete. Eine Natur von ungezügelter Leidenschaftlichkeit, hat H. als zugkräftiger Prediger wie in Flugschriften und Protesten für das Recht des Bekenntnisses gekämpft. Seine in ihrer Höhenlage der ultramontanen verwandte Polemik erneuerte alle Verdammungsurteile des 16. Jhd.s Er scharte eine große Personalgemeinde um sich und erkämpfte, seit 1860 auch in der Pfarrwelt Gesinnungsgenossen findend, dem Konfessionalismus das Daseinsrecht in der Landeskirche, indem er ihn zugleich durch besonderes Gesangbuch, Liturgie, Katechismus, besondere Werke der inneren und äußeren Mission möglichst in sich abschloß. — ¶ Elsaß-Lothringen, 4.

Hackenschmidt: RE[3] VIII, S. 359—62, wo die weitere Literatur. **Anrich.**

Horsley, Samuel, bedeutender englischer Theologe (1733—1806). Geboren in London, studierte H. seit 1751 in Cambridge Theologie, zugleich für antike Philosophie und für Mathematik aufs höchste interessiert und bald auch darin literarisch tätig (1767 Mitglied, 1773 bis 1784 Sekretär der Londoner Royal Society; 1779 bis 1784 Ausgabe von J. ¶ Newtons Werken, 5 Bde.). Die eigentlich theologische Periode seines Lebens begann, seitdem er 1781 als Günstling des Bischofs von London, der ihm schon vorher kleinere geistliche Stellen übertragen hatte, Archidiakon an St. Albans geworden war. Er führte im Zeitalter des späteren englischen Rationalismus und Moralismus (¶ England: I, 4 ¶ Deismus: I, 2) voller Tatkraft und mit guter Kenntnis der alten Kirchenväter und der griechischen Philosophen den Kampf sowohl gegen die Moralpredigten (¶ Blair, Hugh), als auch gegen die ¶ Unitarier (vor allem gegen ¶ Priestley). Die kirchliche Dreieinigkeitslehre erweist er als altkirchlich, wenn auch in ihrer geltenden Formulierung nicht als apostolisch, und sichert sie zugleich durch (oft gekünstelte) Nachweisung von Parallelen in der alten Philosophie und den alten Religionen, welche nicht nur das Alter, sondern auch die „Vernünftigkeit" der Trinitätslehre zeigen; die von H. geübte Methode stimmt im Grunde mit der seiner Gegner überein, nur daß er sie apologetisch wendete und durch seine Apologetik tatsächlich den Einfluß der Unitarier sehr schwächte (¶ Unitarier). In den beiden letzten ruhigeren Jahrzehnten entfaltete H. eine eifrige Tätigkeit als ein wegen seiner geistreichen, psychologisch feinen und originellen Predigten gerühmter Kanzelredner und im Oberhaus; er war seit 1788 Bischof von St. Davids und wurde 1793 Dekan der Westminster-Abtei und Bischof von Rochester, 1802 Bischof von St. Assaph.

Theologische Schriften H.: Providence and free agency, 1778; — Charge, 1783; — Controversial Tracts, (1783, 1784, 1786) 1789[2]; — Letters in Reply to Dr. Priestley, 1784; — Remarks on Dr. Priestleys second letters, 1786; — Apology for the Liturgy and Clergy, 1790; — Außer diesen Streitschriften seien die Predigten H.s (Ser-

mons, 1810—22) und die gesammelten Theological Works (8 Bände, ohne Jahr) genannt, in denen außer Predigten H.s Psalmenübersetzung (Book of Psalms translated with notes, 1815, 2 Bände) und sein Biblical Criticism (4 Bde., 1820) stehen. — Ueber H. vgl. Dictionnary of English Biography XXVII, S. 383 ff; — RE³ VIII, S. 362 ff; — Dickinson: Funeral Sermon on S. H., 1806; — Stanley: Historical Memorials of Westminster Abbey, 1868, S. 474 ff; — Auch in den allgemeinen Werken über ¶ England: I wird H. behandelt. **Sch.**

Horst, Richard, evg. Theologe, geb. 1865 zu Steinau (Kr. Schlüchtern), 1889 Pfarrer in Mansbach (Hessen), seit 1907 Lehrer am Missionshaus in Liebenzell (Württemberg). H. wurde 1901 vom Kasseler Konsistorium zur Verantwortung gezogen, weil in der Gemeinde Mansbach Zwistigkeiten entstanden waren; ein Teil der Gemeindeglieder widerstrebte der Verkündigung des Pfarrers, der dem ¶ Gemeinschaftschristentum angehörte. Das Disziplinarverfahren endete 1902 mit H.s Verurteilung zu Strafversetzung; auf eingelegten Rekurs wurde indes 1904 dies Urteil vom Kultusminister aufgehoben und H. in seiner Stellung belassen.

H. vf.: Heiligung, 1905. — Ueber den „Fall H.": ChrW 1902, S. 710 ff und sonst (s. Register). **M.**

Hort, Fenton John Anthony (1828 bis 1892), englischer Theologe, geb. in Dublin, 1854 Geistlicher der Staatskirche, 1872 Dozent in Cambridge, 1878 Prof. daselbst. Er widmete sein Leben dem kritischen Studium des N.T.s, das er zusammen mit seinem Freunde ¶ Westcott neu herausgab (The New Testament in the original Greek, zuerst 1881). — ¶ Bibel: II, B 6.

Sein Sohn A. F. Hort veröffentlichte: Life and Letters of F. J. A. Hort, 1896; — RE³ VIII, S. 368 ff. **Wollschläger.**

Horton, Robert Forman, Geistlicher der englischen ¶ Kongregationalisten-Kirche, geb. 1855, ist gegenwärtig Prediger in London. Neben seiner einflußreichen Tätigkeit in der Freikirche hat er Vorlesungen in Oxford und in Nord-Amerika gehalten.

Gab u. a. heraus: Inspiration and the Bible, 1888; — The Book of Proverbs, 1891; — The Teaching of Jesus, 1895, 1905; — The Commandments of Jesus, 1898; — The Pastoral Epistles, 1901 und 1905; — The Trinity, 1901. **Wollschläger.**

Hortulus animae („Seelengärtlein"), sehr beliebtes Gebetbuch des 16. Jhd.s, ¶ Buchillustration, 3 (Spalte 1389).

Neuausgabe mit Einleitung von F. Dörnhöffer, 1907.

Hortus deliciarum („Lustgarten"), Name eines besonders wegen seiner Abbildungen, Lebensschilderungen und Poesie berühmten Unterrichtswerkes, das Herrad von Landsperg, Aebtissin des Klosters Hohenburg oder St. Odilien im Elsaß (1167—95), für die Nonnen schrieb, in Anlehnung an die biblische Geschichte und an Kirchenväter wie Irenäus, Augustin, aber auch Beda, Anselm, Petrus Lombardus, Isidor von Sevilla, u. a. Die erst im Kloster, hernach in der Straßburger Bibliothek aufbewahrte Handschrift ist 1870 mit dieser verbrannt.

M. Engelhardt: Herrad von Landsperg und ihr Werk H. d., 1818; — Photolitographische Ausgabe von A. Straub und G. Keller, 1879—99; — Chr. Schmidt: Herrade de Landsperg, 1897²; — Dreves in: Zeitschr. für kath. Theologie 23, 1899, S. 632 ff. **Sch.**

Horus, ägyptischer Gott, jugendlicher und siegreicher Sohn des Osiris und der Isis, der Gott der Frühsonne, in Gestalt einer geflügelten Sonnenscheibe oder durch die Errichtung von Obelisken verehrt, in älterer Zeit Reichsgott des oberägyptischen Reiches (¶ Aegypten: II, 2, Sp. 179), später in den Osirismythus verflochten (vgl. ebenda Sp. 183 f). Der Mythus von seiner Geburt liegt vielleicht der Vision Offb. Joh. 12 zu Grunde (vgl. auch ¶ Drache, 1). Spätere synkretistische Darstellungen zeigen ihn — ganz unägyptisch — zu Pferde sitzend und im Gewand eines römischen Feldherrn, wie er Seth, den feindlichen Bruder des Osiris, als Krokodil mit der Lanze niederstößt; das ist das Vorbild von Darstellungen des hl. ¶ Georg und verwandter Heiligen.

Ed. Meyer: Horos (in W. H. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I 2, 1886—1890, Sp. 2744 ff); — Strzygowski in: Zeitschr. für ägyptische Sprache, 1903, S. 49 ff. **Gunkel.**

Hosanna = ¶ Hosianna.

Hosea, König von Israel, 730—722, Sohn Elas, assyrisch Ausi. H. war König geworden, als der assyrische König Tilgat-Pileser IV (?) (745—727; ¶ Babylonien usw., 3 b) das Nordreich aufs härteste züchtigte und den Norden und Osten von ihm abtrennte; damals ward — wie es in der Natur der Sache liegt — die bis dahin in Israel herrschende antiassyrische Partei durch die den Assyrern treue verdrängt; H. ermordete seinen Vorgänger Pekah und ward, mit Einwilligung der Assyrer und unter Zahlung eines beträchtlichen Tributs, König zu Samarien. Aber die Hoffnung der Assyrer, in dem wichtigen Grenzlande jetzt Ruhe gestiftet und in ihrem Günstling H. einen getreuen Vasallen erworben zu haben, erwies sich als eitel. Die patriotische Leidenschaft Israels meinte, Assurs hartes Joch nicht ertragen zu können. Wie stets in solcher Situation war Aegypten, das seine einstige Machtstellung in Syrien nicht vergessen konnte, und das seine eigene Freiheit in dem Vorlande gegen Assur verteidigen mußte, der Verführer. „Sô, König von Aegypten" (¶ Aegypten: III; der Name ist vielleicht Sewe auszusprechen), assyrisch der turtan von Muṣuri, d. h. Feldmarschall von Aegypten, genannte Sib'u — wahrscheinlich ein ägyptischer Gaufürst — verband sich mit H. gegen Assur; H. verweigerte den jährlichen Tribut. Aber die Assyrer schlugen allen Widerstand erbarmungslos nieder. Salmanassar IV (727—722; ¶ Babylonien usw., 3 b) zog heran und nahm H. gefangen. Samarien ward nach dreijährigem erbittertem Widerstande erobert (722). Das war das Ende Israels. II Kön 15 $_{30}$ 17 $_{1-6}$. — ¶ Israel, Geschichte.

Ueber „Sô" handelte zuletzt Albrecht Alt: Israel und Aegypten, 1909, S. 56 ff; — Vgl. Arthur Ungnad bei Hugo Greßmann: Altorientalische Texte und Bilder zum AT I, 1909, S. 115 f. **Gunkel.**

Hosea und Hoseabuch.

1. Person und Zeit; — 2. Persönliche Erfahrungen und Prophetenberuf; — 3. Grundanschauung; — 4. Stellung zu Religion, Politik und Geschichte; — 5. Der Dichter; — 6. Das Buch.

1. Gemäß der Ueberschrift 1 $_1$ des nach ihm benannten Buches würde die Wirksamkeit des H. von der Zeit ¶ Jerobeams II von Israel bis in die Zeit ¶ Hiskias von Juda, also etwa von 750—720 gedauert haben. Nach 1 $_4$, das in die letzten Jahre Jerobeams II führt, wird man den Anfang seiner prophetischen Tätigkeit nicht viel früher als 745

ansetzen dürfen; da er den syrisch-israelitischen Krieg gegen Juda von 734 nicht erwähnt, war sie 735 wohl schon abgeschlossen. Die Wirren der Jahre nach Jerobeams II Tode spiegeln sich in Stellen wie 7_{3-7} 8_4 10_3 wieder, während 5_{13} 10_6 an die ins Jahr 738 fallende Tributzahlung des Königs Menahem an Tiglatpileser III von Assur denken lassen. Daß er priesterlicher Abstammung oder selber Priester gewesen sei, ist unbeweisbar; ebenso, daß er, aus Israel vertrieben, von Juda aus weiter seinen Prophetenberuf geübt habe. Doch scheint seine Vertrautheit mit der Politik 7_{11} 12_2, der Geschichte 9_9 10_9 11_1 ff und dem Treiben der Aristokraten 5_{10} 7_3 ff 8_4 ff vielleicht darauf hinzudeuten, daß er den Kreisen der letzteren angehört haben dürfte. Ungewiß ist, ob er von seinem Vorgänger ¶ Amos und dessen Schicksalen Kunde gehabt hat.

2. Deutlicher als bei irgend einem anderen Propheten, ¶ Jeremia ausgenommen, liegt bei H. der Zusammenhang seines Prophetentums mit seinem *persönlichen Erleben* zu Tage. Schon die seltsamen Namen seiner Kinder aus der Ehe mit Gomer bat Diblajim sollten als prophetische Warnung wirken: der des ältesten Sohnes „Jisreel" 1_4 erinnerte an die Bluttat von Jisreel, wo ¶ Jehu die Dynastie Omris auf Befehl des Propheten ¶ Elisa ausgemordet hatte II Kön 9_7 ff, eine Tat, die Jahve nach H.s Ueberzeugung an Jehus Geschlecht heimsuchen wird; die Namen der Tochter aber, Lo-Ruchama 1_6, d. i. „Nicht-Geliebte", und des jüngeren Sohnes, Lo-Ammi 1_9, d. i. „Nicht mein Volk", sollen andeuten, daß auch Jahve seine Kinder verstößt. Als eine wahre Katastrophe wirkte auf H. die Entdeckung von der Untreue seines Weibes, umsomehr als er, dem volkstümlichen Empfinden vorauseilend, seine Ehe als sittliche Liebesgemeinschaft aufgefaßt hatte. Diesen Schlag hat H. schließlich innerlich soweit überwunden, daß er in ihm eine besondere Fügung Jahves zu sehen vermochte, die ihm erst den tiefsten Einblick in die Motive der Stellung Jahves zu seinem Volke erschließen sollte. Dieses Erlebnis bietet den Schlüssel zum Verständnis nicht nur der Stimmung, sondern der religiösen Gesamtanschauung H.s: was der Prophet mit seinem Weibe, das erlebt Gott mit Israel; statt Treue Abfall, statt Dankbarkeit eigensinniges Beharren auf dem Wege der Schande 2_{4-15}. — Unsicher ist, ob H. wirklich davon erzählt hat, daß er sein Weib wieder zu sich nahm und auf bessere Wege brachte, wie man aus 3_{1-5} und der poetischen Deutung 2_{16-35} kombiniert, oder ob etwa 3_{1-5} von einer angeblichen zweiten Ehe H.s handelt, wodurch es als spätere Beifügung kenntlich würde.

3. Die *Beziehungen Jahves zu seinem Volk*, für die H. unter Anlehnung an eine volkstümliche Vorstellung vom „Lande" als der Gemahlin des Baal, d. i. des „göttlichen Eheherrn", gern das Bild der Ehe braucht, sind nach H. nicht naturnotwendige, sondern geschichtlich gewordene. Jahve hat Israel aus Aegypten geholt 13_4 11_1, es in der Wüste erzogen 11_2 und in sein Land geführt. Aber wie des Propheten Weib ist Israel Jahve abtrünnig geworden und seine eigenen Wege gegangen 2_{4-15} 9_{10}. Wie Jahve Israel aus Liebe erwählt hatte 11_1, so durfte er von Israel Liebe 6_{4-6} und Kenntnis seines Wesens 4_1, d. h. ein religiöses Verhältnis erwarten, das sich in der Erfüllung der sittlichen Gebote des sozialen Lebens, in Treue und Barmherzigkeit 4_1 f 6_3 f bewähren sollte. Statt dessen begnügt sich das Volk damit, Jahve einen Gottesdienst zu widmen 5_6, den H. in allen Stücken als Baalsdienst erkennt und erbarmungslos geißelt. In Wirklichkeit fragt es Jahve nicht im Geringsten etwas nach 8_{12} 9_1. Daher ist auch die Liebe, die Jahve mit seinem Volke verband, zum Haß geworden, 9_{15}, der sich in Strafbeschlüssen 4_3 Ausdruck gibt, die bald in der Gestalt von Naturkatastrophen $2_{11.14}$, bald als Kriegsnöte in Tat umgesetzt werden, wobei die Assyrer als Werkzeuge Jahves erscheinen (7_{16} 11_5). Wohl empfindet Jahve Schmerz beim Gedanken an die unabwendbar werdende Austilgung des Volkes, das er den zerstörten Städten Adama und Zeboim gleich machen will 11_8; aber die Taten der Israeliten wehren ihnen die Umkehr 5_4, so daß Jahve, der früher mit Banden der Liebe zog 11_4, nun Tod und Unterwelt zur Ausführung seiner Urteile herbeiruft 13_{14}, ja selbst auf Israel lauern will, wie der Löwe und der Panther oder die wütende Bärin 13_7. Jahve ist also für H. einerseits der Gott, dessen Macht sich auch über die Grenzen Israels hinaus, ja, auch auf Tod und Unterwelt und die Naturgewalten erstreckt, anderseits der sittliche Gott, der an Liebe Wohlgefallen hat und nicht am Opfer, also trotz seines erschreckend leidenschaftlichen Zornes, der oft fast mythologisch anmutet (13_7), der Gott eines ethischen, auf persönlichem Gotterleben erwachsenen Monotheismus.

4. Aus seinem Gottesbegriff und der Auffassung vom normalem Verhältnis Israels zu Jahve ergibt sich H.s *Stellung zu den Zuständen seiner Zeit*. Vor allem kämpft H. gegen die falsche Gotteserkenntnis. So sind die fröhlichen Ernte- und Jahreszeit*feste*, an denen Israel seinem Gotte dient, für H. nichts als Anlaß zum Huren, Fressen, Saufen und Beutelschneiden 4_{10-14} 9_{15} f, u. a., daher nicht Weg zu Jahve, sondern ein Hindernis, zu ihm zu kommen 5_4, ein fressender Schaden $8_{11.13}$, nicht nur überflüssig, sondern direkt Götzendienst 9_{1-3}, näher Baalsdienst, der dem Wesen Jahves widerspricht 3_{10} 2_{10} ff 10_2. Daher trifft eine schwere Verantwortung den *Priester*, weil er um des Lohnes willen, den er empfängt, den gemeinen Mann zur Sünde des Kultus verführt 4_{4-14} 5_1. — Ebenso verhaßt aber sind Jahve nach H. alle Einrichtungen, die sich gleich dem Gottesdienst zwischen Jahve und sein Volk oder das Volk und die wahre Gotteserkenntnis drängen, so das *Königtum*, wobei H. allerdings die beständig wechselnden Militärdiktaturen der letzten Jahrzehnte vor dem Untergang Israels vor Augen hat, und im Grund mehr die brutale Gewaltherrschaft 7_{3-7} 8_4 $13_{10.11}$ und die Verkehrung aller geltenden Rechtverhältnisse 6_9 f von Seiten der Vornehmen Samariens, als die eigentliche Institution des Königtums treffen zu wollen scheint. Ebenso verurteilt H., wie so mancher andere Prophet nach ihm, die *Ausländerei*, die ihr Vertrauen auf die Beziehungen zu den benachbarten Großstaaten Aegypten und Assur setzt, wo doch nach des Propheten Ueberzeugung diese Großstaaten gerade die Totengräber der israelitischen Welt sein werden 5_{13} 7_{11} 9_6. Ob in dieser Gedankenwelt *hoffnungsfreudige* Klänge, wie

sie 2_{16-25} und 14_{2-9} auf Grund von 3_{1-5} erschallen lassen, Raum haben, mag man mit Grund bezweifeln. Höchstens in der fast schüchternen Form des Liedes 6_{1-3} könnte man sich die Zukunftserwartungen eines H. denken (über H.s Zukunftshoffnung ¶ Eschatologie: II, 2).

5. Daß eine so tiefe innerliche Leidenschaft, wie sie die Gedankenwelt H.s verrät, sich auch in der **Form** Ausdruck verschaffen wird, ist von vornherein zu erwarten. So ist es denn, auch abgesehen von dem manchmal bis zur Unkenntlichkeit entstellten hebräischen Text, sehr schwierig, bestimmte Formen der prophetischen Dichtung bei H. festzustellen. In schlicht berichtender **Prosa** bewegt sich die Erzählung von seiner Ehe und der Geburt seiner Kinder; aber schon die Deutung des Erlebnisses in 2_{4-15} zeigt, wie alles Folgende, **poetische Form**. Neben der überwiegenden **Droh- und Scheltrede** findet sich nur selten ein deutlicher Anklang an eine andere Stilart. So fehlt die sonst bei den meisten Propheten vertretene Form des Leichenliedes völlig. Bezeichnend für ihn ist die **Allegorie** $2_{4\,ff.}$ Ein **Volkssprichwort** 4_{11}. Ein **Volksklagelied**, besonders ergreifend, 6_{1-3}; ein eben solches 14_{4} mit angehängter göttlicher Antwort $_{5-9}$, beide nicht sicher auf H. zurückzuführen. Viele **Betrachtungen** über die Vergangenheit sind eingestreut 9_{10} 10_{9} 11_{8} 12_{4}. Allen Gedichten, deren man etwa 15 verschiedene zählen kann, ist eigentümlich eine drängende Hast, die man nicht mit Unrecht ein „Schluchzen" genannt hat, und die mit dem Eindruck der ganzen Gedankenwelt und der persönlichen Schicksale H.s das Bild eines äußerst fein empfindenden, von seinen geheimen Erfahrungen, Erlebnissen und der Last der auf ihm liegenden prophetischen Verantwortung geistig schwer gedrückten, fast nervösen Menschen macht, dem aber als echtem Dichter eine blühende Fülle der Bilder aus der Natur 6_{4} 10_{11} und dem Alltagsleben $7_{6\,f}$ und der Beispiele aus der Geschichte zur Verfügung steht, ähnlich dem Jeremia, mit dem H. von jeher mit Recht verglichen worden ist.

6. Das Buch H. ist in seiner gegenwärtigen Gestalt eine Ueberarbeitung einer vielleicht vom Propheten selber niedergeschriebenen Sammlung seiner Gedichte in kunstloser Anordnung mit einleitender Prosaerzählung. Wie die Bücher fast aller späteren Propheten und schon das des Amos, so sind auch die Gedichte H.s den Bedürfnissen späterer Leser angepaßt worden, indem erstens für den Gebrauch judäischer Leser Juda besondere Schicksale verheißen wurden 1_{7} 2_{2}, zweitens aber an zahlreichen Stellen der drohende Ernst des H. durch Glossen und Deutungen mit Hinweisen auf das endliche Heil für Israel gemildert wurde, wozu vielleicht auch Stücke wie 3_{1-5} 14_{2-10} 2_{15-25} zu rechnen sind.

K. Marti: Dodekapropheton (Kurzer Handkommentar, Abt. XIII), 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten übersetzt u. erklärt (Handkommentar z. AT), 1903[2]; — Ders.: Amos und H. (RV II, 9), 1908. **Haller.**

Hosianna („Gieb doch Heil"!; Pslm 118_{25}) ¶ Formeln, liturgische usw., 1e ¶ Abendmahl: IV, 1c ¶ Messe.

Hosius 1. **von Corduba** ¶ Arianischer Streit, 2.

2. **Stanislaus** (1504—1579), Bischof von Ermland und Kardinal. Geboren zu Krakau als Sohn eines aus Pforzheim eingewanderten Deutschen, studierte H. in seiner Vaterstadt, ging dann mit Unterstützung seines Gönners, des Krakauer Bischofs Tomicki, der ihm bereits zwei Pfründen zugewiesen, nach Italien, erhielt nach seiner Rückkehr weitere Pfründen, ein Kanonikat in Frauenburg, Krakau und Sendomir, die Pfarrei in Golombie, 1549 das Bistum Kulm, das er indessen schon 1551 mit dem ungleich einträglicheren ¶ Ermland vertauschte. 1558—1560 nahm er in Rom an Beratungen zur Dämpfung des Protestantismus teil, suchte 1560 in Wien König Maximilian für die römische Kirche zurückzugewinnen, ward 1561 zum Kardinal ernannt, wohnte als solcher dem wiedereröffneten ¶ Tridentinum bei, kehrte 1564 in seine Diözese zurück, gründete 1568 das Jesuitenseminar, das jetzige **Lyceum Hosianum**, in Braunsberg (1818 erneuert; ¶ Fakultäten theol., 3), ging 1569 zum zweiten Male nach Rom, wo er zehn Jahre später starb. — H. ist der fanatischste und unermüdlichste Gegner der Reformation gewesen. In seiner Hand liefen alle Fäden der Gegenreformation in ganz Polen zusammen. Unausgesetzt bestürmte er den König, die Evangelischen als eine Pest des Landes zu ächten, mahnte er die Bischöfe zu rücksichtslosem Kampfe wider sie, suchte er wankende Magnaten am römischen Bekenntnis festzuhalten, zum Evangelium übergetretene der römischen Kirche wieder zuzuführen. Er hat den polnischen Königen den Weg gewiesen, durch Ausschließung des evangelischen Adels von allen Aemtern, Ehrenstellungen und Auszeichnungen seine Macht zu brechen, durch Verjagung der Geistlichen (als „Teufelspriester") die Gemeinden in ihrem Bestande zu erschüttern. Neben dem päpstlichen Legaten Lipomani war es H., der das vom Petrikauer Reichstage 1555 beschlossene Nationalkonzil vereitelte, der den Entschluß des Königs, der Krakauer evangelischen Gemeinde 1563 eine Kirche einzuräumen, nicht zur Ausführung kommen ließ, der das Partzer Dekret vom 7. August 1564 gegen nichtkatholische Ausländer in Polen erwirkte, der den neugewählten polnischen König Heinrich von Valois 1574 mahnte, den auf die Pacta conventa, die den Evangelischen Religionsfreiheit verbürgten, geleisteten Eid zu brechen. Zugleich suchte er fortgesetzt auch literarisch der Reformation Eintrag zu tun. Seine Streitschriften sind im 16. Jhd. häufig gedruckt. Nicht daß H. ein bedeutender theologischer Schriftsteller gewesen wäre; er selbst fühlte so das Unzureichende seiner wissenschaftlichen Erkenntnis, daß er seine Schriften vor der Veröffentlichung von anderen durchsehen, sie auch wohl anonym ausgehen ließ, um sie, wenn es ihm vorteilhaft schien, wie z. B. auf dem Lubliner Reichstage 1569, bei Gelegenheit verleugnen zu können; aber geschickt verstand er zusammenzutragen und lebendig mit dem Pathos des leidenschaftlichen Gegners darzustellen, was die römische Polemik gegen den Protestantismus vorzubringen wußte. Durch seine Schriften und zahlreichen Briefe, durch sein persönliches Einwirken auf die herrschende Klasse ist er in Polen der Wiederhersteller des auch hier in seinen Grundfesten erschütterten Romanismus geworden. Noch mehr: er, der geborene Deutsche und Bischof einer deutschen Diözese, hat dem polnischen Volksgeiste jene Richtung gegeben, die Volkstum und Konfession nicht zu scheiden weiß und in der Einheit

von Polonismus und Katholizismus das spezifisch polnische Wesen sieht. ¶ Polen.

H.s Werke als Opera omnia H., Köln 1584 zweibändig herausgegeben; — Dazu die von Hipler und Zakrzewski veröffentlichten Epistolae et Orationes (in: Acta historica res gestas Poloniae illustrantia, Bd. IV und VIII, 1879 und 1888); — Ferner Franz Hipler: Die deutschen Predigten und Katechesen von H. und Kromer [H.s Koadjutor], 1885; — Ueber H. vgl. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Kardinal St. H., 2 Bde., 1854—55; — RE[3] VIII, S. 387 ff; — ADB XIII, S. 180; — KL[2] VI, S. 295 ff. **Wotschke.**

Hospidalarios, spanischer Name der ¶ Barmherzigen Brüder.

Hospinian, Rudolf (1547—1626), eigentlich Rudolf Wirth. H. studierte in Zürich, Marburg und Heidelberg, wurde 1568 Pfarrer in der Nähe von Zürich, 1576 Rektor der Schola Carolina, und ward 1588 Archidiakon und von 1594 bis an sein Ende Pfarrer am Fraumünster. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Kirchengeschichte und der konfessionellen Polemik gegen die katholische Kirche, insonderheit gegen die Jesuiten, und gegen die Lutheraner. Ueber die Entstehung der ¶ Konkordienformel schrieb er ein ausführliches kritisches Werk, Concordia discors, das die Schwächen derselben schonungslos, aber auch leidenschaftslos aufdeckte und daher im lutherischen Lager böses Blut machte.

Von andern Werken H.s seien genannt: De origine et progressu rituum ecclesiae, 1585; — Historia sacramentaria, 1598—1602, 2 Bde.; — Historia Jesuitica, 1619; — Gesamtausgabe (Opera H.) Genf 1669—81 (darin eine Biographie von J. H. ¶ Heidegger); — Ueber H. vgl. auch RE[3] VIII, S. 392 ff. **Hadorn.**

Hospital ¶ Liebestätigkeit: I, ¶ Hospitaliter, ¶ Hospitaliterinnen.

Hospitaliter (Hospitalbrüder) heißen die Mitglieder der religiösen Genossenschaften, die sich zur Pflege der Kranken und Hilflosen in den Hospitalen bildeten; in weiterem Sinne auch die dem Schutz der Pilger (z. B. auch durch Brückenbau; ¶ Brückenbrüder; vgl. unten 3 und 4) dienenden Vereinigungen. Ihrer kirchlichen Form nach waren jene Genossenschaften teils klösterlich lebende Laienverbrüderungen, teils Mönchs- oder geistliche ¶ Ritter-Orden; die Orden sind vielfach aus jenen erwachsen (als typisches Beispiel s. unten 1). Die H. folgen meist der ¶ Augustinerregel, die jeweils nach den besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen näher bestimmt und ergänzt wurde. Die erste zu gemeinsamem Leben organisierte Krankenpflegerbruderschaft soll der hl. Sorore († 898) an dem von ihm begründeten Hospital Maria della Scala in Siena gebildet haben (Bedenken dagegen vgl. RE[3]). Die eigentliche Entwickelung des H.-Wesens fällt in die Zeit der ¶ Kreuzzüge. Infolge der Gründung zahlreicher städtischer Hospitale, für deren Besorgung sich überall H.-Genossenschaften bildeten, vermehrte sich die Zahl der letzteren im Mittelalter ins Unübersehbare. — Als historisch wichtig seien von ihnen genannt:

1. Die H. vom hl. Antonius (¶ Mönchtum, 1) oder Antoniter, begründet um 1095 zu St. Didier de la Mothe (in der Dauphiné) durch den Edelmann Gaston auf Grund eines bei der Erkrankung seines Sohnes getanen Gelübdes. Sie bildeten eine Laiengenossenschaft von Krankenbrüdern zur Pflege der am Antoniusfeuer Erkrankten, einer im Mittelalter epidemischen brandigen Hautkrankheit, gegen welche der hl. Antonius zum Schutz angerufen wurde (in Deutschland hieß die Krankheit auch Dönges- oder Tönniesfeuer; daher die Antoniter auch Tönniesherren genannt). Die Genossenschaft entwickelte sich zum Orden, indem Honorius III den Antonitern 1218 gestattete, die drei Gelübde abzulegen und Bonifaz VIII 1297 ihre Umbildung in ein Institut Regulierter Chorherren nach der Augustinerregel bestätigte. Sie waren über ganz Europa verbreitet (in Deutschland zuerst in Grünberg in Hessen, dann in Alzey, Eilenburg, Frankfurt a. M., Königsberg, Lübeck u. a.) und hatten in ihrer Blütezeit 369 (unter dem in St. Didier residierenden Generalabte stehende) Klöster und Spitäler, in denen sie nach dem Erlöschen des Antoniusfeuers besonders Haut- und Geschlechtskranke pflegten. Kleidung schwarz mit blauem Antoniuskreuz (einem griechischen T, Taw oder Tau gesprochen, daher auch Tau-Kreuz genannt). Die Antoniter in Rom hatten das Vorrecht der Krankenpflege am päpstlichen Hofe. 1777 wurden die Antoniter mit den Maltesern (¶ Ritterorden: Johanniter) vereinigt; ihre Reste gingen in Frankreich in der Revolution, in Deutschland durch die Säkularisation unter; — 2. Der H.-Orden vom hl. Geist, ¶ Augustiner-Chorherren, gegen Ende des 12. Jhd.s in Montpellier gegründet, 1198 bestätigt von Innocenz III, der dem Orden die Krankenpflege an dem vom Papste (an der Stelle eines alten angelsächsischen Pilgerhospizes) neuerrichteten großen Spital bei Sta. Maria in Sassia (= Saxia) in Rom übertrug. Die Mitglieder legten neben den 3 feierlichen Gelübden das vierte, den Armen zu dienen, ab. Der Orden verbreitete sich über das ganze Abendland (auch stark in Skandinavien); Rom war sein Mittelpunkt für die Häuser in Italien, England, Ungarn und Deutschland, Montpellier für Frankreich und die übrigen Länder. Von den vielen „Heiliggeistbrüdern" in Deutschland, die an den im Mittelalter mit Vorliebe nach dem hl. Geist benannten (besonders städtischen) Hospitalen und Wohltätigkeitsanstalten wirkten, gehört nur ein Teil dem Orden an; der größere Teil von ihnen (besonders in Norddeutschland) bestand aus selbständigen Genossenschaften ohne feierliche Gelübde. Die Reste des Ordens gingen in Frankreich in der Revolution unter, in Italien wurde er 1854 von Pius IX aufgehoben; — 3. Die H. zum hl. Jakobus oder Jakobsbrüder, Ordensgenossenschaft für Pilgerpflege und Brückenbau, deren Mutterhaus in Alto Passo bei Lucca schon 1127 erwähnt wird, hatten in Paris das Hospital St. Jacques du Hautpas; in Italien 1459 von Pius II aufgehoben, in Frankreich bis 1672 bestehend; — 4. H. von Burgos (in Spanien), gegründet 1212 zum Schutze der Pilger zum Grabe des hl. Jakob in ¶ Compostela, mit der Zisterzienserregel; — 5. H. von Aubrac (Albrac in der Auvergne) oder Aubrac-Orden, 1120 zur Pilger- und Krankenpflege gegründet, 1162 von Alexander III bestätigt; der letzte Vorsteher (der spätere Erzbischof von Paris) Noailles übergab das Aubrac-Hospital 1697 an Augustiner-Chorherren; — 6. H. heißen auch die ¶ Barmherzigen Brüder vom hl. Johann von Gott; — 7. H. des hl. Hippolyt = ¶ Hippolytsbrüder; — 8. H. von Bethlehem ¶ Bethlehemiten. — Ueber die

H. der Johanniter, Deutschherren, des Lazarusordens u. a. ¶ Ritterorden.

RE³ VIII, S. 394 f; — Heimbucher² II, S. 256 ff; — G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit im Mittelalter, 1884; — Vgl. die Literatur zur Geschichte der ¶ Liebestätigkeit: I; — Zu 1.: Heimbucher² II, S. 38 ff; — RE³ I, S. 606 f; — KL² I, S. 998 f; — Advielle: Histoire de l'ordre hospit. de St. Antoine, Paris 1883. — Zu 2.: Heimbucher² II, S. 31 ff; — RE³ VI, 457 f; — G. Brune: Histoire de l'ordre hospit. du S. Esprit, Paris 1892; vgl. dazu Ch. de Smedt in: Revue des questions historiques 54, 1893, S. 216 ff. **Joh. Werner.**

Hospitaliterinnen (Hospitalschwestern) heißen die Mitglieder der weiblichen religiösen Genossenschaften, die sich, entsprechend den ¶ Hospitalitern, seit der Zeit der Kreuzzüge in großer Anzahl für die Besorgung der Hospitale gebildet haben und teils Laienschwester-Vereinigungen ohne feierliche Gelübde waren, teils den Charakter von Orden hatten. Außer den im Mittelalter entstandenen H. gibt es eine große Zahl von H.-Genossenschaften, die in der Neuzeit, besonders im 17. Jhd. und meist in Frankreich, gegründet wurden und vielfach nicht nur für die Krankenpflege, sondern auch für Erziehung und Unterricht, Waisenpflege, Fürsorge für gefallene Mädchen u. dgl. bestimmt waren. Sowohl die älteren wie die neueren H. nahmen zumeist die ¶ Augustinerregel an. — Hervorzuheben sind aus der unübersehbaren Zahl der H.-Genossenschaften: 1. die H. vom hl. Johannes oder Johanniterinnen, anfangs des 12. Jhd.s in Jerusalem zur Pflege kranker Pilgerinnen entstanden; nach dem Fall Jerusalems scheinen sie die Krankenpflege nicht fortgesetzt zu haben, ihr erstes, 1188 gegründetes, Kloster im Abendland in Sixena (Spanien) war vielmehr für die Versorgung armer adliger Damen bestimmt, welchem Zwecke auch die weiteren in Spanien, Portugal, Italien und besonders Frankreich (berühmt das 1235 gestiftete Haus in Beaulieu, wo die Großpriorin residierte) entstandenen Klöster vornehmlich dienten. Der Zusammenhang dieser H. mit dem Johanniterorden (¶ Ritterorden) ist unklar (vgl. Le Roulx in Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions, 4 sér., XXII, S. 137—146). Sie verschwanden in der Revolutionszeit. Vgl. RE³ IX, S. 333; Heimbucher² II, S. 259; — 2. H. vom Deutschen Orden oder Deutschordensschwestern, hatten Häuser bei Bern (1299), Sterzing (Tirol), Bun (Provinz Drenthe), Oldeschot (Friesland), Frankfurt a. M. (1344), erloschen 1803; über ihre Wiederherstellung (1855) in Oesterreich ¶ Deutschordenspriester; — 3. H. (¶ Chorfrauen) vom hl. Geist, nach ihrer Kleidung auch „Weiße Frauen" genannt, besonders zur Pflege kranker Kinder und Findlinge, zuerst an dem 1212 gegründeten Hospital in Poligny, namentlich in Frankreich und Italien, auch in Deutschland, Polen, Spanien verbreitet. In Frankreich durch die Revolution zerstört; die im 19. Jhd. an mehreren Orten entstandenen Hospitalières de S.-Esprit sind nicht Chorfrauen. In Deutschland schon durch die Reformation beseitigt, nur Memmingen und Wimpfen bestanden bis zur Säkularisation; als letzter Rest des Ordens besteht noch in Krakau das 1618 gegründete Kloster St. Spiritus de Saxia (zur Erklärung des Namens ¶ Hospitaliter, 2) mit 27 Chorfrauen und Mädchenpensionat. Außer den Chorfrauen vom hl. Geist gab es, analog den Heiliggeistbrüdern (¶ Hospitaliter, 2), viele von dem Orden unabhängige, ohne feierliche Gelübde nach der Augustinerregel lebende Genossenschaften von „H.n vom hl. Geist" oder „Heiliggeistschwestern", die an den zahlreichen Heilig-Geist-Spitalen wirkten (dieser Name begegnet auch in neuerer Zeit ¶ Geist, relig. Genossenschaften, 9). Vgl. Heimbucher² II, S. 82 f; — 4. H. vom Hôtel-Dieu, dem großen Stiftsspital der Notre-Dame-Kirche in Paris: — 5. a) H. des hl. Gervasius zur Besorgung des gleichnamigen 1171 gegründeten Spitals in Paris, in dem obdachlosen Männern drei Tage lang Herberge gewährt wurde, und b) H. der hl. Katharina (Cathérinettes) an dem gleichnamigen 1188 gegründeten, zu gleichem Zwecke für obdachlose Frauen bestimmten Spital; beide folgten den Constitutions de la congrégation des Religieuses de l'ordre de St. Augustin (Ausgabe Paris 1691). Vgl. M. Du Camp, Die Wohltätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit zu Paris, 1884, S. 287 ff; — 6. H. der Mme Haudry = ¶ Haudryetten; — 7. H. von der Observanz = Humiliatinnen (¶ Humiliatenorden); — 8. H. vom hl. Thomas von Villanova, französische Kongregation für Krankenpflege, gegründet 1660 in Lamballe (Bretagne) von dem Augustiner-Eremiten-Prior Proust und von ihm nach dem eben (1658) heiliggesprochenen Angehörigen seines Ordens (Thomas v. V., 1488—1555, als gewaltiger Prediger, Hofprediger Karls V, und Schriftsteller berühmter spanischer Augustiner-Eremit, 1544 Erzbischof von Valencia; Gesamtausgabe seiner homiletischen, exegetischen, asketischen Werke 2 Bde., Mailand 1760; deutsch von Kaulen: „Büchlein von der göttlichen Liebe" 1896²; vgl. Pösl, 1860) benannt; die Kongregation, die auch „Nonnen UL Frau von der Gnade" heißt, verbreitete sich bald über Frankreich, wurde durch die Revolution fast ganz vernichtet, aber 1804 wieder hergestellt und wirkte (mit Mutterhaus in Aix) bis 1903 in mehr als 100 Anstalten (Spitalen, Waisenhäusern, Asylen) in Frankreich. Vgl. Heimbucher² II, S. 305; — 9. H. von Loches (in der Touraine), 1621 von Susanna Dubois gegründete Krankenpflegerinnen mit verschärfter Augustinerregel. Vgl. Heimbucher² II, S. 302; — 10. H. von der Liebe UL Frau, Kongregation für Pflege kranker Frauen mit sehr strengen Statuten, gegründet 1624 in Paris von Mutter Franziska vom hl. Kreuze, der früheren Oberin des Pariser Klosters der ¶ Elisabethinerinnen (1), die wegen in diesem mangelnder Strenge aus ihrem Orden ausgeschieden war. Vgl. Heimbucher² II, S. 506 f; — 11. H. UL Frau von der christlichen Liebe, 1679 zu Grenoble gegründet, 1878 als „H. vom hl. Augustin" erneuert und in Transvaal tätig; — 12. H. UL Frau von Nancy (gegr. 1631) = Büßerinnen UL Frau von der Zuflucht. ¶ Zuflucht, relig. Genossenschaften; — 13. H. (Schwestern) vom hl. Joseph von La Flèche (Bistum Angers), 1636 gegründet hauptsächlich für Canada, 1666 von Alexander VII approbiert mit feierlichen Gelübden, jetzt in Canada stark verbreitet. Vgl. Catholic Encyclopedia, New-York, VII (1910), S. 477; — 14. H. des hl. Joseph von Bordeaux, gegründet 1638 für Erziehung von Waisenmädchen, mit Augustinerregel, in Frankreich verbreitet, noch

vor kurzem allein im Bistum Bordeaux 54 Häuser. Vgl. Heimbucher² II, S. 303 f; — 15. H. von Chartres (gegründet 1650) = ¶ Paulsschwestern; — 16. H. (Schwestern) von der Barmherzigkeit Jesu, 1630 zu Dieppe gegründet, mit Augustinerregel, 1667 päpstlich bestätigt, nach der Revolution erneuert, jetzt außer in Frankreich besonders in Canada und Südafrika, einzelne Nachlassungen auch in England, Holland und Turin; Mutterhäuser in Rennes, Auray und Quebec; widmen sich der Pflege von Kranken und alten Leuten und der Kinder- und Mädchenerziehung. Vgl. Catholic Encyclopedia VII, S. 488 f; Heimbucher² II, S. 303; — 17. H. der hl. Martha, Kongregation für Armen- und Krankenpflege sowie Mädchenunterricht in Freischulen, gegründet 1687 in Pontarlier, in Frankreich und der Schweiz verbreitet, Mutterhaus in Besançon, dem auch die Schweizer Schwestern in Zug und Neuenburg unterstellt sind, während die in Freiburg, Sitten, Solothurn, Puntrut und Delsberg unabhängig sind, aber ihre Statuten der Regel der französischen Schwestern nachgebildet haben. Vgl. Heimbucher² III, S. 551; — 18. H. von Ernemont (gegründet 1681), anderer Name der „Schwestern des heiligsten Herzens" (¶ Herz Jesu: III, 12).

RE³ VIII, S. 395 f; — Heimbucher² II, S. 259 f; — Vgl. die Literaturangaben unter den einzelnen Nummern. **Joh. Werner.**

Hospiz, vom lateinischen hospitium, Fremdenherberge, von der kath. Kirche für Reisende in Klöstern an viel begangenen Straßen eingerichtet, z. B. auf den Alpenpässen (¶ Liebestätigkeit: I, geschichtlich). Für die Gegenwart ¶ Charitas, 4. — Evg. oder Christliche Hospize, Gasthäuser, meist von Vereinen für Innere Mission in Städten und Badeorten errichtet, bahnbrechend für die Gasthausreform durch christliche Hausordnung, Trinkgelderablösung und Beseitigung des Alkoholzwanges. Dem (evangelischen) Verband Christlicher Hospize (in Deutschland) gehörten 1909 52 Häuser an. ¶ Innere Mission: IV, 1 b.

‡ Reisehandbuch für die christl. Familie, Berlin, Stadtmission, ohne Jahr. **Israel.**

Hoßbach, 1. Peter Wilhelm (1784 bis 1846), evg. Theologe, geb. zu Neustadt a. d. Dosse, 1810 Prediger in Plänitz, 1815 am Kadettenhaus, 1821 an der Jerusalemer (Neuen) Kirche in Berlin, 1839 Mitglied des Brandenburger Konsistoriums. Mit Schleiermacher und ¶ de Wette befreundet, nahm er im Kampf gegen die Reaktion eine vermittelnde Stellung ein. Seine Schriften dienten der Erweckung. Außer 7 Bänden Predigten (der letzte aus dem Nachlaß, mit biographischem Vorwort von Pischon 1848) veröffentlichte er: „Johann Valentin Andreä und sein Zeitalter" 1819 und „Philipp Jakob Spener und seine Zeit" 1828, 1853², 1861³, auch in französischer Uebersetzung 1847. Das Werk erneuerte um die Zeit der zweiten Säkularfeier seiner Geburt das Gedächtnis Speners, gab aber mit seinen ausführlichen Quellenauszügen der in der Vermittlungstheologie üblichen verschwommenen Anschauung vom ¶ Pietismus Ausdruck. Ohne gegen Speners Schwächen ganz blind zu sein, sah er in seiner Frömmigkeit ganz allgemein „die strenge sittliche Richtung auf ein tätiges, im Glauben und in der Liebe lebendiges Christentum"

Paul Grünberg: Spener III, 1906, S. 67 ff; — ADB XIII, S. 1885 ff; — RE³ VIII, S. 396 f. **Ec.**

2. Theodor Joh. (1834—94), evg. Theologe, Sohn des vorigen, Geistlicher seit 1858, seit 1868 an der Andreaskirche, seit 1881 an der Neuen Kirche in Berlin, trat 1873 mit anderen Berliner Geistlichen für Adolf ¶ Sydow ein (¶ Apostolikumstreit). 1877 wurde er zum Geistlichen an Jakobi gewählt, aber nicht bestätigt, weil er sich in seiner Wahlpredigt entschieden zu den Grundsätzen des ¶ Protestantenvereins bekannt hatte.

Ueber H.: J. Burggraf: Th. H.. 1895. **M.**

Hostie, Bezeichnung für die dünnen, runden, aus ungesäuertem (¶ Azymiten) Weizenmehl gebackenen Scheiben (auch Oblaten genannt; ¶ Oblation), die in der römisch-katholischen und in der lutherischen Kirche beim Abendmahl statt des Brotes gebraucht werden. Der Name (hostia = Opfertier), erklärt sich daraus, daß in der kath. Kirche das Meßopfer als unblutige Wiederholung des Opfers Christi auf Golgatha gilt (¶ Meßopfer). Sie pflegen ein Sinnbild des gekreuzigten Erlösers (Lamm mit der Kreuzesfahne) zu tragen. Aufgekommen sind sie im Mittelalter. Die reformierte Kirche ersetzt ihren Gebrauch durch wirkliches Brotbrechen. In der römischen Kirche wird die H. bei der Messe in der ¶ Monstranz nach der Konsekration emporgehoben und von der Gemeinde angebetet; die geweihte H. wird in einer kostbaren Kapsel aufbewahrt (pyxis), diese im Ciborium (¶ Ausstattung, kirchl., 6 b. c). — Ein Beispiel aus der Geschichte der zahlreichen Hostienwunder (bestehend in wunderbarer Erhaltung der geweihten H. oder in Verwandlung der H. in Fleisch, ja sogar blutendes Fleisch) ¶ Wilsnack.

Joh. Chr. W. Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 1817 ff, VIII, S. 274 ff; — Fr. X. Kraus: Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I, 1882, S. 670 f; — RE³ VIII, S. 397 ff.

Hottentotten-Mission ¶ Deutsch-Afrika, 2 ¶ Südafrika, britisches.

Hottinger, 1. Johann Heinrich (1620 bis 1667), der bedeutendste Theologe der reformierten Kirche im 17. Jhd. Nachdem er in Groningen und Leiden die orientalischen Wissenschaften studiert hatte (sogar Türkisch und Arabisch), erhielt er in Zürich die Professur der orientalischen Sprachen und der Kirchengeschichte. 1651 wurde er vom Rat der Stadt Zürich dem Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz auf 3 Jahre und noch zweimal auf je weitere 3 Jahre „geliehen", zur Regeneration der Universität ¶ Heidelberg, die unter ihm eine neue Blütezeit erlebte; der Kurfürst benutzte H. auch im Dienst seiner Unionsbestrebungen (¶ U., protestantische). 1661 rief ihn Zürich zurück und wählte ihn als Rektor des Gymnasiums. Mehrere ehrenvolle Berufungen schlug er aus. 1667 jedoch gestattete ihm der Rat die Annahme der Berufung nach Leyden; kurz vor der Abreise ertrank er in der Limmat. — Sein Sohn, Johann Jakob H. (1652—1735; seit 1698 Theologieprofessor in Zürich) ist der Verfasser der 4 Bände „Helvetischer Kirchengeschichten" (3 Bde Schaffhausen 1698 ff; 4 Bde ebenda 1708—29).

RE³ VIII, S. 399 ff. — Von seinen Werken seien genannt: Exercitationes Anti-Morianae, 1644 (gegen ¶ Morinus); — Historia ecclesiastica, 9 Bde., 1651 ff; — Thesaurus philologicus seu clavis S. Scripturae, 1649, 1696²; — Etymo-

logicum orientale seu lexicon harmonicum heptaglotton, 1661. — Ueber H. vgl. J. H. ¶Heidegger: Historia de vita et obitu H., 1667 (Abdruck in Hottingers Historia ecclesiastica IX); — Heinr. Steiner: Der Züricher Professor H. in Heidelberg 1655—61, 1886; — O. F. Fritzsche in ZwTh 11, 1868, S. 237 ff. **Hadorn.**

2. Johann Heinrich (gest. 1750), pietistischer Theologe, 1704—1717 Professor in ¶Marburg, 1723—50 in Heidelberg, ¶Hessen: I, 5.

Ueber H. vgl. Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 1781 ff, VI, S. 204 bis 223; — Heinrich Heppe: Kirchengeschichte beider Hessen II, 1876, S. 335 ff; — Ders.: Geschichte des deutschen Volksschulwesens I, 1858, S. 314 ff. **Zich.**

3. Johann Jakob (1652—1735), Sohn von 1., s. oben.

Houbigant, Karl Franz (1686—1783), katholischer Theologe, geboren zu Paris, trat 1704 in die Kongregation der Priester des Oratoriums ein, seit 1722 an der Spitze des Seminars St. Magloire in der Stellung, die einst ein ¶Massillon bekleidet hatte. Durch Taubheit zur Arbeit in der Stille verurteilt, brachte er eine Reihe von Werken zu Stande, die alle für seine Auffassung charakteristisch sind, daß der hebräische Bibeltext der kritischen Verbesserung bedürfe, daß namentlich seine ¶Punktation als spätere Beigabe nicht maßgebend sein könne, eine Meinung, mit der er in den Fußstapfen eines Ludovicus ¶Cappellus ging. Dabei war er der Ueberzeugung, daß durch den schlechten Textbestand Glaube und Moral in nichts berührt würden. Diese Werke, die er z. T. aus eigener Druckerei hervorgehen ließ, waren: Racines de la langue hebraïque sans points-voyelles, 1732; Prolegomena in Scripturam Sacram, 1746 (1777 wieder gedruckt); Conférences de Metz entre un Juif, un Protestant et deux docteurs de Sorbonne, 1750, wo die im vorigen Werk ausgesprochenen Grundsätze weitergeführt sind. Sein Hauptwerk, nachdem er schon die Psalmen hebräisch und lateinisch mit einer Menge Korrekturen und Konjekturen herausgegeben hatte, die Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina, erschien 1753 f, 4 Bände; im selben Jahre die lateinische Uebersetzung: V. T. Versio nova, 5 Bände. Eine lateinische Uebersetzung des Spruchbuches und des Predigers folgte 1763. Mag H. den an sich richtigen Grundsatz der Verbesserungsbedürftigkeit des hebräischen Textes auch überspannt haben, so bleibt ihm doch das Verdienst eines klaren Einblickes in die Notwendigkeit at.licher Textkritik. — ¶Bibelwissenschaft: I, E.

Biographie universelle XX, 1858, S. 37—41; — KL² VI, S. 314 f.; — Vigouroux; Dictionnaire de la Bible III, S. 765 f. **Bertholet.**

van Houten, Samuel, holländischer Politiker und Schriftsteller. Geb. 1837 zu Groningen, 1859 Advokat in Groningen, 1867 Wethouder (Adjunkt des Bürgermeisters), 1869 Mitglied der zweiten Kammer und seitdem im Haag, demokratisch-konstitutionell und antiklerikal; 1873—1893 Mitredakteur der freisinnigen Zeitschrift „Vragen des Tijds“; 1894 bei der Kammerauflösung im Streit um den Tak'schen Wahlrechtsentwurf ins Parlament nicht wiedergewählt, aber Minister des Innern im Ministerium Roëll, da sich die Mehrheit gegen Tak erklärte, und nun Schöpfer eines eigenen, an gewisse Garantien des Besitzes und der Bildung gebundenen Wahlrechtes. Seitdem angefochten von allen Seiten: den Konservativen zu demokratisch, den Christlich-Sozialen zu unchristlich und den Demokraten zu konservativ, konnte er nur noch 1904—1907 einen Sitz in der ersten Kammer erringen. Seine politische Tätigkeit beschränkt sich seitdem auf die Weiterführung seiner „Staatkundige brieven“, durch die er seit 1884 großen Einfluß auf das öffentliche Leben ausübt, und die Herausgabe seiner parlamentarischen Reden, wovon bis jetzt 2 Bände (25 jaren in de II. Kamer, 1903) erschienen sind. v. H. ist der letzte führende holländische Liberale großen Stiles von der Art derer, die ihre politische Tätigkeit folgerichtig aus ihren ethischen und religiösen Idealen entwickeln und jedes Kompromiß verabscheuen.

Schriften: De staatsleer van Thorbecke, (1872) 1882²; — Bijdragen tot den strijd over God, eigendom en familie, 1883; — Das Kausalitätsgesetz in der Sozialwissenschaft, 1888 (holländisch 1904); — Staats- en strafrechtelijke opstellen, 1897; — Nieuw-Malthusianisme en vrouwenrecht, 1903. **Schowalter.**

Houtin, Albert Jules Henri, französischer kath. Theologe, geb. 1867 in La Flèche (Dep. Sarthe), studierte im kleinen und großen Seminar in Angers (Dep. Maine-et-Loire), nachdem er die Absicht, Benediktiner zu werden, nach einem einjährigen Noviziat in Solesmes wieder aufgegeben hatte, wurde 1891 Priester und Lehrer für Geschichte und deutsche Sprache am kleinen Seminar in Angers. Als er in den Vorarbeiten zu einer Geschichte der Diözese Angers (Les origines de l'église d'Angers, 1901) die Tradition vom apostolischen Ursprung der Diözese und die Gestalt des heiligen Renatus (La légende de Saint René, 1901) mit den ¶Bollandisten und ¶Duchesne ins Gebiet der Fabel verwies, kam er mit dem Bischof von Angers in Konflikt, den er durch einen Aufenthalt in Deutschland zu lösen suchte. Die Erlaubnis hierzu wurde H. als „gefährlich“ verweigert, dagegen ihm gestattet, mit einem Celebret (Erlaubnis zum Messelesen) für 6 Monate zu seinen Eltern nach Paris sich zurückzuziehen. Hier fand er an der Kirche St. Sulpice als Hilfsprediger eine bescheidene Stellung, wurde aber schon nach wenigen Monaten abgesetzt infolge der Veröffentlichung seines Buches „La question biblique chez les catholiques de France au XIX. siecle“ (1902; 1902²). Vergebens bemühte er sich, in der Diözese Versailles Aufnahme zu finden. Die Lektüre des Buches wurde in den Diözesen Paris und Angers den Priestern und Gläubigen verboten. Am 23. Dezember 1903 kam es mit fünf Büchern ¶Loisys auf den Index. Schon am 30. März 1903 war H. vom Bischof von Angers die Erneuerung des Celebret verweigert worden. Seitdem lebt er als Schriftsteller in Paris. H.s Schriften sind für das Studium der internationalen modernistischen Bewegung, die er mit erschöpfender Sachkenntnis, mit unbestechlichem, trotz aller Indexverbote ungebeugtem Wahrheitssinn in musterhafter Klarheit schildert, eine Geschichtsquelle ersten Ranges. — ¶Reformkatholizismus.

H. schrieb außerdem: Dom Couturier, abbé de Solesmes, 1899; — Un dernier Gallican, Henri Bernier, chanoine d'Angers, (1901) 1904²; — Mes difficultés avec mon Evêque, 1903 (auf den Index gesetzt am 23. Dez. 1903); — La controverse de l'Apostolicité des Eglises de France au XIX. siècle, (1900) 1903³; — L'Américanisme, 1904 (auf den Index gesetzt am 3. Juni 1904); — La question biblique au XX. siècle, (1906) 1906² (auf den Index gesetzt am

11. Dez. 1906); — La crise du clergé, (1907) 1908² (auf den Index gesetzt am 26. Juli 1907, englisch 1910); — Evêques et Diocèses, I. Série, (1907) 1908²; II. Série, 1909; — Un Prêtre marié, Charles Perraud, Chanoine Honoraire d'Autun 1831—1892, 1908 (englisch 1910); — Autour d'un prêtre marié. Histoire d'une polémique, 1910. **Sachenmann.**

Houtsma, Martinus Theodorus, holländischer Orientalist, geb. 1851 zu Irnsum (Friesland), studierte Theologie zu Leiden, 1874 Assistent für orientalische Handschriften an der Bibliothek allda und Lektor für Persisch und Türkisch, 1890 Professor für Hebräisch und Archäologie in Utrecht.

Gab mehrere arabische, persische und türkische Texte heraus. — Größere Werke: Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, 4 Bde., 1886—1902; — Enzyklopädie des Islams (deutsch, englisch und französisch) in Lieferungen, 1908 ff (das letztere Werk mit Unterstützung der Association internationale des Académies). — Schrieb außerdem in Chantepie de ¶ La Saussayes „Lehrbuch der Religionsgeschichte" den Abschnitt über den Islam. **Schowalter.**

Howard, John (1726—1790), englischer Philanthrop, verdient um die Gefangenenfürsorge. Geboren zu Hackney bei London, seinem Beruf nach erst Kaufmann, dann Gutsbesitzer und zugleich (seit 1773) Bezirksschultheiß und Gerichtshalter in Cardington (Bedfordshire). Mißstände im Gefängniswesen, die er in diesem Amte kennen lernte, führten den von methodistischer Frömmigkeit (¶ Methodisten) Angeregten auf Reisen durch England und nach Holland, Deutschland, Amerika, um überall Schäden aufzudecken, für Besserung der Gefängnisse und auch der Krankenhäuser zu sorgen und Fürsprache für die Elenden einzulegen. Auf seiner Reise in die Krim zur Erforschung der Pestkrankheit und der Pflege der Pestkranken erkrankte er selber und starb in Cherson. Seine Anregungen fielen auf fruchtbaren Boden (¶ Gefangenenfürsorge), und noch heute wirkt in seinem Geiste die Howard Association.

Von seinen Schriften sind die wichtigsten: The State of the prisons in England and Wales, 1777 (deutsch 1780, Leipzig), und An Account of the principal lazarettos in Europe, 1789 (deutsch 1791, Leipzig); — Seinen Briefwechsel (Correspondence of H.) gab Field 1855, London, heraus; — Ueber H. vgl. Dictionary of National Biography 28, S. 44 ff; — Will. Hepworth Dixon: H. and the prison-world of Europe, 1854⁵; — J. Stoughton: H. and his friends, 1884; — Gibson: J. H., 1901. **Zich.**

Howe, John (1630—1705), englischer Dissentertheologe, ¶ Kongregationalisten.

Hrabanus Maurus (etwa 776—856), in Mainz geboren, zuerst im Kloster Fulda erzogen, dann ¶ Alkuins Schüler in Tours. Zu Beginn des 9. Jhd.s wurde er Mönch in ¶ Fulda. Er hat zuerst die Klosterschule, dann das Kloster selbst geleitet. Als Abt von Fulda (822—42) und später als Erzbischof von ¶ Mainz (847 bis 856) zeigte er in kirchlichen Fragen die überzeugte Strenge, die keine Zugeständnisse kennt (¶ Gottschalk). Aber der Kirchenpolitiker in ihm hat nie die Oberhand gewonnen; zuerst und zuletzt ist H. Lehrer in Wort und Schrift gewesen. Mit seiner literarischen Tätigkeit hat er keine wissenschaftlichen Ziele verfolgt; seine Werke sind aus dem Unterricht herausgewachsen und für den Unterricht bestimmt. Seine 3 Bücher „De institutione clericorum" (819) sind Jahrhunderte lang in deutschen Klöstern und Stiften heimisch geblieben. Er gibt hier bis ins Einzelne hinein eine Anweisung für die kirchliche Tätigkeit und die wissenschaftliche Ausbildung des Priesters, erhebt aber in der Widmung an Erzbischof Haistulf von Mainz nur den Anspruch, hier und da einmal eigenes zu bieten neben dem, was er den Kirchenvätern entnommen oder nachgesprochen habe. In der Tat ist der größte Teil des Werkes geistiges Eigentum anderer. Von H.s exegetischen Schriften, mit deren quellenkritischer Untersuchung man erst begonnen hat, scheint durchweg das gleiche zu gelten. In der Geschichte der Exegese kommt seinen Bibelkommentaren ein selbständiger Platz nicht zu; aber ihr praktischer Wert für den Klerus muß hoch angeschlagen werden. Auch seine Predigten, die er gleichfalls zum guten Teile aus Lesefrüchten zusammengestellt hat, bekunden (z. B. in der Bekämpfung der Wahrsagerei) sein verständiges und welterfahrenes Wesen. Den Dichter H. haben Zeitgenossen gefeiert; neuere Kritiker urteilen mit Recht kühler. Unter den Hymnendichtern würde ihm eine ehrenvolle Stelle gebühren, wenn die früher als rhabanisch angesehenen Hymnen, deren Herkunft Dümmler für ungewiß ansah, in der Tat mit Dreves dem H. zugeteilt werden dürften; unter ihnen findet sich das von Luther verdeutschte Pfingstlied „Veni creator spiritus" (Komm heiliger Geist). Aber es kann jetzt für ausgemacht gelten, daß sie der Zeit vor H. angehören. Die wenigen Hymnen, die sicher H.s Werk sind, haben geringere Bedeutung.

RE³ VIII, S. 403 ff; — KL² X, Sp. 697 ff; — An beiden Stellen Nachweise über die Ausgaben der Werke und die ältere Literatur. Vgl. auch Greg. Richter: Neue H.literatur (Fuldaer Geschichtsblätter V, 1906, Nr. 11 und 12); — Kritische Ausgabe von „De institutione clericorum libri tres" von Al. Knöpfler, 1901 (Veröffentlichungen aus d. kirchenhistorischen Seminar München, hsg. v. A. Knöpfler, V); — Adolf Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II, S. 120—145; — Ernst Dümmler: ADB 27, S. 66—74; — Ders.: Hrabanstudien (SAB 1898, S. 24—42); — J. B. Hablitzel: H. M., Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese, 1906 (Biblische Studien, hg. v. Bardenhewer, XI, 3); — Guido Maria Dreves: Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und R. M., 1908 (Veröffentlichungen usw. s. o., hsg. v. Knöpfler, III, 3, S. 55—136. Gegen Dreves vgl. Karl Strecker: Anzeiger f. d. Altertum 33, 1909, S. 51 ff, und Neues Archiv 34, 1909, S. 626 ff). **Vigener.**

Hroswitha (Hrotsvit; Roswitha), Nonne im sächsischen Benediktinernonnenstift Gandersheim und bedeutende Dichterin, geboren etwa 935 aus edlem sächsischen Geschlechte, gestorben um 975. Sie erwarb sich eine gute klassische Bildung und solche Gewandtheit im lateinischen Ausdruck, daß Aschbach die verfehlte Ansicht vertreten konnte, der Humanist Konrad ¶ Celtis habe ihre Werke, die er zuerst 1501 herausgegeben hat, gefälscht.

Hrotsvithae Opera, herausgeg. von P. von Winterfeld, 1902 und K. Strecker, 1906. Ihre lateinischen Dichtungen sind: 8 geistliche Gedichte über kirchen- und heiligengeschichtliche Gegenstände; — 6 Dramen in rythmischer Prosa nach Art des Terenz: Gallicanus, Dulcitius, Callimachus, Abraham, Pafnutius, Sapientia; — Zwei größere historische Gedichte, eins über Otto den Großen (Carmen de gestis Oddonis I), etwa 967 verfaßt nach Material, das vom Kaiserhause selbst geliefert wurde, daher in Familienangelegenheiten manche Rücksichten nehmend, aber in vielen Punkten geschichtlich wichtig, und eins über die Gründung und Anfänge ihres Klosters (De primordiis coenobii Gandershemensis). — Ueber H. vgl. RE³ VIII, S. 409; — ADB XXIX, S. 283 ff. — Jos. Aschbach: Roswitha und Celtes, 1868²;

— Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 1904^7, S. 369—372. **Löffler.**

Huber, 1. Johann Nepomuk (1830 bis 1879), kath. Philosoph, geb. in München, studierte Philosophie und Theologie, wurde 1854 Privatdozent, 1859 a.o., 1864 ord. Prof. der Philosophie an der Universität München. H. kämpfte gegen Hegel für den spekulativen Theismus, gegen den Ultramontanismus für die Geistesfreiheit, gegen die mechanistische Weltansicht für die Substantialität des Geistes. Im Jahre 1859 wurde seine „Philosophie der Kirchenväter“ von Rom auf den Index gesetzt; H. lehnte den geforderten Widerruf ab, und den Studenten der katholischen Theologie wurde der Besuch seiner Vorlesungen verboten. Vor dem ¶ Vatikanum unterstützte er ¶ Döllinger (Sp. 102) bei der Ausarbeitung des „Janus“; während des Konzils übermittelte er seine „Römischen Briefe“ an die „Allgemeine Zeitung“. Nach Döllingers Exkommunikation trat er mit edlem Eifer für ihn und die altkatholische Sache (¶ Altkatholiken) ein. 1873 kam auch sein Buch über den „Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doktrin, Wissenschaft und Geschichte“ auf den Index.

H. veröffentlichte außer den oben genannten Schriften: Ueber die Willensfreiheit, 1858; — Johannes Scotus Erigena, 1861; — Die Idee der Unsterblichkeit, (1864) 1878^3; — Studien: Die religiöse Aufklärung im 18. Jhd. Zur Christologie. Die Statistik der Verbrechen und die Freiheit des Willens, 1867; — Die Lehre Darwins kritisch betrachtet, 1871; — Der alte und der neue Glaube (D. Fr. ¶ Strauß), kritisch gewürdigt, 1873; — Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, mit besonderer Rücksicht auf ¶ Häckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, 1875; — Die Forschung nach der Materie, 1877; — Das Gedächtnis, 1878. **Kübel.**

2. Kaspar, = ¶ Huberinus.

3. Konrad, = ¶ Hubert.

4. Samuel (1547—1624), evg. Theologe, geb. zu Burgdorf bei Bern, war zuerst Pfarrer in seiner Heimat, wurde hier durch Hinneigung zum Luthertum und Widerspruch gegen die calvinische Lehre von der ¶ Prädestination (: II) unmöglich, ging nach Tübingen, unterschrieb die ¶ Konkordienformel, wurde Pfarrer in Derendingen und 1592 Professor in Wittenberg. Allein da er den Universalismus in der Gnadenlehre, der ihn dem Calvinismus entfremdet hatte, in einer Weise vortrug, die auch bei den Lutheranern Widerspruch erweckte (er lehrte eine universalis electio, allgemeine Erwählung — streng genommen schon dem Wortlaut nach ein Widerspruch), so verlor er bald auch dieses Amt, wurde aus Kursachsen verwiesen — ¶ Höe von Hohenegg machte ihm auch später die Rückkehr unmöglich — und führte nun ein Wanderleben, bis er im Braunschweigischen, vom Herzog unterstützt und mit antikatholischer Schriftstellerei (Anti-Bellarminus, 1607 ff) beschäftigt, Ruhe fand. Er starb in Osterwiek.

RE^3 VIII, S. 409 ff; — ADB XIII, S. 248 f; — Als Quellenwerk seien genannt die Acta Huberiana, Tübingen 1597/98; — Im 6. Band seines Anti-Bellarminus gibt H. eine Selbstbiographie. **Mulert.**

5. Viktor Aimé (1800—1869), christlich-sozialer (¶ Christlich-Sozial, 3) Vorkämpfer der Inneren Mission, geb. in Stuttgart als Sohn des Schriftsteller-Ehepaares Ludwig Ferdinand H. und Therese, der Tochter von Heyne in Göttingen, wurde von ¶ Fellenberg in der Anstalt Hofwil erzogen, war zuerst Mediziner und reiste dann 1820—28 in Frankreich und Spanien (Skizzen aus Spanien 1828—1833), Italien, England und Schottland; das gab den Anstoß zum Wechsel seines Berufes, sowie seiner politischen und religiösen Ueberzeugung. 1828—33 war er Lehrer an der Handelsschule in Bremen, dann kam er als Professor für neuere Sprachen an die Universität Rostock; als er deren Korporationsfreiheiten verteidigte, wurde er 1836 nach Marburg, aber bereits 1843 von Friedrich Wilhelm IV nach Berlin berufen; 1851 legte er sein Amt nieder und zog nach Wernigerode, wo er 1869 starb. — Hatte er in Paris und Madrid die Sache der Liberalen gefördert, so erkannte er doch schon als Augenzeuge des ruhmlosen Endes der Verfassung in ¶ Portugal, daß es nicht auf liberale Einrichtungen, sondern auf die sozialen Zustände ankommt. 1840 rief er zu einer konservativen Partei auf, die den politisch zerstörenden Kräften aufbauende entgegensetzen sollte. Bezeichnend für seine Geistesrichtung ist der Titel der (1848 mit hinweggefegten) Zeitschrift Janus, die er mit Hilfe der preußischen Regierung begründete. Die entstehende konservative (Kreuzzeitungs-) Partei klagte er an, sie habe kein Herz für die soziale Frage. Aber seine Weissagungen über die Entwickelung des Proletariats fanden keine Ohren. Er war der Strafprediger seiner politischen und kirchlichen Gesinnungsgenossen. — Katholik von Geburt, aber konfessionslos erzogen, wandte er sich in Bremen der reformierten Gemeinde und späterhin den Kreisen der Inneren Mission zu („Die innere Mission“, Soziale Fragen III, 1864). Er war der erste, der als evangelischer Christ ein wirtschaftliches Programm entwarf. Die christliche Liebe als Wohltätigkeit der einzelnen genügte ihm nicht gegenüber den gesellschaftlichen Schäden. Für diese war ihm die Genossenschaft das Allheilmittel, und das Sparen der Anfang jeder Selbsthilfe („Die Selbsthilfe der arbeitenden Klassen durch Wirtschaftsvereine und innere Ansiedelung“ 1848). Schulze-Delitzsch, der erfolgreiche Genossenschaftler (¶ Genossenschaften, 1), ist von H.s Reisebriefen aus England angeregt worden. Im Gegensatz zu Lassalle (¶ Sozialismus) wollte H. nichts von Staatsunterstützung wissen; denn er erwartete nichts vom konstitutionellen Staate, alles von der absoluten Monarchie von Gottes Gnaden. Die deutsche Zentralgenossenschaft in Berlin aber, die im Sinne H.s arbeitete, kam ohne staatliche Hilfe nicht aus. Er schlug Produktiv-Assoziationen (Genossenschaften, 2 d) und Distributiv-Assoziationen, d. h. Konsum- und Bauvereine (¶ Genossenschaften, 2b. e), vor (1849 gemeinnützige Baugesellschaft in Berlin). Ein Lieblingsgedanke von ihm war die innere Ansiedelung, wie sie später aus anderen Gründen von ¶ Bodelschwingh und den Arbeiterkolonien (¶ Fürsorge usw., 1 d) in Angriff genommen worden ist. — Sein genossenschaftliches Vorbild sind „die Rochdaler Pioniere“, die erst durch ihn in England und Deutschland bekannt wurden (Soziale Fragen V, 1867). 20 Fabrikarbeiter in Rochdale bei Lancaster hatten 1843 nach einem mißglückten Streik eine Genossenschaft mit 540 Mk. Kapital begründet und einen ärmlichen Konsumladen eröffnet. Nach 20 Jahren waren es 6000 Mitglieder, die Spinnereien, Mühlen, Geschäftshäuser und ein Kapital von 4½ Millionen Mk. besaßen. Seine Hoffnung, diese Form der Genossenschaften würde sich in England und Deutschland rasch verbreiten, verwirklichte sich nicht. Um so treuer widmete er sich

praktischen Werken der Inneren Mission, besonders in Wernigerode. Er starb über einer Studie über „Die Arbeiterfrage in England" (Soziale Fragen VII, 1869), wie denn die Vermittelung der Kenntnis der englischen sozialen Verhältnisse und der dortigen christlich-sozialen Bewegung (¶Christlich-Sozial, 2) ein Hauptverdienst H.s ist.

‡Rudolf Elvers: V. A. H., sein Werden und Wirken 2 Bde., 1872—74; — K. Munding: V. A. H.s ausgewählte Schriften über Sozialreform und Genossenschaftswesen, in freier Bearbeitung, 1894; — ‡ Paul Goehre: Die evg.-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele, 1896, 2 Kap.; — RE³ VIII, S. 412 ff. **Israel.**

Huberinus, (Huber), Caspar (gestorben 1553). Wahrscheinlich aus Bayern stammend, studierte H. 1522 zu Wittenberg und unterstützte seit 1525 Urb. ¶Rhegius in Augsburg. Hier blieb er auch nach Vertreibung der evangelischen Prediger (1530). Als die reformierte Richtung durchdrang, sammelte er in der Stille die Lutheraner und suchte sie mit Wittenberg in Fühlung zu bringen. Als die politischen Verhältnisse einen Ausgleich mit den Wittenbergern forderten, war er der berufene Vermittler. So ließ er sich denn endlich auch bewegen, eine Predigerstelle als Helfer des Wolfgang ¶Musculus, hernach als Pfarrer, zu übernehmen. Eine Frucht dieser Tätigkeit sind etliche Katechismen und theologische Erbauungsbücher, die seine Befähigung als Erbauungsschriftsteller deutlich erkennen lassen. 1544 ging er, da infolge seiner Selbstgefälligkeit und seiner Sucht, die Gegner herabzusetzen, die Verhältnisse immer unerquicklicher wurden, nach Oehringen, wo er sich 1548 für das ¶Interim erklärte. 1551 wurde er nach Augsburg zurückgerufen, um es auch hier einzuführen; er erlebte einen völligen Fehlschlag, weshalb er sich wiederum nach Oehringen begab, wo er 1553 im guten Glauben, nichts von seiner evangelischen Ueberzeugung aufgegeben zu haben, starb.

Schriften H.s: Trost aus der Schrift, 1525; — Vom Zorn und der Güte Gottes, 1529 (mit Luthers Vorrede); — Vom wahren Erkenntnis Gottes, 1537; — Streitbüchlein, 1541; — Der Katechismus mit vielen schönen Sprüchen, 1543 u. a.; — Ueber H. vgl. RE³ VIII, S. 415 ff; — Augsburger Katechismus, in: ZprTh XIV, 1892, S. 116 ff; — H. Beck: Die Erbauungsliteratur der evg. Kirche Deutschlands, 1883, S. 171 ff; — Th. Kolbe: Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte XI, 1905, S. 201 ff; — F. Roth: Augsburger Reformationsgeschichte I, 1901² (1517—30); II, 1904 (1530—37 bezw. 1540). **Schornbaum.**

Hubert (Huber), Konrad (1507—1577), geb. in Bergzabern (Pfalz), studierte von 1526 an in Basel, wo er ¶Oekolampads Amanuensis wurde; 1531 fand er in Straßburg Stellung als ¶Bucers Diakonus an St. Thomae und Privatsekretär. Eine weiche, anschmiegsame Natur, ist H. ganz in Bucers Anschauungen hineingewachsen, denen er in dem Kirchenliede „Allein zu Dir, Herr Jesu Christ" dichterischen Ausdruck verliehen hat. Bis zu seinem Tode an Bucer und der ¶Confessio Tetrapolitana mit rührender Treue festhaltend, ward er darum 1563 seines Helferamtes enthoben. Die von ihm geplante Gesamtausgabe von Bucers Werken kam nicht über den ersten Band, den sogenannten Tomus Anglicanus (1577), hinaus.

RE³ VIII, S. 417 f; — Weitere Literatur ¶Straßburg: II. Reformation; — Ueber das obige, später vielfach fälschlich Joh. ¶Schneesing zugewiesene Lied vgl. Friedrich Spitta in: MGkK VIII, 1903, No. 7—11. **Anrich.**

Hubertus, d. hl. Die Legende des schon im 10. Jhd. als Patron der Jäger verehrten, um 725 als Bischof von Lüttich gestorbenen hl. H. erzählt in ihrer späteren, volkstümlich gewordenen Gestalt, wie der Heilige, als Sohn eines Herzogs von Aquitanien geboren, zunächst in fränkischen Hofdienst tritt, dann aber eine der des hl. ¶Eustachius durchaus parallele Bekehrung erlebt. Auch ihm erscheint Christus auf der Jagd und in der Gestalt eines Hirsches, der ein Kreuz zwischen dem Geweih trägt. — ¶Heiligenverehrung: C, 2.

KL² VI, S. 322 ff; — Quellenausgabe in AS I, S. 759 ff; — Biographien von Demarteau (Lüttich 1882) und Uhlenhuth, 1906. **Loeschcke.**

Hubmaier, Balthasar (etwa 1485—1528). Geb. in Friedberg bei Augsburg, besuchte H. in Augsburg die Lateinschule, studierte seit 1503 in Freiburg; vorübergehend war er 1507 Schulmeister in Schaffhausen. Seinem Lehrer Johann ¶Eck folgte er nach Ingolstadt, woselbst er als Pfarrer an der Marienkirche und Dozent wirkte. 1516 wurde er Dompfarrer in Regensburg; hier schloß er sich ganz der herrschenden antisemitischen Bewegung an; es gelang, die Synagoge zu zerstören und an ihre Stelle die bald als Wallfahrtsort berühmte (vgl. Luthers Schrift An den christlichen Adel) Kapelle zur schönen Maria zu setzen, deren Kaplan H. wurde. Als die Volkserregung immer ekstatischer und damit bedenklicher wurde, zudem Streitigkeiten über das Patronat der Kapelle ausbrachen, verließ H. Regensburg und wurde 1521 Prediger in Waldshut. Hier ist er mit der Reformation bekannt geworden. Er trat 1523 offen für sie ein, in enger Verbindung mit den schweizerischen Reformatoren ¶Zwingli, ¶Vadian, ¶Oekolampad; an dem zweiten Züricher Religionsgespräch von 1523 (¶Zwingli) nahm er teil. Gegen Bedrückungen durch die österreichische Regierung schützte ihn in Waldshut eine starke evangelische Partei; 1524 wurde daselbst amtlich die Reformation im Sinne der von H. aufgestellten „18 Schlußreden" in Anpassung an Zürich durchgeführt. Um drohender Gewalt von Seiten Oesterreichs zu entgehen, flüchtete H. Ende August 1524 nach Schaffhausen, durch seine Schrift „Von Ketzern und ihren Verbrennern" lebhaft gegen die Ketzerverfolgung (¶Ketzer und Ketzerprozeß) protestierend. Eine Unterstützung Waldshuts durch Zürich ließ ihn Oktober 1524 wieder dorthin zurückkehren. — Jetzt erfolgte seine Hinwendung zum Täufertum, wahrscheinlich hat neben Züricher Täufern Thomas ¶Münzer, der vorübergehend in der Nähe weilte, auf ihn eingewirkt. Ostern 1525 läßt er sich von dem Züricher Täufer ¶Reublin taufen; Waldshut wird „die erste größere Gemeinde, in der die Täufer zur Herrschaft kamen." Gegen Zwingli schrieb er jetzt die Schrift „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen" und etwas später „Ein Gespräch von dem Kindertauf", allen Nachdruck auf den persönlichen Bekenntnisakt in der Taufe legend. Alsbald wurde H. in die Bewegung des Bauernkrieges hineingezogen; man hat in ihm den Verfasser der 12 Artikel der Bauern (¶Bauernkrieg, 3) sehen wollen, und nach den neuesten Untersuchungen von Stolze (s. Literatur) ist die Möglichkeit seiner Autorschaft nicht zu bestreiten; revolutionärer Agitator ist er nicht gewesen, aber die religiösen Forderungen der Bauern fanden in ihm einen Fürsprecher. Kurz vor Eroberung der Stadt Waldshut durch die österreichischen

Truppen gelang H. die Flucht nach Zürich, er wurde jedoch hier verhaftet und zu einer Disputation mit Zwingli genötigt. Durch Zusage eines Widerrufs entging er der von Oesterreich geforderten Auslieferung, leistete aber den Widerruf tatsächlich erst auf schärfsten Druck hin, um ihn zurückzunehmen, sobald er Zürich verließ (April 1526). Ueber Konstanz und Augsburg (¶ Bayern: I, 1) zog er nach Mähren und gestaltete die lutherische Gemeinde in Nikolsburg zu einer täuferischen um, die eine glänzende Entwickelung nahm und in ihrem Einflusse bis nach Tirol, Salzburg und Ober- und Niederösterreich reichte. Eine rege literarische Tätigkeit H.s (Streitschriften gegen Zwingli und Oekolampad, Zwölf Artikel des christlichen Glaubens, Kurze Apologie, Schriften über Abendmahl und Bann, über Stellung der Christen zur Obrigkeit, über Willensfreiheit) erläuterte alle für die Täufer brennenden Probleme. Aber Oesterreichs Rache traf ihn doch; im Juli 1527 wurde er ausgeliefert und nach vergeblichem Versuche, durch Konzessionen sein Leben zu retten, am 10. März 1528 in Wien verbrannt; seine Frau wurde drei Tage später in der Donau ertränkt. Dogmengeschichtlich steht H. etwa auf dem Standpunkte der heutigen Mennoniten (¶ Menno usw.), d. h. er vertritt ein konservatives Täufertum. Von Spiritualismus und Mystik frei, kann er die Teilnahme der Christen an obrigkeitlichem Regimente verteidigen, stellt die Tauf- und Abendmahlslehre in den Mittelpunkt und bekämpft wie alle Täufer die reformatorische Lehre vom unfreien Willen.

RE³ VIII, S. 418 ff (A. Hegler); — Bibliotheca reformatoria neerlandica I, 1903 (hier ein niederländischer Druck der 18 Schlußreden); — J. Paukert: Kreuzenstein, 1904 (Kr. ist die Burg, in der H. vor seiner Hinrichtung eingekerkert war und seine „Rechenschaft" verfaßte); — W. Stolze: Der deutsche Bauernkrieg, 1908; — H. C. Vedder: B. H., leader of the Anabaptists, 1905. **Köhler.**

Hübler, Bernhard, protestantischer Kirchenrechtslehrer, geboren 1835 in Cottbus, habilitierte sich 1865 in Berlin, 1868 a.o. Professor ebenda, 1869 ordentlicher Professor in Freiburg i. Br., 1870 als Konsistorialrat ins preußische Kultusministerium berufen, 1872 vortragender Rat und Geheimer Regierungsrat, 1875 Geheimer Oberregierungsrat, seit 1880 ordentlicher Professor in Berlin. H. hat an der kirchenpolitischen Gesetzgebung Preußens und des Reichs während des ¶ Kulturkampfes und danach an hervorragender Stelle teilgenommen und z. B. auch 1879/80 in Wien im Auftrag der preußischen Regierung die Ausgleichsverhandlungen mit ¶ Jacobini geführt. Seine kirchenrechtlichen Arbeiten sind teils historischer Art, teils greifen sie in aktuelle Fragen (wie die ¶ Mischehen-Praxis, Frage der ¶ Konkordate usw.) ein.

Vf. u. a.: De natura ac jure Concordatorum, 1863; — Zur Revision der Lehre von der rechtlichen Natur der Konkordate, 1865; — Die Konstanzer Reformation und die Konkordate von 1418, 1867; — Der Eigentümer des Kirchenguts, 1868; — Eheschließung und gemischte Ehen in Preußen nach Recht und Brauch der Katholiken, 1883; — Die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen im Gebiet des Preußischen Allgemeinen Landrechts, 1888; — Kirchenrechtsquellen. Urkundenbuch zu Vorlesungen über Kirchenrecht, (1888) 1902⁴. **Zsch.**

Hübner, Johannes (1668—1731), evg. Schulmann, geboren zu Türchau bei Zittau, studierte in Leipzig und wurde, nachdem er daselbst einige Jahre als Universitätslehrer (für Geschichte und Geographie) gewirkt hatte, 1694 Rektor der Merseburger Schule, 1711 des Hamburger Johanneums. Theologisch bedeutsam ist er durch seine „biblischen Historien" (1714; ¶ Historienbuch, 1), die trotz ihrer schlechten Bilder mehr als 100 Auflagen erlebten.

Seine anderen zahlreichen Schriften beziehen sich auf geographische und geschichtliche Fragen. — Ueber H. vgl. F. Brachmann: J. H., Johannei Rektor 1711—31, 1899. **Zsch.**

v. Hügel, Friedrich Frhr., geb. 1852 in Florenz als Sohn des österreichischen Botanikers, Entdeckungsreisenden und Diplomaten Karl v. H. und einer zum Katholizismus übergetretenen Schottin, wurde von einem deutschen Hauslehrer unter Alfred v. Reumonts Beirat humanistisch ausgebildet, verlor 1871, als er im Begriff stand, die Universität Wien zu beziehen, durch den Typhus das Gehör, lebt seitdem in England als Privatgelehrter. Nachdem er sich von 1873—1882 mit Wilfrid G. Ward, dem Bekämpfer J. St. ¶ Mills, und unter dem Einfluß des Kardinals ¶ Newman mit philosophischen Studien beschäftigt hatte, wurde er 1890 von ¶ Bickell ins Hebräische eingeführt und endgültig für die Bibelkritik gewonnen. Seit 1890 mit ¶ Loisy, seit 1897 mit ¶ Tyrrell eng befreundet, gilt v. H. als der Führer und Protektor der internationalen modernistischen Bewegung. P. ¶ Sabatier nennt ihn „den Laienbischof der Modernisten, zu dem alle Modernisten in Europa und Amerika mit Verehrung, Freude und heißer Liebe aufblicken" (Les Modernistes, 1909, S. XLVIII—LIII). Von Loisys Quelques lettres sur des Questions actuelles et sur des Evénements récents (1908) sind zwölf an v. H. gerichtet.

v. H.s wichtigste Veröffentlichungen sind: The Church and the Bible (in: Dublin Review, 1894 und 1895); — La Méthode historique et son application à l'Etude des documents du Pentateuque (Vortrag auf dem internationalen Kongreß katholischer Gelehrter in Freiburg in der Schweiz), 1897; — Du Christ éternel et de nos christologies successives (Auseinandersetzung mit Maurice ¶ Blondel; in: la Quinzaine 1. Juni 1904); — Experience and Transcendence (in: Dublin Review 1906; auch italienisch in „Etudi Religiose"); — The papal commission and the Pentateuch, 1906 (zusammen mit Prof. Charles ¶ Briggs; auch französisch: La Commission pontificale et le Pentateuque, 1907, und italienisch im Rinnovamento, 1907); — The relations between God and Man in the New Theology of Mr. Rev. R. J. Campbell, 1907; — The mystical Element of Religion, Etudied in St. Catherine of Genova (1447—1510) and her Friends, 2 Bde., (1908) 1909². — Ueber H. vgl., außer den genannten Schriften von Loisy und P. Sabatier, Wilfrid Ward: W. G. Ward and the catholic Revival, 1893, S. 365—375; — A. Houtin: La question biblique au XIX. siècle, 1902, S. 242—261; — G. Prezzolini: Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus, 1909. **Lachenmann.**

Hülfe, Hülfsschulen, Hülfsverein, ¶ Hilfe ¶ Hilfsschulen, ¶ Hilfsverein.

Hülfsprediger ¶ Pfarrer, rechtlich.

Hülle, Ernst (1843—1901), evg. Theologe, bekannt geworden als Organisator der Verbreitung christlicher Zeitschriften (¶ Schriftenverbreitung, evg.), von 1872 an Hausgeistlicher des Evg. Vereins in Berlin, gab dem „Evg.-kirchl. Anzeiger" eine neue Gestalt, begründete 1879 das Berliner Sonntagsblatt, 1880 den christl. Zeitschriftenverein, gab den „Arbeiterfreund" und ver-

wandte Literatur heraus. Die von ihm hier entfaltete Energie ward allgemein anerkannt, der Inhalt der von ihm gepflegten christlich-patriotischen Literatur auch in kirchlichen Kreisen nicht durchweg günstig beurteilt. **M.**

Hülsemann, Johann (1602—61), lutherischer Theologe, nächst ¶ Calov der bedeutendste Kämpfer gegen Georg ¶ Calixt, aus ostfriesischem Pfarrhaus, studierte in Rostock und Wittenberg, machte gelehrte Reisen nach Holland (¶ Vossius in Leyden), sowie nach Frankreich und den oberdeutschen Universitäten. 1629 wurde er theologischer Professor in Wittenberg, 1646 Professor der systematischen Theologie in Leipzig und Pfarrer an Nicolai, später auch Superintendent. Ungewöhnlich gelehrt, mehr als irgend einer seiner Zeitgenossen systematisch veranlagt, ist er wiederholt Sprecher der lutherischen Orthodoxie gewesen. Auf seinen Charakter wirft die Doppelzüngigkeit und Halbheit gegen theologische Gegner, Reformierte und Synkretisten, ein schlechtes Licht. 1645 vertrat er die polnischen Lutheraner auf dem ¶ Thorner Religionsgespräch und bewirkte, mit ¶ Calov und von ihm angetrieben, die Isolierung Calixts. Nur halb gezwungen brach der bequeme Mann dann auch ganz mit den Calvinisten (¶ Unionsbestrebungen, protestantische; ¶ Glaube: VI).

Von seinen Schriften sind bedeutungsvoll gewesen: Das Breviarium theologiae exhibens praecipuas fidei controversias (1641), der Calvinismus irreconciliabilis (1646), endlich die beiden wichtigsten nach Helmstedt gerichteten, die Dialysis apologetica problematis Calixtini (1650) und der „Calixtinische Gewissenswurm" (1653). — Ueber H. vgl. H. Witten: Memoriae theologorum, Frankfurt 1674 (mit Schriftenverzeichnis); — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 164 ff; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 1854; — ADB XIII, S. 332 f; — RE³ VIII, S. 424 ff. — Vgl. auch die gesamte Literatur über Georg ¶ Calixt und den ¶ Synkretismus: II. **Moldaenke.**

Hülskamp, Franz, kath. Theologe, geb. 1833 in Essen (Oldenburg), wurde 1856 zum Priester geweiht, lebt seit 1859 in Münster, Konviktspräses daselbst. H. gab 1861—1904 den „Literarischen Handweiser", 1870—1873 die „Frankfurter zeitgemäßen Broschüren" und seit 1879 die „Meisterwerke unserer Dichter", 19 Bändchen, heraus, war in der westfälischen Zentrumspartei sehr tätig und ist seit 1878 Vorstandsmitglied der Görresgesellschaft und des Augustinusvereins (¶ Vereinswesen, kath.). **Kübel.**

Hülsmann, Jakob (1803—73), evg. Theologe, geboren zu Duisburg, 1837 Gymnasiallehrer in seiner Vaterstadt, gestorben in Bonn. Eine bei großer körperlicher Schwäche machtvolle Persönlichkeit, ein begnadigter Lehrer, namentlich im Religionsunterricht der Prima, für den er „Grundzüge der christlichen Religionslehre", 1847, herausgab. In seltener Weise befähigt, von Person zu Person zu wirken, von nachhaltigem religiösen Einfluß auch auf Kaufleute und Juristen, Naturwissenschaftler und Mediziner, hat er diesen Einfluß, als zunehmende Krankheit ihn zur Niederlegung seines Amtes zwang, durch ausgedehnten Briefwechsel ausgeübt. Aus solchen Mitteilungen und Aufzeichnungen sind seine „Beiträge zur christlichen Erkenntnis für die gebildete Gemeinde" hervorgegangen (herausgegeben von W. A. Hollenberg, 1873, neue vermehrte Ausgabe von P. Pieper 1890), die weit über den Freundeskreis des zu seinen Lebzeiten kaum außerhalb der Rheinprovinz bekannten Verfassers hinaus dankbarste Aufnahme fanden. Sie haben vielen Ringenden, Zweifelnden großen Dienst getan und können das noch heute. Ganz anspruchslos, aber anfassend, nach Innen führend, die Frömmigkeit als das Bedürfnis unseres Inneren aufweisend, den Sinn auf das menschlich Edle und von da auf das Heilige lenkend sind seine Schulreden (vgl. ZprTh V, VI, VII).

W. Hollenberg: Professor J. H., 1875. **Simons.**

Huët, Conrad Büsken (1826—1886), holländischer Theologe und Schriftsteller. Geb. im Haag, studierte in Leiden, Lausanne und Genf Theologie, 1849 Hilfsprediger in Utrecht, 1851 Prediger der Wallonengemeinde (Waalsche Kerk) in Haarlem. Stand auf dem äußersten Flügel der „Leidener Schule" (¶ Niederlande: III) und geißelte mit blutigem Sarkasmus alle Vermittlungstheologie. Seine Brieven over den Bijbel (1857, 1863²) erregten einen Sturm der Entrüstung im ganzen Land. 1862 legte er sein Amt nieder, Gleiches von seinen Gesinnungsgenossen fordernd (vgl. Allard ¶ Pierson), wurde Mitredakteur des Gids und des Opregte Haarlemmer Courant, hielt aber noch eine Zeit lang allsonntäglich freireligiöse Ansprachen in einem Saale in Haarlem (vgl. Toespraken, 1864), bis sein Interesse an den religiösen Kämpfen vollständig erkaltete. In seinem Ongevraagd advies (Unverlangtes Gutachten) im Streite Piersons mit Réville und Genossen brach er völlig mit seiner Vergangenheit und sprach seinesgleichen das Recht in der Kirche und die Gemeinschaft mit ihr ab. Machte er vorher systematisch die Institutionen der Kirche lächerlich, so verspottete er jetzt gelegentlich alle Formen des religiösen Lebens und war völliger Skeptiker, wenn er auch die Gottesidee nicht aufgab. Sein verletzender Spott führte bald zum Bruch auch mit seinen literarischen Freunden, und von nun an schwang er als unabhängiger Freischärler sein Kampfschwert in der Journalistik und Belletristik, teils in Holland, teils in Batavia (1868—1875), wo er Redakteur und Verleger war, teils auf Reisen im Ausland. Er starb 1886 in Paris. Eine Natur wie Heinrich Heine.

Aus seiner theologischen Zeit stammen noch: Stichtelijke lektuur, 1859; — Kanselreden, 1861; — Verspreide polemische fragmenten, 1864; — Aan Mevrouw Bosboom-Toussaint, 1862; — Afscheidsrede, 1864 (die beiden letzteren Schriften geben die Rechtfertigungsgründe für seinen Austritt aus der Kirche). — Seine literarischen Abhandlungen sind gesammelt in Litterarische fantasiën, 1868—86, 23 Bde., und Nederlandsche belletrie, 3 Bde., 1875—76; — Außerdem schrieb er Novellen, 1875²; — Den Roman Lidewijde, (1868) 1872², durch den er ebenso wie durch seine Europëesche brieven, 1878, das holländische Nationalgefühl kränkte; — Eine glänzende niederländische Kulturgeschichte des 17. Jhd.s (Het land van Rembrand, 1882—84), die ihn wieder mit seinem Volk versöhnte. — Seine Briefe gaben Frau und Sohn heraus, 1890; — Ueber ihn schrieben Jan ten Brink und A. G. van Hamel, beide 1886. **Schowalter.**

Huetius (Huet), Pierre Daniel (1630—1721), französischer katholischer Theologe, geboren zu Caen, jesuitisch erzogen, klassisch gebildet und auf vielen Gebieten beschlagen. Nachdem er 1652 eine Zeit lang (als Begleiter seines

Lehrers, des Orientalisten und reformierten Pfarrers Samuel ¶ Bochart am schwedischen Königshof gelebt und auch Holland besucht hatte, widmete er sich in Caen Privatstudien, wurde 1670 zusammen mit ¶ Bossuet Lehrer des Dauphin, kam 1674 in die Französische Akademie. Priester geworden, erhielt er nach zehnjähriger Leitung der Zisterzienserabtei Aulnay bei Caen (seit 1678) das Bistum in Avranches (1689; er war schon 1685 zum Bischof von Soissons erhoben; aber die päpstliche Bestätigung verzögerte sich bis 1689). 1699 übernahm er die Abtei Fontenay bei Caen. Seit 1701 lebte er, um sich in Muße seinen Studien widmen zu können, im Profeßhaus der Pariser Jesuiten. Als Polyhistor behandelte er bald literaturgeschichtliche Fragen, bald die Geschichte von allerhand Antiquitäten, bald griff er in aktuelle Fragen seiner Zeit, die sich ihm durch die Entwickelung der neueren Philosophie (H. war besonders Gegner ¶ Descartes') und der theologischen Aufklärung (gegen die Bibelkritik des ¶ Deismus: I) aufdrängten, ein, — auf kirchlichem Gebiet ein hochgeschätzter, wenn auch manchem der Vernunft gegenüber zu skeptisch gerichteter und mit gesuchten Hypothesen arbeitender Apologet, dem auch Philosophen wie Leibniz — er stand mit H. in Briefwechsel — ihre Anerkennung nicht versagen konnten.

Theologische Werke: Origenis Commentarii in Scripturam Sacram, 2 Bde., 1668 (die 1661 veröffentlichte Abhandlung De interpretatione legt die von H. bei der dem griechischen Text beigefügten Uebersetzung befolgten Grundsätze dar); — Demonstratio evangelica, 1679; — Censura philosophiae Cartesianae, 1689; — Alnetanae (= aus Aulnay) Quaestiones de concordia rationis et fidei, 1690; — Mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme, 1692 (1698²; 1711³); — Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain (erst 1723 veröffentlicht), u. a.; — Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie, hrsg. von Abbé Tilladet, 2 Bde. 1712; — Huetiana, hrsg. von Abbé d'Olivet, 1722 (enthalten auch Literaturgeschichtliches); — Briefe H.s gesammelt von Henry: Lettres inédites extraites de la correspondence de H., 1879. — Ueber H. vgl. seine Selbstbiographie: Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, 1718; — Ch. Bartholmeß: H. ou le scepticisme theologique, 1849; — J. Espenberger: Die apologetischen Bestrebungen des H., 1905; — Ders. in: KHL, S. 2032; — Weiteres in RE³ VIII, S. 427 ff. **Zsch.**

Hütter, Leonhard, = ¶ Hutter, L.

Hufnagel, rationalistischer Theologe, ¶ Hessen: IV, 2.

Hug, Leonhard (1765—1846), kath. Theologe, geb. zu Konstanz, 1787 Studienpräfekt im geistlichen Seminar in Freiburg i. B., 1791 ord. Professor an der Universität Freiburg, seit 1827 zugleich Domherr, 1843 Domdekan, schrieb über at.liche und nt.liche Fragen und hat in seiner „Einleitung in die Schriften des NT.s" 1808 ein gründliches, maßvoll apologetisch gehaltenes Werk geschaffen, das als wertvollste Leistung der katholischen Bibelwissenschaft jener Zeit gilt.

RE³ VIII, S. 429 ff; — KL VI, S. 338 ff; — Adalb. Maier: Gedächtnisrede auf J. L. H., 1847; — HN II, S. 1073 ff. **M.**

Hugenholtz, Petrus Hermanus, holländischer evg. Theologe, Haupt der von der Kirche getrennten „Freien Gemeinde" in Amsterdam. Geb. 1834 in Rotterdam, 1858—78 Pfarrer der Nederl. Hervorm. Kerk an verschiedenen Orten, zuletzt in Amsterdam, trennte sich mit seinem älteren Bruder Philipp H. und 300 Anhängern im Januar 1878 von der Landeskirche infolge Streitigkeiten um das Bekenntnis, insonderheit aus Widerwillen gegen die Verpflichtungsformel bei der Konfirmation, und gründete, nach dem Vorbild der deutschen freireligiösen Gemeinden (¶ Lichtfreunde) und auf der gleichen Grundlage wie sie, eine „Freie Gemeinde", die allmählich auf 2000 Mitglieder angewachsen ist, aber keine Nachfolge im Lande gefunden hat. Seit Gründung dieser Gemeinde gibt H. eine Zweimonatsschrift heraus „Stemmen uit de Vrije Gemeente". Die „Pflege freisinnig-undogmatischen, sittlich-religiösen Lebens" ist das Ziel, das Vertrauen auf die heilige Macht, die uns in unserem Innern zum Guten treibt, der Glaube an ihren endlichen Sieg und die Ehrerbietung vor der sittlichen Weltordnung die Grundlage der „Theologie" H.s und damit auch seiner Gemeinde. Alle kirchliche Ordnung ist abgeschafft, Taufe, Abendmahl und Konfirmation sind beseitigt; Lehre und Unterricht, Vorträge und Versammlungen bilden das einzige Gemeindeband. H. selbst bezeichnet seinen Standpunkt als den des „ethischen Pantheismus".

Schrieb u. a.: Uit natuur en leven, 1900; — Ethisch Pantheisme, 1903; — Indrukken en herinneringen, 1904; — Innerlijk leven, 1907; — Außerdem in der Van Veenschen Sammlung Kerk en Sekten die Broschüre über die Vrijen Gemeenten, 1908; — Vf. auch Handbücher für den Religionsunterricht und die Gottesdienste seiner Gemeinde. **Schowalter.**

Hugenotten.

I. Von den Anfängen bis 1559: 1. Name; — 2. Aeußere Geschichte bis 1559; — 3. Bekenntnis und Verfassung; — II. Von 1559—1589: 1. Religionsgespräch zu Poissy; — 2. Die Religionskriege; — 3. Heinrich IV und das Edikt von Nantes; — III. Von 1589—1685: 1. Bis zum Edikt von Nantes (1629); — 2. Stellung der H. im bürgerlichen und geistigen Leben; — 3. Aufhebung des Ediktes von Nantes; — IV. Seit 1685: 1a. Die Kirche der Wüste 1685—1787; — 1b. 19. Jhd.; — 2. Die Kirchen des Refuge.

I. 1. Die Herkunft der Bezeichnung „H." (huguenots) für die französischen Protestanten ist dunkel. Ist das Wort französischen Ursprungs, so geht es wohl auf den Eigennamen Hugues zurück. Auf dieser Etymologie fußen zwei Erklärungsversuche. Der eine bringt das Wort H. in Verbindung mit dem roi Huguet oder Hugon, einem in der Gegend von Tours, wo nachweislich der Name H. für die Protestanten zuerst gebraucht wurde, volkstümlichen Nachtgespenst: H. wäre dann ein Spottname mit Anspielung auf die nächtlichen Versammlungen der Protestanten. Der andere denkt an Hugo Capet: H. wäre eine Selbstbezeichnung der Reformierten als Anhänger des legitimen Königtums im Gegensatz zu den ausländischen Guisen (¶ Frankreich, 6). Ist „huguenots" die Verwelschung eines deutschen Worts, so liegt die Beziehung zu „Eidgenossen" (eignots) am nächsten: der Name würde die Protestanten als Verbündete des Auslands (Genfs) verdächtigen. Wenig wahrscheinlich ist die Deutung „Husgenossen" (Gesinnungsgenossen des Johann ¶ Hus). Dagegen hat die Herleitung von „Hausgenossen" (so hießen im Elsaß die nicht in die Zünfte aufgenommenen Münzer) die Tatsache für sich, daß das Wort Huguenot als Familienname in Mömpelgard und Belfort schon 1425 sich

findet. Da es zugleich Bezeichnung für eine kleine, fast wertlose Münze war, so wäre es in der Anwendung auf die Protestanten ein verächtlicher Spottname gewesen. Wieder andere vermuten, daß die Flüchtlinge des ersten Refuge (s. IV, 2) zuerst in den Niederlanden nach Eph 2_{19} Hausgenossen (holländisch huisgenoots) genannt worden seien. Calvin gebraucht das Wort H. nie. Als Bezeichnung für die französischen Protestanten ist es erst seit 1560 nachweisbar. Bis dahin waren „luthériens" und „hérétiques de Meaux" die verbreitetsten Namen.

2. In diesen beiden Namen spiegelt sich der geschichtliche Sachverhalt wieder, daß es Luthers Hammerschläge an der Schloßkirche in Wittenberg waren, die auch in Frankreich die Geister erweckten, und daß Meaux der erste Herd reformfreundlicher Bestrebungen im Lande war. Hier hatte 1521 Jakob ¶ Faber Stapulensis bei seinem Schüler und Freund, dem Bischof (seit 1516) Guillaume Briçonnet (1470—1534, vgl. RE³ III, S. 396 ff) Schutz und Obdach gefunden, und bald folgten ihm, von Briçonnet gerufen, Gerard ¶ Roussel, ¶ Farel u. a., ohne daß Briçonnet willens gewesen wäre, die lutherische Bewegung auf Frankreich zu übertragen. Seine Synodalbeschlüsse von 1528 richteten sich ausdrücklich gegen die „Neuerer" und gegen Luther selber, und auch Faber hoffte auf eine Erneuerung der Kirche in erasmischem Sinn (¶ Erasmus, Desiderius) ohne Bruch mit dem Papsttum. Während diese beiden zeitlebens auf halbem Weg zwischen dem biblizistischen Humanismus der Renaissance und der Reformation stehen blieben, hatte Luthers Lehre trotz des verdammenden Urteils der Sorbonne vom 15. April 1521 im ganzen Land begeisterte und todesmutige Anhänger gefunden. Diese lutherischen Prädikanten, die seit 1525 für ihren Glauben auf dem Scheiterhaufen starben, sind die eigentlichen Väter der Reformation in Frankreich. — Die Stellung der Staatsgewalt zu den religiösen Neuerern war anfangs schwankend. Als Gönner der Renaissance brachte ¶ Franz I (¶ Frankreich, 6) der Schule von Meaux und ihrer Kritik an den Schäden der Kirche persönliche Sympathien entgegen, — er hat Faber wiederholt geschützt —; noch mehr waren seine Schwester ¶ Margaretha von Navarra und seine Schwägerin ¶ Renata von Ferrara den Evangelischen freundlich. Allein der König hatte doch persönlich zu wenig religiöses Interesse. Nach der Schlacht bei Pavia (1525) bot die Gefangenschaft des Königs in Madrid eine erwünschte Gelegenheit zum Einschreiten gegen die Ketzer. Als die ersten Blutzeugen der französischen Reformation bestiegen in Paris 1525 Jakob von Pavannes und der Einsiedler von Livry den Scheiterhaufen. Der Kreis in Meaux löste sich auf. 1529 wurde Louis de ¶ Berquin verbrannt. 1534, in dem gleichen Jahr, da Franz I mit Melanchthon über seine Uebersiedelung nach Frankreich verhandelte, gebot ein königlicher Erlaß die rücksichtslose Ausrottung der Ketzerei unter Androhung der grausamsten Strafen. Schließlich wurde eine unbesonnene Tat der Reformfreunde — sie hatten eine Flugschrift gegen die Messe auf Straßen und Plätzen verbreitet und sogar an die Türe des königlichen Schlafgemachs in Blois angeklebt — von den Führern der Gegner ausgenützt, um den König zum Abbruch aller Beziehungen zu der Reformation zu zwingen. Vom 10. Nov. 1534 bis 2. Mai 1535 wurden in Paris 25 Verurteilungen zum Scheiterhaufen vollzogen und 73 weitere ausgesprochen, deren Opfer sich durch die Flucht retteten. Ende 1534 verließ auch ¶ Calvin sein Vaterland. Von Basel aus trat er für seine verfolgten Glaubensgenossen ein mit dem berühmten, vom 1. August 1535 datierten Brief an Franz I, der als Einleitung zu seiner Institution chrétienne (¶ Calvin, 2) diente. Allein trotz der blutigsten Verfolgung und zahlreicher Auswanderung bestätigten alle folgenden Erlasse das unaufhaltsame Umsichgreifen der Ketzerei. Den letzten Schlag gegen die Reformierten führte Franz I mit der gräßlichen Vernichtung der in der Dauphiné angesiedelten ¶ Waldenser, in der 28 Ortschaften niedergebrannt und mehr als 4000 Bewohner hingeschlachtet wurden. Trotzdem war, als Franz I starb, etwa der sechste Teil des Landes für die Reformation gewonnen: in allen Provinzen außer der Bretagne fanden sich kleinere oder größere Kreise von Evangelischen. Heinrich II, sein Nachfolger (¶ Frankreich, 6), trat, wie in den Kämpfen gegen das Haus Habsburg und in der Bundesgenossenschaft mit den deutschen Protestanten, so auch in der Verfolgungspolitik gegen die Lutheraner im eigenen Lande (¶ Chambre ardente) in seines Vaters Fußstapfen. In seine Zeit fällt der berüchtigte Erlaß von Châteaubriant (27. Juni 1551), der alle bisherigen Ketzeredikte in 46 Artikeln zusammenfaßt, die Bestrafung auch auf die ausdehnt, die einem Ketzer Schutz gewähren, und ihre Angeber mit dem dritten Teil des konfiszierten Vermögens belohnt. Viele Protestanten entschlossen sich damals zur Auswanderung, ermutigt durch Calvin, der sie nach Genf einlud. Auch in London, Frankfurt, Wesel, Lausanne und Zürich (s. IV, 2) fanden sie gastliche Aufnahme. Und doch nahm auch unter Heinrich II die Zahl der Protestanten im Lande erheblich zu, wie das Edikt von Châteaubriant selber bezeugt; namentlich schlossen sich nun auch Mitglieder des Adels der Bewegung an: Prinzen von Geblüt wie Heinrich von Condé, Glieder des Hochadels, die Châtillons, ¶ Coligny, La Rochefoucauld, Rohan, Soubise, Sully, Mornay, Lanoue. Selbst im Pariser Parlament fand das Evangelium standhafte Bekenner (¶ Dubourg). Aber noch wertvoller als dieser Zuwachs war für die werdende reformierte Kirche in Frankreich die Verbindung mit den sprach- und stammverwandten Glaubensbrüdern in der Schweiz (Genf, Lausanne, Neuchâtel). Sie haben die junge evangelische Kirche Frankreichs, in der sich gegen das Ende der Regierung Heinrichs II die ersten Ansätze zur Gemeindebildung und kirchlichen Organisation (s. 3) finden, für den calvinisch-reformierten Typus in Bekenntnis und Verfassung erobert: von 1559 an treten an die Stelle des Namens luthériens die Bezeichnungen calvinistes und huguenots.

3. Zur ersten Gemeindebildung kam es, mitten im Feuer der Verfolgung, in Paris im Jahr 1555. Nach dem Pariser Vorbild organisierten sich die Gemeinden in Meaux, Angers, Poitiers, Loudun, Ile d'Arvert. Um diese Eglises dressées sammelten sich, je in derselben Landschaft, die in der Bildung begriffenen Eglises plantées. Bis 1559 zählte man schon 40 Eglises dressées, 1561 schon 2150 Eglises

plantées! Die Umgegend von Paris war mit einer ganzen Reihe von Gemeinden durchsetzt. In der Normandie hatte bald jeder größere Ort seine geordnete Gemeinde. Zahlreich waren die Kirchen von Orléans ab die Loire hinunter in Maine, Anjou, Touraine, Saumurois. In Poitou, Saintonge, Aunis waren die Protestanten schon damals in der Mehrzahl, sehr zahlreich im Süden, in Guienne, in der Provence, Languedoc: im kleinen Königreich Navarra und Béarn wurde die Reformation auf Antrag der Stände durch die junge Königin Johanna d'Albret (die Tochter der ¶ Margaretha von Navarra), gesetzlich eingeführt. Das Bedürfnis einer nationalen Organisation der zerstreuten Gemeinden auf Grund eines gemeinsamen Bekenntnisses und einer kirchlichen Zucht wurde besonders fühlbar bei einem Streit über die Prädestination, der 1558 in Poitiers ausgebrochen war. ¶ Chandieu, der als Schiedsrichter nach Poitiers gerufen worden war, veranlaßte die Einberufung der ersten Nationalsynode nach Paris (Mai 1559 eröffnet) zur Aufstellung eines gemeinsamen Symbols (¶ Confessio Belgica usw.) und einer gemeinsamen Kirchenordnung. Die Anordnung dieser Confessio Gallicana (vgl. RE³ VI, S. 230 ff) ist dieselbe wie die von Calvins Institutio (¶ Calvin, 2) und des ¶ Katechismus Genevensis von 1540. Sie behandelt in 40 Artikeln die vier Hauptlehren: Gott, Christus, den hl. Geist, die Kirche. Die hl. Schrift, die allein unfehlbare Glaubensregel, stützt ihre Autorität auf das Zeugnis des Geistes und der gläubigen Seele. Die Prädestination wird festgehalten, doch ohne Supralapsarismus (¶ Prädestination: II), ebenso Calvins Begriff vom „Ernährtwerden aus der Substanz des Fleisches und Blutes Christi" in der Lehre vom Abendmahl (¶ Abendmahl: II, 9 b). Der Einfluß Calvins und Genfs war auch für die Ordnung der Kirchenverfassung maßgebend, die in ihren Grundzügen schon im Artikel ¶ Calvinismus, 1 angedeutet worden ist. In allen Behörden ist bezeichnenderweise das Laienelement, vertreten durch anciens und diacres, an Zahl den Geistlichen mindestens gleich; in den Konsistorien, der Vertretung der Einzelgemeinde (heute conseil presbytéral genannt), bildet es das Uebergewicht. Die ersten Konsistorien wurden durch Zuruf gewählt; ihren Geschäftskreis bildeten die Handhabung der Zucht, die Armenpflege und Vermögensverwaltung. Ueber den Konsistorien stand als höhere Einheit das Colloque (Kreissynode; heute consistoire genannt), dessen Zahl sich in den einzelnen Provinzen nach der Dichte der protestantischen Bevölkerung richtete. Zu den Tagungen des Colloque schickte jedes consistoire je einen Pfarrer und einen Aeltesten; nur die Gemeinde, in der das Colloque zusammentrat, war durch 2 Laien vertreten. Von 1623 an überwachte ein königlicher Kommissär (Abgeordneter) die Verhandlungen, wie auch zur Einberufung des Colloque die Erlaubnis der Regierung erforderlich war. Das Colloque hatte Streitigkeiten zwischen und in den Einzelgemeinden zu schlichten, bestimmte die Ausdehnung der Kirchspiele, prüfte die proposants (Predigtamtskandidaten) und präsentierte sie der Provinzialsynode. Ferner lag ihm die Ueberwachung der Pfarrer ob, die auf Vorschlag der Konsistorien von ihm ernannt wurden, und die Entscheidung in der Berufungsinstanz gegen die Urteile des consistoire. Die Provinzialsynoden, die nächst höhere Stufe, standen in der Mitte zwischen den Kolloquien und der Generalsynode. In der Regel traten sie, so lange die königliche Erlaubnis hierzu zu erlangen war, einmal jährlich zusammen. Jede Gemeinde war durch einen Pfarrer und einen Laien vertreten. Ihre Obliegenheiten waren ähnlich denjenigen des Kolloquiums, nur auf die ganze Provinz ausgedehnt. Ferner gehörte zu ihrem Geschäftskreis die Festsetzung der Bußtage, Vorschriften über die Beobachtung der Kirchenzucht, über den Unterricht der Kinder (jede Gemeinde hatte eine Elementarschule, petite école, jede Provinz ein collège), die Zulassung der Kandidaten zum Pfarramt, endlich die censures aimables et fraternelles, die sich auf das Leben und die Lehre der Pfarrer und Laien erstreckten. Die Nationalsynode war die Krönung der althugenottischen kirchlichen Organisation. Sie trat anfangs jährlich zusammen, aber schon von 1572 an werden ihre Tagungen seltener: von 1598 an nur noch alle 3 Jahre. Da die königliche Erlaubnis einzuholen war und ein Regierungskommissär den Verhandlungen beizuwohnen hatte, wurde ihre Berufung immer mehr erschwert und die Zwischenräume zwischen den einzelnen Nationalsynoden immer länger: nach Charenton 1631 trat sie noch 1637 in Alençon, 1644 in Charenton und zum letztenmal 1659 in Loudun zusammen. Von den 16 kirchlichen Provinzen des reformierten Frankreichs schickten 14 je 4 Abgeordnete, zwei (Bretagne und Provence) je 2, so daß die Generalsynode höchstens 60 Abgeordnete (30 Pfarrer und 30 Laien) zählte. Der königliche Kommissär hatte darauf zu achten, daß versöhnliche Leute zu Abgeordneten gewählt wurden. Die Sitzung wurde durch eine Ansprache des königlichen Kommissärs eröffnet. Nach feierlicher Verlesung des Glaubensbekenntnisses wurde eine Adresse an den König gerichtet mit der Bitte um einen Beitrag zu den Kosten der Synode. Viel Zeit nahmen die Appellationsverhandlungen in Anspruch, ferner die Erledigung der cahiers des plaintes mit den von Synode zu Synode sich mehrenden Klagen über die Verletzung der königlichen Erlasse, die Revision der Zuchtordnung, die von 1559—1659 oft umgearbeitet wurde, die Feststellung der Listen der Abtrünnigen, die Angelegenheiten der Akademien usw. Dagegen standen Bekenntnisfragen höchst selten zur Debatte: 1603 wurde auf Antrag ¶ Chamiers der Glaube, daß der Papst der Antichrist sei, dem Bekenntnis einverleibt; 1620 nahm die Generalsynode von Alais die Beschlüsse der ¶ Dordrechter Synode in das Symbol auf; 1631 beschloß man in Charenton die Zulassung der Lutheraner zum Abendmahl und Patenamt.

II. 1. Zwei Monate nach dem Zusammentritt der ersten Pariser Nationalsynode starb Heinrich II. Sein Tod brachte den H. keine Erleichterung. Es kam ihnen aber die Erbitterung gegen das rücksichtslose Parteiregiment der Guisen zu gut, die während der kurzen Regierung Franz' II (¶ Frankreich, 6) das Staatsruder lenkten. Eine Verschwörung zur Befreiung des jungen Königs aus ihren Händen, an dem Katholiken und H. beteiligt waren, mißlang. Die Guisen rächten sich durch ein gräßliches Blutbad, in dem mehr als 1200 H. umkamen (Verschwörung von Amboise 18. März 1560). Nun verbot der

Erlaß von Romorantin (Mai 1560) alle religiösen Versammlungen und betraute die Bischöfe mit den Maßregeln gegen die Ketzer. Andererseits traten jetzt sogar Bischöfe mit der Forderung eines Reformkonzils für Frankreich an die Oeffentlichkeit, unterstützt von dem neuen Kanzler Michel de ¶ l'Hôpital, und auf der Notabelnversammlung in Fontainebleau (21. Aug. 1560) konnte es ¶ Coligny wagen, für die H. der Normandie Kultusfreiheit zu verlangen. Nach dem Tode Franz' II war Anton von Navarra, der Gemahl der Johanna d'Albret (s. I, 3), wieder der erste Prinz von Geblüt und wurde Generalstatthalter des Königreichs. Katharina von Medici, die für Karl IX (¶ Frankreich, 6) die Vormundschaft führte, näherte sich den H., der Tyrannei der Guisen überdrüssig. Die Ständeversammlung von Orléans (13. Dez. 1560) eröffnete de l'Hôpital mit der Mahnung, die nur den Hader mehrenden Parteinamen „Lutheraner, Hugenotten, Papisten" aufzugeben und in Eintracht des Staats und der Kirche Bestes zu suchen. Beschwerden gegen die Mißbräuche der römischen Kirche und die finanzielle Mißwirtschaft der Guisen konnten ungehindert vorgebracht werden. Die Protestanten atmeten auf. Der Klerus klagte über den Abfall eines guten Teils der Nation vom katholischen Glauben: zählte man doch um 1560 2150 protestantische Gemeinden! Wohl schärfte ein Erlaß im Juli 1561 die Gesetze gegen die Ketzer und die Versammlungsverbote von neuem ein, aber er untersagte zugleich die Religionsschnüffelei und milderte die wegen Ketzerei verhängten Strafen in einstweilige Verbannung bis zur Einberufung des Konzils. Ja, auf der Notabelnversammlung in Pontoise (1. Aug. 1561) konnten die H. nicht nur freie Religionsübung, sondern sogar die Abschaffung mehrerer Mönchsorden und den Ausschluß der fremden Prinzen und Kardinäle aus dem königlichen Rat, ja sogar die Einziehung des Kirchenguts zugunsten des Staats beantragen. So ist es begreiflich, daß die H. dem Religionsgespräch, das am 9. Sept. 1561 in Poissy eröffnet wurde (vgl. RE[3] XV, S. 497ff), mit hohen Erwartungen entgegengingen. Die Sorbonne hatte alles versucht, um die Ketzer gar nicht zum Wort kommen zu lassen: allein Katharina blieb fest bei ihrem Entschluß, die Reformierten zu hören. Auf besonderen Wunsch der Regentin wurde Peter ¶ Martyr Vermigli von Zürich zu dem Gespräch eingeladen. Von Genf kam ¶ Beza. Nach einem Vorschlag des Herzogs Christoph von Württemberg, der Anton von Navarra für die Augsburgische Konfession zu interessieren gewußt hatte, wollte Katharina sogar deutsche Theologen beiziehen. Doch konnten sich die deutschen Fürsten wegen der zwischen Lutheranern und Calvinisten herrschenden Spannung über die ihren Theologen mitzugebenden Anweisungen nicht einigen. So verzichteten sie auf die Beschickung des Gesprächs, mit Ausnahme von Herzog Christoph von Württemberg und Kurfürst Friedrich von der Pfalz; sie sandten, von Anton von Navarra gebeten, Jakob ¶ Beurlin, Jakob ¶ Andreae, Balthasar Bidenbach, Peter Boquin (¶ Heidelberg, 2) und Michael ¶ Diller. Nachdem eine in drei Konferenzen von je fünf katholischen und reformierten Theologen (unter letzteren waren Beza und Peter Martyr) ausgearbeitete Einigungsformel, von der Versammlung mit großer Mehrheit als ketzerisch abgelehnt worden war, wurden die Verhandlungen am 9. Oktober abgebrochen. Zehn Tage später kamen die Württemberger und Pfälzer Theologen an. Auf das Ansinnen Antons von Navarra, die Uebereinstimmung der Eintrachtsformel von Poissy mit der ¶ Confessio Augustana auszusprechen, wären die Pfälzer eingegangen, aber die Württemberger hatten ernste Bedenken. So beschränkten sie sich ihrer Anweisung gemäß darauf, dem König von Navarra die Augustana zu erklären und ihre Annahme nahezulegen, und wurden nach fruchtlosen Verhandlungen über eine Einigung der französischen und deutschen Protestanten am 23. Nov. wieder entlassen. So endete das Religionsgespräch von Poissy ohne Ergebnis. Doch hatte für die H. diese erste Gelegenheit, vor dem Hof und den römischen Kirchenfürsten feierlich ihren Glauben zu bekennen, eine wichtige Folge: das Auftreten der reformierten Prediger, besonders Bezas, machte auf die Königin einen so günstigen Eindruck, daß sie im Januarerlaß von 1562 (Pazifikationsedikt von St. Germain) den H. Duldung ihres Bekenntnisses und sogar ihres Gottesdienstes innerhalb der geschlossenen Städte zugestand und die Versammlungen der Kolloquien und Synoden unter der Aufsicht eines königlichen Kommissärs erlaubte.

2. Am 1. März 1562 überfielen die Truppen des Herzogs von Guise in dem Städtchen Vassy in der Champagne die zum Gottesdienst in einer Scheune versammelte reformierte Gemeinde und machten gegen 300 H. nieder. Dieses Blutbad war das Signal zu den schrecklichen Religionskriegen, die nun 30 Jahre lang Frankreich durchtobten. Die H. scharten sich um den Prinzen Condé, den Bruder des inzwischen von den Guisen gewonnenen, abtrünnigen Anton von Bourbon, und um ¶ Coligny, der nach der Gefangennahme Condés auch dem Namen nach der Oberbefehlshaber der hugenottischen Truppen wurde. In Orléans stellte er sich mit Condé an die Spitze der H. Der Krieg wurde auf beiden Seiten mit wechselndem Glück geführt. Nach der Ermordung des Herzogs Franz von Guise (24. Febr. 1563) machte der Friede von Amboise (1563) dem ersten Religionskrieg ein Ende. Er gewährte dem protestantischen Adel Kultusfreiheit, gestattete aber im übrigen nur je in einem Ort in jedem Verwaltungskreis den öffentlichen Gottesdienst. Nach vier Jahren brach der Krieg von neuem los. Günstiger gestaltete sich für die H. der Friede von St. Germain en Laye (1570), der den dritten Krieg beendete und den H. freie Religionsübung und als Garantie drei Sicherheitsstädte (La Rochelle, Cognac, Montauban) gewährte; nur am jeweiligen Sitz des Hofes, in Paris und zwei Meilen im Umkreis der Hauptstadt blieb der reformierte Gottesdienst verboten. Als diese den H. gemachten Zugeständnisse zu einer Entfremdung des französischen Hofes mit Spanien und dem Papst führte, trat nun ein völliger Wechsel in der äußeren Politik Frankreichs ein. Gestützt auf die starke, gut katholische, aber zur religiösen Duldung geneigte Partei der „Politiker" ging Karl IX darauf aus, sich der päpstlichen und spanischen Bevormundung zu entwinden. Er suchte Fühlung mit England, verhandelte mit den

deutschen Protestanten und begünstigte die aufständischen Niederländer. Er berief auch 1571 Coligny als ersten Ratgeber. Die H. betrachteten ihre Rechtslage als so gesichert, daß sie auf der Nationalsynode von La Rochelle (¶ Confessio Belgica usw.) unter ¶ Bezas Vorsitz ihr Glaubensbekenntnis (s. I, 3) zu veröffentlichen wagten. — Die katholische Antwort darauf konnte um so weniger ausbleiben, als die Königin-Mutter für ihre eigene Stellung fürchten mußte (¶ Frankreich, 6; ¶ Coligny, 3): In der Nacht vom 24./25. August gab eine Glocke auf der Kirche St. Germain l'Auxerrois das Zeichen zu dem gräßlichen Blutbad, in dem nach Rankes Schätzung 50 000 H. (darunter Coligny) in Paris und in den Provinzen abgeschlachtet wurden (Bartholomäusnacht; Pariser Bluthochzeit, weil in diesen Tagen die von Coligny durchgesetzte Vermählung Heinrichs von Navarra mit Margarete Valois, der Schwester des Königs, stattfand); andere (wie Jean ¶ Bodin) retteten sich durch die Flucht.

3. Nach den Greueln der Bartholomäusnacht schlossen sich die durch die Bürgerkriege stark gelichteten Reihen der H. notgedrungen zu einer politischen Organisation zusammen (in Milhaud 1573), die erst 1629 für immer gesprengt wurde. Wie 1562 in Orléans sein Vater, so wurde 1573 in Milhaud Heinrich von Condé zum Protektor der Union gewählt. Als nach dem Tode Karls IX Heinrich III (¶ Frankreich, 6) seine Regierung mit dem strengen Verbot jedes nichtkatholischen Gottesdienstes eröffnete, begannen die Feindseligkeiten von neuem. Noch war der Westen und Süden in den Händen der H. Ihre Macht wuchs von Tag zu Tag, besonders seit 1576 der junge Heinrich von Navarra dem Bunde sich angeschlossen hatte. Der König sah sich genötigt, 1576 im Frieden von Beaulieu den H. weiter als je entgegenzukommen. Der Gottesdienst wurde überall, wo er bisher bestand, sowie an zwei Orten jedes Kreises und überdies noch dem Adel auf seinen Gütern in weitem Umfang gestattet; die H. erhielten 8 Sicherheitsplätze. Zur Aburteilung der Religionssachen wurden an den Parlamenten der südlichen Provinzen besondere aus Protestanten und Katholiken gemischte Kammern (chambres mi-parties) eingesetzt. Allerdings zog der König, als sich im gleichen Jahr unter Heinrich von Guise eine katholische Liga (¶ Frankreich, 6) gegen die H. bildete, den Erlaß wieder zurück, mußte ihn aber 1577 in Poitiers ohne wesentliche Abstriche von neuem bestätigen. Zur Milderung der Gegensätze trug auch dieser Friedensschluß nicht bei. Wir übergehen die Einzelheiten der folgenden Bürgerkriege, in denen nicht mehr in erster Linie um religiöse Güter, sondern um politische und dynastische Interessen gekämpft wurde. Die H. fühlten sich als die Verfechter des legitimen Königtums und der Unabhängigkeit Frankreichs gegenüber den mit Spanien verbündeten Lothringern und ihrer den Interessen des Landes schädlichen Politik. Mit der Thronbesteigung Heinrichs IV von Navarra (¶ Frankreich, 6—7) schienen sie zum Siege gelangt, obwohl Heinrich seinen evangelischen Glauben abschwören mußte. Als er aber 1594 bei seiner Krönung in Chartres schwor, die Ketzer auszurotten, beruhigte er die H. mit der Versicherung, sie seien damit nicht gemeint. Freilich Protektor des H.bundes, der er 1588 nach dem Tod Heinrichs von Condé geworden war, konnte er jetzt nicht mehr sein. Auf einer Versammlung in Sainte-Foy wurde die Verfassung des Bundes neu geordnet: im Unterschied von den 16 kirchlichen Provinzen wurde das Land in 10 politische Kreise eingeteilt mit je einem Provinzialrat von 5—7 Männern an der Spitze, dem die Unterhaltung der Bundestruppen und der festen Plätze und die Aufbringung der dazu nötigen Mittel oblag. An die Stelle des Protektors trat ein von den Provinzialräten gewähltes Direktorium von 10 Mitgliedern. Der zähen Festigkeit dieses Bundes, besonders aber den treuen Diensten des edlen ¶ Duplessis-Mornay, der die gerechten Forderungen der H. vor dem König unermüdlich vertrat, ist das Edikt von Nantes zu verdanken, das Heinrich IV als Magna Charta der — freilich nicht unbeschränkten — Gewissensfreiheit seinem Lande gab (13. April 1598; ¶ Frankreich, 7). Das Edikt umschließt vier in keinem inneren Zusammenhang stehende gesetzgeberische Handlungen: veröffentlicht wurde nur das eigentliche Edikt in 75 Artikeln, daran schlossen sich zwei Reihen geheimer Artikel (56 und 23) und ein königliches Brevet (Gnadenbrief). Die öffentlichen Artikel gewährten den Reformierten völlige Gewissensfreiheit in allen Städten des Königreichs (Art. 6), beschränkten aber die Ausübung des Gottesdienstes auf die Städte, wo sie 1596 und 1597 und durch das Edikt von Poitiers (1577) erlaubt war, d. h. an je zwei Orten in jedem Verwaltungsbezirk (Art. 7—11). Wo der öffentliche Gottesdienst gestattet war, durften die H. auch Tempel bauen und Friedhöfe anlegen (Art. 27—29). Die geheimen Artikel dehnten die Gewissensfreiheit auch auf ausländische Pfarrer und Lehrer aus und ermächtigten die H., Konsistorien, Kolloquien, Provinzial- und Generalsynoden zu halten, Schulen zu eröffnen in den Städten, wo sie die Kultusfreiheit besäßen, Steuern zu erheben für den Unterhalt der Geistlichen, der Schulen und Akademien, die Kosten der Synoden usw. Durch das Brevet bewilligte der König ihnen eine jährliche Gratifikation von 45 000 Talern. Als Garantie überließ er ihnen, vorerst auf 8 Jahre, 200 Sicherheitsplätze, deren Garnisonen vom König unterhalten wurden. Dafür mußten sich die H. verpflichten, den Priestern den Zehnten zu entrichten, die Fest- und Fasttage zu halten und sich den römischen Ehegesetzen zu unterwerfen. Die von der Versammlung in Ste. Foy eingesetzten Provinzial- und Generalräte wurden aufgehoben und politische Versammlungen ohne königliche Einwilligung untersagt.

III. 1. Die Idee des gesetzlichen Nebeneinanders zweier verschiedenen Kulte im gleichen Land war so neu und der Fanatismus in beiden Lagern so erregt, daß der Erlaß nur von einer kleinen Zahl weitschauender Patrioten (auf reformierter Seite von Duplessis-Mornay, Sully, Beza) gebilligt wurde; im übrigen rief er bei beiden Parteien nur Unzufriedenheit hervor (¶ Frankreich, 7). Aber solange Heinrich lebte, war eine ernstliche Verletzung der Gesetze nicht zu befürchten; 1605 verlängerte er den H. die Frist für die Ueberlassung der 200 Sicherheitsplätze auf weitere 4 Jahre. Mit der Ermordung Heinrichs IV kamen aber alle die Schwierigkeiten, die in der ungleichen Stellung der beiden Konfessionen verborgen lagen, zum Ausbruch. Die Regentin Maria

von Medici, die bis zum Aufkommen Richelieus für ihren minderjährigen Sohn Ludwig XIII (¶ Frankreich, 8) regierte, beschwor zwar, das Edikt von Nantes als perpétuel et irrévocable zu halten; allein es war von Anfang an das Ziel ihrer kirchlichen Politik, der Gegenreformation, die in den Niederlanden triumphiert hatte und in Deutschland und Oesterreich erobernd vordrang, auch in Frankreich zum völligen Sieg zu verhelfen. Die Vermählung Ludwigs XIII mit Anna von Spanien bedeutete eine Stärkung der katholischen Interessen und ein Wiederaufleben des Einflusses des Hofes von Madrid. An den Aufständen des ehrgeizigen Adels unter Condé beteiligten sich die H. nicht. Als aber 1617 das bis jetzt selbständige, überwiegend protestantische Königreich Béarn dem französischen Staatsgebiet einverleibt und daselbst 1618 trotz des Widerstands der dortigen Stände die Gegenreformation eingeführt wurde, griffen die H. wieder zu den Waffen (1620). Freilich leistete der Norden des Landes und der größere Teil des hohen Adels dem Kriegsaufgebot keine Folge, so daß die H. unter den Prinzen Rohan und Soubise von Anfang an einem überlegenen Feind gegenüberstanden. Als nun die H. in der vom König verbotenen Versammlung von la Rochelle sich eine unabhängige militärische und finanzielle Organisation gaben, war das ein aus ihrer Notlage wohl begreifliches, aber in seinen Folgen verhängnisvolles Unternehmen, weil sie damit der Staatsgewalt das Recht gaben, sie als Aufrührer zu behandeln. Mit dem Fall von La Rochelle, das nach heldenmütiger Verteidigung am 28. Okt. 1628 dem Hunger erlag, war das Schicksal des politischen Calvinismus in Frankreich besiegelt. Die H. waren fortan der königlichen Gnade oder Ungnade preisgegeben. Einige Wochen nach dem Frieden von Alais erfolgte im Juli 1629 die Regelung der religiösen Angelegenheiten durch den Gnadenerlaß von Nîmes. Er gewährte den besiegten H. eine allgemeine Amnestie, bestätigte das Edikt von Nantes (s. II, 3) in allem, was die Gewissensfreiheit, freie Religionsübung, persönliche Sicherheit und die bürgerlichen Rechte der H. betraf, aber es nahm ihnen alle materiellen Bürgschaften für Wahrung dieser Rechte. Alle Sicherheitsstädte wurden ihnen genommen, die Festungen geschleift, die politischen Versammlungen von neuem verboten. Zugleich sprach das Edikt die bestimmte Hoffnung aus, daß es Gott gefallen möge, die Andersgläubigen zu erleuchten und in den Schoß der Kirche zurückzuführen. Zu diesem Zwecke veranstaltete Richelieu einige Religionsgespräche zwischen bedeutenden Theologen beider Konfessionen. Von einem gewalttätigen Vorgehen, das die H. zu einem Verzweiflungskampf gereizt hätte, hielt ihn wohl schon der Gedanke an den unermeßlichen Verlust ab, den die Vernichtung eines zahlreichen, wohlhabenden, durch seine Leistungen auf allen Gebieten des bürgerlichen und geistigen Lebens hervorragenden Teils der Bevölkerung dem Lande gebracht hätte.

2. In der Tat nahm der Protestantismus in Frankreich um die Mitte des 17. Jhd.s eine Bedeutung ein, die zu der kleinen Zahl seiner Bekenner in keinem Verhältnis stand. Hatte man nach 1560 gegen 2500 reformierte Gemeinden gezählt, im Jahr 1637 waren es nur noch 623, die mit höchstens 1 600 000 Seelen ungefähr den zehnten Teil der Bevölkerung des Landes ausmachten. Schon seit den ersten Religionskriegen trat das protestantische Element im Norden und in den mittleren Provinzen mehr und mehr gegen den Westen und Süden zurück: am dichtesten waren die H. in den Provinzen Languedoc, Poitou, Dauphiné und Normandie und in den Städten Paris (Charenton), Nîmes, Montauban, Montpellier, La Rochelle. Daß die H. ihre katholischen Mitbürger an Fleiß, Ehrlichkeit und Geschicklichkeit übertrafen, wird in den Berichten der königlichen Beamten aus diesen Gegenden oft hervorgehoben. Ihre bürgerliche Tüchtigkeit war die Frucht ihres religiösen Lebens, dem das strenge Gepräge der calvinischen Sitte und Kirchenzucht aufgedrückt war. In keinem Haus fehlte die Bibel und das Gesangbuch (die Psalmen). Die Synoden drangen darauf, daß in jeder Gemeinde durch eine Primärschule (petite école) für eine gute Volksbildung gesorgt wurde. Bildete im 17. Jhd. nach einem Wort des Katholiken ¶ Brunetière die hugenottische Frömmigkeit den Nerv der französischen Sittlichkeit, so befähigte sie zugleich ihre Bekenner zu Trägern des Fortschritts und der Kultur auf allen Lebensgebieten: im Staatsdienst, in Industrie und Handel, in den Wissenschaften. Protestanten waren die Generale, denen Frankreich unter Ludwig XIII und XIV sein militärisches Uebergewicht in Europa verdankte: die Châtillon, Turenne, Gassion, Schomberg, Duquesne, unter denen ein großer Teil des hugenottischen Adels im Heer und in der Flotte diente. Auch im Richterstand waren sie zahlreich vertreten, noch mehr aber in der Finanzverwaltung, die um 1661 ganz von ihnen beherrscht war und noch bis 1680, nachdem sie schon aus allen andern Aemtern verdrängt waren, in ihren Händen lag. Bei der wachsenden Schwierigkeit, im Staatsdienst unterzukommen, fanden sie in der Industrie und im Handel ein dankbares Feld zur Betätigung ihrer Umsicht, Tatkraft und Zuverlässigkeit. Die bedeutendsten Handelshäuser in den Küstenstädten des Westens von Calais bis Bordeaux waren protestantisch. Ebenso verdankt die französische Industrie der Intelligenz und dem Kapital der H. ihre Blüte. Die Tuchfabriken in Abbeville und Mézières, die Seidenindustrie in Lyon und Languedoc, die Gerbereien der Touraine, die Papierfabriken der Auvergne, die Eisengießereien in Sedan trugen protestantische Firmen. Die Gegenden, wo sie als Gärtner und Landwirte lebten, gehörten zu den bestangebauten des Landes. Hervorragenden Anteil nahmen sie auch am literarischen und wissenschaftlichen Leben ihrer Zeit. Der Gründer und erste Sekretär der Académie française (¶ Akademie, 2) war der Protestant Conrart (1635). Die Akademien in ¶ Saumur, ¶ Sedan, ¶ Montauban und auch Nîmes standen in solchem Ansehen, daß selbst zahlreiche Ausländer dort ihre Bildung suchten; wiederholt finden wir unter ihren Zöglingen Prinzen aus der Pfalz, dem Haus Oranien und Brandenburg. Zu einer Zeit, da in Deutschland unter einem Geschlecht engherziger Epigonen die Theologie in öde Zänkereien zwischen Lutheranern und Reformierten ausartete, standen hier die theologischen Studien in hoher Blüte (vgl. z. B. Moyse ¶ Amyraut, ¶ Cappelus, ¶ Placaeus). Daß die schroffen Folgerungen der

calvinischen Lehre von der ¶ Prädestination(: II) in Frankreich keinen Boden fanden, und daß die Generalsynode von Charenton 1631 die Lutheraner als Abendmahlsgenossen ausdrücklich willkommen hieß, ist dem maßvollen, versöhnlichen Einfluß der Genannten zu verdanken. Bedeutendes leisteten die reformierten Theologen auf dem Gebiet der religiösen Kontroverse: War der Nichttheologe ¶ Du Plessis-Mornay in seinem Waffengang gegen den Konvertiten ¶ Duperron (1599) noch wenig glücklich, so gehörten die Tage, da Männer wie ¶ Claude und ¶ Jurieu mit ¶ Bossuet und ¶ Maimbourg die Klingen kreuzten, zu den Glanzperioden des französischen Geisteslebens. Die Panstratiae ¶ Chamiers sind heute noch eine zuverlässige Rüstkammer für die Polemik gegen die römische Kirche. In der Kirchengeschichte sind die Namen D. ¶ Blondel und J. ¶ Daillé unvergessen. Die geistige Regsamkeit der H. war nicht ohne Rückwirkung auf die katholische Kirche, deren inneres Leben unter den Bourbonen einen mächtigen Aufschwung nahm (¶ Frankreich, 8—9; ¶ Mauriner; ¶ Oratorianer; ¶ Franz von Sales; ¶ Vincentius von Paula; ¶ Port Royal; ¶ Jansenismus). Diese neuen katholischen Kräfte alle, die Jansenisten nicht ausgenommen, sahen in der Bekehrung der Ketzer eine ihrer vornehmsten Aufgaben. Leider waren ihre Bemühungen, unterstützt durch die den Konvertiten winkende Gunst des Hofes, nicht ohne Erfolg. Namentlich lichteten sich die Reihen des protestantischen Adels, von dem Peter von Mornay, der Bruder von Philipp Duplessis (s. o.), Lesdiguières, Max von Bethune, der Sohn Sullys, Karl von Châtillon, der Enkel Colignys, Friedrich Moritz, Herzog von Bourbon, dazu Gelehrte wie Duperron, im Jahr 1668 auch Turenne, abschwuren.

3. So schmerzlich der Abfall der Aristokratie für die H. war, die Bekehrungskünste der Mönche und die Lockungen der Hofgunst hätten vergeblich am festen Bestand der reformierten Kirche Frankreichs gerüttelt, wenn nicht die brutale Gewalt gegen sie aufgeboten worden wäre. Richelieu war hierfür nicht zu haben. Auch M a z a r i n (¶ Frankreich, 8) hielt seine Hand schützend über den H., soviel Rechtsverletzungen und Zurücksetzungen sie auch unter seiner Regierung schon ausgesetzt sein mochten. Ihre Treue in den schweren Zeiten des Aufstands der Fronde gegen die Krone wurde durch besondere königliche Gnadenakte anerkannt, so daß die Jahre 1649 bis 1656 für die Protestanten die glücklichsten seit dem Tod Heinrichs IV waren. Da zerstörte der Tod Mazarins (1661) alle Hoffnungen der H. mit einem Schlag. Das Drängen des Klerus auf Ausrottung der Ketzer wurde von Jahr zu Jahr leidenschaftlicher. L u d w i g XIV (¶ Frankreich, 8) hatte zur Willfährigkeit alle Ursache. Denn von seinem Entgegenkommen hing die Höhe des don gratuit ab, das die Versammlungen der Geistlichkeit ihm alle 5 Jahre bewilligten. So verging von 1661 an kein Jahr mehr ohne Rechtsbruch gegen die Reformierten. Noch schlimmer wurde ihre Lage, als Ludwig XIV 1670 in die Netze der F r a u v o n M a i n t e n o n geriet, die, eine Enkelin des Hugenottenführers Agrippa d'Aubigné, ein Werkzeug der jesuitischen Beichtväter des Königs war. Nun wurde durch zahllose königliche Erlasse das Edikt von Nantes Stück um Stück aufgehoben. Den Protestanten wurde verboten, außerhalb der Tempel sich zu versammeln, die Tempel selbst aber wurden größtenteils niedergerissen (bis 1679 mehr als 250). In jedem Tempel mußte eine Bank für katholische Zuhörer zur Ueberwachung der Predigt freigelassen werden. Der Uebertritt zur reformierten Kirche wurde aufs strengste bestraft. Die Chambres de l'Edit an den Parlamenten von Paris, Rouen, Rennes, die paritätischen, von beiden Konfessionen besetzten, Gerichtshöfe in Castres, Bordeaux und Grenoble wurden aufgehoben (1669 und 1679); die reformierten Notare und Anwälte mußten ihr Amt niederlegen. 1681 wurden die H. auch aus dem Finanzdepartement ausgeschlossen. Das Alter, das die Kinder ohne die Einwilligung der Eltern zum Uebertritt in die katholische Kirche berechtigte, wurde auf 12, ja 1681 auf 7 Jahre herabgesetzt. Damit war dem Kinderraub, der bis wenige Jahrzehnte vor der Revolution viel Jammer in reformierte Familien brachte, Tür und Tor geöffnet. Gemischte Ehen wurden untersagt. Später wurde verlangt, daß alle Ehen vor dem kath. Priester geschlossen werden mußten. Kinder aus Ehen, die nicht vom Priester eingesegnet waren, wurden als Bastarde vom Erbrecht ausgeschlossen. Schon von 1665 an wurde den Priestern, Aerzten und Notaren immer wieder eingeschärft, bei den reformierten Kranken sich zu erkundigen, „in welcher Religion sie sterben wollten". Am 9. Juli 1685 wurden die reformierten Friedhöfe aufgehoben. Wozu brauchte man sie noch? Die Leichen der unbekehrt Sterbenden kamen auf den Schindanger. Als der Erfolg dieser Maßregeln ihrer Grausamkeit nicht entsprach, bestimmte ein königlicher Befehl vom 11. April 1681, daß alle Reformierten, die sich bis 1. Januar 1682 bekehrten, auf 2 Jahre von Einquartierung und Kriegssteuern frei sein, die Widerspenstigen dagegen durch ¶ Dragonaden mürbe gemacht werden sollten. Dank der Arbeit dieser „gestiefelten Missionäre" war die Ausrottung des reformierten Bekenntnisses in kurzer Zeit soweit gefördert, daß der König am 17. Okt. 1685 das E d i k t v o n N a n t e s a l s g e g e n s t a n d s l o s a u f h e b e n konnte, „puisque la majeure partie de ses sujets de la religion prétendue réformée avaient embrassée la catholique". Der reformierte Gottesdienst wurde im ganzen Land verboten. Die Pfarrer mußten innerhalb 14 Tagen das Land verlassen; traten sie über, so erhielten sie eine Pension, die ihr bisheriges Gehalt um ein Drittel überstieg, oder sie durften sich unter Dispensation vom juristischen Studium dem Anwaltsberuf widmen. Die Auswanderung wurde verboten; die ins Ausland geflohenen verloren ihr Vermögen, wenn sie nicht innerhalb von 4 Monaten zurückkehrten. Trotz der furchtbaren Folgen eines mißglückten Fluchtversuchs und der strengsten Ueberwachung der Grenzen und Küsten, strömten mit den 600 Pfarrern, die ihre Heimat verlassen mußten, Tausende unter allerlei Verkleidungen ins Ausland (s. IV, 2 a). Schon 1686 versichert Vauban in einem an den Kriegsminister Louvois gerichteten Mémoire pour le rappel des Huguenots, Frankreich habe 100 000 Einwohner, 9000 Matrosen, 12 000 geübte Soldaten, 600 Offiziere und 60 Millionen bares Geld durch die Auswanderung verloren. In der Touraine waren 1698 von 408 Gerbereien noch 54, von 8000 Webstühlen für Seide

noch 1200, von 700 Mühlen 70 übrig geblieben. In der Normandie standen 26 000 Wohnungen leer, aus der Dauphiné waren 15 000 H. ausgewandert, La Rochelle und Grenoble verloren ein Drittel ihrer Einwohner, Paris von 1938 Familien 1202! So hat Frankreich durch die Aufhebung des Edikts von Nantes nach dem Wort Edgar ¶ Quinets sich selbst das Herz und die Eingeweide aus dem Leibe gerissen.

IV. 1. Am schwersten war der französische Protestantismus getroffen. — a) Von 1685 an gab es keine rechtlich anerkannte reformierte Kirche mehr. Alle nach 1685 geborenen Kinder mußten katholisch getauft, die Ehen vom kath. Priester eingesegnet werden. Der Gottesdienst war mit Todesstrafe für Prediger und Zuhörer verboten. Und doch hat sich der evangelische Glaube in Frankreich durch alle Not der Zeit mit beispiellosem Heldenmut durchgerettet. Bis 1787 rangen die H. in einem blutigen Verzweiflungskampf um ihre Existenz als „Kirche der Wüste" (Eglise du Désert nach Apok 12 ₆). Waren die Tempel zerstört, die Pfarrer verjagt, die Gottesdienste untersagt, so blieben doch noch Tausende übrig, die in Wäldern und Höhlen, in Steinbrüchen und vertrockneten Bächen unter ständiger Todesgefahr zum Bekenntnis ihres Glaubens sich versammelten. Unter den grausamsten Verfolgungen wuchs die Energie des Widerstandes und rief Helden wie Claude ¶ Brousson auf den Plan, deren Todesfreudigkeit selbst ihre Henker in Staunen setzte. Mit glühender Sehnsucht richteten sich die Gedanken auf eine baldige Befreiung der Kirche aus ihren schweren Drangsalen. Ohne Pfarrer, sich selbst überlassen, blieben die Gläubigen in der Bibel mit Vorliebe an den Beispielen von furchtbarer Unterdrückung und wunderbarer Befreiung haften. Schriften wie ¶ Jurieus l'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Eglise, steigerten noch solche Erwartungen. In den Cevennen hörte man schon Psalmengesang in der Luft, vermischt mit Waffengeklirr und Trompetenklang. Eine unnatürliche Steigerung des religiösen Lebens mit eigentümlichen ekstatischen Erscheinungen und unerklärlichen Tatsachen prophetischen Hellsehens verbreitete sich wie eine ansteckende Seuche durch die ganze Provinz. Der wilde Fanatismus gegen Rom und Babel kam in den Cevennenkriegen (1702—1705) zum gräßlichen Ausbruch. Obwohl es den Camisarden unter ¶ Cavalier gelang, der königlichen Truppe einige empfindliche Niederlagen beizubringen, erreichten sie keine Erleichterung des harten Loses ihrer Glaubensgenossen; wohl aber wurden durch das enthusiastische Treiben der „Kinder Gottes", der Propheten und Prophetinnen, die letzten Reste kirchlicher Ordnung vollends zerstört. Es dauerte lange, bis ihre Macht gebrochen war; erst nach dem Martyrium ihrer beiden Hauptstützen, Huc und Besson (1723) verlieren sich ihre Spuren. — Das Verdienst, die letzten Flammen des Camisardenaufstands erstickt, den Einfluß des Illuminatenwesens gebrochen und eine gesunde evangelische Frömmigkeit im Süden wieder erweckt zu haben, gebührt den todesmutigen Nachfolgern Broussons, Pierre Carrière, genannt Corteiz, und besonders Antoine ¶ Court, dem Wiederhersteller der reformierten Kirche Frankreichs. Ihm gelang Einführung regelmäßiger Gottesdienste in der „Wüste", der entschiedene Kampf gegen die Unordnung des Prophetenwesens, die Wiederherstellung der Zucht und der Synodalverfassung (1715 die erste Provinzialsynode, 1726 die erste Nationalsynode; ¶ Court) und die Heranbildung eines tüchtigen Predigerstandes. Trotz aller Bluturteile machte die Ketzerei solche Fortschritte, daß der Bischof von Alais 1723 in einem Schreiben an die Regierung zu ernstlichem Einschreiten mahnen mußte. Die Folge war die Erklärung Ludwigs XV vom 14. Mai 1724, der letzte und furchtbarste Bluterlaß gegen die H., der 63 Jahre lang bis zum Tod Ludwigs XVI in Kraft blieb und oft genug auch angewendet wurde. Die Antwort der H. war ein allgemeiner Bußtag mit dem Gelübde ungebeugten Ausharrens trotz Galeeren und Kerker, Rad und Galgen. Courts Nachfolger in der Leitung der heimischen Kirche wurde Paul ¶ Rabaut, der die Arbeit mit beispielloser Treue 40 Jahre lang fortsetzte; noch im Jahr 1752 wurde der Preis auf seinen Kopf auf 20 000 Livres (80 000 Mark) erhöht! Eine Besserung in der traurigen Lage der H. trat erst ein, als sie in ihrer ganzen Entsetzlichkeit mit all ihren abschreckenden Einzelheiten, mit den Blutgerichten für ihre Geistlichen, den Galeeren für ihre Bekenner, den Gefängnissen für ihre Frauen, zur allgemeinen Kenntnis kam; starben doch von 1686—1762 nicht weniger als 100 Pfarrer durch Henkershand, 28 wurden zu den Galeeren verurteilt, viele wurden deportiert, von denen, die in den Gefängnissen verschwanden, ganz zu schweigen. Die meisten Bluturteile sah der Süden, wo der berüchtigte Intendant Bâville hauste; Montpellier allein 44. Die Hinrichtung des Pfarrers François Rochette und der drei adligen Brüder Grenier (1762) und der Justizmord an Jean Calas (¶ Voltaire) rüttelte endlich die öffentliche Meinung auf. Der Ruf nach Duldung wurde immer mächtiger. Schon inmitten der Kämpfe des 16. Jhd.s hatte Jean ¶ Bodin für Glaubensfreiheit gestritten; unmittelbar nach der Aufhebung des Edikts von Nantes hatte Pierre ¶ Bayle für die Toleranz seine Stimme erhoben, da der Staat in Glaubensfragen nicht zuständig sei (vgl. auch IV, 2 c). Die Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich (1762), der Einfluß des regen Verkehrs der führenden Geister Frankreichs mit England, Holland, Deutschland und der Schweiz, wo die Ideen der ¶ Aufklärung der religiösen Duldung schon zur Herrschaft verholfen hatten, brachen schließlich auch in Frankreich die Macht der klerikalen Leidenschaft. Von 1755 an wurde von Staatsmännern und Philosophen (Montclar, Turgot, Condorcet, Malesherbes) in einer Reihe von Denkschriften die Schaffung eines Civilstandes für die protestantischen Familien gefordert. Besonders warm nahm sich Lafayette, der in den nordamerikanischen Freiheitskämpfen die geistige Kraft des Protestantismus kennen gelernt hatte, der gedrückten H. an. Er suchte den jüngeren ¶ Rabaut St. Etienne in der „Wüste" auf und bestimmte ihn, mit ihm in Paris für die Freiheit seiner Glaubensgenossen zu wirken. Als Ludwig XVI zum König gekrönt worden war, soll er statt des Gelübdes, die Ketzer auszurotten, einige unverständliche Worte gestammelt haben; 1787 erließ er das Toleranz-

edikt (¶ Frankreich, 9); zwei Jahre später beschloß die Nationalversammlung auf den Antrag des Abgeordneten von Nîmes, des oben genannten Rabaut St. Etienne, für die Protestanten Kultusfreiheit samt den vollen bürgerlichen Rechten (¶ Französische Revolution, 7). Der wunderbare Umschwung, der damit für die französische Märtyrerkirche sich anbahnte, findet den ergreifendsten Ausdruck in den Worten, mit denen am 15. März 1790 Rabaut St. Etienne seinem Vater, dem geächteten Pfarrer der Wüste, seine Wahl zum Vizepräsidenten der konstituierenden Versammlung anzeigte: „Der Präsident der Nationalversammlung liegt zu Ihren Füßen".

1. b) Nachdem unter der Herrschaft des „Schreckens" (1792—95; ¶ Französische Revolution, 4—5) die wenigen noch vorhandenen reformierten Kirchen wieder geschlossen worden waren, gab 1802 Napoleon Bonaparte im Anschluß an das mit Pius VII vereinbarte Konkordat (¶ Französische Revolution, 6) in den organischen Artikeln vom 18. Germinal des Jahres X der reformierten (und lutherischen) Kirche Frankreichs die Verfassung, die mit den 1852 durch Napoleon III veranlaßten Abänderungen bis zur Trennung von Kirche und Staat (9. Dez. 1905; ¶ Frankreich, 11) in Geltung blieb. Unter der Herrschaft des Konkordats wurde das 19. Jhd. für den französischen Protestantismus eine Zeit kraftvoller Entfaltung. Die von ¶ Genf aus geförderte „Erweckung" nahm mit großem Eifer die Evangelisation unter den Katholiken in Angriff: 1819 entstand die Pariser Bibelgesellschaft (¶ Bibelgesellschaften, 2 d), 1822 die Pariser Missionsgesellschaft, 1833 die ¶ Evangelische Gesellschaft von Frankreich, die 1910 in die 1847 begründete Société centrale protestante d'évangélisation überging. Zugleich verschärften sich unter dem Einfluß der „Erweckung" die dogmatischen Gegensätze zwischen der in ¶ Straßburg (III) gelehrten liberalen und der von der Orthodoxie beherrschten Theologie der Fakultät in ¶ Montauban. Die Weigerung der Synode von 1848, sich für die Trennung von Kirche und Staat und für die Verpflichtung auf die Confession de la Rochelle (¶ Confessio Belgica, usw.) auszusprechen, hatte 1849 die Gründung der Union des Eglises libres (¶ Freikirchen: III) zur Folge. 1872 scheiterte die von der Regierung versuchte Wiederherstellung der seit 1659 nicht mehr einberufenen offiziellen Generalsynode an dem Protest der Liberalen gegen die Aufstellung einer bindenden Lehrnorm (¶ Bois, Charles). Von da an sammelten sich die Orthodoxen in der alle 3 Jahre zusammentretenden Synode général officieux, die Liberalen in der Délégation libérale. Die offizielle Vertretung der Interessen der reformierten Kirche gegenüber dem Staat übte ein von der Regierung aus orthodoxen und liberalen Notabeln ernannter Conseil central. Seit der Gründung der theologischen Fakultät in ¶ Paris hatte der wachsende Einfluß der von der Orthodoxie als „Fideismus" bekämpften Theologie Aug. ¶ Sabatiers und ¶ Ménegozs eine Erweichung der dogmatischen Gegensätze und die Gründung einer von der Rechten abgebröckelten Mittelpartei zur Folge. Die Bemühungen dieser namentlich sozial interessierten Mittelpartei, nach der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 11) der reformierten Kirche Frankreichs eine einheitliche Organisation zu geben, blieben trotz des Entgegenkommens der Liberalen wegen der Intransigenz der Orthodoxen erfolglos. So gruppieren sich die aus der bisherigen reformierten Staatskirche hervorgegangenen Kultvereine nunmehr in drei Verbände: Union des Eglises réformées évangéliques (orthodox), Union des Eglises réformées Unies (liberal), Union des Eglises réformées, groupe de Jarnac (mittelparteilich). Gegenüber dieser Zersplitterung kam 1909 in Nîmes eine alle Protestanten, auch Lutheraner, Methodisten, Baptisten umschließende Fédération protestante de France zustande, deren Vertreter alle fünf Jahre zu einer Generalversammlung des französischen Protestantismus zusammentreten sollen, die ihrerseits die Mitglieder der Commission d'action protestante évangélique sur le terrain moral et social zu wählen hat. — Weiteren Aufschluß über die neuere Entwicklung des französischen Protestantismus geben die Artikel ¶ Bersier, ¶ Colani, ¶ Coquerel, ¶ Doumergue, ¶ Encontre, ¶ Fontanès, ¶ Gasparin, ¶ Guizot, ¶ Jalaguier, ¶ Martin-Paschoud, ¶ Monod, ¶ Réville, ¶ Vincent.

IV. 2. Es erübrigt uns noch ein Ueberblick über die durch die Auswanderung der H. vor und nach der Aufhebung des Edikts von Nantes im Ausland entstandenen Eglises du Refuge (Flüchtlingskirchen).

2. a) Die Geschichte des Refuge in Frankreich beginnt mit der Geschichte der Reformation in diesem Lande. Unter den ersten, die ihrer evangelischen Ueberzeugung wegen die Heimat verlassen mußten, finden wir ¶ Lambert von Avignon (1522) und ¶ Farel (1523). Als 1535 die allgemeine Ausrottung der Ketzer einsetzte, griffen Tausende zum Wanderstab. Unter Heinrich II (s. I, 2) siedelten sich allein in Genf 1400 französische Familien an. Die kurze Regierung seines Sohnes Franz II (s. II, 1) trieb gewaltige Scharen von Reformierten ins Ausland, deren Strom aus den ¶ Niederlanden, wo Philipp II 1562 mehr als 100000 protestantische Untertanen hatte, besonders nach der Ankunft ¶ Albas ungeheure Verstärkung erhielt. Nach den Greueln der Bartholomäusnacht (s. II, 2) ließen sich wieder große Flüchtlingsscharen im Ausland nieder. Gleichzeitig wandten sich unter dem Druck der spanischen Verfolgung die wallonischen Reformierten nach den nördlichen Provinzen der Niederlande, die bis 1589 auch aus Frankreich starken Zuzug erhielten. Nach dem Edikt von Nantes (s. II, 3) kam die Auswanderung aus Frankreich für einige Zeit zum Stillstand, um nach dem Fall von La Rochelle 1628 (s. III, 1) noch einmal in Fluß zu kommen. Richelieu und Mazarin hatten soviel staatsmännische Einsicht, daß sie einer Schwächung der französischen Volkskraft durch die Abwanderung ihrer tüchtigsten Träger vorzubeugen suchten. Als aber nach Mazarins Tod 1661 Ludwig XIV die Zügel der Regierung selbst in die Hand nahm (s. III, 3), setzte die Auswanderung von neuem ein und nahm unter dem wachsenden Druck der Quälereien solchen Umfang an, daß 1669 allen Untertanen das Verlassen des Landes ohne ausdrückliche königliche Erlaubnis untersagt werden mußte. Der Krieg mit Holland (1672—79) brachte den Reformierten noch einmal eine Pause in der Verfolgung. Aber mit

der ersten Dragonade im März 1681 begann die allgemeine Flucht aus dem Lande. Hatte Frankreich schon von 1661—85 etwa 10 000 Familien durch die Auswanderung verloren, so verließen nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (s. III, 3) trotz der strengen Bewachung der Grenzen und Küsten und trotz der furchtbaren Folgen eines mißglückten Fluchtversuchs etwa 500 000—600 000 H. ihr Vaterland. Bis zum Ende des Jahrhunderts mußte das Verbot der Auswanderung Jahr für Jahr von neuem eingeschärft werden. 1698 mischten sich noch die Scharen der auf Ludwigs XIV Antrieb aus den Tälern von Piemont vertriebenen ¶ Waldenser in die Züge der französischen Flüchtlinge. Der grausame Erlaß vom 14. Mai 1724 (s. IV, 1) veranlaßte noch einmal viele H., in Holland und England eine neue Heimat zu suchen. Erst von 1753 an erhalten die Eglises du Refuge aus Frankreich keinen Zuwachs mehr.

2. b) Unter den Ländern, die den Glaubensflüchtlingen ein gastliches Asyl boten, steht die S c h w e i z obenan, besonders ¶ Genf. Unter den Predigern der Stadt zur Reformationszeit waren außer ¶ Viret alle geborene Franzosen. Calvin hat die Stadt zum Bollwerk des französischen Protestantismus gemacht. Nach der Bartholomäusnacht ließen sich in Genf 1638 Flüchtlinge nieder. Nach der Zurücknahme des Edikts von Nantes wandte sich wieder der Hauptstrom der Flüchtlinge Genf zu; allein die Stadt war, wenn sie den Zorn Ludwigs XIV nicht reizen wollte, nicht mehr in der Lage, den Réfugiés einen dauernden Wohnsitz in ihrem Gebiet zu überlassen. So mußte sie sich darauf beschränken, sie auf ihren Durchzügen, die 38 Jahre lang währten, zu unterstützen; von 1682 bis 1720 wurden an 60 000 Réfugiés 5 143 266 Gulden verteilt. — Auch die übrigen Schweizerstädte, Bern, Zürich, Basel, Winterthur, Glarus, St. Gallen und Schaffhausen, nahmen sich der aller Mittel entblößten Durchzügler mit aufopfernder Bruderliebe an. Die Zahl derer, die sich dauernd in der Schweiz niederließen, wird auf 25 000 geschätzt; sie blieben zum größten Teil in den französischen Kantonen, wo sie sich an die bestehenden reformierten Gemeinden anschlossen. — In Basel entstand schon nach der Bartholomäusnacht eine Réfugiésgemeinde, die sich aber bis 1614 mit einem französischen Privatgottesdienst begnügen mußte. Doch zählte sie schon 1693 nur noch 104 Réfugiésfamilien, die heute bloß noch durch ihre Namen an ihren französischen Ursprung erinnern (die Passavant, Beaulieu, Bernoulli, Sarazin, Legrand, Christ, Miéville, Raillard, Forcart usw.). — In Zürich bildete sich 1685 eine französische Gemeinde mit regelmäßiger Predigt im Frauenmünster; doch wählt sie seit 1834 ihre Prediger aus der französischen Schweiz. — Die französische Gemeinde in Bern hat heute kaum noch Nachkommen von Réfugiés, deren sie mit dem Waadtland im Jahr 1696 noch 6104 zählte. — Die französischen Gottesdienste in St. Gallen und Schaffhausen sind neueren Ursprungs.

2. c) Neben der Schweiz waren von Anfang an die N i e d e r l a n d e la grande arche des fugitifs, bis die blutige Verfolgung unter ¶ Alba auch hier die Reformierten aus dem Lande trieb (¶ Niederlande); nach der Bartholomäusnacht kamen sie als Asyl für die H. nicht mehr in Betracht. Von den reformierten Gemeinden in Valenciennes, Tournai, Audenarde, Hontschote, Ypern, Brügge, Gent, Brüssel, Mecheln, Antwerpen verschwand eine nach der andern. Ihre Glieder wandten sich nach den nördlichen Provinzen, wo sich 1578—92 in Middelburg, Amsterdam, Utrecht, Vlissingen, Leyden, Delft, Dordrecht, Breda, Rotterdam und im Haag französisch-wallonische Kirchen bildeten. In diese holländischen Gebiete ergoß sich von 1681 ab der Hauptstrom der Flüchtlinge aus Frankreich, um als Kaufleute und Handwerker, als Offiziere und Soldaten im Heer und in der Flotte Wilhelms von Oranien dem gastlichen Lande zum größten Segen zu werden. Nach der Zurücknahme des Edikts von Nantes bildeten die Niederlande den Sammelpunkt für die literarischen und publizistischen Verteidiger der mißhandelten H. Hier fanden die Ideen der Toleranz und der Gewissensfreiheit (s. IV, 1 a) ihre bedeutendsten Anwälte und das reformierte Bekenntnis seine beredtesten Zeugen. Von Rotterdam, an dessen Ecole Illustre ¶ Bayle und ¶ Jurieu wirkten, und vom Haag, wo ¶ Claude Hofkaplan geworden war, gingen jene Flugschriften aus, welche die Kunde von den Leiden der unterdrückten französischen Protestanten ins letzte Dorf trugen und den Namen Ludwigs XIV zu einem Fluch machten. Die Zahl der f r a n z ö s i s c h - w a l l o n i s c h e n Gemeinden stieg im Jahr 1688 bis auf 62. Im Jahr 1816 waren es noch 21; heute bestehen noch die französischen Gemeinden von Amsterdam (mit 2 Kirchen und 4 Pfarrern), Arnheim, Herzogenbusch, Bredt, Delft, Dordrecht, Groningen, Harlem, Haag (mit einem Pfarrer und einem französischen Hofprediger), Leyden (2 Pfarrer), Mastricht, Middelburg, Nymwegen, Rotterdam (3 Pfarrer), Utrecht und Zwolle.

2. d) Wie die flüchtigen Protestanten aus dem Süden und Osten hauptsächlich der Schweiz sich zuwandten, so bot den Réfugiés aus dem Westen und Norden außer den Niederlanden besonders E n g l a n d eine neue Heimat. Schon 1547 wurde in Canterbury, 1549 in London der erste französische Gottesdienst gefeiert. In den 60er Jahren hatten die Flüchtlinge in dem gleichfalls dorthin ausgewanderten Odet de Chatillon, einem Bruder ¶ Colignys, einen erfolgreichen Fürsprecher. Seit 1564 schlossen sich die f r a n z ö s i s c h - w a l l o n i s c h e n Kirchen Englands zu einem Synodalverband zusammen, der bis 1660 30 „Kolloquien" abhielt und gegenüber den Versuchen des Erzbischofs ¶ Laud, den Réfugiés die hochkirchliche Liturgie aufzudrängen, erfolgreich ihre Selbständigkeit wahrte. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes schwoll der Strom der Einwanderer so stark an, daß bis 1695 wohl 70 000 bis 80 000 Franzosen in England sich niedergelassen haben mögen. Der Bezirk Spitalfield (London) wurde fast ganz von französischen Seidewebern besiedelt. 1687 entstanden allein in London (¶ Allix, Peter) 12 neue Kirchen. Auch in den übrigen Gegenden des Landes, besonders da, wo schon seit dem 16. Jhd. w a l l o n i s c h e G e m e i n d e n bestanden, bildeten sich französische Kolonien, die ihre heimische Industrie zu hoher Blüte brachten. Wilhelm von Oranien (¶ England: I, 3), der den englischen Thron wesentlich der militärischen Tüchtigkeit der Réfugiés in seinem Heer und Offizierskorps verdankte, nahm sich der französischen Glaubens-

genossen treulich an und gewährte ihnen ein jährliches Geschenk von 17 200 Pf. St., das, wenn auch nicht in gleicher Höhe, bis zum Jahr 1812 bewilligt wurde. Die Verschmelzung der Eingewanderten mit der englischen Bevölkerung setzte früh ein; auch auf kirchlichem Gebiet ließ sie sich nicht aufhalten. Von den 11 Réfugiéskirchen, die 1785 noch bestanden, führten manche nur noch ein Scheindasein. Heute bestehen noch in London die alte Eglise Wallone française de Threadneedle Street (Soho Square W 8 und 9) und die Eglise anglicane française de Savoie S. S. Jean l'Evangéliste (St. Jean la Savoie, Shaftesbury Avenue WC). Außerdem besteht noch das 1718 für die Reformierten gegründete französische Hospital de la Providence und in Canterbury die aus dem Jahr 1547 stammende Eglise huguenote évangélique française.

2. e) Im heutigen Gebiet des deutschen Reiches gründete 1538 Calvin mit etwa 1500 Flüchtlingen die erste Réfugiésgemeinde in ¶ Straßburg (: II). Trotz des Verbots des öffentlichen reformierten Gottesdienstes hielten sich 1575 über 15 000 Franzosen in der Stadt auf. Als 1577 auch der reformierte Privatgottesdienst untersagt wurde, hielten sie sich zur reformierten Gemeinde in Bischweiler, von 1655 an zu der in Wolfisheim: erst 1787 erhielten sie freie Religionsübung. Von Straßburg aus entstand 1560 die Flüchtlingsgemeinde in Markirch, die einzige, der auch nach der Annexion der Stadt durch Ludwig XIV nach der Aufhebung des Edikts von Nantes der reformierte Gottesdienst auf französischem Boden gestattet wurde. Außer diesen elsässischen reformierten Gemeinden, zu denen noch die in Kurzel, Rixheim und Pfalzburg zu rechnen sind, gehen die ältesten Kirchen des Refuge in Deutschland auf wallonische Einwanderung zurück, so Emden, Wesel, Frankfurt a./M., Aachen, Köln, Wetzlar, Heidelberg, Schönau, Otterberg, Oppenheim (Pfalz), Nürnberg, die 1571 durch die Generalsynode von Emden mit der niederländisch-reformierten Kirche in Fühlung traten. 1588 gründeten Wallonen eine französische Gemeinde in Stade, 1602 in Altona. Zum reformierten Gottesdienst in Altona kamen auch die Calvinisten aus Hamburg (s. u.), wo er nicht gestattet war. In Frankfurt a./M. (s. u.) wurde den Reformierten 1561 wenigstens ein Hausgottesdienst gestattet, aber 1596 wieder verboten. Von da an wurde der reformierte Gottesdienst in Frankental auf pfälzischem Boden und in Bockenheim (1596—1608 und wieder 1638—1787) und in Offenbach (1609—30) gefeiert. Mannheim, 1606 noch ein Dorf, wurde nach seiner Zerstörung 1644 durch wallonisch-französische Kolonisten wieder aufgebaut; 1668 zählte die französische Gemeinde gegen 900 Kommunikanten. Heute wird von Frankfurt aus noch einmal monatlich französischer Gottesdienst gefeiert. — Die Masseneinwanderung in Deutschland setzt kurz vor der Aufhebung des Edikts von Nantes ein und erreicht in den Jahren 1685—1688 ihren Höhepunkt, um gegen 1700 allmählich zu erlöschen. 1699 lassen sich die aus Piemont vertriebenen ¶ Waldenser in Württemberg, Baden und Hessen nieder; ebenfalls aus den Waldensertälern kamen 1730—33 die letzten Réfugiés nach Deutschland. — Das wichtigste Einwanderungsgebiet wurde Brandenburg dank dem hochherzigen Potsdamer Erlaß des großen Kurfürsten vom 29. Oktober 1685 (¶ Preußen, Königreich), in dem er sich bereit erklärte, „die große Not und Trübsal, womit es dem Allerhöchsten nach seinem allein weisen unerforschlichen Rat gefallen, einen so ansehnlichen Teil seiner Kirche heimzusuchen, auf einige Weise zu sublevieren und erträglicher zu machen". Hatte sich schon seit 1661 in Berlin und Alt-Landsberg eine kleine französische Gemeinde gebildet, so mögen von 1685—1700 etwa 25 000 H. in Brandenburg eingewandert sein. Von den 33 Kolonien, die sie in den Staaten des großen Kurfürsten gründeten (davon 19 in der Mark, 6 zwischen Elbe und Weser, 5 in den Rheinlanden) sind die wichtigsten: Berlin, Magdeburg, Halle, Frankfurt a. O., Oranienburg, Potsdam, Köpenick, Angermünde, Rheinsberg, Stendal, Stargard, Königsberg, Wesel und Cleve. Ueberall wurde ihnen das Bürgerrecht geschenkt; die Landleute erhielten unentgeltlich Ländereien angewiesen; die Handwerker wurden in die Zünfte aufgenommen, einzelne Industriezweige mit Vorrechten ausgestattet, der Adel dem eingeborenen gleichgestellt und zu allen Würden zugelassen, die Rechtspflege französischen Richtern übertragen und das Kirchenwesen nach reformierten Grundsätzen geordnet. 1689 wurde in Berlin das französische Gymnasium gegründet; zur Ausbildung der französischen Geistlichen diente ein besonderer Lehrstuhl an der Universität ¶ Frankfurt a./O. mit 12 Bourses françaises. Die überlegene Kultur der Eingewanderten sicherte ihnen bald auf allen Gebieten des industriellen, geistigen und militärischen Lebens eine führende Rolle. Sie legten die Keime zur Blüte Brandenburgs und verhalfen dem französischen Geist zur Vorherrschaft am preußischen Hof und in der Berliner Gelehrtenwelt schon in den Tagen des ersten Königs (¶ Akademie, 3 ¶ Jablonski, 1) und noch mehr zur Zeit ¶ Friedrichs des Großen. Der Verschmelzungsprozeß mit dem deutschen Element begann frühe; die Freiheitskriege zerrissen das letzte Band zwischen den Réfugiés und ihrem einstigen Vaterland. Die ¶ Ancillon, ¶ Savigny, ¶ Theremin, Michelet, Henry, Blanc, La Motte-Fouqué dachten und schrieben nicht mehr französisch, sondern deutsch. Von den kleineren Gemeinden erlosch im 18. Jhd. eine nach der andern. 1819 hatte Berlin noch 7 französische Kirchen, heute wird nur noch in der Kirche der Luisenstadt (Kommandantenstraße 5) und der Friedrichstadt (Gendarmenmarkt) französisch gepredigt; außerdem bestehen noch französische Gemeinden in Potsdam und Königsberg. — Auch die übrigen Fürsten aus dem brandenburgischen Hause erwiesen den Flüchtlingen wohlwollende Gastfreundschaft. Markgraf Johann Friedrich von Brandenburg-Ansbach ließ in Schwabach die Gründung einer französischen Kolonie zu, die bis 1813 französischen Gottesdienst hatte. Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth gab ihnen ein Asyl in Bayreuth, wo bis 1732 französisch gepredigt wurde, und wies ihnen in Erlangen einen besonderen Stadtteil mit eigener Kirche (Christian-Erlangen) an, in welcher der französische Gottesdienst erst 1818 aufhörte. — Rascher vollzog sich die Germanisation der Réfugiés in den braunschweig-lüneburgischen Landen: 1703 vereinigten sich die französischen Kirchen von Hameln, Celle,

Hannover mit den deutschreformierten Gemeinden von Hannover und Bückeburg. — Auch in den hessischen Landen, wo nach der Aufhebung des Edikts von Nantes etwa 6000 Franzosen und 1698 noch etwa 1000 Waldenser eine neue Heimat gefunden hatten, gaben die Fremdlinge ihre Eigenart bald auf. In Kassel fand bis 1824 französischer Gottesdienst statt, in Homburg bis 1814, dagegen besteht er heute nur noch in Friedrichsdorf, der einzigen Eglise du Réfuge in Deutschland, die ihren hugenottischen Typus unversehrt bewahrt hat. — In den übrigen deutschen Ländern erloschen die meisten Réfugiéskirchen nach den Freiheitskriegen, so in Hessen-Darmstadt (Walldorf 1815, Rohrbach, Wembach, Hahn 1821), in der Grafschaft Isenburg-Büdingen (Waldensberg und Neu-Isenburg 1819), in Württemberg, wo die piemontesischen Dorfnamen (Perouse, Pirache, Serres, Groß- und Klein-Villars) und die französischen Familiennamen ihrer Bewohner (Vinçon, Talmon-Gros, Roux, Vinay, Combe, usw.) heute noch von der großen ¶ Waldenser-Einwanderung unter Henri Arnaud im Jahr 1699 zeugen, aber nur noch in Stuttgart alle 14 Tage französischer Gottesdienst stattfindet, ferner in Baden (Pforzheim 1804, Welsch-Neureuth 1821), in der Pfalz, wo Frankental bis zu Anfang des 19. Jhd.s sich hielt, während andere Gemeinden in der pfälzischen Gegenreformation, besonders seit 1697, wieder untergingen (¶ Bayern: II, 1) und auch in Mannheim heute noch von Frankfurt aus nur einmal monatlich französischer Gottesdienst gefeiert wird. Frankfurt a./M. sah nach der Aufhebung des Edikts von Nantes gewaltige Durchzüge reformierter Flüchtlinge: von 1685 bis 1689 wurden 14 468, von 1689—1701 sogar 17 720 Réfugiés unterstützt. Aber eine dauernde Niederlassung wurde ihnen in der streng-lutherischen Stadt (¶ Hessen: IV, 1) nicht gewährt. Die aus dem ersten Refuge (1554) stammende reformierte Gemeinde hielt bis 1787 ihre Gottesdienste in Bockenheim und erst 1806 wurde den Reformierten die bürgerliche Gleichberechtigung gewährt. Die französische Gemeinde besteht gegenwärtig noch mit 2 Geistlichen und einer Kirche am Goetheplatz. Auch in den übrigen streng lutherischen Ländern und Stadtgebieten konnten die Réfugiés keine freie Ausübung ihres Bekenntnisses finden. In Sachsen konnten sie weder Bürgerrecht noch Grundbesitz erwerben: in Leipzig durften sie erst 1765 einen reformierten Gottesdienst einrichten, der 1823 aufhörte; in Dresden wird heute noch viermal im Jahr französisch gepredigt (von einem französischen Pfarrer der Berliner Gemeinde). Auch in Hamburg waren die zahlreichen Réfugiés bis 1744 auf den reformierten Tempel in Altona angewiesen (¶ Hamburg: II, 1); seit 1904 besitzen sie ein neues Gotteshaus (Beneckestraße 46).

2. f) In Dänemark besteht noch eine französische Gemeinde in Kopenhagen, während in Fridericia, das seine Blüte im 18. Jhd. den französischen Ackerbauern verdankt, die H.gemeinde 1814 mit der deutschen reformierten sich vereinigte. In Schweden besteht seit 1752 eine französische reformierte Gemeinde in Stockholm. Rußland wurde trotz der lockenden Angebote Peters des Großen (¶ Rußland) von den Flüchtlingen nur wenig aufgesucht; doch hat sich französisch-reformierter Gottesdienst in Moskau und St. Petersburg bis heute erhalten.

2. g) Außerhalb Europas fanden wagemutige Ansiedler in Nordamerika eine neue Heimat. 1688 wurde von Réfugiés die Stadt Neu-Rochelle mit einem reformierten Tempel gegründet; besonders zahlreich ließen sie sich in Süd-Carolina nieder, wo in Charlestown heute noch eine französische Réfugiés-Gemeinde besteht. Auch Südamerika (Paramaribo) und Südafrika wurden von den Auswanderern aufgesucht: in der Nähe von Kapstadt finden wir ihre Spuren noch in den französischen Ortsnamen Fransche Hoek (Coin français), Charron, Paarl (La Perle).

Eine dem heutigen Stand der Forschung entsprechende Geschichte des französischen Protestantismus gibt es bis jetzt nicht; das Material liegt vor in den reichen Schätzen der Bibliothèque de la Société de l'histoire du Protestantisme français (Paris, 54 rue des Saints-Pères), in den 59 Bänden des von ihr herausgegebenen Bulletin (1853—1910), in dem biographischen Sammelwerk der Brüder ¶ Haag: La France protestante, 10 Bde., 1846—58. Aeltere Gesamtdarstellungen: G. de Félice: Histoire des protestants de France, (1874) 1895[6]; — ‡ F. Puaux: Histoire populaire du protestantisme français, 7 Bde., 1864; — Ch. Drion: Histoire Chronologique de l'Eglise protestante de France (bis 1685), 2 Bde., 1855; — G. v. Polenz: Geschichte des französischen Calvinismus (leider nur bis 1629), 5 Bde., 1857—69; — Eine hugenottische Kirchenkunde bietet das Sammelwerk von P. de Félice: Les protestants d'autrefois, 6 Bde., 1899—1907; — Sehr wertvoll sind die Artikel La France protestante in F. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses V, S. 54—227; — H. Lutteroth: La Réformation en France pendant sa première période, 1859; — W. Soldau: Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX, 2 Bde., 1855; — H. Baumgarten: Vor der Bartholomäusnacht, 1882; — H. Bordier: La Sainte-Barthélémy et la critique moderne, 1879; — E. Marcks: G. v. Coligny. Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit (leider nur bis 1560), 1892; — Th. de Bèze: Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au Royaume de France, 1580 u. ö.; — E. Benoit: Histoire de l'Edit de Nantes, 3 Bde., 1893 bis 1895; — F. Sander: Die H. und das Edikt von Nantes, 1885; — Rulhière: Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'Edit de Nantes et sur l'Etat des Protestants en France, 2 Bde., 1788; — Th. Schott: Die Aufhebung des Edikts von Nantes, 1885. — Ueber die Eglises du Refuge hat E. Lachenmann die Literatur zusammengestellt in RE[3] XVI, S. 522—524; die wichtigsten Werke sind: Ch. Weiß: Histoire des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'Edit de Nantes jusqu'à nos jours, 2 Bde., 1853; — R. L. Poole: A history of the Huguenots of the dispersion of the recall of the edict of Nantes, 1880; — F. de Schickler: Les Eglises du Réfuge, 1882; — Erman und Reclam: Mémoires pour servir à l'histoire des Réfugiés dans les Etats du Roi, 1782 ff. — Für die Deutschen Refugiés sei auch an die vom ¶ Hugenottenverein herausgegebenen „Geschichtsblätter" erinnert. — Für die Kirche der Wüste: Ch. Coquerel: Histoire des Eglises du Désert, 2 Bde., 1841; — E. Hugues: Antoine Court. Histoire de la Restauration du Protestantisme en France, 2 Bde., 1872; — Ders.: Les Synodes du Désert, 3 Bde., 1885—86; — A. Picheral-Dardier: P. Rabaut, ses lettres à A. Court, 2 Bde., 1885; — Ch. Dardier: P. Rabaut, ses lettres à divers, 2 Bde., 1891; — Th. Schott: Die Kirche der Wüste 1715—87, 1893. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Calvinismus, ¶ Frankreich und die einzelnen in diesem Artikel erwähnten Namen.

Lachenmann.

Hugenottenverein, begründet von ¶ Tollin, sucht in den französisch-reformierten Gemeinden Deutschlands das Gemeindebewußtsein zu stärken, hat besonders in seinen Geschichtsblättern (Magdeburg, Heinrichshofensche Buchh.) die Geschichte solcher Gemeinden dargestellt. Derzeitiger Präses ist Pfarrer Correvon, Frankfurt a. M. **M.**

Hughes, Thomas (1822—96), englischer Schriftsteller, der sich 1848 der ¶ christlich-sozialen(: 2) Bewegung unter F. W. Maurice und C. Kingsley anschloß und einer der Gründer und Vorsteher des Working Men's College in London wurde. Er veröffentlichte ohne Namen 1857 Tom Brown's School Days, ein bis heute viel gelesenes Buch über das englische Knaben- und Schulleben, dazu 1861 Tom Brown at Oxford. — Seine sozialen Gedanken verführten ihn, in Bugby, Tennessee, eine Mustergemeinde zu begründen, die ihn aber nur in bedeutende Verluste hineinriß. **Wollschläger.**

Hugo 1. von St.-Chère († 1263) ¶ Literaturgeschichte: II, A.

2. von Cluni. H. regierte 1049—1109 als 6. Abt über ¶ Cluni, das unter ihm seine letzte Blütezeit erlebte. Er trat namentlich in der Zeit Urbans II, der selbst Cluniazenser gewesen war, als eifriger Reformer im Sinne des Cluniazensertums hervor, beobachtete jedoch in dem großen Kampfe zwischen ¶ Gregorius VII und ¶ Heinrich IV eine zurückhaltende Stellung, ja gab trotz päpstlicher Ungnade den Verkehr mit dem König, der sein Taufpate war, nicht auf.

Richard Lehmann: Forschungen zur Geschichte des Abtes H. v. C., 1869; — L'Huillier: Vie de H., 1887; — RE³ IV, S. 183 f. — ¶ Cluni. **Heussi.**

3. von Langres, Schüler ¶ Fulberts.

4. von St. Victor ¶ Viktoriner.

d'Huisseau ¶ Jurieu (Literatur).

Huldigungseid ¶ Eid: III, 1 ¶ Homagium ¶ Homagialeid.

d'Hulst, Maurice Lesage d'Hauteroche (1841—96), französischer kathol. Theologe, geb. in Paris, studierte in den Collèges Stanislas und Saint Sulpice, 1865 zum Priester geweiht, 1870 Militärseelsorger, entzog sich in Sedan durch die Flucht der Gefangennahme, wurde 1875 Generalvikar des Erzbischofs ¶ Guibert von Paris und päpstlicher Hausprälat, nahm mit Abbé de ¶ Broglie hervorragenden Anteil an der Gründung des Institut catholique in Paris 1875, wurde 1892 als royalistischer Abgeordneter von Brest an Stelle ¶ Freppels in die Kammer gewählt. — d'H.s Name ist aufs engste verknüpft mit den unter ¶ Leo XIII unternommenen Bemühungen, die atheistische Wissenschaft und Philosophie zu überwinden und den Katholizismus zum Träger der Kultur und des Fortschritts zu befähigen. Den Sieg über den von Kant beeinflußten Positivismus ¶ Comtes und Stuart ¶ Mills, der im Monismus ¶ Spencers und ¶ Häckels seine letzten Konsequenzen gezogen hat, erhoffte er von einem Zurückgehen auf Aristoteles und einer Erneuerung der Philosophie des ¶ Thomas von Aquino nach den Weisungen der Enzyklika Aeterni patris (1879). Der Sammelpunkt dieser Studien wurde die freie katholische Universität in Paris, deren Errichtung d'H. sofort nach der Annahme des Gesetzes über die Freiheit des höheren Unterrichts (12. Juli 1875) mit der größten Energie betrieb. Nicht einverstanden mit der vorsichtigen Haltung des Kardinals Guibert und mancher Bischöfe, die zunächst nur im Anschluß an die Ecole des Carmes die notwendigsten apologetischen Vorlesungen einrichten wollten und an einen allmählichen Ausbau der Universität dachten unter Verzicht auf besondere, mit den staatlichen Instituten konkurrierende Lehrstühle für die neutralen Wissenschaften, drang er auf die sofortige Organisation einer vollständigen Universität mit fünf Fakultäten, chemischen und physikalischen Laboratorien, eigenen Sammlungen und Bibliotheken. Schon nach 3 Monaten konnten die Vorlesungen der juristischen, der philosophischen und der naturwissenschaftlichen Fakultät eröffnet werden, 1878 kam die Ecole supérieure de théologie dazu. 1880 wurde d'H. Rektor des Institut catholique, das ihm und seinen Kollegen ¶ Loisy, Felix ¶ Klein u. a. seine Blütezeit verdankte, aber auch bald als Herd des Liberalismus bei den Reaktionären in Verruf kam. Als d'H. in einem Nekrolog auf ¶ Renan (Correspondant 25. Okt. 1892) und in einer Abhandlung La question biblique (Correspondant 25. Jan. 1893) in gewissen Grenzen die Berechtigung der Bibelkritik zugab, wurde er in Rom denunziert. Nur durch das zweimalige persönliche Dazwischentreten Leos XIII entging er einer Verurteilung; Loisy, dessen Ideen d'H. in jener Abhandlung aussprach, wurde der Lehrauftrag für biblische Exegese entzogen (1893). Große Verdienste erwarb sich d'H. um die Organisation der internationalen Kongresse katholischer Gelehrter (congrès scientifiques internationaux catholiques), deren erster 1888 in Paris zusammentreten konnte (1891 in Brüssel, 1894 in München, 1897 in Freiburg in der Schweiz), nachdem d'H. trotz aller Schwierigkeiten die Genehmigung seines Programms durch Leo XIII erwirkt hatte.

d'H. schrieb: Vie de la mère Marie-Thérèse, (1872) 1883³; — Le droit chrétien et le droit moderne, 1886; — L'éducation supérieure, 1886; — Du progrès en philosophie, 1887; — L'Organisation de la société chrétienne, 1887; — Conférences de Notre-Dame, (1891—96) 1900³; — Mélanges philosophiques, (1892) 1903²; — Mélanges oratoires, 2 Bde., (1892) 1901³; — Nouvelles mélanges oratoires, 5 Bde., 1900 ff. — Ueber d'H.: R. P. Baudrillart: L'apostolat intellectuel de Mgr. d'H. (La Quinzaine, 1. Dez. 1901, S. 369—392); — A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIX.e siècle, 1902, S. 121 ff; — G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903, S. 157—178. **Lachenmann.**

Humanismus. H. und ¶ Renaissance sind zwei Namen für dieselbe Sache, für die große und allgemeine geistige Bewegung, die vom Mittelalter zur Neuzeit überleitet, in der das klassische Altertum, wundervoll idealisiert, neu auflebte, die antike Literatur, Kunst und Kultur mit glühender Begeisterung studiert wurde, das antike Lebensideal der „Humanität" (harmonische Ausbildung und Disziplinierung aller im Menschen schlummernden Triebe und Kräfte) wieder auftauchte und die Erkenntnis aufdämmerte: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit!" Zum Mittelalter trat der H. auf folgenden Linien in Gegensatz und Kampf: das Ich befreite sich von der Tradition und der äußeren Autorität; der Einzelne beanspruchte für seine Vernunft und sein Geschmacksurteil in allen Dingen die letzte Entscheidung; die Kritik machte auch nicht vor den altehrwürdigsten Dogmen und Einrich-

tungen Halt. „Als eine zweite Grundtendenz erscheint ein leidenschaftliches Streben nach einem neuen geistigen Lebensinhalt, einem Inhalt eigener Wahl.“ Man findet ihn in dem vorchristlichen, dem heidnischen Altertum und sucht es wieder aufzunehmen und fortzusetzen. Damit hängt zusammen drittens die Abwendung vom Jenseits und die Zuwendung zum Diesseits; als die vollkommenste Lebensform gilt jetzt nicht mehr die Weltflucht hinter Klostermauern (¶ Askese: II), sondern Weltaufgeschlossenheit, Aneignung aller Erkenntnis, Genuß aller Schönheit, welche die Erde in Hülle und Fülle bietet, Erwerbung von Herrschaft und Ruhm, nicht mehr demütige Unterordnung und Unterwerfung, sondern Selbstbewußtsein, Selbstvertrauen, genialische Selbstdurchsetzung. — In Italien war der H. „ein Stück Leben, und wenn er sich auch aristokratisch auf die höheren Kreise beschränkte, war er doch nicht als ein dem Volksleben Fremdes oder gar Totes Sache der Gelehrsamkeit und der Wissenschaft“. In Deutschland dagegen ist er „nicht Sache des Volkes oder Herzensangelegenheit aller Gebildeten . . ., sondern ausschließlich Gelehrten-, Universitäts- und Schulsache“. Verschiedene Richtungen gehen hier neben und nach einander her: 1. Das tiefste und dauerndste Bett grub sich eine Strömung, die von tüchtigen Schulmännern vertreten wurde und im großen und ganzen noch recht kirchlich-konservativen Charakter trug. In den Niederlanden wurde diese Bewegung gefördert durch die ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens, die, um das Wohl der dem Universitätsstudium entgegenreifenden Jugend besonders besorgt, an vielen Orten Pensionate gründeten und auch durch Vervielfältigung heiliger Schriften, patristischer und klassischer Werke und Schulbücher mittels Abschrift und Druck die wissenschaftlichen Interessen und Bestrebungen verbreiten halfen. Der typische Vertreter dieser Richtung ist Alexander ¶ Hegius in Deventer. Unter seinen Schülern ragt hervor Johann Murmellius (1480 bis 1517), Konrektor der 1500 durch Rudolf von ¶ Langen in humanistischem Geiste umgestalteten Schule zu Münster in W. Von ähnlicher Bedeutung ist der Westfale Ludwig Dringenberg, 1441—1477 Leiter der Schule in Schlettstadt, aus der u. a. ¶ Beatus Rhenanus und Jakob ¶ Wimpfeling hervorgingen. Charakteristisch ist diesen Männern, daß sie auf die religiös-sittliche Unterweisung den Hauptton legen; das Wort des Murmellius, es gebe nichts Schlimmeres als einen gelehrten und dabei unmoralischen Menschen, ist ihnen aus der Seele gesprochen. Ueber das humanistische Schulprogramm ¶ Gymnasium, 1; — 2. Ueber diese „pädagogische Schicht“ des deutschen H. legte sich eine höhere, bei der die Wissenschaft als Selbstzweck getrieben und die ganze Lebensführung mit neuem Geiste, mit wissenschaftlich-künstlerischen Interessen durchsetzt wurde. Diese Strömung wurde in erster Linie von Universitätslehrern vertreten. Die seit der 2. Hälfte des 15. Jhd.s gegründeten Universitäten ¶ Greifswald (1456), ¶ Freiburg und ¶ Basel (1460), ¶ Ingolstadt (1472), ¶ Trier (1473), ¶ Mainz und ¶ Tübingen (1477), ¶ Wittenberg (1502), ¶ Frankfurt a. O. (1506) tragen von vornherein ein wesentlich anderes Gepräge als die der ersten Gründungsperiode. Diese waren fast vornehmlich kirchliche Institute, mit Pfründen ausgestattet, hauptsächlich zur Heranbildung von Klerikern bestimmt; die (philosophische) Artistenfakultät (¶ Artes liberales) diente fast nur zur Vorbereitung auf das Studium der Theologie und des kanonischen Rechts. Bei den neuen Universitäten, die zum guten Teil mit staatlichen Mitteln gespeist wurden, traten dagegen gerade die Artistenfakultäten in den Vordergrund und wurden zuerst vom H. erobert. Ueber dessen Studienprogramm und biblische Leistungen ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2b und II, 3, ¶ Hebräisch, 3, ¶ Erasmus, 2, und die Artikel über die einzelnen Universitäten. Zuerst errang der H. den Sieg in ¶ Wien durch ¶ Celtis; es folgten ¶ Basel, ¶ Freiburg, ¶ Heidelberg, ¶ Tübingen, ¶ Ingolstadt, ¶ Erfurt, ¶ Leipzig, zum Teil auch ¶ Greifswald, u. a. In Erfurt bildete sich, indem die dortigen kampfesmutigen (¶ Epistolae obscurorum virorum) Humanisten sich um ¶ Mutian scharten und sich damit eine gewisse Organisation gaben, die erste Gelehrtengesellschaft, die erste Akademie, wie solche Celtis an andern Orten zu gründen suchte. Diesen Universitätsprofessoren schlossen sich nun in den großen Städten einzelne Patrizier an, so in Augsburg der Staatsmann und Historiker Konrad Peutinger, in Nürnberg der Arzt Hartmann Schedel und der Staatsmann, vielseitige Schriftsteller, Dichter und Kunstfreund Wilibald ¶ Pirkheimer. Als ihre Führer aber verehrte die ganze deutsche Humanistenwelt fast abgöttisch ¶ Reuchlin und ¶ Erasmus. — Die Reformation „erschien im ersten Augenblick als eine Verstärkung der humanistischen Flutwelle, die eben damals über Deutschland dahinging“. Bald aber zeigte es sich, daß Luthers Kampf gegen Papstkirche, Scholastik und Mönchtum weder von modernem Freiheitsdrang, noch von Vernunftkritik eingegeben war, sondern lediglich religiöse Gründe hatte; Luthers Heilslehre verstanden die Humanisten nicht; auch nahmen die meisten an dem Derb-Volkstümlichen in seinem Wesen und Auftreten Anstoß. — Wenn neuerdings Hermelink (s. Literatur) den H. als „Reformkatholizismus des 15. und 16. Jhd.s“ bezeichnete, so ist das selbstverständlich zu eng und einseitig, paßt aber auf die bedeutendsten Humanisten in England und Frankreich, John ¶ Colet und Thomas ¶ Morus, Wilhelm Budaeus und Jak. ¶ Faber Stapulensis. — ¶ Abendländische Kirche, 5b.

J. Burkhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, (1860) 1908[10]; — Gg. Voigt: Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des H., (1859) 1893[3]; — Ludw. Geiger: Renaissance und H. in Italien und Deutschland, 1882; — ‡ Wille in J. v. Pflugk-Harttung: Im Morgenrot der Reformation, 1910; — Monographien über den H. in Wien, Ingolstadt, Erfurt und Leipzig von Gustav Bauch (¶ Celtis); — R. Stauber und O. Hartig: Die Schedelsche Bibliothek, 1908; — L. Febure: Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français à propos d'ouvrages récents (Revue de synthèse historique 15, 1907, S. 255 bis 277); — Paul Joachimsen: Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung unter dem Einfluß des H., 1909; — Ueber Paul Wernle: Die Renaissance des Christentums im 16. Jhd., 1904, und H. Hermelink: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen H., 1907, vgl. das Referat W. Köhlers in ThR 1909, S. 214 ff. **O. Clemen.**

Humanistische Bildung ¶ Humanismus ¶ Gymnasium.

Humanitäre Liebestätigkeit ¶ Liebestätigkeit: I, geschichtlich.

Humanität (als Bildungsideal) ¶ Humanismus ¶ Gymnasium, 1. — Religion der H. ¶ Comte, 2.

Humbert von Silva Candida, Kardinal und kirchlicher Reformer, geb. um den Anfang des 11. Jhd.s in Lothringen, wurde Mönch in Moyenmoutier, folgte aber Bischof Bruno von Toul, als dieser Papst wurde (¶ Leo IX), nach Rom (1049). Er wurde 1050 zum Erzbischof von Sizilien ernannt, konnte dieses Amt aber nicht wirklich antreten; im Jahre 1051 erfolgte seine Ernennung zum Kardinalbischof von Silva Candida (S. Rufina). H. war einer der vertrautesten Berater und Begleiter Leos IX und behauptete seinen Einfluß auch unter den späteren Päpsten, ist sogar nach dem Tode ¶ Victors II (1057) selbst von einigen für den päpstlichen Stuhl vorgeschlagen worden. Unter ¶ Stephan IX und ¶ Nikolaus II war er Bibliothekar des römischen Stuhles; er starb angeblich am 5. Mai 1061 in Rom. — H. ist besonders zweimal in kirchlichen Fragen stark hervorgetreten. 1054 wurde er mit zwei anderen von Leo IX mit einer wichtigen Gesandtschaft nach Konstantinopel betraut: es galt, einen kirchlichen Streit über einige zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche bestehende Unterschiede in Kultus und Ritus beizulegen (¶ Byzanz: I, 5, ¶ Caerularius). Zum Teil durch das schroffe Auftreten der römischen Gesandten, deren Führer H. gewesen zu sein scheint, erfolgte statt einer Verständigung ein folgenschwerer Bruch. Bald darauf trat H. als einer der energischsten und extremsten Gegner der ¶ Simonie auf, gegen die er (1058?) seine Libri tres adversus Simoniacos richtete.

RE³ VIII, S. 445 ff; — Herm. Halfmann: Cardinal H., sein Leben und seine Werke mit besonderer Berücksichtigung seines Traktates: „Libri tres adversus Simoniacos", Diss. Göttingen, 1882. **Voigt.**

v. Humboldt, 1. Alexander, Freiherr, berühmter Naturforscher, Weltreisender und Polyhistor (1769—1859). H. entstammt einem begüterten, beim preußischen Hofe wohl angesehenen Berliner Hause, hat auch seit 1827 zu Friedrich Wilhelm III und IV als „Kammerherr" in vertrautesten Beziehungen gestanden, gleichzeitig um seiner demokratischen Gesinnung willen — er blieb zeitlebens den Ideen von 1789 treu — beim Volke sehr beliebt. Durch tüchtige Jugendarbeiten in die gelehrte Welt aufs beste eingeführt, begründete er seinen Ruhm durch eine auf eigene Kosten unternommene, durch eine beispiellos universale Vorbildung höchst fruchtbar gestaltete Reise (5. VI. 1799 bis 1. VIII. 1804) in die damaligen spanischen Kolonien Südamerikas, auf der er die natürliche Wasserstraße, die den Orinoco mit dem Amazonenstrom verbindet, befuhr und den Chimborazo bestieg, über Mexiko und die Vereinigten Staaten heimkehrte. Der wissenschaftliche Ertrag wurde — den damaligen Verhältnissen des Buchhandels gemäß — in Paris (wo H. 1808—1826 seinen Aufenthalt genommen hatte) in französischer Sprache veröffentlicht. Das Reisewerk, an dem viele Hände beteiligt waren, schwoll auf 20 Bände in Folio und 10 in Quart mit 1425 gestochenen, z. T. farbigen Karten an; die Fertigstellung einzelner Bände verzögerte sich bis 1834. Weniger ertragreich war eine Reise durch das europäische und asiatische Rußland (1829). H.s wissenschaftliche Bedeutung liegt indes nicht nur darin, daß seine Reisen der Forschung mannigfaltigstes Material gaben, auch nicht nur darin, daß er ein hervorragender Anreger und selbstloser Förderer aller aufstrebenden Talente war. Auch durch persönliche Leistungen hat er auf verschiedenen Gebieten in den Fortschritt der Wissenschaften eingegriffen. Jugendarbeiten über die Reizbarkeit der Muskel- und Nervenfaser führten ihn in die Nähe jener physiologischen Elektrizitätslehre, die später ¶ Du Bois Reymonds Ruhm begründet hat. Seine umfassenden geologischen Arbeiten haben neben denen v. Buchs den Uebergang vom Neptunismus zum Vulkanismus (¶ Entwickelungslehre, 3) vermittelt, dem er sich übrigens nie ganz ergab. Grundlegende Bedeutung haben seine Leistungen für die Meteorologie, die Erforschung des Erdmagnetismus, die Pflanzengeographie. Insbesondere ist durch ihn die Geographie zu einer „Naturkunde der Erdräume" erhoben und zugleich mit den Staatswissenschaften in engste Beziehung gebracht. Religions- und missionsgeschichtliches Material von Interesse enthalten seine Vues de Cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amerique 1810 (vgl. auch Bd. 25 $_{2}$ 28 $_{3.\ 9}$ 30 $_{10.\ 27}$ u. a.). — Für die Gesamtheit, aber auch für ihn selbst noch wichtiger waren seine allgemein zugänglichen Werke. Unter Goethes Anregung richteten sich seine Augen früh „auf das Zusammenwirken der Kräfte, den Einfluß der unbelebten Schöpfung auf die belebte Tier- und Pflanzenwelt" (I 274). „In den Wäldern des Amazonenflusses wie auf dem Rücken der hohen Anden erkannte ich, wie von einem Hauche beseelt von Pol zu Pol nur ein Leben ausgegossen ist in Steinen, Pflanzen und Tieren und in des Menschen schwellender Brust" (I 417). Diese Empfindungen läßt er in den „Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen" (1808; 1849³) ausströmen, namentlich aber in dem allerdings unvollendet gebliebenen „Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung" (5 Bde., 1845—62). Die Eigenart des Werkes, namentlich der zwei ersten, mit Recht berühmten Bände liegt in der Verbindung künstlerischer und wissenschaftlicher Gesichtspunkte zu einem Ganzen; das ästhetische Schema der Kosmos-Idee ¶ Herders und ¶ Goethes (¶ Deszendenztheorie, 1) wird durch eine wahrhaft imponierende Zusammenfassung der wissenschaftlich erarbeiteten Einzelheiten ausgefüllt. Der Stil zeigt die rhetorische Ausdrucksweise der Romantik. Mit dem ästhetischen Interesse verbindet sich das historisch-philologische an dem Werden der neuen Weltanschauung. So wird die Naturerkenntnis in den Kreis der Literatur und der Geschichte überführt. Den Eindruck der Zeitgenossen hat Jakob Grimm in lapidarem Worte ausgesprochen (1862): „Neben Goethe stehen (in einer Denkmalsgruppe) könnte einer nur, Humboldt". — In wesentlichen Punkten ist allerdings heute der Kosmos veraltet, aber nicht in seinem Wesen. Abgesehen von vielen und wichtigen einzelnen Entdeckungen sind es besonders das Energiegesetz (¶ Energie und Energetik) und die ¶ Entwicklungslehre, welche seine Naturanschauung von der modernen unterscheiden. Indes H.s Auffassung der Welterscheinungen als eines Naturganzen und sein an Goethe genährter Gedanke an biologische Urtypen, aus denen

die individuellen Formen unter mechanischen Einwirkungen — z. B. der Abkühlung der Erdkugel — sich entfaltet und befestigt haben, zeigt uns bereits den Uebergang zum Modernen. Vollends mutet die energische Vertretung der empirischen Forschung modern an. Sie hat ihn zum Schrecken Schillers schon früh zur Ablehnung einer besonderen Lebenskraft geführt (¶ Vitalismus), während er später doch wieder ein „geheimes Gesetz" im Organismus zugesteht (I 209). Ebenso erinnert an modernste Schwierigkeiten der Forschung seine Wertung der Atomistik, die er in frühen wie in spätesten Aeußerungen als eine zwar bequeme und weit verbreitete, aber an „Mythen" reiche „Bildersprache" auffaßt (I 229 f; Vorrede zum 5. Bd. des Kosmos). — Wichtiger aber als dies alles ist H.s Verschmelzung der physikalisch-mathematischen Denkweise mit einer wahrhaft universalen geschichtlich-ästhetischen Bildung. Mit dem Grundsatze der Bedingtheit der menschlichen Kultur durch die umgebende Natur verband er die Losung: „Der Mensch muß das Große und Gute wollen." So hat er einer wahrhaften Naturphilosophie vorgearbeitet, die bei aller Schätzung der Empirie doch auch „Bewunderung" fühlt „für das, was der Mensch aus seiner eigenen Tiefe und Fülle schöpft und hervorbringt" (so an Schelling 1805; I 229), und die trotz aller Ablehnung der „heitern und kurzen Saturnalien eines rein ideellen Naturwissens" es doch nie aufgibt, „sich auf dem Wege der Induktion zu allgemeinen Ideen zu erheben" (II 139. 247). Allerdings hat er persönlich systematisch-philosophischer Tätigkeit stets ferngestanden und ist selbst von Kant nicht wesentlich berührt worden (II 105 f.). Ebenso kann er bei der Auseinandersetzung religiöser und naturwissenschaftlicher Weltansicht nicht als Führer gelten, da ihm „eine gemütliche Hingabe an die Welt der Ahndung" zwar „nicht völlig fremd" (II 108), aber ebensowenig stetes Bedürfnis war. Von Joh. Jak. ¶Engel, dem „Philosophen für die Welt", erzogen, wahrscheinlich von Moses ¶Mendelssohn selbst in die Weisheit seiner „Morgenstunden" eingeführt (I 29), hat er schon früh in eigener Auseinandersetzung den Wunderglauben abgelehnt (I 286 ff) und seine Sympathie der religiösen Aufklärung gewidmet. Freilich in „dogmatischem Theismus" „statt Luther ¶ Leibniz" zu setzen, erscheint dem 20jährigen noch gefährlicher als „alle Albernheiten positiver Glaubenslehren" (I 100). Allem Wahn, der da glaubt, „die Wahrheit gefunden zu haben, und wähnt, daß ihm nichts zu verbessern, zu entdecken übrig bleibe", ist er von Grund der Seele abhold (I 67). Auch einem ¶ Hegel, sofern er „das historische Christentum in die Philosophie einschwärzt" (II 148) und selbst seinem Bruder Wilhelm (s. 2), wenn er in der Geschichte eine Bestätigung des Glaubens an eine „göttliche Weltregierung" nachweisen will, steht H. skeptisch gegenüber. Nach Hoffmanns richtiger Beobachtung (in der Grabrede) hat er — je länger desto mehr — über die letzten Fragen des Glaubens eine „fast schüchterne Schweigsamkeit" beobachtet (II 479). Daher hat auch ein Gauß bei aller sonstigen Begeisterung für den „Kosmos" in den Tagen seines Leidens keine Nahrung für sein religiöses Bedürfnis darin zu finden vermocht.

A. v. H. Eine wissenschaftl. Biographie. Im Verein mit R. Avé-Lallement, J. V. Carus, A. Dove, H. W. Dove, J. W. Ewald, A. H. R. Grisebach, J. Löwenberg, O. Peschel, G. H. Wiedemann, W. Wundt bearbeitet u. herausg. von K. Brun, Bd. I—III, 1872 (Bd. I—II Biogr., Bd. III fachwiss. Würdigung; II, S. 487 ff: Bibliographische Uebersicht; II, S. 549 f: Nach H.s Tode veröffentlichte Briefe und Briefwechsel. Auf dies Werk beziehen sich obige Zitate); — Knappe Uebersicht (nebst Ergänzungen) von A. Dove in ADB XIII, S. 353—383. **Titius.**

2. Karl Wilhelm, Freiherr (1767—1835). Auf dem elterlichen Schlosse Tegel bei Berlin und in Berlin selbst trefflich, aber, wie der Bruder (s. 1), im Sinne der aufklärerischen Popularphilosophie erzogen (unter seinen Lehrern waren z. B. Campe und Engel), studierte er vor allem in Göttingen Rechts-, Staats- und Altertumswissenschaften, dazu Kant und die ganze Philosophie der Zeit. So erhob er sich von der Aufklärung zu der neuen idealistischen Bildung. Auf Reisen (1789 Paris, Winter 1789—90 Weimar) trat er in Verbindung mit bedeutenden Persönlichkeiten, besonders mit Führern des werdenden deutschen ¶ Idealismus wie F. H. ¶ Jacobi. Nach kurzer Tätigkeit beim Kammergericht in Berlin (1790 f) widmete er sich auf seinen Gütern, dann in Jena (1794 f. 1796 f; Freundschaft und Geistesgemeinschaft vor allem mit Schiller), in Berlin und auf abermaligen großen Reisen (1797—1801) fortgesetzter Selbstbildung und Ausbreitung seiner Kenntnisse. Von 1801—19 war er abermals im Staatsdienst tätig; er begann als preußischer Ministerresident, seit 1806 bevollmächtigter Minister in Rom (¶ Gesandtschaft, preußische am päpstlichen Hof), war 1809 f Leiter der Kultus- und Unterrichtssektion im Ministerium des Inneren, dann preußischer Gesandter in Wien und auf den verschiedenen internationalen Kongressen (auch dem Wiener 1814 f); 1817 wurde er in den Staatsrat berufen und arbeitete (1819 Minister des Innern) an der Reform der Verwaltung, vor allem in den ständischen und Kommunalangelegenheiten. Die persönliche Eifersucht des alternden Hardenberg und die allgemeine Reaktion trieben ihn noch 1819 ins Privatleben zurück. Er wurde erst seit 1830 wieder zu den Sitzungen des Staatsrats berufen, erwarb sich aber noch hohe Verdienste um die Entwickelung des preußischen Kunstlebens. Hatte er auch während seiner staatsmännischen Tätigkeit nie Wissenschaft und Selbstbildung aus dem Auge verloren, so galt die letzte Periode seines Lebens wieder fast völlig diesem Ziele, in dem alle Strahlen des deutschen Idealismus für ihn zusammen liefen. — Die Hauptbedeutung H.s besteht darin, daß er den aristokratischen Individualismus der harmonischen Weltanschauung und Lebensführung, der aus dem deutschen Idealismus unter dem Einfluß vor allem der ästhetischen Errungenschaften und der Antike erwuchs, am vollendetsten darstellt: „Mir heißt ins Große und Ganze wirken auf den Charakter der Menschheit wirken, und darauf wirkt jeder, sowie er auf sich und bloß auf sich wirkt; man sei nur groß und viel, so werden die Menschen es sehen und nutzen" (an Forster 1790). Sowohl die edlen und schönen Seiten (Harmonie der sinnlichen und sittlichen Natur) wie der geistige Epikureismus und Egoismus dieser Lebensrichtung treten an H. hervor. Auch seine verdienstvolle Berufstätigkeit erwuchs nicht mit innerer Notwendigkeit aus seiner Neigung, sondern war durch Zufälligkeiten bedingt, und mehr ein Mittel der harmonischen Abrundung des Lebens für ihn selbst. Eine stärkere Ueberwindung der individualistischen Ge-

fahr lag in der Frömmigkeit, in der seine Lebensanschauung sich mehr und mehr vollendete: sie gab eine überirdische Bindung des Subjekts (vgl. das Sonett an Rahel Varnhagen), einen Zusammenschluß des Ichs mit dem All; christlich-religiöse, ethische und ästhetische Motive mischten sich in H. und schufen eine interessante Parallele zu ¶ Schleiermachers Reden, mehr ästhetisch, weniger enthusiastisch und christlich als diese, aber in dem Postulat der Unsterblichkeit gipfelnd. — Im einzelnen hat H. vor allem die Sprachwissenschaft gefördert; vom Neuhumanismus (Heyne, Fr. A. ¶ Wolf) und der idealistischen Philosophie durchdrungen, dazu im Besitz einer staunenswerten Sprachenkenntnis, fand er in jeder Sprache eine eigentümliche, mit dem Charakter und der Entwickelungsstufe des Volkes zusammenhängende Weltansicht (vgl. besonders die Einleitung zu seinem Werk über die Kawisprache, herausgegeben 1836). Ferner wirkte er durch persönlichen und literarischen Einfluß auf die Vertiefung des deutschen Bildungsideals (individuelle Selbständigkeit; Einheit von Natur und Kultur, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Bildungswert der Antike); als Staatsmann diente er demselben Ziel, indem er die längst geplante Gründung der Universität ¶ Berlin 1809 f (unter organischer Verbindung mit der umgestalteten Berliner Akademie, ¶Akademie, 5) und ihre Ausstattung mit vollster Lehrfreiheit erreichte, und indem er überall für eine weise Zurückhaltung des Staates eintrat. Auch das Verständnis unserer klassischen Dichter wurde wesentlich von ihm gefördert, das Schillers z. B. durch die Vorerinnerung zum Briefwechsel (s. unten). Seine Staatsauffassung hatte er schon 1792 in den „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen“ (wegen Zensurschwierigkeiten zunächst nur bruchstückweise gedruckt; ganz erst 1851) im Gegensatz zum aufgeklärten Absolutismus ausgesprochen: der Staat soll nur Sicherheit für Person und Eigentum verbürgen, alles andere der natürlichen Entwickelung überlassen. Von diesem extremen Jugendideal behielt er auch als Staatsmann die Neigung, das Gebiet der freien Selbsttätigkeit in der Verwaltung, Erziehung, Wissenschaft und allem bürgerlichen Schaffen so weit als möglich auszuspannen. Seine Tätigkeit in der äußeren Politik hatte besonders 1812 f manchen Erfolg zu verzeichnen, konnte aber die Gesamtentwickelung nicht zu Gunsten Preußens und Deutschlands lenken.

Ausgaben: Gesammelte Werke, hrsg. von der Berliner Akademie der Wissenschaften (Leitzmann und Gebhardt), seit 1903; — ‡ Auswahl allgemein interessanter Stellen unter dem Titel „Universalität“, hrsg. von Johannes Schubert, 1907 (in „Erzieher zu deutscher Bildung“); — Ders.: W. v. H.s ausgewählte philosophische Schriften, 1910 (Philos. Bibliothek); — Von den zahlreichen Briefsammlungen sind die wichtigsten: Der Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. H., von ihm selbst hrsg. 1830, besorgt von Leitzmann, 1899 [3]; — Der mit Goethe, hrsg. von Bratranek, 1876; — Die Briefe an F. H. Jacobi, hrsg. von Leitzmann, 1892; — Die an Nicolovius, hrsg. von Haym, 1894; — Humboldt, W. v., und Karoline v. H. in ihren Briefen, 4 Bde., hrsg. von Anna v. Sydow, 1906—09; — Briefe an eine Freundin, (1847) 1898[13], nach den Originalbriefen kritisch hrsg. v. Leitzmann 1909 (in der älteren Form auch bei Reclam); — Elise Maier: Lichtstrahlen aus H.s Briefen, 1881[26]; — ‡ W. v. H. in seinen Briefen, ausgewählt und eingeleitet von Karl Sell, 1909. — Ueber H. vgl. ‡ Rudolf Haym: W. v. H., 1856; — Bruno Gebhardt: W. v. H. als Staatsmann, 2 Bde., 1896—99; — Alfred Dove: W. v. H. (ADB 13, 1881, S. 338—358); — Otto Kittel: W. v. H.s geschichtliche Weltanschauung im Lichte des klassischen Subjektivismus der Denker und Dichter von Königsberg, Jena und Weimar, 1901; — Eduard Spranger: W. v. H. und die Humanitätsidee, 1908; — Ders.: W. v. H. und die Neubegründung des humanistischen Bildungswesens, 1910 (über H.s Tätigkeit in der preußischen Unterrichtsverwaltung vgl. auch Max Lenz in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst, Technik 1910, Nr. 30 ff). Stephan.

Hume, David (1711—1776), englischer Philosoph. Als Begleiter von Gesandtschaften wiederholt auf dem Festland, namentlich in Frankreich. Er erlebt hier die Wunder mit, die zu Gunsten der verfolgten Jansenisten (¶ Franz von Paris) geschahen, was ihn zu Studien über den Wunderglauben (s. u.) anregt. Mit ¶ Rousseau wird er befreundet. — H.s Hauptwerk ist der Treatise on human nature; ein freier Auszug aus dessen erstem Buch ist der Enquiry concerning human understanding. H. leitet alles Wissen aus der Erfahrung ab (¶ Erkenntnistheorie, 4 ¶ Empirismus). Durch logische Schlüsse allein lasse sich keine neue Wahrheit entdecken. Alle unsere Vorstellungen entstammen ursprünglich der Erfahrung, wenn sie sich auch von diesem Ursprung teilweise weit fortentwickeln, wie z. B. die Gottesidee. Oft sich wiederholende Zusammenhänge der Dinge lassen uns das Verhältnis von Ursache und Wirkung (Kausalität) konstruieren. Komplexe von Eigenschaften fassen wir im Substanzbegriff zusammen, der aber nur der von uns erdichtete Träger dieser Eigenschaften ist. Die letzten Gründe aller Dinge sind menschlicher Einsicht verschlossen. Diese Ansichten gaben den bedeutsamsten Anstoß zu ¶ Kants Kritizismus. — Seinen Skeptizismus überträgt H. auch auf das religiöse Gebiet, seiner eigenen nüchternen, wenig religiösen Natur entsprechend ohne apologetische Rücksichten (Natural history of religion, 1757; Dialogues concerning natural religion, 1754, veröffentlicht erst 1779). In diesen „Gesprächen“ ergeht es dementsprechend dem Vertreter des Deismus Cleanthes am übelsten. Sein teleologischer Gottesbeweis (¶ Gott: IV, B 5) wird gründlich zerpflückt und die Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs abgelehnt, und als Cleanthes dann die Religion wenigstens noch für moralisch notwendig erklären möchte, weist Philo im Gegenteil auf Glaubenskämpfe, Intoleranz, Fanatismus usw. hin. Der dritte Teilnehmer, der anfänglich Philos Skeptizismus teilt, um für seinen Offenbarungsglauben gegen den Vernunftglauben des Deisten Raum zu behalten, zieht sich zurück, als Philos Kritik ihm zu scharf wird. H. läßt zwar den Philo zum Schluß sagen, er sei nur deshalb Skeptiker, um sich desto ungestörter dem Offenbarungsglauben hingeben zu können, und erklärt auch, daß ihm der Standpunkt des Cleanthes noch besser gefalle als der Philos. Beides aber kann nach dem ganzen Gang der Unterredung nur Maske sein, um die öffentliche Kritik zu dämpfen. — Gegenüber der unhistorischen Auffassung der religiösen Entwickelung, die der Deismus vertrat, gibt H., der feingebildete Historiker und Verfasser der History of England (1754—62), sehr viel modernere Erklärungen

über Ursprung und Entwicklung der Religion (¶ Deismus: I, 2). Der Wunderglaube (s. o.) wird durch eine Art Wahrscheinlichkeitsrechnung erschüttert: die Möglichkeit der Täuschungen sei stets größer als die wirklicher Wunder. Mit H. ist die deistische Hypothese einer Normalreligion abgetan und dem Entwicklungsgedanken, sowie dem ¶ Positivismus und Agnostizismus (¶ Philosophen der Gegenwart) der Weg eröffnet. — H.s Ethik (Enquiry concerning the principles of morals) ist nicht einheitlich. Er stützt sie z. T. auf die Affekte, d. h. auf Wohlgefallen und Mißfallen an einer Handlung. Er ist Determinist (¶ Willensfreiheit); Wohlwollen läßt er angeboren sein, Gerechtigkeit aus vernünftiger Erwägung natürlicherweise entspringen. Der Vorteil des sittlichen Handelns für das Individuum (¶ Egoismus, 2) wie für das Gesamtwohl wird stark betont.

RE[3] IV, S. 548 f; — Uebersetzungen der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ von C. Nathansohn, (1893) 1903[2], und von Raoul Richter, 1907[6] (im Anhang: Register der philosophischen Begriffe H.s); — des Traktats I: „Ueber den Verstand“ von Köttgen-Lipps, 1904[2]; — des Traktats II: „Von den Affekten und über Moral“ von J. B. Meyer-Lipps, 1906[2]; — der „Prinzipien der Moral“ von Masaryk, 1883; — der „Dialoge über natürliche Religion“, ferner „Ueber Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele“ von Friedrich Paulsen, (1875) 1905[3]; — der „Anfänge und Entwicklung der Religion“ von Wilhelm Bodin, 1909; — Otto Göhring: H.s Skeptizismus, 1907 (GPr Schöneberg); — Karl Hedvall: H.s Erkenntnistheorie kritisch dargestellt I, 1906; — Quast: Der Begriff des belief bei H., 1903; — G. Ed. Burckhardt: Anfänge einer geschichtl. Fundamentierung der Religionsphilosophie, 1908, S. 84 ff; — F. Müller: H.s Stellung zum Deismus, Diss. Leipzig 1906. **Strecker.**

Humerale (Schultertuch), Teil des Meßgewandes (¶ Amtstracht, 1), ein viereckiges Linnentuch, das Hals und Schultern bedeckt.

Humiliatenorden (von lat. humilis = demütig). Humiliaten hießen zunächst die Genossen einer im 11. Jhd. in der Lombardei entstandenen, namentlich unter den Handwerkern, besonders Webern, verbreiteten Laien-Verbrüderung zu frommem Leben. Im 12. Jhd. entstand aus diesen, während sich ein anderer Teil von ihnen konventikelartig entwickelte, in Verbindung mit den ¶ Waldensern trat und (1179 von Alexander III und 1184 von Lucius III exkommuniziert) schließlich zu diesen überging, der 1201 von Innocenz III bestätigte kirchliche Orden der Humiliaten, als dessen Stifter der Mailänder Edelmann hl. Johannes de Oldrado (aus Meda; † 1159) und als dessen erstes Kloster Rodenario bei Como gilt. Der Orden bestand aus drei Klassen: 1. den eigentlichen Mönchen und Nonnen, die in Männer- und Frauenklöstern ehelos lebten und in diesen ihre Handwerke, besonders die Wollmanufaktur, genossenschaftsartig betrieben; — 2. den als regulierte Chorherren (¶ Domkapitel) zusammenlebenden Priestern; — 3. denjenigen, welche die klösterliche Lebensweise nicht annahmen, sondern in ihren Häusern verheiratet lebten und, die ursprüngliche Laienbruderschaft fortsetzend, nun eine Art ¶ Tertiarier des H.-Ordens bildeten. Ein charakteristisches Merkmal der Regeln für alle drei Zweige war die Vorschrift, das Schwören zu vermeiden. Nachdem im Jahre 1569 ein H.-Mönch einen Mordversuch gegen Karl ¶ Borromäus, der als Erzbischof von Mailand die infolge des im 16. Jhd. eingetretenen Verfalls des Ordens nötig gewordene Reform leitete, unternommen hatte, hob Pius V den Orden 1571 auf. — Sein weiblicher Teil, die Humiliatinnen, auch „Orden der Demut“, nach ihrer angeblichen ersten Oberin Clara Blassoni (in Mailand, um 1150) „Blassonische Nonnen“ und infolge ihrer besonders den Aussätzigen gewidmeten Krankenpflege „Hospitaliterinnen von der Observanz“ genannt, wurden von der Aufhebung des männlichen Ordens nicht betroffen und bestehen noch jetzt in Italien in 5 von einander unabhängigen Klöstern (4 in Oberitalien, 1 in Rom).

RE[3] VIII, S. 447 ff; — KHL I, Sp. 2046; — Heimbucher[2] I, S. 262 f; — Vgl. Literatur unter ¶ Waldenser. **Joh. Werner.**

von Hummelauer, Franz, kath. Theologe, geboren 1842 in Wien, trat 1860 in den Jesuitenorden ein, wurde 1872 zum Priester geweiht, später Lehrer für at.liche Exegese am Jesuitenkolleg in Valkenburg (Niederlande), 1901 von Leo XIII in die neu zu gründende Bibelkommission berufen, von Pius X wegen moderner Anschauungen beanstandet.

Veröffentlichte 1886—1905 Kommentare zu den meisten Geschichtsbüchern des AT; — Außerdem: Der biblische Schöpfungsbericht, 1877; — Meditationum S. Ignatii de Loyola puncta, 1896; — Nochmals der biblische Schöpfungsbericht, 1898; — Das vormosaische Priestertum in Israel, 1899; — Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das AT, 1904. **Kübel.**

Humphrey, Lawrence, Oxforder puritanischer Theologe (1527?—90), ¶ Puritaner.

Hund, W., ¶ Ingolstadt, 1.

Hundeshagen, Karl Bernhard (1810 bis 1872), evg. Theologe, geb. zu Friedewald (Hessen), 1831 Privatdozent in Gießen, 1834 Professor in Bern, 1847 (für TN und Kirchengeschichte) in Heidelberg. Er verfolgte unter den anders gearteten süddeutschen Verhältnissen ähnliche Ziele wie die ¶ Vermittlungstheologie in Norddeutschland; das Interesse für das öffentliche Leben der Kirche, das Bewußtsein vom Zusammenhang des kirchlichen Lebens mit dem nationalen und von der Notwendigkeit, daß die Kirche in Fühlung bleibe mit der Bildung der Zeit, traten besonders sympathisch in seinem anonymen Werk hervor: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen (1846; 1853[3]). Kann im Protestantismus das intellektuelle Element nicht ohne das ethische sein, so war die intellektualistische luth. ¶ Orthodoxie eine Mißbildung, der ¶ Pietismus heilsam, der ¶ Rationalismus wieder einseitig; daß aber die sittlichen Kräfte der Zeit der Freiheitskriege und der Erweckung (¶ Pietismus: II) nachher durch die Reaktion des Polizeistaats niedergehalten wurden, erkennt H. mit schmerzlicher Klarheit als den tiefsten Schaden der neueren Geschichte Deutschlands: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenderen Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschließlich literärische Existenz zurückgedrängt wird“ (3. Aufl., S. 166). Im reformierten Protestantismus ist der Sinn für das Rechtsleben, das öffentliche Handeln der Kirche stärker ausgebildet; so verteidigt H. die heilsame ¶ Union zwischen Lutheranern und Reformierten. Von seinen späteren Schriften sind am bedeutendsten

die „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus", 1864 (drei Abhandlungen, die erste eine erneute Durchführung der von ihm in seinem früheren Werk dargelegten Auffassung des alten Protestantismus, die zweite über das Reformationswerk Zwinglis oder die Theokratie in Zürich, die dritte über den religiösen Unterschied zwischen lutherischem und reformiertem Protestantismus und seine Rückwirkung auf die Kirchenbildung). Mit der badischen Kirche zerfiel er, als um 1860 hier (¶ Baden) die Wendung eintrat, die dem kirchlichen Liberalismus zur Herrschaft verhalf; daß ¶ Rothe sich diesem anschloß, bedeutete für H. Vereinsamung in Heidelberg; gern folgte er 1867 einem Rufe nach Bonn, wo er bis zu seinem Tode wirkte. Von 1865 an war er Mitherausgeber der Theologischen Studien und Kritiken.

Th. Christlieb: K. B. H., 1873; — E. Riehm in: ThStKr 1874, S. 7 ff; — RE³ VIII, S. 450 ff. M.

Hunnius, 1. Aegidius (1550—1603), nach dem Tode von Martin ¶ Chemnitz der hervorragendste und einflußreichste Führer der lutherischen ¶ Orthodoxie. Zu Winnenden in Württemberg geboren, von 1565—1574 Student und Repetent der Theologie, seitdem Diakonus in Tübingen, wurde er 1576 als Schüler Jakob ¶ Heerbrands zum Professor der Theologie nach Marburg berufen. Von 1592 bis zu seinem Tode wirkte er in gleicher Eigenschaft in Wittenberg und nahm von da aus an dem Religionsgespräch zu Regensburg im November 1601 (¶ Glaube: VI) teil, wo er als Hauptwortführer der Protestanten deren Auffassung von der heiligen Schrift gegenüber den Jesuiten ¶ Gretser und Tanner vertrat. Während seiner Tätigkeit in Marburg gelang es ihm, dem von ihm vertretenen orthodoxen Luthertum namentlich in Oberhessen einen starken Anhang zu gewinnen, wodurch die konfessionelle Trennung der beiden Teile von ¶ Hessen (: I, 4) wirksam vorbereitet wurde. Auch in Kursachsen wurde unter H.s Führung nach der letzten kryptocalvinistischen Episode die Herrschaft der lutherischen Orthodoxie neu begründet und dauernd befestigt. Andererseits hat H. gegen ¶ Bellarmin, Adam Tanner und andere Jesuiten, auch außer gegen Calvin gegen David ¶ Pareus und Christoph ¶ Pezel umfangreiche Streitschriften verfaßt, aber auch mit den heterodoxen Lutheranern seiner Zeit, Daniel ¶ Hoffmann und Samuel ¶ Huber, die Waffen gekreuzt. Daneben hat er die exegetische Theologie in großen Kommentaren zu den meisten Büchern des NT angebaut und gepflegt. Die didaktische Theologie jedoch hat er nicht in der Form eines Systems, sondern in einer Reihe von monographischen Schriften, zum Teil von durchschlagender Bedeutung, und in zahlreichen akademischen Disputationen behandelt. Insbesondere hervorzuheben sind seine verschiedenen Arbeiten zur Lehre über die heilige Schrift, in denen er die Reste des melanchthonischen, in wichtigen Stücken auch noch von Chemnitz vertretenen Traditionalismus durch einen strengen Biblizismus im Sinne von Luther und ¶ Flacius überwunden und den allgemeinen theologischen Standpunkt der Orthodoxie am Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jhd.s begründet und festgelegt hat. Ferner hat H. in seinen Schriften De providentia Dei et aeterna praedestinatione (1597) und De libero arbitrio (1597) die Lehre der Lutheraner von der ¶ Prädestination (: II) im Sinne der universalistischen Auffassung von der göttlichen Gnade charakteristisch fortgebildet und ihrem Abschluß in der Ansicht, daß Gottes Erwählungswille von seinem Vorherwissen abhängig sei, entgegengeführt. Durch seine Schriften De persona Christi (1585) und Assertio sanae et orthodoxae doctrinae de persona et majestate Christi (1602) hat er endlich die christologischen Ansichten der württembergischen Schule von Brenz und Jakob Andreae (¶ Christologie: II, 4c) unter den Lutheranern verbreiten und befestigen helfen. Eine Gesamtausgabe von H. Opera latina hat sein Schwiegersohn Helvicus Garthius (Wittenberg 1607—1609) veranstaltet.

RE³ VIII, S. 455 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, S. 164 ff. 392 ff u. ö.

2. Nikolaus (1585—1643), Sohn von 1, zu Marburg geboren, studierte seit 1600 und lehrte seit 1609 in Wittenberg Philosophie und Theologie, wurde 1612 Superintendent in Eilenburg, 1617 als Nachfolger von Leonhard ¶ Hutter Professor der Theologie in Wittenberg, 1623 Hauptpastor und 1624 Superintendent in Lübeck. Er war einer der hervorragendsten, edelsten und einflußreichsten, jedenfalls der originellste unter den Theologen der lutherischen Orthodoxie. Abgesehen von einigen wenig umfangreichen und in deutscher Sprache populär geschriebenen Unterrichtsbüchern (Epitome credendorum, 1626; Anweisung zum rechten Christentum, 1637), hat H. seine literarische Aufgabe in der konfessionellen Polemik erblickt und mit großer Energie durchgeführt. Seiner Ueberzeugung nach war es eben nicht schwer, lediglich positiv zu lehren, wohl aber in zureichender und würdiger Weise den Beweis für die Wahrheit der rechten christlichen Lehre zu führen. In seinen polemischen Arbeiten darf man wohl den Höhepunkt der lutherischen Streittheologie erreicht sehen. — Als junger Student hat H. 1601 dem Religionsgespräche zu Regensburg als Begleiter seines Vaters beigewohnt. Die damals empfangenen Eindrücke haben wohl dauernd die vorwiegende Richtung und Art seiner theologischen Interessen bestimmt. Zunächst trieb er in verschiedenen Schriften Polemik gegen den römischen Katholizismus. Dann wandte er sich in einem Examen errorum Photinianorum (1618. 1620) und einer Abhandlung de baptismi sacramento (1618) der Polemik gegen die ¶ Sozinianer zu. Doch gab er seine Absicht, jenes breit angelegte Examen fortzuführen, auf, als er sich unter dem Eindruck der ¶ Dordrechter Synode doch vielmehr zur Bekämpfung der Calvinisten angeregt sah, deren Auftreten gegen die Arminianer (¶ Arminius) der von ¶ Pareus vertretenen reformierten „Irenik" so grell widersprach. Und im Gegensatze zu dieser suchte er nun vor allem nachzuweisen, daß zwischen der lutherischen und der reformierten Lehre ein fundamentaler Unterschied obwalte. Sein berühmtes Buch über dieses Thema, die Diascepsis theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu reformatae (1626) hat er indessen nach mehrjähriger Unterbrechung erst fünf Jahre, nachdem er zuerst daran gearbeitet hatte, vollendet. So erklärt es sich, daß die in dessen späteren Abschnitten vertretenen kirchenpolitischen Folgerungen vielfach nicht mit den früheren ganz theoretischen Darlegungen

über das fundamentum fidei dogmaticum übereinstimmen, durch die H. die Lehre der Lutheraner von den fundamentalen Glaubensartikeln (¶ Glaube: VI) in eigentümlicher und charakteristischer Weise ausgebildet hat. Inzwischen nämlich war er durch eine andere polemische Arbeit, die „Christliche Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie" (1622) dahin geführt worden, im Gegensatz zu diesen Enthusiasten (¶ Paracelsus ¶ Weigel) vor allem wieder mehr auf die inspirierte heilige Schrift Gewicht zu legen, als dies den Tendenzen entsprach, die er in seiner Theorie von den fundamentalen Artikeln verfolgt hatte. Neben der „Diaskepsis" ist das andere Hauptwerk von H. seine Gustav Adolf von Schweden und Johann Georg I von Kursachsen gewidmete „Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die evangelisch-lutherischen Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beilegen oder durch christliche und bequeme Mittel fortstellen und endigen mögen" (1632). In dieser Schrift schlug H. vor, da ihm alle anderen Wege zum kirchlichen Frieden ungangbar erschienen, ein Kollegium von 10—12 Berufspolemikern zu errichten, die mit aller nur möglichen Objektivität alle religiösen Streitfragen in gemeinsamer Arbeit erörtern und nach und nach eine bessere polemische Literatur schaffen sollten, als es die bisher meist nur allzu zufällig entstandenen Streitschriften seien. Und dann ist H., im Gegensatz zu ¶ Durie 1641 noch einmal auf die zwischen Lutheranern und Reformierten streitigen Fragen zurückgekommen in der von ihm verfaßten, aber erst lange nach seinem Tode 1677 veröffentlichten Denkschrift: Ministerii Lubecensis theologica consideratio interpositionis seu pacificatoriae transactionis . . . tentatae. Um die zwei Jahrzehnte von ihm geleitete Kirche ¶ Lübecks hat sich H. große Verdienste erworben. Sein bewährter Rat ist aber auch anderwärts im lutherischen Deutschland oft in Anspruch genommen worden.

RE³ VIII, S. 459 ff; — L. Heller: N. H., sein Leben und Wirken, 1843. **O. Ritschl.**

Huntingdon, Selina, Gräfin (1707—91), Beschützerin von George ¶ Whitefield, dem Begründer der calvinistischen ¶ Methodisten-Kirche, den sie 1748 zu einem ihrer Kapläne ernannte und ihn so in Berührung mit der Aristokratie brachte. Unter seinem Einfluß luden sich vornehme Damen gegenseitig zu Gebetsversammlungen ein, wie vorher zum Kartenspiel. Sie begründete viele selbständig neben der Staatskirche bestehende Kirchen, in denen Gottesdienst von calvinistischen Geistlichen nach anglikanischem Ritus gehalten wurde. Ueber die so entstehende Freikirche (Countess of Huntingdon's Connexion) herrschte sie als Patronin mit fast päpstlicher Machtvollkommenheit. Der Ausbildung ihrer Kapläne diente das 1768 von ihr in Trevecca (Wales) errichtete Seminar (¶ Fletcher), das 1792 nach Cheshunt (Hertfordshire) verlegt wurde. Der Kreis der Lady H. stellte im Kampf gegen Wesleys Lehre (¶ Methodisten) das Hauptkontingent. Die meisten dieser Gemeinden traten später zu den ¶ Kongregationalisten über.

Vgl. die Literatur über ¶ Methodisten. **Wollschläger.**

Hunzinger, Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1871 zu Dreilützow (Meckl.), zuerst mecklenburgischer Geistlicher, 1906 Privatdozent in Leipzig, 1907 a.o. Prof. daselbst, 1909 ordentl. Prof. der systematischen Theologie in Erlangen.

Veröffentlichte zahlreiche Vorträge: Die Bühne als moralische Anstalt, 1902; — Persönliches Leben, 1902; — Brennende Fragen im Lichte der Ewigkeit, 1905, usw. — Außerdem u. a.: Lutherstudien I und II, 1906; — Der Glaube Luthers und das religionsgeschichtliche Christentum der Gegenwart, 1907; — Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche in der Gegenwart, 1907; — Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie, 1909. — H. ist Mitherausgeber der „Theologie der Gegenwart" (¶ Presse, kirchl.). **M.**

Hupfeld, Hermann (1796—1866), evg. Theologe, namhafter Exeget des AT, geboren zu Marburg als Sohn eines Pfarrers, studierte 1813—1817 in Marburg Theologie und Philologie, 1818 zweiter Major der dortigen Stipendiatenanstalt, 1819—1822 Lehrer am Gymnasium zu Hanau, eine Tätigkeit, die er gesundheitshalber aufgeben mußte. Nachdem er durch Privatstudium im Elternhause seinen „wahren wissenschaftlichen Mittelpunkt" im AT wiedergefunden hatte, begab er sich zu Wilh. ¶ Gesenius nach Halle, habilitierte sich 1824 daselbst, 1825 in Marburg; hier bald außerordentlicher Professor der Theologie, 1827 daneben Ordinarius für Orientalistik, 1830 Ordinarius der Theologie, als solcher 1843 Gesenius' Nachfolger in Halle. Angriffe auf seine kritische Stellung blieben ohne nachhaltigen Erfolg. Er verfaßte viele kleinere Schriften, Programme, Abhandlungen, Zeitschriftenartikel usw., die das Gebiet der Grammatik, Lexikographie, Textgeschichte, Exegese, Einleitung, Archäologie u. a. betreffen. Eigentliche Bücher hat er nur ganz wenige geschrieben, vorab: Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853, und: Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, 4 Bände, 1855—1861 (von ¶ Riehm 1867—1871 ²; stark umgearbeitet von ¶ Nowack in 2 Bänden, 1888³). Während dieses Werk H.s Ruhm als Exegeten begründet hat, hat jenes das Verdienst, in der Kritik der 5 Bücher Mosis der sogenannten neueren Urkundenhypothese (¶ Mosesbücher) die Bahn gebrochen zu haben (vgl. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 61—63. ¶ Bibelwissenschaft: I E, 2 e).

Selbstbiographie in der Hessischen Gelehrtengeschichte, herausgegeben von Justi, 1831, S. 277—285. 832, und Gerland, 1863, S. 306—320; — Ed. Riehm: H. H., Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors, 1867; — RE³ VIII, S. 462—467. **Bertholet.**

v. Hurter, 1. Friedrich (1787—1865), Konvertit, geb. zu Schaffhausen, zuerst evangelischer Theologe, seit 1808 Pfarrer im Kanton Schaffhausen, 1835 Antistes (erster Geistlicher) in Schaffhausen; seine „Geschichte Papst Innocenz' III und seiner Zeitgenossen" (zuerst 1834—42 in 4 Bdn.) mit ihrer Verherrlichung der mittelalterlichen Hierarchie brachte ihn in den Verdacht heimlicher katholischer Gesinnung. Er schrieb zu seiner Verteidigung „Der Antistes H. von Schaffhausen und seine sog. Amtsbrüder" (1840), legte 1841 sein Amt nieder und trat tatsächlich 1844 in Rom zum Katholizismus über. 1846 wurde er kaiserlicher Historiograph in Wien, verlor diese Stelle 1848, erhielt sie aber 1852 wieder und wurde in den erblichen Adelsstand erhoben, starb zu Graz.

Schrieb außerdem: Geschichte Kaiser Ferdinands II. 1850—64; — Wallensteins vier letzte Lebensjahre, 1862; — Seinen Uebertritt begründete er in: Geburt und Wiedergeburt, (1845) 1867 ⁴. — Ueber H. vgl. Wegeli in:

ADB XIII, S. 431—444; — Heinrich von Hurter: F. v. H. und seine Zeit, 1876—77 (vgl. jedoch Wegeles Urteil a. a. O., S. 444). **M.**

2. Heinrich (1825—95), kath. Theologe, Sohn des vorigen, geb. zu Schaffhausen, 1851 Priester, starb als Benefiziat in Wien.

Vf. außer der unter 1 genannten Biographie seines Vaters u. a.: Schönheit und Wahrheit der kath. Kirche, 1871 ff, 9 Bde.

3. Hugo, katholischer Theologe, geb. 1832 in Schaffhausen, Bruder des vorigen, 1855 Priester, 1857 Jesuit, 1858 Professor der Dogmatik an der Universität Innsbruck, trat 1903 in den Ruhestand.

Veröffentlichte: Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, (1871—86) 1903 ff[3]; — SS. Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae, 54 Bände, 1868—92; — S. Thomae Aq. sermones, 1874; — Theologiae dogmaticae compendium, 3 Bde., (1878) 1908[12]; — Medulla theologiae dogmaticae, 2 Bde., (1880) 1902[7]. **Kübel.**

Hus (Huß), Johann, und die Hussiten.

1. Hussens Leben und Theologie; — 2. Hussitenkämpfe; — 3. Böhmische Brüder.

1. Johannes de Hussynecz, Jan H., wurde, wann ist unbekannt, in dem Marktflecken Husinec im südlichen Böhmen geboren. Mit Singen und Ministrieren mußte er sich durchhelfen, wurde aber nicht, wie Luther, durch die Angst um sein Seelenheil zur Theologie geführt, sondern durch die Aussicht auf ein behagliches Leben. Seit Mitte der 80er Jahre des 14. Jhd.s studierte er in Prag, ohne sich hervorzutun. Neben Leidenschaftlichkeit und Anmaßung fällt seine Spitzfindigkeit und Eitelkeit auf. 1400 wurde er Priester, 1401 Dekan der philosophischen Fakultät, 1402 Rektor der Universität. Ein neuer Geist kam über ihn durch das Studium ¶ Wiclifs, der infolge der Vermählung der Schwester König Wenzels mit Richard II von England in Böhmen bekannt wurde. „Der Hussitismus ist in den ersten anderthalb Jahrzehnten nichts anderes als der auf böhmischen Boden verpflanzte Wiclifismus. Abgeschwächt ging er in den Utraquismus und dann in das Taboritentum über." — H. zog sich zunächst die Feindschaft der Geistlichkeit zu, weil er deren Gebrechen und Laster schonungslos rügte, was ihm auch die Gunst des Erzbischofs Sbinko entzog. Dann verdarb er es mit den ihm verhaßten Deutschen. König Wenzel verlangte von der Universität wie von seinen Prälaten in dem großen Schisma (¶ Papsttum: I) Neutralität den beiden Päpsten gegenüber. Als an der Universität nur die böhmische Nation unter H. dem nachkam, bestimmte der König unter Lobeserhebungen H.s über diese Liebe zum Volk, daß künftig in allen Universitätsfragen der böhmischen Nation drei Stimmen gebühren sollten, den auswärtigen (Deutschen) nur eine. Tausende von Doktoren und Studenten verließen daraufhin Prag (1409) und veranlaßten die Gründung der Universität ¶ Leipzig; Prag sank so zu einer national-tschechischen Hochschule herab, deren erster Rektor H. wurde (1410), vom Hofe begünstigt. — Bei dem wachsenden Einfluß des Wiclifitismus erließ Alexander V eine Bulle gegen ihn (9. März 1410), worauf H. an den besser zu unterrichtenden Papst appellierte. Vom Volk getragen, vom Hof gestützt, wurde H. immer kühner, obschon im Banne. Auch das über Prag verhängte Interdikt wirkte nicht. — Eine Trennung der Anhänger H.s erfolgte durch die Kreuzzugs- und Ablaßbulle ¶Johannes' XXIII gegen Ladislaus von Neapel (1411). Mit Wiclefs Beweisen und Worten erhob sich H. dagegen; aber die theologische Fakultät hielt zum Papst. Der König verbot Schmähung des Papstes und Verachtung der Bullen und ließ drei dessen schuldige, einfache Leute hinrichten. Die Gärung wuchs. Versöhnungsversuche mißlangen. Streitschriften gingen hin und her. H.s hier eingreifende vielgenannte Schrift „Von der Kirche" ist nur ein schwacher Auszug aus solchen Wiclefs; seine Stärke lag aber im Aufrütteln des Volkes durch seine leidenschaftlichen Predigten, sogar im Walde und auf freiem Felde; doch auch der böhmische und größtenteils der mährische Herrenstand fiel ihm zu; schon streckte der Hussitismus seine Fühlhörner nach Polen, Oesterreich und Ungarn aus.

Nur von einem allgemeinen Konzil erhofften die Träumer Rettung. Auf dem Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile) lag dessen eifrigem Freund, König Sigismund, als Erben Böhmens auch viel daran, von diesem das Mal der Ketzerei zu tilgen. H. wähnte, die Konzilsväter zur Wiclefie bekehren zu können, die doch schon vor seinem Verhör verdammt war. Der berüchtigte Geleitsbrief des Königs für H. ist an sich nichts als ein Reisepaß, um eine sichere und billige Reise ohne Zollplackereien zu ermöglichen. Nirgends verspricht darin Sigismund, H. frei verweilen und zurückkehren zu lassen. Vor der Ausstellung des Passes aber haben Monate lang mündliche Verhandlungen zwischen Sigismund und H. stattgefunden. Die hier gemachten Zusagen, auf die H. fest vertraute, hat man dann in den Paß hinein erklärt. Sigismund muß H. zugesichert haben, seinen Glauben frei vor dem Konzil verteidigen zu dürfen; ja Sigismund hat ihm versprechen lassen, daß er, wenn sich H. dem Urteil der Synode nicht unterwerfen wolle, ihn wieder unverletzt nach Böhmen zurückbringen werde, damit ihn der König Wenzel und der böhmische Klerus richte, was ungefährlich war. Das lag aber gar nicht in des Königs Macht; denn nach kanonischem Recht hatte das geistliche Gericht den Ketzer vollständig in Händen; ein Widerstand dagegen hätte für Sigismund selbst sehr übel ausgehen können. Sigismund hat in der Tat ernstlich versucht, H. zu befreien. Mehrmals verließ er zornig das Konzil. Dieses drohte sich aufzulösen, wenn Sigismund es zwang, H.s Prozeß fallen zu lassen. An einem Punkt setzte der König es durch, daß wenigstens der Form nach seine Zusagen einigermaßen gehalten wurden, nämlich, daß H. gegen das kanonische Recht vor dem ganzen Konzil an drei Tagen sich öffentlich verteidigen durfte. Nach diesen „Audienzen" forderte der König selbst das Konzil auf, H. selbst dann nicht freizugeben, wenn er noch widerriefe; denn er finge in Böhmen doch gleich wieder an; er müsse abschwören oder verbrannt werden. Sigismund hatte inzwischen erkannt, daß H. von jeher Ketzer gewesen. Wie für die volkstümliche Anschauung damals und jetzt war es aber für H. zweifellos, daß Sigismund ihm sein Wort gebrochen, was freilich umständlicher Erläuterung bedarf. Am 6. Juli 1415 wurde H. auf dem Brühl vor der Stadt verbrannt, wo heute ein Denkmal den Platz bezeichnet. Unter lange andauernden Qualen erlitt er standhaft und mit Seelengröße betend den Märtyrertod. Der 6. Juli wurde in Böhmen als kalendermäßiger Festtag gefeiert, bis der hlg.

¶ Johann von Nepomuk den Ketzer verdrängte.
H. hat nicht, wie ¶ Wiclif in seinem ‚Trialogus', ein Werk mit seiner theologischen Gesamtansicht hinterlassen, sondern nur Gelegenheitsschriften. Er ist ein schwacher Abglanz des großen Engländers; wörtlich schöpft er ihn ganz naiv aus; aber er geht nicht so weit wie jener. Denn er hielt fest am Verdienst der Werke, an Transsubstantiation, Fegfeuer, Messen und Totengebeten, sieben Sakramenten, Fürbitte Marias und der Heiligen. Als seine Anhänger in Prag anfingen, das Abendmahl mit dem Kelch zu spenden, ist der Anstoß dazu nicht von ihm ausgegangen; er billigte es erst, als er die Beweise hörte, mit denen das Konzil es verhindern wollte. Freilich war die höchste Richterin in Glaubenssachen für ihn die hl. Schrift; die Lehren der Kirchenväter und der Bulle waren ihm nur verpflichtend, insoweit sie mit jener übereinstimmen; Christus ist ihm das Haupt der Kirche. Aber gestorben ist er nur für seine Lehre von der Kirche, die er mit der unsichtbaren Gemeinde der Prädestinierten (¶ Prädestination: II) und nicht mit der Hierarchie gleichsetzte.

RE³ VIII, S. 472 ff; — Eine treffliche Ausgabe von H.s Opera omnia ist im Erscheinen von Flajšhans (seit 1903). — Die H.-Ikonographie ist erst in allerjüngster Zeit berichtigt worden; darnach wäre das geläufige Bildnis das des ¶ Hieronymus von Prag, den Holbein jun. mit H. verwechselte. Das echte findet sich in einem herrlichen, miniaturenreichen lateinischen Kantionale zu Leitmeriz (W. Faber und J. Kurth: Wie sah H. aus?, 1907).

2. Die Funken von H.s und ¶ Hieronymus' von Prag Scheiterhaufen entzündeten die entsetzlichen Hussitenkriege. So groß auch der Zorn der Tschechen war über die Hinmordung ihres Volksmannes, so wurde ihre ganze Wildheit erst dadurch entzügelt, daß Sigismund sein eigenes Erbland mit Gemetzel heimsuchte. Das Bundeszeichen der H. war der Kelch; dazu besser geeignet als ein auf H.s Lehre von der Kirche deutendes. Mit dem Grimm wegen eines so lange vorenthaltenen Christenrechtes mischte sich der angesammelte Haß gegen die sittenlosen Pfaffen und der nationale Rassen-Widerwille der slavischen Wiclifiten gegen die deutschen Papisten. Während die Hussiten 1420—27 sich gegen deutsche Kreuzzugsheere verteidigten, gingen sie seitdem zum Angriff über und verbreiteten weithin Schrecken mit ihrer furchtbaren Kriegführung und scheinbar unüberwindlichen Tapferkeit. Sie selbst schieden sich in eine gemäßigte und strenge Partei. Die gemäßigten Utraquisten (so genannt, weil sie das Abendmahl unter doppelter Gestalt, sub utraque, forderten; hießen auch Calixtiner), meist Gelehrte und Adlige, geführt von Joh. Rokyzana (seit 1435 Bischof von Prag, gest. 1471; s. 3), mit dem theologischen Mittelpunkt in der Universität, dem politischen im Magistrat zu Prag, faßten ihre Grundsätze in den vier Prager Artikeln zusammen: Predigt des Wortes Gottes, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Zurückführung des Klerus zu apostolischer Armut und Gesittung, strenge Kirchenzucht. Die Radikalen, entschlossene Wiclifiten, Städter und Landleute, geführt von Jan Trocznow von Ziska, einst Kammerherrn des Königs, mit dem Mittelpunkt der festen Stadt Tabor, daher Taboriten, wollten alles abschaffen, was nicht ausdrückliches Gebot der Bibel sei. Diese Parteien marschierten getrennt, schlugen aber gemeinsam in der höchsten Not. Nach furchtbarem Blutvergießen und langen Verhandlungen genehmigte das Baseler Konzil die Sätze der Konservativen in den Baseler Kompaktaten (1433), infolgedessen sie zur katholischen Kirche zurückkehrten. Der Kelch wurde doch nur für einige Zeit und kraft kirchlicher Autorität zugestanden. Die Taboriten, mit diesem schwächlichen Frieden unzufrieden, setzten den Kampf fort, wurden aber nun von den Calixtinern geschlagen (30. Mai 1434). Ihnen wurden nicht einmal die Kompaktaten gehalten, ja diese wurden von Papst Pius II 1462 aufgehoben, und der Calixtiner-König Podiebrad, der trotzdem auf ihrer Verbindlichkeit bestand, wurde gebannt (1466). Doch sein Nachfolger, der polnische Fürst Ladislaus, hat, obwohl Katholik, auf dem Landtag zu Kuttenberg (1485) den Calixtinern ihre alten Rechte bestätigt. Die Mehrzahl von ihnen schloß sich früh dem Luthertum an. — Die Taboriten verzichteten nach jener Niederlage mehr und mehr auf die Spitzen ihrer Grundsätze und hielten vor allem fest an der Reinheit des Glaubens und der Strenge des Wandels; dieser blieb ihr Ruhm, obwohl die Gegner von ihnen zuweilen das Gegenteil ausgesagt haben (vgl. z. B. ¶ Adamiten). Als Unionsgespräche ergebnislos verliefen, hat Podiebrad (s. o.) in Tabor den calixtinischen Typus gewaltsam eingeführt. Seitdem zersplitterten sich die Taboriten in Sekten, auch visionäre und chiliastisch gerichtete (¶ Chiliasmus, 3) und antinomistische.

Literatur bei J. Loserth: in RE³ VIII, S. 472 ff; — Ders.: Geschichte des späteren Mittelalters, 1903; — Ders.: Beiträge zur Geschichte der H.kriege, 1877—95; 5 Teile; — H. Hermelink: Die religiös-wirtschaftlichen Genossenschaften der Hussiten (in: Evangelisch-sozial 1909, Heft 8 f). **Loesche.**

3. Böhmische (Mährische) Brüder. Aus einem Kreis von Männern, die sich um den zum utraquistischen Erzbischof erwählten, aber von Rom nicht geweihten Rokyzana (s. 2) sammelten, den gewaltigen Erweckungsprediger an der Theinkirche in Prag, ist die Brüderunität entstanden (auch Böhmische, Mährische Brüder, später fratres legis Christi, d. h. Brüder des Gesetzes Christi genannt). Rokyzana kritisierte unbarmherzig die beiden feindlichen Kirchen Böhmens, auch die eigene. Aber er versagte bei der Umsetzung der Kritik in neues religiöses Leben. Seine Anhänger wies er selbst zu dem über beiden Parteien stehenden Peter von Cheltschitz (Chelčitz; etwa 1380—1460), dem ursprünglichen, geistesmächtigen religiösen Denker, der den Gegensatz zwischen Gott und Welt in packenden, volkstümlichen Bildern voll dichterischer Kraft herausarbeitete (Postille, 1434; Netz des Glaubens, 1440, u. a.). Nach kurzer fruchtloser Verhandlung mit Rokyzana zogen sie sich in den Osten Böhmens, in die Einsamkeit von Kunwald, zurück. Gemeinsame religiöse Erlebnisse, die ihnen zuteil wurden, machten sie in wenigen Jahren aus Suchenden zu Männern, die ihren Offenbarungen zuliebe alle Verfolgungen auf sich nahmen. Diesem mehr von utraquistischer Seite her beeinflußten Kreis schlossen sich religiös selbständige, suchende Vereinigungen im Süden Böhmens, also wohl mehr taboritischer Herkunft, wie in Mähren an. Auch waldensischer Einfluß war unter ihnen wirksam. Ihr Führer Bruder Gregor vertrat ein der Welt wie der Wissen-

schaft abgekehrtes Christentum. Das Problem vom guten und schlechten Priester führte zur eigenen Priesterwahl auf der Synode zu Lhota 1467. Die einmütige Ueberzeugung der Versammelten, daß man dies in jener Stunde tun solle, und das Los, das drei Männer bestimmte, erschienen wohl zunächst als vollwertige Legitimierung der gewählten Priester. Wohl erst nachträgliche Bedenken veranlaßten deren Weihe durch einen Waldenser. Dieser Schritt führte zur Verfolgung der Pickharden (= Begharden), wie man sie nannte; Verfolgungen sind während der ganzen Zeit des Bestehens der Unität immer wiedergekehrt. — „Jednota bralrská" war ihr Name, den die historische Latinisierung Unitas fratrum nicht ganz wiedergibt; ursprünglich bedeutete es mehr Brüdergemeinschaft, Brüdereinheit. Schon in diesem Namen ist wohl ein Hinweis auf die eigentümliche Bedeutung, die sie der brüderlichen Einheit, dem „Einswerden" (Mtth 18 $_{19}$) beilegten. Auf dies Einswerden richten sich all ihre Bemühungen; sie suchen es nicht nur in äußerer Uebereinstimmung und machen dabei ihre besonderen religiösen Erfahrungen. Die Jahre bis 1490 dienen dem inneren Ausbau dieser weltfernen Gemeinschaft. Jeder Anteil an der Staatsverwaltung ist ihren Mitgliedern verboten; Eid und Kriegsdienst soll nicht geleistet werden. Dogmatische Schwierigkeiten gibt es nicht; die einzige, die zu Anfang wegen der Abendmahlslehre entsteht, wird durch gemeinsamen Rückzug auf die Schrift überwunden. Das praktische Christentum steht im Mittelpunkt. Ende der 70er bis Anfang der 80er Jahre schließen sich junge Gelehrte der Unität an, Lukas von Prag (s. u.), Laurentius Krasonicky u. a.; die Auseinandersetzung zwischen den realen Verhältnissen und der theoretischen Weltflucht beginnt. Denn tatsächlich kam man schon lange nicht mehr ohne Ausnahmen von den asketischen Grundsätzen aus; es fanden sich Brüder am Hofe und in Beamtenstellen. Eine Synode vom Jahr 1490 macht einen behutsamen Schritt vorwärts: es sei nicht ratsam, sich in die Dinge der Welt zu verflechten; aber unmöglich sei es nicht, sich dabei im Guten zu bewahren. Die Vertreter der jüngeren Partei werden z. T. in den Engen Rat, die Leitungsbehörde, gewählt; doch setzt lebhafte Agitation dagegen ein; sie müssen zurücktreten und tun es ruhig und ohne Erbitterung. Nach 5 Jahren werden sie zurückgerufen; doch bringt der klare Bruch mit den Traditionen des Bruders Gregor, dessen Schriften bis dahin eine gewaltige Autorität hatten, die Loslösung der konservativen „kleinen Partei", auch „Amositen" nach ihrem Führer Amos von Wodnian genannt. Sie hat noch Jahrzehnte bestanden und treue Bekenner und Märtyrer hervorgebracht; sie ging aber schließlich an der durchschnittlichen Unbildung und dem Radikalismus zugrunde. ¶ Lukas von Prag wird allmählich der bestimmende, geistig bedeutende, zur Leitung außergewöhnlich befähigte Führer. Seine zahlreichen Schriften treten an die Stelle derer des Bruders Gregor. Viele Briefe geben ein Bild von seiner reichen Tätigkeit. Er gibt der Unität ihre Verfassung, kraft deren sie aus den in diesen Jahren stärker denn je anhebenden Verfolgungen nur gekräftigt hervorgeht. Im Jahre 1508 nimmt der Landtag das St. Jakobsmandat an, das die Zusammenkünfte der Pickarden verbietet und ihre Priester gefangen zu nehmen heißt. Der Landtag hält an der durch die Basler Kompaktaten (s. 2) gewährleisteten kirchlichen Zweiteilung Böhmens fest: darüber hinaus ist kein Platz für kirchliche Organisationen. — Das dann folgende Auftreten Luthers macht diese kirchenrechtliche Auffassung doppelt hinfällig. Zwischen den Reformatoren und den Brüdern kommt es nach anfänglichem Mißverständnis zu häufigerem Verkehr durch Gesandtschaften. Die Brüder werden als gleichberechtigte Größe anerkannt. Luther sagt, sie sollten die Apostel der Böhmen sein, wie sie die der Deutschen; in Straßburg werden ihre Boten ermahnt, an ihrer strengen kirchlichen Disziplin, die auch Luther gerühmt hatte, festzuhalten. In dieser Hinsicht wahrt sich die Unität ihre volle Selbständigkeit. In ihren Glaubensschriften — von „Bekenntnis"schriften ist bei ihnen schwer zu sprechen, da sie nie ein „Bekenntnis" gehabt haben — ist dagegen allmählich eine Einwirkung lutherischer Anschauungen zu beobachten. Als Hauptvertreter der lutherisch Gesinnten seien Michael ¶ Weiße, der Kirchenlieddichter der Unität, und Johann ¶ Augusta genannt. Mit Luthers Vorrede wurde 1533 die „Rechenschaft des Glaubens, der Dienst und Zeremonien der Brüder in Böhmen und Mähren" in Wittenberg gedruckt. — Schon unter Lukas hatten sich zahlreiche Vertreter adliger Familien den Brüdern angeschlossen, denen durch den Sieg der Großen Partei die Wege geebnet worden waren. Unter der Führung Konrad von Krajeks traten diese je länger je mehr öffentlich hervor und wagten es, den Verboten des Königs zu trotzen, auch nach dem böhmischen Aufstand von 1547 (¶ Oesterreich-Ungarn: I), der sie für kurze Zeit zurückwarf. Die Unität wurde der Urheberschaft des Aufstands beschuldigt; ihr Leiter, Bischof Augusta (s. o.), wurde nach schmählichem Verrat 16 Jahre gefangen gehalten, ohne daß seine Verhöre die erhofften Beweise brachten. Immerhin wurden die Brüder nach 1547, wo keine mächtigen Schutzherren wie Konrad von Krajek vorhanden waren, zur Auswanderung gezwungen. In Preußen wurden sie von der lutherischen Kirche aufgesogen, welche die traurige Lage der Glaubensbrüder mit drückenden Bedingungen ausnutzte. In Polen haben sie weiterbestanden; Reste gibt es dort bis auf die heutige Zeit. — Der feingebildete Brüderhistoriker Joh. Blahoslaw wurde, als sich die Verhältnisse in Böhmen wieder gebessert hatten, der bestimmende Mann. Er suchte durch vorsichtige Verhandlung mit Maximilian II, dem Thronfolger (¶ Oesterreich-Ungarn: I), die Lage der Unität zu verbessern, und wenn auch die Unität an den Verhandlungen über die ¶ Confessio Bohemica teilnahm, hat sie doch an ihrem Sonderdasein festgehalten. Erst 1609 traten sie dieser unter nicht unwesentlichem Verzicht auf eigene Selbständigkeit bei, wenn auch in der Organisation der mit einander verbundenen evangelischen Kirchen ihre Sonderexistenz klaren Ausdruck fand. Der Böhmische Aufstand (¶ Oesterreich-Ungarn: I) vernichtete die Unität. Doch war die römische Seite kirchlich viel zu wenig gerüstet, um dem Sieg gleich Geltung zu verschaffen. Noch fast ein Jahrhundert lang haben in Böhmen und Mähren kleine Gemeinden mit brüderischen Traditionen im Verborgenen bestanden, während die, welche gleich ¶ Comenius ausgewandert waren, je länger je

mehr auch in Polen den Kampf gegen die erstarkende katholische Partei führten, bis auch sie unterlagen. Erweckungen in diesen mährischen Brüderkreisen führten zur Auswanderung vor allem nach Herrnhut (¶ Herrnhuter, 1). Auch tschechische Auswanderer brüderischen Ursprungs fanden in Rixdorf, Berlin, Niesky schließlich ihre Heimstätte. Die „Mähren“, wie ¶ Zinzendorf die Nachkommen der Brüder nannte, haben ihm das Material geboten, wodurch die Brüdergemeine ihre reiche Missionstätigkeit ausüben konnte. — Zeitenweise waren wohl die Hälfte aller Bewohner Böhmens Anhänger der Unität. Die Gemeinden, die sich auf Grund des helvetischen Bekenntnisses (¶ Confessio Belgica usw.) und der ¶ Confessio Augustana nach dem Toleranzedikt ¶ Josephs II bildeten, waren zum großen Teil Reste der Unität. In neuester Zeit ist auch die Brüdergemeine nach Böhmen, dem Land ihres Ursprungs, zurückgekehrt (¶ Herrnhuter, 5).

Für die Geschichte der Unität sind reiche Quellen vorhanden, zum allergrößten Teil in tschechischer Sprache (doch gab es ja auch deutsche Gemeinden der Brüder) geschrieben. Besonders Blahoslaw (s. o.) hat die Urkunden zu ihrer Geschichte in dem sogenannten Brüderarchiv, auch „Lissaer Folianten“ nach dem Ort ihrer Auffindung genannt, zu sammeln begonnen; 13 Foliobände befinden sich im Unitätsarchiv in Herrnhut, einer im Museum in Prag. Ihre Herausgabe in tschechischer Sprache wird unter Leitung von Prof. Bidlo beabsichtigt. Es wäre schön, wenn sie auch in der deutschen Uebersetzung, die von Jos. Müller gefertigt ist, der evangelischen Welt zugänglich gemacht werden könnten. Die Mittel fehlen freilich. Der vor 4 Jahren begründete Verein für Brüdergeschichte, dessen „Zeitschrift für Brüdergeschichte“ der Erforschung der Geschichte der alten und erneuerten Brüderunität dient, ist dazu zu schwach.

Anton Gindely: Geschichte der Böhmischen Brüder, 1857/58; — Ders.: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, 1894; — E. W. Cröger: Geschichte der alten Brüderkirche, 1865; — Bernh. Czerwenka: Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen, 1870; — Edm. de Schweinitz: The history of the Church known as the Unitas Fratrum, 1885; — Amos Comenius: Ecclesiae Slavonicae historiola in: Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum, 1660; — J. Th. Müller: in RE[3] III, S. 445 ff (worin auch weitere Literatur); — Jaroslaw Goll: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder, 1878—1882; — J. Müller: Das Bischoftum der Brüderunität, 1889; — Ders.: Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder, 1887; — P. v. Chlumecky: Karl von Zierotin und seine Zeit 1564—1615, 1862; — W. E. Schmidt: Das religiöse Leben in den ersten Zeiten der Brüderunität, 1907. — Vgl. Zeitschrift für Brüdergeschichte, seit 1907.

W. E. Schmidt.

Husain, Enkel des Propheten Muhammed, der Heilige der Schī'iten (¶ Islam, 12b).

Huschke, Eduard (1801—86), Jurist, Haupt der Altlutheraner in Preußen, geb. zu Hannoversch Münden, 1821 Privatdozent in Göttingen, 1824 ordentl. Prof. in Rostock, 1827 in Breslau, hier mit ¶ Scheibel befreundet, mit ihm und ¶ Steffens Führer des Widerstandes gegen die Union (das Weitere, auch über die infolge der Lehre von der Kirche 1864 eingetretene Loslösung der Immanuelsynode, ¶ Altlutheraner), 1845 zugleich Direktor des Oberkirchenkollegiums der preußischen Lutheraner.

Vf. außer kritischen Arbeiten zur Geschichte des römischen Rechts kirchenrechtliche und neutestamentliche Studien. — Ueber H. vgl. Henrik Steffens: Was ich erlebte, 1840 ff; — ADB 50, S. 513 ff; — RE[3] VIII, S. 467 ff. **M.**

Huß ¶ Hus.

Hussiten und H.kriege ¶ Hus, 2.

Hut, 1. Hans (?—1527), der Wiedertäufer, geb. in Hain (Franken), wurde als Kolporteur von Flugschriften mit dem Täufertum bekannt, weigerte sich, sein Kind taufen zu lassen und wurde infolgedessen aus seiner Heimat vertrieben. Ein unstetes Wanderleben führte ihn bald zu ¶ Denck nach Nürnberg, bald zu Thomas ¶ Münzer, von dem er den stärksten Eindruck empfing; so konnte er wie dieser, unbekümmert um den Mißerfolg der Schlacht bei Frankenhausen (¶ Bauernkrieg, 3), die Bauern in Bibra zum Aufruhr gegen die Obrigkeit entflammen. Es gelang dann Denck, von dem er sich 1526 in Augsburg taufen ließ, ihn wenigstens zu äußerer Mäßigung zu bringen. In gewaltiger Agitationskraft aber verbreitete er die Grundgedanken der ¶ Wiedertäufer; in Bayern, Franken, Schwaben, Oesterreich nahm das Täufertum infolgedessen einen bedeutsamen Aufschwung. Charakteristisch für ihn ist sein ¶ Chiliasmus, den als Prophet der Endzeit zu verkündigen er sich berufen weiß. Aber von den gemäßigteren Täufern wurde H. um dieser Schwärmereien willen angegriffen; 1526 trat ihm in Nikolsburg ¶ Hubmaier mit Erfolg entgegen, ohne freilich das Ansehen H.s bei der Menge herabsetzen zu können. Im September 1527 wurde er in Augsburg gefangen genommen und starb bei einem Versuche, sich durch Anzünden der Bank, an die er gefesselt war, zu befreien, infolge der Brandwunden.

RE[3] VIII, S. 489 ff (A. Hegler). **Köhler.**

2. Jakob, und die Huterischen, ¶ Mennoniten.

Hutcheson, Francis (1694—1747), schottischer Moralphilosoph, geboren im nördlichen Irland, studierte in Glasgow, wo er selber nach kurzer Tätigkeit als Dissenterprediger und vorübergehender Lehrtätigkeit in Dublin seit 1729 als Professor für Ethik wirkte. Im Gegensatz zu denjenigen Denkern (¶ Egoismus, 1—2), die einseitig den reinen Egoismus als Moralprinzip auffaßten, suchte H. in seiner (durch natürlich psychologische, erfahrungsgemäße Begründung mit der ¶ Lockes, ¶ Shaftesburys u. a. verwandten) Ethik zu zeigen, daß der bei allen gleiche, uns angeborene, dem ästhetischen Geschmack nahestehende „moralische Sinn“ (moral sense) von der Selbstsucht und von allem Bösen abgestoßen wird und wir nur von dem nicht egoistischen, wenn auch berechtigte Selbstliebe nicht ausschließenden Wohlwollen, dem Guten, angenehm berührt und durch dieses Gefühl zum entsprechenden Handeln getrieben werden. H. vertritt eine von jeder intellektualistischen Begründung entfernte Gefühlsmoral.

Gesammelte Werke, Glasgow 1772, 5 Bde. Einzeln seien genannt: Enquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1725 (deutsch 1762 Frankfurt a. M.); — Essay on the nature and conduct of passions and affections, 1728; — Philosophiae moralis institutio, 1745; — A system of Moral Philosophy, 1755 von Leechman mit H.s Biographie herausgegeben; — Lessing veröffentlichte 1756 H.s „Sittenlehre der Vernunft“, aus dem Englischen übersetzt, mit einigen Anmerkungen. — Ueber H.

vgl. außerdem W. R. Scott: F. H., 1900; — Friedr. Jodl: Geschichte der Ethik in der Neueren Philosophie I, 1906², S. 336 ff; — Th. Fowler: Shaftesbury and H., 1882. **Zscharnack.**

Hutchinson, John (1674—1737), englischer theologischer Schriftsteller, geboren in Yorkshire, Haushofmeister des Herzogs von Somerset, den er auf seinen Reisen durch Europa begleitete und dabei mancherlei Einflüsse in sich aufnahm. Streng biblizistisch gerichtet und die (symbolisch ausgedeutete) Bibel auch als Grundlage der Philosophie wertend, griff H. in die theologischen, philosophischen und vor allem naturwissenschaftlichen Streitfragen der Zeit mit Erfolg ein und gewann zahlreiche Anhänger (Hutchinsonians) für sein biblisch-spekulatives System.

Gesammelte Werke, London 1748, 12 Bde., mit Ergänzungsband und Biographie von Spearman, 1765; — Einzeln zu nennen sind seine Thoughts concerning religion, 1743 (zusammenfassende Darlegung seines Systems) und Mose's Principia (I, 1724; II, 1725; gegen ¶ Newtons Gravitationstheorie für die mosaischen Anschauungen). — Ueber H. vgl. Dictionary of National Biography XXVIII, S. 342 f. **Zscharnack.**

von Hutten, Ulrich (1488—1523), geboren auf Steckelberg bei Fulda, 1499 dem Kloster Fulda übergeben, entfloh aber aus Freiheits- und Bildungsdrang schon 1505 und führte nun unter mancherlei Nöten und Abenteuern das Wanderleben eines fahrenden Schülers, das ihn nach Köln, Erfurt, Frankfurt a. O., Leipzig, Greifswald, Rostock, Wittenberg, Wien, zweimal auch nach Italien führte. Ende Juni 1517 kam er zurück, wurde von Kaiser Maximilian in Augsburg am 12. Juli zum Poëta laureatus gekrönt und von Erzbischof ¶ Albrecht von Mainz in Dienst genommen. Er war jetzt „ein fertiger Mann" und stand an der Spitze der kampfesmutigen deutschen Humanistenschar. Nachdem Privathändel das aggressiv-satirisch-poetische Talent in ihm entbunden und ihn zu den „Querelarum libri" gegen die beiden Lötze, Vater und Sohn, in Greifswald (1510) und zu den prächtigen Reden gegen Herzog Ulrich von Württemberg getrieben, hatten welsche Hoffart und Tücke den deutschen Patrioten in ihm erweckt und ihn zu zornigen Epigrammen gegen die Venediger und den Papst angestachelt; dann hatte er leidenschaftlich für ¶ Reuchlin Partei genommen und zu den ¶ Epistolae obscurorum virorum beigesteuert. Jetzt wurde er bald ganz in den großen Kampf hineingerissen, in dessen Mittelpunkt Luther stand. Er gab die Schrift des Laurentius ¶ Valla gegen die angebliche ¶ Konstantinische Schenkung mit einer ironischen Widmung an Papst Leo X heraus (1518); sie wurde Luther erst im Februar 1520 bekannt und machte tiefen Eindruck auf ihn. Ferner schrieb er für den Augsburger Reichstag (Sommer 1518; ¶ Deutschland: II, 2), auf den er Erzbischof Albrecht begleitete, eine Aufforderung an die deutschen Fürsten zum Zug gegen die Türken und seine ersten launisch-satirischen Gespräche in klassischem Latein. Hatte er sich bisher für den Wittenberger Mönch noch verhältnismäßig wenig interessiert, so öffnete ihm die Leipziger Disputation (1519; ¶ Luther) die Augen über die Bedeutung der Angriffe Luthers auf die Papstkirche. Er machte Franz von ¶ Sickingen auf Luther aufmerksam, veranlaßte ihn, diesem Schutz und Hilfe anzubieten, und konzentrierte jetzt selbst seine ganze Kraft auf das eine Ziel, Deutschland von der antichristlichen Tyrannei der Päpste zu befreien. Im April 1520 erließ er den wuchtigen Dialog: „Vadiscus oder die römische Dreieinigkeit", in dem er gegen die Aussaugung und Vergewaltigung Deutschlands durch die Kurie, gegen die Arglist und Lasterhaftigkeit der Romanisten loszog und Zurückhaltung der ¶ Annaten, Verminderung der geistlichen Stellen und Besetzung derselben mit frommen und gelehrten Männern statt mit Kurtisanen forderte. Ist Luthers Schrift „An den christlichen Adel" (Juni 1520) durch den „Vadiscus" beeinflußt, so hat doch H. umgekehrt noch viel mehr von Luther empfangen: „den warmen biblisch-evangelischen Hauch", den seine Schriften jetzt atmen, und besonders auch den Entschluß, „mit Abstreifung der humanistischen Löwenhaut, schlicht und recht in der Muttersprache dem ganzen Volk zu sagen, wie es ihm ums Herz war". Nachdem er im Juni 1520 eine mißglückte Reise in die Niederlande, nach Brüssel, unternommen hatte, um Erzherzog Ferdinand für seine Pläne zu gewinnen, lebte er seit September in Sickingens Schutz auf der Ebernburg und entfaltete hier, gereizt durch die Veröffentlichung der Bannbulle gegen Luther und die durch ¶ Aleander veranstalteten Verbrennungen lutherischer Bücher in Köln und Mainz, eine unglaublich fieberhafte schriftstellerische Tätigkeit. Klagschreiben an König Karl, an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen, Erzbischof Albrecht, an die Deutschen aller Stände — diese Sammlung erschien im Oktober —, Glossen zu der Bannbulle, Gedichte über die Verbrennung von Luthers Schriften, Klage und Vermahnung gegen die übermäßige Gewalt des Papstes (Anfang Dezember), die letzten Gespräche: Die Bulle oder der Bullentöter usw. (Anfang 1521) folgten einander Schlag auf Schlag. Dabei führte er eine immer drohendere und revolutionärere Sprache. „Fast fühlt man aus seinen Worten, wie ihm die Hand nach dem Schwerte zuckt." Aber Sickingen zügelte seine Angriffslust und bestimmte ihn zu abwartendem Verhalten. Mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgte er 1521 die Verhandlungen des Wormser Reichstages (¶ Deutschland: II, 2) dessen Ausgang ihn bitter enttäuschte. Entmutigt aber hat ihn erst ¶ Sickingens Mißerfolg vor Trier. Nach langem Umherirren fand er, in Schlettstadt, Basel, Mühlhausen abgewiesen, siech und bettelarm, bei Zwingli in Zürich Aufnahme und starb im August oder Anfang September 1523 auf der Insel Ufnau im Züricher See.

Gesamtausgabe von Böcking, 5. u. 2. Bde., 1859—61 und 1864—70; — Deutsche Schriften hrsg. v. S. Szamatolski, 1891; — H.s Briefe an Luther, hrsg. v. E. Spranger, 1903; — Gesprächbüchlein, nach der i. J. 1521 von H. selbst besorgten Verdeutschung, hrsg. v. R. Zoozmann, 1904; — Biographien von Dav. Frdr. Strauß, (1858) 1871², 1895⁴⁻⁴; — G. J. Wolf, 1905; — K. F. Jordan, 1908; — J. Deckert, 1901 (ultramontane Schmähschrift); — Otto Harnack in: J. v. Pflugk-Harttung: Im Morgenrot der Reformation, 1910; — RE³ VIII, S. 491—496; — W. Reindell: Luther, Crotus und H., 1890; — W. Köhler: Luthers Schrift an den christlichen Adel im Spiegel der Kultur und Zeitgeschichte, 1895; — W. Brecht: Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, 1904; — Aug. Woringer: Burg Steckelberg und die Familie H. (Hessenland 19, Nr. 16); — G. Richter: H. und das Kloster

Fulda (Fuldaer Geschichtsblätter 37, S. 3 ff); — C. F. Meyers kraftvolle Dichtung: Huttens letzte Tage, 1872; — Hutten-Sickingen-Denkmal auf der Ebernburg von K. Cauer, 1889. **O. Clemen.**

Hutter, 1. Elias (geb. 1553 zu Görlitz, gest. zwischen 1605 und 1609), Orientalist und Veranstalter einer ganzen Reihe biblischer Polyglotten (¶ Bibel: I, 4, Nr. IV). 1577 Professor der hebräischen Sprache in Leipzig geworden, unternahm H. zahlreiche Reisen, um Geld und Mitarbeiter für die Herausgabe der Polyglotten und einzelner biblischer Bücher zu gewinnen, lebte dann in Hamburg, Naumburg und Nürnberg (seit 1594), sein eigner Drucker und Verleger. Der geringe Absatz seiner mit gewaltigen Kosten glänzend ausgestatteten Bücher ließ ihn trotz hoher fürstlicher (Kaiser Rudolf II, König Friedrich II von Dänemark, Kurfürst August von Sachsen, sein Schüler im Hebräischen, interessierten sich für ihn) und privater Gunst mehrmals ganz verarmen. Er starb wahrscheinlich im Elend, beständig Neues planend.

Seine wichtigsten Polyglotten sind: 1. Die Hamburger P.: Hebräische Bibel für Anfänger (mit Kennzeichnung der Stammbuchstaben durch besonderen Druck) 1587, erweitert durch 6 Bände, in vier Spalten den griechischen, lateinischen (Vulgata), einen zweiten lateinischen (¶ Pagninus und ¶ Beza) und den deutschen (Luther-)Text enthaltend, 1596; — 2. Die Nürnberger P., 1599—1600: das AT in 6 Sprachen (hebräisch, chaldäisch, griechisch, lateinisch, deutsch, slavisch; Jos, Richt, Ruth französisch statt slavisch, so im Exemplar der Berliner Königl. Bibliothek, sonst auch italienisch oder plattdeutsch); bricht mit Ruth ab. Das NT in 12 Sprachen (syrisch, italienisch, hebräisch, spanisch, griechisch, französisch, lateinisch, englisch, deutsch, dänisch, böhmisch, polnisch). Der wissenschaftliche Wert dieser Arbeiten ist gering, da der Wortlaut oft in harmonistischer Tendenz willkürlich geändert ist. — Ueber H. vgl. ADB XIII, S. 475 f; — RE³ VIII, S. 496 f; XV, S. 533 f; — Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen . . . auf das Jahr 1716, S. 392—400 u. ö. Hier ausführliches Verzeichnis seiner Schriften, ebenso in J. Moller: Cimbria litterata II, S. 392 f.

2. (Hütter), Leonhard, lutherischer Theologe (1563—1616), aus Schwaben gebürtig, auf den Universitäten zu Straßburg, Leipzig, Heidelberg und Jena gebildet, wurde 1596 Professor der Theologie in Wittenberg, wo er mit Männern wie N. ¶ Hunnius und ¶ Leyser die neuerrungene Orthodoxie gegen die Melanchthonianer und die Reformierten sicher stellte. H. ist der reinste Vertreter der in den symbolischen Büchern, besonders der ¶ Konkordienformel, an deren göttliche Eingebung er glaubt, und zu der er apologetische Erklärungen geschrieben hat, ausgeprägten lutherischen ¶ Orthodoxie. Karl Aug. von ¶ Hase hat daher seine kompendiarische Darstellung der lutherischen Schultheologie mit Recht „Hutterus redivivus" genannt. H.s wichtigste Schrift ist das auf Veranlassung des Kurfürsten Christian II mit der Absicht, ¶ Melanchthons Loci zu verdrängen, veranstaltete Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum (1609), in katechetischer Form (ad ediscendum nach kurfürstlichem Befehl). Seine nach seinem Tode herausgegebenen Loci communes geben Ausführung und nähere Begründung. — Außerdem bekämpfte er Reformierte (Malleus Calvinistarum; ¶ Hospinians Concordia discors setzte er eine Concordia concors entgegen) und Unionstheologen (¶ Unionsbestrebungen, protest.) wie den Heidelberger ¶ Pareus. Der Uebertritt Johann Sigismunds von Brandenburg zum reformierten Bekenntnis (1613; ¶ Preußen: I ¶ Confessio Sigismundi) erregte seinen ganzen Grimm (Calvinista aulico-politicus alter, 1614); der Kurfürst quittierte mit dem Verbot der Universität Wittenberg für seine Studenten.

ADB XIII, S. 476 ff; — RE³ VIII, S. 497 ff; — P. Freher: Theatrum virorum eruditorum, 1688; — W. Gaß: Geschichte der protest. Dogmatik I, 1864. **Moldaenke.**

Huttersche Brüder ¶ Menno usw.

Hutton, James (1715—95), ¶ Methodisten.

Huxley, Thomas (1825—1895), hervorragender englischer Naturforscher. H. studierte zuerst Medizin, wandte sich aber, ähnlich wie ¶ Häckel, anatomischen, physiologischen und paläontologischen Studien zu. Als 1859 Darwins Werk über die „Entstehung der Arten" erschien, legte Darwin selbst großes Gewicht auf das Urteil von H. Dieser stimmte begeistert der ¶ Entwicklungslehre Darwins zu und wendete sie noch vor Darwin ausdrücklich auf die Entstehung des Menschen an. Seine Schrift „Evidence as to man's place in nature" 1863 (deutsch von Carus: „Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur", 1863) tritt für die Abstammung des Menschen von den Menschenaffen ein, hebt aber ebenso deutlich hervor, daß die gegenwärtige Würde des Menschen durch den Nachweis seiner Abstammung nicht berührt werde. Sowohl diese Schrift wie auch viele spätere erregten großes Aufsehen. Englische Theologen bekämpften mit Nachdruck die Abstammungslehre. Hierdurch wurde wieder H. in der Meinung bestärkt, der kirchliche Geist sei notwendig überall der „Todfeind der Wissenschaft". H. faßte den Darwinismus von vornherein als fruchtbares Forschungsprinzip auf; er hielt die natürliche Zuchtwahl nicht für ein ausreichendes Erklärungsmittel für die Entstehung der Arten (¶ Darwinismus, 2). — Die philosophische Grundlage seines Denkens fand H. in dem ¶ Positivismus, als dessen Begründer er ¶ Hume feiert. Er lehnt es ab, sich Materialisten zu nennen, weil das Wesen der Materie uns unbekannt sei. Ebenso aber sei auch das Wort „Geist" eine hypothetische Annahme zur Erklärung der Zustände unseres Bewußtseins. Doch hält er die materialistische Terminologie für brauchbar. Nach dieser sind die Gedanken der „Ausdruck der molekularen Veränderungen in derjenigen Lebensmaterie, welche die Quelle auch unserer anderen Lebenserscheinungen sind" (Reden und Aufsätze, 1877, S. 131). Doch darf der ¶ Materialismus nie den Anspruch erheben, eine abschließende philosophische Theorie zu sein. Als solche ist er ein schwerer Irrtum. Wie viele Vertreter des Positivismus und Agnostizismus (¶ Philosophen der Gegenwart) stellt H. der Wissenschaft ausschließlich die Aufgabe, die Erscheinungswelt zu beschreiben. Ist die Aufgabe der exakten Wissenschaft damit zutreffend umgrenzt, so folgt für H. daraus zugleich das andere: Alles, was jenseits der Erscheinungswelt liegt, ist uns völlig unzugänglich. Von hier aus lehnt er den religiösen Glauben als unbeweisbar ab. Zum Christentum hat er kein persönliches Verhältnis gewonnen. — Seine Ideale liegen auf dem Gebiete der Popularisierung der Wissenschaft, wie der sozialen Hebung der großen Massen. Für sie hat er nach Beendigung seiner Studienzeit

auch in persönlicher Dienstleistung an den Armen des Ostends von London seine Kräfte eingesetzt. Als aber der Gründer der ¶ Heilsarmee, William Booth, 1891 mit großen Plänen zur Abhilfe des sozialen Elends in London hervortrat, bekämpfte H. in Briefen an die Times (erschienen unter dem Titel „Social diseases and worse remedies", 1891) die Pläne von Booth als Beschränkung der persönlichen Freiheit und sprach zugleich die den sittlichen Charakter von Booth ungerecht antastende Befürchtung aus, daß dieser um seiner idealen Pläne willen imstande sei, die Gebote der einfachen Sittlichkeit außer Acht zu lassen. — Wie stark in H.s Denken ein negatives religiöses Bedürfnis herrscht, zeigt die Tatsache, daß er noch auf seinem letzten Krankenlager sich mit der Kritik des Werkes des englischen Ministers James ¶ Balfour „The fundation of belief" 1895 beschäftigt hat, um der dort ausgesprochenen Kritik des Agnostizismus und B.s Grundlegung des Glaubens entgegenzutreten. H.s Antikritik erschien unvollendet im XIX. Century, 1895 März.

Die wichtigsten in Betracht kommenden Werke H.s (Gesamtausgabe in 12 Bänden; Volksausgabe der bekanntesten Schriften bei Macmillan, London) sind teils im Vorhergehenden teils unter ¶ Darwinismus (Bd. I, Sp. 1982) genannt. Ich nenne noch: Lectures on Comparative Anatomy, 1864; — Lessons in Elementary Physiology, (1866) 1885[7]; deutsch von Rosenthal 1891—93[3]; — Anatomy of Vertebrated Animals, 1871; deutsch von Ratzel, 1873; — Anatomy of the Invertebrated Animals, 1871; deutsch von Spengel, 1878; — Introductory Primer of Science, 1880; deutsch 1890; — Naturalism and Supernaturalism; — Agnosticism and Christianity; — The Christian Tradition in Relation to Judaic Christianity; — Autobiography, 1890. **J. Wendland.**

Huysmans, Joris Karl (1848—1907), französischer Dichter, geb. in Paris als Sohn eines holländischen Malers, war eine Zeit lang Beamter und Bureauchef im Ministerium des Innern; im übrigen — sagt er in der Vorrede zu dem Roman A rebours — „lebte ich ganz ruhig in meinem Schweinestall. Ich fand es ganz natürlich, meine Sinnenlust zu befriedigen, und der Gedanke kam mir nie in den Sinn, daß solche Belustigungen verboten seien". Auf einen ähnlichen Ton sind seine ersten schriftstellerischen Arbeiten gestimmt, in denen er als Anhänger ¶ Zolas der Lebensanschauung und den künstlerischen Grundsätzen des Naturalismus huldigte und in seinen Straßenbildern und Interieurschilderungen die derb realistische Miniaturkunst eines Ostade und Jan Steen mit den Mitteln der französischen Sprache übte. Mit dem Roman A rebours („Gegen den Strich") wendet sich H. 1884 zur kulturmüden Weltflucht und dekadenten Mystik. Er trägt das Motto: „Ich muß meine Freude außerhalb der Zeit suchen . . . obwohl der Welt meine Freude Abscheu einflößt und die Menschen in ihrer Grobheit nicht meine Meinung fassen". Der Welt und der Weiber überdrüssig geworden, baut sich der durch Ausschweifungen zerrüttete Held dieses Romans in einem raffinierten Einsiedlerleben eine neue Welt der ästhetischen Beseligung mit Hilfe seiner zur höchsten Sensibilität verfeinerten Nerven. Zwischen seinem Gaumen und seiner Zunge spielen sich ganze Musikstücke ab. Die weichen und klaren Töne der Klarinette korrespondieren mit dem Geschmack des Curaçao-Likörs usw. Die Reaktion gegen den Naturalismus führt in dem Roman Là-bas (1890) weiter zu den okkulten Wissenschaften, Manichäismus, Alchemie, Satanismus, zur Verspottung alles Heiligen in der „schwarzen Messe", bis schließlich die überreizten, perversen Sinne in den Schönheiten der katholischen Liturgie, beim Miserere und de Profundis zum Frieden kommen. H.s Rückkehr zur katholischen Kirche schildert der Roman „En route" 1895; tatsächlich erlebte er den „coup magique de la conversion" schon 1892. Die folgenden großen Romane sind der Schilderung des Lebens nach seiner Bekehrung gewidmet (La Cathédrale 1898, L'Oblat 1903). In diesen Büchern zeigt sich H. neben ¶ Bourget, ¶ Brunetière und ¶ Coppée als den originellsten Vertreter der neukatholischen Bewegung in der französischen Literatur (¶ Literaturgeschichte: III, B). Seine ganze Liebe gehört nun der Kunst und Frömmigkeit des katholischen Mittelalters. Die wunderbaren Heiligenlegenden haben es ihm angetan, das Christentum der Märtyrer, Mystiker und Mönche, der tragische Schrei auf den Bildern Matthias Grünewalds (¶ Christusbilder 2; ¶ Malerei und Plastik, nordische relig.) und „jene feuchten, verräucherten Kapellen, die noch voll sind von alten Gesängen, schönen Gemälden und dem Wohlgeruch gelöschter Kerzen und alten Weihrauchs". Am 18. März 1900 ließ er sich als Oblat in die Klostergenossenschaft der Benediktiner von Ligugé (Departement Vienne) aufnehmen. In einem vom Figaro veröffentlichten Brief schilderte er selbst die Feierlichkeit in einer kleinen Kapelle „mit den Farben welker Rosen, wo auf dem Altar in einem rotgoldenen Becken das Benediktinergewand lag, von Veilchen und Anemonen bedeckt." Bis 1903 lebte er hier in seiner Villa Notre Dame neben dem Kloster in mönchischer Zurückgezogenheit. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Paris. Nach mehreren Pilgerfahrten nach ¶ Lourdes schrieb er noch 1906 das Aufsehen erregende Buch Les foules de Lourdes, in dem er das dortige Treiben als eine Beleidigung Gottes geißelt, wobei er namentlich an die künstlerische Minderwertigkeit der Kirchenbauten dachte; er nennt die Rosenkranzkirche „ein schmerbäuchiges Zirkusgebäude", die innere Ausschmückung der Basilika einen „Lumpenkram von lächerlich-dummen Herrgottbildnereien". Die Wunderheilungen hielt er mit seltenen Ausnahmen für Täuschungen, „colportés par une foule en délire, mal examinés par des médecins de dernier ordre (Brief vom 27. Nov. 1904, veröffentlicht in Demain 14. Juni 1907). Am 12. Mai 1907 erlag H. einem langwierigen, schrecklichen Krebsleiden, bis zum letzten Atemzug aus seinem Brevier die Gebete der Kirche für die Sterbenden betend. „Ich mußte dies leiden", sagte er einem Freund, „damit alle die, welche meine Werke lesen werden, wissen mögen, daß mein Katholizismus nicht nur Literatur gewesen ist. Ich eide mein Werk."

Außer den genannten Werken sind für H.s religiöse Entwicklung noch folgende Schriften von Bedeutung: En ménage, 1881; — Sainte Lydwine de Schiedam, 1901; — Die Romane A Rebours und Là-bas sind auch deutsch erschienen: „Gegen den Strich", 1905; „Da unten", 2 Bde., 1903. — Ueber H. vgl. Joh. Jörgensen: J. K. H., 1908. **Lachenmann.**

Hyacinthe, Père, = ¶ Loyson, Charles.

Hybris ¶ Griechenland: I, 7.

Hyde, William De Witt, nordamerikanischer evg. Theologe, geb. 1858 in Winchendon, Mass., studierte in Andover Theologie, wurde 1883 Pastor der Kongregationalistenkirche in Paterson, N. J., und 1885 Prof. der Philosophie und Präsident von Bowdoin College, der ältesten Hochschule im Staate Maine. H. ist ein viel gelesener theologischer Schriftsteller.

Schrieb u. a.: Practical Ethics, 1892; — Social Theology, 1895; — God's education of man, 1899; — Jesus' way, 1902. H. Haupt.

Hygiene in der Schule ¶ Schulhygiene ¶ Heilpädagogik.

Hyginus (136?—140?). Die katholische Auffassung erblickt in H., dem Sohne eines Philosophen und Griechen von Geburt, den neunten römischen Papst und feiert ihn als Märtyrer. Diese Auffassung aber kann nicht aufrechterhalten werden; nur die Vermutung ist statthaft, daß H. „vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts dem römischen Presbyterkollegium als angesehenes Mitglied angehörte".

RE³ VIII, S. 500 f. Werminghoff.

Hyksos ¶ Aegypten: I, 3.

Hymnarium (auch Hymnale), ein Buch oder Teil eines Buches mit dem Text der nach Wochentagen und Festen geordneten lateinischen Hymnen für Brevierdienst (¶ Brevier, 1).

Hymnen im AT, hebr. tehillim, sind die feierlichen Gesänge, die ursprünglich im Gottesdienst am heiligen Fest und an heiliger Stätte beim Opfer oder bei der Tanzprozession zur Musik gesungen wurden und die Jahves Herrlichkeit und Größe feierten. Die Sitte, der Gottheit solche Hymnen zu singen, allen Völkern höherer Kultur vertraut, ist auch in Israel seit alters geübt. In den Psalmen und später in den ¶ Apokryphen des AT, ja z. T. noch im NT sind viele Hymnen überliefert. — ¶ Psalmen. Gunkel.

Hymnen der christlichen Kirche ¶ Kirchenlied: I. — Die urchristlichen H. ¶ Literaturgeschichte des NT.s, ¶ Heidenchristentum, 4 b. — Gnostische H. ¶ Salomooden.

Hymnologie (Wissenschaft von der Hymnodie, d. h. vom Hymnengesang und von der Hymnendichtung) ¶ Kirchenlied: I—III, wo auch die Literatur genannt ist.

Hypatia, die besonders durch Kingsleys Roman berühmt gewordene Tochter des Philosophen Theon, war selbst in Alexandria mit großem Erfolg als neuplatonische Philosophin aufgetreten, hatte sich aber eben dadurch den Haß der Christen zugezogen. Sie behaupteten, sie benutze ihre Beziehungen zu dem Präfekten Orestes, um diesen gegen den Bischof ¶ Cyrill zu hetzen, überfielen sie unter Führung eines Lektors Petrus einst bei der Rückkehr nach Hause (415?), mißhandelten und ermordeten sie in grausamster Weise, rissen sie in Stücke und verbrannten schließlich ihre Glieder. Daß die Tat auf Anstiften des Cyrill geschehen, ist schon im Altertum behauptet worden und mag wenigstens insofern nicht unrichtig sein, als er sie kaum ungern gesehen hat.

Tillemont: Mémoires XIV, 1732, S. 274 ff; — Hoche im: Philologus XV, 1860; — Hans von Schubert: H. von Alexandrien in Wahrheit und Dichtung (in: PrJ 124, 1906, S. 42—60). G. Loeschcke.

Hyperius, Andreas (1511—1564), richtig Andreas Gerhard aus Ypern in Westflandern, wo er als Sohn eines angesehenen Rechtsgelehrten geboren ist. Vorgebildet ward er auf der humanistischen Schule zu Lille. Wegen des Krieges zwischen ¶ Karl V und ¶ Franz I konnte H. erst nach dem Frieden von Cambrai (1529) nach Paris gehen, wo er humanistische Studien trieb, um sich seit 1532 (Magister) weiter der Theologie zu widmen. Er war von ihr nicht befriedigt, lernte aber Johann ¶ Sturm kennen, der damals in Paris lehrte und ihm den Funken der Reformation vermittelte. Ausgedehnte Reisen (seit 1535) führten ihn unter anderm durch die Niederlande sowie Niederdeutschland und 1537 auch nach Hessen und Kursachsen. Diese Berührung mit der deutschen Reformation verschloß ihm eine Anstellung in seiner Heimat und auch in England, wo er sich fast vier Jahre aufhielt. Deshalb wollte er 1541 nach Straßburg zu Martin ¶ Bucer, ließ sich aber unterwegs in ¶ Marburg von dem Professor der Theologie Gerhard Geldenhauer und dem Kanzler Joh. Ficinus (Feige) für die dortige Universität gewinnen. Nach des ersteren Tode ward er 1542 dessen Nachfolger und 1553 der erste Marburger Doktor der Theologie. Sein Ruf verbreitete sich rasch und zog ihm von nah und fern viele Schüler zu. — Seine Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete des Humanismus und der Philosophie, sondern auf dem der Theologie, in der er zu den oberdeutschen Reformatoren hinneigte, vor allem zu Bucer, unter dessen Geist die hessische Kirche ja bereits seit dem Marburger Religionsgespräche 1529 (¶ Deutschland: II, 2 ¶ Hessen: I, 3) stand. Man sagt, H. habe sich zur Augsburgischen Konfession bekannt und zugleich an der reformierten Prädestinations- und Abendmahlslehre festgehalten. Dogmatischen Streitigkeiten abgeneigt, drang er auf fleißiges Bibellesen: „De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana libri II" (Basel 1561). Er hat zuerst ein System einer Dogmatik aufgestellt: „Methodi Theologiae sive praecipuorum christianae religionis locorum communium, libri III" (Basel 1566, unvollendet), und zuerst eine wissenschaftlich gegründete Homiletik geliefert: „De formandis concionibus sacris sive de interpretatione scripturarum populari libri II" (Marburg 1553). Durch seine Enzyklopädie: „De recte formando Theologiae studio, libri IV" (Basel 1556) ist er der Vater der praktischen Theologie geworden, und er hat auch bereits ein theologisches Seminar mit Disputier- und Predigtübungen eingerichtet. Sein Geist hat lange Zeit die hessischen Theologen beherrscht. So z. B. ward sein Katechismus: „Elementa christianae religionis" (Marburg 1563) im Marburger Pädagogium eingeführt und erst am Anfange des 17. Jhd.s bei der Darmstädter Neuordnung durch Konrad Dieterichs katechetische Lehrbücher verdrängt. Vor allem aber hat er zusammen mit Pfarrer Nikolaus Rhoding im Auftrage Philipps des Großmütigen die hessische Kirchenordnung von 1566 ausgearbeitet, welche die Grundlage der Agende von 1574 bildet (¶ Hessen: I, 3. 4).

Wig. Orthii Oratio de vita ac obitu Doct. Andr. Hyperii, Marburg 1564; — Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, 1781 ff, VI, S. 293 bis 312 (Schriften, S. 304 ff); — ADB XIII, S. 490—492; — RE³ VIII, S. 501—506; — † Fritz Herrmann: Hessisches Reformationsbüchlein, 1904, S. 78 f; — MG Paedagogica XXVIII, S. 21 f; — K. F. Müller: A. H., 1895;

— M. Schian: Die Homiletik des A. H. (ZprTh 1896 und 1897); — Caspari in: Festschrift dem Prinzregenten Luitpolt dargebracht von der Universität Erlangen, 1901, S. 83 ff; — Paul Drews in: Die Universität Gießen II, 1907, S. 247 ff; — Neuausgabe seiner Elementa (s. o.) 1901, deutsche Uebersetzung seiner „Homiletik und Katechetik" mit Einleitung von Achelis und Sachsse, 1901. **Carl Vogt.**

Hypnotismus ¶ Suggestion.

Hypostase und Hypostasenchristologie ¶ Christologie: II, 2.

Hypostasen im AT und Judentum. „H.", d. h. Personifikationen von überweltlichen Begriffen, von göttlichen Eigenschaften und Tätigkeiten, die auf diese Weise als selbständige Wesen erscheinen, verdanken der poetischen und mythologisierenden Phantasie ihr Dasein; zugleich aber sind sie im AT und im Judentum auch als Einwirkungen des Polytheismus auf das sonst streng monotheistische Judentum zu beurteilen. Der Monotheismus konnte trotzdem dadurch gewahrt bleiben, daß man sich des poetischen Charakters solcher Vorstellungen zum Teil bewußt war, außerdem die Unterordnung dieser Wesen unter den höchsten Gott betonte und sie als Offenbarungsvermittler zwischen dem höchsten Gott und der Welt auffaßte. — Im AT ist schon I Mose 1$_{2}$ der „Geist Gottes (¶ Geist usw. im AT), der auf den Wassern brütet", ein Rest uralter kosmogonischer Spekulation (vgl. H. Gunkel, Genesis, 1910[3] z. St.). Auch die „Herrlichkeit Jahves", d. h. die ¶ Feuer- und Wolkensäule, in der sich der Gott nach dem Glauben des ältesten Israel offenbart, wird halb von Jahve selbst unterschieden (II Mose 24$_{16}$ f 40$_{34}$ f III Mose 9$_{23}$ IV Mose 14$_{10}$). Als Vertreter Gottes auf Erden erscheint wiederholt im AT der „Engel Gottes" (¶ Geister usw., 2), d. h. ursprünglich ein untergeordnetes göttliches Wesen, das Jahves Botschaft überbringt, vgl. z. B. II Sam 14$_{17}$ Richt 13$_{6}$ ff. Ansätze dazu, den „Geist Jahves" (s. o.) und das „Wort Jahves" zu personifizieren und an Gottes Stelle als handelnd auftreten zu lassen, finden sich in den Aussagen des AT.s über die Propheten und in den Schriften der Propheten selber, z. B. I Kön 18$_{12}$ 22$_{21}$ Ezech 11$_{1}$ Jes 55$_{10}$ ff. In den „Sprüchen Salomos" wird „die Weisheit" personifiziert, z. B. 1$_{20}$ ff 8$_{1}$ ff 8$_{22}$ ff. Sie erscheint hier als „erstes Geschöpf Gottes", als „Werkmeisterin Gottes bei der Schöpfung der Welt". Diese Gestalt scheint eine umgedeutete Schutzgöttin der Weisen, ursprünglich die Tochter eines höchsten Gottes, zu sein. Spr. Sal 8$_{22}$ ist von der alten Kirche mit dem „Logos" in Joh 1 (¶ Christologie: I, 2c. 3b), also mit Christus, kombiniert worden und hat daher im ¶ Arianischen Streit eine große Rolle gespielt. Vgl. auch Hiob 28$_{1}$ ff, Buch Baruch 3$_{9}$ ff, JSir 24$_{1}$ ff, vor allem Weish 7$_{21}$ ff, wo die Weisheit „ein Abglanz ewigen Lichtes und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens" genannt wird.

Im rabbinischen Judentum (¶ Gott: I, Gottesbegriff im AT: IV, 4) begegnen sechs H.: 1. das Wort, mēmrā'; — 2. der heilige Geist, ru[a]ch haqqōdĕsch; — 3. die Himmelsstimme ¶ Bath-ḳōl; — 4. die Schechina, d. h. das Wohnen, Ruhen Gottes, also: Gott, sofern er sich in ruhendem Zustand befindet; — 5. der Metatron; — 6. die Herrlichkeit Gottes, die j[e]ḳārā. — Wort, Schechina und J[e]ḳārā treten bereits im Targum des Onkelos auf (¶ Bibel: I, 4, Abs. IVα), also in nt.licher Zeit; ebenso gehen der heilige Geist und die Himmelsstimme sicher bis in die urchristliche Zeit und weiter zurück. Metatron ist ein ¶ Erzengel, wohl der oberste der Erzengel, der „dem Throne Gottes am nächsten Stehende"; er wird als „der große Schreiber" bezeichnet und Henoch gleichgesetzt (Targum Jonathan zu I Mose 5$_{24}$). Chag. 15[a] wird er mit Eliša ben Abuja, dem Lehrer des R. Meïr (um 120 n. Chr.), zusammen erwähnt. Vielfach wird auch, schon im AT, „der Name Gottes" wie eine Art H. gebraucht. — Auch im hellenistischen Judentum, so bei ¶ Philo, ist die Lehre von den Mittelwesen sehr geläufig, und zwar vor allem infolge der scharfen Scheidung zwischen Gott und Welt, Geist und Materie, die für Philo wichtig ist. Als solche Mittelwesen werden bei Philo genannt: Gedanken (lógoi), Kräfte, vor allem „der Lógos", die „Weisheit"; auch „der himmlische Mensch" (¶ Christologie: I, 2b) ist eine hierher gehörige H.spekulation. Bei Philo haben deutlich die platonischen Ideen (¶ Philosophie, griechisch-römische), auch stoische Gedanken eingewirkt. — Wie weit auf die jüdischen H.vorstellungen, sowohl die hellenistischen und rabbinischen als die at.lichen, persisch-babylonische H.vorstellungen von Einfluß gewesen sind, wird sich erst feststellen lassen, wenn das beiderseitige Material genauer und erschöpfender als bisher untersucht worden ist. Vor allem bei den Persern sind göttliche H. wie: Geist, Weisheit, auch „Reich Gottes" sehr geläufig (¶ Amesha Spenta, ¶ Apokalyptik: I, 3a). — Im NT kehrt die H.lehre vom Logos wieder, die dann in der entstehenden kirchlichen Theologie eine so gewaltige Bedeutung erhalten sollte (¶ Christologie: I, 2c. 3b; II, 2, ¶ Alexandrinische Theologie, bes. 2—3, ¶ Apologetik: III, 4).

W. Bousset: Die Religion des Judentums, (1903) 1906[2], S. 360 ff; — F. Weber: Jüdische Theologie, 1897, S. 177 ff; — In J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums, und The Jewish Encyclopedia die einschlägigen Artikel; — ‡ W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) II, 1907, S. 67 f. **Fiebig.**

Hypsistarier, wenig bekannte kleinasiatische (kappadokische) Sekte des 4. Jhd.s, deren Lehre ein Gemisch von heidnischen, jüdischen und christlichen Ideen gewesen sein soll. Sie verehrten den thĕŏs hýpsistŏs (höchsten Gott), vielleicht infolge jüdischer Einflüsse, verwarfen alle bildlichen Darstellungen der Gottheit, feierten den Sabbath und beobachteten die rituellen Speisevorschriften. Auf persischen Einfluß deutet die Verehrung von Feuer und Licht. Den Vaternamen lehnten sie für Gott ab und ließen nur die Bezeichnungen „Höchster" (hýpsistŏs) und „Allmächtiger" (pantŏkrátōr) gelten, vielleicht in bewußtem Gegensatz zu ¶ Marcion. Spezifisch christliche Lehren sind unbekannt. Wahrscheinlich sind sie eines der zahlreichen religionsgeschichtlichen Mischgebilde gewesen, die an den Grenzen des Reiches bei der dort besonders starken Völkermischung in einer Verschmelzung verschiedener religiöser Gedankenkreise ihr Heil suchten.

RE[3] VIII, S. 506 f; — F. Cumont: Hypsistos, 1897. **Preuschen.**

Hyrkan I, Johannes Hyrkanus, 135 bis 104 v. Chr. jüdischer Herrscher aus der Dynastie der Hasmonäer (¶ Makkabäer), hatte am Anfang seiner Regierung mit Antiochus VII Sidetes zu kämpfen, zog 130 als dessen Untertan gegen die Parther, war jedoch seit dessen Tode

129 v. Chr. von Syrien unabhängig. Seine rein weltliche Herrschaft führte zum Bruch mit den ¶ Pharisäern.

E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes I, 1901 [3.4], S. 256—273; — ‡ W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) I, 1907, S. 35 ff.

II, Sohn des ¶ Alexander Jannäus und der Salome Alexandra, ein schwacher und unmännlicher Charakter, während der Regierung seiner Mutter (bis 67 v. Chr.) Hoherpriester der Juden, von seinem Bruder ¶ Aristobul II (67—63) abgesetzt, kämpfte dann gegen denselben, mit dem arabischen Fürsten Aretas verbündet, und wurde seit 63 durch Pompeius wieder Hoherpriester, aber Vasall der Römer. Von 63—40 v. Chr. führte er ein schwächliches Regiment und stand unter dem Einfluß des Idumäers Antipater, Vaters Herodes' des Großen (¶ Herodes usw., 1). Von den Parthern gefangen genommen, wurden ihm, um ihn zum Hohenpriester untauglich zu machen, die Ohren abgeschnitten. Frühjahr 30 ließ Herodes den mehr als Achtzigjährigen hinrichten. ¶ Judentum: I, vom Exil bis Hadrian.

E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes I, 1901 [3.4], S. 287. 290. 291—301. 338—354. 362. 365. 378. 384; — ‡ W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) I, 1907, S. 38 ff. **Fiebig.**

Hystaspes, Name eines persischen Weisen (und Königs? Vistaspa, Zeitgenosse ¶ Zoroasters) und eines auf ihn zurückgeführten apokalyptischen Buchs in griechischer Sprache, das in der altchristlichen Apologetik (Justin Apologia I, 20. 44; Clemens Alex., Stromat. VI, 5, 42 f; Lactantius, Institut. VII, 15, 19; 18, 2—3) wegen der Weissagungen auf Christus, das messianische Reich, das Weltende, die man herauslas, eine Rolle spielte. Ueber Ursprung und Absicht des H.buchs gehen die Anschauungen noch weit auseinander; man hält die Schrift teils für jüdisch mit christlichen Einschiebungen, teils für christlich; einige setzen sie spätestens in das 1. Jhd., andere, weil Justin das älteste Zeugnis enthält, in die erste Hälfte des 2. Jhd.s. Die Anknüpfung an den Namen des H. berechtigt, das Buch als das „orientalische Gegenstück" zu den ihm der Art nach verwandten und schon bei den genannten Vätern mit ihm zusammengestellten ¶ Sibyllinen zu bezeichnen.

Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, 1898 [3], S. 450 ff; — Adolf Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, S. 863 u. ö.; — Gust. Krüger in: RE [3] VIII, S. 507 ff. **Zich.**

J

J in der at.lichen Bibelwissenschaft Abkürzung für die Quellenschrift des ¶ Jahvisten.

Jablonski, 1. Daniel Ernst (1660—1741), reformierter Theologe, geb. in einer bei Danzig gelegenen Exulantengemeinde der alten böhmischen Brüderkirche (¶ Hus, 3), deren Pfarrer sein Vater war; durch seine Mutter war er Enkel des Amos ¶ Comenius, dessen Geist ihn beseelte. Den Namen J. (anstelle des vom Vater bevorzugten Namens Figulus) haben die Söhne erst später wieder angenommen; er ist nach dem Geburtsort des Vaters (Jabloni in Böhmen) gebildet. Nach Gymnasialbesuch in Lissa und Studium in Frankfurt a./O. und Oxford wurde J. 1683 Prediger der reformierten Gemeinde zu Magdeburg, 1686 Pastor der polnischen Gemeinde und Gymnasialrektor in Lissa, 1690 Hofprediger in Königsberg — auch sein Vater war preußischer Hofprediger (in Memel; gest. 1670) gewesen —. In gleicher Stellung siedelte J. 1693 nach Berlin über, wurde 1718 Konsistorialrat, 1729 Kirchenrat. — Kirchengeschichtlich bedeutsam ist er erstens durch sein damals freilich vergebliches Unionsstreben (¶ Unionsbestrebungen, protestantische) im Geiste von und in Verbindung mit Männern wie ¶ Leibniz und ¶ Molanus und (bis 1706) unterstützt von König Friedrich I (¶ Preußen: III), für den er auch noch nach dem ersten Scheitern des Unionswerkes im Interesse der Union mit dem von ihm so hoch geschätzten England wegen Uebernahme der bischöflichen Verfassung, zeitweilig auch der anglikanischen Liturgie (¶ Common Prayer Book) unterhandelte. Nicht weniger einflußreich ist J. zweitens als Bindeglied zwischen den ¶ Herrnhutern und der alten Brüderunität, der er entstammte, und für die er als großpolnischer Senior und Bischof (seit 1699) auch von Berlin aus eifrig wirkte. Er hat z. B. den nach Holstein reisenden Herrnhuter-Brüdern Nitschmann, Schwartz u. a. Geleitbriefe gegeben; er hat auch im März 1735 die altbrüderische Bischofsweihe auf David ¶ Nitschmann übertragen und im Mai 1737 ¶ Zinzendorf selber, der ihn als „Vater" verehrte, ordiniert (auch Friedrich I hat ihn, den Bischof, dazu benutzt, seinen reformierten und seinen lutherischen Hofprediger, die bei seiner Krönung in Königsberg beteiligt waren, rechtmäßig d. h. unter Aufrechterhaltung der bischöflichen Sukzession zu Bischöfen zu weihen). Drittens endlich ist J.s Stellung in der Gelehrtenwelt zu beachten. Fehlen ihm auch die bahnbrechenden Leistungen, so steht er doch durch Wissen ebenbürtig neben und durch praktisches Talent noch über den Beausobre, Abbadie, Lenfant, La Croze, des Vignoles und den andern gelehrten Reformierten, die Berlin damals zu einer Hauptstätte der historisch und apologetisch gerichteten protestantischen Wissenschaft gemacht haben. Er war der Mitstifter der Berliner Akademie der Wissenschaften (¶ Akademie, 3), bei der Eröffnung ihr Vizepräsident und Direktor der philologisch-historischen Klasse, zuletzt seit 1733 ihr wirklicher Präsident; sein älterer Bruder Johann Theodor (geb. 1648), der Verfasser des Allgemeinen Lexikons der Künste und Wissenschaften (Leipzig 1721; Königsberg 1748 [2]), war ständiger Sekretär der Sozietät.

Werke: Biblia hebraica, 1699 (vokalisiert und akzentuiert; Text im wesentlichen nach ¶ Leusden 1667 [2]); — Historia Consensus Sendomiriensis, 1731 (ergänzend schrieb er dazu eine Epistola apologetica); — Jura et libertates Dissidentium in religione christiana in regno Poloniae et Lithuaniae, 1708; — Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei den Protestierenden, 1697

(vgl. auch seinen für den König geschriebenen Aufsatz über die Union, in Joh. Kvačala: Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen J. und Leibniz, 1899, S. 142 ff); — Projet pour introduire l'episcopat dans les États du Roi de Prusse (bei Ludwig Richter: Geschichte der evg. Kirchenverfassung in Deutschland, 1851, S. 234 ff); — De ordine et successione episcopali in Unitate Fratrum Bohemorum conservato, 1717 (auf Aufforderung des Erzbischofs Wake von Canterbury geschrieben); — Confutatio atheismi 1696 (lateinische Bearbeitung von ¶ Bentleys Confutation of Atheisme); — J. führte auch ein Diarium Unitatis (vorhanden in der Raczynskischen Bibliothek in Posen); — Briefwechsel mit Leibniz bei Kapp: Sammlung vertrauter Briefe von Leibniz, J. u. a., 1747; vgl. Kvačalas oben genannte: Neue Beiträge usw.; — Aus dem Briefwechsel mit Zinzendorf und dem Lissaer Senior Sitkovius (im Archiv der Johanniskirche zu Lissa und im Herrnhuter Archiv befindlich) steht einiges bei W. Bickerich: Lissa und Herrnhut (Zeitschrift für Brüdergeschichte II 1, 1908, S. 1 ff. 49 ff. 58 ff); — Ueber J. vgl. J. J. Moser: Beiträge zu einem Lexikon der Theologen, 1740, S. 95 ff; — Joh. Kvačala: Fünfzig Jahre im preußischen Hofpredigerdienste, 1896; — Ders.: J. und Großpolen (Zeitschrift d. histor. Gesellschaft für die Provinz Posen XVI, 1901, S. 1—53); — Paul Kleinert in: RE³ VIII, S. 510 ff; — Adolf Harnack: Geschichte der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900 (Buch I, Kap. 2; in der einbändigen Ausgabe, 1901, S. 81 ff); vgl. Ders.: Berichte des Sekretärs Joh. Theodor J. an den Präsidenten Leibniz 1700—15, 1897 (aus ABA); — Max Wittern: Die Geschichte der Brüdergemeinde in Schleswig-Holstein, 1908, S. 288. 296 f. 386; — Vgl. die Literatur über ¶ Unionsbestrebungen, protestantische.

2. Johann Theodor ¶ Jablonski, 1.

3. Paul Ernst (1693—1757), Sohn von Daniel Ernst (1), Theologe und Orientalist, geboren zu Berlin, seit 1720 Pastor in Liebenberg, seit 1721 Pastor und Professor (erst der Philologie, seit 1727 der Theologie) in Frankfurt a. Oder.

Werke: Pantheon Aegyptiorum, 1750—52; — Institutiones historiae Christianae antiquioris, 1754, und recentioris, 1756 (beide vereinigt 1766 u. ö., z. B. von Stosch 1767, von E. A. Schulze 1783/84); — Exercitationes hist.-theol. de Nestorianismo, 1724 (dazu die Dissertatio de origine et fundamento Nestorianismi, 1728); — Opuscula, herausgegeben von J. G. te Water 1804—13 (dort auch Biographie); — Ueber J. vgl. ferner Strodtmann: Das neue gelehrte Europa, 1752 ff, Bd. XI, S. 555 ff; XIV, S. 558 ff. **Zscharnack.**

Jabne (Jabne'el) = ¶ Jamnia.

Jachin und Boas hießen die beiden Säulen, die am Eingang des salomonischen Tempels standen (I Kön 7 $_{21}$). Solche Eingangssäulen kannten auch die Aegypter, Phönizier, Babylonier, und von den babylonischen besonders wissen wir, daß sie Namen hatten. So nannte z. B. Gudea, der Fürst von Lagasch, die Tempelsäule, die er dem Sonnenaufgang zugekehrt errichtet hatte: „Der König der brausenden Wirbelwinde Enlil, der Herr, der nicht seinesgleichen hat, hat in seinem reinen Herzen erwählt Gudea, den Großpriester Ningirsus". Der Name ist also ein ganzer Satz. Daher ist es möglich, daß auch die beiden salomonischen Säulen denselben Namen führten wie der Tempelweihspruch, der vielleicht begann: Jachin Baal; Boas wäre demnach vielleicht aus Baal entstellt. — ¶ Heiligtümer Israels: III, 3. **Greßmann.**

Jachtaufe (Jähtaufe) ¶ Taufe: IV.

Jacob ¶ Jakob ¶ Jakobus.

Jacobellus = ¶ v. Mies, Jakob.

Jacobi, 1. Friedrich, Heinrich (1743 bis 1819), Philosoph, Kaufmann, zeitweise als Beamter tätig, zuletzt Präsident der Akademie der Wissenschaften in München. In Düsseldorf geb., kam J. als junger Mann mit pietistischen Neigungen nach Genf. Hier wirkte der Einfluß einer materialistisch gerichteten Wissenschaft auf ihn ein. Er hat seitdem Wissenschaft und Materialismus stets gleich gesetzt und so den schroffen Gegensatz zwischen Glauben und Erkennen in sich festgelegt. Er lebte dann auf seinem idyllischen Landsitz Pempelfort bei Düsseldorf in teils persönlichem, teils brieflichem Umgang mit den größten Geistern seiner Zeit. Nach dem Tode seiner geliebten Frau zog er sich von allen öffentlichen Aemtern zurück. Die Franzosenzeit machte ihn unstet. Er starb 1819 in München. — J., „der Glaubensphilosoph", war kein Systematiker. Er schrieb nur aus innerem Erleben heraus, meist als Antwort auf äußern Anstoß und diesem sich anpassend, nicht selten ins Paradoxe gesteigert. Daher sein bekannter Ausspruch: „Mit dem Verstand ein Heide, mit dem Gemüt ein Christ", trotz dessen er die Lehre von der doppelten Wahrheit (vgl. darüber z.B. ¶ Averroes) nicht anerkennt, vielmehr ¶ Kant zum Vorwurf macht. Gleich Kant vom Pietismus ausgehend, entwickelt J. mehr dessen Neigung zur Gemütsinnerlichkeit, wie Kant die zur Willenszucht. Im Kampf gegen die oberflächliche Aufklärung geht er mit Kant zusammen und nimmt diesen später gegen dessen allzukühne Fortentwickler in Schutz. Doch trat er selbst an Kant schon mit einer ziemlich fertigen Weltanschauung heran, die er in seinen beiden philosophischen Romanen „Allwills Briefsammlung" und „Woldemar" (Vorläufer zu Goethes „Werther" und „Wilhelm Meister") niedergelegt hat. Nur mehr äußerlich eignet er sich die Kantsche Terminologie an: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Als Höheres aber fügt er den Glauben hinzu. Ihm genügt Kants Primat der praktischen Vernunft nicht. Er will aus dessen transzendentaler Realität eine metaphysische machen. Mit Recht weist er darauf hin, daß bei der Annahme eines „Dinges an sich" mit irgendwie vorgestellter kausaler Beziehung zu der Welt des menschlichen Erkennens der Rahmen der Vernunftkritik schon wieder überschritten sei (¶ Erkenntnistheorie, 4). J. geht aus von der Realität unseres gefühlten Lebens. Er findet, daß alle Wissenschaft das Leben schon voraussetzt, vor allem den Glauben, durch Denken etwas erreichen zu können. Was uns am Ende aller Wissenschaft Gott ergreifen läßt, ist etwas ähnliches, was das Tier seine Nahrung ergreifen läßt: also Instinkt. Dieser liegt allem Leben und Denken zugrunde. Er führt zunächst zur Betätigung der Sinne, dann in Gestalt des „Gefühls" über sie hinaus zu Verstand und Sprache, über diese wieder als „Ahndung" zur Vernunft, und über diese hinaus endlich als „Glaube" zur Religion. Die Wissenschaft kann und soll mit Gott nicht rechnen. Sie hat nur kausal zu erklären, kann aber nicht nach dem fragen, was aller Kausalität noch vorausliegt. So erscheint ¶ Spinozas Philosophie als konsequentestes wissenschaftliches System, nur daß Spinoza „Gott" nennt, was in Wahrheit nicht Gott ist, den völlig leeren Substanzbegriff; — daher J.s steter Hinweis auf und seine Polemik gegen Spinoza und die Spinozisten (vgl. das

von ihm aufgezeichnete Gespräch mit ¶ Lessing vom Juli 1780; Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses ¶ Mendelssohn, 1785. 1789^2). Dem Spinozismus glaubt er seine Anschauung als „Platonismus“ gegenüberstellen zu dürfen. Das sind nach ihm die allein möglichen Hauptrichtungen aller Philosophie. — In der Ethik lehnt J. den ¶ Eudämonismus ab, aber auch ¶ Kants kategorischen Imperativ: eine Regel, die zu nichts diene, als Regel zu sein, sei ein Gedankenunding. Die Quelle aller Sittlichkeit ist ihm der Urgrund des Lebens, Gott. Jede sittliche Persönlichkeit wird so zu einer Offenbarung Gottes (konsequenter als J. G. ¶ Fichte (: 3), der nur die großen historischen Personen als Träger der Offenbarung des Irrationalen gelten läßt). Diese Schätzung der Persönlichkeit macht J. zu einem Propheten der Romantik, bezw. des deutschen ¶ Idealismus. In Fichtes und Schellings Lehren sah J. freilich den „umgekehrten Spinozismus“ (vom Subjekt statt vom Objekt ausgehend); daher konnte er beim Atheismusstreit (¶ Forberg) nicht für Fichte eintreten. — Der Vorwurf des Obskurantismus gegen J. ist unberechtigt, mag er sich auch manchmal bedenklich ausgedrückt haben (Aberglaube sei immer noch besser als Atheismus, weil in ihm wenigstens noch etwas Religion stecke), und mag er auch dem alten scholastischen Trugschluß vom „vollkommensten“ Wesen auf das „realste“ Wesen (¶ Gott: IV, B 2) noch zu viel getraut haben. Gegen Pfaffenherrschaft in der Kirche sprach er sich stets energisch aus, und in seinem Eintreten für die unsichtbare Kirche gegen die sichtbare ist er ebenso wie mit seiner Betonung des Gefühls ein bedeutender Vorarbeiter ¶ Schleiermachers.

Hauptschriften (neben den genannten Romanen): David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, 1787; — Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811 (gegen Schelling), u. a.; — Gesammelte Werke, 6 Bde., Leipzig 1812—1825; — Zahlreiche Briefausgaben, z. B.: Auserlesener Briefwechsel, hersgg. v. F. Roth, 1825—27, 2 Bde.; — Briefwechsel zwischen Goethe und J., Lpzg. 1847; — Briefwechsel mit ¶ Hamann bei Gildemeister: Hamanns Leben und Schriften, Bd. 5, 1868; — Briefe W. v. Humboldts an J., hrsgg. von Leitzmann, 1892; — Vgl. auch Zöppritz: Aus J.s Nachlaß, 2 Bde., 1869. — Ueber J. vgl. Ue^{10} III; — GG^{2} IV, § 228; — ADB XIII, S. 577 ff; — Lévy-Bruhl: La philosophie de J., 1894; — R. Kühlmann: Die Erkenntnislehre Fr. H. J.s, 1906; — Fr. Ad. Schmid: J., 1908; — F. Warnecke: Goethe, Spinoza u. J., 1907. **Strecker.**

2. Justus Ludwig (1815—88), evg. Theologe, geb. zu Burg (Pr. Sachsen), 1842 Privatdozent in Berlin, 1847 a.o. Prof. daselbst, 1851 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Königsberg, 1855 in Halle. J. ist Schüler Aug. ¶ Neanders, Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie und der Union zur Zeit der höchsten Macht des Neuluthertums, später der protestantischen Interessen gegen die wachsende Macht des Ultramontanismus, Mitbegründer des Halleschen Diakonissenhauses.

Vf. u. a.: Die kirchliche Lehre von der Tradition und hl. Schrift in ihrer Entwicklung I, 1847; — Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 1850; — Die Lehre der Irvingiten, 1868^2; — Erinnerungen an ¶ Neander, 1882; — Erinnerungen an ¶ Kottwitz, 1882; — Streiflichter auf Religion, Politik und Universitäten der Zentrumspartei, 1883; — J. gab Schleiermachers Briefe an die Grafen Dohna, 1887, sowie Neanders Wissenschaftliche Abhandlungen, 1851, und dessen Christliche Dogmengeschichte, 1857, heraus. — Ueber J. vgl. Just. Jacobi: J. L. J. und die Vermittlungstheologie seiner Zeit, 1889; — RE^3 VIII, S. 514 ff.

3. Justus, evg. Theologe, geb. 1850 zu Berlin als Sohn des vorigen, Geistlicher in Magdeburg, Weimar und Bremen, Superintendent und Konsistorialrat in Schöneberg b. Berlin, seit 1907 Generalsuperintendent in Magdeburg.

Vf. u. a. die oben genannte Biographie des Vaters. **M.**

Jacobini, Ludovico (1882—87), katholischer Prälat, geb. und gestorben in Rom, 1869 päpstlicher Unterstaatssekretär, 1874 Nuntius in Wien, wußte trotz der damaligen kirchenpolitischen Gesetzgebung Oesterreichs (¶ Oesterreich-Ungarn: I) ein erträgliches Verhältnis zwischen Rom und der Wiener Regierung zu erhalten, förderte auch 1879 die Verhandlungen zur Beilegung des preußischen Kulturkampfs durch persönliche Besprechungen mit Bismarck in Gastein, wurde im selben Jahr zum Kardinal ernannt und 1880 zum päpstlichen Staatssekretär. Ueber den weiteren Verlauf der Friedensverhandlungen zwischen der Kurie und Preußen ¶ Kulturkampf. **M.**

Jacobs, Henry E., lutherischer Theologe Amerikas, geb. 1844 in Gettysburg, Pa., seit 1883 Professor am lutherischen Seminar in Philadelphia.

Vf. u. a.: History of the Lutheran church in America, 1893; — Elements of religion, 1894; — The german emigration to America 1709—40, 1899. **Haupt.**

Jacobsen, 1. Christian Johannes, evg. Theologe, geb. 1862 in Hvornum in Jütland, seit 1891 Professor an der Universität in Kopenhagen.

Veröffentlichte eine Reihe kleinerer Schriften: Om foreslaaet Reform af den theologiske Embeds examen, 1900; — Daniels Bog og de nyere Sprogundersógelser, 1900; — Om Symboler og Symbolforpligtelse, 1906; — In Verbindung mit G. Koch gab er 1906 heraus: Det nye Testament, Próveudgave af en revideret Oversaettelse (in veränderter Form für den Kirchengebrauch autorisiert, 1907); — Außerdem ist J. Mitarbeiter an ¶ Buhls Oversaettelse af det Gamle Testament, seit 1908. **Adamsen.**

2. Jens Peter (1847—1885), einflußreichster dänischer Schriftsteller, dessen wenige Dichtungen „in die Nerven der jüngeren Generation übergegangen“ sind. Geboren in Thistedt, einem kleinen Städtchen an der Westküste Jütlands, mit 16 Jahren nach Kopenhagen gekommen, voll Eifer den Lehren Darwins zugewandt, dessen „Entstehung der Arten“ und „Abstammung des Menschen“ er übersetzt hat, im übrigen ohne Beruf und Ziel seinen dichterischen Neigungen lebend, sein reiches Gemütsleben hinter einer sich selbst ironisierenden Form versteckend, wurde J. zuerst durch die Novelle „Mogens“ bekannt, die „wie eine Offenbarung wirkte aus einem schönen Lande, von dem man nicht wußte, wo es lag“, lose an einander gereihte Schicksale eines Romantikers, der in einem ewigen Stimmungsrausch schwelgt, wunderbar reizsam für Farben und Töne, bald in flammende Glut, bald in zartzitterndes Sehnen sich auflösend. 1876 vollendete er nach vierjährigen historischen Studien und trotz beginnender Auszehrung den historischen Roman „Frau Marie Grubbe, Interieurs aus dem 17. Jhd.“, der mehr noch als durch die seltene Treffsicherheit in Hinsicht auf Stil, Ton,

Sprachfarbe der Zeit durch den geheimnisvollen Duft der Worte, durch die gehaltene Leidenschaft und den kecken Mut überrascht, womit er den völligen kulturellen und sittlichen Niedergang einer reichen Menschheitsblüte, die Folge der restlosen Naturgebundenheit, zur Darstellung brachte. Bereits unheilbar krank, vollendete er wieder in vier Jahren in Thistedt, Montreux und Rom sein bedeutendstes Werk „Niels Lyhne, die Geschichte einer Jugend", zu dessen Lektüre Ibsen vier Wochen brauchte, und das er zu dem Allerhervorragendsten rechnete, das die Gegenwart hervorgebracht hat. J. hat es selbst „eine psychologische Schilderung jener Gruppe freidenkend angelegter Romantiker" genannt, „die bei uns zurückgedrängt und überflügelt werden von den politischen Naturen aus 1848, den religiös Erweckten aus jener Zeit u. a. m.". Von seinen Novellen seien noch erwähnt „Der Schuß im Nebel", „Die Pest in Bergamo", vor allem aber die unendlich zarte und edle „Frau Fönß", das Lebewohl J.s an die Welt, die er 30. April 1885 als völlig Aufgezehrter verließ. In „Frau Fönß" vernichtet die Kritik an der über die Maßen verehrten Mutter die Ehrfurcht. So fand der Dichter weder im Leben noch im Schreiben die Ausgleichung der überaus großen Spannungen seiner reichen, aber gebrochenen Natur. — Das Charakteristische dieses edlen Führers der Dekadenten, des Freundes der beiden Brandes, ist das Uebermaß ästhetischer Reizsamkeit, welche die Empfindungen, die bei anderen den Weg ins Leben suchen, nach innen drängt, dort verkapselt und zu lebensunfähiger Schärfe und Feinheit verdünnt. Der geradezu hellseherischen, pathologisch gesteigerten Empfindsamkeit für Ton, Farbe, Stimmung, der sinnlichen Glut seiner Hingabe an diese Elemente der Natur geht zur Seite ein völliges Versagen des positiv aufbauenden, sittlich ordnenden, Ziele setzenden und verwirklichenden Strebens. Er selbst glaubte, in „Niels Lyhne" das Dänentum rein zum Ausdruck gebracht zu haben, das traumhaft sich Verlierende, im Nebel Verschwimmende, Zerrinnende. Seine Menschen sind in der Tat „weich und träumerisch und hingebend; sie haben so wenig Wirklichkeitssinn und leben am liebsten in haltlosen Nebelbildern; sie haben zu viel zarte, überzarte Empfindung und geraten darum mit der bestehenden Gesellschaftsordnung in Konflikt, stoßen überall an und fallen auf Schritt und Tritt". Darum führt auch die Laufbahn seiner Helden fast immer abwärts und mißlingt ihm fast durchweg ein wirksamer Aufbau der Fabel. Man hat seinen Stil den naturwissenschaftlichen genannt, weil bei ihm wie bei „Mogens" es „gleichsam das Auge war, das dachte". Die sich beständig selbst betastende Feinfühligkeit ist tatsächlich die Selbstauflösung aller Tatkraft. Die krankhafte Selbstdurchforschung, die mit jedem Nerv des Körpers arbeitet, führt zu jener aristokratischen Tatenlosigkeit, die wiederum Nahrung zieht aus der Kleinlichkeit und Aufgabenlosigkeit der Verhältnisse seines überkultivierten, von aller Machtpolitik abgeschnittenen Vaterlandes. So werden seine in Gefühlen und Spannungen übergroßen Helden zu tatenlosen Müßiggängern, die an den materiellen wie ethischen Lebensbedingungen achtlos vorübergehen. Daß aber dieser „moderne, naturwissenschaftliche Romantiker", dem doch die Grundbedingung des Echt-Romantischen fehlt, das Unbewußte, der in einen völlig aussichtslosen Kampf des übersteigerten Individuums gegen die Weltordnung hineintreibt, in unsrer deutschen Jugend nicht bloß Bewunderung seiner in der Tat einzigartigen Stilvollkommenheit, sondern auch Nachfolge in seinem aristokratischen Nihilismus findet, gehört zu den betrübendsten Anzeichen der Dekadenz. Die Ohnmacht der Jungen, die „erbittert neu, neu bis zur Uebertreibung waren und das vielleicht um so mehr, weil sie im innersten Innern eine seltsame, instinktkräftige Sehnsucht trugen, die übertäubt werden mußte, eine Sehnsucht, die das Neue, weltengroß, allumfassend, allmächtig und allerleuchtend, wie es war, dennoch nicht stillen konnte" (Niels Lyhne, S. 90 f), die Folge der Besonderung einer üppigen Entwickelung und Umbildung, ist das Gegenteil des „Gesunden, aus dem das Große wird" (S. 142), letzten Grundes aber die Folge einer rein ästhetischen Stellung zu den Geheimnissen und Zielen des Lebens. Niels Lyhne nennt seine Religion „pietistischen Atheismus"; charakteristisch für ihn ist eine ungemeine Empfänglichkeit für alle Spuren der unendlichen, allumfassenden Kraft und Schönheit und völlige Unempfänglichkeit für den ausschließenden heiligen Willen, der ordnend und erziehend das Chaos der flimmernden Atome zum Kosmos der durchgeisteten Kräfte erhebt. So fühlen seine Helden Glauben, d. h. Stimmung, genug in sich, um Berge zu versetzen, aber können sich nicht entschließen endlich anzufassen, weil jeder Entschluß zur Tat einen Verzicht auf die Unbegrenztheit der Stimmung fordert. J. ist darum der Typus des phantasiereichen Aestheten der naturwissenschaftlichen Epoche.

Das Beste über J. findet sich in der hier öfters zitierten biographischen Einleitung von Theodor Wolff zur Reclamschen Ausgabe von „Niels Lyhne" 1889 (autorisierte Uebersetzung von M. von Borch); — Seine „Gesammelten Schriften" erschienen in Kopenhagen 1893/94; — „Marie Grubbe" ist in Halle bei Hendel (ohne Jahr) in der Uebersetzung von J. D. Ziegeler-Glücksburg, „Sechs Novellen" bei Reclam (ohne Jahr) auch von M. v. Borch übersetzt erschienen; — Eine deutsche Gesamtausgabe, übersetzt von Marie Herzfeld (3 Bde.), Jena 1898 f.
Baumgarten.

Jacobus ¶ Jakobus ¶ Jakob.

Jacoby, Hermann, evg. Theologe, geb. 1836 zu Berlin, Gymnasiallehrer in Landsberg a. W. und Stendal, 1864 Diakonus in Schloß Heldrungen, 1868 ord. Professor der prakt. Theologie in Königsberg i. Pr., seit 1893 zugleich Mitglied des Konsistoriums daselbst.

Vf. außer Predigten u. a.: Die Liturgik der Reformatoren I, 1871; II, 1876; — Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik, 1883; — Neutestamentliche Ethik, 1899; — Die Evangelien des Markus und Johannes, homiletische Betrachtungen, 1903. **M.**

Jacopone (Giacopone) **da Todi,** eigentlich Jakobus de Benedictis, Franziskaner und Dichter, geb. um 1420 zu Todi, ursprünglich Jurist, trat nach dem Tode seiner Gemahlin in den dritten Orden der Franziskaner (¶ Tertiarier) ein. In seiner Abkehr vom weltlichen Leben ging er bis zum Aeußersten und machte sich zum Gespött der Leute; 1278 trat er aus dem dritten Orden in den eigentlichen Franziskanerorden über, nachdem er angeblich die Bedenken, die sein auffallendes Benehmen erregt hatte, durch Ueberreichung zweier von

ihm verfaßter Gesänge beseitigt hatte. Zur Zeit ¶ Coelestins V und ¶ Bonifatius' VIII wurde er tief in die römischen Angelegenheiten verwickelt; er war ein entschiedener Anhänger Coelestins V und trat nach dessen Abdankung seinem Nachfolger Bonifatius VIII scharf gegenüber. 1298 wurde er exkommuniziert und eingekerkert und erst nach fünf Jahren freigelassen; er starb im Jahre 1306. — Zahlreiche Dichtungen in italienischer und lateinischer Sprache sind uns von ihm überliefert oder werden ihm zugeschrieben, so die berühmte Sequenz „Stabat mater".

RE³ VIII, S. 516 ff; — A. F. Ozanam: Italiens Franziskaner-Dichter im 13. Jhd., deutsch mit Zusätzen hg. von N. H. Julius, 1853; — Henry Thode: Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, (1885) 1904². **Voigt.**

Jacquelot, Isaac (1647—1708), reformierter Theologe, geboren in Vassy, seit Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Frankreich, 8) in Deutschland und Holland, dann Hofprediger in Berlin, ein feuriger Redner, geschult an den Predigern des Auslandes (¶ Predigt, Geschichte), und viel gerühmter Apologet, welcher, der rationalistischen Apologetik seiner Zeit folgend, die Conformité de la foi avec la raison (1705) erwies und vor allem durch sein Examen de la théologie de Bayle (1706) in den Streit um ¶ Bayles Dictionnaire eingriff; mit diesem in der Kritik der Lehre von der ¶ Prädestination (: II) übereinstimmend und den Universalismus des göttlichen Heilsplans verkündend, sodaß er selber samt Bayle von Philipp ¶ Naudé scharf angegriffen wurde, wich er von Bayle ab in dem Glauben an die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glaubenslehre und bekampfte den Zweifel.

Gegen Spinoza richtete sich seine Dissertation de l'existence de Dieu. — O. Zöckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907; — Vgl. auch Jöcher-Adelung II, 1750, S. 1844 f. **Zsch.**

Jäger, 1. Johann, = ¶ Crotus Rubianus. 2. J. Wolfgang, 1702—20 Kanzler der Universität ¶ Tübingen.

Jael, Weib des Keniters Heber, ermordete den Kanaanäer Sisera, der in ihr Zelt geflüchtet war; die Szene wird im Deboraliede (Richt 5_{24-27}; ¶ Debora) und in der Deborasage (Richt 4), beide Male etwas abweichend, beschrieben. Dabei triumphiert das alte Volk in wilder Grausamkeit über den Fall des Feindes und preist das mutige Weib; über das Heimtückische des Mordes und die Verletzung des Gastrechts sieht es hinweg. **Gunkel.**

Jänicke, Johannes (1748—1827), geboren in Berlin, bildete sich als Webergeselle zum Schulmeister, dann als Lehrer zum Geistlichen aus, wurde 1779 zweiter, 1792 alleiniger Prediger an der böhmischen (Bethlehems-)Kirche (für Berlin und Rixdorf). Die Beziehungen zur Brüdergemeinde (durch Geburt und Stellungen), die Missionstätigkeit seines jüngeren Bruders Joseph Daniel (gest. in Indien 1800) und die Anregung durch den Oberforstmeister von Schirnding in Dobrilugk zur Begründung einer Missionsschule — dieser hatte, durch seine Verbindung mit englischen Missionskreisen (Direktor der Londoner Mission in Deutschland) veranlaßt, das Missionsinteresse in Deutschland wachgerufen und Missionsfreunde gesammelt — bestimmten „Vater" J., 1800 eine Missionsschule zu eröffnen, in der er selbst den Unterricht erteilte. Aus dieser Schule, die 1823 die Königliche Bestätigung als Berliner Missionsgesellschaft erhielt, gingen bis zu J.s Tode etwa 80 z. T. sehr tüchtige Zöglinge hervor — unter ihnen Schreyvogel, Rhenius (¶ Indien: A, 3 c β, Nr. 1), Schmelen, ¶ Gützlaff —, die in englische oder niederländische Missionsarbeit eintraten. Die Anstalt bestand nach J.s Tode in geringerem Umfange unter J.s Schwiegersohn Rückert bis 1849 fort; leider ist die Verbindung mit der 1824 gegründeten Missionsgesellschaft Berlin I (¶ Heidenmission: III, 4) nie zustande gekommen. — Der Gründung der Preußischen Hauptbibelgesellschaft (1814, ¶ Bibelgesellschaften, 2 c) hat J. durch die Stiftung der „Biblischen Gesellschaft" 1805 und durch den Druck der böhmischen und polnischen Bibel vorgearbeitet, und aus dem 1811 gegründeten Traktatverein wurde 1816 der Hauptverein für christliche Erbauungsschriften im preußischen Staate (¶ Schriftenverbreitung, evg.). Auch J.s Predigten verdienen Erwähnung.

Die evangelischen Missionen 1900, S. 256 ff; — R. Gareis: Geschichte der evg. Heidenmission, 1902, S. 45 ff; — Ernst Breest im Bibelblatt 1909, S. 75 f. 81 ff. **Glaue.**

Jafa = ¶ Joppe.

Jagello (Jagiello), seit 1377 Großfürst von Litauen, seit 1386 König von ¶ Polen (genannt: Wladislaw II; gest. 1434), verdient um die Ausbreitung des Christentums (¶ Heidenmission: III, 2 (Sp. 1989 f) ¶ Preußen: II) und Pflege der Bildung im Osten (Stifter der Universität ¶ Krakau). Ueber seine Kämpfe mit dem Deutschorden ¶ Ritterorden.

v. Jagow, Matthias, Bischof von Brandenburg, ¶ Joachim II.

Jahrbuch, kirchliches, Theolog. Jahresbericht, usw. ¶ Presse, kirchliche.

Jahreszeiten, religionsgeschichtlich, ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 4.

Jāhū, Verkürzung für ¶ Jahve. Diese Namensform findet sich in vielen, mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen, und zwar in solchen, in denen der Gottesname der zweite Bestandteil des Wortes ist, wie Jescha'-jāhū, Jirme-jāhū. Steht der Gottesname an erster Stelle, so lautet er Jehō, verkürzt Jō, wie Jehō-jachin, Jō-jāchīn; Jehō-nādāb, Jō-nādāb; Jehō-schū', Jō-schua' (Josua). Die Form „J." findet sich außerdem noch als selbständiges Wort bei den Juden Aegyptens, vgl. die neuerdings gefundenen jüdisch-aramäischen Papyri; so wird der Gott des jüdischen Heiligtums von Elephantine beständig „J." genannt; J. begegnet ferner als Stempel auf jüdischen Tonkrügen, die Professor Sellin in Jericho gefunden hat (vgl. Sellin, Mitteilungen d. deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, Dez. 1908, No. 39, S. 39; Dez. 1909, No. 41, S. 26 f). — Eine weitere Verkürzung von J. ist „Jāh", so in Eigennamen und in dichterischem Stil, z. B. in der liturgischen Formel ¶ Hallelūjā = „Preiset Jah(ve)" und auf Krugstempeln. **Gunkel.**

Jahve.

1. Aussprache; — 2. Etymologie; — 3. J. außerhalb Israels.

1. In der hebräischen Schrift, die ursprünglich nur Konsonanten schreibt, sind nur die Konsonanten des Wortes Jhvh überliefert. Die Juden der späteren Zeit haben, in der richtigen Empfindung, daß ein göttlicher Eigenname Polytheis-

mus voraussetzt (¶ Gott: I. G.esbegriff im AT: I), den Gottesnamen nicht mehr gebrauchen und schließlich nicht einmal mehr aussprechen wollen. In späteren Stücken der Bibel wird für den Gottesnamen lieber ¶ „Elohim" (Gott) gesagt, so in den Psalmen 42—83. Später sagte man „der Herr" (so in der griechischen Uebersetzung des AT), „der Name", „der Höchste", „der Himmel" u. a. (vgl. Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums, (1903) 1906², S. 352 ff). Schließlich ist dem Judentum die Ueberlieferung darüber, wie die Konsonanten Jhvh ursprünglich auszusprechen seien, überhaupt verloren gegangen. Doch haben griechische Kirchenväter noch gehört, daß der Name Jabē oder Jauē (d. h. hebräisch „Jähvĕh") laute. Die Rabbinen pflegten, wo der Name „Jahve" im Bibeltext vorkam, dafür ¶ „Adônāj" d. h. „Herr" auszusprechen; die Späteren haben, um diese Aussprache sicher zu stellen, die Vokale von „Adônāj" zu den Konsonanten „Jhvh" hinzugefügt. Daher konnte bei den humanistischen Gelehrten, die soeben hebräisch zu lernen anfingen, der Irrtum entstehen, der Name laute „Jehova", eine Form, die durch Kirchenlieder wie: „Dir, dir, Jehova will ich singen" unter uns populär geworden ist. Doch kann kein Zweifel sein, daß die Aussprache „Jehova" irrig und die Aussprache „Jähvĕh" die richtige ist; das beweisen vor allem die Verkürzungen ¶ Jāhū und Jāh. Demnach sollte „Jehova" aus dem erbaulichen Sprachgebrauche wiederum verschwinden.

2. Die älteste Erklärung des J.-Namens findet sich II Mose 3₁₃ f beim Elohisten: Moses fragt Gott: „Was soll ich den Israeliten antworten, wenn sie mich nach dem Namen des Gottes fragen, der mich zu ihnen gesandt hat?" Gott erwidert: „Ich bin, der ich bin ('ĕhjĕ); sprich zu ihnen: 'Ehjĕ („ich bin") hat mich zu euch gesandt". Diese Erklärung ist selber wieder aufs mannigfaltigste erklärt worden. Man hat darin eine Anspielung an die „Aseität", d. h. das Allein-aus-sich-selber-sein, die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit, die Souveränität und Unverantwortlichkeit oder das wirkliche Dasein Gottes u. a. gefunden. Dem antiken Geiste entspricht es, hier an den ¶ Namenglauben der alten Völker zu erinnern. Die Antike glaubt, durch Nennung des Namens den Gott in ihre Gewalt bekommen zu können und vermeidet es daher vielfach, den Namen auszusprechen, wo wir ihn ungescheut nennen würden. Als daher der Gott nach seinem Namen gefragt wird, weicht er aus: ich bin, — der ich bin; d. h. ich heiße, — wie ich heiße. J. heißt: „Namenlos". Glaubt nicht, durch Nennung seines Namens ihn beherrschen, sein Geheimnis durchdringen zu können! Wie nun aber auch diese Etymologie ursprünglich gemeint ist, jedenfalls ist sie eine Volksetymologie, sicherlich geistreich und tief, aber keineswegs „authentisch", wie denn auch sonst das AT kaum jemals auf diese Erklärung zurückkommt. — Moderne Wissenschaft hat eine Menge anderer Erklärungen aufgestellt: „der Seiende", „der Eintretende, sich Offenbarende, Lebendige", „der ins Dasein Rufende", d. h. der Schöpfer, oder auch „der Wehende" (Wettergott), „Fällende", (Donnergott), „Schleuderer" (Blitzgott) usw., ohne daß es darüber zu einer Sicherheit gekommen wäre. Auch ist die Frage nach der Etymologie für die Religion des geschichtlichen Israel ohne besondere Bedeutung: wenn Israel den Namen seiner Gottes J. voller Begeisterung und Ehrfurcht nennt, denkt es nicht an eine Etymologie, sondern an die lebendige, charaktervolle und zugleich stark anthropomorphisch vorgestellte Gestalt, die mit diesem Namen bezeichnet wird. Diese Vorstellung von J. ist oben unter ¶ Gott: I, G.esbegriff im AT, geschildert worden (vgl. auch ¶ Anthropomorphismus im AT).

3. Im „Bibel- und Babel"-Streite (¶ Bibel und Babel, 6) hat das deutsche Publikum erfahren, daß der Name J. nicht nur Israel, sondern auch aramäischen Stämmen bekannt gewesen ist: nach den Keilschriften trug ein Fürst von Ja'di in Nordsyrien den Namen Azrijau = Azarja und ein König von Hamath den Namen Jaubi'di. Ob aber der Name J. bereits in babylonischen Urkunden aus der Tell-Amarna-Zeit vorkommt, ist noch völlig unsicher. Die Babylonier haben den Namen J.s, wie es scheint, nicht gekannt. Daß der J.-name außerhalb Israels wenigstens nicht geläufig gewesen sein kann, beweist der Sprachgebrauch Israels, der diesen Namen im Verkehr mit den Fremden im allgemeinen vermeidet, weshalb z. B. im Buche Hiob, in dem die Haupthandelnden Fremde sind, der Name nicht vorkommt. Aus demselben Grunde scheint der ¶ Elohist und der ¶ Priesterkodex den Namen für die vormosaische Zeit vermieden zu haben. Vgl. ¶ Elohim.

Ueber Aussprache, Etymologie und Gebrauch des Namens vgl. GB 1905¹⁴, S. 261; — SSt 1893, S. 246; — Ueber das Vorkommen des Namens außerhalb Israel Heinrich Zimmern: KAT³, S. 465 ff, woselbst Literatur; — Vgl. auch die Kommentare zum Exodus, die Biblischen Theologien und Kittels Art. „Jahve" in RE³ VIII, S. 529 ff. **Gunkel.**

Jahve Zebaoth ¶ Zebaoth.

Jahves Tag ¶ Eschatologie: II, 2—4.

Jahvist (abgekürzt mit der Sigle J) ist eine der Quellenschriften der ¶ Mosesbücher(: 3 b), die ihre Benennung dem Umstand verdankt, daß sie sich, im Gegensatz zum Parallelwerk des ¶ Elohisten, des Gottesnamens ¶ Jahve bedient. Sie enthält Urgeschichte, Patriarchengeschichte und Volksgeschichte, die nach der Auffassung einzelner Forscher bis in die Bücher Richt Sam Kön hineinreichen soll. Uebrigens ist sie nicht das Werk einer einzigen Schriftstellerpersönlichkeit, wenn eine solche auch für den ursprünglichen Kern, J¹ (im Gegensatz zu seinen Erweiterungen J² J³ usw.), vielfach angenommen wird. Die Heimat des J. ist Judäa, seine Zeit wohl etwa das 9. Jhd. Seine Erzählungskunst verdient das höchste Lob. Er ist theologischer Reflexion noch fern, weiß aber seine Darstellung schon mit einer höhern Idee zu durchdringen. **Bertholet.**

Jainismus (spr. Dschainismus).

1. Der Stifter; — 2. Die Lehre; — 3. Organisation und Geschichte.

1. Der J. ist ein indisches philosophisch-religiöses System mit vielen so auffallenden Parallelen zum ¶ Buddhismus, daß frühere Gelehrte ihn für eine Sekte des letzteren gehalten haben. Doch haben sich bei genauerer Erforschung auch starke Abweichungen ergeben, sodaß die wesentliche Verschiedenheit heute feststeht. Immerhin bleibt solche Zwillingsbildung in der Religionsgeschichte wohl ein einzigartiger Fall. Als Begründer des J. wird in der Regel ein Zeitgenosse des Buddha, Vardhamâna, an-

gesehen, der in Kundapura (oder Kundagrâma), einem Vororte der Stadt Vaisâlî am unteren Ganges (heute Besarh), als Sohn eines Adligen Siddhârtha (also gleichnamig mit dem persönlichen Namen des Buddha) geboren wurde. Die Mutter hieß Trisalâ und war eine Schwester des Fürsten von Vaisâlî, auch verwandt mit dem aus Buddhas Leben bekannten Könige Bimbisâra von Magadha. Gewöhnlich wird Vardhamâna nicht bei seinem Namen, sondern mit eigenen Titeln seiner religiösen Würde bezeichnet, nämlich als Jina („Sieger", daher der Name seiner Anhänger Jainas) oder als Mahâvîra („großer Held") oder als Tîrthakara („Religionsgründer", eigentlich, der eine Furt herstellt), oder als Jñâtiputra (Sproß der Jñâti-Familie), auch als Buddha. Dieser Mann, ohne Zweifel eine historische Persönlichkeit (seine Person und sein Werk wird in den Schriften der Buddhisten mehrfach erwähnt und bekämpft), ist indes nicht als der ursprüngliche Stifter des J., sondern nur als der hervorragendste Reformator dieser Lehre zu betrachten, die wahrscheinlich auf einen Philosophen des 8. Jhd.s v. Chr., Pârsva (oder Pârsva-nâtha) zurückgeht. Die Tradition der Jainisten selbst möchte die Anfänge sogar noch höher hinaufrücken und den J. als „die älteste Religion Indiens" (so Barodia; s. Literatur) mit oder gar vor den Veden entstanden sein lassen. Zu dem Zwecke wird eine Reihe von 24 Jinas konstruiert, deren letzte Pârsva und Vardhamâna gewesen seien. Das ist aber grundlos. — Ueber die Jugend Vardhamânas sind nur Legenden bekannt, die, ähnlich denen aus der Jugend des Buddha, seine frühe Stärke und Weisheit bezeugen sollen. Er heiratete ein Mädchen aus angesehener Adelsfamilie, Yasodâ (vergl. den Namen der Gattin des Buddha), die ihm eine Tochter gebar. Erst nach dem Tode seiner Eltern, als sein älterer Bruder dem Vater in der Herrschaft gefolgt war, verschenkte er sein Vermögen an Arme und zog sich, 31 Jahre alt, als Asket aus dem Weltleben zurück. Er betrieb nun 12 Jahre lang die strengsten Bußübungen und stieg dadurch zur höchsten Erkenntnis (Kevala, Allwissenheit) empor. Die höchste Stufe soll er unter einem Asoka-Baume unweit des Ortes Jrimbhaka am Ufer des Flusses Rijupalika erreicht haben. Von da an wanderte er lehrend, Anhänger sammelnd und organisierend, mit Gegnern disputierend umher, hauptsächlich in den Gebieten Kosala, Videha, Magadha und Anga, wo auch der Buddha wirkte. Elf Hauptapostel zog er an sich heran, von denen ihn aber nur einer, Sudharman, überlebte. Gestorben ist er in dem kleinen Orte Pâvâ (oder Pâpâ), einige Zeit vor dem Buddha, der auf seinen Tod Bezug nimmt.

2. Die Lehre des J. kann man nach der metaphysischen und nach der ethischen Seite hin verfolgen. Metaphysisch schließt sie sich besonders deutlich an die allgemeine philosophische Entwicklung Indiens, wie das 6. Jhd. v. Chr. sie zeigt, an. Von der pantheistischen Auffassung der Upanisads (daß allen physischen wie psychischen Vorgängen ein Einheitliches, Absolutes und Dauerndes, Brahman oder âtman, zugrunde liegt) entfernt sich der J. durch Gegenüberstellung eines doppelten Prinzipes, das durch die ewigen Weltvorgänge hingeht: der Seele (jîva) und des Nichtseelischen (ajîva) (die Annahme einer Seele stellt den J. zugleich in scharfen Gegensatz zu dem das Dasein eines dauernden geistigen Prinzips leugnenden Buddhismus). Die Seelen werden in verstandlose und verstandhafte, erstere wieder in bewegliche und unbewegliche eingeteilt; d. h. die Beseelung geht durch das gesamte Dasein bis zu Erde, Wasser, Feuer, Luft hinunter. Der Seele steht das Seelenlose oder die Materie (pudgala) gegenüber. Letztere ist in ihrem Wesen einheitlich, in ihrer Erscheinung aber, als entstehendes, bestehendes und vergehendes Einzelding, mannigfaltig und unbeständig. Jedes Einzelding vereinigt darum in sich entgegengesetzte und für unser Begreifen nicht zusammenzufassende Eigenschaften, indem es zugleich ist und nicht ist (nämlich je nach Wesen und nach Erscheinung der Materie). Die Materie ist aus Atomen gröberer und feinerer Art zusammengesetzt. Zwischen der Materie und den Seelen nun, in deren gegenseitigen Beziehungen, spielt sich der Weltlauf ab. Er ist endlos, in regelmäßigen gewaltigen Auf- und Abstiegen (Utsarpinî und Avasarpinî) immer neu erfolgend. Einen Gott als Schöpfer oder Lenker dieses Weltverlaufs kennt der J. nicht. Die Seelen wandern aus einer Verkörperung in die andere, und zwar nach ihrem jedesmaligen sittlichen Verdienst. Bei der Verbindung der Seele mit der Materie nämlich geschieht es in Uebereinstimmung mit dem früheren Verhalten der Seele, daß gewisse feinste Atome der Materie, die Karma-Stoffe, in die Seele eindringen, sie erfüllen, verunreinigen und in ihrer Tätigkeit behindern. Alle Lebensverhältnisse werden von dieser einströmenden Karma-Materie bedingt. Es handelt sich also darum, dies Einströmen des Stofflichen in die Seele zu hemmen (samvara). Hier beginnen die ethischen Weisungen. Diese werden beherrscht von dem Gedanken der Askese (tapas). Denn nur durch Askese wird die Seele vom Stofflichen gleichsam reingeglüht. Es gibt Askese des Leibes (Fasten oder kärgliche Ernährung, Verzicht auf Bequemlichkeiten, Selbstpeinigung) und des Geistes (Gehorsam, Demütigung, Sündenbekenntnis, geistige Zügelung, Meditation). Der J. ist im starken Gegensatz zum Buddhismus also wesentlich asketisch und kennt auch die Meditation nur als Kasteiungsmittel. Angelehnt wird die Askese zunächst an sittliche Gebote, indem den Anhängern die fünf Grundforderungen gestellt werden: 1. nichts Beseeltes zu verletzen, 2. nicht zu lügen, 3. nicht zu stehlen, 4. keinen Geschlechtsverkehr zu pflegen, 5. nichts zu besitzen oder zu begehren. Schon diese Gebote setzen für ihre Befolgung offenbar das Leben eines Bettelmönches voraus. Und zwar ist es in seiner strengsten Observanz die Aufgabe des Jainisten. In den vier Monaten der Regenzeit allein darf der Mönch unter Dach und Fach weilen (später in Klöstern); aber in den acht übrigen Monaten soll er barfuß und barhaupt, mit geschorenem Haar, ja, wenn er kann, völlig nackt, wie der Mahâvîra selbst es getan hat, umherwandern. Weder Pferd noch Wagen noch Boot noch sonst ein Beförderungsmittel ist gestattet. Die Nahrung, wie sie ihm von selbst hie und da zufällt, sammelt er in einer Bettelschale. Ungeheuer erschwert wird dies Bettelleben noch durch eine Unzahl von Vorschriften, die das Verbot, etwas Beseeltes zu verletzen oder gar zu töten, aufs genaueste durchführen sollen. So sind alle Fleischspeisen oder

überhaupt Nahrung, bei deren Herstellung lebende Wesen zerstört wurden, verboten. Ja, auch bei der Pflanzennahrung gelten (da die Pflanze gleichfalls beseelt ist) die schwierigsten Einschränkungen, z. B. daß sie nicht direkt für den Mönch (unter Abpflücken, Abschneiden des lebenden Gewächses) zubereitet sein darf. Wasser darf nur nach vorherigem Durchseihen, oder wenn es schon zum Kochen benutzt (also alles Lebende darin ertötet) war, getrunken werden. Baden ist nicht erlaubt, ebensowenig wie das Anzünden eines Feuers. Vor Nase und Mund hat der Mönch ein Tuch zu tragen, welches verhindern soll, daß er beim Einatmen kleinste Wesen töte. Beim Wandern benutzt er einen weichen Besen, um seinen Pfad von allem Lebendigen zu säubern. Die Steigerung der Askese bis zum Selbstmord (insbesondere durch Fasten) ist nicht nur erlaubt, sondern wird empfohlen. Wenn die Seele durch Askese ihr Ziel erreicht hat, so geht sie beim Tode in das Nirvâna (¶ Buddhismus, 3; Sp. 1407) ein, das als eine positive Seligkeit aufgefaßt wird, aus der die Seele nicht wieder in den Kreislauf der Geburten zurückkehrt.

3. Durch solche Lehre sammelte der Mahâvîra einen großen Kreis von Anhängern um sich, teils entschiedene Mönchsjünger (und Nonnen), die Nirgranthas („Fessellosen") oder einfach Yatis (Asketen) genannt, teils Laienanhänger. Sie priesen als ihren Besitz das dreifache Kleinod (triratna), nämlich den rechten Glauben (an den Mahâvîra), die rechte Erkenntnis und den rechten Wandel (vergl. die buddhistische Dreiheit: der Buddha, die Lehre, die Gemeinde). Einen Kastenunterschied für die Aufnahme unter die Jünger gab es so wenig wie im Buddhismus; indes hat der J. sich ohne Frage, ebenso wie der Buddhismus, vor allem an die Vornehmen und zwar an die Kriegerkaste mehr als an die Brahmanen gewandt, zu denen er vielmehr als eine häretische Asketenschule in Gegensatz stand. Wie oben erwähnt, ist anzunehmen, daß der J. schon vor dem Mahâvîra irgendwie bestand. Er scheint damals in zwei Richtungen geteilt gewesen zu sein, die der Reformator einigermaßen einigte. Doch wird von neu ausbrechenden Zwistigkeiten noch zu seiner Zeit berichtet. Später spaltete sich der J. vor allem in die zwei Parteien der Svetâmbaras („Weißbekleideten", die Kleidung anlegten, die Askese milderten und Frauen als Nonnen aufnahmen) und der Digambaras („Luftbekleideten", die nackt gingen, an strenger Askese festhielten und Frauen ausschlossen). Mannigfache kleinere Spaltungen folgten. Ein Kanon heiliger Schriften (Siddhântha genannt) ist erst spät, nämlich in der Mitte des 5. nachchristlichen Jhd.s auf dem Konzile zu Valabhi festgelegt. Er umfaßt 84 Werke, unter denen die 11 Angas und die 12 Upangas die wichtigsten sind. Verfaßt sind die kanonischen Schriften in zwei verschiedenen Prâkrits (so heißen die literarisch verwendeten Volksdialekte). Natürlich werden schon vor der Feststellung des Kanons einzelne hlg. Handschriften vorhanden gewesen sein. Die 11 Angas sollen bereits auf einem Konzile zu Pâtaliputra um 300 v. Chr. festgestellt worden sein. Den Angas, heißt es in der jainistischen Tradition, ging eine ältere Sammlung heiliger Schriften, die 14 pûrvas, voraus, die aber verloren ist. — Der J. hat in Vorderindien zeitweise eine starke Verbreitung gefunden, ist aber niemals über dies Land hinausgedrungen. Heute gehören ihm noch etwa 1¼ Millionen an, hauptsächlich in Rajputana, den zentralen und den westlichen Provinzen. Die Gläubigen sind vor allem in reichen Kaufmannskreisen zu finden. Dem volkstümlichen Hange nach Gottheiten und Götterbildern hat der J. starke Zugeständnisse gemacht, sodaß man in den Tempeln nicht nur die 24 Tîrthakaras und andere jainistische Persönlichkeiten, sondern auch eine Reihe von Hindugottheiten (¶ Vedische usw. Religion), vor allem Krishna, dessen Kult sehr früh, vielleicht schon in den ersten Jahrhunderten vor Christo, eingedrungen ist, dargestellt sieht. Die Tempel zeichnen sich zum Teil durch Pracht und Kunstentfaltung aus.

The Gaina-Sûtras, translated by H. Jacobi, 2 Bde (Sacred Books of the East, XXII und XLV), 1884. 1895; — The Kathâ Koṣa, a collection of Jain stories, translated from Sanskrit by C. H. Tawney (Orient. translat. Fund., New ser. No. 6), 1895; — Merutunga, Prabandhacintamani. Jaina Text, transl. from the Sanscr. by C. H. Tawney, Kalkutta, 1899—1901; — Santisuri, Jivaviyara. Un traité Jaina sur les êtres vivants. Text pracrit, trad. franç., notes et gloss. par A. Guérinot, Paris 1902; — W. Schubring: Das Kalpa-Sûtra, die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften, 1905; — A. Weber: Ueber die heil. Schriften der Jaina (Indische Studien, Heft XVI. XVIII), 1883—85; — G. Bühler: On the authenticity of the Jaina tradition, 1887; — Ders.: On the Indian Sect of the Jainas, London 1903; — J. Klatt: Extracts from the historical records of the Jainas, 1882; — Vom Standpunkt des Jainisten schrieb: U. D. Barodia: History and literature of Jainism, Bombay 1909. **Hackmann.**

Jais, Aegidius (1750—1822), katholischer Volksschriftsteller, geboren in Mittenwald (Bayern), erzogen im Kloster Benediktbeuern und bei den Jesuiten in München, dann nach seinem Eintritt in den Benediktinerorden (1769) in Regensburg (St. Emmeram) und abermals in Benediktbeuern, wurde J. 1776 Priester und bald danach Beichtvater an der Wallfahrtskirche Maria Plain bei Salzburg, 1778 Gymnasiallehrer in Salzburg, 1788 Pfarrer in Jachenau, 1792 Novizenmeister in Rott am Inn, 1803 Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Salzburg; seit 1804 zugleich Religionslehrer der Kinder des Großherzogs von Toskana, begleitete er diesen bei dessen Heimkehr nach Toskana und kehrte erst 1814 nach Benediktbeuern zurück, wo er im Dezember 1822 starb. Während sein „Katechismus der christ-katholischen Glaubens- und Sittenlehre" (1807) und das dazu 1813 herausgegebene „Handbuch" ihm wegen des Mangels an dogmatischer Genauigkeit viel Anfeindung zuzogen, die den doch gläubigen Verfasser bitter schmerzte, haben sich seine kindlich frommen und sittlich ernsten Erbauungsbücher und seine pädagogischen Schriften bis heute ihren Platz beim katholischen Volk und beim Klerus bewahrt.

Von seinen Werken seien noch genannt: Guter Samen auf ein gutes Erdreich; — Lehren und Gebete für die lieben Kinder; — Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande; — Das Wichtigste für Eltern, Erzieher und Aufseher der Jugend; — Ausgewählte Erzählungen, Lieder und Sprüche (neu herausgegeben von Jos. Pötsch, 1889); — Handbuch des Seelsorgers für Amt und Leben (neu herausgegeben von Franz Jos. Köhler, 1870 bis 1876); — Predigten (4 Bde.); — Autobiographie J.s in Felders Gelehrtenlexikon I, S. 349 ff; — Ueber J.: Biographie J.s, verfaßt von Maurus Dietl,

herausgeg. von (dem J. befreundeten) Joh. Mich. ¶ Sailer, 1826: P. J. nach Geist und Leben geschildert von einem seiner Freunde; — vgl. auch KL² VI, S. 1211 f; — F. X. Thalhofer: Entwickelung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, 1899 (besonders S. 104 f. 142); — A. Fr. Ludwig: Weihbischof Zirkel von Würzburg II, 1906, S. 247 ff. **Zscharnack.**

Jajus, Claudius (= Le Jai), Jesuit, ¶ Ingolstadt, 2.

Jakob und Esau.

1. J. und Esau; — 2. J. und Laban; — 3. J.-Esau-Laban-Sagenkranz; — 4. Eingesetzte Lokalsagen; — 5. Kinder J.s; — 6. Das Ganze; — 7. Die Gestalt J.s.

Die J.geschichten zerfallen in folgende Einzelsagen:

1. Ein uralter Sagenkreis erzählt von J.s Verhältnis zu seinem älteren Zwillingsbruder ¶ Esau, dem er — dies kehrt beständig wieder — die Erstgeburt abgenommen hat: schon über die noch Ungeborenen hat es das göttliche Orakel so bestimmt 25 $_{21-23}$ (Jahvist); den Heißhunger des von der Jagd heimkehrenden Bruders hat der schlaue und weitblickende J. benützt, um ihm die Erstgeburt für ein Linsengericht abzukaufen 25 $_{29-34}$ (Elohist); ausführlich wird erzählt, wie es J. mit Hilfe seiner Mutter ¶ Rebekka gelungen ist, dem greisen und blinden ¶ Isaak das segnende Wort abzulisten, das dieser gern seinem Erstgeborenen zugewandt hätte 27 $_{1-45}$ 28 $_{10}$ (Jahvist, Elohist). — Diese Sagen sind von der hebräischen Ueberlieferung so aufgefaßt worden, daß man in J. und Esau die Ahnherrn der geschichtlichen Völker Israel und Edom und in ihrem Wettstreit einen Hinweis auf die Ueberwindung des älteren Volkes Edom durch Israel (unter David) gesehen hat. Aber schon die Tatsache, daß die historischen Völker zwar in der Poesie, aber niemals in der Prosa „J.“ und „Esau“ genannt werden, beweist, daß die Sagengestalten ursprünglich anderer Herkunft und erst nachträglich diesen Völkern gleichgesetzt worden sind. Darauf führt auch, daß die Sagen auf jene Völker nicht recht passen wollen: in der Sage ist J. wohl klug, aber wenig tapfer; in der Geschichte dagegen hat Israel Edom im Kriege überwunden; in der Sage ist Esau töricht, in der Geschichte aber ist Edom gerade durch seine Weisheit berühmt Jerem 49 $_7$ Bar 3 $_{22}$ f. Ursprünglich sind J. und Esau die Typen des Hirten (von Kleinvieh) und des Jägers; beide streiten sich um den Vorrang; der Jäger ist kriegerischer, der Hirt ist klüger; das Tier des Jägers schmeckt besser, aber der Hirt hat das seinige schneller bei der Hand; der Jäger lebt von der Hand in den Mund, der Hirt aber denkt an die Zukunft; der Jäger gilt als der Erstgeborene, d. h. Vornehmere, aber die Klugheit des Hirten erringt schließlich den Segen und auch die Macht über seinen Bruder. Lokalisiert ist die Geschichte, wie es scheint, in Versaba (im Süden Judas) gewesen. Als man später diese Gestalten als Ahnherren Israels und des von ihm unterworfenen Edom auffaßte, hat man einige, wenige Beziehungen darauf (so z. B. 27 $_{40b}$) in die Sage eingetragen. Bedeutsam ist die sittliche Haltung dieser Sage: sie sieht in J.s Betrug keine „Sünde“, wie denn auch im folgenden nicht etwa von J.s Erziehung und Läuterung die Rede ist, sondern sie ergötzt sich an seinen lustigen, klugen Streichen. Die Geschichten stehen also auf derselben Stufe wie etwa die griechische von dem listenreichen Odysseus und stammen aus einer Zeit, ehe noch die Religion den engen Bund mit der Sittlichkeit geschlossen hatte. Zur Unterweisung unserer Jugend lassen sie sich also nur dann gebrauchen, wenn man umfassende Umdeutungen an ihnen vornimmt.

2. Eine zweite Reihe von Sagen handeln von J.s Aufenthalt bei ¶ Laban. Die Stätte dieser Sagen ist ursprünglich das „Ostland“ (29 $_1$ Elohist), d. i. das Land östlich von Damaskus; erst nachträglich hat man Laban in Harran, der Hauptstadt Mesopotamiens, gesucht (29 $_4$ Jahvist). Aber in der alten Sage ist Laban kein Städter, sondern Züchter von Schafen und Ziegen. Auch hier ist Völkergeschichtliches hinzugekommen: zum Schlusse kommt es zu einem Grenzvertrage zwischen beiden in Gilead (31 $_{52}$ Jahvist), wonach Laban die Aramäer, J. Israel darstellt. Aber auch hier weiß der Grundstock der Sage von Völkergeschichtlichem nichts: J. und Laban sind zwei Privatpersonen, Schwiegersohn und Schwiegervater. — Die Erzählungen von ihnen sind zu einer „Novelle“ zusammengewoben. Ihr Inhalt ist das Wechselspiel von List und Gegenlist zwischen dem klugen Laban und dem noch viel klügeren J.: zuerst betrügt Laban den J. und zwingt ihn, ihm 14 Jahre lang für seine beiden Töchter zu dienen; dann aber in einem weiteren Dienst von 6 Jahren überlistet J. den Laban und gewinnt ihm einen großen Teil seiner Herden ab. Zum Schlusse ist er ihm dann noch mit Weibern, Kindern und großen Herden entkommen und hat mit ihm in Mizpa oder Gilead (im Ostjordanlande) einen Vertrag geschlossen. Auch diese Erzählung ist ursprünglich voller Behagen erzählt worden; doch haben sich die Späteren bemüht, die Geschichte für J. möglichst glimpflich zu gestalten und zu erweisen, daß er Laban gegenüber völlig im Rechte ist (29 $_{1-30}$ 30 $_{25}$—32 $_1$; Jahvist, Elohist).

3. Ursprünglich haben diese beiden Erzählungsgruppen (1 und 2) nichts mit einander zu tun, später aber sind sie auf dieselbe Person übertragen worden, was um so näher lag, als der Held in beiden Sagenkreisen ein Hirte und als seine Haupteigenschaft die Schlauheit ist. Künstler haben einen „Sagenkranz“ gebildet, indem sie zu der J.-Esau-Sage eine Fortsetzung gedichtet und die J.-Laban-Geschichte zwischen die beiden Esaugeschichten wie in einen Rahmen eingestellt haben. Die Verbindung zwischen den einzelnen Teilen ist so geschehen, daß J., nachdem er Esau betrogen hat, vor seinem Zorne flieht und so zu Laban kommt, worauf sich dann die Labangeschichte anschließt. Am Ende dieser Geschichte aber flieht er auch vor Laban und kommt nun wieder in Esaus Revier. Der zweite Teil der Esaugeschichte (32 $_{4-22}$ 33 $_{1-16}$ Jahvist, Elohist) scheint nicht auf selbstgewachsener Ueberlieferung zu beruhen, sondern eine künstliche Bildung zu sein. Beheimatet ist dieser zweite Teil — wie es natürlich war — dort, wo die vorhergehende Labangeschichte J. zuletzt zeigt: im Ostjordanlande. Die Erzähler haben die bereits angeschlagenen Motive nach der neuen Situation abgewandelt: J., der sanftmütige Hirte, ist, jetzt noch mit großen Herden beladen, seinem Bruder, der ihm doch schwer zürnen muß, bei weitem unterlegen, aber er übertrifft ihn an Klugheit; wie wird es ihm gehen? Die Antwort hierauf hat man nach hebräischer Art durch Aus-

deutung der Namen der Orte Mahanaim („zwei Lager") und Pniel („Gottes Antlitz") (beide im Ostjordanlande) gefunden, wohin man diese Szenen versetzte: so wird u. a. erzählt, J. habe seine Herden in „zwei Lager" geteilt, um Esau so besser entfliehen zu können, und er habe schmeichelnd Esaus Antlitz wie „Gottes Antlitz" zu schauen behauptet. Der Schluß ist, daß es J.s Klugheit auch diesmal gelungen ist, der Gefahr glücklich zu entkommen. — Der ganze J.-Esau-Laban-Sagenkranz muß schon in ziemlich alter Zeit entstanden sein: er hat bereits, wahrscheinlich in mündlicher Ueberlieferung, dem Jahvisten wie dem Elohisten vorgelegen.

4. In diesen Sagenkranz sind spätere Sagen, die von bestimmten Stätten handeln (*Lokalsagen*), eingesetzt worden. Ueberall im Lande gab es im Munde der Leute kurze „Notizen" über die Gründung der hauptsächlichsten, besonders der heiligen Stätten und Sagen über Ereignisse, die einst an ihnen geschehen seien. In ¶*Bethel* erzählte man sich, daß dort die Gottheit dem auf dem heiligen Steine schlafenden Heros erschienen sei und so die Heiligkeit des Steins offenbart habe (28_{10-22}); in *Mahanaim* („Lager") soll er Gottes Engellager, unserem wilden Heere vergleichbar, getroffen haben (32_{2} f); unter der *Sichem-Eiche* sollen Gottesbilder vergraben sein (35_{4}); unter der *Klageeiche bei Bethel* soll eine Ahnfrau ruhen ($35_{8.\,14}$), nach israelitischer Ueberlieferung ¶Debora, Rebekkas Amme, usw. In ¶*Pniel* erzählte man sich die grausige Geschichte, daß der Dämon der Furt des Jabbok hier mit einem durchziehenden Manne mordlustig gerungen habe, aber von ihm mit starker Faust zum Segnen gezwungen worden sei: eine Geschichte, wie sie auch sonst nicht selten erzählt wird (32_{23-33}). Solche Lokalsagen, die sämtlich selbständige Gewächse sind, sind zu einer Zeit, da man J. für den Stammvater Israels erklärt hatte, auf diesen Ahnherrn übertragen worden: schien es doch höchst natürlich und angemessen, daß Israels Ahnherr der Gründer dieser Stätten sei. Sammler haben daher diese Sagen an passenden Stellen des J.-Esau-Laban-Sagenkranzes eingestellt. Dabei ist die Regel befolgt worden, daß man die Lokal-Notizen oder -Sagen jedesmal vor den betreffenden Abschnitt des Sagenkranzes gesetzt hat.

5. Schließlich gab es noch allerlei Erzählungen von den *Stämmen Israels*. Man war gewohnt, Völker und Stämme von „Ahnherrn" desselben Namens abzuleiten, den Stamm Ruben z. B. von einem Ahnherrn „Ruben" usw., und von diesen Urvorfahren Sagen zu erzählen, in denen sich die Geschichte ihrer Nachkommen spiegelt (¶Sagen und Legenden Israels). So erzählte man von dem in alter Zeit führenden, aber später stark heruntergekommenen Stamme Ruben, daß sein Ahnherr sich einst am Kebsweib seines Vaters vergriffen habe und deshalb von diesem verflucht worden sei ($35_{21.\,22a}$ Jahvist); eine ähnliche Geschichte bei Homer, Ilias IX 447 ff. — In der älteren „Richterzeit" hatten die Stämme Simeon und Levi einst einen heimtückischen Ueberfall auf die Hauptstadt Mittelkanaans, Sichem, versucht: die Sage erzählt das so, daß sie ihre Schwester ¶Dina an Sichem, der sie verführt hatte, hatten rächen wollen (34; Jahvist, Elohist). — Die älteren Geschlechter Judas waren zugrunde gegangen, nur Sela war bestehen geblieben, und zwei neue Geschlechter waren entstanden: die Sage hat diese Ereignisse in der ¶Tamar-Novelle niedergelegt (38; Jahvist). — Auf den Ahnherrn des Stammes ¶Joseph hatte man einen reichen Schatz von Sagen- und Märchenstoffen übertragen. — Da man nun J. mit dem anzunehmenden Ahnherrn „Israel" gleichsetzte, so mußte man auch die Geschlechter Israels als Söhne eben dieses J. betrachten. Sammler haben daher den J.-Geschichten diese Erzählungen von Js. Kindern hinzugefügt und in die J.-Erzählungen selber eine Geschichte von der Geburt dieser Kinder eingestellt. Die letztere Geburtsgeschichte (29_{31}—30_{24}, Jahvist, Elohist) ist natürlich keine wurzelechte Sage, sondern von den Erzählern aus den Namen der Stämme entsponnen.

6. So ist *das Ganze* aus mancherlei Quellen zusammengeflossen. Bei der Zusammenstellung der einzelnen Ueberlieferungen hat man die inneren Verschiedenheiten der Stoffe nicht beachtet: man hat übersehen, daß der tapfere und götterstarke J. der Pnielgeschichte von dem klugen, aber feigen J. der Esaugeschichte ebenso absticht, wie der gnädige Gott, der zu Bethel erscheint, von der finstern Gestalt, die den Wanderer zu Pniel überfällt. Und auch solche Unzulänglichkeiten, wie daß Debora, Rebekkas Amme, auf J.s Zuge durch Kanaan stirbt ($35_{8.\,14}$), hat man nicht ganz vermeiden können. Den Späteren ist jedenfalls die Hauptsache in der ganzen Erzählung die Gnade Jahves gewesen, die ihn auf allen seinen Wegen behütet und in allen Gefahren beschirmt. Wir können, besonders in den Labangeschichten, erkennen, wie man schon damals an einigen Zügen dieser Erzählungen Anstoß genommen und J., so gut es gehen mochte, zu reinigen versucht hat.

7. Aus dem Obigen ergibt sich, daß „J." ursprünglich weder ein Volk noch ein Gott, sondern einfach eine Privatperson gewesen ist (Greßmann), wie denn auch der Name Jahqub-êl (Jaqubum) im Babylonischen als Personennamen bezeugt ist. In einer Inschrift Thutmosis' III (um 1500) wird ein mittelpalästinensischer Stadt- oder Gauname J'qb'ar = Ja'qob'el erwähnt; womit aber der biblische „J." schwerlich zusammenzubringen ist, da die J.-Sagen des I Buches Mose, wie wir gesehen haben, ursprünglich nicht im eigentlichen Kanaan, sondern im Süden und Osten zu Hause sind.

Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — Hugo Greßmann in: ZAW XXX, 1910, S. 6 ff. 18 ff; — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910³, S. 291 ff. **Gunkel.**

Jakob I—II, Könige von *England*, ¶England: I, 3.

Jakob (vgl. auch ¶Jakobus).

1. *Baradai* ¶Jakobiten.
2. *ben Abba* Mari Anatoli, ¶Ibn Tibbon, 4.
3. *ben Machir* ¶Ibn Tibbon, 5.
4. *de Benedictis* ¶Jacopone.
5. *Christoph* (Blarer; 1542—1608), seit 1575 Bischof von Basel, ¶Basel, 1 ¶Schweiz (Gegenreformation).
6. *von Edessa* (um 635—708), etwa 685—688 und dann wieder seit Anfang 708 Bischof von Edessa, inzwischen Lehrer in verschiedenen Klöstern, eines der Häupter der Edessenischen Schule, berühmt als „Ausleger der Bücher" — er hatte 704/5 eine Revision des

syrischen AT besorgt und auch viele Kommentare zu biblischen Büchern geschrieben — und als Uebersetzer griechischer Kirchenväter, aber auch als syrischer Grammatiker, Historiker (Chronik 692 zur Fortsetzung der Chronik des ¶ Eusebius v. Cäsarea) und als Dogmatiker; er war Monophysit.

J.s Werke sind großenteils unveröffentlicht. Vgl. E. Kayser: Die Kanonen J.s von E. übersetzt und erläutert, 1886 (mit biographischer und bibliographischer Einleitung); — Scholien im Oriens christianus 1902, S. 499 ff; — Chronik in ZDMG 53, 1899, S. 261 ff, u. a. — Ueber J. vgl. auch RE³ VIII, S. 551 f. Zsch.

7. von Eltz ¶ Eltz.

8. von Jüterbogk (1381—1465 oder 1464 oder 1466), mit dem Familiennamen Kunike, trat als Jüngling in das polnische Zisterzienserkloster Paradies ein, studierte in Krakau, trat dann in den strengeren Orden der Karthäuser über und bezog das Kloster „Ad montem sancti salvatoris" zu Erfurt, wo er bis zu seinem Tode als kanonistischer und theologischer Universitätsprofessor und Schriftsteller eine überaus fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Seine Reformvorschläge gründen sich auf ähnliche freisinnige Anschauungen von Papst und Kirche wie die der französischen Theologen d' ¶ Ailli und ¶ Gerson: nur die Kirche ist inspiriert und unfehlbar; das sie vertretende Generalkonzil kann also den Papst, der nur das vornehmste Glied der Kirche ist und nur als Beamter als ihr Haupt zu gelten hat, absetzen. Als er sich von den seinen Wünschen zuwiderlaufenden Absichten der Kurie überzeugt hatte, brach er in der Schrift De septem statibus ecclesiae in verzweifelte Klagen aus. Dogmatisch hat er sich von der Kirchenlehre nicht entfernt.

RE³ VIII, S. 557 f; — KL² VI, S. 1166 ff; — Mistrz Jakób z Parodyza i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru Bazylejskiego, 2 Bände, Krakau 1900; — G. Oergel: J. v. J. und Benedikt Stolzenhagen (Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt XXII, 1901, S. 139—145); — Th. Brieger: Zu J. v. J. (ZKG XXIV, 1903, S. 136—150). O. Clemen.

9. von Mies ¶ v. Mies, Jakob.

10. von Molay, Großmeister der Tempelherren zur Zeit der Aufhebung des Ordens (¶ Ritterorden ¶ Frankreich, 5). Verbrannt am 11. März 1314.

11. von Nisibis (gest. 338), J. der Große genannt und als Heiliger verehrt, wurde nach längerem Einsiedlerleben in den kurdischen Bergen Bischof von Nisibis. Als solcher wurde er der Gründer der theol. Schule von Nisibis (Lehrer ¶ Ephräms) und Erbauer der dortigen „großen Kirche" (seit 313). Am Nizänischen Konzil 325 (¶ Arianischer Streit, 2) nahm er als Gegner der Arianer teil. J. ist oft mit ¶ Aphraates verwechselt und daraufhin nicht nur wegen der ihm zugeschriebenen Wundertaten und seiner strengen Amtsführung, sondern auch als „Weiser" gefeiert worden.

Ueber J. vgl. aus alter Zeit ¶ Ephräms Carmina Nisibena (Ausgabe von Bickell, 1866, S. 11 ff. 20. 97 ff); — Acta Martyrum et Sanctorum, edidit P. Bedjan (besonders IV, S. 262 ff); — RE³ VIII, S. 559. Zsch.

12. Palaeologus ¶ Palaeologus.

13. von Sarug (um 450—521), syrischer Kirchenschriftsteller, genannt nach dem Bischofssitz, den er seit 519 inne hatte. Seine zahlreichen, meist unveröffentlichten Schriften sind teils Homilien in metrischer Form (12silbiges „jakobitisches" Metrum) und Hymnen, teils prosaische Predigten und liturgische Arbeiten, von denen sowohl die Tauf- und Firmungsordnung wie die Predigten und Homilien zum Teil im syrischen Gottesdienst Verwendung fanden und noch finden.

RE³ VIII, S. 559 f; — Homiliae selectae, herausg. v. P. Bedjan, 1905—06, 2 Bde.; — Abbé Martin in: ZDMG 30, 1876, S. 217 ff, und in: Revue des sciences ecclésiastiques, 4. Reihe, Bd. 3, 1876, S. 309 ff. 385 ff; — J. Zingerle in: Zeitschr. f. kath. Theologie 1887, S. 92 ff, und in: Leben und Wirken des h. Simeon, 1855, S. 279 ff (J.s Lobrede auf Simeon, den Styliten; ¶ Mönchtum, 3). Zsch.

14. von Vitry, Kreuzprediger (etwa 1170? bis 1240), vielleicht in Vitry bei Arras geboren. Nach der Studienzeit in Paris wurde er, von der belgischen Bewegung der ¶ Beginen beeinflußt, Kanoniker in Oignies (Provinz Namur), dann Priester; seine Lebensaufgabe fand er durch den Auftrag, in Nordfrankreich das Kreuz zu predigen, zuerst gegen die ¶ Albigenser, dann auch gegen die Türken. Seine Methode, Beispiele aller Art für die gepredigten Grundsätze zu bringen und sich stets an einzelne Stände und Volksklassen zu wenden, verschaffte ihm große Erfolge, und diese veranlaßten seine Wahl zum Bischof von Akkon; 1216 fuhr er über Perugia, wo er geweiht wurde, ins hl. Land. Seiner Aufgabe gemäß predigte er auch dort das Kreuz und begleitete das Heer des 5. Kreuzzugs (¶ Kreuzzüge), z. B. nach Damiette. Ohne von seinem Amt entbunden zu sein, konnte er doch seinen dortigen Aufenthalt mehrmals unterbrechen, um im Abendland, auch in Deutschland, für das hl. Land wirksam zu sein. Nachdem er sein Amt niedergelegt hatte (1228?), wurde er 1229 zum Kardinalbischof von Tuskulum erhoben. — Die Bedeutung des Schriftstellers überragt fast noch die des Predigers; er sammelte seine Predigten, schrieb die für die Kenntnis des Beginentums wichtige Vita Mariae Oigniacensis und verfaßte eine Historia orientalis et occidentalis, die, wie auch seine Briefe, durch scharfe Beobachtungsgabe und lebendige Schilderung bedeutenden kulturhistorischen Wert haben und besonders für die Geschichte der Kreuzzüge und neuerdings des Franziskanerordens (¶ Franz v. Assisi, 2) eine vielbenutzte Quelle sind.

RE³ VIII, S. 562—565; — KL² VI, Sp. 1176—1178; — Phil. Funk: J. v. V. (Beitr. z. Kulturgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 3, 1909); — K. Hampe: Zu J. v. V. (Archiv f. Kulturgeschichte VIII, 1910, S. 217 ff). Ellan.

15. de Voragine (Viraggio), Erzbischof von ¶ Genua, ¶ Legenda aurea.

Jakobiner (Jacobins): 1. = Dominikaner (¶ Dominikus); — 2. Politische Partei in der ¶ Französischen Revolution (: 4; ¶ Frankreich, 9).

Jakobiten. Jakob Baradai, ein Syrer von Geburt, ist im Anfang der vierziger Jahre des 6. Jhd.s, d. h. in einer Zeit, in der der Monophysitismus (¶ Monophysiten, ¶ Christologie: II, 3b ¶ Byzanz: II, 2) von der kaiserlichen Politik auf das stärkste bedrängt wurde, zum Bischof von Edessa geweiht worden und hat auf großen Reisen die Monophysiten des gesamten Orients neu organisiert. Nach ihm sind die J. genannt, mag man nun nach weiterem Sprachgebrauch auch die koptisch-monophysitische Kirche (¶ Aegypten: II, 2. 5) jakobitisch nennen und dem entsprechend

die seit 538 neben den nestorianischen residierenden monophysitischen Patriarchen Alexandrias als jakobitisch bezeichnen, oder nach engerem und heute gewöhnlicherem Sprachgebrauch diese Bezeichnung auf die syrischen Monophysiten und deren Nationalkirche beschränken. Diese ist, nachdem die harten dogmatischen Kämpfe des 5. und 6. Jhd.s wie für alle so auch für die syrischen Monophysiten unglücklich verlaufen waren, durch Abspaltung von der byzantinischen Reichskirche entstanden, untersteht einem besonderen Patriarchen, hat neben den dogmatischen gottesdienstliche Eigentümlichkeiten, wie z. B. den Gebrauch von gesäuertem Brot bei der Messe, und ist von der nestorianischen Kirche Syriens so scharf getrennt, daß Männer, welche die Verhältnisse aus eigener Anschauung kennen, heute gelegentlich nicht von jakobitischen und nestorianischen Kirchen, sondern Völkern reden und versichern, daß Nestorianer und J. einander kaum weniger hassen als den gemeinsamen Feind, den Muhammedaner. Ihre Geschichte ist wenig glücklich. Denn erst von den römischen Kaisern und hernach erst recht von den Muhammedanern bedrückt, ist die Zahl ihrer Gläubigen mehr und mehr zurückgegangen. Und gleichzeitig mit dem Sinken der Zahl hat ein Sinken der Intelligenz stattgehabt. Schriftsteller, wie das 13. Jhd. in Abulfaradsch ¶ Barhebraeus (1226—1286) einen besaß, sucht man heute vergeblich. Die einst blühende Kirche ist im wesentlichen vernichtet. Den Rest bemüht sich Rom zur Union mit sich zu bestimmen. — ¶ Orientalische Kirchen; ¶ Unierte Kirchen des Orients.

E. Nestle: RE³ VIII, S. 565 ff. — Vgl. auch A. Baumstark: Das Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, 1910 (Baumstarks Einleitung orientiert über die geschichtliche Stellung der J.). **G. Loeschcke.**

Jakobsbrüder (Jakobsorden): 1. Ritterorden, = ¶ Compostela; — 2. Spitalorden, = ¶ Hospitaliter, 3.

Jakobsegen (I Mose 49 $_{1—28a}$) eine dem sterbenden Jakob in den Mund gelegte Reihe von Aussprüchen über Schicksale und Eigenschaften der zwölf ¶ Stämme Israels. Es ist ein uralter Glaube, daß der Mensch im Augenblicke seines Todes hellseherische Fähigkeiten erlangen kann. Vor allem ist es, so denkt man, die Zukunft der eigenen Nachkommen, in die das noch ungebrochene Auge des Ahnen einen Blick zu tun vermag, und was er da sieht, muß sicher in Erfüllung gehen, zumal, wenn er es durch das gesprochene Wort sozusagen festhält; denn das gesprochene Wort hat seinerseits die Macht das zu wirken, was es ausspricht. Daher der ganz besondere Wert, der solchen letzten Worten beigemessen wird. Daß es doch Segensworte sein möchten, so daß der Stammvater „das Zeitliche segnend" von hinnen führe! Wehe, wo er einem Nachkommen Fluch androhen muß! Schriftstellerische Kunst ließ sich die Gelegenheit nicht entgehen, die ihr die bezeichnete Situation bot. Es entwickelte sich geradezu eine „literarische Gattung", die an sie anknüpfte (¶ Dichtung, profane, im AT, 5 b). In all deren Erzeugnissen erscheinen die Zustände einer gegebenen Zeit, d. h. der Gegenwart ihres Verfassers, als die vom sterbenden Ahn schon längst geweissagten, womit sie sich denn von selber als etwas Gottgewolltes darstellen, und das Eintreffen der Weissagung will natürlich Begeisterung wecken, nationale wie religiöse. — Dem Stil des Orakelsentspricht das Dunkle oder Halbverhüllte der Ausdrucksweise, die freilich dem Zeitgenossen weniger Rätsel aufgibt als uns; mit Vorliebe bewegt sie sich in Wortspielen und Bildern. Uebrigens ist der vorwiegende Eindruck des J. der schwungvoller Kraft. — Der J. stellt sich als ein wenngleich einheitlich entworfenes, so doch in seiner Art kompliziertes Gebilde dar, nicht bloß durch seine Zusammensetzung von Sprüchen an die Adresse aller einzelnen Stämme, deren Zwölfzahl er schon voraussetzt, sondern auch insofern diese Sprüche, einzeln genommen, sehr ungleicher Länge sind und z. T. den Eindruck erwecken, ihrerseits zusammengesetzt zu sein und eine längere Geschichte hinter sich zu haben. Sie zeigen damit nur, wie gerne sich die Dichter mit dem einmal vorhandenen Stoff befaßten, ihn je nach ihrem Sonderinteresse bereichernd. So mag am Spruch über Joseph ein Nordisraelit ebenso beteiligt gewesen sein wie am Spruch über Juda ein Judäer. Auf einen Judäer, etwa der Zeit Salomos, wenn nicht schon Davids, weist die gegenwärtige Fassung des Ganzen hin, das wahrscheinlich vom ¶ Jahvisten in sein Werk aufgenommen worden ist (vgl. I Mose 49 $_{3f}$ mit 35 $_{22}$ J.). — Für unsere Kenntnis der altisraelitischen Geschichte, namentlich der damaligen Stammverhältnisse, ist der J. eine Quelle ersten Ranges. ¶ Schilo.

Vgl. vor allem Hermann Gunkels Genesiskommentar, 1910³. **Bertholet.**

Jakobus. Vgl. auch ¶ Jakob.

1. Sohn des ¶ Alphaeus, nach allen vier Verzeichnissen einer der zwölf Apostel (Mrk 3 $_{18}$ Mtth 10 $_{3}$ Luk 6 $_{15}$ Apgsch 1 $_{13}$). Die Gleichsetzung mit J. dem „Jüngeren" oder „Kleinen" Mrk 15 $_{40}$ 16 $_{1}$ Mtth 27 $_{56}$ Luk 24 $_{10}$ ist möglich, aber nicht sicher; unmöglich die Gleichsetzung mit J., dem Gerechten, dem Bruder (eben nicht: Vetter) Jesu. Ueber Leistungen und Geschick dieses J. wissen wir nichts; die Sage läßt ihn in Aegypten wirken und den Kreuzestod erleiden.

2. Bruder des Johannes (¶ Johannesevangelium, 1 a), Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus Mrk 1 $_{19ff}$ (und der Salome?, vgl. Mrk 15 $_{40}$ mit Mtth 27 $_{56}$). — Während die beiden „Söhne des Zebedäus" im Johannesevangelium nur im Nachtrags-Kapitel 21 $_{2}$ flüchtig auftauchen, sonst aber jedenfalls nicht ausdrücklich (wohl absichtlich?) erwähnt werden, gehören sie nach der synoptischen Ueberlieferung zu den erstberufenen Jüngern Mrk 1 $_{19ff}$ und mit Simon Petrus zu den vertrautesten Freunden Jesu (vgl. Mrk 5 $_{37ff}$ 9 $_{2ff}$ 13 $_{3ff}$ 14 $_{33ff}$ und Parallelen). Nach den Erzählungen Mrk 10 $_{35ff}$ und Luk 9 $_{54ff}$ waren sie feurigen Temperaments und zugleich ehrgeizig; in die gleiche Richtung weist der Beiname „Boanerges" Mrk 3 $_{17}$, falls die an dieser Stelle gegebene Deutung „Donnersöhne" richtig sein sollte. — J. (auch Johannes?, ¶ Joh-Ev, 1 a) war, soweit wir wissen, der erste Märtyrer des Zwölferkreises. Durch Herodes Agrippa wurde er, spätestens 44, hingerichtet (¶ Apostol. und nachapost. Zeitalter: I, 1 b) und hat so sein und seines Bruders einst schnell gegebenes Wort, daß sie den Kelch des Meisters trinken und mit seiner Taufe getauft werden könnten, eingelöst. Daß Herodes ihn (und seinen Bruder?) zum Opfer wählte, dürfte ein Beweis dafür sein, daß er in der Gemeinde

eine bedeutende Rolle gespielt hat.

3. Bruder Jesu, der Gerechte ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1 c; II, 1 ¶ Katholische Briefe, 3. **Heitmüller.**

Jakobusbrief ¶ Katholische Briefe, 3.

Jalaguier, Prosper Frédéric (1795 bis 1864), französischer reformierter Theologe, geb. in Quinac (Dep. Gard), studierte in Montauban, wurde 1821 Pfarrer in Sancerre, 1833 stellvertretender, 1836 ordentlicher Professor der systematischen Theologie in ¶ Montauban, wo er 28 Jahre lang auf mehrere Theologengenerationen einen tiefgehenden Einfluß im Geist der biblischen Orthodoxie ausübte.

Aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: Oeuvres posthumes I: Introduction à la dogmatique; — II: de l'Eglise; — III: Théologie générale; — IV: Théologie chrétienne (Dogmes purs). — Ueber J. vgl. J. Pédézert: Souvenirs et Etudes, 1888, S. 123—166. **Lachenmann.**

Jalkut, eine den Versen der Bibel in der Anordnung folgende, aus dem 13. Jahrh. stammende Sammlung von Zitaten aus z. T. verlorenen Midraschen. — ¶ Mischna, Talmud und Midrasch.

H. L. Strack: RE[3] XIII, S. 795 f. **Fiebig.**

Jamaica ¶ Westindien.

Jamblichus, neuplatonischer Philosoph (gest. um 330 n. Chr.), ¶ Philosophie, griechisch-römische; ¶ Neuplatonismus.

Jamboniten = ¶ Johannboniten.

James, William (1842—1910), amerikanischer Philosoph, geboren in New-York als Sohn eines swedenborgianischen (¶ Swedenborg) Geistlichen, erwarb den Dr. med. in Harvard 1870, wurde von Padua 1893 zum Dr. phil., von Princeton 1896 zum Dr. theol. ernannt. Seit 1878 ist er an der Harvard-Universität als Professor der Anatomie, dann der Physiologie, endlich der Philosophie, tätig gewesen. — ¶ Religionspsychologie.

Verfaßte u. a.: Principles of Psychology, 1890 (deutsch von F. Kiesow: Psychologie und Erziehung, 1900); — The varieties of religious experiences, 1902 (ins Deutsche übersetzt mit Einleitung von G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907); — Pragmatism, a new name for some old ways of thinking, 1907 (übers. v. Jerusalem: Pragmatismus, 1908); — The will to believe and other essays in popular philosophy 1897 (übers. von T. Lorenz, eingeleitet v. Fr. Paulsen: Der Wille zum Glauben, 1899). — Ueber J. vgl. Karl Bornhausen: W. J. als Philosoph (ChrW 1910, S. 794 ff). **H. Haupt.**

Jamnia (at.lich Jabne oder Jabne'el), Philisterstadt unweit des Meers (Jos 15_{11}; II Chron 26_{6}), wird als Stützpunkt der syrischen Heere in den Makkabäerkriegen mehrfach erwähnt (I Makk 5_{58} 10_{69} 15_{40}); von Judas überfallen und zerstört (II Makk 12_{8}), wurde die Stadt von Alexander Jannaeus dem jüdischen Reiche einverleibt (Jos. Ant. XIII 15_{4}); von Pompejus wieder davon losgetrennt (Josephus Altertümer XIV 4_{4}), gehörte sie wieder zum Reich des Herodes, der sie seiner Schwester Salome vermachte (Josephus, ebd. XVII 8_{1}). Die Bevölkerung war gemischt, doch überwogen die Juden. Schon vor der Zerstörung von Jerusalem Sitz des jüdischen ¶ Sanhedrins und einer berühmten rabbinischen Schule, war sie im Aufstand unter Trajan 117 n. Chr. der geistige Mittelpunkt. Heute Jebna, ansehnliches Dorf mit Ruinen aus der Kreuzfahrerzeit. **Benzinger.**

v. Jandun, Joh., ¶ Defensor pacis.

Janitor (= Ostiarius, Türhüter) ¶ Beamte: I, 1 (Sp. 987).

v. Janow, Matthias, „der Pariser Magister" (nach seinem langen Aufenthalt und seiner Graderlangung in Paris), Domherr in Prag, ein böhmischer Reform-Prediger vor ¶ Hus in stiller seelsorgerischer und schriftstellerischer Wirksamkeit; im besten Alter gestorben 30. November 1394. — Bekümmert durch das große päpstliche Schisma (¶ Papsttum: I) wandte er sich gegen die zahllosen päpstlichen ¶ Reservationen und ¶ Exemtionen, die Pfründenjagd, den Pomp in den Kirchen, die Mißbräuche der Bilder- und Reliquien-Verehrung, die Sittenlosigkeit des Klerus und der Laien, vor allem gegen das Mönchtum. Er erstrebte die Zurückführung der Kirche zur Apostolizität, zum allgemeinen Priestertum, zur Nachfolge des Gekreuzigten. Dazu empfehlen seine theologischen Abhandlungen, die sich über das wahre und falsche Christentum ergehen, häufigen, ja täglichen Genuß des Abendmahles, ohne den Kelch zu betonen. Auf der Synode zu Prag 1389 mußte er mehrere Aeußerungen widerrufen, wurde sogar zeitweilig vom Amte suspendiert, obschon er sich nicht von der Kirchenlehre entfernte.

E. Bergmann in der „Internationalen theologischen Zeitschrift", 1896; — RE[3] VIII, S. 588 f. **Loesche.**

Jansen, 1. Cornelius, der Aeltere (1510—1576), geboren zu Hulst (Flandern), studierte in Löwen Philosophie, Theologie und orientalische Sprachen und wurde ein geschätzter, durch grammatische Kenntnisse ausgezeichneter Schriftausleger. Seit 1534 in der Prämonstratenser-Abtei Tongerloo als Dozent tätig, wurde er 1542 Pfarrer zu Kortrijk, 1562 theologischer Professor und Dekan in Löwen — als Universitätsabgesandter wohnte er auch dem ¶ Tridentinum bei — und 1568 Bischof von Gent; als solcher war er gegenreformatorisch eifrig tätig, negativ durch Zurückdrängung des Protestantismus, positiv durch Ausbau und Hebung des kirchlichen Lebens der katholischen Kirche (1570 und 1574 Diözesansynoden; 1572 Agende; das 1574 begonnene Ritual für die ganze Kirchenprovinz hat er nicht mehr beendet).

Werke: Concordia evangelica, Löwen 1549 (eine ¶ Evangelienharmonie; dazu die Commentarii in suam Concordiam ac totam historiam evangelicam, ebenda 1572; — Ferner Kommentare (Paraphrases) besonders zu at.lichen Büchern: Psalmen 1569, Weisheit Salomos 1589, Sprüche und Prediger 1589, u. a. — Vgl. KL[2] VI, S. 1216 f.

2. Cornelius, der Jüngere (1585 bis 1638), ¶ Jansenismus, 2. 4.

3. Heinrich, nach seinem Wohnort von Barreveldt zubenannt (sein Pseudonym lautete Immanuel Hiel), von Beruf Handwerker, religiös Mystiker, einer der Vertrauten des Heinrich Niclaes (¶ Familisten), der aber seit den siebziger Jahren des 16. Jhd.s (Genaueres ist über sein Leben nicht bekannt) durch Verzicht auf die bei Niclaes festgehaltenen hierarchischen und kultischen Elemente das System des Meisters zu einer rein innerlich und streng individualistisch gerichteten, jeder äußeren Form gegenüber gleichgültigen, durch ihre realistischen Bilder wirkenden Mystik fortgebildet hat, ohne wohl äußerlich aus der katholischen Kirche auszutreten. Wie Niclaes lebt er unstet und flüchtig und schreibt

seine zahlreichen Schriften ohne Namen oder unter falschem Namen. Geschichtlich bedeutsam ist er dadurch, daß er ein Mittelglied zu bilden scheint zwischen jener älteren Sekte der Familisten und dem Pietismus, von dem z. B. nicht nur der holländische, bezw. niederdeutsche, Friedrich Breckling, sondern auch Gottfried ¶ Arnold auf J. öfters hinweist; Arnold gibt in seiner Kirchengeschicht (IV, 3, 9; Ausgabe 1715, S. 770 ff) eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt von J.s Schriften. Ein anderer Zeuge für seine Wirkungskraft ist Pierre ¶ Poiret (Bibliotheca mysticorum selecta, Ausgabe 1708, S. 176 ff).

Das Hauptwerk ist das etwa 1580 bei dem der Sekte angehörigen und J. besonders nahestehenden Antwerpener Buchdrucker Christoph Plantin (¶ Buchillustration, Sp. 1394) gedruckte Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat (auch französisch gedruckt; vgl. M. Rooses: Christophe Plantin Imprimeur Anversois, Antwerpen 1882, S. 85 ff u. ö.); — Ueber J. vgl. Friedrich Nippold: Heinrich Niclaes und das „Haus der Liebe" (Zeitschrift für historische Theologie XXXII, 1862, S. 323 ff. 473 ff, besonders S. 380 ff. 394 ff). **Zscharnack.**

4. Jens Jonas Elstrand, evg. Theologe, geb. 1844. 1873—98 norwegischer Pfarrer, hat sich durch starke Selbstzucht trotz ständiger Kränklichkeit zu dem wohl eigenartigsten Prediger Norwegens durchgearbeitet. Das Tiefste kann er so schlagend und zugleich so gerecht gegen andere Auffassungen aussprechen, daß er auf das fromme Leben des Landes, namentlich unter den Gebildeten, sehr ernsthaften Einfluß ausübt.

Vf.: Elleve Hverdagspraedikener, (1890) 1897[3]; — Liv i Gud, 1892; — Hvormeget tro vi?, 1893; — Plads for Jesus, 1906; — Forkyndelsen, et Livsspörgsmaal for Kirke og Folk, 1906. **O. P. Monrad.**

Jansenismus.

1. Die historisch-kulturelle Stellung des J.; — 2. Sein Ursprung; — 3. Das Problem des J.; — 4. Der Verlauf der Bewegung; — 5. Der Ertrag des J.

1. Drei Motive sind es, die das mittelalterliche Frankreich im 16. und 17. Jhd. zur führenden Kulturnation Europas machen: der moderne Individualismus, die neue Philosophie, der freie Gemeinschaftsgedanke. 1. Der Individualismus kommt aus der italienischen ¶ Renaissance in das nachreformatorische Frankreich und bewirkt dort schnell die völlige Verweltlichung der Persönlichkeitskultur. Der moderne Typus des parfait homme tritt in der mondänen Weltanschauungsart ¶ Charrons und ¶ Montaignes auf und findet seine wirksamste Vertretung in der klassischen französischen Dramatik (Racine, Molière; ¶ Literaturgeschichte: III, B); — 2. Die neue Philosophie gewinnt ihren genialen Begründer in ¶ Descartes, dessen Selbstbewußtseinsphilosophie in Inhalt und Methodik eine epochemachende Objektivierung des menschlichen Denkens, seine Losreißung von kirchlicher Bevormundung und eine Sicherung der Wissenschaft als Eigengröße mit sich bringt; — 3. Der freie Gemeinschaftsgedanke ist in der prinzipiellen Ueberwindung der mittelalterlich-kirchlichen Gesellschaftsidee zu finden. Durch die Reformation wird auch der katholische Gesellschaftskreis von dem Dogma hierarchischer Einhegung alles Kulturlebens befreit. Es bilden sich innerkirchliche und rein weltliche Gemeinschaften, die ihre Selbständigkeit in allen Kulturfragen vor Rom sicher zu stellen bereit sind. — Diese drei Geistesrichtungen haben jede in ihrer Art auf das religiöse Leben Frankreichs stärksten Einfluß gehabt: 1. Der Individualismus belebte den katholischen Geist mystischen Konventikelwesens und mönchischer Askese. Im Gegensatz zur Verweltlichung des allgemeinen Geisteslebens trat eine starke Verinnerlichung und Weltflucht der französischen ¶ Mystik (: II) ein, die in kirchlichem Quietismus und außerkirchlicher Sektirerei versandete; — 2. Die moderne Philosophie wirkt nicht nur als Gegensatz zu Frömmigkeit und traditioneller Kirchlichkeit (¶ Bayle), sondern sie sucht auch starke Vermittlungen mit der katholischen Dogmatik (¶ Malebranche, ¶ Oratorianer). Innerhalb des J. führt sie bei ¶ Pascal zu dem heftigsten Widerstreit von philosophischem Rationalismus und religiös-katholischer Glaubenshingabe; — 3. Das moderne Gemeinschaftswesen findet seinen allgemeinkirchlichen Ausdruck in Frankreich auf dem Boden der Politik im ¶ Gallikanismus. Rückläufig wirkt der freie Koalitionsgedanke in engster Anlehnung an das Papalsystem im Jesuitismus; antikatholisch wirkt er als Calvinismus im Bunde der ¶ Hugenotten; das eigentliche Interesse des katholisch-kirchlichen Frankreich, die politische Unabhängigkeit von Rom und Versailles, findet seine uneigennützige Vertretung nur im J. Die Durchsetzung der neuen Gemeinschaftsidee vollzieht sich als Gegensatz feindlicher Mächte, als Kampf. Hier entscheidet nicht der langsam in der Kulturentwicklung sich den Menschen aufzwingende Individualismus, nicht die „klar und distinkt demonstrierbare" Vernunfteinsicht, auf deren Beweiskraft Descartes' Philosophie baut, sondern die Gewalt der materiellen Kräfte, zuletzt die Macht der Waffen. Der Sieg ist hier nicht ohne weiteres eine Rechtfertigung; er gehört der Diplomatie, der Intrigue, der Gewissenlosigkeit. Daher konnte im Lauf der Geschichte diejenige Gemeinschaftsidee unterliegen, die nicht nur als kirchliche Organisation dem katholischen Frankreich die Zukunft bedeutet hätte, sondern auch den modernen Individualismus und die neue Philosophie in eine eigentümliche und für Frankreich überaus fruchtbare Verbindung zu bringen fähig war: der J. Er ist der Versuch, eine nationale, moderngeistige und religiös-kirchliche Kultur in den Grenzen des Katholizismus darzustellen. Das glänzende Unternehmen ist an kirchlichem Haften an der Ueberlieferung, an moderner Skepsis und an politischer Gewaltherrschaft kläglich gescheitert, nicht ohne äußerlich in Revolution und innerlich in geistig-religiöser und moralischer Verelendung furchtbar gerächt zu werden.

2. In dogmatisch-kirchlicher Hinsicht ist der J. schon vorbereitet durch den Baismus (¶ Bajus) und durch den Molinistischen Streit (¶ Molina); ja mit Baius ist er auch in Löwen beheimatet, wo Cornelius Jansen (1585—1638) unter einem Freund und früheren Kollegen des Baius Theologie studiert. Dort verbindet ihn enge Studienfreundschaft mit ¶ Du Vergier. Beide widmen sich aufs eifrigste Augustinstudien, die sie vom Thomismus (¶ Thomas v. Aquino) und Aristotelismus weg zu stark calvinisierender Sünden-Gnaden-Auffassung führen. Nach zehnjährigem wechselvollem Zusammenleben mit Du Vergier kehrt Jansen nach Löwen zurück, wo er als Vorstand des Pulcheriaklosters Theologie lehrt

und seit 1630 eine königlich-spanische Professur für heilige Schrift an der Universität inne hat. Seinen Lehrgegensatz gegen den Jesuitismus sucht er verschiedentlich kirchenpolitisch geltend zu machen: 1623 und 1627 weilt er als akademischer Vertreter in Madrid, um den Jesuitismus von der Universität Löwen fern zu halten. 1635 griff er mit einer Schrift Mars Gallicus zugunsten Spaniens gegen Frankreich auch in die äußere Politik ein, ein Schritt, der ihm als Lohn des Hauses Habsburg die Bischofsstelle von Ypern eintrug, seinen in Frankreich weilenden Freund Du Vergier aber auf Richelieus Befehl ins Gefängnis brachte (1638—43). So wirkt der Hader der Machtpolitik auf die religiösen Interessen der Freunde, die eine Reform der Kirche nach Lehre (Jansen) und Leben (Du Vergier) anstreben. Jansen arbeitet in diesem Sinne seit 1627 an der Abfassung eines Werkes über die Lehre Augustins, das er kurz vor seinem Tode 1638 vollendet, während Du Vergier in Berührung mit ¶ Port Royal kommt, diesen Einsiedlerverein seit 1634 wiederherstellt und dort seine praktisch-religiösen Ideale zu verwirklichen sucht. Jansens Lehre gewinnt durch Du Vergier nun auf französischem Boden in Port Royal Einfluß und Verbreitung: nach Jansens Tod und dem Erscheinen seines Werkes „Augustinus seu doctrina St.i Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses" (1640) spielt sich der Hauptkampf des Jesuitismus gegen den J. und Port Royal auf französischem Boden ab.

3. Es beginnt nun die zweite Phase des J., wo sich um die dogmatischen und ethischen Kerngedanken Jansens der ganze Bildungsreichtum der französischen Renaissance sammelt, obwohl durch den rücksichtslosen Kampf des Jesuitismus (¶ Jesuiten, 3. 5) gegen diese autonome (selbständige) Kultur ihrer schönen Entwicklung die baldige Vernichtung sicher ist. Von beiden Seiten wird mit stärkstem Aufwand logischer Spitzfindigkeit und Dialektik gekämpft um Dinge, die als theologische Besonderheiten erscheinen, tatsächlich aber zwei allgemein wichtige gegensätzliche Geisteskulturauffassungen bedeuten. Der J. vertritt an der Hand des programmatischen „Augustinus" die Lehre von der absolut freien und unwiderstehlichen Gnadenwahl Gottes, zu deren Gewinnung der Mensch nichts hinzutun kann. Diese radikale Auffassung von der ¶ Prädestination (: II), die aus quellenmäßigen Gedankengängen Augustins geschöpft wurde, zeitigte, wie im Calvinismus und protestantischen Sektentum, auch im J. die bedeutsamen Früchte moderner Frömmigkeit: — a) Einmal bewirkt die völlige Glaubenshingabe des Einzelnen, die der Prädestinationsglaube fordert, eine ungemeine Vertiefung der individuellen Frömmigkeit. Trotz aller Priestervermittlung ist in der jansenistischen Individualmystik der unmittelbare Verkehr des Christen mit Gott, trotz aller katholischen, das Individuum in der Mystik auflösenden Formgebung, der uralte evangelische Glaubensbegriff der restlosen persönlichen Gefühlshingabe an Gott in voller Reinheit wiederaufgenommen (vgl. Pascals Pensées). Dieser Glaubensbegriff in seiner individualistischen Reinheit kann leicht den fruchtbaren Bund mit den Kulturgütern der Philosophie und Wissenschaft, des Rechtes und Staates eingehen, ohne die religiöse Eigenwürde aufzugeben; er verlangt von den Einzelnen radikale persönliche Selbstverleugnung und verbindet mit der höchsten praktischen Zielstrebigkeit nach den überweltlichen Idealen auch die selbstlose Förderung der innerweltlichen Werte. Die katholisch-jesuitische Glaubensauffassung (¶ Katholizismus) stützt dagegen mit ihrer Betonung der Willensfreiheit und der semipelagianischen Schätzung der guten Werke (¶ Pelagius usw. ¶ Verdienst) zwar scheinbar die Menschenwürde rational, in der Tat schädigt sie sie bei dem sophistischen Versuch, die religiösen Werte zu objektivieren, das Geheimnis des frommen Selbstbewußtseins aufzudecken und seine praktische Auswirkung gesetzlich zu regeln, auf das Schwerste. — b) Auf dem Boden der Ethik hat der J. das prinzipielle Denken der Neuzeit nicht so getroffen. Zwar zeigt sich der jansenistische Gegensatz wider alle jesuitische ¶ Kasuistik und ihren Probabilismus (¶ Jesuiten, 3) mit Hilfe des prädestinatianischen Glaubensbegriffs äußerst klar herausgearbeitet. Aber das tiefere Gesetz der sittlichen Autonomie (¶ Ethik, 4. 6 c) ist noch nicht gefunden, obwohl es in den Pensées geahnt und unbewußt erfaßt zu sein scheint. Die Heteronomie der jesuitischen Beichtstuhlpraxis (Ethik, 6 c) wird zwar in Pascals Lettres Provinciales tödlich getroffen; aber sie wird in der praktisch vertieften und geläuterten jansenistischen Beichtübung wieder aufs stärkste betont und gepflegt, ohne daß man darin unreligiösen, unsittlichen Zwang sähe. Die Priesterbevormundung bleibt die Klippe, an der die jansenistische Individualethik scheitert. Trotz aller modernen Elemente, welche die jansenistische Ethik für den kulturellen Fortschritt (z. B. Politik, Pädagogik) tragfähig machten, ging man in der Ethik nicht so tief auf die Prinzipien zurück wie in der Religion. Daher ist es nicht unbedeutsam, daß der J. praktisch vor einer Moralfrage in Zweifel gerät, Ausflüchte sucht, sich vom Leben zurückzieht, quietistisch wird. Geschichtlich ist das leicht zu verstehen, da der J. in seiner überaus gefährlichen Kompromißstellung zwischen Jesuitismus und Calvinismus nur noch die Schranke der heteronomen Priestermoral zu überwinden brauchte, um reformatorisch zu werden. Diese Grenze war aber dem J. prinzipiell unüberschreitbar wegen seines historisch bedingten katholischen Glaubens- und Sittlichkeitsgehaltes, den er im Kampf mit dem Calvinismus noch verschärfte.

4. Der praktisch-ethische Konflikt im J. zeigt sich deutlich in dem äußeren Verlauf der jansenistischen Kämpfe. Als Führer tritt auf jansenistischer Seite nach Jansens und Du Vergiers Tode Antoine Arnauld hervor, neben ihm seine Schwester Jakobine, die berühmte Aebtissin Angelika von Port Royal. 1643 veröffentlicht Arnauld eine Schrift „De la fréquente communion", die auf den prädestinatianischen Voraussetzungen Jansens aufbaut und die von den Jesuiten empfohlene Häufigkeit des Sakramentsgenusses bekämpft. Seit 1648 wohnt er selbst in Port Royal, wo sich um ihn eine Gelehrtengruppe sammelt, aus der ¶ Lancelot, ¶ Nicole, ¶ Tillemont, ¶ Pascal hervorragen. Durch sie wird die moderne Geisteskultur im J. hochgebracht (Erziehungswesen, La Logique de Port Royal, ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2); sie steht aber in prinzipiellem Gegensatz zu der höfisch-aka-

demischen Gelehrsamkeit (¶ Akademie, 2), von deren Zunft die Jansenisten ausdrücklich ausgeschlossen waren. — Indessen hatten der Thomismus, die Dominikaner sich großenteils für die jansenistische Lehre ausgesprochen, und die Jesuiten drangen in Rom darauf, bald die päpstliche Verdammung Jansens zu erreichen. Sie wurde 1653 von ¶ Innocenz X in der Bulle Cum occasione, die weit schärfer war als ¶ Urbans VIII „In eminenti" vom Jahre 1642, über fünf Sätze aus Jansens Augustinus ausgesprochen, wobei Fabio Chigi (der spätere Papst ¶ Alexander VII) als Berater Innocenz' besonders die jesuitischen Interessen stützte. Dem Zwang dieser Bulle suchten die Jansenisten durch die berüchtigte Scheidung von question du droit und question du fait zu entgehen, die Arnauld aufbrachte. Sie behaupteten, der Papst könne zwar nicht in der Glaubenslehre, wohl aber über eine Tatsache sich irren. Der tatsächliche Irrtum sei, daß der Papst nicht zu entscheiden vermöge, ob Jansen diese Sätze im ketzerischen Sinne aufgefaßt habe. In der Beurteilung der fünf Sätze als Glaubenssätze an sich sei aber der Papst unfehlbar: in diesem religiösen Sinne unterwerfe man sich dem kirchlichen Spruch. Durch diese Finte war Jansen gedeckt; man konnte seine Autorität beibehalten und dennoch die Rechtsverdammung der fünf Sätze durch den Papst anerkennen; und dabei blieb man, trotzdem der Papst 1654 ausdrücklich bestimmte, die verdammten Sätze seien die Lehre Jansens. — Indessen schafft Pascal durch seine Provinzialbriefe gegen die Jesuiten dem J. für kurze Zeit Luft und Ruhe; der Ausschluß Arnaulds von der Sorbonne 1656 wird durch den enthusiastischen Wunder- und Glaubensgeist Port Royals wett gemacht, bis Ludwig XIV (¶ Frankreich, 8) aus politischen Gründen die Unterdrückung in die Hand nimmt und so die Uebermacht der königlichen Gewalt über die Kurie, die vergeblich die Verurteilungsdekrete von 1642, 1653 und 1656 durchzusetzen sucht, deutlich macht. Daß er damit die gallikanische Kirchenfreiheit prinzipiell schädigte, war dem nur weltlich-politisch interessierten Autokraten gleichgültig. Von 1660 an werden die Jansenisten, Nonnen und Kleriker, mit Gewalt gezwungen, das Formular mit der Verdammung der fünf Sätze Jansens, von denen ¶ Bossuet gesagt hatte, daß, wenn sie auch nicht wörtlich im Augustinus ständen, sie doch die Seele des Buches seien, zu unterschreiben. Wieder zieht sich Arnauld auf die Ausflucht der Rechts- und Tatsachenfrage zurück, während bei Pascal in geradezu prophetischer Weise die Einsicht von der Unsittlichkeit dieser Scheidung durchdringt. Er sucht die Freunde zur Verweigerung jeder Unterschrift und Unterhandlung hinzureißen; die Lehre der fünf Sätze sei zu verteidigen und aufrecht zu erhalten. Aber vergeblich! Die moralische Kraft des J. ist gebrochen; die Jansenisten nehmen Arnaulds Methode, den Gegner zu überlisten und zu betrügen, an, ohne zu bedenken, daß sie sich selbst betrügen. — Damit beginnt die letzte Phase des J., der tragische Niedergang. Jacqueline Pascal, damals Priorin der Novizen in Port Royal, stirbt an diesem Gewissenskonflikt 1661. Pascal selbst rafft sich in ihrem Andenken zu rein ethischer Stellungnahme auf und stirbt als ein Unbesiegter. Aber in den J. fährt der Sturmwind der Gewalt (¶ Port Royal). De Sacy, der Beichtvater und geistliche Führer von Port Royal, wird in der Bastille gefangen gesetzt, die Nonnen werden in andere Klöster verteilt, die jansenistischen Kleriker und Lehrer zerstreut. Noch einmal tritt eine Pause in dem Vernichtungskampf ein: man begnügt sich kirchlicherseits mit dem Versprechen eines respectueux silence (Entgegenkommen Papst ¶ Clemens' IX; der clementinische Frieden 1669). Doch der J. erregt bald neuen politischen Anstoß durch seine Stellungnahme im Streit um die königliche Kirchenhoheit. Unter jansenistischem Einfluß protestieren einige Bischöfe gegen die unter der Form der Regale (¶ Ius regaliae) eingeleitete Unterjochung der französischen Kirche durch den absoluten König; Arnauld tritt für den Papst auf gegen die Krone und gegen die berühmten vier gallikanischen Artikel (¶ Gallikanismus). Damit gerät der J. zwischen die römische und die nationale Kirche, die beide als Kurie und Krone die Kirche unter dem Namen der Freiheit knechten wollen. Dieses doppelseitige Verhalten bedeutete aber jetzt einen Entscheid gegen Ludwig XIV, und von dem König bekam nun der Jesuitismus alle Gewaltmittel gegen den J. in die Hand. Arnauld mußte 1679 in die Niederlande fliehen, wo er bis zu seinem Tode 1694 persönlich und literarisch für den J. arbeitete. Wer von den jansenistisch Gesinnten seine Freiheit bewahren wollte, rettete sich unter spanische Oberhoheit (Paschasius ¶ Quesnel, ¶ Gerberon). — Einen letzten Aufschwung schien der J. zu nehmen durch das NT des Paschasius Quesnel, das unter kirchlicher Unterstützung des Kardinal ¶ Noailles, Bischofs von Châlons, späteren Erzbischofs von Paris, von 1694 ab sehr verbreitet wurde. Erst im Jahre 1713 wurde durch des Papst ¶ Clemens XI Bulle Unigenitus (auch von ¶ Benedikt XIII 1725 bestätigt) die Verdammung von 101 Sätzen Quesnels ausgesprochen; darunter waren wörtliche Zitate aus Augustin. Der französische Klerus spaltete sich nun in Acceptanten der Bulle (= die sie annahmen) und in Appellanten, die Berufung (= Appellation) gegen sie einlegten, von denen aber, nach kurzem Erfolg der Appellanten, doch die papistische Partei der Acceptanten siegte. Damit galt Quesnels J. für verworfen (1718, 1723). — Währenddessen hatte die Gewalt unter den Resten des französischen J. schon stark aufgeräumt. 1709 ist Port Royal aufgehoben und 1710 zerstört worden. Und damit der Tragödie französisch-katholischer Religionsfreiheit das Satyrspiel nicht fehle, endet die Bewegung in dem Wunder des Diakonus ¶ Franz von Paris als ekstatische Schwärmerei (Konvulsionäre). — Was sich in den Niederlanden infolge der Suspension des Petrus ¶ Codde als Kirche von Utrecht bildet (¶ Altkatholiken, 5), ist nur eine mittelbare Nachwirkung des J.

5. Dem J. wird Unrecht getan, wenn man ihn als kirchlich-konfessionelle Sekte innerhalb des Katholizismus auffaßt. Er ist vielmehr die reichste Bildungsbewegung, die der französische Katholizismus in seinen Grenzen erlebt hat, eine Erscheinung der geistigen Verselbständigung, ähnlich dem heutigen Modernismus (¶ Reformkatholizismus). Als Bildungs- und Kulturbewegung hat der J. in Frankreichs geistigem Leben eine bedeutsame Spur hinterlassen, die der Ver-

nichtungskampf der Jesuiten nicht zerstören konnte. Das Bezeichnende an ihm war, daß er die Religion in engste Berührung mit dem Humanismus und der Philosophie des französischen 17. Jhd.s brachte und durch diese Verbindung die Vereinheitlichung der französischen Geisteskultur zum guten Teil herbeiführte. — a) Die gesamte Bildungswelt Frankreichs, ob sie nun weltlich gerichtet war wie bei Mme. de Sévigné, oder rationalistisch wie bei Boileau, oder selbst so kirchlich-traditionalistisch wie bei ¶ Bossuet, kam in irgend einen Zusammenhang mit der jansenistischen Individualkultur. Ueberall, wo ernste Bildungsstrebungen waren, berühren sie sich mit dem humanen und religiösen Individualismus, der in Port Royal gepflegt wurde. Nachhaltig erscheinen vor allem die hervorragenden Charaktere, die innerhalb des J. auftraten und von ihm vollendet wurden; das weltliche Persönlichkeitsideal erhielt in diesem Kreise seine psychologische Verfeinerung, seine gemütvollste Vertiefung: Pascal, Racine (über letzteren ¶ Literaturgeschichte: III, B). Diese Erziehung wirkt nach in der profanen französischen Individualkultur bis ins 19. Jhd.: man erwäge beispielsweise die psychologisch-individualistische Entwicklung der französischen Geistesgeschichtsschreibung von ¶ Chateaubriand bis ¶ Boutroux, des französischen Romans von Honoré Balzac bis Paul ¶ Bourget. — b) Ferner ist für das französische Geistesleben der Bund bedeutsam geworden, den im J. die Religion mit der Philosophie schloß. Der Philosoph, der in dieser Richtung die Zukunft des J. enthielt, war Pascal. Sein glänzendes, religionsphilosophisches Lebenswerk, das reifste und modernste, was der französische Katholizismus an Religionsphilosophie hervorgebracht hat, blieb in Trümmern zurück, und Keiner fand sich, es fortzuführen. Doch hat sein religiöser Bildungsgeist besonders befruchtend auf die katholische Frömmigkeit gewirkt; sein vertiefender philosophischer Einfluß konnte weder durch kirchliche noch durch atheistische Gewalt zerstört werden. Der französische ¶ Reformkatholizismus, die französische Gegenwartsbildung greift in ihren sympathischsten Vertretern immer wieder auf diese religiös-philosophischen Gedanken zurück, wie sie innerhalb des J. entstanden sind (¶ Laberthonnière, Sully Prudhomme). — c) Endlich hat auch die gesellschaftliche Einheit, die sich in den bedeutenden Persönlichkeiten des J. zusammenschloß, trotz ihrer baldigen Zersprengung für das politische, für das kirchliche Frankreich nicht vergeblich gearbeitet. Wenn die Jesuiten auch die gegnerische Organisation vernichteten, die Kritik, welche die Lettres Provinciales geübt hatten, blieb unvergeßlich im Volksbewußtsein; sie wirkte nach in der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich 1764. Noch reger aber blieb der jansenistische Begriff kirchlicher Freiheit. Der Gegensatz gegen Kurie und Papismus drang durch den J. in die französische Allgemeinbildung, er wirkte in der groben, populären Unkirchlichkeit der ¶ Französischen Revolution, er endigte in der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 11), wie sie das heutige Frankreich vollzogen hat, Folgen, die dem J. unendlich fern lagen. Hätte die katholische Kirche die jansenistische Reformbewegung in Frankreich in sich aufzunehmen vermocht, zu pflegen und zu verwerten gewußt, sie wäre nicht zu diesem Ende gekommen. Die Kirche vergeht sich nicht ungestraft an der Kultur; denn die Kultur ist mächtiger.

Unter zeitgenössischen Darstellungen sei auf ¶ Gerberons Histoire und ¶ Bayles Artikel im Dictionnaire (II³, S. 1529 ff) hingewiesen; — Sainte Beuve: Port Royal, 5 Bde., 1840—59; — H. Reuchlin: Geschichte von Port Royal, 2 Bde, 1839—44; — Reuchlin-Tschackert: RE³ VIII, S. 589 ff; — A. Ehrhard: Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart IV, 1², 1909, S. 334. 364 ff); — L. v. Ranke: Französische Geschichte, vornehmlich im 16. u. 17. Jhd.; — Sylvester Kohler: J. und Cartesianismus. Eine Studie zur Geschichte der Philosophie und Kirchengeschichte, 1905. — Weitere Literatur bei ¶ Bajus, ¶ Pascal, ¶ Quesnel, ¶ Franz von Paris. **Bornhausen.**

Jansenisten, Anhänger Corn. Jansens, ¶ Jansenismus.

Jansenistenkirche, niederländische (= „Altbischöfliche Klerisei") ¶ Altkatholiken, 5.

Jansenius, Cornelius (1585—1638), ¶ Jansenismus, 2. Ueber die Verurteilung seiner Sätze vgl. ebenda, 4.

Janssen, 1. Arnold, ¶ Gesellschaft (4), des göttl. Worts von Steyl.

2. Johannes (1829—1891), der Verfasser der „Geschichte des Deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters". Geb. zu Xanten am Niederrhein von armen Eltern, lernte J. zunächst bei einem Kupferschmied, besuchte dann die Rektoratsschule seiner Vaterstadt und das Gymnasium zu Recklinghausen, studierte in Münster i. W., Löwen, Bonn, Berlin, habilitierte sich Anfang August 1854 zu Münster als Privatdozent für Geschichte, wurde aber schon im September als Geschichtsprofessor für die katholischen Schüler an das Gymnasium zu Frankfurt a. M. berufen, wo er bis zu seinem Tode blieb; die Berufung vermittelte der Historiker und Bibliothekar Joh. Friedrich Böhmer, der auch in J. den Plan zu seinem Lebenswerke erweckte und sich immer inniger mit ihm befreundete; J. widmete ihm 1868 eine dreibändige, sehr reichhaltige Biographie. — 1860 führte J. seinen längst gefaßten Entschluß aus, Priester zu werden. Während eines mehrmonatlichen Aufenthalts in Rom (Dezember 1863 bis April 1864) wurde ihm angeboten, in den diplomatischen Dienst der Kurie zu treten; er lehnte aber dieses Anerbieten ebenso ab wie später die Aufforderung eines preußischen Staatsmannes, zur politischen Publizistik überzugehen. Leo XIII ernannte ihn 1880 zum apostolischen Protonotar, dachte mehrmals daran, ihm das vatikanische Archiv zu unterstellen, und wollte ihm noch im Herbst 1890 die Kardinalswürde verleihen; J. aber schlug alle höheren Ehren in beharrlicher Bescheidenheit aus. — Seine Studien in den ersten Frankfurter Jahren betrafen zuerst vornehmlich die mittelalterliche, dann die neuere Geschichte. Hervorragend war die 1861 (1883²) erschienene historisch-politische Abhandlung „Frankreichs Rheingelüste und deutsch-feindliche Politik in früheren Jahrhunderten"; „sie ist ein leuchtendes Denkmal seiner echt deutschen Gesinnung" (Pastor). Die großen Ereignisse von 1870/71 verfolgte er mit lebendiger Anteilnahme; dem ersten deutschen Kaiser huldigte er in einem schwungvollen Gedichte, die Reichsgründung begeisterte ihn zu kühnen Zukunftshoffnungen. Da aber trieb ihn der ¶ Kulturkampf in eine

immer heftiger werdende Opposition gegen die preußische Regierung hinein; als Mitarbeiter besonders der Kölnischen Volkszeitung entwickelte er großen Eifer; von Frühjahr 1875 bis Herbst 1876 gehörte er als Zentrumsmitglied dem preußischen Abgeordnetenhaus an. Unterdessen war der Plan zu seinem Lebenswerke wieder in den Vordergrund seiner Studien getreten. 1876 erschien der 1. Halbband seiner „Geschichte des Deutschen Volkes", der innerhalb weniger Monate vier Auflagen erlebte; Anfang 1878 war der ganze 1. Band mit dem Sondertitel „Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters" fertig gedruckt. 1879 erschien der 2. Band: „Vom Beginn der kirchlich-politischen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525", 1881 der 3.: „Die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555", 1885 der 4.: „Allgemeine Zustände des deutschen Volkes seit dem Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 bis zur Verkündigung der Konkordienformel v. J. 1580", 1886 der 5., welcher die „Vorbereitung des 30jähr. Krieges" behandelte, 1888 der 6., der „Kunst und Volksliteratur bis zum Beginn des 30jähr. Krieges" schilderte. Der 7. und 8. Bd., in welchen das Hexenwesen und der Hexenwahn des 16. Jhd.s besonders ausführlich behandelt werden, hat J.s Schüler Ludwig ¶ Pastor herausgegeben. — Das Werk hat einen fast beispiellosen Erfolg gehabt: von den ersten drei Bänden sind 18, von den fünf folgenden 16 Auflagen herausgekommen; auch eine französische und eine englische Uebersetzung ist erschienen. Allgemein anerkannt wird die ausgebreitete Gelehrsamkeit, umfassende Quellen- und Literaturbenutzung, geschickte Stoffgruppierung, klare und schlichte Darstellung und synoptische Betrachtung der kirchengeschichtlichen, sozialpolitischen und kulturgeschichtlichen Entwicklung. Die Vorwürfe, die gegen J. erhoben worden sind (¶ „Geschichtslügen"), laufen sämtlich darauf hinaus, daß er bei Auswahl und Verwertung der Quellenzeugnisse einseitig-subjektiv, ja bewußt-tendenziös verfahren sei. Darüber urteilt auch Pastor: „Was die oft angegriffene Objektivität J.s anbelangt, so muß zugegeben werden, daß er trotz ehrlichen Strebens nach möglichster Objektivität die feine Linie derselben nicht überall eingehalten hatte". Auch J.s Verteidigungsschriften („An meine Kritiker", erstes Wort, 1882; „Das zweite Wort an meine Kritiker", 1883; neue Auflage von Pastor, 1894) haben weitere Verbreitung gefunden.

Ludwig Pastor: J. J., (1892) 1894²; — ADB 50, S. 733—741; — Von den protestantischen Entgegnungen seien genannt: J. Köstlin: Luther und J., 1883; — M. Lenz: J.s deutsche Gesch., ein Beitrag zur Kritik ultramontaner Geschichtsschreibung (HZ 37, S. 523 ff); — H. Delbrück: Die historische Methode des Ultramontanismus (Histor. und polit. Aufsätze 1), 1886; — G. Bossert: Württemberg und J. (= Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 5 und 6), 1884; — W. Walther: Luther im neuesten römischen Gericht (= Schriften des Vereins f. Reformationsgesch. 7. 13. 31. 35), 1884—92. **O. Clemen.**

Janssens, Laurent, belgischer katholischer Theologe, geb. 1855 in St. Nicolas (Südflandern), studierte Theologie im Collegium belgicum in Rom (¶ Kollegien, römische), trat 1880 in Maredsous in den Benediktinerorden ein. Von 1893 bis 1908 war J. Rektor und Professor der Dogmatik am internationalen Collegium San Anselmo in Rom; 1905 ernannte ihn Pius X zum Sekretär der päpstlichen Bibelkommission, 1908 zum Sekretär der hl. Kongregation für Ordensangelegenheiten. Als er in dieser Eigenschaft den Expräsidenten der Vereinigten Staaten, Roosevelt, während seines Aufenthalts in Rom im April 1910 begrüßte, sah er sich zum Rücktritt von diesem Amt veranlaßt.

Außer zahlreichen Beiträgen zur Revue Bénédictine de Maredsous u. a. veröffentlichte J. eine Summa theologica, von der bis jetzt 6 Bände erschienen sind (I und II: de Deo uno, 1899; III: de Deo trino, 1900; IV: de Deo-Homine, 1901; V: Soteriologia, 1902; VI: de Deo creatore et de Angelis, 1905; das ganze Werk ist auf 15—20 Bände berechnet). **Lachenmann.**

Januarius soll Bischof von Benevent gewesen sein und 305 zu Puteoli das Martyrium erlitten haben. Er wird heute als Schutzheiliger Neapels verehrt und verdankt seine Berühmtheit hauptsächlich seinem Blutwunder; es ist mindestens seit der Mitte des 15. Jhd.s üblich, geht dreimal im Jahre (Januar, Mai, September) vor sich und besteht darin, daß das in zwei Fläschchen aufbewahrte Blut des Heiligen flüssig wird; nur wenn sehr großes Unheil bevorstände, würde der Heilige nach dem Glauben des Volkes das Wunder versagen.

RE³ VIII, S. 606 f; — Th. Trede: Das Heidentum in der römischen Kirche I, 1889, S. 142—169 (die Darstellung ist gehässig und religionsgeschichtlich unzulänglich, vermittelt dem Laien durch ihre Anschaulichkeit aber immerhin das beste Bild). **G. Loeschcke.**

Janus, Pseudonym ¶ Döllingers (vgl. Bd. II, Sp. 102).

Japan. Uebersicht.

I. Religion; — II. Mission (in der Neuzeit).

I. Religion.

1. Schintoismus; — 2. Buddhismus; — 3. Konfuzianismus; — 4. Christentum.

1. Die Religion, die ohne nachweisbare fremde Einflüsse auf japanischem Boden selbst entstanden ist, wird Shintô genannt. Dies ist die japanische Aussprache zweier chinesischer Schriftzeichen (modern-chinesisch gesprochen hsien tao), die wörtlich übersetzt bedeuten: Weg der Geister (d. h. der religiös verehrten Wesen). Da indes das Wort „Weg" (vgl. das chinesische tao in ¶ Taoismus) auch „Lehre, System" bezeichnet, so könnte man Shintô, „Geisterlehre", einfach mit „Religion" übersetzen, nämlich die Religion im engeren Sinn, die einheimische, japanische Religion, im Gegensatz zu der aus der Fremde her eingeführten Lehre des Buddha (s. 2). Die rein japanische Benennung für Shintô ist Kami no michi, mit genau derselben Bedeutung. Unsere ältesten Quellen für den Schintoismus sind die beiden altjapanischen Geschichtswerke Kojiki und Nihongi, jenes 712 n. Chr., dieses 720 n. Chr. verfaßt, daneben noch einige weniger wichtige alte Aufzeichnungen wie Kiujiki, Yengishiki. Da diese Quellen aus verhältnismäßig junger Zeit sind, so ist hier und da eine Beimischung fremder (chinesischer) Gesichtspunkte zu spüren, die sich aber leicht ausscheiden läßt. — Es handelt sich im Schintoismus um die Verehrung von Wesen, die Kami genannt werden. Das Wort bedeutet „oben", „höher", und wird auch von irdischen Autoritäten, Beamten, dem Adel, der Regierung gebraucht. Es bezeichnet die verehrten Wesen also

als aus der Masse des Gewöhnlichen hervorragend. Wie Verschiedenartiges durch dies Wort umfaßt wurde, sieht man am besten aus einer Stelle des berühmten Kommentators Motoori aus dem 18. Jhd. n. Chr. (angeführt bei Aston, Shinto, S. 8 f), der sagt: „Der Ausdruck Kami findet erstlich Anwendung auf die verschiedenen Gottheiten von Himmel und Erde ...... Ferner werden nicht nur menschliche Wesen, sondern auch Vögel, andere Tiere, Pflanzen, Bäume, Gewässer, Berge und alle solche Dinge, die wegen ungewöhnlicher und hervorragender Kräfte Schauer und Ehrfurcht hervorrufen, so genannt. Ihr Vorrang braucht nicht in besonderer Vorzüglichkeit, Güte oder Nützlichkeit zu bestehen. Auch bösartige und unheimliche Wesen heißen Kami, wenn sie nur der Gegenstand allgemeiner Furcht sind. Unter den Kami, die menschliche Wesen sind, brauche ich als die ersten kaum zu nennen die einander folgenden Mikados .... Dann hat es in alter wie neuer Zeit allerlei göttlich verehrte Menschenwesen gegeben, die, wenn auch nicht von der gesamten Nation anerkannt, in einzelnen Provinzen, Orten, Familien als Götter behandelt werden .... Unter den nicht-menschlichen Kami brauche ich kaum zu erwähnen den Donner. Dann gehört hierher der Drache, das Echo, die Füchse, die auf Grund ihres unheimlichen und gefürchteten Wesens Kami sind. Der Ausdruck Kami wird im Nihongi und Manyôshiu auch von Tiger und Wolf gebraucht. ... Seen und Gebirge werden häufig Kami genannt. Es sind nicht ihre Geister, die damit gemeint werden. Das Wort gilt vielmehr direkt von den Seen und Gebirgen selbst als Ehrfurcht einflößenden Dingen.“ Soweit die sehr bezeichnende Stelle des gelehrten Japaners. Man sieht hier klar, daß sich die göttlich verehrten Wesen einmal durch Personifizierung von Naturmächten, sodann durch Vergöttlichung von Menschen gebildet haben, sodaß man die zwei Gruppen von Naturgottheiten und Menschgottheiten unterscheiden kann. In beiden Gruppen gibt es neben individuellen Göttern (wie die Sonne) auch Götter, die eine ganze Klasse von Wesen oder Erscheinungen darstellen (Gottheit der Bäume) sowie solche, die eine Abstraktion vertreten (Gottheit des Wachstums). Die mit den göttlichen Wesen verbundenen Vorstellungen sind schwankend und nicht ausgeglichen. Motoori warnt in der angeführten Stelle davor, daß man bei den Seen und Gebirgen an Wasser- oder Berg-G e i s t e r denke; die Dinge selbst seien Kami. So ist es in der Tat oft. Die belebt gedachten Gegenstände selbst sind unmittelbar als göttlich vorgestellt. Ein weiterer Schritt ist, daß man sie deutlicher individualisiert (als Mann oder Weib, Vater, König und dergl.). Daraus entsteht weiter die Vorstellung eines geistigen Wesens, das in den sichtbaren Objekten herrscht. Und endlich entwickelt sich so der Gedanke eines von dem Materiellen ganz loszulösenden Geistwesens, das nur in einer festen Beziehung zu bestimmten materiellen Dingen steht. Solch Geistwesen trägt den besonderen Namen M i t a m a. So hat die Sonne ihr Mitama, das in dem berühmten Tempel von Ise wohnt. Die Scheidung zwischen dem heiligen Objekt und seinem Mitama wird aber in den alten Quellen durchaus nicht streng festgehalten. Ganz vereinzelt kann zu einem verehrten Objekte auch ein doppeltes Mitama, nämlich ein gutes und böses (Nigi-Mitama und Ara-Mitama), gehören. Von dem Mitama sowohl wie von dem verehrten Gegenstand muß man wiederum unterscheiden das Mitama-Shiro (Geist-Zeichen) oder Shintai (Geist-Körper), nämlich das materielle Substrat, in welchem der Geist sich darstellt, z. B. der Spiegel als Wohnung des Geistes der Sonnengöttin. Doch wird auch hier nicht deutlich unterschieden, sondern die Substrate werden oft selbst Mitama genannt. — Unter den verehrten Objekten des Schintoismus nehmen Naturgeister den weitaus größten Raum ein; vergöttlichte Menschen gibt es viel weniger. Unter letzteren steht der K a i s e r (M i k a d o) obenan, ist aber als Nachkomme der Sonnengöttin eng mit dem Naturkulte verknüpft. Auch der l e b e n d e Mikado wird als Akitsu Kami, inkarniertes (menschgewordenes) Geistwesen, bezeichnet, doch ist seine Vergottung mehr titulär; die verstorbenen dagegen werden mit von Zeit zu Zeit wiederholten Opfern und in Tempeln göttlich verehrt. Was sonstige vergottete Menschen betrifft, so ist zu warnen vor der (durch manche unhaltbaren Behauptungen auch von japanischer Seite verbreiteten) Auffassung, daß der Schintoismus ein A h n e n d i e n s t sei. Die Verehrung der Ahnen als solcher durch ihre Nachkommen ist vielmehr erst durch chinesischen Einfluß nebenher eingedrungen. Der Schintoismus dagegen vergottet solche Persönlichkeiten, die sich in ihrem Leben durch etwas Besonderes hervorgetan haben. Allerdings gab es von jeher Familien, die ihren Ursprung von Göttern (häufig Naturmächten) herschrieben und in diesen deshalb ihre Ahnen verehrten (die sogenannten Uji-gami oder Familiennamen-Götter). Das ist aber offenbar kein Ahnenkultus im gewöhnlichen Sinne. Die gestorbenen Vorfahren gehen nach japanischem Glauben in das Land der Dunkelheit (Yomi), zu welchem die Lebenden weiter keinerlei Beziehung haben. Nur gab man den Verstorbenen Nahrung, Waffen, Schmuck u. a. ins Grab mit, ja in alter Zeit wurden selbst Menschen (Diener, Frauen) lebendig mit begraben, die man später durch Tonbilder ersetzte. Unter den verehrten T i e r e n mögen Tiger, Schlange, Wolf, Reh, Affe, Taube und Fuchs genannt werden, letzterer der Diener des Reis-Gottes Inari. Noch ist zu bemerken, daß der Phallus-Kult (¶Erscheinungswelt usw., Sp. 525 f) im Schintoismus einen sehr hervorstechenden Zug gebildet hat. Die Spuren dieses Kultus hat man allerdings in neuerer Zeit möglichst beseitigt.

Der Schintoismus besitzt eine ausführliche M y t h o l o g i e, die den ersten Teil der oben genannten Werke, Kojiki und Nihongi, ausmacht. Sie dreht sich zunächst um die zwei Götterwesen Izanagi und Izanami, welche die Welt (d. h. Japan) und andere Götter hervorgebracht haben, sodann um den Streit der Sonnengöttin Amaterasu mit ihrem Bruder, dem Gewittergott Susanowo. Der letztere beleidigte seine Schwester durch Grobheit und Unflätigkeit so, daß sie sich in eine Höhle zurückzog und nicht länger leuchten wollte. Durch den Tanz der Ame no Uzume und die dadurch hervorgerufene Lustigkeit der Götter wird die Neugier der Sonnengöttin geweckt, und sie kommt wieder aus der Höhle hervor. — In Bezug auf Organisation, Kultus, dogmatischen oder ethischen Lehrgehalt hat der Schintoismus sehr wenig

geleistet, was aber zum Teil daran liegen mag, daß der Buddhismus ihn früh zurückgedrängt und seine Entwicklung unterbrochen hat (s. u.). Als oberster Priester war eigentlich der Mikado anzusehen. Doch wurden seine Obliegenheiten schon früh erblichen Adelsfamilien übertragen, den Nakatomi, Imbe, Urabe, Shirakaha. Während diese Familien es unmittelbar mit den Pflichten des kaiserlichen Hofes zu tun hatten, lag die Besorgung der gewöhnlichen Shinto-Heiligtümer dem Stande der Kannushi (eigentlich Kami-nushi, Geister-Meister) ob. Sie waren anfänglich zugleich weltliche Beamte und haben auch später nie den Charakter von Priestern im strengeren Sinn bekommen. Nur im Kultus tragen sie eigene Tracht (eigentlich alte Beamten-Tracht), dürfen verheiratet sein und einen anderen Beruf nebenher betreiben, sind auch nicht vom Kriegsdienst befreit. Die gottesdienstliche Pflicht der Kannushi besteht hauptsächlich im Rezitieren gewisser Liturgien und Gebete an den Festtagen; außerdem haben sie für die Instandhaltung der Tempel zu sorgen. Diese sind von primitiver Einfachheit, dem altjapanischen strohgedeckten Hause gleich. Der Zugang zu ihnen wird gewöhnlich durch einen eigentümlichen hölzernen Torbogen, das sogenannte Torii (Toriwi), gekennzeichnet, das indes chinesisch-koreanischen Ursprungs zu sein scheint. Götterbilder stehen in den Tempeln nicht; man findet nur gewisse Mitama-shiro, Geist-Zeichen (s. Sp. 259 f), unter denen die vornehmsten Spiegel, Schwerter und Edelsteine sind. Das werden ursprünglich Opfergaben gewesen sein (Spiegel waren in alter Zeit ein wertvolles Geschenk an Menschen und Götter). Andere Opfergaben waren Pferde (heutzutage besonders Albinos, die in einem Stall neben den Shinto-Tempeln gehalten werden), Wagen, Nahrung und Kleidung, letztere heute in Gestalt der sogenannten Gohei, die unter Verschiebung des Sinnes gewöhnlich als Wohnstätten der Kami aufgefaßt werden. Beim Tempelbesuch pflegt man sich zu verneigen und in die Hände zu klatschen. In den Privathäusern ist das Zeichen des Schintoismus häufig ein Kami-dana oder Götterschrein, in dem Gohei und andere aus Tempeln geholte heilige Gegenstände aufgehängt und verehrt werden. Pilgerfahrten sind im Schintoismus sehr üblich. Das Ziel der Pilger sind die berühmtesten Tempel (vor allem der Sonnentempel in Ise) und berühmte Berge (besonders der Fuji). Zur Pilgerausstattung gehört eine Glocke, mit der unterwegs beim Sprechen von Gebeten geläutet wird. Auch die Prozession um heilige Stätten scheint von altersher bekannt gewesen zu sein, obwohl sie wenig hervortritt. Bei bedeutenden Tempeln ist eine Bühne, auf der als eine Art kultischer Handlung von besonders dazu bestellten Tänzerinnen pantomimische Tänze mit Musik aufgeführt werden, die sogenannten Kagura-Tänze. Sie werden als Erinnerung an den Tanz der Uzume aufgefaßt, der die Sonnengöttin aus ihrer Felsenhöhle hervorgelockt habe (s. Sp. 260). — Mit ethischen Forderungen hat der Schintoismus von jeher nur wenig zu tun gehabt. Die rituelle Unreinheit, welche er kennt, ist überwiegend äußerlich (körperlicher Schmutz, geschlechtliche Vorgänge, z. B. Menstruation und Geburt, gewisse Krankheiten, Berührung von Toten, gewisse Unfälle wie Schlangenbiß, Blitzverletzung), wozu einige wenige sittliche Verbote kommen (Verbot der Blutschande in gewissen Graden, des Geschlechtsverkehrs mit jungfräulichen Priesterinnen bei bestimmten Tempeln, der Heiligtumsverletzung). Die Befreiung von der Unreinheit wird erzielt durch Waschungen, Einreibung mit Salz (oder Abspülung mit Salzwasser), auch durch Anhauchung und durch andere symbolische Zeremonien; vor allem aber durch Rezitierung reinigender Gebetsformeln, der sogenannten Noritos. Ein Gemeindekultus hat sich im Schintoismus nicht ausgebildet. Nur die den Mikado betreffenden Zeremonien, an denen der Hof teilnahm, können als ein Ansatz dazu betrachtet werden. Ueber Amulett-Aberglauben im Schintoismus ¶ Amulette, 4d. — Die geschichtliche Entwicklung des Schintoismus wurde durch das Eindringen des Buddhismus unterbunden. Er geriet von letzterem in starke Abhängigkeit (s. u.) und verlor alle Bedeutung. Auch buddhistische Gebote drangen ein (Verbot der Fleischnahrung). Seit der Mitte des 18. Jhd.s indes wurde ein Bestreben bemerkbar, den alten Schintoismus wieder gegen alle fremden Einflüsse zur Geltung zu bringen (Motoori und Hirata). Diese Strömung ist die Vorbereitung für die moderne Umgestaltung von 1868 gewesen, die deshalb auch eine schroffe Trennung von Schintoismus und Buddhismus herbeigeführt hat. Indes ergab dies nach der religiösen Seite hin für den Schintoismus keinen wirklichen Gewinn. — In neuester Zeit sind zwei bemerkenswerte Versuche gemacht, den Schintoismus wieder zu beleben, die Gründung der Sekten Kommonkyo und Tenrikyo, von denen besonders die letztere (gegründet durch eine einfache Bäuerin, Omike Nakayama, die 1887 starb) bedeutende Erfolge aufzuweisen hat (1894 etwa 1400000 Anhänger; heute schon gegen 6 Mill.). Sie ist neuerdings offiziell als eigene Religion, nicht mehr nur als Sekte des Schintoismus anerkannt.

2. Von Korea, wohin der Buddhismus schon am Ende des 4. Jhd.s n. Chr. aus China eingedrungen war, wanderte er im 6. Jhd. weiter nach J. Die Einführung geschah dem Geschichtswerk Nihongi zufolge, indem der König eines koreanischen Reiches (Pektsche, japanische Bezeichnung Hiakusai oder Kudara) dem japanischen Herrscher durch eine Gesandtschaft ein vergoldetes Bild des Buddha, andere Kultgegenstände und eine Anzahl buddhistischer Schriften übersandte, wobei er ihm in einem Briefe die neue Religion als sehr wirkungskräftig und bereits in China herrschend empfahl. Unsichere Legenden sprechen schon von einer früheren Bekanntschaft der Japaner mit dem Buddhismus, die, wenn wirklich vorhanden, sehr oberflächlich geblieben sein muß. Das Jahr der erwähnten Gesandtschaft war 552 n. Chr.; der japanische Kaiser hieß Kimmei. Wie der Zusammenhang der Erzählungen im Nihongi vermuten läßt, lagen jener Sendung politische Erwägungen zugrunde, indem das Reich Pektsche, mit andern koreanischen Reichen wetteifernd, sich fester mit J. zu verbinden hoffte. Es war die Mahâyânaform des ¶ Buddhismus (: 4—5), die, wie sie in China und Korea herrschte, auch in J. eindrang. Die in der Ueberlieferung erwähnten Gottheiten sind dementsprechend von Anfang an solche, die nur dem Mahâyâna angehören, wie Amida, Kwannon, Daiseishi, Miroku, die vier Himmelsfürsten. Der Buddhismus hatte zu-

nächst eine Zeit des Kampfes durchzumachen. Zum Siege gelangte er vor allem durch den Eifer des Prinzen Shôtoku Daischi, nach dessen Tode (621) bereits 46 buddhistische Tempel bestanden haben sollen. Zunächst hält sich der neue Glaube ganz auf koreanischer Grundlage. Seit der Mitte des 7. Jhd.s aber sucht man Verbindung mit China, wo der Buddhismus damals in großer Blüte stand. Nara und Kiôto wurden Mittelpunkte des neuen Glaubens. Der Buddhismus war in seinem Gedankengehalt, seiner kultischen Ausprägung, seiner Organisation, seiner alten Geschichte und Durchsättigung mit Kulturelementen indischer und chinesischer Art für das unfertige junge Volk sehr imponierend und dem Schintoismus weit überlegen. Er verschluckte letzteren sozusagen, indem die angesehensten Kami als Inkarnationen von Bôdhisattvas (¶ Buddhismus, 4; Sp. 1409) ausgegeben und die schwachen religiösen Vorstellungen ins Buddhistische hinübergezogen wurden, die Shinto-Tempel aber sich eine buddhistische Ausstattung und häufig auch buddhistische Mönche gefallen lassen mußten. So blieb die einheimische Religion nur als eine Unterströmung des Buddhismus kümmerlich am Leben, der sogenannte Riyobu-Schintoismus oder Misch-Schintoismus. Diese Verschmelzung war besonders das Werk des Kûkai, eines buddhistischen Mönches aus dem 8. Jhd., der unter dem Namen Kôbô Daischi bis auf den heutigen Tag einer der berühmtesten Heiligen des japanischen Buddhismus ist. Der japanische Buddhismus hat sich in einer Reihe von Schulen oder Sekten weiter entwickelt, von denen die wichtigsten heute die Zen, Tendai, Schingon, Dschodo, Schin und Nitchiren sind. Nur die letzten beiden sind rein japanische Bildungen, zugleich auch die eigentümlichsten Ausprägungen des japanischen Buddhismus. In der Schin-Sekte ist die alte Mahâyâna-Lehre von der Bedeutung des Glaubens, des gläubigen Vertrauens auf die Bodhisattva-Götter zu solcher Herrschaft gelangt, daß man sie wohl den buddhistischen Protestantismus genannt hat, eine Benennung, die dadurch noch unterstützt wird, daß in dieser Sekte auch die Forderung des Mönchtums für den engeren Jüngerkreis aufgegeben ist. Der Buddhismus hat Jahrhunderte hindurch außerordentlich befruchtend auf das japanische Geistesleben eingewirkt. Kunst und Literatur sind überall von ihm durchtränkt, vom Volksleben ganz zu schweigen. Seit dem 17. Jhd. indes wendeten sich die gebildeten Kreise mehr von ihm ab, indem eine konfuzianische Reaktion gegen ihn eintrat (s. u.). Noch schwerer wurde seine Herrschaft seit der Hinwendung zur modernen Kultur (1868) erschüttert. Indes hat er sich, vom Staate im Stich gelassen, zu behaupten gewußt und macht neuerdings bedeutende Anstrengungen, mit Zuhilfenahme moderner Ideen und Institutionen (Priesterseminare, Verbände junger Männer, Zeitschriften) seinen Einfluß auszubreiten. Selbst missionierend ist er in Korea, China und Amerika (San Franzisko) aufgetreten.

3. Obwohl nicht eine Religion, so hat doch der ¶ Konfuzianismus (im engeren Sinne, d. h. das ethische Lehrsystem des Konfuzius) in J. so deutlich als Ersatz einer Religion gedient, daß er hier nicht ganz übergangen werden kann. Bekannt war die Lehre des Konfuzius in J. seit der ältesten Zeit gewesen; indes fand sie besonders eifrige Aufnahme erst seit dem 16. Jhd. n. Chr. Es waren vor allem die Samurai, die große Klasse des niederen Adels, die sich ihrem Studium mit starker Hingebung widmeten unter Hinzuziehung aller möglichen Kommentatoren-Gelehrsamkeit, vor allem des Tschu-hsi, des angesehensten konfuzianischen Philosophen späterer Zeit (1130—1200). Bezeichnend für diese Renaissance des Konfuzianismus ist, daß Jeyasu, der große Reorganisator des 17. Jhd.s, zum ersten Male eine japanische Ausgabe der chinesischen Klassiker veranstaltete. Wesentlich verändert oder erweitert haben die Japaner die chinesische Lehre nicht, indes gewann die Loyalität gegen den Landesherrn bei ihnen ein gewisses Uebergewicht über die der chinesischen Auffassung nach erste und grundlegende Tugend der kindlichen Pietät, die ja freilich schließlich auch die Wurzel der Untertanentreue ist. Der loyale Selbstmord (hara-kiri) kam im Zusammenhang mit dieser geistigen Strömung so recht zur Blüte (von den Japanern gewöhnlich mit der chinesischen Bezeichnung seppuku genannt). Bis in die neueste Zeit hat sich eine konfuzianische Gruppe im japanischen Geistesleben behauptet, die in der wunderlosen, rein irdisch gerichteten, ein gesundes Staatsleben betonenden Lehre des chinesischen Meisters das brauchbarste Ideal für ein modernes Volk sieht.

4. Christentum (im 16. und 17. Jhd.). Schon bald nach der Entdeckung J.s durch die Portugiesen (1543) beschloß der Jesuit Franz ¶ Xavier (damals in Indien, Goa), das neue Gebiet für den Katholizismus zu erobern. Er landete 1549 mit zwei Genossen, Cosmo de Torres und dem Laienbruder Juan Fernandez, sowie einigen in Goa bekehrten Japanern bei Kagoshima (Provinz Satsuma) und wurde in den zwei Jahren und drei Monaten seiner japanischen Wirksamkeit der Bahnbrecher des katholischen Christentums daselbst, indem er mehrere hundert Getaufte in kleinen Gemeinden an drei Orten (Kagoshima, Hirado und Yamaguchi) zurücklassen konnte, als er 1551 diesem Arbeitsfelde wieder den Rücken wandte. Doch war seine Bekehrungsweise oberflächlich und äußerlich. Seine nächsten Nachfolger in der Leitung wurden Balthasar Gago und Cosmo de Torres. Ihre Erfolge, die sich auch auf die Landeshauptstadt Kiôto erstreckten, waren groß, bis 1570 mögen etwa 20 000 Taufen vollzogen sein. Das war vor allem der Gunst mehrerer Fürsten zu danken; vor allem wurde ihnen der Haß des mächtigen Nobunaga gegen den Buddhismus nützlich. Als dieser 1582 ermordet wurde, wandte sich indes das Blatt. Schon unter Hideyoshi, an dessen Zug gegen Korea sich die jesuitischen Missionare und zahlreiche Christen noch beteiligten, erstarkte die buddhistische Gegenströmung sehr, und ein Erlaß verwies die Jesuiten des Landes, ja, lokale Verfolgungen, Hinrichtungen, sowie Zerstörungen christlicher Kirchen begannen. Mittlerweile waren (seit 1593) auch spanische Franziskaner den Jesuiten zugesellt, die den Argwohn der japanischen Großen, daß es sich bei den christlichen Sendboten um gefährliche politische Agenten handle, vermehrten. Unter Jyeyasu, dem Nachfolger Hideyoshis († 1597), gestaltete sich die innere Uneinigkeit J.s zu einem entscheidenden Kampf zweier Parteien, der auf dem Schlachtfelde von

Sêkigahara, 1600, für Iyeyasu siegreich ausfiel. Daß in dieser Schlacht einige der gegnerischen Großen Christen waren, verbesserte die Lage des Christentums nicht. Obwohl Iyeyasu die Jesuiten äußerlich noch achtungsvoll behandelte, wies er doch schon 1606 durch einen Erlaß warnend darauf hin, daß die Annahme der fremden Religion verboten sei. Auch der damals einsetzende Einfluß der Holländer und Engländer arbeitete dem katholischen Christentum entgegen. Besonders heftig wurde die Verfolgung seit 1614, als Iyeyasu durch eine Proklamation die fremde Religion als Feind des Landes, des Schintoismus und Buddhismus, als verkappten politischen Verschwörer hinstellte. Die fremden Leiter der Gemeinde versuchte man durch Verschickung nach Macao oder Manila loszuwerden. Gegen die Christen des Landes aber und auch gegen die heimlich zurückgebliebenen Europäer schritt man mit äußerster Strenge ein. Zwar starb Iyeyasu im Jahre 1616, aber sein Sohn Hidêtada nahm den Kampf rücksichtslos auf. Die furchtbar grausame Verfolgung endete mit einer scheinbar völligen Erstickung des japanischen Christentums in Strömen von Blut. Indes hat sich bei der Missionsarbeit des 19. Jhd.s gezeigt, daß in aller Stille und Heimlichkeit ein Rest des katholischen Christentums aus jenen Tagen bestehen geblieben ist (s. II).

Alte Quellen: Kojiki or Records of Ancient Matters, Translated by B. H. Chamberlain, Tokyo 1882; — Nihongi oder J. Annalen. Uebersetzt von K. Florenz. Einleitung und Teil III, Tokyo 1892—97; Teil I und II, Tokyo 1901; — Nihongi Translated by W. G. Aston, Tokyo 1896 (Transactions of the Asiatic Society of Japan); — Ancient Japanese Rituals by E. Satow (ebd. vol. VII und IX) und von K. Florenz (ebd. vol. XXVII). — Schintoismus: W. G. Aston: Shinto, London 1905; — E. Satow: Revival of Pure Shinto (Transactions of the Asiatic Society of Japan vol. III), 1875; — Ders.: The Shinto Temples of Ise (ebd. in: vol. II); — E. Revon: Le Shintoisme (Revue de l'histoire des réligions, 1904). — Buddhismus: A. Lloyel: Developments of Japanese Buddhism (Transactions usw., s. o. vol. XXII, 3), 1894; — H. Haas: Die Sekten des japanischen Buddhismus, 1905; — Ders.: Beiträge zur ältesten Geschichte des Buddhismus in J. (Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft XVIII, S. 332 ff 353 ff); — † H. Hackmann: Der Buddhismus (RV III, 4. 7). — Konfuzianismus: G. W. Knox: The Japanese Confucianism (Transactions usw. vol. XX 1). — Christentum: H. Haas: Geschichte des Christentums in J., Bd. 1 und 2, Tokyo 1902 und 1904 (nur bis 1570); — D. Murray: J., London 1896; — Weiteres bei ¶ Japan: II. **Hackmann.**

Japan: II. Mission (in der Neuzeit).

A. Evangelische; — B. Katholische; — C. Russisch-orthodoxe. — Ueber die ältere Mission ¶ Japan: I, 4.

A. Evangelische Mission. 1. Periode: 1859—1873. Als durch die Verträge von 1854 und 1858 den Fremden mehrere Häfen geöffnet worden waren, unternahmen es 1859 amerikanische Missionare — drei Glieder der presbyterianischen, eins der bischöflichen und drei der holländisch-reformierten Kirche —, zunächst als Sprachlehrer in Schulen angestellt, dem Evangelium Eingang in J. zu verschaffen; ihnen folgten 1860 amerikanische Baptisten. Das erste Jahrzehnt war eine Zeit stiller Arbeit, in der es galt, durch Erlernen der Sprache — einer jener ersten Sendlinge, Hepburn wurde der Verfasser des ersten japanischen Lexikons — und durch das Studium des japanischen Wesens den Missionsboden kennen zu lernen. Die Saat, die nur im geheimen ausgestreut werden durfte, trug sehr wenig Frucht; ließ sich auch 1866 der Erstling Jano taufen, so fanden doch christliche Schriften nur geringen Anklang. Durch die Ereignisse der sechsziger Jahre (1862/3 eigentliches Ende der alten Staatsverfassung, 1868 endgültige Neuordnung durch den Staatsstreich der südlichen Fürsten) wurden neue Missionsarbeiter aus England (kirchliche Missionsgesellschaft Ensor) und Amerika (American Board) herbeigezogen. Das Jahr 1872 war bedeutungsvoll: die Missionare erhielten die Erlaubnis, im Lande umherzureisen; von den holländischen Reformierten wurde in Yokohama die erste evangelisch-japanische Gemeinde gegründet, in die elf besonders bewährte Mitglieder aufgenommen wurden; zu den bisher in J. tätigen dreißig Missionaren traten ebensoviel neue hinzu; es fand die erste allgemeine Konferenz der protestantischen Missionen in J. statt. Am 19. Febr. 1873 wurden dann von der Regierung jene auf öffentlichen Plätzen und an Straßen angebrachten Proskriptionstafeln entfernt, „auf denen die Jesussekte von Staats wegen bei Todesstrafe verboten und jedem, der einen Angehörigen derselben zur Anzeige brachte, eine Geldbelohnung von bestimmter Höhe versprochen war". Damit hatte das Christentum in J. wenigstens stillschweigend seine Berechtigung erlangt, nachdem die Missionsarbeit in den letzten Jahren dieser Periode tatsächlich geduldet gewesen war. Aus offener Feindschaft gegen das dem Mikadokult (¶ Japan: I, 1) widersprechende Christentum, die sich patriotische Strömungen nutzbar machte, sich aber mit dem Streben nach westlicher Kultur nicht vertrug, ging man zu einer fremdenfreundlichen Stellungnahme über, die der Mission zugute kam. — 2. So ist denn die zweite Periode 1873—1889 eine Zeit erfreulichen Aufschwungs; die Mission hatte, vornehmlich auch unter Gebildeten, überraschend schnelle Erfolge. Namentlich die Fortschritte in den achtziger Jahren stellten die Christianisierung J.s in nicht allzuferne Aussicht. „Man redete ernstlich davon, die Parlamentssitzungen mit einem Gebet zu eröffnen. Der christliche Glaube war nahe daran, Volksreligion zu werden. Das Christentum war so populär, daß Staatsminister sich bei christlichen Predigern Ratschläge holten" (aus einer Rückschau von Yamaji Aizan). Dreizehn amerikanische — neben den schon genannten noch methodistische, baptistische u. a. — und sechs britische Gesellschaften — darunter die Ausbreitungsgesellschaft und die schottischen vereinigten Presbyterianer — widmeten sich der Missionsarbeit in Schulen, Predigten und literarischen Arbeiten. Zählte man 1879: 2500 Gemeindeglieder neben 7500 Anhängern, 1883: 37 Stationen, 93 Gemeinden, 5000 erwachsene Kirchenglieder, so betrug die Jahreszunahme 1889 allein 5667 Seelen; im ganzen wurden 29 000 evangelische Christen gezählt. Die zweite allgemeine Missionskonferenz zu Osaka 1883 mit den wertvollen Aussprachen über allerlei Missionsfragen legte Zeugnis davon ab, wie trotz aller Unterschiede der Denominationen in den englischen und amerikanischen Missionen, durch die nicht selten ein kräftiges, einheitliches Vorgehen verhindert wurde, dennoch alle als eine evangelische Kirche zusammengehörten. 1885 trat auch

als einziger deutscher Missionsverein der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein in die Arbeit auf dem japanischen Missionsfelde ein, das er sich neben dem chinesischen (¶ China, 3 b) als sein besonderes Arbeitsgebiet erwählt hatte: es wurde die Hauptstation Tokyo gegründet. In dieser Periode schon führte auch der den Japanern in bedenklichem Maße eigentümliche Drang nach Selbständigkeit zur Gründung nationaler Kirchen, die sich selbst erhalten und unter eigener Verwaltung stehen wollten. Hatten sich schon 1877 zwei amerikanische und eine schottische presbyterianische Gemeinde zur „Kirche Christi in J." (Nippon Kirisuto Kyokwai) zusammengeschlossen, so traten 1882 auch die anderen presbyterianischen und reformierten Missionen zu ihr hinzu. 1886 bildeten ebenso die kongregationalistischen Gemeinden des American Board die Kumiai Kyokwai, die bischöflichen, anglikanischen Gemeinden die Nippon Sei Kyokwai. Nach Vorberatungen auf gemeinsamen Konferenzen in Tokyo 1872 und 1878 wurde 1879 die Uebersetzung des NT, 1888 die des AT fertiggestellt. Von besonderer Bedeutung für die weitere Missionsarbeit in J. wurde der 28. Artikel der am 11. Februar 1889 proklamierten Verfassung, der einen Sieg des Christentums bedeutet: „Japanische Untertanen sollen, so weit es den Frieden und die gute Ordnung nicht stört und ihren Untertanenpflichten nicht zuwider ist, Freiheit ihres religiösen Glaubens genießen". — 3. Zu Beginn der dritten Periode 1889 bis 1909 machte sich in den Missionserfolgen deutlich eine Verlangsamung bemerkbar; es war eine Zeit der Unfruchtbarkeit, die in der zeitweilig herrschenden religiösen Gleichgültigkeit und Selbstgenügsamkeit einerseits, in der Unterbindung des Religionsunterrichts anderseits ihre Erklärung findet. Die Zahl der jährlichen Taufen Erwachsener sinkt von Jahr zu Jahr; 1892 beträgt sie nur noch 3700, während im ganzen (ohne Kinder) 35 534 protestantische Kirchenglieder in 365 Gemeinden gezählt wurden. Die Jahre 1895/6 bezeichnen bei dem weiteren Rückgang den tiefsten Stand. „Damals meinte man, sich europäische Kultur ohne das Christentum aneignen zu können. Es ging die Rede: es ist nichts mit dem Christentum, es hat uns enttäuscht. Damals waren alle Zeitungen und Zeitschriften, selbst die, die im Namen des Christentums herausgegeben wurden, voll von gehässigen Anklagen gegen die Missionare und Prediger, die nichts recht machen konnten". Seitdem aber ging es wieder voran und zwar im neuen Jahrhundert recht erfreulich. Zu diesem großartigen Aufschwung der Missionsarbeit in J. hat verschiedenes beigetragen. Der Christliche Studenten-Weltbund hat seit seiner Gründung 1895, besonders durch den Generalsekretär John R. ¶ Mott veranlaßt, sein Augenmerk auf Asien und besonders auf J. gerichtet. Die Reisen Motts, deren erste in die für J.s Christianisierung schwierige Zeit fiel, 1895/6 und 1901, haben unter den dortigen Studenten großen Eindruck gemacht. Der Christliche Verein junger Männer, der Ende 1907 in J. 58 Studentenvereine mit 1450 Mitgliedern und 6 städtische Vereine mit 1100 Mitgliedern zählte, hat sich in dem russisch-japanischen Krieg 1904 durch unzählige Liebesdienste allerlei Art (Vorträge, Bibelverteilung, Hilfsbereitschaft, Krankenpflege usw.) den Dank der Truppen und Führer erworben, vielseitige Anerkennung und Unterstützung gefunden und so das Heer für das Christentum geöffnet. Der Achtung und Wertschätzung dieser christlichen Gemeinschaft wurde bei der 7. Allgemeinen Konferenz des Christlichen Studenten-Weltbundes in Tokyo (3.—7. April 1907) seitens der japanischen Minister und Behörden lebhafter Ausdruck gegeben. Auch diese Tagung, die geschickt ausgenutzt wurde, diente der Stärkung und Förderung des Christentums in J., wenn auch die Erwartungen, die man daran knüpfte, insofern nicht in Erfüllung gingen, als z. B. sehr viele der 1800 Studenten, die sich damals entschlossen, Christen zu werden und in den Taufunterricht einzutreten, bald ihr Vorhaben wieder aufgaben. Sodann brachte die Evangelisationstätigkeit, die, von der evangelischen ¶ Allianz in J. angeregt, sich im Frühjahr und Herbst 1901 über das ganze Land hin erstreckte, die sogenannte Taikyo-Dendo Bewegung, einen frischen Zug in die vielfach unfruchtbar gewordene Missionsarbeit: wenn dabei auch nicht immer ein methodistisches Vorgehen vermieden wurde, wurde doch das Evangelium kräftig und weithin verkündigt. Die evangelischen Gemeinden wurden aufgerüttelt und erfreuten sich seitdem einer stetig wachsenden Zunahme. Auch der russisch-japanische Krieg, der das siegreiche Land fast ganz erschöpft hatte, hat das Volk der Japaner nicht zu übermütigem Stolz auf die eigene Kraft, wozu es gar sehr neigt, verführt, hat vielmehr auf das Erwachen starker Frömmigkeit sehr günstigen Einfluß gehabt: die mancherlei Erfahrungen jener Zeit, in denen sich auch die christlichen Soldaten bewährten, ja auszeichneten, riefen ernstes Nachdenken wach und ließen immer weitere Kreise in der Religion, meist in der christlichen, Halt und Aufrichtung suchen. Viele unter den Gebildeten und häufig jüngere Leute fanden das in der christlichen Gemeinde, wonach sie sich sehnten. Zuletzt sei hier auch noch des Besuches gedacht, den General Booth von der ¶ Heilsarmee 1907 in J. machte; auch da wurde Begeisterung für das Christentum und die aus christlichem Glauben geschaffenen Liebeswerke rege, weckte auch hin und her christliches Leben, hielt aber, entsprechend dem japanischen Charakter, nicht lange in der wünschenswerten Stärke an. — Im einzelnen ist folgendes zu erwähnen: 1900 wurde die zweite Station des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins in Kyoto errichtet. Am 24.—31. Oktober 1900 tagte in Tokyo die dritte allgemeine Missionskonferenz, bei der sich 450 Vertreter von 42 Missionsgesellschaften und verwandten Vereinen zusammenfanden, die außer dem obengenannten Evangelisations-Feldzug die Ausarbeitung eines gemeinsamen Gesangbuchs und gemeinsamer Sonntagsschul-Texterklärung in Angriff nahmen. 1905 wurden von der wegen des Friedens von Portsmouth unzufriedenen Stadtbevölkerung in Tokyo 12 christliche Kirchen beschädigt, ferner 3 Kirchen, 2 Missionshäuser, ein japanisches Pfarrhaus und eine christliche Schule bis auf den Grund niedergebrannt. 1909 wurde die theologische Schule und die Armenschule in Tokyo, die der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein unterhielt, durch die Geld-Notlage gezwungen, aufgehoben; die derzeitigen deutschen Missionare erklärten: „Es wird ersichtlich, daß das japanische Interesse am deutschen Geistesleben geringer geworden ist.

Jedenfalls können wir hier zurzeit nicht auf die Meinung kommen, daß in unserem Deutschtum irgend welcher besonderer, unser missionarisches Wirken fördernder Vorteil liege". Andererseits ist der Doschischa, der von Nisima 1875 in Kyoto begründeten, berühmten Hochschule, späteren Universität, trotz verschiedener schwerer Stürme (Loslösung vom American Board, der für sie 3 Millionen Mark aufgewandt hatte, 1897; Einlenken in radikales, religionsloses Fahrwasser u. a.) unter ihrem jetzigen Präsidenten Niwa ihr entschieden christlicher Charakter und Bestand gesichert, so daß sie wie zu Lebzeiten Nisimas wiederum für die Christianisierung J.s von größter Bedeutung sein kann. — 4. Nach der letzten Statistik, die vorliegt, der vom 31. Dezember 1907, gab es in J. protestantische Christen 71 818, die von 469 ordinierten japanischen Pastoren, 626 nicht-ordinierten Gehilfen, 208 Bibelfrauen und 789 Missionaren nebst Frauen bedient wurden; im ganzen waren, die Frauen der Missionare nicht mitgerechnet, 1910 Personen im Dienste der evangelischen Mission tätig. Evangelische Taufen Erwachsener fanden 8623 im letzten Jahre statt, Kindertaufen 867. Die japanischen, evangelischen Christen waren in 408 Kirchgemeinden organisiert. Protestantische Sonntagsschüler wurden 1907: 84 160 gezählt, Theologiestudierende gab es 367. Die evangelischen Japaner steuerten 571 185 Mk. zu den Werken der Mission bei, pro Kopf etwa 8 Mk. In den letzten 10 Jahren haben die Protestanten um 31 240 Seelen, d. i. um 78% zugenommen, während die Gesamtbevölkerung nur um etwa 12 ½% gewachsen ist. Die Zahl der evangelischen ordinierten Pastoren ist um 167, d. h. etwa 50% gewachsen, die der protestantischen Sonntagsschüler um 49 127, also um etwa 140 %, die der protestantischen Theologiestudierenden um 198, d. h. um 115%, die Beiträge der japanischen Christen auf protestantischer Seite um 401 459 Mk. oder um fast 212% und zwar pro Kopf um 3,79 Mk. oder um fast 100%. Im Ministerium, im Parlament und bei den Gerichtshöfen, in Heer und Flotte nehmen Christen einflußreiche Stellungen ein. „In den nun 50 Jahren evangelischer Missionsarbeit hat sich der Protestantismus J.s als ein starker Träger sittlich-sozialer Kräfte bewährt. Waisenhäuser, Aussätzigen-Hospitäler, Antialkoholbewegung, Kampf gegen die Prostitution, Hilfeleistung in den 2 Jahren der Hungersnot nach dem Kriege — das alles kommt auf Rechnung des Protestantismus" (Allgemeine Missions-Zeitschrift 35, S. 408). Als Missionsgesellschaften, die in J. in der Arbeit stehen — in Klammern ist das Anfangsdatum beigesetzt — nenne ich folgende als die wichtigsten: I. Die presbyterianisch-reformierte Gruppe: 1. der Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. (North) (seit 1859); — 2. Die Dutch Reformed Church in America (seit 1859); — 3. Die Woman's Union Miss. Soc. (seit 1871); — 4. Die Cumberland Presbyterian Church (seit 1877); — 5. Die Reformed Church in the U. S. (seit 1880); — 6. Die Presbyterian Church in the U. S. (South) (seit 1890); — II. Die anglikanisch-bischöfliche Gruppe: sie hatte ganz J. in 6 Bistümer eingeteilt, von denen 2 (Kyoto und Tokyo) der Protestant Episcopal Church in the U. S. A. (seit 1859), 2 (Kiuschiu und Hokkaido) der Church Missionary Society (seit 1869) und 2 (Süd-Tokyo und Osaka) der Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (seit 1873) angehören; — III. Die independentistische-kongregationalistische Gruppe, vertreten durch den American Board (seit 1869); — IV. Die baptistische Gruppe: 1. American Baptist Miss.-Union (seit 1872); — 2. Disciples of Christ oder Campbellites (seit 1883); — 3. American Christian Convention (seit 1887); — 4. Southern Baptist Convention (seit 1889); — V. Die methodistische Gruppe: 1. Methodist Episcopal Church, North (seit 1873); — 2. Die Methodist Church of Canada (seit 1873); — 3. Evangelical Association (seit 1876); — 4. Die Methodist Protestant Church (seit 1880); — 5. Die Methodist Episcopal Church, South (seit 1886); — 6. Die United Brethren in Christ (seit 1896); — 7. Die Free Methodist Church. Neben der Gruppe der Lutheraner mit 3 kleinen Missionen und einer Reihe kleinerer Missionsgesellschaften und -vereine sei hier noch als des einzigen deutschen Missionsvereins, der in J. arbeitet, des Allgemeinen Evangelisch-protestantischen Missionsvereins (seit 1885) Erwähnung getan; in seinen Diensten waren 1908: 5 deutsche Pfarrer, 3 japanische ordinierte Pastoren, 5 Evangelisten und 1 Evangelistin, 2 Bibelfrauen, 2 Lehrerinnen tätig. — 5. Von den Schwierigkeiten, die der christlichen Mission in J. entgegenstehen, ist neben der religionslosen Schule und religiösen Gleichgültigkeit usw. vor allem der Nationalismus auch auf religiösem Gebiete zu nennen; vgl. ¶ Japan: I, 1.

B. Die römisch-katholische Mission in J. während des 16. Jhd.s, ihre Erfolge und ihren Untergang im 17. Jhd. s. unter J.: I, 4. — „Von den Nachkommen der einst so blühenden japanischen Kirche sind noch ungefähr 20 000 übrig, die sich mit der katholischen Kirche nicht wieder vereinigt haben und sich mit der von Laien gespendeten Taufe begnügen" (Krose). Im 19. Jhd. versuchte man zwar schon 1846 wieder festen Fuß in J. zu fassen, indem man ein apostolisches Vikariat für J. gründete, doch hatte man zunächst keinen Erfolg, ja noch 1868—1873 hatte die katholische Kirche in J. eine Verfolgungszeit zu überstehen. Seitdem konnte sich die katholische Mission ungestört entwickeln. Die japanischen Katholiken stammen zum größten Teil aus der Landbevölkerung und zwar aus den unteren Schichten, vor allem findet der Katholizismus auf Kiuschiu Anhänger. In der literarischen Arbeit steht die katholische Missionstätigkeit weit hinter der evangelischen Mission zurück. Der jetzige Bestand der katholischen Mission ist nach Krose (Katholische Missionsstatistik, 1908, wovon allerdings A. Huonder in 3. Abt. des 1. Bandes von H. A. Krose, Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, 1908/09, S. 64—84 in den Zahlen mehr oder minder abweicht) für Ende 1905 folgender: das ganze Land ist eingeteilt in die Erzdiözese Tokyo, die Diözesen Nagasaki, — in diesem Bezirk sind ⅔ aller japanischen Katholiken —, Hakodate, Osaka und die Apostolische Präfektur Schikoku, die 1904 begründet wurde. Während in den 4 ersten Bezirken Angehörige der Pariser Missionsgesellschaft tätig sind, sind es in der letzteren Dominikaner. In ganz J. werden 60 560 Katholiken, 16 252 Katechumen, 166 Missionspriester, davon 33 Eingeborene, 96 Laienbrüder, 336 Schwestern

und 309 Katechisten (Lehrer), zusammen 741 Missionshelfer, 215 Haupt- und Nebenstationen, 226 Kirchen und Kapellen, 34 (?) Schulen mit 5534 (?) Schülern und Schülerinnen gezählt. Zöglinge in Waisenhäusern sind 1362; sonst gibt es 17 charitative Anstalten. 1582 erwachsene Heiden, 1616 Heidenkinder in Todesgefahr und 1711 Kinder christlicher Eltern wurden 1908 getauft. Unter den Getauften, sowohl den Erwachsenen wie den Kindern, macht die Zahl der in Todesgefahr Getauften einen sehr hohen Prozentsatz aus. Die Schultätigkeit ist nicht bedeutend. Die Gesellschaft des göttlichen Wortes in Steyl, die seit 1882 in China wirkt (¶ Gesellschaft, 4), „beabsichtigt, in Akita auf der Insel Nippon eine Niederlassung zu begründen, die noch 1907 eröffnet werden sollte. Für den Nachwuchs des einheimischen Klerus sorgen 3 Seminarien mit 29 Seminaristen" (Krose).

C. Neben der römisch-katholischen Mission ist die russisch-orthodoxe Mission in J. zu erwähnen, die seit 1861 in der dortigen Arbeit steht. Nachdem das erste Jahrzehnt nur einen geringen Fortschritt gezeitigt hatte, ging es in den nächsten Jahrzehnten gut voran. Die russisch-orthodoxe Missionsarbeit, die besonders unter dem niederen Adel in Hakodate und Jeddo gewirkt hatte, verdankt alle ihre Erfolge der umsichtigen und eifrigen Tätigkeit des edlen und frommen Gesandtschaftsgeistlichen Nikolai (Kassatkin), der, seit 1861 in J. weilend, 1881 zum Bischof geweiht wurde. Er selbst, ein geistig bedeutender Mann, der weitherzig gegenüber anderen Kirchen für die seinige zu begeistern versteht, der in seiner Wertschätzung der heiligen Schrift und seiner Betonung des evangelischen Standpunktes von Buße und Glauben gegenüber der katholischen von der Notwendigkeit der guten Werke und der Zugehörigkeit zur Kirche den protestantischen Missionsvertretern nahe steht, macht mit 3 anderen russischen Geistlichen nur den kleinsten Teil der russisch-orthodoxen Missionsgeistlichkeit aus. Im ganzen sind einige 30 Geistliche in über 250 Gemeinden tätig. Die Zahl der Getauften beträgt zur Zeit etwa 30 000. Es wird ein Priesterseminar, eine Katechetenschule und eine Mädchenschule in Tokyo unterhalten und 3 Zeitschriften, darunter 1 für Frauen, herausgegeben. Besonders im Vergleich mit der römisch-katholischen Mission hat die russisch-orthodoxe Großes erreicht.

Vgl. die Literatur zu ¶ Japan: I. — Ferner G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen usw., 1905⁸, S. 410—433; — H. Gundert: Die evangelische Mission, 1903⁴, S. 489—506; — 25. Jahresbericht des Allgemeinen Evg. Protestantischen Missionsvereins, 1909; — Raoul Allier: Le protestantisme au Japon 1859 bis 1907, 1908; — H. Haas: J. als christliches Missionsgebiet, 1907; — Ders.: J.s Zukunftsreligion, 1907; — M. C. Harris: Christianity in J., 1907; — E. Schiller: Das heutige J. und das Christentum (3. Heft der 2. Flugschriften-Reihe des Allgemeinen Evg. protestantischen Missionsvereins), 1903; — Friedr. Raeder: Missionsrundschau über J. in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 31 (1904), S. 257—270. 323—338. 380—386. 429—434. 465—476. 514 bis 524); — Julius Richter: Missionsrundschau über J. ebenda 34 (1907), S. 181—193. 230—239). — Die Jahresberichte in der Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. **Glaue.**

Japanische Märtyrer heißen die 1862 heiliggesprochenen (Fest: 5. Februar) 26 Märtyrer, die 1597 in Nagasaki als Christen gekreuzigt wurden. Es waren 17 Franziskanertertiarier, 6 spanische Franziskaner, 3 japanische Jesuiten. **Zich.**

Japheth, einer der Söhne ¶ Noahs; unter seinem Namen werden die Völker des Nordens zusammengefaßt (¶ Völkertafel). **G.**

Jarchi ¶ Raschi.

Jarcke, Karl Ernst (1801—1852), ¶ Konvertiten. J. war Mitgründer der Historisch-Politischen Blätter (¶ v. Görres).

Jason von Kyrene, jüdischer Geschichtsschreiber, aus dessen verloren gegangenem, fünf Bücher umfassendem Werk das II Makkabäerbuch (¶ Apokryphen: I, 1 a) ein Auszug ist; J. muß um 160 v. Chr. geschrieben haben.

E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, 1898³, S. 359 ff; — RE³ VIII, S. 608. **Fiebig.**

Jason und Papiskus, Dialog über Christus, ¶ Literaturgeschichte, christl.: I.

Jaspis, Albert Siegismund (1809 bis 1885), evg. Theologe, geb. in Nossen, wurde zuerst sächsischer Geistlicher, 1845 Pfarrer in Elberfeld und 1855 Generalsuperintendent von Pommern. Er ist in der Zeit des absterbenden Rationalismus mit großem Erfolg in seinem Wirkungskreis für die Erneuerung und Vertiefung des christlichen Glaubenslebens im Sinne eines innigen, der Welt abgewandten Pietismus tätig gewesen. Besonders durch Predigt und Seelsorge hat er nachhaltig gewirkt, während er in den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit keinen maßgebenden Einfluß auszuüben vermochte.

Vf. außer mehreren Predigtsammlungen viele religionspädagogische Schriften. Unter letzteren hat seine Bearbeitung des kleinen Katechismus Luthers für die Zwecke des Konfirmandenunterrichts außerordentliche Verbreitung erlangt; — Ueber J. vgl. RE³ VIII, S. 608 ff. **Andrae.**

Jassy (in Rumänien), Synode von (1642), gegen die Lehre des Cyrillus ¶ Lukaris, ¶ Dositheos ¶ Confessio orthodoxa.

Jastrow, 1. Joseph, geb. 1863 in Polen, studierte in Amerika, Prof. der Psychologie an der Universität von Wisconsin seit 1888, seit 1900 Präsident der amerikanischen Psychologischen Gesellschaft.

Schriften: Fact and fable in Psychology, 1900; — The subconscious, 1905. **H. Haupt.**

2. Morris, amerikanischer Assyriologe jüdischer Herkunft, geb. 1861 zu Warschau, mit seiner Familie in Philadelphia seit 1866, studierte an der Universität von Pennsylvania und in Breslau, Dr. phil. in Leipzig 1884, Professor der semitischen Sprachen an der Universität von Pennsylvania 1892 und Oberbibliothekar ebenda 1898.

Vf. u. a.: The Religion of Babylonia and Assyria, 1898 (deutsch: Die Religion Babyloniens und Assyriens, seit 1902); — The Study of Religion, 1901; — J. gibt seit 1902 mit Gottheil Semitic Study Series heraus. — Ueber J. vgl. The Jewish Encyclopedia VII, S. 79. **Gunkel.**

Jatho, Karl, evg. Theologe, geb. 1851 zu Kassel, 1876 Pfarrer in Bukarest, 1884 in Boppard, seit 1891 in Köln. J. wird seit 1905 um seiner kritischen Anschauungen willen von der kirchlich rechtsstehenden Presse scharf angegriffen, zu einem disziplinaren Einschreiten der Kirchenbehörde gegen ihn ist es jedoch nicht gekommen. Seinen Abendmahlsvortrag (s. Literatur) tadelte das rheinische Konsistorium in einem Erlaß vom 8. August 1907 (abgedruckt in „Aktenstücke zum Fall J.", Beilage zu GRhW 1907, Nr. 47, sowie nebst weiterem Material bei Fr. Wiegand, Kirch-

liche Bewegungen der Gegenwart I, 1907 (erschienen 1908), S. 1 ff).

Er veröffentlichte: Predigten, 1906[4]; — Persönliche Religion. Predigten, Neue Folge, 1906[2]; — Welche Bedeutung hat für uns das Abendmahl? (in: Praktische Fragen des modernen Christentums), (1907) 1909[2]. **M.**

Jaudel, General des Dominikanerordens (gest. 1872), ¶ Dominikus.

Javan (Jonier), im AT Bezeichnung der Griechen überhaupt oder der kleinasiatischen Griechen.

Javouhey, Anna Maria, ¶ Joseph: II, B 14.

Jawa ¶ Indien: II, D (besonders 2).

Jaworskij, Stephan († 1722), ¶ Rußland.

J. B. M. V. (Institutum Beatae Mariae Virginis) ¶ Englische Fräulein.

Ibach, Hartmann, Reformationsprediger in Frankfurt a. M., ¶ Hessen: IV, 1.

Ibaditen ¶ Islam, 12 a.

Ibas, Bischof von Edessa († 457), wegen seiner nestorianischen Theologie (¶ Nestorius) und seiner syrischen Uebersetzung von Schriften ¶ Theodors von Mopsuestia (¶ Christologie: II, 3 a) 449 seines Bischofsamts (seit 435) entsetzt, auf dem Konzil zu Chalcedon 451 (¶ Konzilien) aber als rechtgläubig wieder eingesetzt. Sein Brief an Mares, gegen ¶ Cyrill von Alexandrien gerichtet, ohne doch dem Nestorius völlig beizutreten, ist im Dreikapitelstreit (¶ Monophysiten) verdammt worden.

RE[3] VIII, S. 611 f; — Brief bei Mansi: Collectio Conciliorum VII, S. 241 f. **Bich.**

Iberien = ¶ Georgien.

Ibn Daud, Abraham (Abraham ben David, fälschlich Ibn Dior), aus Toledo, zu unterscheiden von anderen gleichen Namens, insbesondere dem Gegner des Maimonides Abraham ben David aus Posquières, lebte etwa 1110 bis 1180, soll zur Zeit der Religionsverfolgung durch die Almohaden (¶ Spanien) als Märtyrer gestorben sein; er wirkte als Philosoph, Geschichtschreiber und Astronom. — Ueber sein arabisch geschriebenes religionsphilosophisches Buch Al-ʻakīdā ar-rafijā, hebr. Emūnā rāmā, d. h. der „erhabene Glaube" ¶ Jüdische Philosophie, 4. — Die unbedingte Traditionsgläubigkeit der Juden war dem geschichtlichen Talent nicht förderlich; so finden wir mit Ausnahme weniger unbedeutender anonymen Chroniken bis auf J. D. keine eigentlichen Geschichtschreiber unter den Juden. Erst die Polemik gegen die ¶ Karäer einerseits und das Pietätsgefühl gegen die immer zahlreicher werdenden Märtyrer andererseits hat zu einer primitiven Geschichtsschreibung geführt. Das erstere Motiv hat J. D. zu seinem Sēfer hakabbālā (Buch der Ueberlieferung) veranlaßt; es soll die Kontinuität der rabbinischen Tradition erweisen, beginnt mit der Weltschöpfung, zählt sehr flüchtig die Perioden und Geschlechter bis auf das talmudische Zeitalter auf und wird erst mit der Zeit der Gāōnim (babylonische Schuloberhäupter nach Abschluß des Talmud) genauer und interessanter. Es folgen 2 Anhänge, eine kurze römische Chronik bis zur Zeit Mohammeds, und eine Chronik der jüdischen Könige zur Zeit des zweiten Tempels. Das hebräische Schriftchen wurde seit 1513 zusammen mit den älteren Chroniken Sēder ʻOlam rabbā und zuṭā oft gedruckt und viel gelesen. J. D., dessen Philosophie anerkannt, wenn auch von ¶ Maimonides überholt wurde, fand als historischer Schriftsteller keine Nachahmung. Die jüdische Geschichtsschreibung des Mittelalters (¶ Geschichtschreibung: II, 2) blieb auf die sogenannten „Memorbücher" der Gemeinden und auf spärliche Angaben in den zahllosen Klage- und Bußgebeten beschränkt.

M. Steinschneider: Catalogus Bibl. Bodleianae I, 1852, S. 676; — Ders.: Die Geschichtsliteratur der Juden, 1905; — The Jewish Encyclopedia, 1906; — Weiteres bei ¶ Jüdische Philosophie. **Pollak.**

Ibn Esra. 1. Abraham ben Meir Ibn Esra (1092—1167), jüdischer Gelehrter und Dichter, geb. in Toledo, in der zweiten Hälfte seines Lebens (seit 1140) ruhelos von Spanien aus durch fast alle Mittelmeerländer bis nach Bagdad und wieder zurück nach Italien und Nordfrankreich geführt. J. E. ist Verfasser von Werken zur hebräischen Grammatik (¶ Hebräisch, 3), in denen er die grammatische Weisheit der Araber seiner Zeit den Juden vermittelte, und einer Reihe von Kommentaren biblischer Bücher, so des Pentateuchs, in denen er den grammatischen Wortsinn des Textes zu alleiniger Geltung zu bringen versuchte, hier und da freilich Ansätze zu einer scharfen rationellen Kritik der Schrift zeigend; ¶ Spinoza ist stark von ihm angeregt, wenn er sich auch meist kritisch mit ihm auseinandersetzt. J. E. polemisiert 1. gegen ¶ Saadja, 2. gegen die ¶ Karäer, 3. gegen die Christen, 4. gegen ¶ Raschi.

Rosin: Reime und Gedichte des A. J. E., 1885 bis 1894; — W. Bacher: A. J. E. als Grammatiker, 1882; — The Jewish Encyclopedia VI, 1906, S. 520 ff; — ‡ M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur II, 1899, S. 120 ff; — ‡ J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons III, 1896, S. 56 ff (hier einige Proben seiner Gedichte in deutscher Uebersetzung), S. 131 ff; II, 1894, S. 184 ff. 289 ff (über die grammatischen und exegetischen Werke Ibn Esras); hier auch die Spezialliteratur und ein Verzeichnis der Textausgaben; — RE[3] I, S. 76 f.

2. Mose ben Jakob Ibn Esra, um 1138 gestorben, jüdischer Dichter, aus Granada, dichtete zahlreiche Bußlieder (Selichoth), zumal seit er eine Nichte, die er liebte, nicht zur Gattin bekam. Er war eng befreundet mit ¶ Jehuda Ha-Levi.

‡ M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur II, 1899, S. 105 ff; — ‡ J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons III, 1896, S. 39. 117. **Fiebig.**

Ibn Gabirol = ¶ Avicebron; ¶ Jüdische Philosophie, 5.

Ibn Hazm al Zahiri ¶ Bibelwissenschaft: I, E 1.

Ibn Pakuda (Bachja, Bechaj) ¶ Jüdische Philosophie, 5.

Ibn Roschd = ¶ Averroës ¶ Islamische Philosophie, 1.

Ibn Saddik, Joseph, ¶ Jüdische Philosophie, 4.

Ibn Sina = ¶ Avicenna ¶ Islamische Philosophie, 1.

Ibn Tibbon, der Geschlechtsname einer durch ihre schriftstellerische Tätigkeit berühmten jüdischen Familie Südfrankreichs. Die Tibboniden waren die tätigsten unter den jüdischen Uebersetzern, die seit dem 12. Jhd. die reiche wissenschaftliche Literatur der Araber und der arabisch schreibenden Juden meist auf dem Umwege über das Hebräische dem christlichen Mittelalter verdolmetschten (¶ Jüdische Philosophie, 7, Schluß). — 1. Als „Vater" oder „Fürst der Uebersetzer" gilt Jehūdā ibn Tibbon (ibn Saul), der in der 2. Hälfte des 12. Jhd.s in Lunel lebte, wohin er wahrscheinlich infolge der Religionsverfolgung der Almohaden aus ¶ Spanien (Gra-

nada) eingewandert war. Seine hebräische Uebersetzung der „Herzenspflichten“ des Bechai ben Josef (vollendet 1161; ¶ Jüdische Philosophie, 5) ist als eine der ältesten Uebersetzungen aus dem Arabischen überhaupt und literarisch auch durch die Vorrede, in der sich J. über die Pflichten des Uebersetzers ausspricht, bedeutsam. 1167 übertrug J. das philosophisch-apologetische Werk ¶ Jehuda Ha-Levi's, „Kuzārī“, und 1186 ¶ Saadjas „Emūnōth“ ins Hebräische, außerdem die Ethik und vielleicht auch die Spruchsammlung „Perlenauswahl“ ¶ Avicebrons und das grammatische Wurzelwörterbuch Jōnā ibn Ganachs. J. hat die schwere Aufgabe, einen dem Hebräischen ganz neuen, wissenschaftlichen Stil und eine neue philosophische Terminologie zu prägen, glücklich gelöst, so daß seine Nachfolger — Sohn und Enkel — mit Erfolg an die schwierigere Aufgabe der Uebertragung der wissenschaftlichen griechisch-arabischen Literatur, insbesondere der Aristoteles-Kommentare gehen konnten. — 2. Samuel, der Sohn Jehudas (gest. vor 1232), übertrug um 1200 den arabischen Galen-Kommentar des ʻAli ibn Rodhwān und die „Aphorismen“ des Hippokrates, ferner die arabische Uebersetzung der Meteorologie des Aristoteles, die 3 Abhandlungen des ¶ Averroës über den Verstand und vielleicht auch einen Teil des „Kanon“ ¶ Avicennas. Seine wichtigsten Leistungen sind jedoch die Uebersetzungen der arabisch geschriebenen Werke des ¶ Maimonides, nämlich des „Mōrē“, eines Teils des Mischna-Kommentars, einiger Sendschreiben, des logischen Kompendiums und einiger medizinischen Werke; später wurde jedoch nicht seine, sondern Jehūdā al-Charizis freiere hebräische Uebertragung des Mōrē Nebhūkhīm ins Lateinische übersetzt. Auch die Uebersetzung eines historischen Werkes, einer anonymen Alexandergeschichte, wird unserem Autor zugeschrieben. Neben seiner Uebersetzertätigkeit fand Samuel noch Zeit zu eigenen Arbeiten: er schrieb einen philosophischen Traktat über die Schöpfung, eine logische Abhandlung und einen Kommentar zum Buche Koheleth. — 3. Sein Sohn Moses und sein Schwiegersohn Jakob ben Abbā Māri setzten seine Tätigkeit fort. Moses ibn Tibbon ben Samuel wirkte zwischen 1240—80 in Montpellier. Er übertrug den „Mikrokosmos“ des Josef ibn Zaddik, ferner mathematische und astronomische Werke, des Honein (Elemente), Al-Bataljūsī (de sphaeris), Al-¶ Farabī (Prinzipien), Al-Fergānī (astronomische Tafeln) und Ibn-al-Gazzar, ferner ¶ Maimonides' medizinische Abhandlungen über die Gifte, über Hygiene und die Aphorismen des Hippokrates und schließlich die sogenannten mittleren Kommentare des ¶ Averroës zur aristotelischen Psychologie, Physik und Metaphysik. Außerdem verfaßte er einen Kommentar zum Hohen Liede und Abhandlungen verschiedenen Inhalts. — 4. Der Schwiegersohn und Schüler Samuel ibn Tibbons, Jakob Anatoli ben Abbā Māri arbeitete im Auftrage Kaiser Friedrichs II um 1230 in Neapel, vielleicht gemeinsam mit dem christlichen Uebersetzer ¶ Michael Scotus. Er übertrug den Almagest des Ptolemäus, ein astronomisches Kompendium des Al-Fergānī und den mittleren Kommentar des ¶ Averroës zur aristotel. Logik. Er verfaßte eine homiletische Pentateucherklärung „Malmad hattalmīdīm“, d. h. „Ansporn für Lernende“ im Sinne des maimunischen Rationalismus (¶ Maimonides), die ihm viel Feindschaft eintrug und von den Orthodoxen ebenso angegriffen wurde, wie Maimonides selbst. — 5. Zur Familie ibn Tibbon gehört endlich noch Jakob ben Makhīr, genannt Profatius Judaeus oder Don Profiat Tibbon (gest. 1303 oder 1306). Er war hauptsächlich Mathematiker und Astronom, schrieb neben zahlreichen Uebersetzungen auch eigene astronomische Werke (seine Tafeln werden noch von Kopernikus zitiert), besaß aber auch medizinisches und talmudisches Wissen. In dem Kampfe um die philosophischen Schriften des ¶ Maimonides, der zu seiner Zeit die jüdische Welt in Dogmatiker und „Modernisten“ trennte, trat er wie alle Tibboniden energisch für die wissenschaftliche Weltanschauung ein.

Im allgemeinen vgl. die Literatur über ¶ Jüdische Philosophie. — Ferner: M. Steinschneider: Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, 1893; — Ders.: Die arabische Literatur der Juden, 1902; — E. Renan und Neubauer: Les Rabbins français du commencement du 14. siècle, und Les Ecrivains juifs du 14. siècle (in: Histoire litter. de la France 27 und 31); — Heinr. Groß: Gallia iudaica, Paris 1897; — Vgl. auch die betreffenden Artikel in The Jewish Encyclopedia, New-York 1906. **Pollak.**

Ibsen, Henrik, ¶ Dichter und Denker des Auslands, 3 ¶ Jesus Christus: IV, 2 g.

I. C. N. = In Christi nomine (Im Namen Christi).

Ichthýs (= Fisch) ¶ Sinnbilder, kirchliche.

v. Ickstatt, Johann Adam (1702—76; seit 1745 Freiherr), geboren in Vockenhausen (Kurmainz), studierte in Mainz und Marburg (beeinflußt von Christian ¶ Wolff) Philosophie und Rechtswissenschaft, wurde 1731 nach längeren Reisen Professor in Würzburg, 1741 Lehrer des bayrischen Kurprinzen, seines späteren Gönners Herzog Max Joseph III, dann in verschiedenen juristischen Aemtern tätig (1742 Beisitzer der böhmischen Kanzlei, 1745 des Reichs-Vikariatsgerichts), bis er 1746 zum juristischen Professor (bis 1765) und zugleich zum Direktor des Studienwesens nach Ingolstadt berufen wurde und dort die große aufgeklärte Unterrichtsreform durchführte (¶ Ingolstadt, 2), heftig befehdet von den Jesuiten, die er zurückdrängte, und die gegen ihn als vermeintlichen Protestanten wegen seiner Empfehlung und Einführung akatholischer Lehrbücher sogar das Volk (1752) aufwiegelten. Nach seinem Ausscheiden aus der juristischen Professur (1765) wandte J. außer der Universität, die er auch dann noch von München aus häufig visitierte, sein Interesse auch anderen Unterrichtsanstalten zu und sorgte insbesondere für Ausbildung von Realanstalten nach dem Muster der von ihm in Ingolstadt eingerichteten. Die bayrischen Fürsten sind ihm auch für treue Hilfe in zahlreichen Erbstreitigkeiten und in allen Kämpfen zugunsten des aufgeklärten Despotismus zu Dank verpflichtet. Katholischerseits wird J. noch heute Rücksichtslosigkeit, Nepotismus — er hat auch seinen Patensohn Adam Weishaupt, den Stifter des ¶ Illuminaten-Ordens, nach Ingolstadt berufen — und Geldsucht vorgeworfen; von einer gewissen Eitelkeit und Titelsucht wird er kaum freizusprechen sein.

Von J.s Werken seien genannt Opuscula juridica I 1747; II 1759; — J.s katholische Lobschrift auf den Protestantismus. Verfaßt 1772 in München; neu hrsg. v. K. Walcker, 1900 (Flugschriften d. Evg. Bundes 181—183).

— Ueber I. vgl. Aug. Kluckhohn: Freiherr v. I. und das Unterrichtswesen in Bayern unter dem Kurfürsten Maximilian Joseph, 1869 (ohne Anmerkungen und Quellennachweise auch in K.s Vorträgen und Aufsätzen 1894, S. 313 bis 343); — ADB XIII, S. 740 f; — C. Prantl: Geschichte der Universität München I, 1872, S. 588 ff; — Joh. Bapt. Schwab: Franz Berg, 1869, S. 14 ff. **Zscharnack.**

Idacius (Ithacius) ¶ Priszillianus.

Ideal, sittliches, ¶ Ethik, 5 ¶ Höchstes Gut.

Idealismus. Uebersicht.

I. Begrifflich; — II. Der deutsche I.

I. Begrifflich.

1. Wesen des I.; — 2. Zur Geschichte des I.; — 3. I. und Religionswissenschaft.

1. Der Begriff I. ist außerordentlich umfangreich, er beschließt sehr Verschiedenes in sich; man kann ihn ganz im allgemeinen als eine solche Betrachtungsweise bezeichnen, die dem Gedanklichen oder Geistigen im Gegensatz zum Sinnlichen oder Stofflichen einen besonderen Wert und besondere Bedeutung beimißt. Eine einigermaßen genauere Begriffsbestimmung wird nicht möglich sein, ohne mindestens zwei Arten des I. zu unterscheiden, den metaphysischen oder ontologischen I. und den erkenntnistheoretischen I. Dagegen wird es entbehrlich sein, an dieser Stelle noch speziell vom ethischen oder ästhetischen I. zu reden, weil es sich eben dabei um einzelne Spielarten des metaphysischen und erkenntnistheoretischen I. oder aber um Folgerungen aus diesem handelt, sofern man nicht lediglich an eine dem Un- und Uebersinnlichen zugewandte Willens- oder Geschmacksrichtung denkt. — a) Unter dem metaphysischen oder ontologischen I. versteht man nun diejenige Weltanschauung, die als das Prinzip und Wesen der Welt und der Dinge Gedankliches oder Geistiges hinstellt. Dieser metaphysische I. kann natürlich sehr verschiedene Formen annehmen; eine andere etwa bei Plato (¶ Philosophie, griechisch-römische), für den die Ideen, d. h. die zugleich als Normaltypen gedachten Begriffe, das Wesen der Dinge bilden, eine andere bei ¶ Hegel, der die Welt in einen logischen Prozeß auflöst, eine andere wieder bei ¶ Schopenhauer, dem ein Immaterielles, der Wille, die ganze und einzige Wirklichkeit, die Erscheinungswelt aber nur Vorstellung ist, usw. Für diejenige Weltanschauung freilich, die, wie beispielsweise die ¶ Leibniz'sche Monadenlehre oder Berkeleys Philosophie (¶ Philosophie, neuere), die Welt aus einer Summe individueller vorstellender Geister zusammengesetzt sein läßt, wird man besser den Namen ¶ Spiritualismus vorbehalten. — b) Ueber den erkenntnistheoretischen I. ¶ Erkenntnistheorie, 5 (Sp. 455). Auch der erkenntnistheoretische I. nimmt verschiedene Formen an je nach den genaueren Bestimmungen über die Bewußtseinsinhalte oder Bewußtseinserzeugnisse, die eben Gegenstand der Erkenntnis sind. Man denke etwa an den ¶ Fichte'schen I. einerseits, den positivistischen anderseits (¶ Erkenntnistheorie, 5). In andrer Hinsicht wiederum differenziert sich der erkenntnistheoretische I. je nach den angenommenen Voraussetzungen über das Bewußtsein, das Subjekt der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. So spricht man, wo das individuelle Bewußtsein als solches in Betracht gezogen wird, wohl von subjektivem I. oder gar Solipsismus; wo auf das „Bewußtsein überhaupt", auf ein überindividuelles Bewußtsein oder objektives Bewußtsein, reflektiert wird, von objektivem I. Doch ist zu beachten, daß sich mit derartigen Bestimmungen über das Subjekt des Erkennens der erkenntnistheoretische I. bereits dem metaphysischen I. nähert. Von Interesse dürfte endlich noch eine Unterscheidung sein, die Kant gelegentlich macht. Er stellt dem dogmatischen I. den transzendentalen gegenüber: jener leugnet überhaupt die Existenz einer Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins; dieser beschränkt sich auf die Behauptung, daß der Gegenstand der Erkenntnis intramental sei, ohne darum das Dasein einer extramentalen Wirklichkeit zu bestreiten. Abermals erhellt, wie schmal die Grenze ist, die den erkenntnistheoretischen I. von metaphysischen Behauptungen, Voraussetzungen und Folgerungen trennt.

2. Vorauszuschicken ist hier, daß, wie bereits angedeutet, der metaphysische und der erkenntnistheoretische I. sehr nahe bei einander liegen, und daß vielfach nur eine begriffliche Trennung beider möglich ist. — a) Der metaphysische I. Faßt man das Wort I. im engeren Sinne und schließt man den Spiritualismus (s. o.) und verwandte Anschauungen aus, so heben sich ganz von selbst aus der Geschichte der abendländischen Philosophie zwei Haupttypen des metaphysischen I. heraus, der Platonismus und der deutsche I. Der erstere wurde namentlich durch die Pythagoräer und Eleaten sowie durch die sokratische Reaktion gegen die Sophistik vorbereitet und durch Plato begründet. Zunächst mußte er sich in die Herrschaft mit dem Aristotelismus teilen; später erfuhr er eine eigentümliche Umwandlung im Neuplatonismus und wirkte, sei es durch diesen, sei es mehr unmittelbar, bis ins Mittelalter, in die Zeit der Renaissance und weit darüber hinaus nach (¶ Philosophie, griech.-römische). Ueber den deutschen I. s. II. — b) Der erkenntnistheoretische I. Seinerseits mannigfach vorbereitet, ist auch der erkenntnistheoretische I. im Altertum zuerst nach dem Vorgang des Sokrates durch Plato insofern vertreten worden, als für diesen der Gegenstand der Erkenntnis die Idee, der Begriff ist. Von Anfang an eng verschmolzen mit einer idealistischen Metaphysik, ist er in solcher Kombination vom Neuplatonismus angeeignet und umgebildet worden. Er macht sich während des Mittelalters im sogenannten Realismus (¶ Universalienstreit) bemerkbar und wirkt beispielsweise noch bei Denkern wie Cudworth, H. More, ¶ Malebranche nach. Mit völlig anderer Fundamentierung tritt er, durch die ¶ Locke'schen Lehren vorbereitet, bei Berkeley auf, um freilich da fast ganz überschattet zu werden durch eine spiritualistische Metaphysik. Als transzendentaler I. neu begründet durch Kant, fortgebildet und konsequent durchgeführt durch Fichte, schlägt er abermals schon bei dem letzten, bei Schelling, Hegel und anderen um in eine idealistische Metaphysik, ist aber als spezifisch erkenntnistheoretischer I. wieder aufgelebt im Neukantianismus und Neufichteanismus, in der sogenannten Immanenzphilosophie und auch im Positivismus.

3. Sofern der I. lediglich eine dem Uebersinnlichen zugewandte Geschmacks- oder Willensrichtung ist, besteht natürlich eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen I. und Religion,

die nicht weiter dargelegt zu werden braucht. Eine solche besteht aber auch zwischen der idealistischen (und spiritualistischen) Metaphysik einerseits, der religiösen Weltanschauung andererseits, da ja diese stets den in der Welt maßgebenden und entscheidenden Faktor in einem irgendwie geistigen Prinzip findet. Und so hat denn, wo eine idealistische Metaphysik herrschend war und Einfluß ausübte, die Dogmatik und Apologetik gewöhnlich der Versuchung nicht widerstanden mit ihr Bündnisse einzugehen und sich auf sie zu stützen. Es wird genügen, auf das Verhältnis der älteren christlichen Theologie zum Platonismus und Neuplatonismus, der neueren zum deutschen J. hinzuweisen. Was den erkenntnistheoretischen J. anbelangt, so ist er an und für sich der Religion gegenüber neutral, solange er lediglich eine Theorie des wissenschaftlichen Erkennens sein will und die Religion mit dem letzteren nicht gleichgesetzt wird. Doch ist nicht zu leugnen (¶ Erkenntnistheorie, 6), daß auch der erkenntnistheoretische J. unter Umständen und je nach seiner Beschaffenheit Anknüpfungspunkte darbieten kann für die Apologetik, wie beispielsweise allein schon die Fichtesche und Neufichtesche Erkenntnistheorie, in gewissem Sinne auch die Bestrebungen der Marburger Schule (s. Literatur: Cohen, Natorp, Cassirer), beweisen, von dem erkenntnistheoretischen J. Malebranches oder Berkeleys gar nicht zu reden.

Abgesehen von den Werken über Geschichte der Philosophie und zur Einführung in die Philosophie vgl. Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1907[4]; — E. Laas: J. und Positivismus, 1879—1884; — O. Willmann: Geschichte des J., 1894—97 (vom katholischen Standpunkt aus geschrieben); — Ernst Troeltsch: J. (deutscher), in RE[3] VI, S. 612 ff; — R. Cassirer: Der kritische J. und die „Philosophie des gesunden Menschenverstandes“, 1906; — W. Jerusalem: Der kritische J. und die reine Logik, 1905; — Paul Natorp: Platos Ideenlehre, 1903; — Ders.: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1908[2]; — H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, 1899; — Hermann Cohen: Religion und Sittlichkeit, 1907; — R. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906—07; — L. Nelson: Ueber d. sogenannte Erkenntnisproblem, 1908. E. W. Mayer.

Idealismus: II. Der deutsche J. J. bedeutet ursprünglich eine Weltanschauung, die aus irgend welchen Gründen die uns umgebende Welt nicht für eine Welt des realen Seins erklärt, sondern behauptet, daß sie nur „ideal“, d. h. nur in unserem Bewußtsein vorhanden sei (s. I, 1). Die Schwierigkeit zu erklären, wie Dinge außer uns in unserm Bewußtsein wahrnehmbar werden können, hat von jeher Denker auf diesen Ausweg geführt. Der letzte und bekannteste vorkantsche Idealist war der englische Denker Berkeley (s. I, 1 a. 2; ¶ Philosophie, neuere). Der deutsche J. geht aus von ¶ Kants Kritizismus. Unter dessen Einfluß verarbeitete er die älteren Anregungen von ¶ Klopstock und ¶ Lessing, von ¶ Hamann und ¶ Herder und erhob sich in steter Wechselwirkung mit der Dichtung der Zeit (¶ Goethe, ¶ Schiller, ¶ Romantik) zur umfassenden und beherrschenden Weltanschauung. — Kant hatte nachgewiesen, daß alles, was in unser Bewußtsein eingeht, durch die aufnehmenden Formen dieses Bewußtseins geformt wird. Die Welt unsers Bewußtseins entspricht also nicht der Außenwelt. Was diese ist und wie sie ist, das Ding an sich, das uns den Anstoß zu dieser Verarbeitung gibt, bleibt uns ewig unbekannt. Gegner dieser kritischen Weltanschauung (¶ Kritizismus) suchten sofort nachzuweisen, daß ihre Konsequenz der J. sei, so vor allen Dingen Fr. H. ¶ Jacobi. Der erste Kantianer, der diese Konsequenz zugab, war der scharfsinnige Salomon Maimon († 1800; Versuch einer Transzendentalphilosophie, 1790; Versuch einer neuen Logik, 1794). Nach ihm wird auch jener letzte unergründliche Anstoß, den der menschliche Geist dann durch seine aufnehmenden Formen verarbeitet, vom Geiste selbst produziert. Aber diese produktive Tätigkeit des Geistes liegt so tief unterhalb dessen, was ins bewußte Leben eintritt, daß sie auch durch die scharfsinnigste Beobachtung immer nur annähernd gefunden werden kann und ein unerklärter Rest in jeder Erscheinung zurückbleibt. So verbindet sich hier mit dem J. eine Art ¶ Skeptizismus. Es bleibt in der Welt etwas absolut Unfaßbares übrig. — Einen andern Weg beschreitet Jakob Sigismund Beck (1761—1842) in der sogenannten Standpunktslehre (Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß, 1796). Was Kant als die aufnehmenden Formen des Bewußtseins schildert, sind nicht Formen, sondern Tätigkeiten, zusammenfügende Tätigkeiten. Die räumliche Anschauung ist ein Schaffen räumlicher Erscheinungen, die Kategorien sind ein Zusammenfügen der Erscheinungen usw. So schafft der menschliche Geist durch seine Tätigkeiten die Welt seines Bewußtseins, und außer diesem Schaffen ist nichts nötig anzunehmen. — Auch diese Weltanschauung ist eine höchst bedeutsame Weiterbildung des Kritizismus. Aber diese idealistischen Weiterbildungen Kants hinterlassen doch immer das Gefühl einer ohnmächtigen Hilflosigkeit. Der Verstand beweist, daß der Geist alles schafft. Aber die praktische Welterfahrung behauptet ebenso unerbittlich die Existenz einer Welt, deren Gewalt größer ist, als die Macht unsers Geistes. Da schafft ein mächtiger Denker, Joh. Gottl. ¶ Fichte, der zugleich ein sittlicher Prophet ist, eine neue Vereinigung der beiden Seiten des Kantschen Denkens, — kritischer Klarheit und sittlichen Ernstes, — ohne die eben eine Weiterbildung dieser Philosophie unmöglich war. Der Geist des Menschen schafft die Welt seines Bewußtseins, sagt Fichte. In dieser Konsequenz haben Beck und Maimon Kants Weltanschauung richtig begriffen. Aber der Geist des Menschen ist Handeln, sittliches Handeln. Deshalb muß er eine Welt schaffen, die eine Stätte sittlichen Handelns ist, die durch Widerstände seine Kraft zum Handeln und seinen Glauben an das Gute auf die Probe stellt, ohne doch den schließlichen Sieg des Guten hindern zu können. Im Kampfe mit diesen selbstgeschaffenen Hindernissen bewährt sich die Kraft des Geistes, betätigt sich sein sittliches Wesen. Hier empfängt der deutsche J. sein eigentliches Gepräge. Es ist der Glaube, daß der Geist und seine Zwecke und Werte das eigentliche Wesen der Welt ist, daß er und sein sittlicher Wille die eigentliche Weltherrschaft haben und nie unterliegen können. Achtung vor dem geistigen Wesen im Menschen und damit der eigenen Ueberzeugung, der eigenen Tat, dem eigenen Willen über alles bloß Aeußerliche hinaus wird damit sein Kennzeichen. In dieser Prägung

gebrauchen wir das Wort bis heute. — Einen begeisterten Anhänger findet Fichte in dem jugendlichen ¶ Schelling. Aber langsam verschiebt sich der Inhalt der Weltanschauung. Handeln, schaffende Kraft ist der menschliche Geist, und er empfindet das in dem freudigen Genusse seines Kraftgefühls jedesmal dann, wenn er durch sich etwas erreicht, etwas neu schafft. Nicht mehr das sittliche, sondern das ästhetische Moment in dieser Schaffensfreude tritt in den Vordergrund. Zu gleicher Zeit richtet Schelling sein Denken auf das Erforschen der Natur (¶ Naturphilosophie) und sucht zu erklären, wie diese durch das Schaffen des Geistes entsteht. Aber zu mächtig wächst ihm diese über den menschlichen Geist hinaus. Immer klarer entwickelt er die Grundzüge jener Philosophie, die eine geistige Grundlage des Alls annimmt. Wie das Ich muß diese eine Vereinigung von Schaffenskraft und Wahrnehmungskraft sein. Sie spaltet sich in beide, ist aber auch in allen Erscheinungen wieder eine Vereinigung beider. Zugleich tritt in dieser Weltanschauung die Kunst in den Mittelpunkt des Denkens. In ihrem Schaffen erhebt sich der menschliche Geist zur nächsten Annäherung an die schaffende Natur. Kunst und Natur schaffen Formen, die ein völlig erschöpfender Ausdruck ihres Inhaltes sind (Weiteres s. u.).

Schon vorher hatte ein Mann die Darstellung einer Weltanschauung begonnen, die eine Mittelstellung zwischen Fichte und Schelling einnimmt: ¶ Schleiermacher. Mit Fichte ist ihm das Sittliche im schaffenden Geiste das Wichtige und Große. Mit Schelling ist ihm schaffender Geist die gewaltige Grundlage der gesamten Welt um uns her. Sie wird vom Menschen nicht nur in sich selbst erfaßt wie bei Fichte, sondern ähnlich wie in sich nimmt er auch das Wesen des schaffenden Geistes in der Eigenart der andern wahr, und schließlich hat er die Kraft, es im Handeln und Wirken des gesamten Universums wahrzunehmen. Es ist die Anschauungskraft des menschlichen Gemütes, die Phantasie, die ihm das Innere eigenartiger Wesen, sein eigenes, das der andern, das des Universums, erschließt. Auf der sittlichen Selbsterkenntnis und der Fähigkeit, andere zu verstehen, ruhen Liebe und sittliche Gemeinschaft. Die Fähigkeit, das Universum in seinem eigenartigen Walten und Wollen ahnend zu verstehen, ist die Religion. Hier wird der J. wieder zur tragenden Kraft einer Gemeinschaft, indem nachgewiesen wird, daß wir die Fähigkeit haben, geistige Wesen außer uns sittlich zu verstehen. Zugleich erhält er dadurch einen dem unmittelbaren Gefühl des Menschen mehr entsprechenden Wirklichkeitszug. Es ist kein Zufall, daß der erwachende Wirklichkeitssinn gegenüber der Vergangenheit, den religiösen Erscheinungen, den gegenwärtigen sittlichen Gemeinschaften in Schleiermacher seinen eigentlichen Propheten hat, der darin über seine Zeit hinaus in die Zukunft weist. — Neben ihn tritt mit scharfsinnigen und klaren Untersuchungen über die Grundlegung der Weltanschauung J. Fr. ¶ Fries. „Wissen, Glauben und Ahndung" heißt eines seiner bedeutendsten Werke. Wissen ist alle Erkenntnis, die durch theoretische Gründe bewiesen werden und zu unzweifelhafter Gewißheit erhoben werden kann. Glauben ist alle Gewißheit, die aus Nötigungen der Vernunft entspringt, so der Glaube an den Sieg des Guten in der Welt. Ahndung ist die auf innerer Notwendigkeit zwar beruhende, aber über jede Erfahrung hinausschreitende Vorstellung, von der die Welt beherrschenden Macht, der Zukunft des menschlichen Geistes usw. Sie sieht Wesen und Ziel des Geistes durch die sichtbare Welt durchschimmern. Die innere Notwendigkeit wird ihren Vorstellungen gegeben durch den sittlichen Glauben, dessen Vollendung über die uns sinnlich gegebene Welt hinaus sie darstellen. — Die Bedeutung dieser beiden Männer besteht darin, daß sie den sittlichen Glauben, auf dem der J. als sittliche Begeisterung ruht, loszutrennen suchen von den theoretischen Spekulationen, durch die man ihn auch zu einer theoretisch unbedingt gewissen Weltanschauung zu machen suchte. Deshalb muß die moderne Weiterentwicklung außer an Kant an sie anknüpfen. Ihnen nähert sich auch Fichte mit der 1800 einsetzenden Weiterentwicklung seiner Philosophie.

Damals trugen nicht sie den Sieg davon, sondern das System, das den Einschlag des Intellektualismus am stärksten darstellt, G. W. F. ¶ Hegel. Für ihn ist das Handeln des Geistes nur das „Denken". So wird die ganze Welt aufgefaßt als eine fortschreitende Entwicklung des Denkens. Ihr Fortschreiten vollzieht sich auch, wie das des Denkens. Es sieht zwei widersprechende Wahrheiten vor sich stehen und sucht sie unter eine gemeinsame zu vereinigen und dadurch zu begreifen. So erhebt sich in der Weltgeschichte eine Erscheinung. Neben sie tritt die ihr widersprechende und sie bekämpfende; über beide erhebt sich eine dritte, die sie in sich vereinigt. Aber aus dieser Synthese erhebt sich wieder der Widerspruch, und so geht die Entwicklung weiter (¶ Geschichtsphilosophie, 3). Was bei Fichte und Schelling noch unüberwundener Rest der Vergangenheit war, der Glaube an den Wirklichkeitswert des begrifflichen Denkens, trat damit wieder in den Mittelpunkt des Systems. Schelling und Schleiermacher wehrten sich verzweifelt gegen diese Weltanschauung. Schellings (s. o.) ganze positive Philosophie ist ein Protest gegen Hegel. Nicht der Gedanke ist die Wirklichkeit. Diese ist vielmehr eine sich aus der Unbewußtheit zur Bewußtheit entwickelnde schaffende Macht und die Macht, das Drängen ist das Wesentliche. Aber niemand hatte damals die Fähigkeit, den Inhalt dieser tiefern idealistischen Weltanschauung dem Systeme Hegels gegenüber klar zum Ausdruck zu bringen. So mußte Hegels klarer Scharfsinn den Sieg davon tragen und aus seinem Siege die Katastrophe des J. werden. — Der Wirklichkeitssinn, der das reale Geschehen und Werden beobachten wollte und nicht sich mit Gedankenkonstruktionen begnügte, verlor immer mehr den Zusammenhang mit dieser Weltanschauung und wurde schließlich ihr energischer Gegner, obwohl ein Schelling, Schleiermacher und Fries gerade als Idealisten Pflege des Wirklichkeitssinnes erstrebten. Zugleich verlor die von der sittlichen Wertung des Geistes sich loslösende Begriffsspekulation immer mehr das Gefühl für die geistigen Werte. So kam es, daß gerade aus der Hegelschen Schule der plötzliche Umschlag in den ¶ Materialismus erfolgte. Nur in einzelnen Vertretern erhielt sich idealistische Weltanschauung in der folgenden Zeit in der Philosophie, so vor allem in ¶ Lotze und ¶ Fechner. Ein Wiederaufleben beginnt

in den 70er und 80er Jahren mit dem steigenden Einfluß des Philosophen, der durchaus zu der Reihe der geschilderten gehört, ¶ Schopenhauer. Er ist idealistischer Philosoph, da er Wille und Vorstellung — die beiden Grundkräfte des Geistes — für das Wesen der Welt erklärt. Er ist eine Umkehrung der ursprünglichen Weltanschauung der deutschen Idealisten. Das, was jenen Denkern das Größte ist — das strebende Wollen des Geistes —, erklärt er für die Quelle alles Uebels. Er tut das, weil seine Urteilsbildung nicht von der sittlichen Schätzung der Tat, sondern der — Fichte würde sagen „unsittlichen“ — Schätzung des Lebens nach seinem Glückseligkeitsinhalte bestimmt ist. Doch nach ihm wendet sich ¶ Nietzsche wieder jener idealistischen Schätzung des Lebens zu, die nun wieder immer klarer und durchgearbeiteter hervorbricht. Auch E. v. ¶ Hartmann baute seine „Philosophie des Unbewußten“ in engem Zusammenhang mit dem Denken der älteren deutschen Idealisten, vor allem Schellings, auf.

Der J. wurde die Ursache einer neuen Schätzung des religiösen Lebens in Schleiermacher, Fichte und Fries; 1799 wurde Fichte als Atheist abgesetzt, 1807 ist er der Prophet neuen religiösen Lebens. Der J. ist Glaube an die ewige, geistige Bestimmung des Menschen. Das ist sein enger Zusammenhang mit christlicher Frömmigkeit. Auch die Kunst und alle Gebiete des Wissens, so Naturwissenschaft, Geschichte und ¶ Geschichtsphilosophie (: 3), erhielten durch den J. tiefgehende Anregungen und dauernde Bereicherung. Ebenso vollzog sich unter seinem Einfluß eine völlige Umgestaltung der Theologie. ¶ Rationalismus und ¶ Deismus wurden überwunden. Im Anschluß an Schleiermacher, Hegel, Schelling und Fries bildeten sich theologische Schulen, deren wetteifernde Arbeit eine ungeheuere Bereicherung theologischer Erkenntnis ergab. Weit ausgebreitet und einflußreich war zunächst die Schule Hegels (¶ Hegel, 4), aus der D. Fr. ¶ Strauß hervorging. Am tiefsten und dauernd hat Schleiermacher die theologische Arbeit wie das religiöse und kirchliche Leben beeinflußt. Doch beginnt der Einfluß von Fries, Hegel und Schelling neuerdings wieder zu wachsen.

Ue[10] IV, 1906, S. 5—145, und RE[3] VIII, S. 612 ff (dort die übrige Literatur); — Außer Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie V und den andern allgemeinen Geschichten der Philosophie von Joh. Ed. Erdmann (2 Bde., 1896[4]), W. Windelband (1903[4]; Bd. II), R. Falkenberg (1908[6]), Karl Vorländer (1903), vgl. besonders E. v. Hartmann: Aesthetik I. Geschichte der deutschen Aesthetik, 1886; — Ders.: Geschichte der Metaphysik, 1899—1900; — A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 1895[2]; — ‡ O. Granzow: Geschichte der Philosophie seit Kant. Leben und Lehre der neueren Denker in gemeinverständlichen Darstellungen, 1904/05; — ‡ L. Busse: Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit (Aus Natur und Geisteswelt, 1904); — ‡ H. St. Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jhd.s, 1900[3]; — E. Fuchs: Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwickelung, 1904; — H. Süskind: Der Einfluß Schellings auf die Entwickelung von Schleiermachers System, 1909; — Samuel Eck: Aus den großen Tagen der deutschen Philosophie, 1901 (Kant, Hegel, Schleiermacher); — Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik II, 1906[2]; — R. Eucken: Lebensanschauungen der großen Denker, 1907[4], — O. Drews im Geleitwort zu Schellings Werken. Auswahl in 3 Bänden, hrsg. v. O. Weiß, I. Bd., 1907, und ebenda die Einleitung von O. Weiß; — M. Kronenberg: Geschichte des deutschen J. I, 1908; — Vergl. auch die Literatur zu den einzelnen genannten Denkern und zu ¶ Idealismus: I. **E. Fuchs.**

Idealrealismus ¶ Phänomenalismus.

Idee, religiöse ¶ Prinzip, religiöses; — Idee, christliche, und Person Christi ¶ Person Christi und christliches Prinzip ¶ Jesus Christus: IV, 2 a; — Ideenentwicklung ¶ Entwicklung, religiöse, 1, ¶ Geschichtsphilosophie, 3, ¶ Hegel: — Idee und Persönlichkeit in der Geschichte ¶ Geschichtsphilosophie, 3—4; — Ueber Platos Ideenlehre ¶ Philosophie, griech.-römische, ¶ Idealismus: I, 2.

Identitätsphilosophie, Bezeichnung der Systeme ¶ Hegels und ¶ Schellings (vgl. über beide auch ¶ Idealismus: II).

Ideogramme nennt man die in manchen Schriften, z. B. im Chinesischen, Aegyptischen und Babylonischen verwendeten, Begriffe bezeichnenden Schriftzeichen, die sich aus ursprünglichen Bildern für die in der Schrift zu bezeichnenden Gegenstände entwickelt haben. Ein J. hat häufig mehrere Lesungen, die wohl dem Begriffe, aber nicht dem Laute nach übereinstimmen oder verwandt sind. Um die richtige Aussprache der J. zu sichern, werden ihnen oft „phonetische Komplemente“ beigefügt, die im Assyrisch-Babylonischen meist in einem Silbenzeichen bestehen, das, hinter das J. gesetzt, die letzte Silbe des durch das Begriffszeichen angedeuteten Wortes angibt. Es gibt aber auch J. mit vorangestelltem „phonetischem Komplement“, das dann die erste Silbe des auszusprechenden Wortes angibt. Ein merkwürdiges Vorkommen von J.n zeigt die Pehlewisprache, in der mit aramäischen Buchstabenzeichen geschriebene aramäische Wörter vorkommen, die aber parthisch ausgesprochen werden müssen. **Küchler.**

Ideologen, französische, Bezeichnung einer Richtung der französischen Philosophie um die Wende des 18. zum 19. Jhd., die im Anschluß an Condillacs (1715—80) an ¶ Locke angelehnte, sensualistische Philosophie und Empfindungspsychologie (Traité des sensations, 1754; ¶ Philosophie, Neuere) eine Reform der Philosophie, der theoretischen wie der praktischen, erstrebte. Indem sie alle Metaphysik verwarf, machte sie Anthropologie, Physiologie, Erkenntnislehre, Psychologie, kurz die physiologisch begründete Lehre von den Gedanken, Vorstellungen, Bewußtseinsinhalten (= Ideenlehre, Ideologie), zu den philosophischen Grund- und Hauptwissenschaften, die auch Pädagogik, Ethik, Rechts- und Staatswissenschaft samt Politik auf neuen Grund stellen sollten, nachdem sie zuvor in das Wesen und die Entwickelung der menschlichen Intelligenz auf empirischem Wege durch eindringende Analyse des menschlichen Seelenlebens neue Einblicke gewährt hatte. Als Hauptvertreter kommen der Staatsmann Graf Destutt de Tracy (1754 bis 1836), auf den der Name J. zurückgeht, und der Arzt Cabanis (1757—1808) in Betracht; auch Condorcets (1743—94) Geschichtsphilosophie ruht auf Condillacs Lehre (vgl. Exquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794), während Maine de Biran (1766—1824) wegen seiner, wenn auch fragmen-

tarischen, Metaphysik und seiner bewußten Abgrenzung der Psychologie von der Physiologie den J. kaum noch zuzurechnen ist (vgl. seinen Essai sur les fondements de la Psychologie und Nouvelles rapports du physique et du moral; der Titel bezieht sich auf ein Hauptwerk von Cabanis, s. u.). — Destutts Hauptschrift: Les éléments d'Idéologie (5 Bde.; I: Idéologie, 1801; II: Grammaire générale, 1803; III: Logique, 1805; IV—V: Traité de la volonté et de ses effets) ist zur Orientierung über die Ziele und Methoden der J. am geeignetsten, obwohl keineswegs alle J. mit diesem Theoretiker der J.schule übereinstimmten. Cabanis ging z. B. mit seiner starken Neigung zum Materialismus weit über Destutt, wie über Condillac, hinaus (vgl. besonders seine Rapports du physique et du moral, 1802, das erste französische Buch, das „philosophisch und methodisch über die Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen gehandelt hat", vom rein physiologischen Standpunkte aus geschrieben); bei ihm erreicht nicht nur die bisherige materialistisch mechanische Erklärung des Seelenlebens, die Umdeutung aller Empfindungen in Bewegungselemente, die Rückführung aller Ideenverbindungen auf mechanische Nervenbewegungen ihren Höhepunkt, sondern er hat zugleich als neuen physiologischen Gesichtspunkt geltend gemacht, daß auch die chemischen Veränderungen der Nerven zu beachten und zur Erklärung der Seelenzustände zu verwerten seien. — Was die religiöse Stellung der J. betrifft, so sind sie im Durchschnitt als echte Kinder der französischen ¶ Aufklärung (¶ Deismus: I, 3 b) der Skepsis ergeben und lehnen die Antwort auf alle metaphysischen Fragen ab, wagen weder über das Wesen der Seele, noch über die Existenz Gottes weder positiv noch negativ eine Entscheidung zu treffen; durch diese positivistische (¶ Positivismus) Zurückhaltung unterscheiden sie sich immerhin vorteilhaft von dem Kreis um ¶ Holbach und halten sich von der lauten antichristlichen Propaganda der Zeit mehr zurück. Nur hin und wieder geben sie diese völlige Zurückhaltung auf, wie es z. B. Cabanis in der (1806) an Fauriel gerichteten, erst nach seinem Tode veröffentlichten, einem stoischen Pantheismus zuneigenden „Lettre sur les causes premières" (1824) getan hat. Innerhalb der Religionswissenschaft sind die J. teils durch ihre religionspsychologischen, teils durch religionshistorische Arbeiten von Bedeutung geworden: in der Ideologie wurzelt die noch heut wesentlich physiologisch gerichtete und pathologisch interessierte ¶ Religionspsychologie der Franzosen, und der religionsgeschichtlichen Arbeit dienten die J. durch weitere Ausbildung des Entwickelungsbegriffs und starke, ihren Grundanschauungen (s. o.) entsprechende Betonung der grundlegenden Bedeutung des Milieus, Klimas, Temperaments usw. für alle psychischen Vorgänge, denen ihre Selbständigkeit genommen ist. Außer Condorcet (s. oben und ¶ Deismus: I, 3 b) vgl. z. B. St. Lamberts Principes des moeurs chez tous les peuples, 1797—1800, oder Destutts Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, 1811. — Was ihren politischen Einfluß betrifft, so war dieser von 1792 bis etwa 1802 groß. Ihre Philosophie galt allein als Philosophie; ihnen war auch die Unterrichtsreform anvertraut. Unter Napoleon, dessen Haß sie sich durch ihre oppositionelle Haltung zuzogen, kamen sie jedoch, wie die Vertreter des deutschen ¶ Idealismus, immer mehr in den Ruf, unpraktische Theoretiker und Doktrinäre zu sein, — ein Klang, der dem Worte seitdem anhaftet.

d'Acquisto: Trattato di ideologia, 1858; — Fr. Picavet: Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées en France depuis 1789, 1891; — Ders.: Traité des sensations de Condillac (Ausgabe mit Einleitung), 1885; — Ch. Chabot: Destutt de Tracy, 1885; — J. Cruet: La philosophie morale et sociale de Dest. de Tr., 1909; — Robinet: Condorcet, sa vie et son oeuvre, 1893; — S. Krynska: Entwicklung und Fortschritt nach Condorcet und Comte, 1909; — G. Misch: Die Entstehung des französischen Positivismus (Archiv für Philosophie Abtlg. I, Bd. XIV, N. F. VII); — Ernst Troeltsch in: RE³ IV, S. 555 f; — Otto Scheel: Die moderne Religionspsychologie (ZThK 18, 1908, S. 1—38, besonders S. 11 ff); — W. Windelband: Geschichte der Philosophie, 1903³, §§ 33 u. 44; — Weiteres bei Ue IV, 1906¹⁰, S. 385 ff. Zscharnack.

Idjma (arabischer theol. Begriff, = Consensus, Uebereinstimmung) ¶ Islam, 5.

Idiomata, griechische dogmatische Bezeichnung für die „Eigenschaften" oder „Besonderheiten" einer jeden der beiden Naturen Christi. — Communicatio idiomatum ¶ Christologie: II, 4 b, c.

Idioplasma ¶ Deszendenztheorie, 2: Nägeli.

Idiotenpflege und **Idiotenanstalten** ¶ Seelsorge: III, 2b γ, ¶ Psychiatrie und Seelsorge ¶ Innere Mission: IV, 2 d, ¶ Charitas, 7.

Idole ¶ Erscheinungswelt d. Religion: I, B 1b.

Idololatrie (= Bilderverehrung) ¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Adoration, 1.

Idoneität ¶ Kirchenamt.

Idumäer nennen wir, der griechischen Uebersetzung des AT (Idumaioi, Idumaia) folgend, das Volk Edom oder der Edomiter in der hellenistischen Zeit. ¶ Nachbarvölker Israels. Gunkel.

Jean Paul (Richter) ¶ Literaturgeschichte: III, D.

Jean Petit ¶ Tyrannenmord ¶ Frankreich, 5 (1407).

Jeanne d'Arc, die Jungfrau von Orleans, geb. zu Domremy (an der Ostgrenze Frankreichs) zwischen 1410—12; ohne wissenschaftliche Ausbildung wuchs sie heran. Bestimmend für ihre innere Entwicklung war eine tiefe Frömmigkeit, genährt durch einen in der Umgegend ihres Heimatortes weit verbreiteten Heiligenkult, sowie ein nationales Moment: die Erinnerung an die vielen Wohltaten, welche die Bewohner von Domremy vom Hause Valois empfangen hatten. Ausschlaggebend für J.s Schicksal war, nachdem sie schon seit Jahren durch Visionen auf ihre Mission hingewiesen worden war, der drohende Fall von Orleans im Frühjahr 1429 (¶ Frankreich, 5). Im Februar 1429 langte sie am Hoflager zu Chinon an, wurde jedoch jetzt wie auch stets später von dem erbärmlichen Dauphin Karl VII und seinen Günstlingen mit größtem Mißtrauen behandelt. Endlich gelang es J., eine kleine Truppenmacht zu erhalten, mit der sie in Orleans einzudringen, den Mut der Bevölkerung zu heben und die Aufhebung der Belagerung zu erzwingen wußte. Das Geheimnis von J.s Erfolgen beruht lediglich in der Wirkung ihrer Persönlichkeit, nicht in strategischem Wissen: wie sie ihre Landsleute mit sich fortriß, so jagte ihre wirkliche oder vermeintliche Gegenwart den Gegnern Furcht und Schrecken ein. Der Umschwung im nationalen

Empfinden, der Unwille gegen die englische Fremdherrschaft war bei ihrem Auftreten schon in weiten Schichten des Volkes erwacht; ihre Leistung war, daß sie das tat, was das Königtum versäumte: sie hat der nationalen Verteidigung und später dem Angriff auf den Landesfeind einen Mittelpunkt geschaffen. Ihr Einfluß beruhte auf der Zustimmung der breiten Masse, beim König und beim Hof hat sie trotz aller äußeren Ehrenbezeugungen stets gegen Mißtrauen und Neid ankämpfen müssen. Seinen Höhepunkt erreichte J.s Wirken mit der Krönung Karls VII zu Reims (VII. 1429). Von da ab ist ihr Stern im Sinken begriffen: ein Sturm auf Paris mißlang, die Jungfrau wird ferner nur zu weniger wichtigen Unternehmungen verwendet. Als sie sich im Mai 1430 mit einer kleinen Schar eigenmächtig vom Hofe entfernt hatte, fiel sie ihren Gegnern in die Hände, ein Opfer eigener Tollkühnheit, nicht des Verrates. Sechs Monate später wurde sie gegen Geld den Engländern ausgeliefert; damit war ihr Schicksal besiegelt. Es begann der langwierige Prozeß in Rouen, dessen ausführliche noch vorhandene lateinische Protokolle die vornehmste Quelle für J.s Geschichte bieten, ein Prozeß übrigens, dessen Verlauf modernem Rechtsempfinden widerstreiten mag, dessen Gang aber kaum von dem damals üblichen Verfahren gegen Ketzer abweicht. Die Engländer wollten J.s Untergang, um Karl VII bloßzustellen; möglich war das nur, wenn man J. Ketzerei nachwies. Trotzdem sie alle Beschuldigungen zurückwies, wurde sie im Mai 1431 zum Feuertod verurteilt; im Angesicht des Scheiterhaufens verließ sie jedoch ihre Standhaftigkeit, sie bekannte sich schuldig und wurde zu ewigem Gefängnis verdammt. Als J. wenige Tage später angeblich auf Stimmen ihrer Heiligen hin ihren Widerruf als feigen Verrat und als Lüge hinstellte, war sie als rückfällige Ketzerin rettungslos verloren. Am 30. Mai 1431 wurde sie auf öffentlichem Marktplatz in Rouen verbrannt. Unter Vorschieben der Angehörigen J.s wurde mehrere Jahrzehnte später durch Karl VII der Rehabilitations-Prozeß, dessen Protokolle ebenfalls eine wichtige Quelle sind, eingeleitet und die Unschuld der Jungfrau erwiesen; 1909 wurde sie von Papst Pius X selig gesprochen.

Die Prozeßakten, her. v. Quicherat, Paris, 5 Bde., 1841—49; — Th. Sickel in der HZ IV (1860); — Anatole France: Vie de Jeanne d'Arc, 2 Bde., 1908 (Bd. I, Vorwort S. 1—83 die Literatur ausführlich besprochen); — Ph. H. Dunand: La sainteté de J. d'A. et l'histoire (Etudes publiées par des pères de la compagnie de Jésus 116, 1908, S. 316—335. 639—663). **Adolf Hasenclever.**

Jeduthun (an vier Stellen Jedithun) ist, abwechselnd mit Ethan, Name einer der drei Sängerinnungen, welche die Chronik kennt; den angeblichen Ahnherrn dieser Gilde denkt sich der Chronist als Sängerhaupt in Davids Umgebung (I 25 $_{1}$ ff), der nach II 35 $_{15}$ zugleich Seher war. Da zur Zeit der Chronik die Sänger zu den Leviten gerechnet werden, stattet sie auch Ethan-J. mit einem levitischen Stammbaum aus (I 6 $_{29}$ ff 15 $_{17}$), während Ethan, nach I 2 $_{6}$ noch Judäer, von Haus aus wie ¶ Heman vielleicht heidnischer Weiser war. In den unklaren Ueberschriften der Psalmen 39. 62. 77 ist J. möglicherweise nicht Bezeichnung des Dichters (wie Ethan als Dichter des 89. Psalms erscheint), sondern der musikalischen Vortragsweise. **Bertholet.**

Jefeth ben Ali ¶ Jüdische Philosophie, 2.

Jehova ¶ Adonaj ¶ Jahve, 1.

Jehovist (mit der Sigle JE wohl auch Rj oder Rje bezeichnet) heißt nach heutigem Sprachgebrauch der Redaktor oder Redaktionskreis, der die Werke des ¶ Jahvisten (J) und des ¶ Elohisten (E) zur Einheit zusammengearbeitet hat. Er war Judäer, etwa um 650. Gewöhnlich bevorzugt er J, flicht aber, zumal zum Ausgleich widerstreitender Stellen, auch Eigenes ein (¶ Mosesbücher, 3 b).

C. Heinrich Cornil: Einleitung in das AT, 1908[6], S. 82—84. 107. 113 f. 121. **Bertholet.**

Jehu (assyrisch Ja'ūa), König von Israel 842 bis 815, Begründer einer Dynastie. Als König ¶ Joram, in einer Schlacht gegen die Aramäer verwundet, vom Heere getrennt war, benutzte J., ein vornehmer Offizier, vielleicht der Feldhauptmann, die günstige Gelegenheit, um sich von dem in der Grenzstadt Ramoth liegenden Heere zum Könige ausrufen zu lassen. Mit furchtbarer Geschwindigkeit und Rücksichtslosigkeit führte er das Werk, das ihm nun oblag, aus und mordete den ahnungslos überraschten König wie seine Mutter ¶ Isebel. Die Befehlshaber Samariens wagten keinen Widerstand und lieferten, durch ein blutiges Wortspiel verleitet, die Köpfe der königlichen Prinzen aus. Auch der König von Juda ¶ Ahasja samt seinem Hause, durch Zufall ihm in die Hände geraten, ward ermordet: in ihnen, die dem israelitischen Königshause verwandt waren, mußte J. die Bluträcher fürchten; auch mochte er hoffen, so Juda in seine Gewalt zu bekommen. Diese blutige Revolution ist, wie der ausgezeichnete Bericht II Kön 9. 10 bezeugt, durch die Propheten, speziell durch ¶ Elisa, gestiftet worden, die gegen die herrschende Dynastie wegen ihres Baaldienstes aufs leidenschaftlichste zürnten. Die Sage hat J.s Salbung auf ¶ Elias übertragen I Kön 19 $_{16}$; nach dem Berichte II Kön 9 $_{26.\ 36\ a}$ hat J. wenigstens die Worte des Elias zitiert. Auch des Eifers der ¶ Rechabiten für Jahve hat sich J. bedient. Den Preis des Bündnisses mit den Propheten hat er bezahlt, indem er den Baaldienst in ebenso heimtückischer wie brutaler Weise aus Israel ausrottete. — Das Charakterbild J.s wird aus der Erzählung deutlich: schon als Offizier durch sein wahnsinnig schnelles Fahren berühmt, voll wilder Tatkraft, vor keiner Bluttat zurückschreckend, in zynischer Offenheit seine Verbrechen offen bekennend, voller Verachtung für das „unschuldige" Volk und doch die Kunst der Könige jener Zeit übend, Verbrechen, die sie gestiftet haben, von sich abzuwälzen, offenbar eine völlig profane Persönlichkeit, die Religion nur für seine Ziele benutzend: vor seiner Thronbesteigung ist z. B. den Baaldienern nichts von seinem Eifer für Jahve bekannt; die frommen Worte klingen in seinem Munde gräßlich. Daß die Propheten ein solches Werkzeug nicht verschmähten, zeigt ihren Fanatismus; wird J. doch II Kön 10 $_{30}$ noch vom Deuteronomisten gelobt! Doch hat es auch fromme Kreise in Israel gegeben, die sich vor den Verbrechen entsetzten und die noch 100 Jahre nachher auf Jahves gerechte Strafe warteten, Hosea 1 $_{4}$. — J.s Regierung war keine glückliche. Bei dem Angriff der Assyrer auf Aram 842 hat J. an Salmanassar II Tribut bezahlt (abgebildet auf dem sogenannten „schwarzen Obelisken" Salmanassars im Britischen Museum,

vgl. Hugo Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT II, 1909, S. 134 f), suchte also vor Aram bei Assur Schutz, — eine Politik, die Israel in der Folgezeit, als Assurs westliche Züge aufhörten, bitter büßen sollte. Denn nun warf sich das aramäische Reich von Damaskus mit voller Wucht auf Israel: unter J. ist noch das ganze Ostjordanland an ¶ Hasael von Damaskus verloren gegangen.

Vgl. das Königsbuch und die Darstellungen der „Geschichte Israels". **Gunkel.**

Jehūdā ben Samuel Ha-Lēvī (arabisch: Abū-l-Hasan al-lāvī), zu Kordowa im letzten Viertel des 11. Jhd.s geboren, war unstreitig nach Umfang und Inhalt seiner Werke der bedeutendste der jüdisch-spanischen Dichter. Er lebte als Arzt in Toledo, das seit 1085 unter christlicher Herrschaft (Alphons VI) stand und zahlreichen, aus dem Süden Spaniens dem religiösen Fanatismus der Almohaden entfliehenden Juden Gastfreundschaft gewährte (¶ Spanien). Wir wissen von J. nur, daß er bald berühmt wurde, sich allenthalben des größten Ansehens erfreute, daß ihn aber in der zweiten Hälfte seines Lebens (um 1140) ein mystisches, glutvolles Nationalgefühl von Familie, Haus und Freunden hinweg in das Land der Väter trieb, dem die schönsten seiner Hymnen geweiht waren. Wenn er überhaupt das Ziel seiner Sehnsucht erreicht hat, so waren die Enttäuschungen, die dem schwärmerischen, an das Wohlleben Spaniens gewöhnten Dichter dort geworden sein mögen, gewiß die schmerzlichste Erfahrung seines Lebens; mit dem Augenblicke, da J. Aegypten verließ, wo ihn treue Verehrer vergebens zurückzuhalten versuchten, verstummte der liederreiche Mund für immer. — Seiner äußeren Bildung nach gehört J. durchaus der arabischen Kultur an; in meisterhafter Weise übertrug er die kunstvollen poetischen Formen des Arabischen auf die sprödere hebräische Sprache; in der Kunst, die Sprache der Bibel für die so ganz andersartige neue Kultur zu verwenden, ohne ihr Gewalt anzutun, übertraf ihn vielleicht nur der geistreiche Wortkünstler Abraham ¶ Ibn Esra, den jedoch unser Dichter wieder an innerem Gehalt und an Würde weit überlegen ist. Sein religionsphilosophisch-apologetisches Werk „Al-Kuzārī", in dem er den vermeintlichen Uebergriffen der rationellen, aristotelisch-scholastischen Philosophie zugunsten der Religion entgegentritt, schrieb er in arabischer Sprache (darüber ¶ Jüdische Philosophie, 6). In J. trat das Religionsgefühl des frommen Juden, verbunden mit einem damals sonst fremden nationalen Moment übermächtig hervor: Palästina ist das „Herz der Welt", untersteht der Vorsehung unmittelbarer als jedes andere Land; sein Klima, seine Luft und sein Boden wirken begeisternd und haben mit die Prophetie, die nur dort möglich war, hervorgerufen. Den philosophischen Systemen stellt J. die feste Tradition des Judentums gegenüber, die sich in allen Gefahren bewährt habe und so am besten ihre Glaubwürdigkeit beweise. In seinen Beweisführungen folgt er übrigens durchaus dem Araber ¶ Gazāli. — Als Romantiker steht J. in der Geschichte der mittelalterlichen jüdischen Literatur fast vereinzelt da; ähnliche Gedankengänge finden sich vielleicht erst heute bei manchen russischen Juden der neuesten Zeit wieder.

Sein „Diwan" umfaßt mehr als 400 weltliche und ebenso viele religiöse Gedichte, deren vollständige, mit einem hebr. Kommentar versehene Ausgabe H. Brody besorgt (Bd. I und II, die weltliche Poesie enthaltend 1900—09; Bd. III und IV folgen). Eine Auswahl gut übersetzter Gedichte findet man in M. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, 1845; — Abr. Geiger: Der Diwan des Castiliers ... Juda Ha-levi, 1851; — Gust. Karpeles: Diwan des Jeh. Ha-Levi, 1907², und besonders S. Heller: Die echten hebräischen Melodien, 1908³. — Ueber J. vgl. außerdem: The Jewish Encyclopedia, 1906; — Moritz Steinschneider: Catalogus Bibliothecae Bodleianae I, 1852; — Weiteres bei ¶ Jüdische Philosophie. **Pollak.**

Jehuda Hadassi (1075—1160) ¶ Karäer.

Jehuda ha-nasi (etwa 136—217), Sammler einer Mischna, ¶ Mischna, Talmud und Midrasch.

Jehuda ibn Tibbon ¶ Ibn Tibbon, 1.

Jellinghaus, Theodor, evg. Theologe, geb. 1841 zu Schlüsselburg b. Minden i. W., 1865 Missionar der Goßnerschen Mission in Ostindien, 1873 Pfr. in Rädnitz, Kr. Crossen a. O., 1881 in Gütergotz b. Potsdam, 1894 emeritiert. J. ist der bekannteste deutsche Dogmatiker der Gemeinschaftsbewegung, begründete 1885 ihre erste Bibelschule, gab seit 1899 die „Mitteilungen aus der Bibelschule" heraus. ¶ Gemeinschaftschristentum, 1—2, ¶ Christi Blut, 3.

Vf. u. a. Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum, (1880), 1903⁵; — Der Römerbrief, 1903³; — Die 1. Joh.-Epistel, 1899²; — Sieg und Leben, 1906⁵. **M.**

Jemen, südarabisches Reich, ¶ Arabien, 1—2.

Jena, Universität. Als ¶ Johann Friedrich 1547 die Kurwürde und den größten Teil seiner Lande verlor und sich auf Thüringen beschränkt sah, keimte in ihm der Gedanke auf, für die verlorene Universität ¶ Wittenberg Ersatz zu schaffen. Schon 1548 ward unter Mitwirkung Melanchthons das Gymnasium academicum in J. eröffnet und 1558 durch kaiserliches Privileg als Universität anerkannt. Diese war begründet „Gott dem Allmächtigen zu Lob und Ehren, auch unsern Landen und Leuten zu einem Trost und Besten und insonderlich, daß rechtschaffene Kirchen- und Schuldiener zur Erhaltung göttlicher reiner Lehre auferzogen werden". Sie sollte der Förderung des Evangeliums dienen und der Theologie, wie sie von den Wittenbergern vertreten ward. In diesem Sinne wirkten in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens Männer wie Johann ¶ Stigel, der als humanistischer Lehrer der Rethorik und Dichtkunst dorthin berufen war und mit Viktorin ¶ Strigel, dem Lehrer für Theologie und Philosophie, die ersten Jahre im Rektorat abwechselte, dazu ¶ Schnepf und Justus ¶ Jonas, zu denen sich 1557 der streitbare Matthias ¶ Flacius gesellte, der, durch ¶ Amsdorfs Bemühungen dorthin berufen, die Fakultät zur Stätte strengsten Luthertums zu machen suchte und mit Hilfe seiner Getreuen (Matthäus Judex, Simon Musäus, Johann ¶ Wigand) den melanchthonianisch Gesinnten das Leben schwer machte, bis der Flazianismus 1561 gestürzt wurde und die vier Flazianer J. verließen. Die heftigen Streitigkeiten wiederholten sich, als Tileman ¶ Heßhus 1569 bis 1573 unter dem Schutze Herzog Johann Wilhelms, der ihn mit der Ausrottung des „Synergismus" und mit der Durchführung des Luthertums in Thüringen betraut hatte, in der Fakultät wirkte. Die orthodoxe Glanzperiode der jenaischen Theologie wird durch die „johanneische Trias" bezeichnet: Johann Major, Johann ¶ Gerhard und Johann Himmel, die gleichzeitig in J. wirkten, und von denen Gerhard noch nach Jahr-

hunderten als „protestantischer Kirchenvater" gepriesen wird. Die Rechtgläubigkeit der jenaischen Theologie ermäßigte sich zu einer milderen Denkweise in Männern wie Johann ¶ Musäus und ¶ Baier; sie wie ¶ Buddeus und Joh. Gg. ¶ Walch, beides Männer großer, vielseitiger Gelehrsamkeit, zogen so zahlreiche junge Theologen an, daß auch ihre Zeit eine Blüteperiode der Universität genannt werden kann. Auch in der Zeit der Aufklärung bewahrte J. seinen alten Ruhm. Herzog Karl August und Goethe beriefen die ersten Geister der Nation, Schiller, J. G. Fichte, Schelling, Hegel, auf die Lehrstühle J.s; und auf den theologischen Kathedern saßen Männer wie Joh. Christoph ¶ Döderlein und Joh. Gottfr. ¶ Eichhorn, ¶ Griesbach und H. E. G. ¶ Paulus. Unter den Gelehrten der nächsten Generation ragen Heinr. Aug. ¶ Schott und ¶ Baumgarten-Crusius hervor; neben ihnen stand (seit 1821) vor allem der Orientalist Andr. Gottlieb Hoffmann, Schüler von W. ¶ Gesenius (1796—1864; vgl. RE[3] VIII, S. 216 f; ADB XII, S. 571). Wenn Baumgarten-Crusius J. eine Universität nannte, die „ursprünglich unter der Herrschaft des Buchstabens und für dieselbe gestiftet, doch sich allmählich zum freien Leben der Wissenschaft erhoben" habe, so bezeugt die Folgezeit, daß J. in der Pflege freier Wissenschaft allen übrigen deutschen Universitäten voranschritt. Es gibt keine einheitliche J.ische Theologie, aber was allen Theologen der Thüringer Universität eignet, das ist die freie, durch keine Rücksicht gebundene, nur nach Wahrheit strebende Forschung. An der Spitze der J.er Theologen des 19. Jhd.s steht Karl Aug. ¶ Hase, gleich bedeutend als Kirchenhistoriker wie als Dogmatiker, gleich liebenswert als Mensch und Christ. Ihm nahe standen der Praktiker Joh. Karl Eduard ¶ Schwarz, die Exegeten Leop. ¶ Rückert und Wilibald ¶ Grimm, die Systematiker R. Ad. ¶ Lipsius und ¶ Pfleiderer sowie die Historiker ¶ Hilgenfeld und ¶ Nippold. Wie glänzend neben der Theologie in J. damals auch andere Wissenschaften vertreten waren, das bezeugt allein schon der Name des Philosophen Kuno ¶ Fischer. Hat heute in J. im Betrieb der Wissenschaften die Naturwissenschaft (¶ Häckel) die Führung übernommen, so arbeitet die J.er Theologie von heute unablässig an ihrer Aufgabe, die Universität nach dem Worte Hases für alle Zeiten erhalten zu helfen „als eine Burg des deutschen Protestantismus und eine hohe Warte freier Wissenschaft". — Die Lehrstühle haben gegenwärtig inne: der Alttestamentler ¶ Stärk (Privatdozent daselbst 1903, a.o. Prof. 1908, ord. Prof. 1909 als Nachfolger von ¶ Baentsch), der Neutestamentler ¶ Weinel (1904 a.o. Prof., 1907 ord. Prof. als Nachfolger Hilgenfelds), der Kirchenhistoriker ¶ Lietzmann (1905 a.o. Prof., 1908 ord. Prof. als Nachfolger Nippolds), der Systematiker H. H. ¶ Wendt (seit 1893), der Praktiker ¶ Thümmel (1901 a.o. Prof., 1903 Ordinarius als Nachfolger ¶ Seyerlens).

Karl Eduard Schwarz: Das erste Jahrzehnt der Universität J., 1858; — Gustav Frank: Die Jenaische Theologie in geschichtlicher Entwickelung, 1858; — Ernst Böhme: Dreihundertfünfzig Jahre Jenaische Theologie, [1898]; — ‡ Adolf Stier: J., 1908; — Weiteres bei Erman-Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 490 ff. **Blanckmeister.**

Jenseitsglaube ¶ Dualismus, 1—2, ¶ Immanenz und Transzendenz Gottes, ¶ Welt, ¶ Eschatologie: III, 3, ¶ Tod und Jenseits.

Jensen, 1. **Christian** (1839—1900), evg. Theologe, als Sohn eines friesischen Arbeiters geb. auf der Lüttjenswarf bei Fahretoft (Schleswig). Wurde als Pastor in Uelvesbüll 1867—73 durch sein Sonntagsblatt, als Pastor in Breklum 1873—1900 durch seine Missionsanstalt ein Erwecker geistlichen Lebens und der Schöpfer einer lebendigen Missionsgemeinde in Schleswig-Holstein. Heißes Gebetsleben, exklusive Jesusliebe und lautere hilfsbereite Gesinnung waren die Triebkräfte einer auch nach Amerika hinübergreifenden Lebensarbeit. Während das Predigerseminar für Amerika, allerdings nicht so wie die Missionsanstalt, sich entwickelte, scheiterte der Versuch, ein christliches Gymnasium zu gründen, dem J. 200 000 M. opferte, an dem Widerstande der Regierung. Dies Mißlingen, sowie eine schwere Krisis in der Missionsgesellschaft 1893—94 zehrten so an seinen Kräften, daß er schon 1900 starb.

Ernst Evers: Chr. J., 1908. **R. Schmidt.**

2. **Gustav Margert**, evg. Theologe, geb. 1845, viele Jahre Lehrer, jetzt Dompropst in Christiania, ein durch seinen feinen eindringlichen Ernst wirkender Prediger, der als Leiter des norwegischen Predigerseminars 1881—92 viel zur inneren Vertiefung der jüngeren Pastoren beitrug. Die Agende von 1889 ist vielfach sein Werk.

Er gab u. a. heraus: En Aargang Praedikener; — Indledning til Praestetjenesten, 1888; — Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv, 1888; — Den kristelige Laere i kort Fremstilling, 1899. **O. P. Monrad.**

3. **Peter**, Assyriologe, geb. 1861 zu Bordeaux, habilitierte sich 1888 in Straßburg, a.o. Prof. in Marburg 1892, seit 1895 o. Prof. der semitischen Sprachen ebendaselbst. — In dem großen Werk „Das Gilgameschepos in der Weltliteratur" (s. u.) behauptet J., daß fast sämtliche Mythen und Sagen des AT und NT mit Einschluß der von ihm dazu gerechneten Jesusgeschichten auf das babylonische Gilgameschepos (¶ Babylonien und Assyrien, 4 F ¶ Bibel und Babel, 2) zurückgehen. In weiteren Veröffentlichungen will er zeigen, daß auch griechische, germanische und andere Mythen der „Weltliteratur" aus derselben Quelle abgeleitet sind. Dies gewaltige Unternehmen zeugt von dem erstaunlichen Scharfsinn und Weitblick des Verfassers, der als Meister auf dem Gebiet der assyriologischen Philologie verehrt wird, scheitert aber an seiner ebenso großen Gewaltsamkeit. Seine überall angewandte Methode, die Uebereinstimmung der verschiedenen Mythen und Mythenkreise mit dem Gilgameschepos zwingend zu beweisen, beruht auf dem Prinzip der **Analogie-Reihen**. Er begnügt sich nicht, einzelne Entsprechungen der verglichenen Sagen aufzuführen, da sie in ihrer Vereinzelung keine sicheren Schlüsse gestatten, sondern bemüht sich, ganze Reihen aufzustellen, die wie die Glieder einer Kette nach bestimmtem Muster in einander greifen. Bezeichnet man die Motive des Gilgameschepos nach der Folge ihres Auftretens als A, B, C, D usw., so behauptet J., daß die Motive der Mose- oder der Elia- oder der Jesus- oder der Paulus- oder der Nestor-Sage jenen Motiven des Gilgameschepos in derselben Reihenfolge entsprechen als A^1, B^1, C^1, D^1 usw. oder A^2, A^3, A^4 usw. J. ordnet die verschiedensten Mythen in mehrfachen Kolumnen nebeneinander und

glaubt, mit geringen aus Entartung zu erklärenden Abweichungen überall dieselbe Verknüpfung der Einzelzüge beobachten zu können. So entsteht ein fest verschlungenes Gewebe, das auch dann unzerreißbar erscheint, wenn einzelne Fäden herausgelöst werden. — Setzt man einmal voraus, diese Analogie-Reihen wären überzeugend, so wäre ein Zusammenhang der betreffenden Sagen mit dem Gilgameschepos unverkennbar. Aber es fehlte noch immer ein Beweis dafür, daß gerade dieses Epos die Quelle sei, aus der alle anderen entsprungen seien. J. geht also von der ihm selbstverständlichen Hypothese aus, daß Babylonien das Heimatland der Mythen überhaupt sei, eine Hypothese, die in dieser Allgemeinheit unbeweisbar ist. Ueberdies ist das Gilgameschepos selbst keine Einheit, sondern deutlich aus verschiedenen Stoffen zusammengewachsen. Diese innerbabylonische Entwicklung wird von J. übersehen, indem er die uns zufällig überlieferte Rezension als die grundlegende Urform ansieht. Ferner vermißt man eine Angabe über die Art, wie das babylonische Epos zu den anderen Völkern gewandert sein soll. Denn überall sonst, wo man Entlehnungen feststellen kann, handelt es sich um Einzelsagen oder gar nur um Sagenmotive; völlig undenkbar aber ist, daß Sagen**komplexe** von einem Volk dem andern durch mündliche Fortpflanzung überliefert werden. Eine schriftliche Fixierung aber ist erst recht ausgeschlossen, weil die starken Abweichungen von der Urform dann ganz unerklärt blieben. J. bemüht sich überhaupt nicht, diese Abweichungen im einzelnen verständlich zu machen. Denn die öfter von ihm postulierten Gesetze der Entartung und Rollenvertauschung sind zu allgemein, um die in unzähligen Einzelfällen vorliegenden Unterschiede der Erzählungen zu rechtfertigen. — Nun ist es aber J. trotz seines Scharfsinns nicht gelungen, seine Analogie-Reihen überzeugend zu gestalten. Denn **erstens** sind die angeblichen Entsprechungen, auf die er sich beruft, z. T. so allgemein, daß sie überall in der Welt vorhanden sind und sich jeden Augenblick wiederholen können. Analogien sind aber nur dann zwingend, wenn einzigartige Züge in auffallender Weise übereinstimmen, oder wenn Einzelheiten nur aus einem ganz bestimmten Klima oder Milieu herausgewachsen sein können. **Zweitens** sind die Analogie-Reihen häufig gar nicht durch die Ueberlieferung gegeben, sondern erst durch J. künstlich hergestellt, indem er bald hier bald dort Motive streicht, andere umdichtet, wieder andere ihren Platz wechseln läßt. Demnach können J.s Hypothesen einer eindringenden Kritik nicht stichhalten. — Ueber seine Kritik des Lebens Jesu ¶ Jesus Christus: I, 7; IV, 2 b.

J. schrieb u. a.: Die Kosmologie der Babylonier, 1890; — Die Hittiter und Armenier, 1898 (ein Versuch zur Entzifferung der Hieroglyphen der ¶ Hethiter, die J. für Indogermanen, speziell Vorläufer der Armenier erklärt); — Die Mythen und Epen der Babylonier (in: KB VI, 1), 1900; — Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, I: Die Ursprünge der at.lichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und der nt.lichen Jesussage, 1906; — Von Nestor-Samuel bis Orestes-Salomo (in ZA XXI), 1908; — Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch, 1909^{3}. — **Ueber** J.s Gilgamesch-Hypothese handeln **Hermann Gunkel**: Frankfurter Zeitung, 7. April 1909; — DLZ XXX, 1909, S. 901 ff; — **Wilhelm Wundt**: Völkerpsychologie II, 3, 1909, S. 514 ff; — **Adolf Jülicher**: Hat Jesus gelebt?, 1910; — **Johannes Weiß**: Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?, 1910. **Greßmann.**

Jentsch, Karl, geb. 1833 als Sohn eines evg. Vaters und einer kath. Mutter in Landeshut (Schlesien), trat, bald von der Logik des kath. Lehrgebäudes angezogen, 1846 zur römischen Kirche über, studierte 1852—56 Theologie in Breslau, wurde 1856 Priester, nach kurzer Zeit Vorsteher des Konvikts in Glatz, in dem er als Schüler gelebt hatte. Seine Schwerhörigkeit brachte ihn vom Lehrberufe ab. Er wirkte als Seelsorger an mehreren Orten, seit 1864 in Liegnitz; den Ultramontanen war er verdächtig, weil er sich nicht an ihrer Agitation beteiligte. Das drohende Unfehlbarkeitsdogma (¶ Vatikanum) führte ihn zum Studium Augustins und machte ihn immer mißtrauischer gegen den päpstlichen Primat; 1870 nahm er gegen die Unfehlbarkeitslehre öffentlich Stellung, wurde aber zur Zurücknahme der Erklärung veranlaßt und wollte sich der Entscheidung eines ökumenischen Konzils fügen. Damit war der Fall erledigt, aber J. wurde kalt gestellt, was ihn bald zu literarischer Arbeit trieb. Als er dann die Kuratie Harpersdorf erhielt, mußte er seine volle Zustimmung zum Vatikanum erklären, und tat es, um seine Mutter versorgen zu können. Nach weiteren Zwischenfällen wurde er 1875 doch noch exkommuniziert; die altkatholische Gemeinde Offenburg in Baden wählte ihn zu ihrem Geistlichen. Besondere Begeisterung führte ihn nicht in die altkatholische Kirche. Um ihre Zukunft war ihm, ihrer Kleinheit wegen, bange. 1877—78 war er Redakteur des Deutschen Merkurs, übernahm dann wieder vertretungsweise Pfarrstellen, 1879—82 altkatholischer Pfarrer in Neiße. Endlich entschloß er sich zur Schriftstellerei, bis 1888 als Mitherausgeber der liberalen Neißer Presse, dann als freier Mitarbeiter größerer Zeitschriften, besonders der Grenzboten, daneben von 1889—1902 Verwalter des Stadtarchivs in Neiße. Seit 1893 veröffentlichte er auch größere Arbeiten in Buchform. Bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit kommt ihm seine Welt- und Menschenkenntnis zu statten, ihn interessiert der Einzelfall, die Zeitungsnotiz; das gibt seinen Werken oft etwas mosaikartiges, aber auch ihre Frische. Volkswirtschaftslehre, Geschichtsphilosophie, Religion sind seine Hauptfelder. Sowohl seine Einzelbilder aus der Geschichte der Volkswirtschaftslehre (Rodbertus 1899, Friedr. List 1901, Adam Smith 1905) als seine „Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirtschaft" 1895 sind im besten Sinne populär und bieten doch auch dem Fachmanne viel Anregung. Neben diesem lebensfrischen Zug seines Denkens wird seine Arbeit von einem, wohl seiner katholischen Ausbildung entstammenden Bedürfnis nach logischer Konstruktion der Verhältnisse und des Lebens beherrscht. Die „Vernunft" ist ihm so gut wie ein apriorischer Begriff; ein natürliches Sittengesetz wie ein Natur- und Vernunftrecht fließen aus ihr. Von dem Boden des ¶ Naturrechts aus bekämpft er, was er besonders haßt, die Reglementiererei, die Bureaukratie des täglichen Lebens, die Einmischung der Polizei in alle und jede menschlichen Verhältnisse. Seine Kritik der herkömmlichen patriotischen Phrasen, z. B. des Bismarck'schen: Wir Deutsche fürchten Gott usw., ist treffend und stammt aus einem für das Wohl seines Volkes und der leidenden Klassen

besorgten Herzen. In dem Bemühen, ihnen zu helfen, schreckt er auch vor Utopien, wie es die deutsche Besiedelung Rußlands ist, nicht zurück. Besonders verhaßt ist ihm England; die angelsächsische Rasse versteht er überhaupt nicht recht zu würdigen. Desgleichen wird er der evangelischen Kirche nicht gerecht. Nicht bloß der Theologie. Er hat sie je länger je mehr studiert und viel davon gelernt; der Standpunkt, zu dem er selbst schließlich gekommen ist — Anerkennung einer besonderen Gottesoffenbarung in den at.lichen Propheten und in Jesus, und der Erlösung durch Jesus, aber Ablehnung der paulinischen Erlösungslehre, aller magischen Sakramentswirkungen und kirchlicher Unfehlbarkeit — wird Verwandtschaft und Zustimmung am ehesten unter Evangelischen finden. Aber er kennt vor allem die evangelische Frömmigkeit nicht. Er kann von Luthers „Erfindung" seines rechtfertigenden Glaubens, der hartnäckigen „Einbildung": „Ich bin gerechtfertigt", sprechen, oder meint, daß, während der Katholik zu Christus bete, der Evangelische sich an den Vater richte. Das innerste religiöse Erlebnis des evangelischen Christen vermag der frühere Katholik, dessen Religion sehr viel mehr mit Vernunft, mit Intellekt gemischt ist, kaum zu erfassen. Gleichwohl sieht er im Pietismus und verwandten Erscheinungen, die er dem Typus der katholischen Heiligen an die Seite stellt, das Salz der Kirche. Aber die kirchenpolitische Lage sieht er anders an, als es bewußte Protestanten tun; und auf religiösem Gebiet steht ihm doch die katholische Kirche, wie er sie versteht, am höchsten; sie liebt er und möchte sie als Kulturmacht erhalten wissen. Daß seine tiefeinschneidenden Reformwünsche (Abschaffung von ¶ Zölibat, Heiligenglaube, ¶ Brevier-Gebet, ¶ Meßstipendien, Fastengeboten, dem „durch nichts zu entschuldigenden Skandal" des Ablasses) Hoffnung hätten, in absehbarer Zeit erfüllt zu werden, glaubt er selbst nicht. Aber er hofft, daß die Verhältnisse die Hierarchie von ihrem „non possumus" („Unmöglich") abbringen werden. Ideal wäre ihm wohl ein aus urchristlichen, reformierten und kath. Elementen gemischter Kultus ohne besondere Priester; da aber kaum der dazu nötige Bildungsdurchschnitt zu erlangen wäre, scheint ihm für eine Volkskirche ein Kultus nach dem Muster der katholischen Kirche notwendig. Auch die katholische Kirchenverfassung möchte er festgehalten sehen, wenn nur der Anspruch auf weltliche Macht und unfehlbares Lehramt aufgegeben würde. So interessant diese Ausführungen, die er vor allem in seinem Buche „Christentum und Kirche", 1909, macht, für den Theologen sind, so dürften seine geschichtsphilosophischen und volkswirtschaftlichen Gedanken auf weitere Kreise vielleicht noch stärker gewirkt haben. Nicht die Lösung von Problemen ist ihm der Weltzweck, sondern die einzelne Menschenseele, der die immer neu auftauchenden Probleme nur Arbeit zu liefern haben, — das führt von selbst in eine jenseitige Welt. Denn da der Mensch mit der Lösung seiner Aufgabe auf Erden nicht fertig wird, muß ihm das jenseitige Leben die Vollendung bringen. Ein Säemann edler, guter Gedanken —, das ist J.; Humor vergoldet seine Ausführungen, vgl. vor allem die eigene Lebensbeschreibung „Wandlungen" (I 1896, II 1905). Wer ihm aus den Schwankungen zu Anfang der 70er Jahre einen Vorwurf machen will, soll erst die seelische Stärke ermessen, die dazu gehört, die Fesseln einer katholischen Priesterausbildung zu brechen. Wenn ihre Reste auch jetzt noch zu sehen sind, so bezeichnen sie nur den weiten Weg, der zwischen dem Einst und der heutigen geistigen Freiheit liegt.

J. vf. außer den genannten Schriften u. a.: Geschichtsphilosophische Gedanken, (1892) 1902[2]; — Hellenentum und Christentum, 1903; — Sozialauslese, 1898; — Weder Kommunismus noch Kapitalismus, 1893; — Die Zukunft des deutschen Volkes, 1905; — Neue Ziele, neue Wege, 1894; — Betrachtungen eines Laien über unsere Strafrechtspflege, 1894. **W. E. Schmidt.**

Jephta (hebr. Jiphtâch) wird als einer der sieben „großen" Richter gezählt. Die mancherlei Erzählungen über ihn (Richt 10_{17}—12_{6}) scheinen aus zwei verschiedenen Quellen zu stammen. Die erste berichtet von seinem glücklichen Kriege gegen das östliche Volk der Ammoniter (¶ Nachbarvölker Israels). Als Bastard von seinen Verwandten vertrieben und Führer einer Freischar, wurde er von den Gileaditen gegen Ammon zu Hilfe herbeigeholt und ließ sich von ihnen für den Fall des Sieges das Fürstentum über Gilead versprechen (10_{17}—$11_{11.\,29}$). — Die Fortsetzung ist vielleicht 12_{1-6}, wonach Ephraim J., auf seine Erfolge eifersüchtig, angriff, aber von ihm über den Jordan zurückgeschlagen wurde; ganz parallel ist in der Gideongeschichte 8_{1} f; darin die bekannte Episode, wonach die Ephraemiten daran erkannt werden, daß sie nicht „Schibboleth" (Strom) sprechen können, sondern dafür „Sibboleth" sagen, was uns an das Ciceri in der sizilianischen Vesper erinnert. — Wahrscheinlich einer andern Quelle gehört 11 $_{12-28}$ an, eine lange Verhandlung Js. mit dem Könige von Moab, der Gilead angegriffen hat, und dem J. Israels Anrecht auf das Gebiet nördlich von Arnon auseinandersetzt. Im gegenwärtigen Texte ist zwar zur Ausgleichung mit der andern J.geschichte für „Moab" mehrfach „Ammon" eingesetzt; aber der innere Zusammenhang zeigt doch deutlich, daß hier ursprünglich eine Verhandlung mit Moab gestanden hat, vgl. besonders „dein Gott Kamos" $_{24}$, d. i. der Gott Moabs. Ein Bericht, der so lange Reden bietet, ist seiner Art nach sekundär (¶ Sagen und Legenden Israels); sekundär sind auch die darin enthaltenen Anspielungen an andere Sagen, besonders an IV Mose 20_{14}—21_{24}. — Die Fortsetzung dieses Stückes vom Kampfe J.s gegen Moab bildet vielleicht die bekannte und ebenso schöne wie altertümliche Volkserzählung von seinem Gelübde 11_{30-40}. In den Kampf ausziehend, gelobte er zum Ganzopfer, wer auch immer bei seinem Heimzuge ihm zuerst entgegenkommen würde. Solche Gelübde und Opfer müssen damals in Israel möglich gewesen sein und als besonders heroisch gegolten haben (¶ Menschen- und Kinderopfer in Israel). Das Schicksal aber wollte es, daß dem siegreichen Helden — seine einzige Tochter entgegenkam, als erste unter den jauchzenden, das Siegeslied singenden Frauen (¶ Dichtung, profane, im AT, 4)! So brachte ihm die schönste Stunde des Triumphes den grausamsten Schmerz. Das tapfere Mädchen aber widerstrebte dem schweren Schicksal nicht: die Rache ihres Vaters an seinen Feinden versüßte ihr den bitteren Tod. Und nur zwei Monate bat sie sich aus, um mit ihren Gespielinnen ihren jungfräulichen Tod auf den Bergen zu beweinen. Dies aber — so heißt es

— ist zur Sitte geworden: noch jetzt besingen die Töchter Israels alljährlich vier Tage lang J.s Tochter. Das F e s t, auf das so angespielt wird, wird zu Mizpa (nördlich vom Jabbok) stattgefunden haben, wo die Ueberlieferung die Wahlstätte (10_{17} 11_{29}) oder J.s Haus (11_{34}) suchte. Dies Fest ist offenbar ursprünglich ein Gottesfest, die Klage um den dahingeschiedenen Frühlingsgott (¶Tamuz ¶Adonis ¶Hadad-rimmon). Hier ist an Stelle der göttlichen eine menschliche Figur getreten, wie bei den Griechen, bei denen feierliche Klagen um Hyakinthos, Hylas, Linos oder Jalemos gehalten werden (Eduard Meyer: Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 472). Die Geschichte von J.s Tochter ist also die „ätiologische" Sage dieses Festes. Die Sage selber variiert ein bekanntes Erzählungsmotiv, wonach „ein Mann einem Geiste zum Lohn, daß er ihm geholfen, das erste verspricht, was ihm begegnet, und ihm begegnet dann sein Kind" (Literatur bei v. d. Leyen, Zur Entstehung des Märchens, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen CXV, S. 14, A. 1). — Wenn aber demnach diese Erzählung von J. auch für Sage zu halten ist, so ist darum doch an der Geschichtlichkeit der J.-Gestalt selber nicht zu zweifeln; daß auf eine historische Figur Märchenstoffe übertragen werden, ist ja sehr häufig; daß Ammoniter oder Moabiter damals Israel bedrängen, hören wir auch sonst, (3_{12} ff I Sam 11), und daß der Bandenführer oder der glückliche Vorkämpfer zum Fürsten emporsteigt, kehrt bei Gideon, Saul und David wieder. Das Einzelne über J. ist bei der Beschaffenheit unserer Quellen nicht mit Sicherheit zu erkennen.

Kommentare über das Richterbuch; — Vgl. auch die RE³ VIII, S. 641 ff genannte Literatur. **Gunkel.**

Jeremia und Jeremiabuch.

1. Das Buch und seine Bestandteile; — 2. Zeitalter; — 3. J.s Lebensschicksale: a) Der Kampf gegen die Abgötterei (624—607); — b) Sein Kampf gegen die Politiker (607 bis 597); — c) Sein Kampf gegen die Heilsprophetie und sein Alter (597—58); — 4. Religiöse Grundgedanken; — 5. Berufung und innere Stellung dazu; — 6. Der Dichter.

1. Das B u ch des Propheten J., vor der Zusammenstellung der Bücher Jesaja und Deuterojesaja zu Einem Buche (¶Jesaja usw.) das umfangreichste, nun nach der Reihenfolge im Kanon des AT und dem Umfang das zweite der „großen" Prophetenbücher, läßt uns, als große Ausnahme in der prophetischen Literatur Israels, einen Blick in seine eigene E n t s t e h u n g s g e s ch i ch t e tun (¶Baruch, 2—3). Aus dem Buche selbst (Kap. 36) geht hervor, daß von J. selbst 604 eine Sammlung der ihm gewordenen Orakel hergestellt worden ist, die von der ersten Zeit des Propheten bis zu 604 hin reichte. Ueber den Inhalt wird berichtet, daß Volk und Fürsten davor erschraken und der König in Zorn geriet, daß aber J. selber die Hoffnung hegte, das Volk vielleicht durch diese Veröffentlichung zur Umkehr von seinem bösen Wandel zu bewegen. Dieses Buch, die sogenannte „U r r o l l e", das in wenigen Stunden dreimal vorgelesen wurde, also keinen sehr bedeutenden Umfang gehabt haben kann, muß den Grundstock des heutigen J.buches bilden. Dieses enthält aber außerdem noch große Teile, die reine Geschichtserzählung sind und von J. in der dritten Person reden, daher nicht in der „Urrolle" gestanden haben, sondern als Stücke einer Lebensbeschreibung J.s erkennbar sind, dann aber auch Prophetenworte aus der Zeit nach 604. So widersprechen dem Zweck der „Urrolle", Buße zu predigen, Trostsprüche wie 3_{6-18} und 31_{2-22}, ferner Orakel, die nichts mit Juda zu tun haben, wie die Heidenorakel 46—51, während Gebete und Bekenntnisse wie 15_{10-20} 17_{14-17} und Drohsprüche wie 22_{13-24} sich am besten aus den späteren Erlebnissen J.s heraus verstehen lassen. Aus der die Hauptmasse von 1—25, namentlich 1. 2—6. 7.—10. 13_{1-8} 18_{1-4} 25, umfassenden, von König ¶Jojakim 603 verbrannten Rolle scheint durch Hinzufügung späterer Reden und Sprüche, sowie ausfüllender und verbindender Ausführungen und Dichtungen von Ergänzern ein „B u ch d e r W o r t e J.s" entstanden zu sein. Dies Buch wies, wie die heute nur von der griechischen Uebersetzung beibehaltene Reihenfolge der Abschnitte beweist, die Teilung auf, die nach dem Urbild des Ezechielbuches das ältere Buch Jesaja erhalten hatte, nämlich: I. Drohreden 1—25; II. Reden wider Heidenvölker 25. 46—51; III. Trostreden 30. 31. Angehängt war ein geschichtlicher Abschnitt 52. In dieses „Buch der Worte J.s" wurden später, wohl zur Erläuterung, Stücke aus einer Lebensbeschreibung J.s eingearbeitet, als deren Verfasser man mit größter Wahrscheinlichkeit seinen Schüler und Freund ¶Baruch ansieht. Auch sein Werk, das wir das „B u ch B a r u ch" nennen, hatte schon vor der teilweisen Vereinigung mit dem Buche J., eine eingehende Ueberarbeitung durch Ergänzer über sich ergehen lassen müssen, am meisten in den Stücken, in denen die judäische Geschichte (39_{4-13} 40_{1-6}), oder die Zukunftshoffnungen (32_{16}—33_{12}) berührt werden. Die Z u s a m m e n a r b e i t u n g geschah vielfach mit großer Willkür und ohne jede Rücksicht auf die historische Reihenfolge der Ereignisse im Leben J.s, so daß z. B. ein Teil der Baruchschrift (26—29) zwischen die „Worte J.s" hineingeriet; und es kann somit nur in 37—46 von einer fortlaufenden Geschichte des Propheten geredet werden. Daß aber mit dieser Vereinigung die ergänzende Arbeit an dem Buche J.s noch nicht im entferntesten abgeschlossen war, beweist am besten die Tatsache, daß der hebräische Urtext von der griechischen Uebersetzung nicht nur in Einzelheiten, sondern auch nach Umfang und Inhalt vielfach stark abweicht, vor allem aber diese um etwa 2700 Worte an Länge übertrifft. So sind wir über die Person J.s und seine Zeit aus zwei einander zeitlich und sachlich vortrefflich ergänzenden Quellen unterrichtet, besonders da das „Buch Baruch" die späteren Jahre J.s schildert, während die Hauptzahl seiner Reden und Gedichte aus des Propheten erster Zeit stammen.

2. Die G e s ch i ch t e des halben Jhd.s, das die Wirksamkeit J.s umfaßt, ist in politischer Hinsicht die Zeit des Todeskampfes des judäischen Stadtstaates. Die Jugend J.s gehört noch der Regierungszeit des Königs ¶M a n a s s e (692 bis 638) an, die in der Religionsgeschichte Judas dadurch bekannt ist, daß entsprechend dem politischen Uebergewicht A s s u r s in ganz Vorderasien assyrisch-babylonische Staatsreligion und Kultur auch in dem Vasallenstaat Juda Geltung erlangten, so daß sogar assyrischer Götzendienst (s. 3 a) im Tempel getrieben wurde und die Jahveverehrer, insbesondere die Gesinnungsgenossen der Propheten des 8. Jhd.s, böse Zeiten sahen (II Kön $21_{3-5.\,16}$ 23_{4-13} Zeph 1_{5}). Aber Assur tritt im letzten Drittel des 7. Jhd.s, also etwa

mit dem Beginn der Regierungszeit des Königs ¶Josia von Juda (637), durch die Angriffe nordischer Völker, z. B. der Skythen, die auch Vorderasien durchzogen, geschwächt, in den Hintergrund gegenüber Aegypten, das sich unter dem Pharao Psammetich I (664—610) nicht nur von der assyrischen Herrschaft befreien, sondern sogar seine asiatische Politik wieder aufnehmen konnte, die sich allerdings schließlich, wie schon früher oftmals, am Widerstand der Euphratvölker brach. In der Schlacht von Karchemisch (605) wurde Pharao Necho durch die nach Ueberwindung Ninives (608) unter Nebukadnezar gesammelte babylonische Heeresmacht aufs Haupt geschlagen und damit die babylonische Oberherrschaft über Vorderasien für mehr als ein halbes Jahrhundert begründet. Im Zusammenstoß der Weltmächte fand auch das kleine Juda sein Ende. Es beginnt mit dem Tode des Königs Josia, der sich 607 in der Schlacht von Megiddo vergeblich dem Siegeszug des Pharao Necho entgegenzustellen versuchte und seinen Sohn und Nachfolger ¶Joahas in seinen Sturz verwickelte, und schließt mit den vergeblichen Aufstandsversuchen der Könige ¶Jojakim († 597), für den Nebukadnezar drei Monate später dessen Sohn ¶Jojachin büßen ließ, und ¶Zedekia (588), die infolge Ausbleibens wirksamer ägyptischer Hilfe zur Einnahme und, das zweite Mal, zur Zerstörung Jerusalems und zur Fortführung seiner Bewohner führte. — Nicht weniger bewegt als die politische, ist in jenen Jahren die Religionsgeschichte Judas. Im Anfang stehen sich der assyrische Sterndienst und der Jahveglaube schroff gegenüber. Daneben blühte auf dem Lande der Naturdienst der israelitischen Bauernreligion weiter, den schon die früheren Propheten bekämpft hatten, nun noch vielfach in grausame Opfergebräuche ausgeartet, die der früheren Zeit fremd gewesen waren. Eine gründliche Aenderung der sozialen und religiösen Zustände sollte nach dem Sinn der Jahvegetreuen in Juda die 620 vom Priester Hilkia und dem Kanzler Saphan als „Buch der Gesetze Mosis" erlassene Gesetzgebung Josias, das Deuteronomium, zur Folge haben; es betont einerseits die Einzigkeit Jahves und versucht zugleich, die Rechtsverhältnisse des Reiches im Sinn der von den Propheten geforderten Gerechtigkeit, namentlich des Schutzes der Schwachen, zu ordnen, legt aber anderseits die Gottesdienstordnung nach den Interessen des Monotheismus und der Reichseinheit, aber auch der einzig legitimen Jerusalemer Priesterschaft fest (¶Josias Gesetzgebung). Während die Wirkung des Gesetzes zunächst gewiß eine segensreiche war, artete sie später, je stürmischer die Zeit, und je bedrohter Judas Lage wurde, in ein abgöttisches Vertrauen auf den Wert des Besitzes eines Jahve gefälligen Heiligtums und Opferdienstes aus. So wuchsen denn die Hoffnungen der auf Jahves besondere Hilfe fest vertrauenden Patrioten trotz des Mißlingens aller Versuche, die Fremdherrschaft abzuschütteln, im gleichen Maße an, bis sie schließlich den letzten Aufstandsversuch und damit die Katastrophe von 587, d. h. die Vernichtung des nationalen Daseins Judas bewirkten.

3. a) Als Geburtsort J.s wird 1_1 das judäische Landstädtchen Anathot bei Jerusalem, bekannt als Verbannungsort des Oberpriesters Ebjathar aus dem Geschlecht der Söhne ¶Elis von Silo und Nob (I Sam 22_{20} I Kön 2_{26}), von denen wohl auch J.s Vater, der Priester Hilkia seinen Stammbaum hergeleitet haben wird. Da sich J. bei seiner Berufung zum Prophetenamt im 13. Jahr Josias (625) als „zu jung" bezeichnet, so muß er zwischen 650 und 645 geboren sein. In den Reden und Gedichten J.s spiegelt sich die Zeit des assyrischen ¶Götzendienstes unter Manasse wieder, wenn J. gegen Gebräuche aufzutreten genötigt ist, von denen kein früherer Prophet etwas erwähnt 2_{23b} 7_{17ff} (?), und von einem tiefgreifenden Einfluß babylonischen Wesens im Gleichnis von dem durch Euphratwasser verdorbenen Gürtel redet 13_{1-11}. Aber auch den alten Feind der Propheten, die ursprünglich noch von den Kanaanäern herstammenden, wenn auch jetzt Jahve geweihten Baalsheiligtümer mit ihrer Priesterschaft und die hier geübten sittenlosen Kulte muß er von Anfang an bekämpfen $2_{20.27}$ 3_2. Nachdem er das erste Drittel seines Lebens in der Vaterstadt verbracht hatte, wo er seine genaue Kenntnis der Natur und des Landlebens erworben haben wird, nötigte ihn vermutlich der im Jahr 650—620 über Vorderasien sich ausbreitende Skytheneinfall und wohl auch ein durch sein Auftreten gegen die ländlichen Götzendienste hervorgerufener Streit mit seinen Verwandten zur Flucht hinter die Mauern Jerusalems. Den zerfahrenen religiösen Zuständen der Landschaft entsprachen die sittlichen und sozialen Verhältnisse der Hauptstadt, die J. als Metallprüfer 6_{27} zu „probieren" hat und mit bitterer Klage schildert 5_{1-17}. Denn für J. ist beides, die Abgötterei und die sittliche Zügellosigkeit Judas, Abfall von dem Gotte, mit dem er Juda verbunden weiß, also Undank und damit Herausforderung der göttlichen Strafe 3_1f 5_{8}f. Doch hofft er wenigstens im Anfang seiner Wirksamkeit nicht nur auf die Wiederherstellung des ihm sehr am Herzen liegenden Nordisrael 3_{12ff}, sondern auf Buße und Umkehr des eigenen Volkes (3_5, vielleicht 3_{21-28}). Das Gericht sieht er über die Judäer in Gestalt des „Feindes aus Norden", der Skythen heranrücken 6_{1-5}, die aber schließlich am judäischen Bergland vorüberzogen, ohne Schaden zu tun. — Die Reform des Josia (s. 2) hat er in Jerusalem 620 wohl miterlebt. Stammte die Rede 11_{1-14} wirklich von J., so hätte man auch ihn unter den Vorkämpfern des neuen Gesetzes zu suchen, das Jahve ihm zu predigen befohlen hätte. Eine ähnliche Predigt enthält $3_{6-11.14}$f 21_{8-14}. Sicher ist jedenfalls nur, daß er später sein Urteil über diese „heilige Schrift" 8_8f in dem vernichtenden Satz zusammenfaßte, „es machten sie zur Lüge der Lügengriffel der Buchmänner". Doch leistete er während der Lebensdauer des Josia dessen Lebenswerk wahrscheinlich keinen Widerstand, wenigstens besitzen wir aus diesen Jahren kein Prophetenwort von ihm.

3. b) Dies ändert sich bald nach dem Tode Josias, den er als glückliches Heldengeschick preist 22_{10}. Mit allen Mitteln versucht J. von nun an die Aufmerksamkeit auf seine prophetische Botschaft vom notwendig kommenden Gottesgericht zu lenken, z. B. durch die symbolische Handlung der Zertrümmerung eines Tongefäßes $19_{1-4.8-12}$ mit anschließender Bußpredigt, die ihn in Gegensatz zu dem Priester Paschchur brachte (20_{1-6}), wenn dieser Bericht

geschichtlich ist. Ein öffentlicher Bußtag gab ihm bald nach dem Tode Josias 26_{1} Anlaß, im *Tempel* öffentlich gegen das falsche Vertrauen des Volkes auf den Jahvetempel aufzutreten, indem er dem Tempel von Jerusalem denjenigen von Silo als warnendes Beispiel gegenüberstellte und statt der Berufung auf die durch das Gotteshaus verbürgte Gegenwart Jahves Besserung von Wandel und Taten verlangte $26_{7.\,3-15}$. Dies brachte ihn in Gefahr, von der durch die Priester aufgeregten Menge getötet zu werden, wovor ihn einzig das rechtzeitige Eingreifen einiger hoher Beamten bewahrte, die sich der Haltung des Königs Hiskia anläßlich einer gleichen Weissagung des Propheten Micha erinnerten und es verhinderten, daß König Jojakim von der Sache erfuhr, der wegen ähnlicher Prophezeiungen einen Propheten Uria hatte hinrichten lassen $26_{20\,ff.}$. J. hat sich in diesen kritischen Zeiten nicht sowohl mit der Bekämpfung des Götzendienstes zu befassen, als vielmehr den Versuch zu machen, Volk und Fürsten aus der Sicherheit, in die eine fanatische Jahvehoffnung sie gewiegt hatte, aufzuschrecken 7_{4}. Während die Andern, voran die Prophetenpartei, aus der allgemeinen Verwirrung einen Vorteil zu ziehen und womöglich die Selbständigkeit des Staates wiederherzustellen hoffen, sieht J. in ihr den Anfang vom Ende $13_{15\,f}$, erkennt in den Chaldäern, wie vorher in den Skythen, die Werkzeuge des Gotteszorns 13_{20}, den Feind aus Norden, und kredenzt bei dessen Nahen 605 den Völkern den *Zornesbecher Jahves* 25_{15-26}. Als das Gericht sich verzögert, begreift er dies als neue Gnadenfrist für das Volk und unternimmt 604/3 mit der *Verlesung* der sämtlichen an ihn ergangenen *Jahveworte* (s. oben 1; ¶ Baruch, 2) einen neuen Versuch, sich Gehör zu verschaffen, der mit der Lahmlegung aller öffentlichen Tätigkeit, vielleicht sogar zeitweiliger Landesabwesenheit, bis zum Tode Jojakims endet. Aus jener Zeit stammen nicht nur die beweglichsten Klagelieder und Selbstbekenntnisse 15_{10-20}, sondern wohl auch der scharfe Spruch über Jojakim 22_{13-17}, der den König als Prahlhans und Leuteschinder zeichnet und ihm ein Eselsbegräbnis androht. Ob die Drohung eintraf, ist ungewiß, zunächst ging das Gericht noch einmal vorüber; um 600 verwandelte sich Juda kampflos in ein *babylonisches Vasallenreich*, um erst 597 die Hand der Babylonier ernstlich zu spüren zu bekommen.

3. c) Nach der *ersten Wegführung* von Gefangenen 597 wendet J. zeitweilig seine Sorge diesen zu, indem er ihnen, in stärkstem Gegensatz zu den gleichzeitig wirkenden Heilspropheten, die leidenschaftlich auf eine baldige Rückkehr der Verbannten hofften, brieflich (Kap. 29) dauernde Fremdherrschaft voraussagt. Das gleiche deutet er sinnbildlich den *Gesandten der syrischen Königreiche*, die sich 549 zur Beratung eines Aufstandes in Jerusalem versammelt hatten, durch ein hölzernes Joch an, mit dem beladen er in ihrer Versammlung erscheint. Trotz des Zusammenstoßes mit dem Heilspropheten Hananja siegt diesmal noch J. $27_{1-3.\,12}$ 28. Aber mit dem Eintritt der *Belagerung* 587 beginnt die nun herrschende Kriegspartei den Vernichtungskampf gegen J. Anfangs verheißt er noch einmal dem König Zedekia für den Fall der Unterwerfung Jahves Gnade und des Babyloniers Milde 32_{1-6}. Bald darauf wird er des Ueberlaufs zum Feinde beschuldigt, am Tor *gefangen* genommen, als er in Geschäften während des zeitweiligen Abzugs der Chaldäer sich nach Anathot begeben will, und im Staatsgefängnis, einem Brunnengewölbe, verwahrt 37_{12-16}; der König, seines Rates bedürftig, befreit ihn und setzt ihn im Wachthof der Königsburg fest 37_{17-21}. Vor einem weiteren Anschlag der Patrioten, die ihn wegen angeblichen Rates zur Uebergabe, der durchaus im Sinne des J. war, im halbwilligen Einverständnis des Königs zum Schweigen bringen wollen, rettet ihn nur das rechtzeitige Eintreten eines landesfremden Hofbeamten 38_{1-13}. Nochmals zieht ihn der König zu Rat, ohne daß J. ihm etwas anderes in Aussicht stellen dürfte, als die sichere Katastrophe bei längerem Widerstand 38_{14-28}. So bedeutet der *Fall Jerusalems* J.s Befreiung. Mit ¶ Gedalja, dem Sohn seines frühen Gönners Achikam, den die Chaldäer als Statthalter in Mizpa einsetzten, wünscht er im Lande zu bleiben, da er den dort sich sammelnden Rest Judas wohl für den Keim der Neugeburt ansah $40_{11\,f.}$. Allein die *Ermordung Gedaljas* durch Ismael und die folgenden Rachezüge, die mit der Abwanderung dieses Restes nach *Aegypten* endeten (Kap. 41), haben seine letzten Jahre vollends verdüstert 43_{1-7}. Trotz seines Abmahnens von dieser Flucht in die Fremde wird er von den Flüchtenden, als nützliches Mittel, die Verbindung mit Jahve aufrecht zu erhalten, nach Aegypten geschleppt und muß dort mit noch weniger Erfolg als früher den Kampf gegen den *Götzendienst* wieder aufnehmen 44_{15-19}, den Untergang Aegyptens durch sinnbildliche Handlungen voraussagend 43_{8-13} und das Ende des religiösen und nationalen Daseins auch dieses Restes erwartend 44_{28}, bis ihn der *Tod*, der Legende nach durch Steinigung von seiten seiner Volksgenossen, von der Bitterkeit seines Schicksals erlöste.

4. J.s Predigt ist zunächst, wie die aller uns erhaltenen schriftstellernden Propheten vor ihm, *Unheilsweissagung* (¶ Eschatologie: II). Wie seine Vorgänger wirft er seinem Volke Untreue gegen Jahve vor, zunächst in der Form von *Abgötterei*; er hat aber nicht bloß gegen den Dienst der Feld- und Waldgötter 2_{27} aufzutreten, sondern vor allem gegen den viel schlimmern assyrischen Gestirndienst 7_{31} 32_{35} (¶ Götzendienst im AT, 2b), der im *Kindesopfer* gipfelte, das man als Ausgeburt einer überreizten Selbstentäußerungssucht aufzufassen hat. Wie den alten Propheten, so gilt auch J. die Durchbrechung *aller sittlichen Schranken*, die er sowohl auf dem Lande 2_{34}, wie in der Stadt wahrnahm 5_{1-9} 6_{5-14} 8_{4-7}, als Verfehlung gegen den Treubund, der Jahve mit Israel-Juda verbündet. Denn, wie ¶ Hosea, so weiß J. von einer *Vergangenheit* Judas, die solche Greuel verabscheute. Es ist die Zeit, wo Jahve mit dem Volk in der Wüste weilte und es hinter ihm herzog 2_{2}, wo es Jahve als Braut und Geliebte Gehorsam und Zuneigung entgegenbrachte 2_{32}, trotzdem es in ein Leben voll Not und Gefahr ging 2_{2}. Aber dem Volk ist die Ansiedlung zum Fallstrick geworden: im Lande hat es des Landes Götzen angenommen 3_{1-5} 13_{27} 22_{21}. Da der Dienst fremder Götter im 7. Jhd. in Juda erst recht in Aufnahme

gekommen war, kann man J. nicht der bloßen Wiederholung seiner Vorgänger zeihen oder ihm Uebertreibung vorwerfen. Klarer als diese erkennt J. aber den *Grund dieses Abfalls*: es ist die *Macht des Bösen*, die so naturgegeben ist, wie irgend eine körperliche Eigenschaft; so wenig als ein Mohr seine Haut, oder ein Panther seine Flecken, wird Juda seine Gesinnung ändern 13_{23}. Diesen Herzenszustand bezeichnet er mit einem auch vom Deuteronomium gebrauchten Ausdruck als „Verstockung des Herzens" 7_{24}, des Herzens, von dem im Guten, wie im Schlimmen, des Menschen Taten regiert werden 17_{9}. Die Kraft dieser Sünde liegt darin, daß sie über den ganzen Volkskörper verbreitet ist 8_{22} 6_{7} 5. Aus Jerusalem sprudelt die Bosheit, wie Wasser aus der Zisterne 6_{7}. Darum ist diese *Sünde untilgbar* 17_{1-4} und die Strafe unausweichlich 5_{5-9} 8_{13-23} 9_{8} 12_{12}, so daß der Prophet das Leichenlied über das Land anstimmt $9_{9\,f.\,16\,ff}$, und den Sturm aus Norden, das Gottesgericht verkündigt. Auch antwortet Jahve auf den im Stil der Bußliturgie gehaltenen Klagepsalm 14_{19-22} mit einem bittern Nein 15_{1-4}. Gleichwohl mahnt J. beständig *zur Buße und Umkehr*, die er als möglich denkt 36_{7} 6_{8} $13_{15\,ff}$, und vom Brudervolk Israel als vollzogen annimmt 3. 31. 30_{2-6}. Er hält der Untreue Judas die Treue der Heiden für ihre Götter 2_{11} oder der ¶Rechabiten für ihr Enthaltsamkeitsgelübde als beschämendes Beispiel vor 35_{8-14}. — Dem Volke steht J. gegenüber als Sprecher Gottes, eines Gottes (¶Gott: I. Gottesbegriff im AT: III), der die Skythen in seinem Zorne herbeizubringen 4_{1-8} und alle Völker aus seinem Zornesbecher trinken zu lassen imstande ist 25_{14-26}, der also, ungleich den Götzen, Macht hat zu helfen 2_{28}, der aber auch fürs Recht eintritt 11_{20} und seinen Diener befreit 16_{19}, dessen Zorn ist, wie Feuer 17_{4}, aber der auch Ephraims Klagen hört und ihn zurückbringen will $31_{18\,ff}$ und dem Rest Judas eine neue bessere Zukunft vorbereitet 32_{15}. Wer diesem Gott dienen will, hat seinen Willen zu tun, nicht im äußern Gehorsam, den das Deuteronomium mit so geringem Erfolg zu erzwingen suchte 8_{8} 7_{5}, sondern durch *Veränderung der Herzen* 4_{1-4}, ein Vorgang, der so sehr auf die Bekehrung jedes Einzelnen im Volk rechnet, daß J. dem deuteronomischen Bund einen bessern Bund in der Zukunft entgegenstellt $31_{31\,ff}$, in dem Alle Jahve gleichermaßen erkennen werden. Dazu muß freilich Jahve selber, der mit den Resten des Volks seine bestimmten Absichten hat 29_{11}, das beste tun 6_{16}. Natürlich ist mit dem *Kultus* da nicht geholfen, obwohl der Tempel Jahves der Ort ist, der den Namen Jahves trägt 7_{11}, vielmehr ist gerade das Wertlegen auf die äußern Bürgschaften der Religion der Grund ihrer inneren Verderbnis $26_{4.\,6}$ 2_{37} 8_{8-13}, an der *Propheten und Priester* gleiche Schuld tragen 6_{13} 18_{18}. Ueberhaupt tritt J., besonders in den späteren Jahren, der Prophetie nicht weniger scharf entgegen, als früher dem Götzendienst; wirft er den Propheten doch vor, daß sie das Land durch ihre Sittenlosigkeit ins Verderben stürzen 23_{14}, so daß sie Jahves besondere Strafe 23_{15-24} trifft. Dem Glückpropheten Hananja spricht er die Berechtigung zu seinem Beruf mit der Begründung ab, daß die wirklichen Jahveboten nur Unglück verkündigt hätten $28_{8\,f\,15-17}$. J.s Verwerfung der äußerlichen Mittel zum Heil des Volkes zeigt sich auch in seiner Stellung zur *Politik*. Zwar hat er das Königtum nicht bekämpft, sondern mit Teilnahme des Schicksals der Könige Josia und Joahas 22_{10} und Jojachin $22_{24.\,28}$ gedacht, auch Zedekia immer zu helfen gesucht, obwohl er nur unter dem Druck der Not und seines Gottesauftrags sich entschließen kann, in die Staatsangelegenheiten einzugreifen 27_{2}. Die notgedrungene Schaukelpolitik zwischen Aegypten und Assur hat er nicht weniger scharf verurteilt $2_{18.\,36}$, als später den Widerstand gegen Gottes Zuchtrute, den Chaldäer $38_{20\,ff}$ 29_{7}. Aus dieser Neigung, den Zwang der äußern Verhältnisse als Jahve-gewollt anzuerkennen, erklärt sich schließlich auch die Lüge, mit der J. den König Zedekia vor den eigenen Hofbeamten deckt 38_{24-28}. Daß J. aber von charakterlosem Opportunismus völlig frei ist, zeigt nicht nur seine Haltung im Zusammenstoß mit den Priestern 26 und mit den Propheten 28, sondern auch seine Haltung in seiner Leidenszeit und gegenüber dem Volke in Mizpa $42_{10\,ff\,21}$. — In die *Zukunft* schaut J. trotz aller üblen Erfahrungen nicht hoffnungslos (¶Eschatologie: II, 2). Während des kurzen Aufschubs der Belagerung von 587 kauft J. auf Jahves Weisung einen Acker in Anathot 32_{7-15}, um damit zu beweisen, daß ihm Jahve nicht die Verödung des Landes in Aussicht stellt, sondern seine Besiedelung durch ein betriebsames Geschlecht. Den Verbannten weissagt er, daß Jahve sie auch in der Fremde hören werde 29_{12}, womit die Jahvereligion vom Boden Kanaans gelöst wird. Deutlicher verheißt er in dem „Trostbüchlein" Kap. 30. 31 einen neuen, dem deuteronomischen überlegenen *Bund* 31_{31-34} und im Anschluß an die Königssprüche Kap. 22 einen *Davidssproß*, der Recht und Gerechtigkeit im Lande üben wird 23_{5-8}, und dessen Name „Jahve unsere Gerechtigkeit" an den Namen des Zedekia anspielt. Nach einer Vision Kap. 24 soll er auf eine sichtende *Wirkung der Verbannung* gehofft haben. Doch ist zweifelhaft, ob diese Weissagungen wirklich alle von J. herstammen. Der Schluß des „Buches Baruch" 44_{28} würde schließen lassen, daß die letzten Ereignisse seines Lebens alle Hoffnungen in ihm erstickt hätten.

5. J.s Haltung seinem Schicksal, den Zeitverhältnissen und dem Geisteszustand seines Volkes gegenüber erklärt sich, wie die aller Propheten Israels, aus seinem Bewußtsein, von Gott einen *besondern Auftrag* zu besitzen (vgl. Jes 6 Amos 7_{15}). Durch ein überwältigendes inneres Erlebnis ist er zu dieser Gewißheit gekommen, wie er in einem Bericht 1_{4-19}, den man mit Unrecht als nicht von ihm stammend ansieht, des Näheren ausführt. Im 13. Jahr des Josia (624) gab ihm Jahve den Auftrag, als sein Vertreter und Prophet über Völker und Königreiche 1_{10} als eherne Mauer vor allem wider Juda und seine Führer 1_{18} Jahves Wort zu reden, niederzureißen, zu zerstören, zu vernichten, zu verderben (aber wohl nicht zu bauen und zu pflanzen, wie der hebräische Text lesen will 1_{10}). Wie Jesaia muß J. durch eine unmittelbare Berührung mit göttlicher Kraft und Art zu diesem Beruf tüchtig gemacht werden 1_{9} Jes 6_{6}; im Unterschied von Jesaia weicht er vor der Aufgabe zurück 1_{6} Jes 6_{8}, obwohl Jahves Erscheinung ihm weniger schreckhaft ist, als diesem Jes. 6_{5}. Entspre-

chend gestaltet sich auch weiter sein Verhältnis zu Jahve. Einerseits ist J. des göttlichen Ursprungs seiner Orakel gewiß, auch dort, wo er nicht im Orakelstil redet, sei es, daß er dem Volk seine sämtlichen Weissagungen vorlesen läßt 36_1 ff, oder dem König Zedekia sein, vom Propheten in einer Vision erschautes Schicksal vorausverkündigt 38_{21}, oder den Völkern Jahves Zornesbecher reicht 25_{15}, andererseits leidet er innerlich unter seinem Beruf 15_{10-20}, ja, bezeichnet ihn als eine Verlockung Jahves, der er doch nicht widerstehen könne 20_{7-10}, verwünscht den Tag seiner Geburt 20_{14-18}, und wirft, als erster in der prophetischen Literatur, die Frage nach dem Glück des Gottlosen auf 12_1, fühlt sich also in eine Tätigkeit gedrängt, die seiner Neigung widerspricht. Die Selbstbekenntnisse, in denen J. über diese seine innere Stellung zu seinem Beruf sich ausspricht, sind ebensoviele Zeugnisse für einen Gebetsverkehr des Propheten mit seinem Gott, wie er in dieser Art vor J. aus der prophetischen Literatur nicht bekannt ist. Dieses neue religiöse Verhältnis ist zustande gekommen durch das den Propheten beständig begleitende Bewußtsein, daß Jahve ihn von Mutterleibe an ausgesondert habe 1_5 und darum ihn schließlich vor jeder Verfolgung retten werde, solange er seinem Berufe treu bleibe 1_{17}. So sehr andrerseits der Wunsch, dem Volk die Umkehr und damit die Rettung zu vermitteln 3_{21} ff, später das Mitleid mit der verblendeten Menge 14_{17} ff 15_{5-9} und das Grauen vor dem Gericht 8_{18-23} bei ihm vorwiegen, so ist er darum doch nicht dazu zu bringen, an Jahves Gerichtsabsichten zu zweifeln, oder einen andern, als den von Jahve gewiesenen Weg der Umkehr und Herzensänderung für heilvoll zu halten 4_{1-4} 6_{16} 38_{20}. Denn schließlich ist ihm nicht das Volksganze, sondern der einzelne Fromme Gegenstand von Gottes Gnade und Heilsabsichten 31_{34}, da jeder Einzelne Prophet, d. h. von Jahve besonders ausgerüsteter Mensch werden muß.

6. Die gegenüber dem 8. Jhd. fortgeschrittene Zeit, in der J. wirkt, gibt sich auch darin zu erkennen, daß J. eine bedeutend reichere Auswahl der Mittel prophetischen Wirkens besitzt, als alle seine Vorgänger. Auch er ist als Volksredner aufgetreten, wie die wichtigsten Stücke der Baruchschrift beweisen 26. 36. 43_1 44_{24}. Ob er, wie viele längere Stücke z. B. 11_{1-8} denken lassen, unter König Josia als Prediger des Deuteronomiums aufgetreten ist, bleibt fraglich. Die Entscheidung darüber hängt davon ab, ob man, trotz der ablehnenden Aeußerung 8_8 diesem Gesetz gegenüber, die betreffenden Abschnitte dem J. zuschreiben darf. Doch hat er die Fluchformel des Deuteronomiums (V Mose 27_{15-26}) selber angewandt, allerdings mit neuem religiösem Inhalt 17_5. Visionen hat er erlebt und meist allegorisch gedeutet (¶ Allegorie im AT und Judentum), wenn sie bei ihm auch nicht so gewaltsam auftreten, wie bei seinen Vorgängern und später bei ¶ Ezechiel 1. 25_{15} ff. 4_{19} ff 9_{16} (?). Die Form des Drohspruchs wendet er an $22_{10.\ 13-24.\ 2}$, auch in den Orakeln an Zedekia 38_{22} 27_{12} und in dem Drohwort an „König und Herrin (Königinmutter)" 13_{18} f. Anderswo werden solche Orakel zu längeren Reden ausgesponnen 7_{1-24}. Ob dies durch J. selbst im Augenblick des Auftretens oder erst bei der Niederschrift von 604 oder gar erst durch spätere Bearbeiter geschehen ist, wie dies z. B. 32_{16-44} ganz deutlich ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Daß J. auch die Form seelsorgerlichen Zuspruchs, die nach ihm Ezechiel weiter ausgebildet hat, nicht verschmähte, zeigt der Brief an die Verbannten 29_{1-32} und sein Auftreten im Tempel, aber auch die sinnbildlichen Handlungen, deren er sich so häufig bedient, wie unseres Wissens nur noch Ezechiel. Hierher gehören sein Erscheinen mit Jochen und Ketten in der Ratsversammlung der palästinensischen Gesandten 27_2, die Darstellung der Zukunft Jerusalems durch Zerschmettern eines Kruges 19_{1-4}, nachdem J. schon vorher aus der Arbeit des Töpfers ein Gleichnis für Jahves Art, mit den Völkern umzugehen, gewonnen hat. In Aegypten bezeichnet er durch Ziegelsteine im Hof eines Königspalastes zu Daphne den Ort, wo Nebukadnezar seinen Thronsessel aufschlagen wird 43_{8-12}. Als Gleichnis und schwerlich als ausgeführte Handlung ist das Experiment mit dem durch Euphratwasser verderbenden Gürtel aufzufassen 13_{1-11}. Symbolische Bedeutung hat auch der Ackerkauf von 587 (32_{1-15}). Dagegen ist das Verbot Jahves, an Freuden und Leiden des gewöhnlichen Judäers sich zu beteiligen 16_{5-7} in der Sache begründet. Als von J. frei verwendete poetische Form darf vielleicht auch die Bußliturgie 14_{19-23} 3_{6-14} angesehen werden, ebenso die Disputation, nicht nur zwischen Jahve und Volk 2_{1-28}, sondern auch zwischen Jahve und dem Propheten 15_{10-20}. Häufig entwickelt sich hieraus der Monolog, das Gebet (¶ Gebet: II, 3) oder der Psalm, ebenfalls Formen, die J. schon als geprägte Gattungen vorfand (¶ Psalmen). Besonders ergreifend sind seine Leichenlieder, deren Form J. bevorzugt, wenn er den Totensang den Bergen singt 9_9 oder die Weiber Jerusalems den Sieger und Schnitter Tod besingen lehrt 9_{19} ff oder vor der Leiche der Jungfrau Juda weint 14_{17} f. Einmal legt er ein Klagelied Jahve selber in den Mund 12_{7-12}. Vielfach neue Wege geht J. bei der Gerichtsweissagung, wo er etwa den Erfolg des Gerichts schildert, um erst am Schluß, oder überhaupt nicht, die Deutung folgen zu lassen 4_{29} ff 6_{22-26}. Seine Phantasie betätigt sich am lebhaftesten in der Schilderung des Volkes aus Norden 4_{11-13} 6_{22-26} u. a., dessen verheerendes Kommen zum Gericht in Ausdrücken dargestellt wird, die an spätere Prophetenworte vom Weltgericht erinnern 4_{23-26}. Häufig scheint auch der Gedanke einer beabsichtigten Wirkung auf die Hörer verloren zu gehen, und die Dichtung nur Ausdruck einer den Propheten mächtig bewegenden, inneren Empfindung, also lyrisches Gedicht zu sein 9_9 13_{17} 17_{14} ff. Von überwältigendem Reichtum ist J.s Bilderschatz. Je höher man J. als Dichter stellen wird, desto lebhafter wird man bedauern, daß, wie bei keiner andern Prophetenschrift, die Arbeit späterer Ergänzer die ursprüngliche Sammlung überwuchert hat, so daß das wirklich von J. Stammende vom später Hinzugekommenen oft unmöglich mit Sicherheit zu scheiden ist.

B. Duhm: Das Buch J. (Kurzer Handkommentar, Abtlg. XI), 1901; — F. Giesebrecht: Das Buch J. (Handkommentar z. AT), (1894) 1907²; — C. H. Cornill:

Das Buch J., erklärt, 1905; — W. Erbt: J. und seine Zeit, 1902; — ‡ K. Marti: Der Prophet J. von Anathot, 1889; — ‡ R. Liechtenhahn: J. (RV II 11); — Uebersetzung: ‡ B. Duhm: Das Buch J., in den Versmaßen der Urschrift übersetzt, (1903) 1907²; — Vgl. weitere Literatur in RE³ VIII, S. 646 ff. **Haller.**

Jeremiabrief, apokryphisches Buch, Lehrschrift über die Torheit des Götzendienstes in Form eines Briefes Jeremias an die babylonischen Verbannten, bedeutsam durch mancherlei Anspielungen an die Formen orientalischen Gottesdienstes. ¶ Apokryphen: I, 1 d. **Gunkel.**

Jeremiä Klagelieder (Threni) ¶ Klagelieder Jeremias.

Jeremias II, Patriarch von Konstantinopel 1572/73—79, 1580—84, 1586—95, geboren um 1530, gestorben 1595, verdient um die Erneuerung der ¶ orthodox-anatolischen Kirche (: II, 1). Unter ihm erfolgte die Absage der orthodoxen Kirche an die Tübinger lutherischen Theologen (Vier Antworten des J. bezw. seiner Theologen vom J. 1574/75, vom 15. Mai 1576, Mai 1579, 6. Juni 1581).

RE³ VIII, S. 660 ff; — Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wittenberg 1584; — Schelstrate: Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim, 1739; — K. J. v. Hefele: Ueber die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisieren (ThQ 1843, S. 539 ff); — Phil. Meyer: Die theol. Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899; besonders S. 87 ff. **Zsch.**

Jeremias, 1. Alfred, evg. Theologe und Assyriologe, geboren 1864, Pfarrer der Lutherkirche in Leipzig seit 1890, zugleich Privatdozent an der Theol. Fakultät seit 1905.

Werke: Höllenfahrt der Istar, 1886; — Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887; — Izdubar Nimrod, 1891; — Der Untergang Ninivehs und die Weissagungsschrift des Nahum, 1895; — Hölle und Paradies bei den Babyloniern, (1900) 1903²; — Im Kampfe um Babel und Bibel, (1902) 1903⁴; — Das AT im Lichte des alten Orients, (1904) 1906²; — Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904; — Babylonisches im NT, 1905; — Im Kampf um den alten Orient I: Die Panbabylonisten; der alte Orient und die ägyptische Religion, 1907²; — III: Das Alter der babylonischen Astronomie, (1908) 1909²; — Monographien in Roschers Lexikon der Mythologie: Izdubar, Marduk, Nebo, Nergal, Oannes, Schamasch, Sin. — Mit H. ¶ Winckler Herausgeber der Vorderasiatischen Bibliothek.

2. Friedrich, geboren 1868, 1897 Diakonus in Dresden-Pieschen, 1909 Vereinsgeistlicher für innere Mission in Dresden, seit 1910 evangelischer Propst in Jerusalem.

Werke: Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars, 1891; — Semitische Völker in Vorderasien (bei Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1897³).

3. Johannes, geb. 1865, von 1890 an im Kirchendienst in Leipzig, 1899 Pfarrer in Gottleuba, seit 1905 Pfarrer in Limbach i. S.

Werke: Die Cultustafel von Sippar, 1889; — Assyrio-Babylonian Ritual (Hastings), 1895; — Moses und Hammurabi, 1903². **Gunkel.**

Jeremias Gotthelf (Dichtername) = ¶ Bitzius, Albert.

Jericho, bei der heute ʿAin es-Sulṭân genannten Elisa-Quelle am Fuße des sogenannten „Berges der Versuchung" gelegen, ½ St. nordwestlich von dem heutigen gleichnamigen Dorf, in einer wasserreichen, herrlichen Oase mit subtropischem Klima, deren Dattelpalmen und Balsamstauden einen Namen hatten; eine alte Kanaanäerstadt, deren gewaltige Mauern von Israel zerstört Jos 6_{1-27}, aber später wieder aufgebaut wurden. Seine Blütezeit hatte J. unter Herodes, der es mit ansehnlichen Bauten verschönte und hier seine Winterresidenz hatte. Ueber die Ereignisse bei Jesu Aufenthalt in J. s. Mtth 20_{29} ff Mrk 10_{46} ff Luk 18_{35}—19_{10}. Die 1907 dort begonnenen Ausgrabungen von ¶ Sellin haben wertvolle Ergebnisse geliefert; unter anderem ist die vorisraelitische Stadtmauer teilweise bloßgelegt worden. — Karte s. Tafel 14.

E. Sellin: Tell Taʿannek (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., 50, 1904); — Ders.: Eine Nachlese auf dem Tell Taʿannek (ebd. 52, 1905). **Benzinger.**

Jerobeam (hebr. Jārŏb-ʿām) **I**, Sohn Nebats, ein Ephraemit. Fronvogt über das „Haus Joseph", d. h. über Ephraim und Manasse, unter Salomo, versuchte er unter Mitwirkung des Propheten ¶ Ahia einen Aufstand des über die Fronden und die Ausländerei erbitterten Volkes gegen Salomo und mußte fliehen. Er suchte Schutz bei Sisak (ägyptisch Schoschenk) von Aegypten (I Kön 11_{26-40}; ¶ Aegypten: I, 5. III). Als bei Salomos Tode Israels Erbitterung von neuem erwachte, kehrte J. zurück und wurde, da ¶ Rehabeam sich nicht zu Erleichterungen der Lasten verstehen wollte, von den Aufständigen zum König über Israel (933—912) ausgerufen (I Kön 12_{1-20}). Die Folge wird ein sofortiger Angriff des mit allen Machtmitteln eines Kulturstaats ausgerüsteten judäischen Königtums auf Israel gewesen sein. J., der zuerst in Sichem residiert hatte, mußte sich nach Penuel im Ostjordanlande zurückziehen (I Kön 12_{25}). Hilfe kam durch Sosak, der schon bei J.s Schilderhebung im Hintergrunde gestanden haben wird; lag es doch im Interesse des ägyptischen Staats, keine zu starke Gewalt in Kanaan aufkommen zu lassen. Sisak hat nach I Kön 14_{25-28} Rehabeam zur Auslieferung der Tempel- und Palastschätze gezwungen und nach seiner eigenen Inschrift am Tempel von Karnak das Land bis zur Jisreelebene, das damals Juda gehört haben wird, unterworfen (¶ Aegypten: III). So gewann das Nordreich Luft. Doch hat der Krieg gegen Juda noch lange angedauert (14_{30}). — Um der Anziehungskraft des salomonischen Königstempels von Jerusalem zu begegnen, hat J., politisch weise, die alten Heiligtümer von Bethel und Dan mit Tempeln ausgestattet und darin nach dem Vorbild kanaanäischer Religionsübung goldene Stiere aufgestellt (¶ Stierdienst); auch Priestergeschlechter, d. h. wohl die alten Geschlechter, deren Eifersucht gegen Jerusalem er benutzte, hat er begünstigt und ein Fest am 15. VIII. gestiftet, was ihm die späteren ¶ Deuteronomisten, denen Zions Alleinberechtigung unumstößliches Dogma ist, gewaltig übelgenommen haben (12_{26} ff). Der Prophet Ahia, der sein Königtum mit hatte stiften helfen, soll zum Schlusse sein Feind geworden sein: glaublich genug, wird doch ähnliches von Samuel erzählt. So ist das Bild der Regierung J.s trotz der Legenden und der parteiischen Beurteilung seines Königtums in Hauptzügen zu erkennen. — In einigen Handschriften der griechischen Uebersetzung (LXX BL) ist eine vom hebräischen Text stark abweichende Rezension der Geschichte J.s eingeschaltet, die aber im ganzen wertlos

und nur für Einzelheiten brauchbar ist (vgl. Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 106 f).

Jerobeam II, König von Israel 783—743, Sohn des ¶ Joas, aus der Dynastie des Jehu, deren glänzendster Vertreter er war. Er gewann das unter seinen Vorfahren verlorene Gebiet von den Aramäern zurück, selbst die im Osten gelegenen Städte Lodebar und Karnaim (Amos 6_{13}), und unterjochte Moab. Dabei stand ihm der Prophet Jona, Sohn des Amitthai (¶ Jonabuch), zur Seite. Nur so weniges hören wir im Königsbuch über einen der größten Könige Israels (II 14_{25})! Doch können wir das Bild seiner Regierung aus den Nachrichten der Assyrer und aus den gleichzeitigen Propheten ¶ Amos und ¶ Hosea ergänzen. Den ersteren entnehmen wir, daß die Erfolge der israelitischen Waffen in Wirklichkeit dem Umstande zu verdanken waren, daß die Assyrer, von Nordosten her angreifend, die Macht der Aramäer abgelenkt und schließlich erschüttert hatten. Aus den Propheten ersehen wir die inneren Zustände Israels: Israels Stolz auf seine glücklichen Kriege, zunehmenden Wohlstand, aufs neue einströmende fremde Sitte, zugleich aber Zerrüttung der sozialen Verhältnisse, Prunksucht der Vornehmen, dumpfe Erbitterung der Besitzlosen, leidenschaftliche Erregung der politischen und religiösen Parteien, die sich nach J.s Tode in furchtbaren Schlägen entladen sollte. Amos hat J. den Tod durchs Schwert, d. h. durch Assur geweissagt (7_{11}) und ist von ihm dafür — milde genug — durch den Priester ¶ Amazja des Landes verwiesen worden; aber der ungeduldige Prophet hatte sich geirrt: das Verderben sollte erst später losbrechen.

Vgl. die Darstelluugen der Geschichte Israels. **Gunkel.**

Jerubbaal, Beiname ¶ Gideons, vielleicht aber eine andere Persönlichkeit, die nachträglich ihm gleichgesetzt worden ist. **Gunkel.**

Jerusalem. Uebersicht.

I. Die Stadt; — II. Das Patriarchat; — Ueber die *altchristliche Gemeinde* J. ¶ Urgemeinde ¶ Apostolisches und nachapost. Zeitalter: I 1. 2 c; II, 1 ¶ Heidenchristentum, 2. — Ueber das *Königreich* J. der Kreuzfahrer ¶ Kreuzzüge. — Ueber das *protestantische* (englisch-deutsche) *Bistum* J. (1841—86) ¶ v. Bunsen ¶ Gobat (nach dem Tode von dessen Nachfolger Barlay, 1884, blieb der bischöfliche Stuhl frei, bis 1886 der englisch-deutsche Vertrag gekündigt wurde). — Ueber die *evg.* und *kath. Anstalten* in J. ¶ Orient, abendl. Kultur- und Missionsarbeit im.

Jerusalem: I. Stadt.

1. Lage; — 2. Baugeschichte; — 3. Mauerläufe; — 4. Wasserversorgung; — 5. Einwohnerzahl.

1. J. (31° 47 nördl. Breite, 35° 15 östl. Länge Greenwich) liegt auf einem wasserarmen, unfruchtbaren Kalkplateau, das im Nordwesten mit der Hauptkette des palästinensischen Gebirges zusammenhängt, etwas östlich von der Wasserscheide, 52 km vom Ufer des Mittelmeers, 22 km vom Toten Meere entfernt. Die Höhe des Tempelbergs beträgt 744 m, die der alten Oberstadt auf dem Westhügel 777 m, die der Nordwestecke der heutigen Stadtmauer 789 m. — Die etwa 400 ha große Landzunge ist auf drei Seiten von den beiden tief eingerissenen Tälern Kidron und Hinnom umgeben. Der heute wasserlose Bach Kidron (I Makk 12_{37} „Winterbach" genannt), 2 km nordwestlich von der Stadt beginnend, trennt erst in flacher Talmulde die Nordseite der Stadt vom Scopus, dann, scharf nach Süden umbiegend und rasch sich vertiefend, die Ostseite der Stadt von dem Oelberg. Das Tal galt als unrein (II Kön 23_{4}); hier im „Königstal" ist das Denkmal Absaloms zu suchen (II Sam 18_{18}). Das ebenfalls wasserlose ¶ Hinnomtal, vom Westen der Stadt herkommend, läuft zunächst ihrer Westmauer entlang nach Süden, dann biegt es nach Osten um und vertieft sich rasch. Es trennt J. vom Dschebel Abu Tôr. Beide Täler vereinigen sich beim Hiobsbrunnen (630 m, also 106 m unter dem Niveau der Tempelfläche), und tragen von hier an den Namen „Feuertal", Wadi en-Nâr. — Das Stadtterrain zwischen diesen beiden Tälern hat durch die mächtigen Schuttanhäufungen große Veränderungen erlitten. Das alte Bachbett des Kidrontales lag dem Tempelberg 9 m näher und war zugleich 11 m tiefer als das heutige, so daß der Berg früher viel steiler abfiel. Ebenso bedeckt hoher Schutt den Felsboden im Innern der Stadt, und hat insbesondere die dortigen alten Talsenkungen fast ganz ausgefüllt. Eine solche, von Norden nach Süden laufend, zerlegte den Kalksteinblock in zwei Teile: der westliche, breitere (der traditionelle Zion) ist 33 m höher als der östliche (der traditionelle Moria); letzterer fällt sehr steil nach beiden Seiten ab. Der Wasserlauf dieses, von Josephus Tyropöon genannten Tales liegt in der Südwestecke des Tempels etwa 18 m unter dem heutigen Boden. Den Westhügel zerlegte ein von Westen kommendes Seitentälchen des Tyropöon in zwei Teile, während der Osthügel in drei Kuppen zerfiel.

2. Der Erzähler von I Mose 14 (¶ Abraham, 2, Sp. 114) läßt schon zu Abrahams Zeit *Salem*, d. i. J., Kultusstätte des „höchsten Gottes" sein. Auf *geschichtlichen* Urkunden begegnet uns die Stadt zum erstenmal in den Tell-Amarnabriefen unter dem Namen *Urusalim*, dessen Bedeutung uns unbekannt ist (¶ Aegypten: III, Sp. 204). Zu *Davids* Zeit ist sie im Besitz der Jebusiter (aus deren Namen man später den Stadtnamen Jebus machte, Richt 19_{10}). David eroberte ihre Burg Zion und baute an ihrer Stelle seine Davidsburg, welche die Ueberlieferung richtig auf dem höheren und breiteren Westhügel sucht. Der Osthügel, der das uralte Heiligtum trug, scheint erst später in den Besitz der Israeliten gekommen zu sein, wenigstens baute erst *Salomo* dort den Tempel (¶ Heiligtümer Israels: III) und seine Residenz. Damit wanderte auch der Name *Zion* auf den Osthügel: Auf dem Zion wohnt Jahve (Micha 4_{2} Jes 8_{18} u. a.). Später wurde Zion zu einer dichterischen Bezeichnung der ganzen Stadt. Der in der Erzählung von Isaaks Opferung vorkommende Name ¶ Moria (I Mose 22_{2}), der später auf dem Tempelberg bezogen wurde (II Chron 3_{1}), ist ursprünglich nichts anderes als eine Textverderbnis. Außerdem schloß Salomo die Befestigung der Burg durch das Haus Millo (I Kön 9_{24}), wohl eine Art Kastell im Nordwesten des Zion, und baute die Ringmauer J.s, das also bisher eine offene Stadt war.

Die Blüte unter Salomo überdauerte diesen König nicht, denn nach ihm war J. nur noch Hauptstadt des kleinen Reiches Juda. Unter ¶ Rehabeam mußte sich die Stadt dem ägyptischen Pharao Sisak ergeben, der Tempel und Palast plünderte. Eine zweite Plünderung fand nach II Chron 21_{17} unter König Joram durch Araber und Philister statt; 60 Jahre später

zog ¶ Joas von Israel als Sieger über ¶ Amazja ein (II Kön 14 $_{13}$). Amazjas Sohn ¶ Usia brachte J. wieder zu größerer Blüte, doch erschütterte ein großes Erdbeben die Stadt. — Größere Bauten unternahm erst wieder ¶ Hiskia: außer der Herstellung „des Teichs und der Wasserleitung", d. h. wahrscheinlich des Siloahkanals (s. u.; II Kön 20 $_{20}$) wird von ihm der Neubau einer zweiten Mauer auf der Nordseite der Stadt außerhalb der ersten Mauer berichtet, die den dort entstandenen neuen Stadtteil schützte. — Auf die für J. im ganzen glücklichen Zeiten unter Hiskia folgte rasch der Untergang. Unter ¶ Jojachin mußte die Stadt sich Nebukadnezar ergeben, wurde geplündert, und ein großer Teil der Einwohner wurde nach Osten geschleppt (II Kön 24 $_{15}$ ff). Der Aufstand der Zurückgebliebenen unter ¶ Zedekia brachte über J. eine schreckliche Belagerung von 1½ Jahren und die völlige Zerstörung von Tempel und Stadt.

Von den zurückkehrenden Exulanten wurde J. wieder besiedelt. Der eigentliche Wiederaufbau war ein Werk ¶ Nehemias (¶ Esra: III, 3). Dieser stellte die Befestigungen auf der Grundlage der alten Mauern wieder her; im Norden folgte seine Mauer der des Hiskia. Der Umfang der Stadt war freilich für die paar Tausend Einwohner viel zu groß. Ein wichtiges Stück der Befestigungen war die „Bira" (Burg), von Josephus Baris genannt, später von Herodes neu gebaut und seinem Gönner Antonius zu Ehren Antonia genannt; sie diente wahrscheinlich zum Schutz des Tempels gegen Norden. Ueber den Tempelneubau ¶ Heiligtümer Israels: V. — Die Entwicklung der Stadt in den folgenden zwei Jahrhunderten seit Nehemia war im ganzen recht günstig. Sie öffnete Alexander dem Großen die Tore und kam nach dessen Tod an die Ptolemäer (¶ Hellenismus, 3). Von dem Hohenpriester Simon (Anfang des 2. Jhd.s) wird die Befestigung des Tempels und der Bau eines Teiches berichtet (JSir 50 $_{1-4}$). Unter Antiochus IV Epiphanes baute der Hohepriester Jason ein griechisches Theater (II Makk 4 $_{12}$). Der Beamte des Antiochus baute die „Akra", deren Ursprung wir nicht kennen, zu einer Zwingburg aus (I Makk 1 $_{33}$ ff), die für den Tempel eine stete Gefahr war. Dann erfüllten die blutigen Kämpfe der ¶ Makkabäer J. Judas gewann die Stadt, aber nicht die Burg Akra. Die syrische Besatzung dort wurde erst im Jahr 142 unter Simon durch Aushungerung zur Uebergabe gezwungen (I Makk 13 $_{49-52}$). Später wurde sie ganz abgetragen. Für sich selbst erbauten die Makkabäer einen Palast auf dem Ostrand des Westhügels, und etwas weiter unten im Tyropöontal den Xystos, einen mit Hallen umgebenen freien Platz. Unter ¶ Hyrkan I (134 v. Chr.) mußte sich die Stadt wieder nach langer Belagerung den Syrern ergeben.

Innere Zwistigkeiten hatten endlich die Einmischung der Römer zur Folge. Pompejus belagerte und erstürmte die Stadt. Einige Jahre später plünderte Krassus dieselbe. Im Jahre 37 eroberte ¶ Herodes sie mit römischer Hilfe nach hartnäckigem Widerstand der Juden. Mit ihm begann eine neue Bauperiode. Außer dem erwähnten Umbau der Baris verdankt ihm die Stadt ein Theater (südöstlich vom Hiobsbrunnen) und ein Amphitheater. Dazu kommen seine großartigen Bauten am Tempel. Durch verschwenderische Pracht zeichnete sich sein Palast in der Nordwestecke der Stadt aus, der mit seinen drei festen Türmen Phasael (dem heutigen Davidsturm), Hippikus und Mariamne zugleich ein Kastell für die Oberstadt war. — Die Neustadt im Norden wurde durch die Mauer Agrippas I (die sogenannte dritte Mauer) in die Stadt einbezogen; ihr mächtigster Turm, der 30 m hohe Psephinus in der Nordwestecke ist in seinen Grundlagen in der „Goliatsburg" erhalten. — Die schwüle Stimmung, die im Lande herrschte, seit es römische Provinz geworden war, brach unter Gessius Florus in entsetzlicher Empörung los. Die Partei der Zeloten siegte über die gemäßigte Partei und über die Römer und bekam die Stadt in die Hand. Nachdem Vespasian den Aufstand in Galiläa niedergeworfen, rückte er gegen J. Die Belagerung der Stadt blieb aber seinem Sohne Titus überlassen, der im April 70 sechs Legionen vor der Stadt vereinigte. In langem Kampf wurde ein Stadtteil nach dem andern erobert, am 10. August ging der Tempel in Flammen auf, J. war ein Trümmerhaufen. — Erst Hadrian baute die Stadt 135 n. Chr. unter dem Namen Aelia Capitolina wieder auf (¶ Judentum: I, 5). Der Name erinnert daran, daß nun an heiliger Stelle dem kapitolinischen Juppiter ein Tempel errichtet ward.

3. Die erste Mauer, die salomonische, ging im Nordwesten vom Platze des späteren Turmes Hippikus (s. o.) aus, folgte dem Rand des Westhügels nach Süden und dann nach Osten, um an der Südostecke des Hügels nach Osten ins Tyropöontal umzubiegen. Reste dieses Laufes sind zahlreich gefunden worden. An der Südwestecke des Hügels lag wahrscheinlich das Taltor, am Südostfuß das Misttor (Neh 2 $_{13}$ ff). Von letzterem aus lief die Mauer des Westhügels nordwestwärts auf der Westseite des Tyropöontals. Da auch der Osthügel gegen das Tyropöontal eine Mauer hatte, liefen hier die zwei Mauern ziemlich parallel zu beiden Seiten des Tales. Vielleicht schon Salomos Zeit gehört die Verbindungsmauer zwischen beiden an, die vom Misttor nach Nordosten über das Tyropöontal lief, den Siloahteich einschließend. Hier ist das „Tor zwischen den beiden Mauern" zu suchen (Jer 39 $_{4}$ = Quelltor Neh 2 $_{13}$). Die Ringmauer der Gesamtstadt lief weiterhin am östlichen Rand des Osthügels nach Norden, sich dem Terrain anschließend. Die Nordseite dieser salomonischen Mauer folgte im großen ganzen vom Hippikus aus dem erwähnten Seitental des Tyropöon bis zur Vereinigung mit der Innenmauer im Tyropöontal. Ein quer über das Tal führendes Mauerstück stellte auch hier wie im Süden die Verbindung mit der Mauer des Osthügels her. In dieser Nordmauer lagen das Ecktor (II Kön 14 $_{13}$) nahe der Westecke und dem heutigen Jaffator, und das Ephraimtor (II Kön 14 $_{13}$). — Die zweite Mauer, von Hiskia erbaut, nahm im Westen ihren Ausgangspunkt von der ersten am Gennattor (vielleicht = Ecktor) beim Phasaelturm. Die Streitfrage ist die, ob sie von da in engerem Bogen südlich und östlich von der Grabeskirche lief, oder in weiterem Bogen, entsprechend der heutigen Stadtmauer, nördlich von der Grabeskirche, ihren Platz einschließend. In letzterem

Fall wäre jede Möglichkeit der Echtheit des heiligen Grabes ausgeschlossen, da dieses und Golgatha außerhalb der Stadt lagen (Mrk 15_{20} u. a.). Die Frage kann auf Grund des bisherigen Materials noch nicht entschieden werden. — Diese Mauer hatte folgende Tore: das Schaftor, unweit östlich von den beiden Türmen Hananael und Mea, die vielleicht mit der Burg Antonia zusammenhängen; westlich von dieser das Fischtor (Neh 3_{3} II Chron 33_{14} u. a.), vielleicht im Tyropöontal; in der westlichen Hälfte das „alte Tor" (Neh 3_{6} u. a.). — Die dritte Mauer zweigt beim Hippikus ab. Wer die zweite Mauer südlich von der Grabeskirche zieht, muß die dritte ungefähr mit der heutigen Stadtmauer zusammenfallen lassen; wer die zweite in letzterer erblickt, muß die dritte weit nördlich davon suchen, wo ebenfalls Mauerreste zu sein scheinen. Auch diese Frage ist noch nicht entschieden.

4. J. hat keine Quelle innerhalb der Mauern, und nur zwei in der unmittelbaren Umgebung: die Quelle Rôgêl (I Kön 1_{41} ff u. a.), heute Hiobsbrunnen genannt, eine natürliche Wasserkammer in 38 m Tiefe, die aber nur in besonders regenreichen Jahren überfließt; und den Gichon („Sprudler" I Kön 1_{33} ff), mit unregelmäßig wechselndem Wasserstand. Die Neh 2_{13} genannte „Drachenquelle", ist entweder mit der Quelle Rôgêl gleichzusetzen oder gegenwärtig versiegt. Die Stadt war also in der Hauptsache auf Zisternen, Teiche und Wasserleitungen angewiesen. Im Westen finden sich die Teiche: 1. der Mamillateich am Anfang des Hinnomtales, wohl = dem Schlangenteich des Josephus und vielleicht = dem „oberen Teich" (Jes 7_{3} u. a.); seine Wasser führte eine Leitung zu 2. dem Patriarchenteich innerhalb der Stadtmauer = Amigdalon („Turmteich") des Josephus und vielleicht = dem „unteren Teich" (Jes 22_{9}); — 3. Der Sultansteich, ebenfalls im oberen Hinnontal, in seiner jetzigen Form aus dem 12. Jhd. stammend; doch schon in alter Zeit vorhanden. — Im Norden der Stadt werden weiter in nt.licher Zeit genannt: 4. der Struthionteich des Josephus, entspricht der Lage nach dem Doppelteich bei der Kirche der Zionsschwestern; — 5. Der Israelteich (Birket Israîn) unmittelbar nördlich vom Tempelplatz, seit dem 12. Jhd. irrtümlich gleichgesetzt mit 6. dem Bethesda-Teich (Joh 5_{2}), dem jedoch der Doppelteich bei der St.-Annenkirche entspricht. — Die ältesten Anlagen finden sich im Südosten: 7. der Salomoteich des Josephus, einer der durch die Ausgrabungen nachgewiesenen Teiche; — 8. Der „Teich zwischen den beiden Mauern" (s. o.), nach Jes 22_{11} ein Sammelbecken für das Wasser des beschädigten 9. „alten Teiches", der demnach etwas weiter oben im Tyropöontal lag; — 10. Der „Teich der Leitung" (Neh 3_{15}) östlich vom Quelltor, wohl dem Königsteich beim Quelltor gleich (Neh 2_{14}). Oestlich von diesem liegt 11. der „künstliche Teich", der wohl mit dem Siloahteich gleichzusetzen ist. Näheres über diese letzteren Anlagen ¶Siloah; — 12. Die größten Anlagen sind die Wasserleitungen, die das Wasser in den drei salomonischen Teichen sammelten und nach J. führten. Die ältere Leitung führte das Wasser des Wâdi el-'Arrûb zum oberen Teich und von da ziemlich gerade, zum Teil in wasserdichten steinernen Röhren zur Stadt. Die jüngere Leitung, etwas tiefer gelegen, läuft von den unteren Teichen in großen Krümmungen nach J.; sie ist wahrscheinlich von Herodes angelegt und von Pilatus ausgebessert.

5. Nach Josephus hatte zu seiner Zeit die Stadt einen Umfang von 33 Stadien, also eine Oberfläche von etwa 2 000 000 qm. Die heutige Bevölkerungsdichtigkeit J.s und anderer orientalischer Städte ergibt etwa 35 qm Raum auf den Kopf; danach würde sich die Bevölkerung zur Zeit des Josephus auf etwa 60 000 Einwohner berechnen lassen, eine Zahl, die man angesichts der viel Raum einnehmenden Tempel- und Palastbauten höchstens wird verdoppeln dürfen. Die Fläche der vorexilischen Stadt war etwa halb so groß, davon geht der große Platz von Tempel und Palast als sehr schwach bewohnt ab; die Zahl von 50—60 000 Einwohnern erscheint also für jene Zeit schon recht hoch gegriffen.

RE³ VIII, S. 666 ff (reiche Literaturangaben); — T. Tobler: Denkblätter aus J., 1853; — Ders.: 2 Bücher Topographie, 1853 f; — Ders.: Golgatha, 1851; — Ders.: Die Siloahquelle und der Oelberg, 1852; — H. Guthe: Ausgrabungen bei J., 1883; — Warren und Conder: Jerusalem (Teil des Survey), London 1884; — Fr. J. Bliß: Excavations at J. 1894—97, London 1898; — Carl Mommert: Topographie des alten J., 4 Bde., 1900—07; — Baedecker: Palästina und Syrien, 1910⁷. — Pläne: Ch. W. Wilson: Ordonance Survey of J., 1864/65; — C. Zimmermann: Karten und Pläne zur Topographie des alten J., 1876; — C. Schick und J. Benzinger: Nähere Umgebung von J., 1895; — A. Kümmel: Karte der Materialien zur Topographie des alten J., 1906 (mit Begleittext). — ¶Ausgrabungen, 5.

Benzinger.

Jerusalem: II. Patriarchat, stand und steht den andern Patriarchaten (¶Orthodox-anatolische Kirche: I. II, 1) von Konstantinopel, Antiochia und Alexandria zwar formell gleich, hat in Wirklichkeit aber nie dieselbe Macht wie diese besessen und ist dementsprechend in ganz anderer Weise wie diese zu seiner Würde gekommen. Denn während Konstantinopel, Antiochia und Alexandria politische Mittelpunkte waren und eben darum auch kirchliche Zentralen wurden, hat J. politische Macht nie besessen und verdankt seine kirchliche Bedeutung einzig dem Umstand, daß der Herr und seine Apostel in ihm gewandelt; Herrenbrüder und -schüler sah die ältere, Herrenreliquien und -erinnerungsstätten (z. B. das hlg. ¶Grab) die spätere Zeit dort; Herren- und Aposteltraditionen liefen durch die Bischofsreihe, die, obwohl die zur Zeit der Zerstörung J.s nach Pella ausgewanderte Gemeinde nie zurückgekehrt, sondern eine ganz andere Gemeinde in J. ansässig geworden war, ohne Unterbrechung bis in die Zeit der Apostel zurückgeführt wurde. Was J. beanspruchte, war eine Ehrenstellung, und eben diese ist ihm auch als erstes zugestanden worden: das erste Konzil von Nicäa (325) hat seinen Ehrenvorrang unter allen Städten Palästinas ausdrücklich bestätigt. Patriarchatsstadt ist J. damals noch nicht geworden. Erst als die Macht des ihm übergeordneten Antiochia zu schwinden begann, ist das gelungen: das Konzil zu Chalcedon (451) hat es zum Patriarchat gemacht und die drei palästinensischen Provinzen ihm unterstellt. Es ist es bis heute geblieben. Aber seine damals schon nicht bedeutende Macht ist inzwischen völlig geschwun-

den. 614 ist die Stadt von den Persern, noch nicht 25 Jahre später von den Arabern erobert worden, und wenn damals auch zunächst ein Vertrag abgeschlossen wurde, der den Christen Duldung und Schutz gewährte, so hat doch schon während der ganzen Jahre 644—705 kein Patriarch gewählt werden können, und haben die Bedrängungen der Gläubigen besonders seit dem 10. Jhd. zugenommen. Als die Seldschuken 1077 J. eroberten, drohte das Schlimmste, und als ¶ Gottfried von Bouillon 1099 sein Königreich J. errichtete (¶ Kreuzzüge), bedeutete dies für die ja griechisch- und nicht römisch-katholischen Patriarchen eine neue Unterbrechung ihrer Regierungsfolge und für ihre Untertanen wenigstens keine dauernde Hilfe. Denn 1187 nahm Saladin die Stadt, und alle weiteren Kämpfe und Verhandlungen haben die heidnische Fremdherrschaft nicht dauernd abzuschütteln vermocht; nur die Namen der Zwingherren haben gewechselt; seit 1517 regieren die Türken. Das Patriarchat ist darüber immer mehr heruntergekommen; seit der Zeit der Türken untersteht der J.er Patriarch sogar mehr oder minder dem Konstantinopeler; erst in allerjüngster Zeit hat er sich wieder selbständiger zu machen versucht. ¶ Orthodox-anatolische Kirche: I. II, 1. — Ein lateinisches Patriarchat J. hat, stets geschwächt durch Zwistigkeiten zwischen seinem Inhaber und dem weltlichen Herrn des Königreichs J. (s. oben), nur von 1099 bis 1291 bestanden. Erst Pius IX stellte es 1847 wieder her und unterstellte ihm das der Propaganda (¶ Heidenmission: II, 2) zugerechnete Gebiet von ganz Palästina und ¶ Cypern. — Auch die Armenier haben in J. einen Patriarchen.

RE[3] VIII, S. 689 ff u. S. 697 ff; — KL[2] VI, Sp. 1309 ff; — Le Quien: Oriens christianus, tom. III, 1740, S. 101 ff; — Vailhé: L'érection du patriarcat de Jérusalem, 451 (Revue de l'Orient chrét. 1899, S. 44 ff); — J. Guy le Strange: Palestine under the Moslems, 1890; — R. Röhricht: Geschichte des Königreichs Jerusalem, 1898; — Jerusalem als Patriarchat, Kustodie und Erzbistum (Münchener hist.-polit. Blätter XLI, 1858); — H. Guthe: Die griech.-orthodoxe Kirche im hl. Land (ZDPV XII, 1889, S. 81 ff). **Loeschcke.**

Jerusalem, himmlisches, ¶ Apokalyptik: I, 2 c (zu Nr. 1), ¶ Eschatologie: II, 4; III, 3 g, ¶ Chiliasmus.

Jerusalem, Synode von 1672, ¶ Dositheos.

Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (1709—89), evg. Theologe und Schulmann der Aufklärungszeit, geboren zu Osnabrück als Sohn des dortigen Superintendenten und Scholarchen Theodor Wilhelm J. (gestorben 1726), studierte in Leipzig Theologie, sowie (unter Joh. Gottl. ¶ Carpzov) orientalische Sprachen, deren Kenntnis ihm später bei seinen at.lichen Arbeiten von Nutzen war, und (unter ¶ Gottsched) ¶ Wolff'sche Philosophie, der er auch in seinen apologetischen, mild rationalistisch gehaltenen Schriften (¶ Deismus: I, 3 c) treu blieb. Nach längerem Aufenthalt in Holland und England, wo er mit Männern der verschiedensten Bekenntnisse verkehrte und den Geist der ¶ Latitudinarier und praktisch-sittlicher Religiosität einsog, und nach vorübergehender pädagogischer Tätigkeit (u. a. 1734—37 als Begleiter adliger Studierender in Göttingen), wurde J. 1742 Hofprediger und Erzieher am Braunschweig-Wolfenbüttelschen Hof, 1744 Propst der Braunschweigischen Klöster zum hlg. Kreuz und zu Aegidien, 1749 Abt von Mariental, 1752 von Riddagshausen, wo er das Predigerseminar neu ordnete, 1771 Vizepräsident des Wolfenbüttelschen Konsistoriums. Versuche Friedrichs d. Gr., J. nach Preußen zu ziehen (Kloster Berge; Generalsup. Magdeburg), scheiterten. — J. ist nicht nur als aufgeklärter, erbaulicher und wissenschaftlicher Schriftsteller und als Prediger (angelehnt an ¶ Mosheim und die englische Homiletik) hervorgetreten, sondern zugleich als Organisator des braunschweigischen Armenwesens sowohl („Ueber Wohltätigkeit öffentlicher Armenanstalten", 1745), wie des Schulwesens. Er ist der Gründer (1745) und, eine Zeitlang gemeinsam mit Mosheim, der langjährige Kurator des bald durch tüchtige Lehrkräfte (Ebert, ¶ Eschenburg, Gärtner, Zachariä u. a.) ausgezeichneten Braunschweiger Karolinums, einer Anstalt, die im Geiste ¶ Shaftesburys den Gymnasialunterricht fortführen sollte, teils als weitere Vorbereitung auf die Universität (1777—1862 zwangweiser Besuch), teils zur höheren Ausbildung für diejenigen praktischen Berufe, die nicht des Universitätsstudiums bedurften und bis dahin ohne tiefere Schulung begonnen wurden (Lehrplan: Sprachen, Wissenschaften, Künste, Leibesübungen einschließlich Handarbeiten); 1862 ist es in eine technische Hochschule umgewandelt worden. — J.s unglücklicher Sohn Karl Wilhelm (1747—72,) der sich als Kammergerichtsassessor in Wetzlar erschoß, ist durch Goethes „Leiden des jungen Werther" (1774) zur Berühmtheit gelangt; „Philosophische Aufsätze" aus dessen Nachlaß, im Geist der Aufklärungsphilosophie gehalten, hat der ihm von Wolfenbüttel her befreundete Lessing 1776 veröffentlicht (Neudruck von Paul Beer, 1900).

Vf. u. a. Predigtsammlungen 1745 u. 1753, 1788—89[2]; — Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie, (1762. 1772[2]. 1783[3]; eigenartige Quellenhypothese in Auseinandersetzung mit ¶ Astruc unter weitgehender Festhaltung der mosaischen Abfassung); — Vornehmste Wahrheiten der christlichen Religion (1768. 1769[2]. 1770[3]. 1773[5] usw.), mit: Fortgesetzten Betrachtungen, 1772 ff (französische, holländische, dänische, schwedische Uebersetzungen); — Bedenken von der Kirchenvereinigung, 1772; — Ueber die deutsche Sprache und Literatur, 1781 (gegen Friedrichs d. Großen De la littérature allemande, das dieser ihm gesandt hatte); — Nachgelassene Schriften, hrsg. von seiner Tochter Friederike J., 2 Bde. 1792—93 (Bd. II, S. 1—36 Selbstbiographie); — Weitere Schriften bei Döhring: Die deutschen Kanzelredner des 18. u. 19. Jhd.s, 1830, S. 153 ff; — Ueber J. vgl. außerdem Friedr. Koldewey in: Zeitschrift f. historische Theologie, 1869, S. 530—574; — Ders.: Lebens- und Charakterbilder, 1881, S, 105—166; — Ders.: Geschichte des Schulwesens im Herzogtum Braunschweig, 1891, S. 147 ff; — Ders. in: EHP IV[2], 1906, S. 660 ff; — Alfred Heubaum: Geschichte des deutschen Bildungswesens seit der Mitte des 17. Jhd.s I, 1905 (Teil 4); — ADB XIII, S. 779 ff; — RE[3] VIII, S. 695 f; — Vgl. H. Droysen in: Forschungen z. Brand.-Preuß. Geschichte 22, 1909, S. 609 ff. **Zscharnack.**

Jerusalemsfreunde ¶ Tempel, deutscher.

Jerusalemstiftung, deutsche, ¶ Orient, abendl. Kultur- und Missionsarbeit: I, 2 Ac.

Jerusalemsverein, deutscher ¶ Orient, abendl. Kultur- und Missionsarbeit: I, 2 Ab; schwedischer J. ¶ ebd.: I, 2 B.

Jesaja und Jesajabuch.

1. J., Sohn des Amoz, der Prophet des 8. Jhd.s: a) Leben und Zeit; — b) Religiöse Persönlichkeit; — c) Der Schrift-

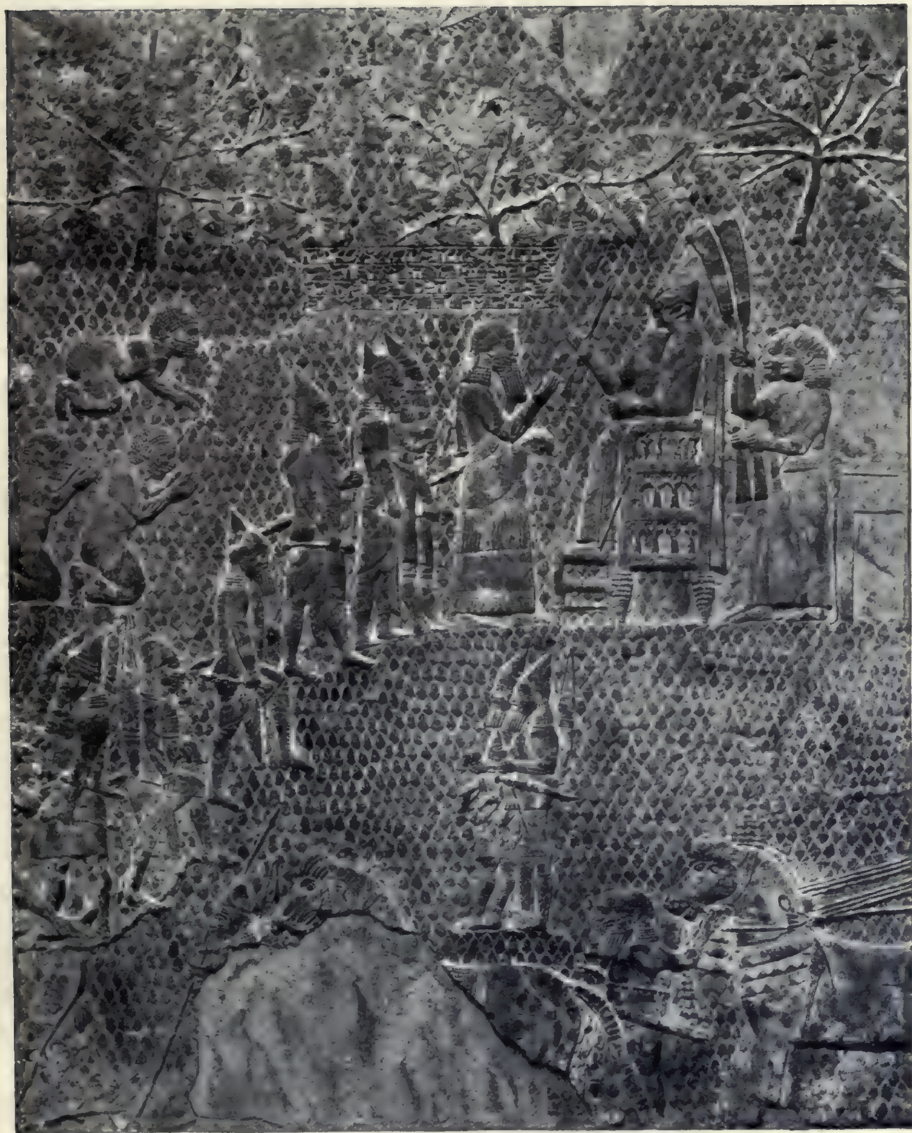
steller; — 2. *Deuterojesaja*, der Prophet des Exils: a) Zeitumstände und Person; — b) Die Trostrede; — c) Zukunftshoffnungen; — d) Die Dichtung; — 3. *Tritojesaja*, der Prophet aus der Zeit Esras: — a) Die Zeit der Enttäuschung; — b) Die Religion des Gesetzes und der Hoffnung; — c) Ihre künstlerischen Ausdrucksformen; — 4. Die *übrigen* dem Buche J. beigefügten *selbständigen Stücke*; — 5. Die Entstehung des *J.buches* 1—66. — D. = Deuterojesaja; T. = Tritojesaja.

Unter dem Namen des J. ist uns im AT eine „kleine Bibliothek prophetischer Schriften" (Marti) überliefert, deren einzelne Teile von einer Reihe selbständiger prophetischer Schriftsteller im Lauf von sechs Jahrhunderten verfaßt und durch das Zusammenwirken uns nur zum kleinsten Teil bekannter Umstände und die Arbeit mehrerer Redaktoren zu dem vorliegenden umfangreichsten Prophetenbuch vereinigt worden sind. Außer zwei größeren Sammlungen, die man als die Bücher „Deuterojesaja" (D.) und „Tritojesaja" (T.) vom Werke des Verfassers der ältesten Stücke des Buches, J. den Sohn des Amoz, zu unterscheiden pflegt, finden sich nebst einem historischen Anhang zum ersten Jesajabuch (36—39) eine Reihe kleinerer Dichtungen namenloser Dichter und Propheten vor allem in die erste Sammlung eingefügt, über deren Verfasser uns in den seltensten Fällen etwas Bestimmtes auszusagen möglich ist.

1. a) J., *der Sohn des Amoz* (der Name hat nichts mit dem des Propheten Amos zu tun), ist der erste in *Juda* wirkende Prophet, von dem uns schriftliche Aufzeichnungen erhalten sind. Er stammt, wie aus seinem Buche zu schließen ist, aus Jerusalem. Aus seinem *Privatleben* wird gelegentlich erwähnt daß er mit einer „Prophetin" verheiratet und Vater mehrerer Söhne war, denen er nach prophetischem Brauch bedeutungsschwere Namen gab 7_3 $8_{3.18}$. Sein Leben und Wirken fällt in die Regierungszeit der Könige Usia, Jotham, Ahas und Hiskia und ist, im Unterschied von dem seiner Vorgänger auf israelitischem Boden, aufs engste mit den Schicksalen seines Heimatstaates verknüpft, ohne daß J. ein Staatsamt bekleidet hätte 1_1 6_1 8_3f. Wie eine viel spätere Zeit über seine Stellung in der Oeffentlichkeit dachte, zeigt der geschichtliche Anhang zu seinem Buch 36—39. Die Verhältnisse in Syrien zur *Zeit des J.* sind gegenüber den Tagen eines ¶ Amos und ¶ Hosea vollständig andere geworden. Die damals drohende *Assyrergefahr* ist mittlerweile näher und näher gekommen, die Blütezeit des nördlichen Reiches unter ¶ Jerobeam II von wilden Parteikämpfen abgelöst, wie II Kön 15 und 17 und das Buch Hosea erzählen, aus denen schließlich ¶ Pekah, Sohn des Remalja, als König hervorging, der Friede zwischen Israel und Juda durch das ursprünglich gegen Assur gerichtete Bündnis Israels mit Damaskus gestört (7_2 8_6), da Juda in der gemeinsamen Gefahr eine selbständige Politik einschlug und den Feldzug gegen Assur nicht mitzumachen begehrte und deshalb von den Verbündeten mit Krieg überzogen ward; aber diese Selbständigkeit Judas, die erst durch den Bruderkrieg und dann durch die assyrische Eroberungslust gefährdet ist, wird nicht befestigt durch die namentlich gegen Ende der Lebenszeit J.s immer mehr nach Aegypten neigende Politik der jüdischen Könige. Nachdem durch Assurs Eingreifen der *syrisch-israelitische Krieg* zugunsten Judas entschieden ist, wird 732 Damaskus und 10 Jahre später Samarien, das sich unter dem assyrischen Vasallenfürsten ¶ Hosea zu erneutem Abfall von Assur hatte bewegen lassen, eine Beute der Eroberer Tiglatpileser III und Sargon. Mit Asdod fiel 711 auch das Philisterland in assyrischen Besitz 20_1. Gewalt gegen Gewalt zu setzen war Juda in allen diesen Fällen nicht imstande. Aber auch seine Versuche, die Großmacht Aegypten gegen die Großmacht Assur auszuspielen, endeten meist unglücklich. So kostete die assyrische Hilfe im Krieg gegen Israel und Damaskus 734 den König ¶ Ahas nicht nur eine schier unerschwingliche Tributsumme, zu der auch die Schätze des Tempels herhalten mußten II Kön 16_7f, sondern auch die letzte Aussicht, jemals wieder die assyrische Botmäßigkeit loszukommen. Das Bündnis mit dem Pharao Tirhaka 704 aber führte den König *Sanherib* von Assur 701 mit einer Belagerungsarmee vor die Mauern Jerusalems, das nur durch ein Wunder dem Schicksal Samariens entrann. — In diese bewegten Zeitläufte griff der Prophet J. kraft seines ihm von Jahve gewiesenen Auftrags „an das Volk" 6_8ff. nach bestem Können ein, im Gegensatz zum Volksempfinden und zu den Wünschen der Politiker das Vertrauen auf Jahves allein wirksame Macht statt einer auf menschliche Berechnungen fußenden Staatskunst als einzigen Rettungsanker für das Staatsschiff anempfehlend 7_9. Zu einem *ersten* derartigen Versuch, in die Angelegenheiten des Staates einzugreifen, veranlaßt ihn der Einfall der verbündeten Israeliten und Syrer 734. J. ist damals ein noch junger Mann, aber schon Vater eines Knaben, den er durch den sinnbildlichen Namen Schearjaschub („der Rest bekehrt sich") zu einer lebendigen Prophetenmahnung gemacht hat. In dieses Knaben Begleitung tritt J. dem zitternden König Ahas beim Heranrücken des feindlichen Heeres im Weichbild der Stadt mit einem rätselhaften Orakelspruch 7_{4-9} entgegen, der dem König die Versicherung geben soll, daß die bestehenden Grenzen der Reiche von Jahve festgelegt und daher unverrückbar seien. Darum, so folgert J. weiter, soll das Vertrauen auf Jahve die Grundlage des ganzen Verhaltens für König und Volk in diesen und allen ähnlichen Fällen bleiben. Denn „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht". Als der König zögert, fordert J. ihn auf, sich von Jahve ein Zeichen zu erbitten, was Ahas unter dem fromm klingenden Vorwand, „Jahve nicht versuchen zu wollen" 7_{10-12} ablehnt. Da verheißt ihm J. von sich aus ein Zeichen in dem noch dunklern Orakel 7_{13-17}, das darauf hinweist: Allerdings wird zunächst mit Jahresfrist die Rettung eintreten, so daß Grund vorhanden sein wird, zu sagen „Gott mit uns!" (¶ Immanuel). Aber ebenso sicher kommt in wenigen Jahren die Verödung des Landes als Strafe Jahves durch die Assyrer, auf die Ahas seine Hoffnung setzt. Trotz des buchstäblichen Eintreffens seiner Voraussage zieht sich J. nach solchen Erfahrungen in einen Anhängerkreis zurück, von dem er gemäß der im Namen seines Sohnes (s. o.) ausgedrückten Hoffnung erwartet, daß sie den in sicherer Aussicht stehenden Fall des Staates überleben werden 8_{16-18}. Das Schicksal Samariens, über das J. noch kurz vor dem Fall das Wehe rief 28_{1-4}, zeigte,

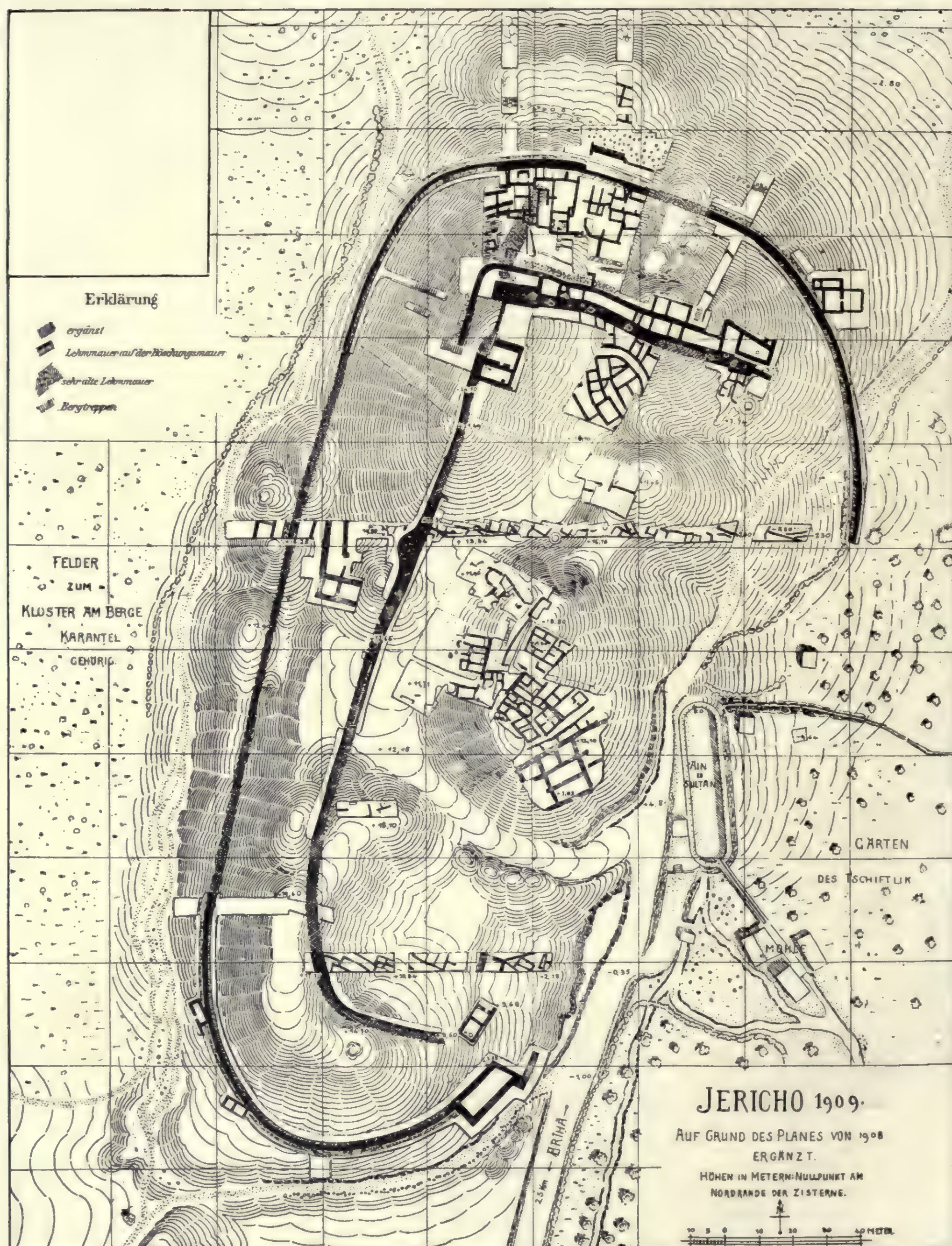
in welcher Gestalt diese eintreten konnte. Den Fall Asdods hat er durch Nacktgehen während dreier Jahren symbolisch vorausverkündigt 20_{3} und im Anschluß daran den Sieg Assurs über Aegypten geweissagt. Der ägypterfreundlichen Politik des Königs ¶ *Hiskia* (720—692) hat J. immer widerstanden. Als Hiskia nach Sargons Tod 708 den Augenblick für gekommen hielt, die Selbständigkeit seines Reiches wiederherzustellen, da tritt J. mit den schärfsten Drohungen dem geplanten Bündnis mit Aegypten entgegen, vor allem in Reden, deren Stücke in 29—31, aber auch in 1 und 22 enthalten sind, und deren schneidender Spott sich vor allem gegen die Staatslenker und den Aberglauben und die Trunkenheit der Gottesmänner, aber auch gegen den Stumpfsinn der in angewöhnten Menschensatzungen verharrenden großen Menge richtet 28_{7-23} 29_{9-15}. Als 701 die Ereignisse J. Recht geben und der Assyrerkönig Sanherib vor Jerusalem rückt, da ist J. der einzige Halt im allgemeinen Schrecken. Er tritt der herrschenden Mutlosigkeit mit der Jahveverheißung entgegen, daß auch Assur nicht nur Werkzeug, sondern auch Gegenstand von Jahves Zorn sei 10_{5-19}. So hat er denn außer dem Gericht über Juda auch das über Assur geweissagt 14_{24-27}, ja vielleicht auch, wie Kap. 36—39 wissen will, die *Uneinnehmbarkeit der Stadt* vorausgesagt, wie denn wirklich Sanherib durch einen bisher unaufgeklärten Zwischenfall von der Einnahme Jerusalems abgehalten und nach Osten abgerufen wurde. Ob J. nach dieser Glanzzeit noch etwas geschrieben hat, ist unsicher. Die Tradition läßt ihn unter dem assyrerfreundlichen König Manasse den Märtyrertod erleiden. Sein Buch enthält nichts darüber.

1. b) J. erzählt ausführlich die Geschichte seiner *Berufung*, im Unterschied von Amos, der nur gelegentlich davon redet, und Hosea, bei dem es sich nicht um ein einzelnes Erlebnis handelt. Im Todesjahr Usias 740 hat J. in einer Vision, die er nachträglich ausführlich zu schildern im Stande ist, Jahve gesehen und von ihm einen Auftrag „an dies Volk" erhalten 6_{1-13}. Jahve ist ihm erschienen als Macht und Majestät, vor der der Mensch in sein Nichts zusammensinkt, und mit der keine Macht der Welt sich auch nur von ferne messen kann. Diese Macht nennt J. ¶ *Heiligkeit*. Was das bedeutet, zeigt der Umstand, daß zur Ermöglichung eines Verkehrs mit Jahve eine vorgängige Einwirkung Gottes notwendig ist. Der Prophet muß zum Träger des Göttlichen tüchtig gemacht werden, das eigentlich das Menschliche an ihm verzehren müßte; dies geschieht durch Entfernung der Sünde des Propheten, die ihm, als Person und als Mitglied seines ganzen sündigen Volkes, anhängt. Was den Menschen von Jahve trennt, ist also nicht nur seine endliche Natur, sondern der Mangel sittlicher Reinheit, die bei Jahve in überwältigender Fülle vorhanden ist. Die Heiligkeit Gottes ist also nicht nur *Macht*, sondern zugleich *sittlicher Wille*. Durch diese erlebte Gottesgewißheit unterscheidet sich der Prophet J. nach seinem eigenen Berufsbewußtsein von Priestern und Staatslenkern, aber auch von den gewöhnlich so genannten Propheten. Sein Entschluß, in Jahves Dienst zu treten, ist ein freiwilliger, obwohl augenscheinlich durch innere Erlebnisse lange vorbereiteter, der Inhalt seiner Botschaft aber ein genau von Jahve vorgeschriebener: dem Volke Jahves Beschlüsse und Taten vor Augen zu führen, in der Aussicht es zum Gerichte reif zu machen. J.s Auftrag ist also *Unheilsweissagung* (¶ Eschatologie: II, 2), eine trostlose Aufgabe, die einen Menschen voraussetzt, dem sein Gott nicht nur ein Trost, sondern einfach Alles ist, und der sich von seiner Gewalt getrieben fühlt. So wird J. der Sprecher Gottes, der in beständiger Beziehung zu Jahve steht, und nicht nur bildlich, sondern wirklich in seinem Namen reden darf $8_{1.5.11}$ 7_{3} 20_{3}. *Schriftliche* Tätigkeit ist damit nicht vorausgesetzt, obwohl Jahve selber zu einem Anfang davon den Auftrag gibt 8_{1}; ja, in 30_{8} wird uns der Grund genannt, der die Propheten überhaupt zum Schreiben zwang: ihre Worte sollten „ein Zeugnis für immer" sein. In dieser Berufung liegt der Antrieb zu J.s Auftreten, wie denn auch seine Beschäftigung mit der Politik nur den Sinn hat, in allen, auch den staatlichen Angelegenheiten den allein mächtigen Jahve voranzustellen, vor dem die Großmächte nicht mehr sind, als das kleine Juda. — Von dem innerreligiösen Erlebnis aus erklärt sich die ganze religiöse Persönlichkeit J.s. Er teilt mit der *Volksreligion* Judas den Glauben an einen Gott, der mit Israel-Juda in einem besonders engen Bunde steht, wenn auch seine Macht weit über die Landesgrenzen hinausreicht 1_{2} 5_{1} 10_{5} (¶ Gott: I. Gottesbegriff im AT: III). Darum wünscht Jahve nach J. nicht nur gute Taten von Einzelnen im Volk, sondern Besserung der rechtlichen und sozialen Zustände 1_{17}. Daher nennt und brandmarkt er besonders die öffentlichen Mißstände 5_{8-10} 1_{4-6} 30_{9}. Aus der volkstümlichen Anschauung entnimmt er auch den Glauben an einen „*Tag Jahves*", den er aber, wie Amos 5_{18}, als Gerichtstag *über* das Volk, im weitern Sinn über alle irdische Größe auffaßt 2_{12-17}. Wie Amos und Hosea ist er von Jahves Mißfallen an der Gegenwart und seinem Gerichtsentschluß überzeugt, da Jahve ein Gott ist, der am *Rechttun und nicht am Opfer* Wohlgefallen hat. Ueber seine Vorgänger hinaus führt ihn die Ueberzeugung davon, daß es sich bei der Sünde des Volkes nicht um Zufälligkeiten, sondern um einen Wesensgegensatz von Gott und Mensch handelt $6_{3.5.9}$ ff 29_{9}f, dann aber der Glaube, daß wenigstens *ein Teil des Volkes gerettet* werden könne 7_{3} 28_{16} (¶ Eschatologie: II, 2). Darum richtet sich J.s Kritik mehr an die einzelnen frevelnden Stände, als die seiner Vorgänger 3_{12}—4_{1} 5_{8-23} 28_{7}. Wie Hosea kennt J. eine gute und jahvetreue Zeit im Leben des Volkes 29_{1} $5_{2.7}$, während jetzt Israel-Juda auf Jahves Wort nicht mehr hören will und darum dem Untergang zusteuert $1_{20.24}$ 2_{6} 5_{5} f $28_{17.22}$. Eine Folge dieser Abwendung und der Anfang vom Ende sind die *politischen Zustände* 30_{12-17} 29_{15} 31_{1-3}, die Entartung der Sitte $1_{10.23}$ 10_{1}, und die Minderung der Königsgewalt 3_{1-12}, die eigentlich als Erbe Davids ein jahvegewolltes Ansehen beanspruchen könnte. Das *nahende Gericht*, das die Assyrer vollstrecken sollen 5_{26} ff 10_{5} (?) 22_{6} (?), wird das Land der Bewohner berauben und die Städte durch Fortführung der Einwohner wüste legen 6_{11} 4_{1} $5_{13.25}$.



König Sanherib von Assur vor Lachis.

Nach H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder II, 1909, Abb. 270.
Aufnahme von W. A. Mansell & Co. in London.


Erklärung
ergänzt
Lehmmauer auf der Böschungsmauer
sehr alte Lehmmauer
Bergtreppen
FELDER
ZUM
KLOSTER AM BERGE
KARANTEL
GEHÖRIG.
AIN
SULTAN
GÄRTEN
DES TSCHIFTLIK
MÜHLE
ERIHA
JERICHO 1909.
AUF GRUND DES PLANES VON 1908
ERGÄNZT.
HÖHEN IN METERN: NULLPUNKT AM
NORDRANDE DER ZISTERNE.

Diesen Zuständen und dem sie hervorrufenden Volksglauben setzt J. die Größe seines Gotteserlebnisses entgegen. Das Vertrauen auf Jahve, den Heiligen, wäre die rechte Politik, nämlich eine solche der äußern Ruhe und innern Festigung 8_{12} 28_{16} 30_{15}. Den Mangel an solchem Glauben kann kein noch so eifriger Gottesdienst ersetzen 1_{10-17} 29_{13}, um so weniger, je mehr er mit jahvefremdem Aberglauben und Bilderdienst durchsetzt ist 1_{29} $2_{6.8}$ 28_{15} $17_{10\,f}$ (¶ Heiligtümer Israels: IV). Doch hat J. den Tempel selber nicht angegriffen, sondern ihn wohl je und je besucht 28_{8}. Aber ein Gottesdienst ohne gleichzeitige sittliche Aenderung des Volkes ist Jahve zuwider; vermögen doch auch die sorgfältigsten Sühnungen die Sünde nicht zu entfernen 1_{16-20}, die nach J.s Erfahrung 6_{7} nur Jahve selber tilgen kann. — J.s Gotteserlebnis ist aber stark genug, um über die trostlose Gegenwart hinaus in die Zukunft zu weisen. Wie J. die Gerichtsdrohung über Israel und Juda hinaus auf Aegypten-Aethiopien $18_{1\,ff}$ und Damaskus 17_{1} ausdehnt, so wird auch dem Assyrer, nachdem er Jahves Strafbefehl ausgeführt haben wird, der Untergang angedroht 10_{5-9}. Mit Juda aber hat Jahve seinen besondern „Plan" 22_{11} 14_{26} (?). Das Gericht, so denkt J., wird die Wirkung einer Auslese haben 28_{14-22} und Jahve selber wird da eingreifen. Die sündigen Teile des Volkes, Beamte und Obrigkeit 3_{1}, werden durch sie ausgeschieden und aus der frevelnden Stadt wird wieder die „gerechte Burg" der frühern Zeiten $1_{25\,f}$. Dies sollte auch der Name „Schearjaschub" (Rest-kehrt) bedeuten (¶ Eschatologie: II, 2), und vermutlich hat J. in seiner Familie und seinem Jüngerkreis diesen Rest zu sehen geglaubt. Die Rettung Jerusalems 701 (¶ Hiskia) wurde wohl nicht nur vom Volk, sondern auch vom Propheten als ein Zeichen Jahves verstanden, daß er eine bessere Zukunft herbeiführen wolle, trotzdem J. nach dem Abzug der Assyrer 701, entgegen der freudigen Stimmung der Jerusalemer, die Katastrophe als noch immer drohend darstellt 22_{1-14}. Wirklich dürfte J.s Jüngergemeinde, der wir auch die Erhaltung seiner Schriften verdanken, den Keim zu jener Vereinigung prophetisch gesinnter Männer gelegt haben, die 620 versuchten, die prophetischen Forderungen in gültiges Recht umzusetzen. — Vielleicht aber hat J. doch noch ein bestimmteres Zukunftsbild entworfen. Gedichte wie 2_{2-4} 32_{15-20} beschreiben die herrliche Zukunft (¶ Eschatologie: II, 2). Noch weiter gehen die beiden Gedichte 9_{1-6} 11_{1-10}, die als Bringer dieser neuen Zeit, das erste verhüllter als das zweite, einen König aus dem Davidshause, den „Sproß aus der Wurzel Isais" 11_{1} ankündigen, der als gerechter Richter sogar zwischen den streitenden Tieren Frieden schaffen wird. Da die übrigen Schriften J.s zu solcher Ausmalung der Zukunft keine Versuche machen, auch die Nachkommen Davids zur Zeit der Abfassung des Gedichtes vielleicht nicht mehr als Inhaber des Thrones vorgestellt werden 9_{6} 11_{1}, vielmehr das Volk unter fremder Herrschaft seufzt $9_{1.3}$, endlich die Hoffnungen einen politischen Charakter tragen und in ihrer Form mit Gedichten der nachexilischen Propheten Deuterojesaja und Ezechiel Aehnlichkeit zeigen, wird häufig bezweifelt, daß alle diese Stücke von J. stammen könnten. Umgekehrt wird vermutet, daß die in diesen Stücken enthaltenen Vorstellungen aus alten volkstümlichen Sagen und Mythen entnommen seien. Jedenfalls müßten sie in den spätesten Lebensjahren J.s entstanden gedacht werden. Ueber Kap. 7 ¶ Immanuel.

1. c) Seine großartigen Gedanken hat J. in nicht weniger großartige Formen gefaßt. Seinen Vorläufern ist er auch in der Auswahl der Mittel prophetischen Wirkens überlegen. Er ist ein Meister des Leichenliedes, das er mit Vorliebe als Drohrene gegen die Großen des Volkes richtet 1_{21} $5_{8\,ff}$, ohne sich übrigens streng an die Form zu halten $8_{6\,ff}$. Den Volkston hat er in schlagender Weise getroffen, so wenn er, als Straßensänger auftretend, in der Form des Gleichnisses die Untreue Judas als Erlebnis seines Freundes mit seinem Weinberg besingt 5_{1-7}. Von gewaltiger Kraft ist die Schilderung seiner Vision, wo er mit wenigen Strichen eine überwältigende Anschaulichkeit erreicht, ohne daß die Grenzen des Geheimnisses überschritten wären $6_{1.2.4.6}$. So ist aus der Beschreibung der singenden Seraphen 6_{2}, dem einzigen der Mythologie entnommenen Zug des Bildes alles entfernt, was „von Jahve ablenken könnte" (Duhm). Sonst findet sich, abgesehen von der zweifelhaften Stelle 17_{12} Mythologisches bei J. kaum vor. Vor allem versteht es J., in knappen Sprüchen das Wehe über die Gegner Jahves und ihr Treiben auszurufen $5_{8.11.18.20\,ff}$. Aehnlich wie Hosea, nur noch auffälliger, wirkte er durch geheimnisvolle Namen und Aussprüche 7_{3} 8_{1-4}. Wie „Schearjaschub" das Heil (s. o.), so sollen die Namen „Raubebald, Eilebeute" die Vernichtung Israels und Syriens weissagen. Die prophetische Handlung hat er zu „einem Zeichen über Aegypten und Aethiopien" geübt, indem er drei Jahre nackt ging 20_{3}. Sein Stil zeichnet sich einerseits durch orakelhafte Kürze und Gedrängtheit, andrerseits durch majestätische Fülle aus. Mit dem einzigen Spruch 7_{9} z. B. „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" zeichnet J. nicht nur eine Situation, sondern faßt die religiöse Erfahrung seiner und aller Zeiten zusammen und wird der „Entdecker des Glaubens". Daneben steht ihm eine blühende Fülle von Bildern und Vergleichen zu Gebote, die er oft geflissentlich häuft. So vergleicht er Juda z. B. mit abtrünnigen Kindern 1_{2} oder einem unfruchtbaren Weinberg, stellt es unter die Tiere, die dem Pfleger Dank und Anhänglichkeit beweisen 1_{3}, nennt es eine „Brut von Uebeltätern", eine unheilbare Kranke, Jerusalem eine „Hure", Aethiopien „das Land des Flügelgeschreies" 18_{1}. Durch Häufung der Motive in Parallelen und Steigerungen liebt es J., den gleichen Gedanken, um ihn eindrücklich zu machen, hin und her zu wenden und zu beleuchten, was in den meisten Fällen den Eindruck der Vielseitigkeit und Größe 1_{11-15} $2_{7.8.13-17}$ $10_{13\,f}$ $22_{17\,f}$, an einigen allerdings auch den des bloßen Pathos macht $3_{2\,f}$ 9_{13}—10_{4} 10_{28-32} (?). Wie scharf J. auch einzelne Personen als Gegner anzufassen wußte, zeigt ein Drohspruch gegen den Minister Sebna 22_{15-18}, einen fremden Emporkömmling. Bezeichnend sind seine Schilderungen der Vorwärtsbewegung z. B. eines Heeres auf seinem Zug, der steigenden Flut, der hereinbrechenden Revo-

lution 3_5 5_{26-29} $8_{7\,f}$, denen eine eigentümlich drängende Hast eigen ist. Ausführlicher als seine Vorläufer ist J. in der Gerichtsschilderung, die er gelegentlich mit dem Spottlied oder Leichenlied verbindet 1_{2-23} 9_7—10_4 22_{19-25}. In gewaltiger Disputation zeigt ihn die Tempelrede 28_{7-22}. In der ersten Person erzählt J. in den Abschnitten 7_{10}—8_{18} und 6, daher wohl auch 7_3. Somit hat man in diesen Stücken die ersten Versuche der Niederschrift seiner prophetischen Reden zu sehen, die ihm 30_8 von Jahve befohlen wird, und die wohl zwischen den Dichtungen und Orakeln erzählende Verbindungsstücke enthalten hat 6_1 $8_{11.\,16-18}$. Die weitere Sammlung war das Werk der Jüngergemeinde 8_{16}, was den Verlust vieler Stücke und die Verstümmelung anderer z. B. $5_{21.\,23}$ begreiflich erscheinen läßt.

2. a) Aus völlig veränderten Zeitverhältnissen heraus schreibt der Verfasser der Kapitel 40 bis 55 des J.buches, den man den „zweiten" J. oder Deuterojesaja, oder am besten den „Großen Unbekannten" zu nennen pflegt, da sein Buch ohne Ueberschrift oder Namensnennung auf uns gekommen ist. Seine Dichtungen, die kaum aus prophetischer Predigttätigkeit entsprungen sind, sondern eher als Werbe- und Trostbücher angesehen werden dürfen, sollten durch das Verschweigen des Verfassernamens diesen vor der babylonischen Behörde sicherstellen, wenn sie wirklich in Babel und nicht vielleicht in der Nähe der von D. getrösteten Orte Jerusalem und Zion entstanden sind. Als Entstehungszeit ist aus dem Buche selber die babylonische Gefangenschaft erkennbar. Jerusalem ist nicht mehr; das Volk Jahves befindet sich, gedemütigt und von seinem Gott verstoßen, in fremdem Lande 42_{22} 43_{14} 49_{14} 51_3. Um aus dem Zustand völliger Verzweiflung, in dem der Untergang Jerusalems das ganze verbannte Volk versetzt hatte, sich wieder aufzuraffen, brauchte es nicht nur der Mahnungen eines Jeremia, sich auf lange Dauer der Gefangenschaft einzurichten und auf Jahves Plan zu hoffen (Jer 29_{5-9}) und der organisatorischen und seelsorgerlichen Arbeit eines ¶ Ezechiel und seiner Nachfolger, sondern einer neuen Zeit und einer Persönlichkeit, die diese zu benutzen wußte. Eine solche neue Zeit brach für Juda mit dem Zusammenbruch der babylonischen Weltherrschaft an, so wenig diese auch auf die unterworfenen Völker gedrückt hatte. Die Persönlichkeit aber, die nach Art der alten Propheten es verstand, die große Menge nach dem Ziel ihrer Wünsche, dem Land der Väter, in Bewegung zu versetzen, indem sie einerseits dem allgemeinen Empfinden den richtigen Ausdruck gab, dann aber auch es verstand, dieses Empfinden aus dem Zustand abwartenden und leidenden Verharrens in den der freudigen Spannung und der kräftigen Tat umzuwandeln, fand sich in der Person des Verfassers des Buches J. 40—55, einem Manne, der die ganze Glut prophetischer Leidenschaft mit dem Gefühl für die Trostlosigkeit der Gegenwart und die Not des Volkes, aber auch mit dem Glauben an den festen Willen Gottes, aus der bösen Gegenwart seinem Volke herauszuhelfen, verband. Das ganze Buch D. ist also einzig verständlich als Werk eines gegen Ende des Exils lebenden Dichters.

2. b) Mit den alten Propheten verbindet D. das Bewußtsein, im Namen Jahves reden zu müssen $40_{1.\,6}$. Er hat gehört, wie Jahve seiner Umgebung, den himmlischen Wesen, befahl, eine Straße durch die Wüste zu legen. Daraus nimmt der Prophet Anlaß, dem Volke die große Wende der Zeiten anzusagen 40_3. Er unterscheidet sich aber von den Propheten der alten Zeit durch den neuen Inhalt der prophetischen Botschaft. Nachdem Israel gemäß den Drohungen der Alten doppelte Strafe für seine Schuld empfangen hat 40_2, hat D. nun in noch höherem Maße als Ezechiel das Amt zu trösten. Die Drohrede der alten Propheten fällt also bis auf wenige Reste 55_7 dahin, denn des tauben und blinden Volkes Israel (43_8) Sünde soll nicht mehr gedacht werden 43_{25} 44_{22}. Im Namen Jahves verheißt D. die Zeit des Heils als vor der Türe stehend 40_{10}. Auch beginnt sein Buch mit der Aufforderung zum Trost und der Aussicht, daß nun mit Jerusalem „freundlich", d. h. im Sinne des begütigenden Zuspruchs geredet werden solle 40_2 41_{14}. Jahve selber legt durch die Wüste den Weg, auf dem der Triumphzug der Rückkehrenden ziehen soll 40_4 49_{11}. Die Zuversicht zu dieser Botschaft entnimmt D. einmal der Zeitlage: Von Osten kommt über Babel der Stärkere, Cyrus, der Perserkönig (¶ Judentum: I, 2), den D. als Erwählten Jahves und Befreier jubelnd begrüßte 41_{1-4} 44_{24}—48_{21}. Aber hinter ihm, als der eigentliche Urheber der Rettung, steht Jahve, mit dem weder die Götter der Nachbarvölker, auch Babels, sich messen können $44_{6\,ff}$ 46_1 $45_{5\,f}$ 41_{24}, noch irgend etwas Großes auf Erden sich vergleichen darf 43_{16} 47_1 45_1. Beweis für Jahves Größe ist D., wie den Früheren, die Lenkung der Geschichte durch ihn 41_4 45_{1-6}, aber auch die Natur, die er geschaffen hat $40_{22.\,26}$ 45_{18} 48_{13}, ein Gedanke der bei ihm zum ersten Male unter den Propheten als religiöses Motiv verwendet wird. Ist so D.s Gott nach der Seite der Macht und Erhabenheit über den der alten Propheten hinaus gewachsen, so verlangt er weniger als bei diesen das sittliche Verhalten des Menschen $43_{22\,ff}$. Die ¶ Gerechtigkeit Gottes zeigt sich mehr in seinem Verhalten gegen die Feinde Juda-Israels, als in sittlichen Forderungen an dieses $47_{6\,ff}$ 45_{21}; seine ¶ Heiligkeit (: I, 1) beweist er durch die Vernichtung der Götzen, die D. mit Spott überschüttet 46_1, in der freilich nur halbberechtigten Voraussetzung, daß der Bildanbeter wirklich in dem Götterbild das Wesen der Gottheit verehre $40_{19\,ff}$. Neu ist D.s Erkenntnis, daß Jahves Liebe durch kein Verhalten des Volkes verändert werden könne $54_{7\,ff}$, ja, daß Gott von Anfang an nichts anderes beabsichtigt habe, als in den Schicksalen Israels sich selber zu verherrlichen 49_3 53_{12}. Die Vergangenheit Israels ist für Jahve erledigt und auch die großen Taten Gottes in der israelitischen Geschichte werden in Schatten gestellt durch das, was Jahve jetzt tun will 43_{16} 48_{21}. So drängt alles bei D. nach vorne, der herrlichen Zukunft entgegen.

2. c) Dieser Zukunft gilt D.s ganzes Sehnen. Juda, so sieht er voraus, muß auf den von Jahve selber gebahnten Wegen (40_4) in sein Stammland zurückgebracht werden, das eine wunderbare Fruchtbarkeit entwickeln wird $55_{12\,ff}$ 51_3, so daß Juda dort mit Jahve in Ruhe und Friede wohnen darf. Vor einer Ausmalung dieses Bildes scheint D. sich zu hüten, denn noch

ist Babel nicht gefallen 45_{2}. Aber in nächster Zeit wird Cyrus in Jahves Namen die Chaldäermacht in den Staub werfen 47. 41_{2}, so daß Zion wieder gebaut und Jerusalem bewohnt werden kann und Jahve auf Israel seinen Geist verleiht 44_{2}f. Die Bürgschaft für das Eintreffen solcher Zeiten ist D. das Wort Jahves, das bestehen bleibt, wie bisher in allen Weltumwälzungen, so in Zukunft, als Heilswille Jahves für Israel 40_{8} 55_{11}. Die Wirkung dieser Neugeburt wird sich aber über Juda hinaus erstrecken. Auch die Heiden werden merken, bei wem die Macht und die Zukunft steht und werden in Scharen kommen, um bei Jahve Schutz zu finden 45_{20} 51_{4} 52_{10}. Dies ist der Triumph Israels: Könige und Fürsten werden es ehren 49_{7} und fremde Völker ihm geschenkt 45_{14}, ja, Jahve gibt die großen Völker Afrikas gern als Lösegeld für seinen Liebling dahin 43_{3}. Für die Dauer dieses Glückes bürgt der Bund, den Jahve mit Israel schließt 54_{10} 55_{3}. Aber Israel-Juda ist nicht nur das Ziel von Gottes Wegen, sondern ein Werkzeug, dessen er sich zur Vorbereitung eines noch höheren Zieles bedient. D.s Gott ist nicht nur ein Herr über die Heiden, sondern er will auch ihr Heil. Israels Schicksal soll sie auf Jahve aufmerksam machen; so wird Israel der Knecht und Zeuge Gottes genannt ($44_{1.21}$ 45_{4} 55_{4}) in dessen Herz Jahve seine Tora geschrieben hat 51_{7}, allen Völkern zum Segen. Damit ist von D. ein Verständnis der Volks- und Weltgeschichte erreicht, das zu den großartigsten Gedanken des AT zählt. Vertieft wird diese Auffassung in den Liedern von dem geheimnisvollen leidenden ¶ Knecht Jahves (Ebed Jahve) 42_{1-4} 49_{1-6} 50_{4-9} 52_{13}—53_{12}, der seinen Beruf (49_{5}) nicht nur durch sein Wirken in Rede und Tat 49_{2} 50_{4} erfüllt, indem er Jahves Recht zu den Völkern trägt $42_{3.4}$, sondern durch sein Leiden und Untergehen 50_{5} ff 53_{3-9} und dafür auch von Jahve erhöht wird 53_{10} ff. Was dem Zukunftsbild des D. fehlt, das sind bestimmte sittliche Forderungen und Gedanken über die harte Wirklichkeit, in die sich alle diese Dinge hineinfügen sollen. — ¶ Eschatologie: II, 3, ¶ Gnade Gottes: I.

2. d) Mehr Dichter als Prophet und im Inhalt seiner Botschaft schwungvoll und reich genug, hat D. eine reiche Auswahl dichterischer Formen zur Verfügung. Das Versmaß, dessen er sich oft bedient, ist der sonst für das Leichenlied übliche „Fünfer". Aeltere Gattungen, wie Drohrede und Wehruf sind ihm bloß noch geläufig, wenn er sich gegen Babel wendet 47_{1-15}. Sein eigentliches Gebiet ist der Hymnus 44_{23} 45_{8}, oder der Psalm 42_{10-13}; auch ein Spottlied über die Götzen singt er $46_{1.2}$, vor allem aber liebt er die Disputation, wo die Völker oder deren Götter zur Gerichtssitzung vor Jahve erscheinen, während Israel als Zeuge geladen wird 41_{21} ff 43_{8}. Fremd sind ihm Vision, Orakel und prophetische Handlung. Die Lyrik überwiegt nach Form und Inhalt, so in dem weichmütig erregten, schließlich in Jubel umschlagenden Liede in Leichenliedstrophen 49_{14-22}. Weniger originell in den treffenden Bildern der alten Propheten, als reich in der Abwechselung im Ausdruck für die gleiche Sache, drückt D. die ihn durchbrausende Begeisterung in seiner Sprache unmittelbar verständlich aus, oft aus der Gedichtform in den Predigtstil verfallend 54_{1} ff und Wiederholungen nicht scheuend. Ungescheut überträgt er auch den Mythus vom Sieg über das Urmeer auf Jahve 51_{9}f. — Die ganze Schrift des D. scheint, eine Ausnahme unter den Prophetenbüchern, in der Anordnung des Dichters, von Zusätzen wenig entstellt auf uns gekommen zu sein. Auf die Audition, die den Propheten zum Tröster bestellt, 40_{1}, folgt I. die Ausführung des Befehls und dessen Begründung durch die aus Natur und Geschichte sich erweisende Allmacht Jahves 40_{2}—41_{29}; hierauf II. im Anschluß an das erste Lied vom Gottesknecht 42_{1-4} die Darlegung der Aufgabe Juda-Israels und seiner herrlichen Zukunft 42_{5}—44_{22}, unterbrochen durch den Psalm 42_{10-13} und die kaum von D. stammende Beschreibung der Götzenfabrikation 44_{9-20}. Es folgen ferner III. die Gedichte über Cyrus und seine Sendung und den Fall Babels 44_{23}—48_{21}, ausklingend in das Jubellied der von Babel Ausziehenden 48_{20} f, worauf, wieder mit einem Lied vom Gottesknecht einsetzend 49_{1-6} IV. die Gedanken über Zions Wiederherstellung 49_{1}—53_{12} weiter ausgeführt werden bis zum Höhepunkte im 4. Gedicht vom Gottesknecht 52_{13}—53_{12}. Den Abschluß bilden V. ein Trostlied 54 und eine Mahnrede 55, die zum Ergreifen des nahen Heils auffordert.

3. a) Aus der Höhenstimmung D.s wurde die Gemeinde der aus der Verbannung zurückgekehrten Juden durch die Ereignisse bald herunterzusteigen gezwungen. Die Wirklichkeit war stärker als die Theorie und die Begeisterung. Als Jahr um Jahr verging, ohne die große Wendung zu bringen, ließ unter den Wartenden die Spannung, und mit ihr die religiöse und sittliche Zucht in der Gemeinde nach 65_{2}, es traten allerlei Uebelstände im sozialen Leben an den Tag, 57_{1}f 59_{1} ff, und schließlich nahm auch der Glaube Schaden, namentlich durch die Berührung mit soviel nachbarlichem Heidentum 57_{3-11}. Aber auch der Einfluß der im Lande verbliebenen Juden und Samaritaner erwies sich als verhängnisvoll für die Jahvereligion der Zurückgekehrten, da diese lange Zeit von aller religiösen Weiterentwicklung ausgeschlossenen Kreise sich mit aller Kraft gegen die in der Schule der Gefangenschaft gewonnene neue Stufe des Jahveglaubens wehrten 63_{18}. So war denn auch die äußere Lage der Jerusalemer Gemeinde keine glänzende, umsomehr als die das neue Gesetz ablehnende Partei ihre Hauptsitze auf dem Lande hatten, auf das Jerusalem für seinen Lebensbedarf angewiesen war 57_{3-7}. Es war auch Neigung vorhanden, den noch ohne Mauern dastehenden Tempelbau aus der Zeit des ¶ Serubabel 58_{12} 62_{6} für ein außer Jerusalem zu errichtendes Heiligtum zu vertauschen 66_{1} ff. Aus diesen Zeitumständen und der ihnen entsprechenden gedrückten Stimmung der jahvetreuen Kreise in Jerusalem erklärt sich die Entstehung der letzten großen im Buch J. enthaltenen Schrift, des Buches des „dritten J." oder Tritojesaja, das man bis vor wenigen Jahren noch als Werk des D. ansehen zu sollen glaubte. Ueber den Verfasser wissen wir ebensowenig, wie über D., doch meint man aus 58_{3} 59_{11} schließen zu können, daß er auftrat, als die Reform des Esra (431) vor der Türe stand.

3. b) Die Religion, die T. vertritt, ist

von der des alten J. und des D. vor allem dadurch unterschieden, daß sie aus einer bestimmten Reihe von Gesetzen und Vorschriften besteht, die das ganze Leben des Frommen umfassen 56_{1} 58_{2}. Auf regelrechten Gottesdienst, Sabbathfeier 56_{2}, Fasten $58_{3\,ff}$ und Almosengeben wird Wert gelegt, als auf wichtige Stücke der Religion. Allerdings ist damit der religiöse Gesichtskreis T.s nicht ausgefüllt, denn er sucht doch am Fasttag einen Anlaß zu Werken der Liebe 58_{3-11}, ja in solchen Werken sogar ein recht wirksames Mittel, Jahve, dessen man so sehr bedarf, herbeizubringen $58_{10\,f}$. Auch rügt er 57_{1} 59_{4} 58_{5-10} sittliche Mißstände im Volk, aber sonst sind im ganzen die Vergehen der Feinde Jahves bei ihm *gottesdienstliche* Sünden, Dienst der Abgötter Meni und Gad, unreine Opfer und jahvefremde Gottesdienste und Gebräuche 57_{3-11} $65_{1-5.\,11}$ 66_{3}. So ist T. denn, im Unterschied von den großen Propheten vor der Verbannung, nicht ein Prophet, der aus beständigem Verkehr mit Jahve oder getrieben von einem gewaltigen Erlebnis des Gottinnewerdens zum Volke spricht, sondern der *Seelsorger*, der unter dem Einfluß eines auf ihm ruhenden Gottesgeistes seinem Beruf, dem Trostamt lebt. Solchen Trost verkündigt T. in Reden, die oft nicht nur den Schwung, sondern auch den Inhalt von Dichtungen D.s haben 57_{14-21} 60—62. Wieder wird, allerdings hier nur im bildlichen Sinne, wie 40_{3} der Weg für das Volk gebahnt 57_{14} 62_{10}, der Aufgang Jahves über Israel verheißen $60_{1\,ff}$. Wieder heißt es, die Reichtümer der Welt sollen nach Jerusalem strömen $60_{6\,ff}$, das eine „Prachtkrone in der Hand Jahves" zubenannt wird 62_{3}. Aber in diesen Trost mischen sich nicht nur sehr konkrete Versprechungen, wie die Verheißung des Mauerbaues 62_{6} oder die Drohung an die Gottlosen 57_{20}, sondern eigentliche Bußtagsstimmung 58. 59. Das Verhältnis zwischen Jahve und seinem Diener ist von dem bei D. vorausgesetzten verschieden. Jahve ist nicht der liebende Vater, der dem lange verstoßenen Sohn seine Huld wieder zuwendet 50_{1} sondern der Gott, zu dem der Fromme mit Zittern aufschaut $66_{2.\,5}$, und nur soweit sich seiner zu freuen vermag, als dieser Gott auch der Rächer ist, der seine und damit des getreuen Knechtes Ehre wahren wird 65_{14} 66_{4}. „Vater" wird Jahve deshalb genannt, weil T. daraus die natürliche Verpflichtung Gottes zur Fürsorge für Israel herleitet. Sonst ist Jahve seinem Verehrer ferne gerückt. Sein Wohnsitz ist im Himmel $63_{15.\,19}$, und zum Gericht muß er von dort herabsteigen. Im *Zukunftsbild des T.* taucht so in veränderter Form ein Gedanke der alten Prophetie, die Gerichtserwartung 63_{1-6} 66_{15} auf, die aber nicht mehr in einem Wehe über Jahves ungetreues Volk gipfelt, sondern in der Erwartung, daß Jahve seine und seiner Gemeinde Gegner vernichten ($65_{1-7.\,11}$) und die Gegenwart so umwandeln werde, daß die jetzt unterdrückten Jahveanbeter im Frieden leben, ja dem Untergang ihrer Feinde zusehen sollen ($65_{8-10.\,13\,f}$ $66_{5\,f.\,23}$). Dann werden die Heiden herkommen, um Jerusalem zu bauen 60_{10}, die Juden aber werden als ihre Priester amten $61_{5\,ff}$. Denn nicht nur bei den Juden, sondern ebensosehr bei den Heiden muß aller Götzendienst und Aberglaube dem Jahvedienst weichen, der vor allem eine richtige Opferordnung voraussetzt 66_{18-23} 60_{21}. Ja, auch Fremdlinge und Verschnittene sollen auf Jahves Befehl von der Gemeinde der Zukunft nicht ausgeschlossen sein $56_{3\,ff}$, ein Beweis dafür, wie weitherzig T. bei aller Gesetzlichkeit sein kann. Nur wer sich durch Jahvefeindschaft verfehlt hat, kann auf keine Gnade Anspruch machen 65_{1-5} 66_{1-4}. Auffallend ist bei alledem, daß T. mit keinem Wort eine Wiederherstellung der politischen Selbständigkeit Israels, etwa mit einem König aus Davids Haus an der Spitze, voraussieht. Die Zukunft bringt Besseres als dieses, einen neuen Himmel und eine neue Erde 65_{17}, und eine neue Natur 65_{20}, die an die Urzeit erinnert, nach der auch T. sich zurücksehnt (¶ Eschatologie: II, 3).

3. c) Entsprechend den wechselnden Stimmungen T.s und den verschiedenartigen Gedanken, aus denen seine Prophetie sich zusammensetzt, wechseln bei T. auch die *poetischen Formen* stärker als z. B. bei D. Als *Visionär* zeigt ihn die Schilderung Jahves, der mit blutgerötetem Gewand, nachdem er „allein die Kelter getreten", als Sieger in Jerusalem einzieht 63_{1-6}. Im Gegensatz zu diesem poetischen Schwung findet sich bei T. auch der *Torastil* 56_{1-7}. Seine *Mahnrede* ist eingehend und ruhig 58. 59, die *Drohreden* dagegen sehr bewegt $56_{9\,ff}$ und die Schilderung des *Zukunftsgerichts* von auffallender Wildheit 66_{5-11}. Gelegentlich sind *Lieder* eingestreut 59_{5-8} 63_{7-19} 64_{1-11}, von denen teilweise fraglich ist, ob sie von T. stammen. Leichenlieder finden sich nicht mehr, obwohl das sonst für sie gebräuchliche Versmaß (s. 2d) angewandt wird 56_{9} bis 57_{13} u. a. Vermutlich hat T. selbst verschiedenartige Stücke, zu *Liturgien* zusammengestellt, in seine Schrift aufgenommen (Kap. 59. 66). Einzelne Stücke weisen eine eigentümliche, an Ezechiel erinnernde Farbenpracht auf 57_{3-11} $59_{11\,ff}$. Warm und schwungvoll wird T. aber doch nur da, wo er die *Herrlichkeit der Zukunft* zu preisen hat, oder dem Haß gegen die Feinde Jahves und des Volkes Ausdruck geben kann $60_{1\,ff}$ $62_{4\,ff}$ 63_{1-6} 66_{12-16}. Seine *Bildersprache* ist nicht arm, lehnt sich aber vielfach wörtlich an D., Jeremia und Ezechiel an 57_{14} = 40_{3}; 56_{9} = Jerem $12_{9\,b}$; $57_{8\,f}$ = Ezech $16_{22\,ff}$. Die wechselnde Stimmung der einzelnen Stücke läßt vermuten, daß T. Gedichte und Reden aus verschiedenen Zeitabschnitten stammen und erst später gesammelt worden sind. Daher fehlt dem Buch eine klare Gliederung. In 61_{1} scheint ein neuer Abschnitt zu beginnen. Sonst wechseln Drohung, Verheißung, Bußpredigt und Zukunftshoffnung in ordnungsloser Reihe ab. Den *Höhepunkt* des Buches bildet 60 das Lied, das Jerusalems künftige Herrlichkeit besingt, das also mit Recht am Schluß eines Abschnittes steht. Der Mangel an einem Zusammenhang der einzelnen Stücke veranlaßt einige Ausleger, zu bezweifeln, ob man in Kap. 56—66 das Werk eines einzigen Schriftstellers vor sich habe und nicht vielmehr eine Sammlung von Prophetenstücken verschiedener Verfasser, die als Anhang dem Buche D. beigegeben wurde. Als nicht zur Schrift des T. gehörig werden vielfach $59_{10\,b-20}$ und 56_{1}—57_{13} angesehen.

4. Dem Buche J. sind außer den besprochenen größern Prophetenbüchern eine Anzahl *prophetischer Gedichte und Schriften* bei-

gefügt, die damals zwar als Werke des J. angesehen wurden, aber in Wirklichkeit ohne Beziehung zu ihm sind, vielmehr den verschiedensten Jahrhunderten der jüdischen Geschichte angehören und daher nicht sowohl für J. und seine Zeit, als für die religiöse Stimmung ihrer jeweiligen Entstehungszeit bedeutsam sind; es sind dies in der Reihenfolge, wie sie im Buche J. Aufnahme gefunden haben: a) Drei Gedichte, die vom nahen Fall der Bedrückerin Babel reden. Die Reihe beginnt 13_{1-22} mit dem stürmischen Aufgebot Jahves an seine aus fernen Landen herbeigeführten Kriegsvölker, den Tag Jahves, d. i. das Weltgericht über die Erde zu bringen, bis Babel dem Schicksal von Sodom und Gomorrha verfällt und zur Herberge der Schakale wird. Die „Höllenfahrt" des babylonischen Königs beschreibt das zweite Gedicht 14_{4-23}, indem es einen Mythus vom untergehenden Morgenstern auf ihn anwendet und dabei einen wichtigen Blick in die Vorstellungen der Juden vom Leben nach dem Tode gewährt. Das Werk eines Visionärs ist das dritte 21_{1-10}, das in orakelhaften Zügen den nahen Fall Babels ankündigt, während die Orakel des nämlichen Verfassers über „Duma" (Edom $_{11}$ f) und „In der Steppe" $_{13}$ ff echt prophetisch-fragmentarisch sind. Natürlich sind alle drei Stücke in einer Zeit entstanden, als man Babels Fall erwartete, also um 540; — b) Weniger klar ist die Entstehungszeit eines kleinen Gedichtes 14_{28-32}, das als Orakel über die Philister dem J. zugeschrieben wurde und dem über seine Befreiung (von wem?) jubelnden Philisterland neue Demütigung, den „Armen und Niedrigen", d. h. den Juden aber Jahves Schutz auf dem Gottesberg Zion verheißt; — c) Als „Orakel über Moab" wird dem J. 15. 16 die nur durch ein paar Zusätze 15_{9b}—16_{6} und 16_{12} f in eine Drohrede verwandelte Elegie eines moabitischen Dichters in den Mund gelegt, die das Schicksal des fröhlichen, durch einen von Südosten einfallenden Feind verwüsteten Weinlandes Moab beklagt. Abgesehen von den Zusätzen kann das Gedicht ebensogut als ganz altes, vielleicht sogar vor J. entstandenes Klagelied, wie als Werk aus der Zeit Maleachis verstanden werden, da Mal 1_{1-5} von einem Beduinenraubzug in Südpalästina redet; — d) Ein „Orakel über Aegypten" 19_{1-14} weissagt diesem Lande den Angriff Jahves, der zum Sturz der Götzen und zum Ruin der altehrwürdigen Weisheit dieses Landes auf der Wetterwolke gegen das Niltal anreitet, Bürgerkrieg und Naturkatastrophen verursachend. Der in Prosa gehaltene Anhang 19_{16-24} will das Orakel als Weissagung J.s über die Judenstädte Aegyptens verstanden wissen, was an die schon im 5. Jhd. in Aegypten vorkommenden Judenverfolgungen denken läßt, in oder vor welcher Zeit das Gedicht dann entstanden sein muß; — e) Den Untergang der Kronengeberin Sidon (nicht Tyrus, wie in der Ueberschrift) besingt ein, wohl kaum mit J. identischer Dichter 23_{1-14}, der ihr Verschwinden, wenn auch nicht als Triumph der Juden, so doch als Werk Jahves, vor allem aber als schwersten Schlag für Handel und Schiffahrt beklagt, wobei er auf den Mythus von der Geburt Sidons aus der Meerflut anspielt; — f) Als „Apokalypse des Buches J." kann man ein Stück 24—27 bezeichnen, das eine Zusammenfassung der jüdischen Zukunftshoffnungen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte bietet. Beginnend mit der Gerichtsverkündigung 24_{1-3} geht der Verfasser zur Klage über die Verödung Jerusalems über 24_{4-14}, um dann den Jubel über den Sieg Jahves, aber auch das Getümmel seines Kampfes mit dem Heer der Höhe und den Mächten der Erde zu melden 24_{15-23}, worauf Jahve am großen Völkermahl Juden und Heiden die Last der Trauer und Schande abnimmt 25_{6-8}. Doch muß Juda sich verbergen, bis Jahve die Urweltsungeheuer besiegt 26_{20} bis 27_{1}, das Land vom Götzendienst gesäubert 27_{7-10} und die versprengten Juden aus aller Welt herbeigebracht hat 27_{12} f. Ein Psalm 25_{1-4} auf Jahve, den Zerstörer der „Burg der Frechen" (Samarien?), ein Triumphlied über Moab 25_{9-12} und ein Lied über Juda, den grünenden Weinstock 27_{2-5}, beleben diese durch die Verbindung jüdischer Sonderhoffnungen mit einer gewissen Weitherzigkeit gegen die Völker, mythologische Vorstellungen und gesetzestreuen Sinn 26_{1-5} merkwürdige und wertvolle Uebersicht dessen, was die Juden etwa des 2. Jhd. vor Chr. von ihrem Gott in kurzer Zeit erwarteten; — g) Weniger übersichtlich, wenn auch ähnlichen Inhalts ist das machtvolle, liturgische Gedicht 33, das einen wortbrüchigen Tyrannen bedroht, und an seiner Stelle in Zion den König der Zukunft und in Juda Jahves herrliches Friedensreich aufrichten möchte; — h) Eine weitere Apokalypse enthält in einem negativen Teil 34 die Ankündigung von Jahves Gerichtstag über die Völker im allgemeinen und Edom im besondern, während der positive 35 in einer an D. erinnernden Sprache das Glück der Endzeit schildert. Während die Unheilsverkündigung durch die spukhaften Gestalten des weiblichen Nachtmahrs ¶ Lilith und anderer Gespenster etwas Unheimliches bekommt, wird die Umwertung aller Werte durch Jahve im 2. Teil in einer Farbenglut ausgemalt, die leicht erklärt, daß gerade dieses Stück an den Schluß des ursprünglichen Buchs der Weissagungen J.s 1—35 gestellt wurde; — i) Der geschichtliche Anhang zum Buche J. 36 bis 39 findet sich bis auf das Danklied ¶ Hiskias 38_{9-20} gleichlautend II Kön $18_{13.\,17}$—20_{19} und erzählt 1. von der Rettung Jerusalems vor Sanherib (701), 2. von der Krankheit und Genesung Hiskias, und 3. von der Gesandtschaft Merodach Baladans an Hiskia (711). Da J. in diesen Erzählungen, entgegen dem, was aus seinen eigenen Schriften hervorgeht, als Zensor und Ratgeber des Königs, sowie als Verkündiger fernliegender Ereignisse der Zukunft erscheint, ist anzunehmen, daß der Erzähler der Zeit des J. schon ferne steht.

5. Wie entstand aus diesen Stücken schließlich das gegenwärtige, 65 Kapitel umfassende Buch J.? Weder das Buch selber, noch die Ueberlieferung geben auf diese Frage eine befriedigende Antwort; es bedurfte der Arbeit eines ganzen Jahrhunderts (von 1775 an), um über sie nur soviel Klarheit zu bekommen, wie wir heute besitzen. Es zeigt sich zunächst, daß das Buch J. 1—39, in dem allein größere selbständige Stücke enthalten sind, die gleiche Anordnung hat, wie das Buch Ezechiel und das ursprüngliche Buch „der Worte Jeremias" sie aufweisen, nämlich: I. Drohreden 1—12; — II. Heidenorakel 13 bis 27; — III. Trostreden 28—35. Da im mitt-

leren Teil sich eine Reihe später entstandener Gedichte findet, so kann die Anordnung weder von J., noch von seinen Schülern, sondern nur von viel später lebenden Schriftgelehrter nach dem Vorbild Ezechiels vorgenommen worden sein. Während aber zum I. Teil den Sammlern viele echt-jesajanische Stücke, vielleicht sogar ein geordnetes J.buch älterer Zeit, dessen Kern etwa die Denkschrift 6—8 aus der Zeit des Ahas u. a. gebildet haben könnte, zur Verfügung standen, waren sie genötigt, zur Ergänzung der Zahl der Heidenorakel neben fünf wirklich von J. stammenden Gedichten über Assur 14 $_{24-27}$, Damaskus 17 $_{1-14}$, Aethiopien 18 $_{1-6}$, das „Schautal" 22 $_{1-14}$ und den Minister Sebna 22 $_{15-18}$ eine ebenso große Zahl dem J. fälschlich zugeschriebener Stücke zu verwenden. Den Abschluß dieses Teils bildete die Rede vom Völkergericht 24—27. Aus Redestücken, die der letzten Wirkungsperiode J.s entstammen und zahlreichen Ausmalungen der Endzeit 28 $_{5}$ f 29 $_{17-24}$ u. a. wurde endlich noch ein Buch J.s von Zion hergestellt 28—35, das in die Stücke 33 und 34 f austönte. Als dann noch der geschichtliche Anhang 36—39 angebracht war, besaß die jüdische Gemeinde ein vollständiges und geordnetes J.buch, das, entsprechend seinem Umfang, hinter dem Buch Ezechiel als drittgrößtes Prophetenbuch seine Stelle im Kanon des AT fand, wie die jüdische Tradition im Talmud bestätigt. Hinter diesem J.buch wurde die Schrift des „großen Unbekannten" aus dem Exil 40—55 in den Kanon der Prophetenbücher eingereiht, der, ein Prophet des 5. Jhd.s, der Verfasser von 56—66 (T.), eine zeitgemäße Erklärung und Fortsetzung gegeben hatte (vgl. 57 $_{14}$ 62 $_{10}$ und 40 $_{3}$). Mit der Zeit entstand der begreifliche Irrtum, den wohl schon JSir 48 $_{22-25}$ teilt, die beiden auf eine Buchrolle geschriebenen Bücher 1—39 und 40—66 seien das Werk eines und desselben Verfassers, des in 1 $_{1}$ genannten J. ben Amoz. Doch wurde auch nach diesem Zeitpunkt noch das Buch J. durch Zusätze, Glossen und Anmerkungen z. B. 16 $_{13}$ 21 $_{16}$ u. a. vermehrt, so daß der Text manchmal in unheilbare Verwirrung geraten ist, und das Buch J. zum buntscheckigsten aller at.lichen Prophetenbücher wurde.

Kommentare: K. Marti: Das Buch J. (Kurzer Handkomm. z. AT Abtlg. X), 1900; — B. Duhm: Das Buch J. (Handkomm. z. AT), (1892) 1902²; — C. v. Orelli (Kurzgefaßter Komm. von Strack-Zöckler zum AT, 4. Abtlg.), (1887) 1904³. — Außerdem besonders: F. Wilke: J. und Assur, 1905; — F. Küchler: Die Stellung des Propheten J. zur Politik seiner Zeit, 1906. — Zu Deuterojesaja: K. Budde: Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahves in Jes 40 bis 55, 1899. — Literargeschichte: K. Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906; — † H. Guthe: J. (RV II, 10); — Zahlreiche Literatur in RE³ VIII, S. 705 ff. **Haller.**

Jesaiae-Martyrium, apokryphische Schrift, erzählt im ersten Teile das Martyrium des Jesaia unter Manasse, und gibt im zweiten, ungeschickt angehängtem Teile die Vision, die Jesaia vom Himmel und von Christi Niederkunft erhalten hat. Die Schrift stammt ihrem Grundstock nach von jüdischer Hand, ist aber von Christen überarbeitet und vermehrt worden. ¶ Pseudepigraphen des AT. **Gunkel.**

Jesberger Memorandum, aufgestellt auf der zu Jesberg in Hessen am 14. Februar 1849 gehaltenen Konferenz, ¶ Hessen usw.: III, 4, ¶ Vilmar, August.

Jesreel, Name einer Ebene in Nordpalästina, in der Form eines rechtwinkligen Dreiecks, dessen Spitze am Karmel liegt, dessen südliche Langseite vom samaritanischen, dessen nördliche Langseite vom galiläischen Hochland begrenzt wird und dessen östliche Hypotenuse die Berge von Gilboa (Ausläufer des samaritanischen Hochlandes), die vulkanischen Krater des dschebel ed-dahi (auch fälschlich „der kleine Hermon" genannt) und des tell el-ʻaddschūl und endlich die schön gerundete Kuppe des Tabor bilden. Die mit Basalt und Lavaströmen durchsetzte Ebene, die noch in historischer Zeit von Vulkanausbrüchen heimgesucht worden ist, zeichnet sich durch üppige Fruchtbarkeit aus, kann aber im allgemeinen nur an den hochgelegenen Rändern bewohnt werden, da die Ueberschwemmungen des Baches Kison (heute nahr el-mukaṭṭaʻ) die Wege unpassierbar und das Klima unerträglich machen. Die Namen der Ebene waren zu verschiedenen Zeiten verschieden: im AT Ebene von Jesreel II Sam 2 $_{9}$ oder von Megiddo II Chron 35 $_{22}$ oder „die" Ebene Richt 5 $_{15}$, in der griechischen Zeit: die große Ebene Esdrelom, heute merdsch ibn ʻāmir.

Zu den Vulkanströmen der Ebene J. vgl. G. Schumacher: in den Quarterly Statements des Palest. Exploration Fund, 1900, S. 358; — H. Guthe in: RE³ VIII, S. 731 ff. **Greßmann.**

Jesse in der Vulgata und bei Luther für hebräisch Jischaj ¶ Isai. Der Name J. ist bekannt aus Ph. Nicolais „Wie schön leucht uns der Morgenstern": „Die süße Wurzel J.", und aus „Es ist ein Ros entsprungen": „Von J. war die Art". **G.**

Jesuaten wurde, angeblich weil sie ihre Bußpredigten mit der steten Formel „Es lebe Jesus!" begannen und schlossen, der Name der „Apostolischen Kleriker vom hl. Hieronymus", einer den Barmherzigen Brüdern ähnlichen religiösen Genossenschaft, die ursprünglich ausschließlich aus Laien bestand (mit den niederen Weihen; erst 1606 ordnete Paul V an, daß ihr auch Priester angehören sollten) und in strenger Askese, Gebet und Bußpredigt wie in Werken der Nächstenliebe (Krankenpflege, besonders bei Epidemien, und Totenbestattung) das apostolische Leben nachzuahmen suchte. Die J. wurden um 1360 von dem sel. Johannes Colombini (gest. 1367; s. Literatur), einem begüterten Patrizier aus Siena, der sich von seiner Familie trennte und seit 1355 als Asket, Bußprediger und Krankenpfleger lebte, gestiftet und unter der Bedingung, daß sie feste Niederlassungen begründeten, 1367 von Urban V genehmigt. Ihre Satzungen beruhten zunächst auf der Benediktinerregel, später nahmen sie die Augustinerregel an. Sie waren in zahlreichen Städten Italiens verbreitet, außerhalb nur in Toulouse. Im 17. Jhd. verweltlicht, wurden sie 1668 von Clemens IX aufgehoben. — Der um 1367 von einer Verwandten des Colombini gestiftete weibliche Zweig, die Jesuatinnen oder „Schwestern von der Heimsuchung Mariae", widmeten sich bei strenger Askese dem beschaulichen Leben und haben in Italien bis 1872 als Kongregation bestanden.

RE³ VIII, S. 741 f; — Heimbucher² II, S. 240 ff; — K. Hefele: Beiträge zur Kirchengeschichte I, 1864, S. 197 ff; — Ders.: in KL² VI, Sp. 1371 ff. — Ueber

Colombini Biogr. von Fr. Pösl, 1846, und von Gräfin Rambuteau, Paris 1899 [4]; — C.s Wirken behandelt auch J. J. ¶ Jörgensen in: „Das heilige Feuer". **Joh. Werner.**

Jesuiten (Gesellschaft Jesu, Societas Jesu).

1. Der Stifter; — 2. Die Ausbreitung des Ordens; — 3. Organisation des Ordens. Pädagogik und Moral; — 4. Die Persönlichkeiten des Ordens; — 5. Beurteilung. Die Jesuitenfrage.

„Ein jeder lebt's, nicht jedem ist's bekannt". — Vom Jesuiten weiß jeder etwas zu sagen, doch wer kennt ihn wirklich und seine Geschichte? Der Jesuit ist typische Figur geworden; mit ihm verbindet sich die Vorstellung der langen, hageren, geschmeidigen Gestalt, mit oder ohne Sutane, stets verbindlich, freundlich, höfisch und höflich, aber im Inneren schwarze und schwärzeste Gedanken bergend; er ist Typus priesterlicher Gemeingefährlichkeit, sei es, daß er als „Pater Filucius" den Schwerenöter und Verführer spielt, sei es, daß er das Idyll von ¶ Lourdes in eine flott gehende Geschäftsspekulation umzuwandeln versteht oder gar politischen Hochverrat treibt. Das J.gesetz (s. 5) und sein langsames Zerbröckeln beschäftigt die deutsche evangelische wie katholische Welt immer wieder; dunkle Vorstellungen von der Verjesuitierung der katholischen Kirche, von der Tyrannisierung des Papsttums durch die J. laufen um; Aussprüche wie: der Zweck heiligt die Mittel (s. 3. 5.), der ¶ Tyrannenmord ist erlaubt, u. a. gelten als die jesuitische Moral. Den Franziskaner oder Benediktiner in seiner Kutte achtet man oder bemitleidet man, je nachdem; der Jesuit ist gefürchtet, weil er nicht da ist und doch überall ist — kurz, „ein jeder lebt's". Was ist wahr, was ist falsch daran? Die Geschichte allein kann das Gelebte „bekannt" machen.

1. Der Stifter des J.ordens Ignaz de ¶ Loyola (geb. 1491) war spanischer Militär in der eigenartigen Färbung des stolzen, grandezzen, dabei vielfach innerlich hohlen, bigotten Kavaliertums. Das wird man zum Verständnis seiner Ordensschöpfung nie vergessen dürfen. Ein wackerer Kämpe, wird er 1521 im Verteidigungskampfe der Zitadelle von Pamplona gegen die Truppen des Königs ¶ Franz I von Frankreich durch einen Schuß in das rechte Bein schwer verwundet. Auf dem mit heroischer Geduld ertragenen Krankenlager im Schlosse seiner Väter erlebt er seine Bekehrung. Fast zufällig! Zur Zerstreuung begehrt er die Lieblingslektüre der Soldaten, Ritterromane; sie sind nicht aufzutreiben, und man reicht ihm in Ermangelung eines Besseren zwei Andachtsbücher, eine Heiligenlegende und „das Leben Christi" Ludolfs von Sachsen (¶ Buchillustration, Sp. 1394). Und nun wandelt sich der durch die Verwundung mattgesetzte Weltkämpfer in höchst interessantem, zugleich ebenso sehr begreiflichem seelischen Prozesse um in den Streiter Christi! Die Liebe zur Dame seines Herzens wandelte sich um zur Marienminne; mit dem Jesusknaben auf dem Arme besucht sie ihn in der Vision. Statt mit dem Franzosen kämpft er mit dem Teufel, und wie er einst dem Kaiser sein Land erhalten half, will er jetzt seinem Heiland eine Welt erobern: Jerusalem wird das Ziel seiner Wünsche, Ungläubige will er bekehren. Man sieht: der Ritter ist geblieben, und der Ritter kann unmittelbar nach Verlassen des Krankenlagers auf dem Wege nach Jerusalem einen maurischen Ritter wegen unziemlicher Rede über die hl. Jungfrau zum Zweikampf fodern wollen — die erste Lanze für die Madonna!; — nur sein Gewand ist ein anderes geworden. Diese Bekehrung ist eine andere als die Luthers im Kloster (¶ Luther). Hier brach unter der Wucht seiner Sünde ein zerarbeitetes Gewissen zusammen und fand in dem gnädigen Gott zugleich sich als neuen Menschen; dort formte der Lebensinhalt eines Soldaten sich ein neues Objekt, und wenn dieser Wandel auch neue religiöse Gefühle und Empfindungen in des Bekehrten Brust senkte, so lag das am Gegenstand, nicht sowohl am Subjekt. — Seine erste Station auf der Palästinareise war Kataloniens größtes Heiligtum, der Monserrat. Nach dreitägiger Generalbeichte legt er das Ritterkleid ab; Schwert und Dolch werden am Altare der Madonna aufgehängt als Weihegaben; im Pilgerkleide, bald knieend, bald stehend, hält der geistliche Ritter der Himmelskönigin die Fahnenwacht. Dann zieht er nach Manresa. Eine Pest, die den Ausfahrtshafen nach Palästina in Barcelona sperrt, läßt ihn fast ein Jahr hier rasten —, eine Uebungszeit im geistlichen Waffendienst, Fasten, Geißeln, Beten bis zum körperlichen Ruin! Aber die neue Herzensdame gewährt für die Huldigungen reichen Lohn: wunderbare Gesichte darf er schauen; sie geben ihm die schwindende körperliche und geistige Kraft wieder — „Katechismusunterricht von Gott", wie er sagt, tatsächlich nicht frei von den Früchten einer Hoch- und Ueberspannung des Willens und Verstandes. Es liegt etwas Raffinement in dieser Askese: Ignatius hätte die geistliche Dressur später nicht so peinlich schematisieren können, wenn nicht bewußte Zwecksetzung bei seinen Uebungen (¶ Exerzitien, geistliche) mitgespielt hätte. — Am 1. September 1523 gelangt der geistliche Ritter endlich nach Jerusalem, glühend im Drange nach Bekehrung der Muhammedaner. Aber er findet Widerspruch, der Franziskanerprovinzial als guter Realpolitiker fürchtet aus den idealistischen Missionsplänen Beunruhigung; nach flüchtigem Besuche der hl. Stätten muß Ignatius zurück und findet sich Frühjahr 1524 wieder in Barcelona — eine herbe Ernüchterung! Aber sie wird ihm zur Lehre: er legt den praktischen realen Untergrund für die Verwirklichung des im bloßen Idealismus gescheiterten Zieles, d. h. er setzt sich auf die Schulbank und konjugiert amo, dann studiert er in Alcala Philosophie. In kleinem Studentenkonventikel übt er dabei in Gebet und Askese Leib und Seele für sein altes Ideal. Als das Uebermaß den Kreis verdächtig macht, treibt ihn die Inquisition nach Paris. Auch hier dasselbe Spiel! Neben dem Studium bei oft kümmerlichster Lebensweise ein ungemein lebendiges Konventikeltum. Peter ¶ Faber, Franz ¶ Xavier aus altadeligem spanischen Geschlechte, Alfons ¶ Salmeron, Jakob ¶ Laynez, Nikolaus ¶ Bobadilla, Simon ¶ Rodriguez scharen sich um Ignaz als ihren Seelenführer. Und die kleine Schar wird wirkungskräftig; die Muhammedanermission soll mit vereinter Kraft wieder aufgenommen werden; — am Tage Mariä Himmelfahrt (15. August) 1534 weihen sich in der Marienkirche auf dem Montmartre die Streiter dem himmlischen Herrn. Das ist der Geburtstag des Jesuitenordens. Klug geworden aber durch den ursprünglichen Mißerfolg, unterwirft sich die

Gemeinschaft als bewußt kirchliche von vornherein jedwedem päpstlichen Befehl. — Der Erfolg schien zu winken. Venedig, im Kampfe mit dem Türken, gibt der Ignatiusgemeinschaft Gelegenheit zu Krankenpflege und Seelsorge (die Mitglieder wurden sämtlich Priester). Einem Versuche des ¶ Theatiner-Ordens, ihn in seinen Dienst zu stellen, stemmt sich Ignatius' Herrschernatur entgegen. Visionen begleiten den Führer auf seiner Fahrt nach Rom, sie lassen den Namen für die Kämpferschar finden: „Kompagnie Jesu" —; er gab das wieder, was die Gemeinschaft sein wollte, schon die vorreformatorische Zeit kannte in diesem Sinne J. Aber in Rom kam eine neue Ernüchterung. Die Kurie weigert dem Statutenentwurf der Gesellschaft Jesu die Anerkennung. Erst in Jahresfrist bestätigt Paul III (27. Juli 1540) die Gesellschaft Jesu für eine Zahl von 60 Mitgliedern (1543 wurde diese Beschränkung aufgehoben). Ignatius wird zum General erwählt, einstimmig natürlich, wie es nicht anders sein konnte. Die Organisation war damit fertig. Nun galt es wirken.

2. Innere Mission im weitesten Umfange, der Tätigkeit in Venedig entsprechend (Predigt, Katechese, Seelsorge, Waisenpflege, Kampf gegen Prostitution), innerhalb und außerhalb Roms, dazu äußere Mission, dem ursprünglichen Ziele entsprechend, in ¶ Indien (: II, A 3b; Xavier seit 1541), ¶ Brasilien, ¶ Japan (: I, 4), unter den Juden, früh auch schon in ¶ Abessinien (: 3) und ¶ China (: 2e) bilden des Ordens erstes Programm (¶ Heidenmission: III, 3). Die Wirkungskraft der immer noch kleinen Schar ist staunenswert. 1544 zählte man 9 jesuitische Niederlassungen in Europa, 1554 bereits 8 Ordensprovinzen, reichend von den japanischen Inseln bis zur brasilianischen Küste, mit 61 Stationen und 63 Häusern, und die Zahl steigt beständig. Mit dieser Ausbreitung aber wandelt sich allmählich, unter den verschiedenartigsten Einflüssen (Kurie, Bischöfe, weltliche Fürsten in Bayern und Oesterreich), Ziel und Aufgabe des Ordens: die Gemeinschaft für innere und äußere Mission wird zum K a m p f o r d e n — seine Brauchbarkeit und die Anpassungsfähigkeit seines Führers haben ihn dazu gemacht (doch hat z. B. noch 1548 Ignaz seine Missionspläne verfolgen können). Die Ordensverfassung von 1555, von Ignaz herrührend (s. 3), zielt ab auf die Schaffung einer stets bereiten päpstlichen Elitetruppe. Mit verblüffender Schnelligkeit macht diese ihren Siegeszug durch die Welt, obwohl es ihr an Widerstand auch seitens katholischer Fürsten und Wortführer nicht gefehlt hat; wie z. B. ¶ Karl V den Jesuiten nicht nur gleichgiltig, sondern allmählich sogar mißtrauisch gegenüberstand, so war der von ihm protegierte Dominikaner Melchior Cano (Canus; 1509—60; Theologieprofessor in Alcala 1543, in Salamanca 1546, Teilnehmer am ¶ Tridentinum; vgl. RE[3] III, S. 712 f) ein leidenschaftlicher Gegner der J. — D i e G e s c h i c h t e d e s J. o r d e n s i s t d i e G e s c h i c h t e d e r G e g e n r e f o r m a t i o n (¶ Deutschland: II, 3). Italien, Portugal, Spanien (hier anfänglich Widerspruch von Krone, Klerus und Dominikanern; s. o.), Frankreich (seit 1555 nach Ueberwindung des Widerspruchs der Universität Paris), Deutschland (1540 Peter ¶ Faber als stummer Zuschauer auf dem Wormser Religionsgespräch, dann Petrus ¶ Canisius, seit 1543 der „zweite Apostel Deutschlands"), Polen (in Braunsberg; ¶ Hosius, 2), England (seit 1542 mit Unterbrechungen) werden jesuitiert, zu geschweigen der regen Wirksamkeit in den überseeischen Ländern (1554 hatte Ignaz selbst dem Vizekönig von Neapel einen Flottenplan entwickelt, der aber Projekt blieb), vor allem in den spanischen Kolonien in Amerika (hier zu Beginn des 17. Jhd.s Bildung des J.staates in ¶ Paraguay). Der Orden wächst von Jahr zu Jahr. 1710 zählt man 37 Provinzen, 1 Vizeprovinz, 612 Kollegien, 157 Seminare, etwa 200 Missionen, 24 Profeß-, 59 Probehäuser, 340 Residenzen, 19 978 Mitglieder, darunter 9957 Priester, Damit ist zunächst der Höhepunkt erreicht. Das Zeitalter der Aufklärung beginnt: der J.orden nimmt ab, zersetzt sich, verliert in der Zeit der allgemeinen religiösen Nivellierung als Kampforden die Zeitgemäßheit, ja die Daseinsberechtigung. Unter allgemeiner Zustimmung vollzieht ¶ Clemens XIV, klug gemacht durch ¶ Clemens' XIII falsche Politik, am 21. Juli 1773 die A u f l ö s u n g d e s O r d e n s (Bulle: ¶ Dominus ac redemptor noster). Was auch gegen den Orden vorgebracht wurde (Ungehorsam gegen die Kurie, laxe Moral, Mißwirtschaft in Paraguay, unlautere Geld- und Handelswirtschaft), es war nur Veranlassung; die innere Ursache lag in der neuen Geistes- und Religionsanschauung der ¶ Aufklärung. — Von der Zeit niedergeworfen, hob sich der Orden mit sich wandelnder Zeit wieder empor. Ganz untergegangen ist er trotz der offiziellen Aufhebung nie; ¶ Friedrich der Große (: 4) in Preußen und Katharina II von Rußland duldeten die brauchbaren Schulmeister. Die gewaltige Reaktion und Restauration des Katholizismus nach dem Sturmwind der französischen Revolution rief dann den Toten ins Leben zurück: W i e d e r h e r s t e l l u n g d e s O r d e n s am 7. August 1814 durch das Breve ¶ Sollicitudo omnium. Und nun ist die ganze Geschichte des Katholizismus im 19. Jhd. eine Geschichte fortschreitender Verjesuitierung. Der J.orden hat diese Geschichte „gemacht" — international. Der Gipfelpunkt des politischen Katholizismus, das ¶ Vatikanum von 1870, ist sein Werk; er leitet oder inspiriert die sogenannte ultramontane Kirchenpolitik (¶ Ultramontanismus). Der Zahl nach ist er dabei auf die alte Höhe und darüber hinaus gestiegen. — S t a t i s t i k für 1908: 1. Die sogenannte A s s i s t e n z I t a l i e n (zerfallend in die provinciae: Romana, Neapolitana, Sicula, Taurinensis, Veneta) zählt 935 Priester, 569 Scholastiker, 525 Koadjutoren; — 2. Die A s s i s t e n z G e r m a n i e n (zerfallend in die provinciae: Austriaco-Hungarica, Belgica, Galiciana, Germaniae, Neerlandica) zählt 1931 Priester, 1091 Scholastiker, 1067 Koadjutoren; — 3. Die A s s i s t e n z G a l l i e n (zerfallend in die provinciae: Campaniae, Franciae, Lugdunensis, Tolosana) zählt 1739 Priester, 710 Scholastiker, 657 Koadjutoren; — 4. Die A s s i s t e n z S p a n i e n (zerfallend in die provinciae: Aragoniae, Castellana, Lusitana, Mexicana, Toletana) zählt 1471 Priester, 947 Scholastiker, 1125 Koadjutoren; — 5. die A s s i s t e n z E n g l a n d (zerfallend in die provinciae: Angliae, Missio Canadensis, Hiberniae, Marylandiae-Neo-Eboracensis, Missoririana, Missio Neo-Aurelianensis) zählt 1488 Priester, 10 59 Scholastiker, 617 Koadjutoren; — Gesamtzahl: 7564 Priester, 4376 Scholastiker, 3991 Koadjutoren = 15 930 J. Die d e u t s c h e

Provinz, umfassend Deutschland und die Schweiz, zählte 1909: 569 Priester, 280 Scholastiker, 321 Koadjutoren = 1170 J. Hauptniederlassungen der deutschen Assistenz sind Marienbosch, Valkenburg, Sittard, Wijnandsrade, Luxemburg, Feldkirch, Kopenhagen, Aarhus, Göteberg, Stockholm. Ein großer Teil der J. ist in den Missionen beschäftigt (¶ Heidenmission: IV, Tabelle I, B 3). — Ueber die Kämpfe des modernen Staats gegen die J. s. unten 5.

3. Woher dieser glänzende Erfolg? Zunächst dank der Organisation. Eine gut geschulte, straff disziplinierte Armee hat hier Großes geschaffen. Der ehemalige Soldat Ignaz hat den militärischen Geist seinen Ordensleuten eingeimpft, und der hat hier so gut Wunder gewirkt, wie er heute in der ¶ Heilsarmee solche vollbringt. Aber das Bezeichnende ist nicht wie hier das Wehen der Fahnen und Klingen der Trommeln, sondern die ernste, düstere Zucht des Gehorsams. Hier berührt sich der Orden mit der Genfer Theokratie ¶ Calvins. Der J.orden ist ein ausgesprochen männlicher Orden; alle Versuche der Organisation von Jesuitinnen (Isabella ¶ Roser und Gefährtinnen unter Ignaz' Leitung, Mary Ward 1609—31 [¶ „Engl. Fräulein"], Johanna von ¶ Montferrat 1607) sind gescheitert. Die noch von Ignaz selbst entworfene Ordensverfassung baut sich in vier Stufen auf: Novizen (nach genauer Prüfung Aufnahme, Dauer 2 Jahre), Scholastiker (= Studenten: 2jähriges Studium der Rhetorik und Literatur, 3 Jahre Philosophie, Physik und Mathematik, 5—6 Jahre praktische Uebung im Grammatikunterricht, 4—6 Jahre Studium der Theologie, dann Prüfungsjahr), geistliche Koadjutoren (nach Empfang der Priesterweihe), Professen (vierfaches Gelübde; neben den drei Mönchsgelübden noch spezieller Gehorsam gegen den Papst). An der Spitze steht der General mit unumschränkter Vollmacht (Namen der Generale s. 4). Sein Stellvertreter in jeder Provinz ist der Provinzial. Unter diesem stehen die Vorsteher der einzelnen Häuser der Provinz = Superioren (man unterscheidet: praepositus = Vorsteher des Profeßhauses, magister novitiorum des Probationshauses, rector des Kollegiums). Konsultoren und ein Admonitor unterstützen den Superior; Prokuratoren besorgen das Rechnungswesen, weltliche Geschäfte u. dergl.; Zensoren prüfen die Bücher; die einzelnen Institute haben ihre besonderen Präfekten. Alle Beamten ernennt der General, in der Regel auf 3 Jahre. Als eine Art Konzil, auch mit den für den Absolutismus unbequemen Begleiterscheinungen eines solchen, steht neben dem General die Generalkongregation, die Professen umfassend, in deren Hand die Wahl des Generals, seine Absetzung, die Ergänzung und Abänderung der Konstitutionen liegt. Ist durch diese Vielheit der Beamten in die Einheit der Organisation Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit gekommen, so hat es der Orden verstanden, durch das Institut der sogenannten geheimen J. sich Kreaturen anzuschließen, die ihre Gaben in die Dienste besonderer Missionen zu stellen haben, ohne aus Gründen der Politik den öffentlichen Beitritt zu bekennen: hier liegt der Typus des „gefürchteten" J. (Jésuites de robe courte). Bis zum äußersten Rigorismus, unterstützt von den Hilfsmitteln der Spionage und beständiger praktischer Uebung, wird der Geist des Gehorsams in den J. hineingepreßt; er muß dem Obern gehorchen „wie ein Leichnam, der sich auf jede Seite wenden läßt, wie ein Stab, der jeder Bewegung folgt, wie ein Wachskügelchen, das sich in jede Form drükken und ziehen, wie ein kleines Kruzifix, das sich nach Belieben drehen und richten läßt" (Kadavergehorsam). — Für den inneren Gehorsam aber gegenüber dem Herrn der Kirche und seiner Schöpfung, der Kirche selbst, d. h. für die Religion des J. sorgt die geistliche Dressur, gipfelnd in den berühmten ¶ Exerzitien. Trotz mittelalterlich katholisch-mystischen, vielleicht auch muhammedanisch-mystischen Vorlagen sind sie eine durchaus originale Leistung. In einer bis ans Raffinement streifenden Ausnützung der Psychologie, in zielbewußter, dem Uebenden unbewußter Gliederung, unter Benützung von Vision, Kontemplation, Beichte und Askese wird in vierwöchentlichem Kursus die Seele durch Feuer und Wasser geführt; sie schmeckt alle Pein der Hölle und genießt alle Seligkeit des Himmels, um neu geweiht für den Kriegsdienst Christi daraus hervorzugehen. Die Wirkungen waren und sind wunderbar. Diese Dressur am Gipfel setzt sich bis in die einzelnen Zweige fort, wie die Wurzel aus dem Gehorsam hervorgegangen war. Formell vorzügliche (übrigens unentgeltliche) Schulung in den Pädagogien (klassische Sprachen, namentlich Latein, exakte Wissenschaften, Philosophie und Theologie im Sinne des ¶ Thomas von Aquino) droht, inhaltlich Schablonen zu erziehen durch einseitiges Betonen des Eindrills gewisser praktisch verwertbarer Kenntnisse, wobei die Individualität und die Erziehung zur Selbständigkeit übersehen wird (Lehr- und Erziehungsplan: Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu, 1586 verfaßt, 1599 veröffentlicht. Vgl. MG paedagogica 87—88). Ueber ihre Arbeit an den Universitäten ¶ Fakultäten, theol., 3 und die Einzelartikel ¶ Ingolstadt, ¶ Köln, ¶ Wien, ¶ Graz, ¶ Erfurt: II usw.

In naturgemäßer Folge dieser Erziehung hat der J.orden theologisch (dogmatisch) wenig geleistet. Er wandelt in den Bahnen des Pelagianismus (¶ Pelagius usw.), der sich als Massendogmatik empfiehlt, und den er mit den Ziermitteln der Wallfahrten, Reliquienverehrung, Marienandachten, Anbetung des ¶ Herzens Jesu und des ¶ Herzens Mariä (¶ Adoration, 1, ¶ Eudisten) usw. umgab. Das gewünschte Ergebnis der Beherrschung der Massen unter dem Scheine der Massenaktivität wird so erreicht. Originalität hingegen zeigt die jesuitische Moral. Sie ist auf die praktischen Bedürfnisse zugeschnitten, ist daher ¶ Kasuistik, wie alle katholische Moral, in ausgeprägtester Form. Die drei charakteristischen Formen dieser Moral sind: 1. der Probabilismus (¶ Kasuistik); — 2. die methodus dirigendae intentionis; — 3. die Mentalreservation. Nach 1 ist in zweifelhaften Fällen vor dem Gewissen erlaubt und ausführbar, was durch irgend eine probable Autorität gestützt werden kann. Das eigene Gewissen kann also zugunsten eines fremden schweigen. Nach 2 wird eine an sich unerlaubte Handlung erlaubt im Dienste einer guten Absicht: der Zweck heiligt das Mittel, — ein Satz, der zwar als allgemeiner Grundsatz in jesuitischen Schriften nicht nachweisbar ist (¶ v. Hoensbroech), aber als die Grundlage zahlreicher Beispiele

„moralischen" Handelns erwiesen werden kann; z. B. um eines guten Zweckes Willen ist (nach 3) zweideutige Redeweise oder solche mit geheimem Vorbehalt erlaubt. Auch diese Moral in ihrer ungemeinen Anpassungsfähigkeit und der Möglichkeit einer Skrupellosigkeit verfehlt ihre Wirkung da nicht, wo sie als Köder für moralische Laxheit ausgeworfen wird, oder wo sie als Kriegstaktik für die eigene Truppe benützt wird. Francesco ¶ Suarez († 1617), Paul ¶ Layman († 1635), Hermann ¶ Busembaum († 1668), Antonio ¶ Escobar († 1669) sind die berüchtigsten jesuitischen Moralisten. Zur Beurteilung der J.moral s. 5.

4. Aber die brauchbarste Theorie, die beste Organisation versagt, wenn nicht die Persönlichkeit sie belebt. Ohne seine Führer hätte der J.orden niemals so Großartiges erreicht. In seltenem Maße hat er über Persönlichkeiten verfügt, die kraftvoll ihre Ziele erkannten und durchführten. Ignaz selbst, ein Mann von bewundernswerter Selbstzucht und der Gabe, die Zeichen der Zeit zu verstehen, stets beseelt von dem glühenden Tatendrange des Soldaten! Daß aus dem Studentenkonventikel eine Weltbeherrscherin geworden ist, war sein Werk; er hat alle wichtigen Einrichtungen des Ordens teils selbst geschaffen, teils vorbereitet. Seine Heiligsprechung (1623, † 31. Juli 1556) hat er sich redlich verdient. Nicht minder der mit ihm gleichzeitig kanonisierte Franz ¶ Xavier (1506—1552), der die Mission in ¶ Indien (: II, A 3 b), ¶ Japan (: I, 4) und ¶ China (: 2 e) mit bewundernswerter Hingebung erschloß, ferner des Ignaz erste Nachfolger im Generalate Jakob ¶ Laynez (1558—65) und ¶ Franz von Borgia (1565—72), jener der staatskluge Vorkämpfer der Papstgewalt und der Lehre der ¶ unbefleckten Empfängnis Marias (deren Dogmatisierung 1854 so von vornherein als jesuitisches Werk sich kennzeichnet), sowie Bekämpfer des Reformkatholizismus auf dem ¶ Tridentinum, dieser der Stifter des Collegium Romanum, der jesuitischen Musterschule (¶ Kollegien, römische). Bis zur Alleinherrschaft steigerte die Generalsstellung der fünfte General Claudius ¶ Aquaviva (1581 bis 1615), der Schöpfer der ersten Studienordnung, eine geborene Herrscherseele, der es gelang, den Orden durch die Stürme einer nationalen spanischen Gegnerschaft gegen den Neapolitaner, sowie durch den molinistischen Streit (¶ Molina) so hindurchzusteuern, daß er mit neuem Ansehen seine Geschichte weiterführen konnte. In natürlicher Reaktion folgte auf diese Selbstherrschaft ein Hochkommen der Ordensaristokratie, die den General zu ihrem Werkzeug machte: der Orden verfällt. Erst mit seiner Wiederherstellung (s. 2.) erscheinen neue Persönlichkeiten. Der Belgier Johann ¶ Roothaan (1829—53) steckt dem Orden die Ziele für das 19. Jhd.: engste Verknüpfung mit der Kurie, unbedingte Kampfesstellung gegenüber dem modernen Staate. Unter ihm kommt der J.orden in den Besitz der Leitung des Kollegs der Propaganda (¶ Heidenmission: II, 2), und deutsche Geistliche werden heimlich in Rom im J.geiste erzogen. Roothaans Nachfolger waren P. J. ¶ Beckx (1854—84), Antonius ¶ Anderledy (1884—92), Luis ¶ Martin (1892 bis 1906). Gegenwärtiger General (seit 1906) ist der Deutsche Franz Xaver ¶ Wernz (Rom, Via S. Nicola da Tolentino 8), bekannt als Verfasser eines Jus decretalium.

5. Seit den Tagen ¶ Pascals recht eigentlich, der in seinen lettres provinciales schonungslos die jesuitische Praktik nach allen Seiten hin bloßstellte (¶ Jansenismus, 3 b), haftet in der öffentlichen Meinung dem J.orden der Charakter der Staatsgefährlichkeit und der Immoralität an. Wie bei allen derartigen Urteilen ist Wahres mit Falschem vermischt. Daß der J.orden staatsgefährdend gewesen ist, daß er in der Reformationszeit, namentlich in den bayrischen Landen, mit brutaler Gewalt gegen die Ketzer gewütet hat und allenthalben im Interesse des Kurialismus mit zum Teil unlauteren Mitteln arbeitete, ist zweifellos. Daß er aber staatsgefährlich sein muß, ist nicht erwiesen; auch hier heißt es: kein Mensch muß müssen. Es wird sich die Stellung des J.ordens richten nach der Stellungnahme des Katholizismus, dessen Glied er ist. Richtig ist, daß der sogenannte ¶ Ultramontanismus seine besten Vorfechter im jesuitischen Lager hat, richtig auch, daß an der Kurie der J.general der „schwarze Papst" wenigstens bis vor kurzem war, und daß die antistaatlichen, insbesondere die antievangelischen, kurialistischen Erlasse von dort inspiriert sind (wie aber Kenner versichern, ist die Reaktionspolitik ¶ Pius' X nicht von den J. diktiert. Doch ist das 1909 errichtete päpstliche Bibelinstitut ganz jesuitisch besetzt). Die kurialistische Dreibundspolitik (Kurie, Frankreich, Rußland gegen Deutschland, Oesterreich, Italien), das „non possumus" Italien (¶ Italien, 7) gegenüber, waren und sind jesuitisch. Man wird also dem J.orden mit doppelter, ja dreifacher Vorsicht begegnen müssen. Aber anderseits ist doch nicht zu leugnen, daß im modernen, grundsätzlich konfessionslosen Staate der J.orden niemals das sein kann, was er im konfessionellen Staate sein konnte, wenn der Staat wirklich mit Vollbewußtsein seine Aufgabe erfüllt. Der moderne Staat wird sich stets gegen eine Politik nach kirchlichen Direktiven sperren, zumal gegen eine Politik, deren letztes Ziel ein Staat im Staate ist. Sogar ¶ Spanien, dessen politische Rückständigkeit den J. aufs Konto gesetzt wird, hat die von J. veranlaßte Ermordung Ferrers (1909; ¶ Ketzer usw.) alsbald durch die Preisgabe des klerikalen Kabinettes Maura und dessen Ersetzung durch das liberale Kabinett Moret ausgleichen müssen; ja der Moret folgende Minister Canalejas hat dem Vatikan gegenüber energisch die staatliche Selbständigkeit gewahrt. Und ferner: das Zerplatzen der kurialistischen Dreibundspolitik (Konflikt mit Frankreich; ¶ Frankreich, 11) zeigt nur zu deutlich, daß auch die J.politik den Relativitäten aller Politik und dem Wandel der Konstellationen unterliegt, daß zur Durchsetzung der ultramontanen Ziele immer zwei gehören, Kirche und Staat, daß der J.orden seine Zwecke einstellt und wechselt nach den praktischen Verhältnissen, die mächtiger sind als er. Endlich: die Tätigkeit des J.ordens erschöpft sich keineswegs in der Politik; im Gegenteil, es ist ein langsames Zurücktreten dieser zu Gunsten praktisch-charitativ-wissenschaftlicher Tätigkeit zu beobachten. Oft genug werden den J. Dinge zugeschrieben, für die sie tatsächlich nicht verantwortlich zu machen sind. — Die wissenschaftlichen Leistungen des Ordens haben in den Arbeiten eines ¶ Duhr, ¶ Ehrle, ¶ Fonck, Braunsberger u. a. hohen Wert erreicht; die Ordensgeschichte wird in den Monumenta Societatis Jesu, der Ge-

samtausgabe der Korrespondenz des Petrus ¶Canisius, der jesuitisch-pädagogischen Schriften (s. o. 3) u. a. erschlossen, die „Stimmen aus ¶ Maria Laach" in Deutschland, die Etudes publiées par les pères de la compagnie de Jésus in Frankreich bemühen sich um die Hebung des wissenschaftlichen Sinnes im Orden und darüber hinaus auf allen Gebieten, und die Unbefangenheit kann wenigstens auf nicht-theologischem Gebiete den Grad erreichen, daß der Jesuit ¶Wasmann, ein anerkannt tüchtiger Zoologe, sich zur Abstammungslehre bekennt. Für die Liebestätigkeit des Ordens mögen die Zahlen reden: 1866 auf dem Kriegsschauplatze in Sachsen und Böhmen 11 Priester; 1870/71 von der 539 Mitglieder zählenden deutschen Ordensprovinz 70 Priester, 107 Scholastiker, 19 Brüder in Seelsorge und Krankenpflege tätig; 5 von den 12 deutschen Ordenshäusern wurden in Lazarette umgewandelt. In Oesterreich, Spanien, Italien steht ihre Tätigkeit auf dem Gebiete der inneren Mission hinter den übrigen Orden nicht zurück. Die früheren Ordensziele (s. 1) leben wieder stärker auf.

Bei der Beurteilung der jesuitischen Moral muß man sich vor Uebertreibung, Isolierung und Verallgemeinerung hüten. Manche „Tatsache", wie die Begründung des Ordens zum Zwecke der Protestantenvernichtung oder die Mordanschläge auf Gustav Adolf, hat sich als „J.-Fabel" erwiesen. Die Lehre von der Erlaubtheit des ¶Tyrannenmordes unter gewissen Bedingungen ist keine jesuitische Sonderlehre, sondern ist erwachsen aus den Theorien des ¶ Naturrechts, nur daß bei den J. mit besonderem Nachdruck auch die Ketzerei als Merkmal der Tyrannis galt, ein Grundsatz, dem aber auch Calvin zustimmen konnte, und der nur da vermieden werden kann, wo, wie bei Luther, die Staatsverfassung irrelevant ist für das Glaubensleben. Jene Theorie ist in der Vergangenheit in der Tat lebendig gewesen (Beispiele: Belobigung des Mörders Heinrichs III von Frankreich, Jak. Clement, 1589 durch die J.; Aussage des Mörders des Prinzen Wilhelm von Oranien [†1584], Balthasar Gerard, von einem J. in seinem Vorhaben bestärkt zu sein); in der Gegenwart würde sie höchstens der Uebereifer eines Fanatikers praktisch machen, da sie die mittelalterliche Staats- und Gesellschaftstheorie des christlichen Staates voraussetzt, mit der der konfessionslose moderne Staat gebrochen hat. — Auch der Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, ist keine jesuitische Besonderheit. Die außerjesuitische Vergangenheit wie Gegenwart kennt ihn. Er ist in der Praxis allzeit lebendig gewesen — der Zweck „heiratet" das Mittel, sagt der Volkswitz, — und in der Theorie nicht nur von den Scholastikern, sondern ebensosehr von den modernen relativistischen Ethikern vertreten worden. Sobald der Rigorismus des kategorischen Imperativs (¶ Ethik, 4) sich erweicht und die Ethik unter Abwägung der Zwecke Kompromisse schließt, ist in der Tat der Grundsatz an sich durchaus richtig; „die Frage ist nur, welche Zwecke, welche Mittel rechtfertigen, d. h. in welchen Fällen und nach welchem Prinzip ein Gut einem andern aufgeopfert, eine Pflicht um der anderen willen versäumt werden darf und muß; entschieden werden kann diese Frage nur aus einer bestimmten Fassung des höchsten Gutes" (Sigwart, Vorfragen der Ethik, S. 25). ¶ Biedermann hat von hier aus eine grandiose Theodizee gewonnen, das Mittel der Uebel und des Leidens durch den Zweck der Erziehung des Menschengeschlechts gerechtfertigt. Der Fehler der J.moral steckt also nicht in dem Grundsatz an sich, sondern in dem Mangel der Feststellung eines ¶ höchsten Gutes, an dem die Einzelfälle gemessen werden können. Hier tritt der Grundmangel der katholischen Moral, ihr Abflachen zur ¶ Kasuistik (: I), wieder in die Erscheinung. Und in den kasuistischen Einzelfällen hat in der Tat in unerlaubter Weise der Zweck über die Mittel triumphiert. Wenn jedoch bei den jesuitischen Beichträten als abschreckende Exempel das Eingehen auf sexuelle Fragen vorgehalten zu werden pflegt, so wird man dem Charakter des Beichtinstitutes (¶Bußwesen: II), das nun einmal die geheimsten Falten der Seele zu überwachen hat, Rechnung tragen müssen und sich sagen, daß derartige Dinge, wie sie in den Anweisungen für die Beichtväter behandelt werden müssen, in praxi für die Oeffentlichkeit nicht bestimmt sind. — Die sogenannten „monita secreta", eine Anzahl jesuitischer Geheiminstruktionen schlimmster Art, besonders für Beichtstuhl und persönlichen Verkehr (1614), sind Fälschung des Ex-J. Zahorowski; man hat sie mit Unrecht oft gegen die J. verwendet, um ihnen die unsittlichsten Dinge vorzuwerfen.

In der Hochflut des ¶Kulturkampfes sind durch deutsches Reichsgesetz vom 4. Juli 1872 (Jesuitengesetz) die Gesellschaft Jesu und die ihr verwandten Orden und Kongregationen, ¶ Redemptoristen, ¶Lazaristen, Priester vom hl. Geiste (¶ Geist: I. Relig. Genossenschaften, 2), ¶ Gesellschaft vom hl. Herzen Jesu, vom deutschen Reichsgebiet ausgeschlossen worden. Wenn dieses J.gesetz bis auf den § 1, der die dauernde Niederlassung der J. untersagt, zerbröckelt ist (1904 abgeändert), der Reichstag mit Zentrums- und sozialdemokratischer Majorität auch die Abschaffung dieses Paragraphen wiederholt beschlossen, der Bundesrat sich ebenso oft geweigert hat, so ist das Bedauerliche an dieser J.frage lediglich der Kuhhandel, der hier mit einer heiligen Sache getrieben wurde und wird. Die Ausschließung des J.ordens, der nun einmal eine Einrichtung der katholischen Kirche ist, trägt dem modernen Staate das Odium der Imparität zu; sie schafft ein Ausnahmegesetz, das mit dem Motive der Staatsgefährdung keineswegs glatt gedeckt werden kann (s. o.), zudem als solches eher geeignet ist, seinerseits Staatsgefährdung zu erzielen. Hat aber die Staatsraison keine zwingenden Motive zur Aufrechterhaltung des J.gesetzes mehr, so ist auf Seite des evangelischen Christen die J.angst Kleinmut, der man das Wort entgegenhalten muß: Wer für seinen Glauben fürchtet, hat keinen. In diesem Sinne haben auch Vorkämpfer des ¶ Evangelischen Bundes sich für die gänzliche Aufhebung des J.gesetzes ausgesprochen.

Von den außerdeutschen Staaten haben Frankreich (seit 1901; ¶ Frankreich, 11), Rußland (seit 1820), Schweiz (seit 1847), ¶ Portugal (seit 1910) den J. durch Ausnahmebestimmungen jede Ordenstätigkeit untersagt; völlige Freiheit genießen sie in Oesterreich, Belgien, Holland, Dänemark, England samt Kolonien und in den Vereinigten Staaten von Amerika. Ueber die Stellung der J. in ¶ Spanien schweben Verhandlungen (vgl. oben Sp. 340).

Die Fachliteratur siehe RE³ VIII, S. 742 ff; — KHL

II, Sp. 56. — Quellenveröffentlichung in den Monumenta historica Societatis Jesu, seit 1894; — Protestantische Darstellungen: Eb. Gothein: Ignatius v. Loyola und die Gegenreformation, 1895; — H. Böhmer: Die J., (1904) 1909^{2} (französische Uebersetzung mit Einleitung und Anmerkungen von Gabriel Monod, 1910 Paris); — Ders.: Die Bekenntnisse des Ign. Loyola, 1902; — K. Holl: Die geistlichen Uebungen des J. v. L., 1905; — W. Friedensburg: Die ersten J. in Deutschland, 1905; — Pilatus (V. Naumann): Die J., 1905 (eine Apologie!); — P. v. Hoensbroech: Der jesuitische Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel", 1905^{3} (Polemik!); — R. Eckart: 100 Stimmen über den J orden, 1908; — J. H. Maronier: De Orde der Jesuiten, 1908; — Fr. Meyer: Der Ursprung des jesuitischen Schulwesens, 1904; — Ders.: Die Missionspläne des Ignatius v. Loyola und die Gründung des J.kollegs in Messina, 1548 (HZ 101); — H. Stoeckius: Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu I, 1910; — Paul Graf von ¶ Hoensbroech: Vierzehn Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches I, 1909; II, 1910; — Für das Schulwesen vgl. auch den Artikel im Protestant. Taschenbuch, 1905, S. 976 ff., und in EHP; — Katholisch: B. Duhr: J.fabeln, 1905^{4}; — Ders.: Die J. an den deutschen Fürstenhöfen, 1902; — Ders.: Die J. in den deutschen Ländern, 1907; — Th. Hughes: History of the Society of Jesus in North America, 1907—8; — Pietro Tacchi Venturi: Storia della Compagnia di Gesu I: La vita religiosa in Italia durante la prima età dell' ordine, 1910 (vgl. ZKG 31, 1910, S. 513 ff); — K. Heiner: Der Jesuitismus in seinem Wesen, seiner Gefährlichkeit und Bekämpfung, 1902; — M. Reichmann: Der Zweck heiligt die Mittel, 1902; — M. Rist: Die deutschen J. auf den Schlachtfeldern und in den Lazaretten 1866 und 1870/71, 1904. **Köhler.**

Jesuitengesetz ¶ Jesuiten, 5 ¶ Kulturkampf.

Jesuitenkunst ¶ Kunst, christliche, 13.

Jesuitenmoral ¶ Jesuiten 3. 5 (vgl. die Einzelartikel über die dort genannten Moralisten) ¶ Kasuistik.

Jesuitinnen ¶ Jesuiten, 3; — ¶ Englische Fräulein; ¶ Roser; ¶ Montferrat, Johanna v.

Jesukind, religiöse Genossenschaften vom, ¶ Kind Jesus.

Jesus Christus. Uebersicht.

I. Die Quellen des Lebens Jesu. Geschichtlichkeit Jesu; — II. Einzelne Fragen; — III. Darstellung; — IV. Jesus Christus in der Gegenwart. — Ueber Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi findet der Leser Aufschluß im Artikel ¶ Urgemeinde (vgl. ¶ Christologie: I); über den Mythus von Jesu Hadesfahrt ¶ Höllenfahrt im NT; über das Abendmahl in dem Artikel ¶ Abendmahl: I, 1; über das Problem Jesus und Paulus ¶ Paulus. — Jesus Christus im Dogma ¶ Christologie: I—III ¶ Werk Christi ¶ Person Christi und christliches Prinzip.

I. Quellen des Lebens Jesu. Geschichtlichkeit und Erkennbarkeit Jesu.

1. Nicht-christliche Quellen; — 2. Christliche außerneutestamentliche; — 3. Nt.liche nicht-evangelische Quellen; — 4. Die Evangelien im allgemeinen; — 5. Das Joh.-Ev.; — 6. Die synoptischen Evv.; — a) Mtth und Luk; — b) Mrk; — c) Q; — d) Sondergut des Mtth und Luk; — 7. Geschichtlichkeit und Erkennbarkeit Jesu; — 8. Das Verfahren.

1. Der Christ, der J. von Nazareth im Licht seiner jahrtausendlangen, die Welt umspannenden Geschichte sieht, hegt unwillkürlich die Meinung, daß diese Persönlichkeit und ihre Wirksamkeit doch auch in der außerchristlichen Geschichtsschreibung ihrer Zeit deutliche Spuren hinterlassen haben müssen. Aber dieser Meinung liegt eine völlige Verkennung der Sachlage zugrunde. Jesu Wirksamkeit war von so kurzer Dauer, vollzog sich in so unscheinbaren Formen, spielte in einem so abgelegenen Winkel und gehörte so sehr den Schichten der Ungebildeten und Niedrigen an, daß wir uns geradezu wundern müßten, wenn die große Oeffentlichkeit davon überhaupt Notiz genommen hätte. Aus dem Orient kamen damals so viele neue Religionen und religiöse Vereine, es gab so viele Religionsstifter, zumal für das niedere Volk, daß es nicht lohnte, darauf weiter zu achten. Wir können billigerweise erst dann Beachtung seitens der nichtchristlichen Geschichtsschreibung erwarten, als das Senfkorn, das J. in die Erde gelegt hatte, anfing sich zu entwickeln. Und da mußte das Interesse nicht J., sondern seiner Gemeinde gelten. Um so wichtiger ist es, daß wir trotzdem in der römischen Geschichtsschreibung jener Zeit einigen Spuren von J. begegnen. Von einer nicht ganz deutlichen bei Sueton in der Biographie des Claudius 25 abgesehen, finden wir eine klare und bestimmte Spur bei keinem Geringeren als Tacitus, Annal. XV $_{44}$. Er erzählt (ca. 115 bis 117 n. Chr.) von der Christenhetze, die Nero 64 n. Chr. veranstaltete, um den Verdacht der Menge wegen des Brandes Roms von sich abzulenken. Er sagt hier von den Christianern: „Der Urheber dieses Namens ist Christus, der unter Kaiser Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war". Diese Stelle, in ihrem Stil, in ihrem Inhalt unverkennbar taciteisch, für später eingeschwärzt zu erklären haben nicht die Sachkundigen unternommen, sondern der Mut und die Geschmacklosigkeit der J.-Kämpfer: darauf einzugehen verlohnt sich nicht. Tacitus aber erzählt hier wie immer nicht auf bloße Gerüchte hin — oder er sagt es —, sondern auf Grund von geprüften Quellen, die somit ins 1. Jhd. hineinreichen. Wir finden also bereits in der römischen — nicht „interessierten" — Geschichtsschreibung des 1. Jhd.s eine chronologisch sicher festlegbare, nicht allgemeine, sondern ganz konkrete nüchterne Nachricht über J. Chr.: der Prokurator Pontius ¶ Pilatus hat in der Zeit von 26 bis 36 — so lange verwaltete er das Amt — in Judäa den Stifter der Christianer-Sekte Christus hinrichten lassen. Jeder Unbefangene wird schon diese eine Nachricht des römischen Geschichtsschreibers als ein vollgültiges unantastbares Zeugnis für die Geschichtlichkeit der J.-Gestalt anerkennen. — Was die jüdischen Schriftsteller des 1. Jhd.s angeht, so wird der Einsichtige bei ¶ Philo von Alexandrien, dem Zeitgenossen Jesu, überhaupt nicht nach Mitteilungen über diesen suchen. Dagegen könnten wir Nachrichten erwarten bei Flavius ¶ Josephus, dem Geschichtsschreiber des jüdischen Volkes im 1. Jhd. Er schweigt. Denn die bekannte Stelle seiner „Altertümer" XVIII 3 $_{3}$, in der über J. gesprochen wird, ist sicher ein christlicher Einschub. Möglicherweise, aber keineswegs sicher ist echt die Stelle XX 9, wo Jakobus „der Bruder Jesu des sogenannten Christus" genannt wird. Wenn diese Stelle echt wäre, so wäre J. von Josephus wenigstens erwähnt worden: aber man wird vorsichtigerweise auf sie kein Gewicht legen. Die Stücke aber in der slavischen Uebersetzung des „Jüdischen Krieges", in denen von J. gehandelt wird, sind sicher nicht von Josephus (vgl. A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavi-

schen „de bello Judaico“ des Josephus, 1906; Joh. Frey, Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte, 1908). So hat Josephus — vermutlich — nichts über J. mitgeteilt. Das könnte auffallend und sehr bedenklich erscheinen. Und ist es doch gar nicht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Josephus, der seine Werke im letzten Drittel des 1. Jhd.s in Rom verfaßte, die Sekte der Christen gekannt hat, die ja schon 64 dort eine viel beachtete Rolle gespielt hatten. Und doch schweigt er völlig auch über sie. Ganz natürlich. Josephus, der frühere Kämpfer für Judas Freiheit, war ein Römling geworden; in seinen Werken ging er darauf aus, die Juden in den Augen der Griechen, vor allem der Römer zu empfehlen. Deshalb unterdrückt er die messianische Hoffnung seines Volkes, die es vor den Römern im Licht der Revolution erscheinen lassen könnte. Und eben deshalb schweigt er über die dem Römer verhaßten und verdächtigen Christianer, mit denen er sein Volk nicht belasten will. Aus dem gleichen Grunde natürlich schweigt er über ihren Stifter J., der als Revolutionär von der römischen Regierung gerichtet worden war. Man darf also des Josephus Schweigen in keiner Weise als einen Beweis gegen die Geschichtlichkeit Jesu verwenden. — Was sich in der rabbinischen und sonstigen *späteren* jüdischen Literatur über J. findet, ist im wesentlichen eine vom Haß eingegebene Karikatur einzelner Stücke der evangelischen Ueberlieferung: irgendwelche geschichtliche Kunde bietet das Material nicht. Aber auch so, durch sein einfaches Vorhandensein, ist es ein laut redendes Zeugnis für die Nachwirkung Jesu im Judentum und also ein Zeugnis für die Tatsache der Existenz Jesu (vgl. Heinrich Laible, J. Chr. im Thalmud, 1891; Samuel Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902; Herman L. Strack, J., die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910). — So wenig wir an Einzelheiten aus heidnischen und jüdischen Schriften erfahren, das Eine und Wichtige leisten diese Quellen doch, daß sie schon allein, ganz abgesehen von den christlichen Zeugnissen, es dem besonnenen Historiker unmöglich machen, die Gestalt Jesu aus der Geschichte leichthin streichen zu wollen. Dabei beobachten wir noch das Eine, daß niemals und nirgends, weder von heidnischen noch von jüdischen Schriftstellern, bei aller Schärfe des Kampfes, die Tatsache des Lebens und der Wirksamkeit Jesu bestritten worden ist.

2. Alle näheren Nachrichten verdanken wir allein *christlichen* Quellen, also Quellen, die von Anhängern Jesu stammen. Es ist ein Zeichen der augenblicklich herrschenden Aengstlichkeit in bezug auf die Kunde von J. und vor allem ein Beweis mangelhafter geschichtlicher Schulung der J.-Bekämpfer, daß man diese Tatsache als beängstigend und andererseits als ein Hilfsmittel im Kampf gegen die Geschichtlichkeit des Nazareners ansieht. Wer zweifelt deshalb an der Geschichtlichkeit des Sokrates, weil wir die wichtigsten Nachrichten über ihn seinen Verehrern Plato und Xenophon verdanken? Und woher wissen wir etwas über Buddha, wenn nicht aus der buddhistischen Literatur? Es kommt eben auf die Art der christlichen Quellen an: daß sie von J.-Gläubigen stammen, entwertet sie nicht ohne weiteres. — Nun wurde die Kunde, welche die Gemeinde Christi im 1. und 2. Jhd. über ihren Herrn zu haben glaubte, nicht etwa allein von unsern vier Evangelien gespeist. Diese vier Schriften sind nur ein kleiner Ausschnitt aus den in der ältesten Kirche umlaufenden Evangelien; vgl. Luk 1_1. Und vor allem, die älteste Christenheit lebte nicht allein von schriftlichen Darstellungen: neben ihnen lief weiter die ja ältere *mündliche* Ueberlieferung über J. Deshalb wird der Historiker sich nicht ohne weiteres auf unsere kanonischen Evv. beschränken dürfen; er wird die nicht in den Kanon aufgenommenen, also *apokryphischen* Evangelien oder die von ihnen erhaltenen Reste (¶ Apokryphen: II, und ¶ Kindheitsevangelien) befragen und nachforschen müssen, was etwa aus dem Strom mündlicher Ueberlieferung in späteren kirchlichen Schriftstellern an Land gespült sein könnte. — Freilich zeigt nun eine Prüfung dieses Materials (vortrefflich gesammelt von Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der nt.lichen Apokryphen, 1909), daß aus ihm eine nennenswerte Bereicherung unserer aus den nt.lichen Quellen geschöpften Kenntnis nicht zu gewinnen ist. Auch die außerhalb der Evv. überlieferten *Sprüche* Jesu, die sogenannten Agrapha, bringen, kritisch geprüft, keinen erheblichen Gewinn (¶ Agrapha). — Was sich außerhalb des Kanons findet, legt ein laut redendes Zeugnis für die Existenz und die Wirksamkeit Jesu ab, kommt aber für eine genauere Kenntnis neben den nt.lichen Quellen nicht ernstlich in Frage.

3. Unter den nt.lichen nicht-evangelischen Quellen stehen in erster Linie die Briefe des *Paulus*. Paulus ist nicht nur der größeste J.-Jünger, sondern auch der älteste, von dem wir schriftliche Urkunden besitzen, — unersetzliche Urkunden auch für den Historiker des Lebens Jesu. Die Echtheit der Briefe an die Gal, Kor, Röm ist für eine besonnene Kritik unantastbar; zu ihnen gesellen sich noch der I Thess, Phil, Kol und Philemon (¶ Paulusbriefe). Nach den in ihnen enthaltenen Andeutungen und nach den Angaben der Apgsch ist Paulus nur wenige Jahre nach dem Tode Jesu in die Gemeinde seiner Anhänger eingetreten; daß er sich mit J. selber noch berührt habe, hat man hier und da aus II Kor 5_{16} entnehmen wollen. Indes ist diese Auffassung der Stelle nicht sicher; die sonstige Haltung der paulinischen Aeußerungen (¶ Christologie: I, 2) widerspricht ihr. So wird der Vorsichtige diese Stelle nicht in diesem Sinne verwerten. Aber Paulus ist drei Jahre nach seiner Bekehrung 14 Tage lang in Jerusalem gewesen, hat den Führer der Christusgemeinde und den Hauptjünger, Simon Petrus, aufgesucht, den besten Zeugen der Wirksamkeit Jesu; und gleichzeitig hat er damals Jakobus kennen gelernt, den er ausdrücklich als (leiblichen) „Bruder des Herrn“ bezeichnet Gal $1_{18.19}$. Paulus konnte und mußte also aufs beste über J. unterrichtet sein. Um so mehr muß es nun allerdings befremden, daß in seinen Briefen im ganzen sehr wenig unmittelbare Angaben über den irdischen J. gemacht werden; es erscheint auffallend, daß Paulus so selten, fast gar nicht auf das bezug nimmt, was unserem Christentum so wichtig erscheint, die Predigt, die Frömmigkeit, den religiösen Charakter Jesu. Und doch auffallend nur dem ersten und flüchtigen Blick. Diese Briefe sind ja nicht Missions-Briefe; die Leser sind bereits Christen, sie haben über J. schon die notwen-

digen Nachrichten erhalten. Vor allem: Paulus hat nicht unter dem unmittelbaren Eindruck der irdischen Person Jesu gestanden; zum Glauben kam er durch die Erscheinung des himmlischen Christus. Der hat ihn gepackt; der lebt in ihm; in ihm lebt Paulus ein neues, sein wahres Leben. An diesem himmlischen, im Geist gegenwärtigen Christus haftet sein Blick wie gebannt; ihn zu haben ist für ihn das A und O; der irdische J., der historische würden wir sagen, tritt darüber zurück. So ist es durchaus nicht auffallend, daß der Heidenapostel wenig auf diesen historischen J. bezug nimmt. Ja, man wird es unter diesen Umständen fast auffallend finden, daß er überhaupt Mitteilungen über Jesu Leben macht. Dahin darf man allerdings nicht rechnen Angaben wie II Kor 5 $_{21}$, daß J. ohne Sünde war, oder Phil 2 $_{5}$ ff, daß er, einst in göttlicher Gestalt, sich erniedrigt habe; das sind Aussagen des Glaubens, ebenso wie die, daß J. Davidide gewesen sei Röm 1 $_{3}$. Wohl aber gehört zu den geschichtlichen Notizen die Angabe, daß J. Jude war Gal 4 $_{4}$, die Erwähnung des „Bruders" Jesu Jakobus Gal 1 $_{19}$, überhaupt von Brüdern, ja Schwägerinnen Jesu I Kor 9 $_{5}$, die Nennung der Zwölf I Kor 15 $_{5}$, die Anführung und Benutzung von Worten Jesu als entscheidender Autorität in Fragen des Glaubens und der Sitte I Thess 4 $_{15}$ I Kor 9 $_{14}$ 7 $_{10}$, die Erwähnung des gewaltsamen Todes, des Kreuzes, der Auslieferung, der Bericht über das letzte Mahl und die Stiftung des Gedächtnismahles I Kor 11 $_{23}$ ff. Das sind der Zahl nach spärliche, aber inhaltlich ganz bestimmte Einzelangaben über Jesu Leben. Ganz gewiß reichen sie nicht im geringsten aus, uns ein Bild von J. zu machen. Aber sie, die Berührung des Paulus mit Simon Petrus, dem Jünger, mit Jakobus, dem Bruder Jesu, die Person des Paulus überhaupt leisten dem Geschichtsschreiber einen ganz unschätzbaren Dienst, nämlich den, daß sie jeden Sturm auf die Geschichtlichkeit Jesu siegreich abschlagen. Wer die geschichtliche Existenz des Nazareners erfolgreich bestreiten will, muß vorerst die Unechtheit der paulinischen Briefe erweisen. Erst neuerdings hat Arthur ¶ Drews (s. unten 7) den eigenartigen Mut gezeigt, an der Echtheit dieser Briefe festzuhalten und gerade mit ihrer Hilfe beweisen zu wollen, daß Paulus „von einem geschichtlichen J. nichts gewußt habe", „J. als historische Persönlichkeit überhaupt nicht" kenne (S. 157). Das Christusbild des Apostels habe mit einer geschichtlichen Gestalt nichts zu tun, sondern sei die ins Jüdische übersetzte Gestalt des sterbenden und auferstehenden Gottheilands, wie sie in dem damaligen synkretistischen Heidentum lebendig gewesen sei, ein jüdisch-christlicher Adonis oder Attis oder Osiris. Um diese Behauptung überhaupt zu ermöglichen, werden die oben berührten ganz bestimmten Einzelangaben, die in Wirklichkeit eine geschichtliche Kenntnis von J. beweisen, in gewalttätigster, schlechthin unwissenschaftlicher Weise beseitigt. Aber auch ganz abgesehen von diesen nicht zu leugnenden, unerklärlichen Einzelheiten ist die Behauptung von Drews eine schlechthinnige Verkehrung des Tatbestandes. Zunächst seine Behauptung, Paulus gehe darauf aus, die von Haus aus göttliche Gestalt seines Heilsmittlers J. zu vermenschlichen und zu einer geschichtlichen Erscheinung zu machen. Als ob es nicht — zugespitzt gesagt — gerade umgekehrt wäre! Im Kampf mit seinen judaistischen Gegnern, die ihm gegenüber auf die Bekanntschaft mit dem irdischen, also geschichtlichen, J. pochen, legt er vielmehr einseitig Wert darauf, daß dieser J. jetzt der auferstandene göttliche Herr ist (vgl. u. a. II Kor 5 $_{16}$). Sodann aber: die ¶ Christologie (: I, 2) und die Heilslehre des Paulus mögen ja nicht ohne eine gewisse Verwandtschaft mit den einschlägigen Vorstellungen des heidnischen Synkretismus sein; es ist nach unserer Meinung sogar wahrscheinlich, daß sie von daher irgendwie beeinflußt sind. Aber gerade dann, wenn man das zuzugestehen bereit ist, ist Paulus ein Zeuge für die Geschichtlichkeit Jesu. Denn was seiner Christologie eigentümlich ist und sie von jenen verwandten Gebilden unterscheidet, ist gerade ihre unlösliche Verknüpfung mit einer geschichtlichen Gestalt und ihre völlige Abhängigkeit von einer solchen. Die ganze Christologie und die ganze Heilslehre des Apostels würden ihren Nerv verlieren und in sich zusammenfallen bei der Annahme von Drews, daß Paulus von einem geschichtlichen J., „von einem menschlichen Individuum dieses Namens, auf den er das Erlösungswerk hätte übertragen können, nichts wußte". Seine Erlösungslehre, so sehr sie an den himmlischen Christus geknüpft ist, beruht auf der Geschichtlichkeit eines Menschen J. und würde ein Beweis für dessen Existenz sein, selbst wenn wir gar keine konkreten Einzelheiten in seinen Briefen über diese Person fänden. — An dem Felsen Pauli scheitern nach wie vor alle Versuche, J. aus der Geschichte streichen zu wollen.

Auch die übrigen nicht-evangelischen Schriften des NT bieten wenig Einzelmaterial über J., dessen Leben und Wirken auch sie bezeugen. In der Apostelgeschichte findet sich ein Herrenwort 20 $_{35}$. Der 1. Petr erweist seine nicht-petrinische Herkunft auch dadurch, daß er nur ganz allgemein auf das Vorbild Jesu verweist. Nur der Hebräerbrief (¶ Christologie: I, 3b) bezieht sich häufiger auf das Leben des irdischen J., auf seine Abstammung von Juda 7 $_{14}$, auf seine Versuchungen 2 $_{18}$ 4 $_{15}$, seine Treue, Gehorsam und Leidensmut 3 $_{2}$ 5 $_{8}$ 12 $_{2.3}$. Auch erwähnt er, daß J. außerhalb des Tores gekreuzigt worden sei 13 $_{12}$. So wertvoll diese Einzelheiten sind, in der Hauptsache sind wir für eine genauere Kunde auf die wichtigsten Quellen, die vier kanonischen Evangelien, angewiesen.

4. Aber freilich können wir das Bild des geschichtlichen J. nun nicht einfach aus diesen vier Evangelien ablesen und abschreiben. Der Fromme, auch der einfachste und ungelehrteste, findet bei gläubiger Versenkung in diese vom Glauben getragenen Berichte den J., der den Glauben entzündet und den der Glaube nötig hat. Aber der Geschichtsschreiber, der nicht fragt, was J. für den Glauben bedeutet, sondern feststellen und darstellen möchte, was mit den allgemein anerkannten Mitteln und Methoden wissenschaftlicher Forschung über Jesu Leben, Wirken und Art erkannt werden kann, vermag nur durch unendlich mühselige und verwickelte Forschung den Schatz an wirklich sichern Nachrichten zu heben, der in diesen Schriften verborgen ist. Die Hauptfrage für ihn, ehe er sie benutzt, ist die nach dem geschichtlichen Wert dieser Quellenschriften. Ueber die Entstehung und Zeit der Evangelien ist in den Artikeln

„¶ Evangelien, synoptische" und „¶ Johannesevangelium" berichtet. Hier handelt es sich um die Frage, inwieweit die Evv. als Geschichtsquellen Wert haben, und wie sie zu benutzen sind. Die Beantwortung dieser Fragen bedeutet in unserm Fall fast die Hälfte der ganzen Arbeit. Dabei müssen wir ausgehen von der Art und Absicht dieser Schriften überhaupt. — Wie nach ihrer Form, so gehören unsere vier Evangelien auch nach ihrer Art zusammen. Sie alle, nicht nur das vierte Evangelium, sondern auch die sogenannten synoptischen, sind nicht geschichtliche Schriften, sondern Erbauungsschriften. Sie alle verdanken ihre Entstehung nicht einem geschichtlichen Interesse, sondern dem Glauben. Den Glauben an J. den Messias, den Sohn Gottes, wollen sie wecken, fördern, stützen, verteidigen: dies Ziel wollen sie erreichen durch die Mitteilung von Worten und Taten J., Luk 1_{1} ff Joh 20_{31}. Sie stehen also im Dienst der Mission, im Dienst eines praktischen Zweckes. Um das richtig einzuschätzen, müssen wir uns erinnern, daß auch die profane alte Geschichtsschreibung im letzten Grunde nicht eine uninteressierte in unserm strengen Sinn, sondern eine prattische gewesen ist. Man erforschte im Altertum die Vergangenheit und schrieb Geschichte, nicht sowohl um ihrer selbst willen, als vielmehr um aus ihr für die Gegenwart zu lernen, die Gegenwart zu belehren, Gedanken und Ideen an ihr und durch sie zur Darstellung zu bringen. Historische Kritik, historische Genauigkeit in unserem Sinn kannte man nur wenig. Unsere Evangelisten fallen also keineswegs völlig aus dem Rahmen der alten Geschichtsschreibung überhaupt heraus. Aber freilich gelten von ihnen die eben erwähnten Eigenschaften in viel höherem Maße, da ihre Schriftstellerei unmittelbar im Dienst der Gemeinde steht und der Glaube eine größere und anspruchsvollere Macht ist als Ideen. Die Erkenntnis dieser praktischen Abzweckung unserer Evangelien ist natürlich von größter Tragweite für die Einschätzung ihres geschichtlichen Wertes. Wir wissen nun und erkennen es bei der Prüfung des Einzelnen, daß der Griffel, der das Bild Jesu zeichnet, in erster Linie vom Glauben, dem der christlichen Gemeinde oder des betreffenden Verfassers, aber nicht eigentlich von dem Bestreben geführt wird, genau der geschichtlichen Wirklichkeit zu entsprechen, — daß die ausschlaggebende Macht der Glaube und sein Interesse, nicht die Gebundenheit an die Vergangenheit, der Respekt vor der Ueberlieferung sind. Wir würden heute auf eine möglichst wortgetreue Wiedergabe der Sprüche Jesu, auf eine bis ins Einzelne getreue Darstellung der Ereignisse das Hauptgewicht legen. Unsere Evangelisten sehen das gar nicht als das Ideal ihrer Aufgabe an, sondern finden es darin, die Worte Jesu so zu fassen und die Tatsachen so zu erzählen, wie sie nach ihrer Meinung am besten Glauben, und zwar den nach ihrer Anschauung richtigen, wecken und fördern können, und meinen bei diesem Verfahren der Wirklichkeit und göttlichen Wahrheit am besten gerecht zu werden. So sehen wir denn auch, durch den Vergleich der vier Darstellungen, wie die Evangelisten unbefangen, je nach ihrer besonderen Art und Absicht, an ihrem Stoff modeln, ändern oder ihn verschieben, damit er recht wirksam werde, wie sie, ganz als sei es selbstverständlich, ihrer Anschauung und ihrem Zweck Einfluß auf die überlieferten Worte und Erzählungen verstatten. So werden Auswahl, Anordnung, Form in erster Linie nicht durch die geschichtliche Treue, sondern durch den Glauben der Gemeinde und die Eigenart der Schriftsteller bestimmt. Es ist klar, daß durch diese Art der Evangelien ihr geschichtlicher Wert nicht wenig beeinträchtigt wird. Es gilt nun immer darauf zu achten, ob und in wie weit Eigenart und besondere Auffassung der Schriftsteller Einfluß gewonnen haben. Und das wird die Aufgabe sein, unter der mehr oder weniger starken Uebermalung die eigentliche Ueberlieferung zu erkennen. — Und in dieser Hinsicht gehen nun unsere vier Evv., die in ihrer allgemeinen Art zunächst zusammen gehören, erheblich auseinander; das Joh.-Ev. nimmt hier eine besondere Stelle ein.

5. Das Johannesevangelium ist in der Gestalt, in der es uns vorliegt das jüngste. Luk und Mtth sind ihm bekannt. Etwa 100—130 wird es entstanden sein, gehört also der dritten christlichen Generation. Ueber die literarischen Fragen ¶ Johannesevangelium. Danach ist die alte Anschauung, daß das Evangelium vom Apostel Johannes stamme, kaum möglich, und die Meinung, daß es einem Augenzeugen gehöre, sehr unwahrscheinlich. Jedenfalls darf der Historiker nicht mehr von diesen Annahmen ausgehen, sondern muß sich ein Urteil über den Quellenwert des Ev.s (¶ Johannesevangelium, 5) bilden, indem er von diesen Voraussetzungen absieht und sich an das Sichere hält, daß die Schrift erst in der dritten christlichen Generation entstanden ist. Die Frage, ob sie einheitlich sei, ist noch nicht erledigt. So wahrscheinlich es sein mag, daß das Ev. keine völlige Einheit darstellt, so wenig ist es bisher gelungen und wird es gelingen, die etwa benutzte(n) Quelle(n) auszuscheiden. Dazu ist die Schrift so, wie sie vorliegt, viel zu einheitlich. Und die Schichten, wenn sie vorhanden sind, stammen jedenfalls von Männern der gleichen religiösen und theologischen Richtung. Deshalb ist diese Frage für den Historiker mindestens vorläufig ohne Belang. Und selbst eine wirklich gelingende Scheidung wird das Urteil über den Quellenwert schwerlich ernsthaft verändern. — Gehört unser Ev., wie wir sahen, im wesentlichen mit den übrigen Evangelien auf die gleiche Linie, so ist ihm eigentümlich, daß der erbauliche und lehrhafte Charakter viel mehr als bei den andern im beherrschenden Mittelpunkt steht, ja so sehr vorwiegt, daß darüber die Mitteilung der Ueberlieferung über J. fast ganz an Bedeutung verliert. Das eigentliche Wesen des Joh.-Ev. ist Belehrung, Polemik und Apologetik. Nicht nur die Reden — bei ihnen ist es offenkundig — auch die Erzählungen sind in erster Linie nur Lehrmittel in der Hand des Schriftstellers (der Schriftsteller). Die Wunder, als wirklich geschehen betrachtet, sind Zeichen 6_{26}, die eine höhere Wahrheit erkennen lassen; aber auch die sonstigen Vorgänge sollen Erkenntnisse verkörpern: alles Geschichtliche ist nur ein Gleichnis. Die Tatsachen an sich haben für den Verfasser keine selbständige Bedeutung. Die Schrift ist eine Darstellung des christlichen Glaubens, des Evangeliums, wie der Verfasser es versteht, des Christus, wie er ihn, vielfach verschieden von der herkömmlichen Anschauung, erlebt und geschaut hat

(¶ Christologie: I, 3b, Sp. 1737 ff), — aber eine Darstellung, die zugleich in erster Linie eine Auseinandersetzung mit dem ungläubigen und feindlichen Judentum jener Tage und eine Werbung um die hellenistische Welt ist. Und nicht nur wiegt die lehrhafte Absicht vollkommen vor: noch wichtiger ist, daß die eigentümliche Anschauung des Verfassers (der Verfasser) und seine (ihre) Absicht den überlieferten Stoff, das geschichtliche Material, vollkommen durchdrungen haben und beherrschen. Sie sind ihm nicht nur aufgeklebt wie eine Etikette, die man leicht ablösen könnte, sondern sie haben das Material an Reden und Erzählungen bis ins feinste Geäder durchdrungen, aufgesogen, gestaltet, sodaß eine Loslösung nicht oder nur höchst selten möglich ist. Wir erkennen nicht mehr, was Gut des Verf., was Ueberlieferung ist. Der Schriftsteller geht geradezu willkürlich mit der Ueberlieferung um, der Vergleich mit den synoptischen Evangelien ermöglicht diese Erkenntnis. Zunächst mit den Erzählungen: die berühmte Szene des Gebetskampfes und des Zagens Jesu in Gethsemane ist fortgelassen, nur ein ganz schwächlicher Ersatz ist geschaffen 12 $_{27}$ ff. In der Ueberlieferung der Synoptiker spielt das Beten Jesu eine nicht geringe Rolle; J. ist ein eifriger Beter: der Joh.-Evangelist macht das Beten Jesu zu einer Art Demonstration, vgl. 11 $_{42}$ 12 $_{30}$. Die Tempelreinigung gehört ziemlich sicher an das Ende der Wirksamkeit Jesu, Joh stellt sie an den Anfang, weil sie ihm da besser in den Zusammenhang zu passen scheint. — Noch mehr aber gilt das von den Reden Jesu. Der Stil dieser Reden ist der gleiche wie der des Verfassers; J. redet, wie der Verfasser schreibt. Und es ist ganz gleichgültig, ob er mit den Juden oder den Jüngern oder der Samariterin redet: überall derselbe Stil, eben weil der Verfasser redet. Wohl stechen in den Reden an manchen Stellen einzelne Sätze oder Satzgruppen von der Umgebung ab, sie erheben sich über die andern Worte wie die Melodien über die Begleitung; man kann den Eindruck haben, als seien sie dem Verfasser überliefert und nicht von ihm geprägt. Aber auch sie zeigen nicht die Eigenart der Redeweise Jesu, wie wir sie aus den synoptischen Evangelien kennen. — Und die Themata dieser Reden Jesu sind überall die gleichen: im Grunde nur eins, er selbst, sein Kommen vom Himmel, vom Vater, seine göttliche Art, der Unglaube der Juden, d. h. nicht Themata, wie sie der geschichtliche J. nach dem Zeugnis der synoptischen Ueberlieferung behandelt hat, sondern Fragen, wie sie zwischen Christen und Juden um 100 verhandelt worden sind. Wohl mag der Evangelist bei der Abfassung dieser Reden an überlieferte Herrenworte angeknüpft oder solche verarbeitet haben. Aber wo haben wir einen Maßstab, um Jesu Eigentum von dem des Evangelisten zu scheiden? Was der Schriftsteller etwa an überliefertem Gut verwertet hat, dem hat er so sehr den Stempel seines Geistes aufgedrückt, daß wir ihn und die Ueberlieferung nicht sondern können. Der vorsichtige Historiker steht deshalb den johanneischen Reden Jesu mit gebundenen Händen gegenüber. Das einzige Hilfsmittel ist der Vergleich mit dem Material an Herrenworten, das sich aus den synoptischen Evangelien als echt ergibt. Was in den johanneischen Reden damit übereinstimmt oder etwa noch was organisch damit zusammenhängt, werden wir als vermutlich echt betrachten dürfen: d. h. aber in Wahrheit, daß das johanneische Evg. in dieser Hinsicht unsere Kenntnis über die synoptische Ueberlieferung hinaus nicht bereichert. — Damit ist gegeben, daß der geschichtliche Wert des Joh.-Ev.s nur als ziemlich gering eingeschätzt werden kann — eben mit der Tatsache, daß des Verfassers Anschauung und Absicht den überlieferten Stoff restlos durchdrungen und geknebelt haben, sodaß er entweder ganz umgewandelt ist oder doch nicht mehr von der Bearbeitung gelöst werden kann. Das Bild Jesu, wie es im Evangelium erscheint, trägt denn auch ganz die Züge des Glaubens des Evangelisten — ein gewaltiges, großartiges, in seiner Weise packendes Bild, aber doch ohne die schlichte starke Ueberzeugungskraft der geschichtlichen Wirklichkeit. Der Verfasser sieht in J. den fleischgewordenen Logos, den ewigen Sohn Gottes; er hat in ihm die Fülle der göttlichen Majestät geschaut (¶ Christologie: I, 3b ¶ Johannesevangelium, 3a). So ist das Bild des johanneischen Christus das Bild einer Gottheit, die, Mensch geworden, im Grunde von allem Menschlichen unberührt durch die Menschheit hindurchgeht, — gewiß einer Fleisch gewordenen Gottheit, und so werden mit einer gewissen Geflissentlichkeit menschliche Züge hervorgehoben; aber der Nachdruck ruht doch darauf, daß durch die menschlichen Hüllen auf Schritt und Tritt die göttliche Majestät und Allmacht hindurchleuchten. Ja, die menschlichen Züge machen geradezu den Eindruck des Aufgezwungenen und Fremden. — So kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Quellenwert des Joh.-Ev. ein geringer ist und daß dieses in dieser Hinsicht bei weitem hinter den Synoptikern oder besser hinter deren kritisch gesichteten Quellen zurücksteht. Es kann nur zu Hilfsdiensten herangezogen werden. Es kommt im allgemeinen nur da und soweit in Betracht, als seine Angaben mit dem kritisch bearbeiteten Stoff der synoptischen Ueberlieferung übereinstimmen. — Indes, dies darf nicht das letzte Wort bei dem Evangelium sein, das wie keines der drei andern eine überragende Bedeutung in der Geschichte der Christenheit gehabt hat und noch heute besitzt. Seine Bedeutung liegt auf religiösem und theologischem Gebiet (¶ Johannesevangelium, 3). Aber an einem Punkt, einem wichtigen, hat der Johannes-Evangelist (oder der johanneische Kreis) sich auch in geschichtlicher Hinsicht den Synoptikern überlegen erwiesen. Das Geheimnis der großen Wirkung des Joh.-Ev. beruht z. T. darauf, daß immer wieder, in mannigfacher Form, eins hervorgehoben wird: was die Gläubigen an J. Chr. haben, was er für sie bedeute. Eintönig zwar, aber eindrucksvoll klingt durch die Reden unmittelbar, mittelbar durch die Erzählungen der Gedanke — in unsere Sprache übersetzt —, daß J. die höchste Offenbarung Gottes sei und habe sein wollen. Nun ist es geschichtlich zweifellos unhaltbar, wie Joh es darstellt, daß J. sich von vornherein als Messias hingestellt habe und von dem Täufer, den Jüngern u. a. erkannt worden sei, unhaltbar ferner, daß er in dieser Weise sich als den vom Himmel, vom Vater kommenden Sohn — im Sinne der Wesensverwandtschaft — verkündet habe. Aber daß er sich als den mit unerreichter Botschaft ausgestatteten Gesandten Gottes an sein Volk gewußt und dieses Bewußtsein seinem Wirken zugrunde gelegen hat, ergibt sich aus dem zuverlässigen

Ueberlieferungsstoff. Die Synoptiker zeigen sich als naive Erzähler; sie interessieren sich für die einzelnen Vorgänge; sie fragen wenig nach den Motiven des Handelns. Der Johannes-Evangelist zeigt sich in gewissem Sinn als der geschicktere Darsteller und Geschichtsschreiber, wenn er jenes Bewußtsein Jesu stark in den Vordergrund rückt und als die treibende Kraft seiner Wirksamkeit erkennen läßt.

6. Die synoptischen Evangelien. Ueber die literarischen Fragen ¶ Evangelien, synoptische. Wie das Johannes-Evangelium erbauliche Schriften, zeigen sie doch in dem unter 5 besprochenen Punkte einen erheblichen Unterschied von ihm. — a) Wir brauchen nur zu beobachten, wie die Verfasser des Mtth- und des Luk-Ev. ihre Quellen, das Mrk-Ev. (s. 6b) und die Logienquelle (Q; s. 6c), behandeln. Wir sehen, wie sich unter ihren Händen der Stoff ihrer Quellen in einzelnen Zügen ändert, modelt und verschiebt. Unbefangen gestatten die Verfasser ihren religiösen und theologischen Anschauungen, ihren apologetischen und polemischen Absichten, ihrer Eigenart Einfluß auf Auswahl, Darstellung, ja auch auf die Vermehrung der Ueberlieferung — grundsätzlich angesehen ähnlich wie der Johannes-Evangelist. Und doch welch ein Unterschied des Grades! Ganz deutlich erkennen wir, daß diese Männer, abweichend von Joh, sich im wesentlichen als Ueberlieferer anvertrauten Gutes fühlen und sich an dasselbe gebunden wissen. Sie setzen dem überkommenen Bilde entsprechend ihrer Eigenart wohl verschiedenartige Lichter auf, aber sie zerstören es nicht. Wir sehen, wie sie mit dem Stoff ringen und ihn doch nicht völlig überwinden und knechten. Vielmehr vermögen wir die Ueberlieferung in weiten Partien noch aus ihrer Umarmung zu befreien. Eben darin besteht der Unterschied und darauf beruht z. T. der viel höhere geschichtliche Wert der synoptischen Evangelien im Vergleich mit dem Joh. Nun kommen für den Historiker des Lebens Jesu nicht das Mtth- und Luk-Ev. als ganze Schriften in Betracht — so wie sie vorliegen, bieten sie zunächst nichts anderes als das Christusbild, wie es in dem Herzen ihrer Verfasser lebte —, sondern ihre Quellen: d. h. aber (¶ Evangelien, synoptische: II) das Mrk-Ev., die Spruchquelle (Q), das Sondergut des Mtth und des Luk. Vor allem als das Wichtigste Mrk und Q. Haben wir nun in ihnen geschichtlich zuverlässige Ueberlieferung und können wir sie ohne weiteres verwerten?

6. b) Die literarische Untersuchung des Markus-Ev.s (¶ Evangelien, synopt.: III, 2) hat ziemlich günstige Ergebnisse. Das Evangelium ist etwa um 70 geschrieben, d. h. zwar erst 40 Jahre nach den behandelten Ereignissen, aber doch noch am Ende der ersten Generation der Christenheit, vielleicht von Markus, jedenfalls von einem Mann, der wohl noch mit der ersten Generation Berührung hatte, vielleicht von einem Mann, der zu Petrus nähere Beziehung gehabt hatte. Die Hauptmasse seiner Erzählungen — das ist von grundlegender Wichtigkeit — zeigt in Sprache und Inhalt palästinische Färbung, muß also in Palästina und im Kreis der ältesten judenchristlichen Gemeinde entstanden sein, also auf dem Boden, auf dem sich noch am ersten gute Erinnerungen halten konnten. Der Verfassec tritt im wesentlichen hinter seinen Stoff zurück; das Reflektieren nimmt im ganzen wenig Raum ein. Das alles erweckt ein günstiges Vorurteil für den historischen Wert. Und so hat man lange Zeit, auch in der kritischen Leben-Jesu-Forschung, im Mrk-Ev. auf sicherem Boden sich zu bewegen und seinen Inhalt im wesentlichen annehmen zu können geglaubt. Es war ein zu voreiliges und zu optimistisches Zutrauen. Auch diese wertvolle Quelle ist zunächst Missionsschrift. Auch in ihr zeigen sich Spuren der leisen Veränderung des Stoffes durch Anschauung und Absicht des Verfassers, wenn auch in nicht so starkem Maße wie bei Mtth und Luk. Sein Christusbild, das Bild von J., das nach seiner Meinung und der Meinung seiner Kreise das für die Mission und Gemeinde brauchbarste ist, will der Evangelist zeichnen. — Wir erkennen diesen nicht eigentlich geschichtlichen Charakter des Evangeliums an der Art der Erzählung. Es war eine falsche Meinung, zu glauben, daß der Evangelist eine wohldurchdachte, chronologisch geordnete Skizze der Wirksamkeit Jesu gebe. Man wird es kaum als chronologische Anordnung bezeichnen dürfen, daß der Evangelist zuerst in Kap. 1—9 von der Wirksamkeit Jesu und dann Kap. 10—16 vom Ausgang seines Lebens berichtet. Eher wird man daraufhin weisen können, daß in Kap. 1—9 zuerst von der Wirksamkeit in Galiläa 1_{14}—7_{21} und dann 7_{22}—9 von unstäten fluchtartigen Wanderungen berichtet wird. Ein ernsthafter chronologischer Versuch zeigt sich nur in der Leidenswoche 14_{1} ff. Sonst aber ist die Anordnung der Erzählungen durch sachliche Gesichtspunkte bestimmt, vgl. ¶ Evangelien, synopt.: II, 3b; III, 2. Wohin, in welche Zeit die einzelnen berichteten Vorgänge gehören, wissen wir nicht. Nur scheinbar liegt eine zeitliche Reihenfolge vor, wenn sich Uebergänge finden wie das immer wiederkehrende „und sofort" oder „er ging wieder —" „an jenem Tage" u. a. Und ebenso steht es mit den Ortsangaben, die eine wirkliche Geschichte nicht entbehren kann. Nur im Vorbeigehen, mehr zufällig, hören wir einzelne Namen von Orten, an denen J. gewirkt habe, wie Kapernaum, Cäsarea Philippi: sonst aber bekommen wir nur ganz allgemeine, d. h. keine Ortsangaben: J. geht in ein Haus, auf den Berg, er fährt über den See u. a. Der Evangelist berichtet eben wie ein naiver Volkserzähler, er bringt Einzel-Erzählungen (Anekdoten) oder Gruppen von solchen, wobei es auf Zeit und Ort der Geschehnisse nicht ankommt. — Mit dieser Art hängt dann noch ein anderer, weit empfindlicherer Mangel zusammen: unser Verfasser berichtet einzelne Vorgänge aus der Wirksamkeit Jesu und die dabei gesprochenen wichtigen Worte, aber er zeigt nicht das geringste Interesse für das, was uns am meisten am Herzen liegt: den innern Zusammenhang und die Erklärung der Ereignisse. Was J. empfunden, wie seine Handlungen motiviert waren — wie er geworden, was er war, was ihn zu seinem Beruf getrieben hat usw., kurz, was uns als das Wichtigste erscheint, davon kein ausdrückliches Wort; es war dem Evangelisten nicht wichtig! Ganz nach der Art des volkstümlichen Erzählers haftet sein Auge an den eigenartigen Einzelheiten — ihren Sinn zu erschließen überläßt er den Lesern. Alles in allem: so viele Vorzüge das Mrk-Ev. hat, bietet es doch, so wie es vorliegt, genau genommen nur das Christusbild, das in der Gemeinde etwa um 70 lebte. Nicht das Evangelium als Ganzes,

in seiner Anordnung und seiner Darstellung, kommt somit als unmittelbare Quelle für den Geschichtsschreiber in Frage, sondern der in ihm verarbeitete Stoff, d. h. die einzelnen Erzählungen oder Erzählungs-Gruppen, die der Evangelist sei es schriftlich, sei es in der mündlichen Ueberlieferung vorgefunden hat und in denen das kritisch geschulte Auge leicht mehrfache Schichten erkennt. Auch vom Mrk-Ev. werden wir also noch weiter rückwärts gewiesen, an die einzelnen in ihm verwendeten Rohstoffe. die aus der Verarbeitung des Evangelisten soweit möglich gelöst werden müssen.

6. c) Aehnliches gilt von der ältesten und wertvollsten schriftlichen Quelle, die wir in unserer Evangelien-Literatur aufzeigen können, der sogenannten Spruch-Quelle Q; über die literarische Frage, den Inhalt usw. ¶Evangelien, synoptische: II, 4. Ob die aramäische Form dieser Quelle, von der Mtth und Luk eine griechische Uebersetzung benutzt haben, letztlich von dem Apostel Matthäus stammt, ist freilich fraglich; jedenfalls aber ist sie vor 70 in der palästinensischen Christenheit entstanden und kann schon deshalb als besonders wertvoll gelten. Ihr Inhalt sind im wesentlichen Sprüche und Reden, die als solche der Veränderung in der Ueberlieferung weniger leicht ausgesetzt sind als Erzählungen. Aber auch diese Quelle, soweit wir sie noch wiederherstellen können, ist keine geschichtliche Schrift gewesen: sie verdankte ihre Entstehung dem Bedürfnis der christlichen Gemeinde und diente praktischen Zwecken. Was in der J.-Gemeinde an Glaube, Sittlichkeit, Brauch lebte oder leben sollte, wollte der Verfasser ihr an und durch Herrenworte über die betreffenden Fragen und Probleme vergegenwärtigen und rechtfertigen. Nicht etwa der Wunsch, ein Bild der Predigt Jesu zu entwerfen, sondern das Bedürfnis und die Wirklichkeit der Christen-Gemeinde bestimmten Auswahl, Anordnung und Formulierung der Sammlung. Daß Glaube, Hoffnung und Brauch der Gemeinde dabei nicht ohne Einfluß geblieben sind, müssen wir vermuten, ergiebt sich aber auch mit Sicherheit aus dem Tatbestande. Somit ist das Bild Jesu, wie es sich in dieser Sammlung von Sprüchen und Reden ausprägt, im Grunde das Christusbild der Gemeinde oder des Sammlers zur Zeit der Entstehung der Sammlung, etwa in den 60er Jahren n. Chr. — Der Geschichtsschreiber wird also auch hier weiter zurückgewiesen; nicht Q, sondern die in ihr vereinigten einzelnen Sprüche, Worte, Reden, gelöst aus dem Zusammenhang, sind die Quellen, an die er sich wenden muß.

6. d) Von den primären Stücken der synoptischen Literatur sind noch übrig das Sondergut des Mtth und das des Luk (¶Evangelien, synoptische: III, 3—4). Bei jenem ist an eine besondere schriftliche Quelle, der es entnommen sei, nicht zu denken; für den Historiker kommen nur die einzelnen Erzählungen oder Reden in Betracht. Aber auch das hervorragend wertvolle Sondergut des Luk, das vielleicht einer besonderen schriftlichen Quelle entstammt, bietet dem Geschichtsschreiber als etwa verwertbares Material nur die einzelnen Perikopen, vor allem die Gleichnisreden.

7. Der Weg zu den letzten Quellen war ein langer und schwieriger. Das Johannes-Evangelium trat in die zweite Linie. Das Mtth- und Luk-Ev. als solche scheiden aus und weisen uns an ihre Quellen: Markus, Spruchquelle und Sondergut. Aber auch von diesen primären Quellen mußten wir rückwärts gehen. Nicht Markus und die Spruchquelle sind die letzten Quellen, sondern die aus ihnen und dem Sondergut des Mtth und Luk mit Hilfe kritischer Arbeit zu gewinnenden einzelnen Erzählungen und einzelnen Worte oder Reden Jesu: — haben wir denn nun wenigstens in diesen letzten Stücken unmittelbar geschichtliches, brauchbares, zuverlässiges Material vor uns? Ist das Bild Jesu, nein, sind: die einzelnen Züge des Bildes, die aus diesen einzelnen Stücken herausblicken, wirklich echte Züge? Wir erkannten, wie von Spruchquelle und Mrk an bis zum Joh.-Ev. der Stoff der evangelischen Ueberlieferung in beständigem Fluß ist, wie er sich im Lauf der Entwicklung in den verschiedenen Bearbeitungen, wenn auch oft nur leise, wandelt und verschiebt, Abstriche und Vermehrungen erfährt. Eigenart der Schriftsteller, ihre besonderen Absichten, Glaube, Theologie, Sitte und Brauch der christlichen Gemeinde, die at.lichen Weissagungen, das jüdische Messiasbild, Polemik und Apologetik, ja auch außerjüdische Sagenmotive und Mythen — all diese Größen haben, wie eine genauere Untersuchung zeigt, auf die Gestaltung der evangelischen Ueberlieferung Einfluß gewonnen. Die Frage ist nun: liegt dieser Prozeß ständigen Fließens noch nicht bei den letzten Quellen vor, zu denen wir gelangt sind, den einzelnen Erzählungen, Sprüchen und Reden, die wir als Grundlage von Mrk und Q erkannten? Dürfen wir annehmen, daß jene Mächte, die wir später an dem evangelischen Stoff arbeiten und ihn bestimmen sehen, noch nicht in dem früheren Stadium wirksam waren, in das uns diese einzelnen Sprüche und Berichte führen? Man braucht die Frage nur zu formulieren, um über die Antwort klar zu sein. Diese Erzählungen und Worte wurden der mündlichen Ueberlieferung der christlichen Gemeinde entnommen und etwa 60—70 niedergeschrieben: d. h. 30—40 Jahre lang lebten sie in der mündlichen Ueberlieferung, wurden sie von Mund zu Mund, von Hand zu Hand weitergegeben: durch wie viel Hände! Was weiter lebte und aufbewahrt wurde, war zudem im wesentlichen durch die Art und das Bedürfnis der Gemeinde bedingt. So müssen wir mindestens als möglich vermuten, daß auch diese einzelnen Stoffe, wie sie uns in Mrk u. a. zugänglich sind, vom Glauben der Gemeinde und jenen anderen Größen beeinflußt worden sind. Das heißt aber: die letzten uns erreichbaren direkten Quellen, die einzelnen Worte und Erzählungen, führen uns, genau und scharf genommen, nicht über das Christusbild der palästinischen Gemeinde um 50—70 hinaus. Indem wir von anderem hier der Kürze halber absehen, brauchen wir uns nur zu vergegenwärtigen, daß die Gemeinde, welche die Kunde über J. mündlich weitergab, unter dem Einfluß des Glaubens an die Auferstehung Jesu stand: wie mußte schon dieser Glaube selbst gute Erinnerungen mit fremdem, neuem Licht übergießen! Ja, müssen wir nicht annehmen, daß selbst den unmittelbaren Jüngern unter dem Eindruck des Ostererlebnisses und des daran sich anschließenden Glaubens die Erinnerung sich in manchen Punkten verschob? Und in Wirklichkeit zeigt eine

genauere Prüfung, daß auch in diesem ältesten erreichbarem Material an Einzel-Worten und -Berichten legendarische Züge vorhanden sind, daß Glaube und Brauch der Gemeinde ihre modelnde und schaffende Kraft und Tätigkeit schon hier ausgeübt haben. — In dieser Tatsache, dieser Lage der Quellenverhältnisse — nicht in dem Angriff der modernen J.-Streiter — ist die große Schwierigkeit der Leben-Jesu-Forschung enthalten, die man in keiner Weise abschwächen, sondern sich mit aller Schärfe vergegenwärtigen soll. Der Ausgangspunkt aller weiteren Untersuchungen ist die Erkenntnis: die letzten unmittelbaren Quellen führen uns nur bis zum Christusbild der Urgemeinde c. 60. Haben wir Mittel und Möglichkeit, über dies Christusbild der Gemeinde zu dem geschichtlichen Urbilde zu gelangen? Ist dies Bild nur wenig oder stark übermalt? Können wir die Uebermalung entfernen und die ursprünglichen Züge erkennen? Und von da ist nur ein Schritt zu der Frage: sind denn überhaupt echte, geschichtliche Züge vorhanden, ist nicht vielmehr alles Erzeugnis der glaubenden Gemeinde? — Wer zum erstenmal Einblick in diese verwickelte und schwierige Quellenlage bekommt, mag wohl am meisten empfänglich sein für die neuerdings in Mode kommenden Versuche, den evangelischen Berichten allen historischen Gehalt abzusprechen, Jesu Gestalt überhaupt aus der Geschichte zu streichen oder doch wenigstens dieser Persönlichkeit, wenn sie auch gelebt haben mag, wirkliche Bedeutung für die Entstehung des Christentums abzusprechen (s. IV, 2 b; über die Tragweite dieser skeptischen Haltung vgl. ebenda 3 a). Bruno ¶ Bauer, der es unternahm, die evangelische Geschichte als eine Dichtung des Urevangelisten zu erweisen, hat Nachfolger gefunden, die auf anderem Wege doch demselben Ziel zusteuern. J. M. Robertson (Christianity and Mythology, 1902; Pagan Christs, 1906) meinte die Gestalt Jesu als das Erzeugnis einer Kultusgemeinschaft verstehen zu können, in der sich die verschiedensten religiösen und kultischen Elemente vereinigten. Albert ¶ Kalthoff (Das Christusproblem, 1902; Die Entstehung des Christentums, 1904) deutete das Christentum als das Erzeugnis verschiedener Strömungen im Judentum und in der griechisch-römischen Welt des ersten Jahrhunderts, des jüdischen Messianismus, der griechisch-römischen Popularphilosophie, vor allem aber der sozialen Bewegungen im römischen Reich. Der amerikanische Mathematiker W. Benjamin Smith (Der vorchristliche J., 1906) sieht in J. die Verkörperung des Glaubens einer schon um 100 v. Chr. unter Juden und Hellenisten weit verbreiteten Geheimsekte, deren Gottheit ein „Retter", „Hüter" oder „¶ Heiland" = Nazaräer = J. gewesen sei. Peter ¶ Jensen (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, 1906; Moses, J., Paulus, 1910[3]; Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? 1910) aber kann in der evangelischen Ueberlieferung lediglich nur die Wiederspiegelung oder eine besondere Gestalt des die ganze Welt erfüllenden Gilgamesch-Epos entdecken. Und endlich findet Arthur ¶ Drews (Die Christusmythe, 1910[4]; s. oben 3) die letzte Wurzel der Entstehung des Christentums in dem längst vor Paulus vorhandenen, in der Umgebung des Judentums lebendigen, in verschiedenen Formen weit verbreiteten Glaubens an einen sterbenden und auferstehenden Gottheiland. — Diese und andere Arbeiten weisen zweifellos auf wirkliche Probleme und Aufgaben hin, die noch nicht in Angriff genommen oder doch nicht genügend erledigt worden sind. Noch viel mehr als bisher gilt es, das Urchristentum und J. selbst, die evangelische Ueberlieferung, wie sie vorliegt, und die wirkliche Gestalt Jesu, Schale und Kern der Ueberlieferung auseinanderzuhalten. Viel mehr als bisher ist zu beachten, daß das Urchristentum nicht lediglich das Erzeugnis der Predigt und Wirksamkeit Jesu ist, — daß eine ganze Reihe von Mächten bei seiner Entstehung und Gestaltung mitgewirkt haben, die erforscht werden müssen. Unbefangener als bisher muß auch die Frage untersucht werden, ob nicht außerchristliche Sagen und Mythen und religiöse Stimmungen ihre Beiträge zur Gestaltung der evangelischen Ueberlieferung und des Urchristentums beigesteuert haben. Sind die erwähnten Arbeiten also auch — soweit sie nicht einfach dilettantischer Art sind wie das Buch von Drews — nicht ohne Wert, so ist doch ihr eigentlicher Inhalt abzulehnen; was sie beweisen wollen, ist nicht bewiesen. Eine Widerlegung der vermeintlichen Gründe der genannten Gelehrten im einzelnen ist an dieser Stelle durch den Raum verboten, ist aber auch nicht notwendig: es genügt, auf die Tatsachen selbst hinzuweisen. — Wer nicht die ökonomische oder sozialistische Geschichtsauffassung teilt, wird es von vornherein als sehr unwahrscheinlich ansehen, daß eine Größe allerpersönlichster Art wie die christliche Religion ohne die Wirksamkeit einer den Anstoß gebenden, religiösen genialen Persönlichkeit entstanden sein sollte. Und mit völligem Recht wird man behaupten dürfen, daß eine so eigenartige, durchaus individuelle Gestalt wie die des synoptischen J. nicht schlechthin erfunden oder als die geschichtslose Verkörperung religiöser Ideen oder als Abschattung eines Kultes erklärt werden könne. Ganz zu schweigen von der Ungeheuerlichkeit, die Geschichte der ältesten Christenheit, die Geschichte der Leiden und Verfolgungen, die Martyrien eines Jakobus, Petrus, Paulus verstehen zu wollen als die Geschichte von Leuten, die sich für ein selbsterfundenes Phantom verfolgen und töten ließen. Aber wir haben nicht nötig, auf derartige allgemeine, wenn auch freilich durchaus richrige und jeden geschichtlich Denkenden überzeugende Erwägungen zurückzugreifen. Die Tatsache der Existenz Jesu ist, wie schon gezeigt (s. 1 und 3), von allem anderen abgesehen lediglich durch Paulus schlechthin sicher gestellt. Darüber auch nur ein Wort zu verlieren ist vollkommen überflüssig. Aber wir würden nun durch das Material, das wir bei Paulus, überhaupt außerhalb der Evangelien finden, nur eine ganz allgemeine Vorstellung von J. gewinnen, wenn die evangelische Literatur ohne wirklichen geschichtlichen Kern wäre oder wir ihn doch nicht erkennen könnten. — Daß nun das Christusbild der Urgemeinde um das Jahr 60, das uns in den letzten uns erreichbaren direkten Quellen, den einzelnen, der mündlichen Ueberlieferung entstammenden Sprüchen und Erzählungen (s. oben), entgegentritt, nicht ein schlechthin erfundenes ist, dürfte ohne Schwierigkeit zu erkennen sein. Daß trotz legendarischer, mythologischer Bestandteile, trotz der Uebermalung durch den Glauben der Gemeinde, die

man einräumen muß, in dieser evangelischen Darstellung, zumal in den besprochenen letzten Quellen geschichtliches Gut vorhanden ist, wird nach allgemein anerkannten Grundsätzen a) dann als sicher zu gelten haben, wenn sich Bestandteile in ihr finden, die mit dem Glauben der Gemeinde, der das Gesamtbild gehört, nicht vereinbar sind. Was nicht im Einklang mit ihm steht, kann eben nicht aus ihm erwachsen sein. Derartiger Bestandteile finden sich nun aber nicht wenige. Nicht selten erweisen sie sich als dem Gemeindeglauben widerstrebend dadurch, daß sie von den späteren Berichterstattern fortgelassen oder abgeändert werden. Auf einiges sei hingewiesen. Mrk 10_{17} f lehnt J. die Anrede „guter Meister" mit den Worten ab: „Weshalb nennst du mich gut? niemand ist gut außer einem, Gott". Die Gemeinde hielt ihren Herrn für sündlos: aus ihrem Glauben ist also dieser Bericht nicht erwachsen. Wie wenig dies Wort Jesu der Gemeinde zusagte, zeigt die Abänderung des späteren Mtth 19_{16} ff, der die Frage des Jünglings formuliert: „Meister, was muß ich Gutes tun?" und Jesus antworten läßt: „Weshalb fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist gut — —" Die Gethsemane-Szene Mrk 14_{32-42}, die J. in tiefster Not zeigt, wäre von der glaubenden Gemeinde nie erfunden; sie verherrlichte ihn ja als den, der freiwillig in den Tod ging. Luk schwächt den Bericht ab, Joh läßt ihn fort. Die Erzählung des Mrk 3_{21}, wonach die Seinen von J. sagen: „er ist verrückt", ist nicht als Dichtung des J. verherrlichenden Glaubens zu verstehen: Mtth und Luk übergehen die Erzählung. Die Gemeinde hat in Petrus ihren Hauptapostel gesehen: sie kann seine schmähliche Verleugnung nicht erdichtet haben. Die Gemeinde glorifizierte die Jünger: die Erzählung von ihrer feigen Flucht (Mrk 14_{50}), als J. dem Verderben anheimfiel, ist sicher nicht ihrer Phantasie entsprungen: Luk und Joh unterdrücken sie ja auch. Glaube der Gemeinde war es früh (I Kor 15_{1} ff), daß J. um der Sünden willen der Menschen gestorben sei. Und doch finden sich in der alten Ueberlieferung verschwindend wenig Worte, in denen dieser Glaube etwa Ausdruck gefunden hat (Mrk 10_{45} 14_{24}); wohl aber hat sie eine Gleichniserzählung aufbewahrt (Luk 15_{11} ff), die vom verlorenen Sohn, die mit dieser herrschenden Anschauung durchaus unvereinbar ist. Diese und andere Beobachtungen genügen, um mit zwingender Ueberzeugungskraft zu beweisen, daß in dem Jesusbild der Gemeinde um 50—70 n. Chr. jedenfalls auch unzweifelhaft echte, ursprüngliche Züge enthalten und erkennbar sind. Diese Tatsache ist nun geeignet, das Zutrauen zu der Ueberlieferung überhaupt zu stärken. Denn wenn, wie wir hier sehen, die Gemeinde Worte und Erzählungen weitergegeben hat, die ihrer eignen Anschauung widersprachen, so ergibt sich daraus, daß diese Gemeinde vor der Ueberlieferung Respekt gehabt hat und jedenfalls nicht schlechthin darauf ausgegangen ist, zu beseitigen, was ihr etwa unbequem war. Und nun drängen sich dem aufmerksamen Auge noch andere Beobachtungen auf, die das Zutrauen zur ältesten Ueberlieferung erheblich zu steigern vermögen. — b) Eine neuerdings immer deutlicher erkannte Tatsache ist, daß der Grundstock sowohl der Mrk-Erzählungen als auch der Sprüche von Q durchaus aramäische Färbung hat, in Sprache wie Inhalt. Er ist also auf palästinischem Boden entstanden. Wie hätte das Christentum, das wir in den paulinischen Briefen, wo wir es zuerst literarisch sicher greifen, als ein Christentum der hellenistischen Städte Antiochien, Ephesus, Korinth, Rom, also von Großstädten kennen lernen, sich eine Ueberlieferung schaffen können, die durchaus bis ins kleinste palästinensisch-galiläisches Gepräge trägt? — c) Die Erzählungen und Sprüche von Mrk und Q enthalten eine Fülle von bestimmten, einzelnen Angaben; sie lassen das Leben des galiläischen Dorfes und der kleinen Stadt bis zum Greifen deutlich vor unserm Auge erstehen; sie bieten im Vorbeigehen Namen von Orten (Chorazin, Bethsaida, Kapernaum, Cäsarea Philippi), von Personen, die schlechterdings jeder symbolischen oder allegorischen Deutung spotten und keinerlei Beziehung zum Kultus und Glauben der Gemeinde zeigen. Was sollen all diese Einzelheiten in Kultlegenden, in Lehrerzählungen, in Worten, die darin aufgehen sollen, Glauben oder Theologie oder Brauch der Christengemeinden zu erklären und zu rechtfertigen? Sie haben Sinn nur als Reste und Spuren wirklicher Geschichte. Kultlegenden und Lehrerzählungen, — wie sie sich auch in der evangelischen Ueberlieferung finden — zeigen nicht so bodenständige, farbenreiche Gestalt und ein so ausgeprägtes Gesicht. — d) Von besonderer Bedeutung ist die Haltung der ältesten Quelle, der Spruch-Sammlung. Zweifellos war der Verfasser ebenso wie die Urgemeinde von dem Glauben beherrscht, daß in J. der Messias, der Sohn Gottes, erschienen sei. Und doch, wie wenig Spuren dieser Ueberzeugung zeigen sich in der Spruchsammlung! Von wenigen Sprüchen abgesehen, tritt das Bewußtsein Jesu, der Messias zu sein, nicht hervor. Wie ganz anders würde und müßte es sein, wenn der Hauptbestandteil von Q nur eine Wiederspiegelung des Glaubens der Gemeinde wäre! Insbesondere erhebt Q lauten Einspruch gegen die Meinung, als sei die Jesusgestalt eine Verkörperung des jüdisch gewendeten synkretistischen Glaubens an den sterbenden und auferstandenen Gottheiland. Wäre das auch nur im geringsten der Fall, so müßten wir doch in diesen Worten deutlichen Spuren dieser Anschauungen begegnen: aber nicht das Geringste davon! — e) Die früher berührte Schwierigkeit, daß die Worte Jesu, ehe sie niedergeschrieben wurden, mehr als 30 Jahre mündlich überliefert worden sind und darum fast unvermeidlich der Verderbnis ausgesetzt waren, darf gewiß nicht unterschätzt werden: aber ihr steht doch die andere Tatsache gegenüber, daß das Gedächtnis damals viel mehr als in unseren Tagen geschärft war. Wir haben eine schlagende Parallele an der Ueberlieferung der Aussprüche der jüdischen Rabbinen. Die jüdische Theologie wurde lange Zeit als mündlich fortgepflanzte Wissenschaft gepflegt. Sie bestand zum großen Teil in der gedächtnismäßigen Kenntnis der mündlich überlieferten Aussprüche und Meinungen der großen Gesetzeslehrer über Fragen und Probleme des Gesetzes und des Glaubens. Erst seit der Mitte des 2. Jhd.s n. Chr. begann die Aufzeichnung. Und doch zweifelt niemand daran, daß man aus

den überlieferten Worten wichtige Anschauungen der Rabbinen etwa des 1. Jhd.s mit Sicherheit erkennen kann. Gleich günstig waren natürlich die Bedingungen bei den Erzählungen über J. und bei seinen Worten. Ja, sie lagen bei den Worten noch günstiger. Denn grade sie waren für eine gedächtnismäßige Ueberlieferung besonders geeignet. Meist trugen sie die Form des kurzen Spruches, der Sentenz oder des Gleichnisses: d. h. aber eine Form, die sich dem Gedächtnis besonders leicht einprägt. — Nach alledem ist es unzweifelhaft, daß in dem Jesusbild der Urgemeinde von etwa 60, das wir in den letzten direkten Quellen vor uns haben, neben übermalten und unechten viel echte und ursprüngliche Züge enthalten sind, daß das Geröll der alten Ueberlieferung viel Gold mit sich führt, mit minderem Erz viel Edelerze verbunden sind. Es gilt nur, das Edelmetall zu gewinnen, die Uebermalung von dem ursprünglichen Bilde zu entfernen.

8. Wie wir dabei zu verfahren haben, kann nach dem Bisherigen nicht zweifelhaft sein. Nachdem mit Hilfe der literarischen Kritik die erreichbar älteste Form einer Erzählung oder eines Wortes festgestellt ist, hat die geschichtliche Kritik ihr Urteil zu fällen. Zugrunde zu legen ist das Material, das etwa dem Glauben, der Theologie, der Sitte, dem Kultus der Urgemeinde zuwiderläuft oder wenigstens nicht völlig entspricht. Zu solchen Stücken dürfen wir unbedingtes Zutrauen haben. Das dürfen wir ausdehnen auf alles, was mit solchem Material in organischer Verbindung steht. Nicht selten wird der Fall eintreten, daß etwas sowohl den sicher echten Stücken der Predigt Jesu verwandt ist und zugleich dem Gemeindeglauben entspricht: in solchen Fällen werden wir in Anerkennung des Rechtes der Tradition mit Vorsicht auf Echtheit erkennen. Dagegen ist das Urteil der Unechtheit überall da zu fällen, wo eine Erzählung oder ein Wort allzu deutlich dem Glauben, dem Kultus und den dogmatischen oder apologetischen Bedürfnissen der Gemeinde entspricht oder gar nur aus ihnen zu erklären ist. Was insbesondere die Sprüche und Gleichnisse angeht, so wird man den Grundsatz, daß dasjenige als ursprünglich zu gelten habe, was individuell, markant und original erscheint, nicht ganz ablehnen, aber ihn als ein nicht durchschlagendes Kriterium doch nur mit großer Vorsicht anwenden. Unsere Skrupulosität, die immer wach sein muß, grade weil wir möglichst sicher gehen möchten, braucht nicht immer in gleichem Maße groß zu sein. Sie muß besonders rege gegenüber allen Dingen sein, die der ältesten Christenheit besonders am Herzen lagen; dahin gehören der Glaube an Jesu Messianität, sein demnächstiges Kommen, das ganze Gebiet der sogenannten Eschatologie (Reich Gottes), Leiden und Auferstehung, die Wunderkraft Jesu; wo das Herz und die Theologie oder die Apologetik der alten Christenheit besonders Anteil nahmen, da müssen wir Einfluß auf die Geschichtsüberlieferung oder -bildung befürchten. Was dagegen, von diesen Punkten mehr oder weniger weit abliegt, z. B. die schlicht religiösen oder moralischen Gedanken, hat viel mehr das Vorurteil der Zuverlässigkeit für sich. — Auf diese vorsichtige und mühselige Weise gelingt es, über das Christusbild der Gemeinde um 60 n. Chr. hinaus uns dem geschichtlichen Urbild zu nähern. Wir erkennen dabei, daß die Spruchquelle im allgemeinen wertvoller ist als die Ueberlieferungsschichten von Mrk. Was wir auf diese Weise erarbeiten können, ist nun freilich bei weitem nicht so viel, als wir wünschen würden. Ein Leben Jesu zu schreiben, reicht es selbstverständlich nicht, aber auch nicht ein Charakterbild oder ein Bild seiner Wirksamkeit. Es sind einzelne Züge aus dem Bilde Jesu, die wir zum Teil scharf, zum Teil nur in unklaren Umrissen erkennen; oft genug fehlt das einigende Band, und wenn wir vorsichtig sind und sicher gehen wollen, tun wir gut, von der ergänzenden und psychologisierenden Schlußfolgerung nur wenig Gebrauch zu machen. Andererseits ist es nicht wenig und immerhin das Wichtigste, was wir geschichtlich greifen können. Die Frage, ob der Christ darauf seinen Glauben begründen kann, hat der Historiker nicht zu beantworten, und der Christ sollte sie nicht stellen. — Um die zusammenhängende Darstellung dessen, was wir so erarbeiten (s. III), nicht zu stören, schicken wir die Erörterung einiger wichtigen Fragen voran (s. II).

II. Einzelne Fragen des Lebens Jesu.

1. Geburtsgeschichten; — 2. Schauplatz und Dauer der Wirksamkeit Jesu; — 3. Chronologisches; — 4. J. als Wundertäter und Heiland; — 5. a) Selbstbewußtsein; — b) Messianische Würde.

1. Die älteste evangelische Erzählung Mrk $1_{1\,ff}$ begann mit dem Bericht über die Taufe des zum Manne gereiften J. durch Johannes; sie wußte nichts über Kindheit und Geburt zu erzählen. Schon dadurch sind die Geburtsgeschichten Mtth 1—2 und Luk 1—2 als später in der Gemeinde auftauchend gekennzeichnet. Nun kommt hinzu, daß diese Erzählungen bei Mtth und die bei Luk schlechterdings nicht miteinander vereinigt werden können. Gemeinsam sind ihnen im wesentlichen nur die Namen Joseph-Maria, Nazareth-Bethlehem, die jungfräuliche Geburt, die Abstammung aus Davids Geschlecht. Im übrigen widerstreben sie jeder ehrlichen Harmonisierung. Sie stellen zwei verschieden-, unabhängig von einander entstandene Versuche dar, eine schmerzlich empfundene Lücke der ältesten Ueberlieferung auszufüllen. Die Frage, welche der beiden Formen die immerhin glaubwürdigere sei, ist nicht zu beantworten, da beide mit allzu viel Unwahrscheinlichkeiten belastet sind. Immerhin ist zu fragen, wie es mit den Angaben steht, die beiden Berichten gemeinsam sind.

1. a) Beide Berichte, wenigstens in ihrer heutigen Gestalt, erzählen von der Erzeugung Jesu durch den Geist aus der Jungfrau Maria. Nun untersteht die Frage nach dem Recht des darin zum Ausdruck kommenden Glaubens streng genommen überhaupt nicht dem Urteil des Geschichtsschreibers. Dieser kann vielmehr nur feststellen, ob dieser Glaube früh oder spät auftaucht, und bei wem in der urchristlichen Gemeinde er sich findet. Die Antwort kann nur lauten, daß er erst spät und vereinzelt aufgetreten ist. 1. Paulus hat zweifellos die sogenannte jungfräuliche Geburt nicht gekannt; — 2. Die beiden ältesten Quellen, sowohl Mrk wie Q, wissen nichts von ihr. Nicht nur das: sie erheben mittelbar Einspruch. Die ganz unerfindbare (von Mtth und Luk bezeichnender Weise fortgelassene) Notiz Mrk 3_{21} beweist, daß nach dieser ältesten Ueberlieferung auch die

Mutter Jesu und die Seinen von einer derartigen wunderbaren Entstehung nichts gewußt haben. Zudem hat die alte Erzählungsquelle Mrk eine andere Erklärung für die messianische Würde und die Gottessohnschaft Jesu, nämlich die Taufe Mrk 1_{11}, Mtth 3_{17}, Luk 3_{22} (vgl. Cod D); — 3. Auch in der späteren Zeit war diese Erklärung der Entstehung Jesu nicht überall anerkannt: das Joh.-Evang. protestiert in seiner Weise gegen diese Anschauung 1_{45} 6_{42}; — 4. Auch die Geschlechtsregister Mrk 1_{1} ff Luk 3_{23} ff bedeuten letztlich einen Einspruch dagegen. Sie haben zweifelsohne die Aufgabe, J. als Abkömmling des alten königlichen Hauses Davids aufzuzeigen, und tun es beide, indem sie Joseph, Jesu Vater, als Davididen nachweisen. Da, wo man diese Ahnenverzeichnisse aufstellte, hat man also von der jungfräulichen Geburt nichts gewußt, sondern die wirkliche Abkunft von Joseph angenommen. Nur so haben diese Ahnentafeln Sinn. Sobald der Glaube an Jesu übernatürliche Erzeugung zur Herrschaft gekommen war, mußte man seine Zugehörigkeit zum Hause Davids dadurch erweisen, daß man Maria zur Davidstochter machte, wie es Justin, Dialog 43. 45. 100, und das Protevangelium Jakobi 10 tun. Erst die Evangelisten Mtth und Luk haben die Geschlechtsregister in ihrem Sinne umgebogen, Mtth 1_{16} Luk 3_{23}; — 5. Endlich ist darauf hinzuweisen, daß die lukanische Kindheitsgeschichte selbst in ihrer ursprünglichen Gestalt vermutlich nichts von dem Wunder der übernatürlichen Erzeugung erzählt hat. Nur die Verse $1_{34.\ 35}$ wissen von diesem Wunder. Im übrigen aber läßt die ganze Haltung dieser, auf judenchristlichem Boden entstandenen, poetischsinnigen Erzählung darauf schließen (vgl. z. B. $2_{27\ 41.\ 43}$ „die Eltern"; $2_{33.\ 48}$ Joseph als Vater; 2_{5} lesen der Sinaisyrer [¶ Bibel: II, B 3b] und Italahandschriften: „mit seinem Weibe"), daß sie ursprünglich von J. als dem durch den Engel Gottes verheißenen Sohn Josephs und Marias erzählte und daß erst der Evangelist, als er sie aufnahm, die Erzeugung durch den Geist eingefügt hat. — In der ganzen nt.lichen Literatur sprechen nur Mtth 1_{18-25} und Luk 1_{34-35} von dem Wunder der Erzeugung durch den Geist: erst spät und vereinzelt ist also dieser Glaube in der christlichen Gemeinde aufgekommen. Die älteste palästinische Gemeinde hat in J. den Sohn Josephs und der Maria gesehen. — Daß dieser Glaube aber entstand und in die Ueberlieferung eindrang, ist nicht nur ohne weiteres verständlich, sondern erscheint geradezu als notwendig. Die Wurzel ist freilich nicht die Weissagung Jes 7_{14} vgl. Mtth 1_{22} f. Diese Schriftstelle ist vielmehr nur als der nachträgliche willkommene Schriftbeweis des bereits vorhandenen Glaubens auf griechischem Gebiet zu betrachten. Die Wurzel liegt vielmehr in heidnischen Anschauungen, und das würde auch dann der Fall sein, wenn die neuerdings wieder vertretene Behauptung zurechtbestünde, daß das Dogma sich schon auf judenchristlichem Boden entwickelt hätte, was freilich sehr unwahrscheinlich ist. Im Heidentum war der Glaube an Göttersöhne, nicht bloß auf griechisch-römischem Gebiete, weithin lebendig. Dabei ist als besonders wichtig zu beachten, daß nicht nur Heroen, sondern auch geschichtliche hervorragende Persönlichkeiten dem Volksglauben als göttlich erzeugt galten (¶ Christologie: I, 3 b; Sp. 1736; vgl. auch 2 a). Auf die Psychologie dieser Mythen weist Origenes, contra Celsum I_{37}, hin. Zugrunde liegt die unwillkürliche Vorstellung, daß bei einem Mann, der alle übrigen Menschen, wie man glaubte, an Weisheit und Kraft übertroffen habe (Plato), auch der Leib aus einem viel bessern und göttlichern Samen als die Leiber anderer Menschen gebildet worden sei. Sobald Heiden an J. als den Messias, den „Herrn" und ¶ „Heiland", glauben lernten, mußte sich vermöge der eben angeführten Anschauungsweise der Glaube an eine außergewöhnliche Entstehung entwickeln. Dabei gab die ursprüngliche Verkündigung über J. wohl den ersten Anstoß. Gangbarer Titel für den Messias war nämlich auf jüdischem Boden „Sohn Gottes", wobei der Jude keineswegs an göttliche Erzeugung dachte (¶ Christologie: I, 1 b), der Heide aber sich ohne weiteres und notwendig an seine Göttersöhne erinnern mußte. Daß nun an Stelle der Erzeugung durch Gott die durch den Geist trat, war auf dem Gebiete des ernsthaften Monotheismus einfach selbstverständlich. Daß die Erzählung Mtth 1_{18} ff (Luk $1_{34.\ 35}$) turmhoch über den verwandten Mythen bei Griechen und Römern steht, ist nur ein Beweis für die unendlich viel größere Höhenlage des religiösen Taktes und Empfindens des Christentums auch da, wo es Mythen bildend wirkt.

1. b) J. als Davids-Sohn. Daß J. dem Geschlechte Davids angehört habe, ist durchgehende Anschauung des Urchristentums. Als Beweis für das geschichtliche Recht dieser Anschauung darf man nun freilich nicht die beiden Ahnentafeln Mtth 1_{1} ff und Luk 3_{23} ff anführen. Daß diese beiden Geschlechtertafeln schlechterdings nicht miteinander zu vereinigen sind, hätte man nie bestreiten dürfen. Spotten sie allen Ausgleichungsversuchen, so scheint die Frage, welche von beiden die wahrscheinlichere sei, überflüssig. Daß in der Familie Josephs die Meinung geherrscht habe, sie gehöre zu den Nachkommen Davids, wird man als möglich nicht bestreiten; auch nicht die Möglichkeit, daß sie einen Stammbaum besessen haben könnte. Daß sie aber in Wirklichkeit keinen besaß, beweist grade die Tatsache, daß sich zwei Stammtafeln finden. Zwei konnten nicht entstehen, wenn die Familie wirklich eine besaß. Es sind eben zwei Versuche, den Glauben an die davidische Herkunft genealogisch zur Darstellung zu bringen. Dieser Glaube selbst findet sich nun schon bei Mrk 10_{47} und bei Paulus, Röm 1_{3}, gehört also der frühesten Ueberlieferung an. Um diese Tatsache nicht zu überschätzen, müssen wir uns freilich vergegenwärtigen, daß die Herkunft aus dem hochberühmten Hause Davids ein ganz selbstverständliches Stück der Messias-Dogmatik war. Mit der Erkenntnis, J. sei die Hoffnung Israels, war unwillkürlich und ohne weiteres die Ueberzeugung gegeben, daß er aus Davids Geschlecht stamme. Aber ein ernsthaftes Fragezeichen zu dieser Nachricht zu setzen, zwingt uns eine Erzählung der ältesten Ueberlieferung, an deren Echtheit zu zweifeln wir keinerlei Anlaß haben, nämlich die Erzählung von der sogenannten christologischen Meisterfrage Mrk 12_{35-37}: hier setzt J. in Gegensatz die Meinung der Rabbinen, der Messias sei Davids Sohn, und die Aussage der Schrift, wonach er Davids „Herr" sei. Der Sinn der Erzählung ist umstritten. Aber die nächstliegende Erklärung dürfte

sein, daß J. bestreitet, der Messias müsse Davids Sohn sein, d. h. der Messias, an den sich die nationalen und politischen Hoffnungen der Juden knüpfen; daraus aber würde folgen, daß er — falls er sich für den Messias hielt — es abgelehnt hat, zum Geschlecht Davids zu gehören. Bis eine bessere Deutung der eigenartigen Erzählung gegeben wird, muß man also der Ueberlieferung von der Davidischen Herkunft Jesu als einem vermutlichen Erzeugnis der messianischen Dogmatik mit Zweifeln gegenüberstehen.

1. c) Geburtsort und Heimat. Das Gleiche gilt von der Nachricht, J. sei in Bethlehem geboren. Sie findet sich nur in den Geburtsgeschichten Mtth 1_{18} ff Luk 2_1 ff. Das Mrk-Ev. bringt nur die gelegentliche, in der späteren Ueberlieferung immer wiederkehrende Angabe, daß J. ein „Nazarener" Mrk 1_{24} 14_{67} 16_6 oder ein „Nazoräer" (Mrk 10_{47} Mtth 26_{71} Luk 18_{37} und oft) gewesen sei. Diese Bezeichnung wird in der Ueberlieferung dahin gedeutet, daß er in Nazareth oder Nazara in Galiläa zu Hause gewesen sei Mrk 1_9 Mtth 2_{23} 4_{13} 21_{11} Luk 1_{26} $2_{4.\ 39.\ 51}$ 4_{16}. Wird durch diese, der ältesten Schicht angehörende Notiz die nur von den Vorgeschichten gebotene Angabe von der Geburt in Bethlehem nicht grade gestützt, so wird sie direkt unter Verdacht gestellt dadurch, daß Mtth die vermeintliche Tatsache anders erklärt als Luk. Nach jenem haben die Eltern in Bethlehem gewohnt; nur notgedrungen, aus Furcht vor Archelaos, sind sie nach der Rückkehr aus Aegypten nach Nazareth in Galiläa übergesiedelt. J. war also eigentlich Bethlehemit, nicht „Nazarener". Nach Luk dagegen hatten die Eltern in Nazareth ihre Heimat und waren nur zufällig und vorübergehend, nämlich infolge der Schatzung, in Bethlehem, als das Kind geboren wurde. Beide Evangelisten verraten ein Doppeltes, einmal die ältere sichere Kunde, daß J. Galiläer und Nazarener war, sodann den Wunsch, ihn trotzdem in Bethlehem geboren werden zu lassen, d. h. in der Stadt des Davidischen Geschlechts, Micha 5_1 Mtth 2_5 f. Vereinbar sind die beiden Versuche, das zu erreichen, nicht. Der des Mtth hat durch seine Verknüpfung mit den auf den ersten Blick sagenhaften Geschichten von den „Weisen aus dem Morgenlande" (¶ Drei Könige, die hlg.), dem Kindermord des Herodes und der Flucht nach Aegypten von vornherein ein Vorurteil gegen sich. Mehr historisches Gewand trägt der Versuch des Luk. Aber so anziehend und sinnvoll die Verknüpfung der Geburt des Weltheilandes mit einer Regierungshandlung des Weltkaisers ist, in Wahrheit ist der Bericht Luk 2_1 ff von allzuviel Schwierigkeiten gedrückt, um als geschichtlich gelten zu können. Ganz abgesehen davon, daß uns von derartigen Schatzungen der „ganzen Welt" in jener Zeit nichts bekannt ist, konnte bei Lebzeiten des Herodes († 4 v. Chr.) und auch unter seinem Sohn Archelaos (bis 6 n. Chr.) eine römische Steuer-Einschätzung in Judäa überhaupt nicht stattfinden (¶ Herodes usw., 1—2). Einem solchen Zensus wurden die Juden erstmalig im Jahr 6/7 durch Quirinius unterworfen, wie wir von Josephus, Altert. XVII 13_5 XVIII 1. 2 XX 5_2; Jüdischer Krieg VII 8_1, wissen. — Vor allen Dingen aber würde ein römischer Zensus niemals veranlaßt haben, was er nach Luk 2 veranlaßt haben soll: nämlich, daß der Nazarener Joseph, obendrein mit seiner Braut oder Gattin, nach Bethlehem hätte ziehen müssen, um sich aufschreiben zu lassen. Das ist eine ganz naive, volkstümliche Vorstellung, vielleicht bedingt durch jüdische Erinnerungen, erzeugt und vorgetragen nur, um eben Joseph und Maria nach Bethlehem zu führen; jedenfalls ist sie durch nichts als geschichtlich zu retten, auch nicht durch das Steueredikt des G. Vibius Maximus 104 n. Chr., das wir auf einem Papyrus haben (vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 1908, S. 194 f). Die zahllosen Versuche, die chronologischen und sachlichen Unmöglichkeiten dieser lukanischen Erzählung von der Schatzung zu beseitigen, sind mißlungen (vgl. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I, 1901³, S. 508 ff). Bethlehem als Geburtsort Jesu ist demnach höchst wahrscheinlich ein Erzeugnis der messianischen Dogmatik; eine eigenartige Bestätigung dürfte darin zu sehen sein, daß das Joh-Ev. von der Geburt in Bethlehem nichts zu wissen scheint Joh 7_{42}. Wir müssen uns damit begnügen, festzustellen, daß J. nach der ältesten Ueberlieferung als Nazarener oder Nazoräer gilt, also in Nazareth beheimatet war. Daß das Dörfchen Nazareth weder im AT noch bei Josephus erwähnt wird, ist natürlich nicht, wie man gemeint hat, ein Beweis dafür, daß der Ort zur Zeit Jesu überhaupt nicht existiert habe. Nach der nt.lichen Ueberlieferung haben hier, auch nachdem J. das Vaterhaus verlassen hatte, Schwestern und Brüder von ihm gelebt oder waren doch den Nazarenern bekannt (vgl. Mtth 13_{55-56} Mk 6_3); als Namen der Brüder Jesu sind überliefert: Jakobus, Joseph oder Joses, Simon, Judas (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 c). — Im übrigen gehen die Geburtsgeschichten des Mtth und Luk vollkommen auseinander. Beachtenswert ist die Verschiedenheit in der Haltung hier und dort. Ueber den lukanischen Erzählungen liegt trotz ihrer großen Schlichtheit der Duft feinsinniger Poesie, die Erzählungen des Mtth sind nüchtern, ungeschickt, reflektierend und dogmatisch. Nur die Huldigung der Magier („Weisen") 2_1 ff atmet den Zauber des Märchens, aber weniger die Art der Erzählung als der Stoff. Die einzelnen Berichte tragen den Stempel der Sage deutlich an der Stirn. Vor allem die des Mtth. Sie beleuchten in anschaulicher Weise, wie verschiedenartige Motive bei der Entstehung von evangelischen Sagen sich auswirken, at.liche Erzählungen und Weissagungen, die messianische Dogmatik, aber auch außerjüdische Erzählungsmotive. — ¶ Drei Könige, die hlg., ¶ Simeon und Hanna.

2. a) Schauplatz. Nach dem Aufriß des Mrk-Ev.s, dem Mtth und Luk folgen, hat sich Jesu Wirksamkeit in Galiläa, seiner Heimat, und zwar vor allem um den See Genezareth abgespielt; dann ist er eine Zeitlang außerhalb des Machtbereiches des Herodes Antipas, seines Landesfürsten, unstät gewandert und ist schließlich zum Todes-Pascha nach Jerusalem gezogen. Sein Aufenthalt in und bei Jerusalem hat nach der Darstellung des Mrk von Palmsonntag bis Karfreitag gewährt. — Ein ganz anderes Bild bietet das Joh-Ev. (¶ Johannesevangelium, 5 a). Nach ihm, wenigstens nach seiner heutigen Gestalt, ist J. vor dem Todes-Ostern dreimal in Jerusalem und Judäa öffentlich aufgetreten, und sein Aufenthalt vor der Kreuzigung währte nicht eine kurze Woche nur, sondern etwa ein halbes Jahr, von

Laubhütten (7_{1} ff) an, freilich mit Unterbrechungen. Vor allem aber ist zu beobachten: Jesu Reisen nach Jerusalem erscheinen nicht eigentlich als Unterbrechungen der wesentlich in Galiläa sich abspielenden Wirksamkeit, vielmehr gelten Judäa und Jerusalem als eigentlicher Schauplatz der Tätigkeit; nur 2_{1-11} 4_{43-54} 6 spielen in Galiläa: $4_{1.\ 43}$ wird es ausdrücklich erklärt, daß J. nach Galiläa geht, als bedürfe das der Entschuldigung. — Daß wir uns im allgemeinen dem Mrk-Ev. anschließen müssen, ist nach I klar. In unserm Fall ist zudem die schematische Art der Festreisen bei Joh allzu deutlich; und deutlich auch die apologetische Absicht der ganzen Darstellung. Gegenüber dem jüdischen Vorwurf, J. sei ein Winkelprophet gewesen, soll hervorgehoben werden, daß er vielmehr im Herzen des Judentums, auf öffentlicher Bühne, vor aller Welt gewirkt habe (vgl. 7_{1} ff). — Wir werden uns also wohl im allgemeinen dem Aufriß des Mrk anschließen und den Schwerpunkt der Tätigkeit Jesu nach Galiläa verlegen. Man könnte nur fragen, ob sich nicht in dem von Mrk und Q verarbeiteten Material mittelbare Spuren davon finden, daß J. schon vor dem letzten Ostern vorübergehend in Jerusalem gewirkt hat. Man hat sie finden wollen. Indes hält der Prüfung nur eine einigermaßen stand: nämlich das Wort der Spruch-Quelle Mtth 23_{37} = Luk 13_{34}: „Jerusalem, Jerusalem. . . . . wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen . ." Indes braucht der Ausdruck „deine Kinder" nicht notwendig auf die Bewohner Jerusalems bezogen zu werden, sondern kann (vgl. Jes $49_{14\ ff\ 21}$) die Israeliten überhaupt bezeichnen. Immerhin, die Möglichkeit mehrmaligen — dann wohl vorübergehenden — Wirkens in Judäa wird man offenhalten müssen. Das Wort ist aber auch erklärbar bei der Annahme, die unseres Erachtens im Gegensatz zu der Darstellung des Mrk-Ev. gemacht werden muß, nämlich, daß der Aufenthalt Jesu in und um Jerusalem vor dem Todes-Pascha länger, als es nach Mrk erscheint, gewährt hat. Die Tatsache, daß J. in und um Jerusalem offenbar bekannte Familien gehabt hat Mrk 11_{1} ff 14_{14} Luk 10_{38} f, die Unwahrscheinlichkeit, daß die dramatische Entwicklung zum Tode sich in einer Woche vollzogen hat, und endlich die bei genauerer Prüfung sich aufdrängende Beobachtung, daß im Mrk-Text das Schema der 6 Tage dem Stoff nicht ursprünglich angehört, sondern ihm später aufgepreßt worden ist, nötigen zu der Vermutung, daß J. längere Zeit vor dem Ende in und um Jerusalem gewirkt hat.

2. b) Dauer der Wirksamkeit Jesu. Daß Jesu Wirksamkeit etwa 2½ Jahre gewährt habe, nehmen meist die an, welche das Joh-Ev. zugrunde legen; an etwas mehr als ein Jahr denkt in der Regel die Gefolgschaft der Synoptiker. Beides sind nicht berechtigte Annahmen. Denn das 4. Ev. setzt wahrscheinlich 3 Pascha-Feste vor dem Todes-Pascha an 2_{13} 6_{4} 5_{1} (5_{1} ist „das Fest" mit ziemlicher Sicherheit ein Pascha): also ergibt sich ein Zeitraum von mehr als 3 Jahren. Daß aber die synoptische Ueberlieferung die Dauer von etwas mehr als 1 Jahr erkennen lasse, ist durchaus unrichtig. Sie enthält überhaupt keine wirklichen Andeutungen darüber. Das „angenehme Jahr des Herrn" aus dem Jesaja-Zitat Luk 4_{19} darf man natürlich nicht so ausnützen; Luk 13_{6} ff kann ebenfalls nicht verwertet werden. Wenn die Erzählung vom Aehrenraufen am Sabbath Mrk 2_{23} ff, in der ja die Nähe des Pascha vorausgesetzt ist, ziemlich am Anfang des Mrk steht, so müssen wir uns erinnern, daß dieser Evangelist in Wahrheit nicht chronologisch ordnet; aus der Stellung der einzelnen Berichte am Anfang oder in der Mitte dürfen wir keine Schlüsse auf die zeitliche Reihenfolge machen. Unser ältestes Ueberlieferungsmaterial läßt uns also völlig im Stich. Man gewinnt aus den Synoptikern wohl den allgemeinen Eindruck, daß wir eine Geschichte von nicht langer Dauer vor uns haben: aber das ist alles. Leider führt auch die Chronologie nicht weiter.

3. Das Geburtsjahr Jesu Christi ist zum ersten Jahr unserer Zeitrechnung gemacht worden (Jahr 1 = 754 a. u. = nach der Gründung Roms); leider läßt es sich nicht genau festlegen. Nach Mtth 2_{1} und Luk 1_{5} (vgl. mit 2_{2}) ist J. unter Herodes (dem Großen) geboren: die Bestimmung durch die Schatzung Luk 2_{1} ff fällt ja weg (s. oben). Nun ist aber Herodes schon 750 a. u. — also 4 v. Chr. gestorben. Dürfen wir der Angabe Mtth 2_{5} Luk 1_{5} 2_{2} trauen, so müssen wir Jesu Geburt vor 750 oder spätestens im Jahre 750 = 4 v. Chr. ansetzen. Aber dürfen wir dieser in den Vorgeschichten stehenden Angabe überhaupt Glauben schenken? — In den synoptischen Evangelien haben wir nur eine chronologisch festgelegte Angabe, nämlich Luk 3_{1}, wo das Jahr des Auftretens des Täufers in umständlicher Weise bezeichnet wird, und zwar als das 15. Jahr des Tiberius, also zwischen 19. August 28 und 29 n. Chr. [wobei des Tiberius Thronbesteigung gerechnet ist und nicht seine Mitregentschaft, die bereits im Jahre 12 begann]. Nachprüfen können wir diese Angabe nicht, aber wir brauchen sie auch nicht zu bezweifeln. Nun wird Luk 3_{23} gesagt, daß J., als er auftrat, ungefähr 30 Jahr alt gewesen sei. Leider ist nun das Verhältnis dieser beiden bestimmten Angaben nicht zu erkennen. J. ist nach Mrk 1_{14} aufgetreten nach der Gefangensetzung des Täufers. Aber wann ist dieser gefangen gesetzt worden? Noch im Jahr seines Auftretens, also 28/29? So daß wir nun Jesu Wirksamkeit auch in das Jahr 28/29 setzen und von da an die 30 Jahr zurückrechnen dürften? Vielleicht; aber wir wissen es nicht. Wahrscheinlich ist es nach allem immerhin, daß J. Ende der 20er Jahre mit seiner Wirksamkeit begonnen hat, also etwas vor dem Jahre 1 geboren sein wird; auf diese unbestimmten Angaben werden wir uns beschränken müssen. Der Versuch, in Anlehnung an die Erzählung von den „Weisen aus dem Morgenlande" Mtth 2_{1} ff mit Hilfe astronomischer Berechnung das Geburtsjahr festzulegen, wie ihn zuerst ¶ Kepler unternommen hat (De Jesu Christi salvatoris nostri vero anno natalitio, 1606) verkennt die Art jener Erzählung und führt nicht zum Ziel

Auch das Todesjahr ist nicht sicher zu bestimmen. Eine direkte Angabe bieten die Evv. nicht. Erst bei Tertullian taucht in der Ueberlieferung eine bestimmte Angabe des Jahres auf (adversus Judaeos 8; adversus Marc. 1_{15}): das Konsulatsjahr der Gemini, des Rubellius Geminus und des Fufius G., also das Jahr 29. Aber es ist klar, daß dieser Termin sich mit Luk 3_{1} nicht vereinigen läßt, wonach Johannes der Täufer erst 28/29 aufgetreten ist. Man hat es mit fast allen Jahren

von 29—35 versucht. Die Bemühungen scheitern daran, daß wir weder Beginn noch Dauer der Tätigkeit Jesu chronologisch sichern können. Meist nimmt man das Jahr 30 oder 31 an. Dafür ließen sich auch die eigentümlichen Notizen des Joh-Ev. ins Feld führen, nämlich Joh 8_{57} und Joh $2_{20\,ff}$. Aus $2_{20\,ff}$ würde sich 27/28 als Zeitpunkt des Paschafestes 2_{12} ergeben. Da nach Joh J. von da an noch 3 Jahre gewirkt hat (s. oben 2), so käme für das Todes-Pascha 30 oder 31 heraus. — Sicher ist nur, daß J. in der Amtszeit des Prokurators Pontius Pilatus 26 bis 36 hingerichtet worden ist, Tacitus, Annal. 15_{44}. Da Pilatus am Pascha 36 bereits nicht mehr amtierte und Johannes der Täufer, der Vorläufer, 28/29 seine Predigt begonnen hat, so kommen die Jahre 29—35 in Betracht. Das Jahr 30 empfiehlt sich auch deswegen, weil die paulinische Chronologie aufs beste damit in Einklang zu bringen ist. — Mehr Interesse hat die Ueberlieferung für den *Todestag* gezeigt. Synoptiker und Joh stimmen im Wochentage überein: es war ein Freitag, Mrk 15_{42} Mtth 27_{62} 28_{1} Luk 23_{54} Joh $19_{14.\,31}$; Petr-Evangelium (¶ Apokryphen: II, 2c) V. $_{2}$. Aber sie weichen im Monatsdatum von einander ab. Jene lassen J. noch das Paschalamm mit den Jüngern essen Mrk $14_{12.\,17}$; in der Nacht, also der heiligen Pascha-Nacht, wird er gefangen genommen, vor dem Synedrium verhört, am Morgen von Pontius Pilatus verurteilt und gerichtet: also am 15. Nisan. Demgegenüber berichtet das Joh-Ev., zu dem das Petr-Ev. hinzutritt, daß J. in der Nacht auf den 14. Nisan festgenommen und am 14. Nisan gekreuzigt worden sei, 13_{1} 13_{29} 18_{28} 19_{31}. Der Unterschied in dieser wichtigen Notiz ist durch keine Künste zu beseitigen. Nun, wie sonst, einfach den Synoptikern zu folgen als dem im allgemeinen bessern Bericht, wird hier durch den Umstand erschwert oder verhindert, daß die Vorstellung des Mrk von nicht geringen Schwierigkeiten bedrückt wird. Der erste Paschatag (von 6 Uhr abends des 14. bis dahin des 15. Nisan) wurde wie ein Sabbath heilig gehalten: insbesondere war es verboten, an ihm Gericht zu halten. Nun aber sollen Gefangennehmung, Verhör, Verurteilung, Hinrichtung an diesem großen Sabbath-Tage stattgefunden haben: es erscheint im höchsten Grade unwahrscheinlich. Die Unmöglichkeit wird man indes nicht schlechthin behaupten mögen. Die Schwierigkeit fällt bei der johanneischen Angabe fort. Aber ehe man an einem so wichtigen Punkt diesem Evangelium, das man sonst als Quelle ablehnt, den Vorrang gibt, muß zum mindesten gefragt werden, ob seine Abweichung von der synoptischen Ueberlieferung, die ihm bekannt war, nicht etwa eine absichtsvolle ist. Und in der Tat kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Kreuzigung am 14. Nisan nach der Meinung des Joh einen tieferen Sinn haben soll. Nachdem J. schon 1_{29} als Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, gekennzeichnet ist, will ihn die Passionserzählung als das wahre Paschalamm hinstellen; vor allem wird das 19_{36} klar. Nun könnte ja trotz dieser absichtsvollen Darstellung die Ueberlieferung gut sein. Aber nur weil die Mrk-Ueberlieferung selber darauf hinweist, wird man das anzunehmen die Zuversicht haben. Wie bereits hervorgehoben ist (s. I), haben wir im Mrk wenn nicht mehrere literarische, so doch mehrere Ueberlieferungsschichten zu unterscheiden. Gerade in der Leidensgeschichte zeigt sich das (vgl. z. B. 14_{2} und 14_{12}!). Vermutlich ist das Schema der sechs Tage nicht ursprünglich. Das Material sprengt sichtlich diesen viel zu engen Rahmen. Nun heißt es 14_{2}, daß die Behörde es vermeiden wollte, J. gerade am Feste zu beseitigen, weil sie sonst einen Aufruhr fürchten mußte. Hier blickt vermutlich die ältere Ueberlieferung durch, wonach J. *vor* dem Pascha beseitigt worden ist. Andere Gründe für dieselbe Annahme sind noch im Artikel Abendmahl Bd. I Spalte 26 angegeben. Noch aus anderen Erwägungen heraus wird man auf eine Festlegung des Datums verzichten und nur sagen dürfen, daß J. in der Nähe eines Pascha-Festes gekreuzigt worden ist. Auch hier hat man mit Hilfe astronomischer Berechnung das Rätsel lösen wollen, indem man auszurechnen versuchte, in welchen Jahren damals der 14. oder der 15. Nisan auf einen Freitag gefallen ist (s. Literatur zu II). Der Versuch ist mißlungen und kann nicht glücken, vor allem deswegen, weil wir die Art der jüdischen Berechnung des Pascha-Festes in jener Zeit nicht sicher kennen.

4. In den Evangelien nimmt einen überraschend breiten Raum ein die Erzählung von *Wundern* Jesu, unter denen wieder die Krankenheilungen im Vordergrunde stehen. Und gerade das älteste unter unsern Evangelien, das Mrk-Ev., ist, von dem Bericht über den Aufenthalt in Jerusalem und die Passion abgesehen, fast nichts als eine lange Reihe von Berichten über Krankenheilungen und andere wunderbare Vorgänge, die nur hier und da von Reden Jesu unterbrochen ist; vgl. obendrein die allgemeinen Schilderungen Mrk 1_{34} $3_{10\,ff}$. J. erscheint als der Aeskulap seines Volkes; sein eigentlicher, freilich in den Synoptikern noch nicht gebrauchter Titel müßte lauten: sōtēr, Heiler, Erretter (¶ Heiland). Wir haben daraus zu entnehmen, daß in der ältesten Christenheit auf diese Seite des Tuns Jesu sehr viel Gewicht gelegt worden ist; wir beobachten dabei freilich, daß sie im Mtth etwas mehr, im Joh außerordentlich zurücktritt. Die Tatsache erklärt sich aus der volkstümlichen urchristlichen Anschauung. Die Wunder im allgemeinen haben für sie religiöse, apologetische Bedeutung: durch sie erweist sich J. als Träger des göttlichen Geistes, sie sind ein Beweis der Messianität Jesu. Insbesondere aber sind die Heilungen, darunter vor allem die *Dämonen-Austreibungen* (¶ Geister usw., 4, Sp 1223; ¶ Exorzismus: II), ein Zeugnis des messianischen Berufes Jesu. Nach jüdischer und urchristlicher Vorstellung liegt die ganze Welt „im Argen“. Gott hat sich von der Welt gleichsam zurückgezogen, das Regiment dem Teufel und seinen Scharen, den Dämonen, den bösen Geistern überlassen (vgl. Joh 12_{31} Eph 2_{2} Luk $4_{5\,ff}$). Die Herrschaft dieser verhaßten Mächte zeigt sich in allem Unheil, in den Krankheiten des Leibes und der Seele; alle Krankheiten, vor allem die psychischen, sind nach der volkstümlichen, jüdischen wie außerjüdischen, Anschauung, nichts anderes als Wirkungen der Dämonen. Das war nicht nur eine Theorie; man litt und seufzte unter der Herrschaft dieser unheimlichen Mächte; wie ein Alp lag sie auf den Menschen. Das Reich, d. h. die Herrschaft Gottes, kommt dann und damit, daß dieser Mächte unheilvolle Herr-

schaft gebrochen wird. Nun verstehen wir den Wert dieser Erzählungen für Glauben und Theologie der Gemeinde: indem J. die Dämonen austreibt, überhaupt die Kranken heilt, schränkt er Satans Herrschaft ein und zeigt er sich als den Messias, den Bringer der Gottesherrschaft Luk 10_{20} Mtth 12_{25} ff. — Die Frage nach diesem Bestandteil der evangelischen Ueberlieferung, den Wundern, hat lange im Mittelpunkt der Leben-Jesu-Forschung gestanden. Neben die orthodoxe kirchliche Anschauung trat die der Aufklärung, die rationalistische, die allegorische, die mythologische. Welches Urteil hat der Historiker zu fällen? Auf die Frage nach der Möglichkeit von Wundern im herkömmlichen Sinn hat er als Historiker keine Antwort: hier greifen allgemeine Erwägungen ein (¶ Wunder: III). Was die Geschichtlichkeit der J. zugeschriebenen Wunder betrifft, so wird der Geschichtsschreiber folgende Erwägungen anstellen: a) Zunächst die ganz allgemeine, daß die Ueberlieferung über Stifter von Religionen in der Regel mit Wundern durchsetzt ist. Ein Kranz von Wundern gehört ganz notwendig zu dem Bilde eines religiösen Heroen, wenn es in der gläubigen Gemeinde weiterleben soll; — b) Die evangelischen Berichte über Jesu Wunder und Heilungen dürfen nicht isoliert, sondern müssen in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden. Dem Laien erscheinen die Wunderberichte leicht als eine Eigentümlichkeit des Lebens Jesu: sie sind es nicht. Die ganze damalige Zeit war voll von Wundern, wenigstens für den religiösen Menschen, zumal für den Volksglauben. Nicht bloß von J. werden Wunder erzählt, auch von den Aposteln (vgl. die Apostelgeschichte); Paulus selbst nimmt es für sich in Anspruch, Wunder getan zu haben II Kor 12_{12}. Und nun gar die außer-nt.liche Literatur, vgl. Justin, Irenaeus! Aber weiter: auch die Juden glaubten an Wunder und hatten Wundertäter, vgl. Apgsch 19_{13} ff; J. selbst bezeugte, daß die Pharisäer Teufel austrieben Mtth 12_{27}. Und endlich spielt auch im religiösen Heidentum das Wunder eine große Rolle, man braucht nur die Biographie des als Religionsreformator gefeierten ¶ Apollonius von Tyana zu lesen. Selbst Tacitus erzählt von der Heilung eines Blinden durch Vespasian, Hist. IV_{81}. Den Wundern Jesu stellten die Heiden, wie wir aus den christlichen Apologeten entnehmen, die Wunder ihrer Götter entgegen: die Christen aber bestreiten sie keineswegs, sondern erklären sie als Nachäffung der Dämonen oder zeigen, daß die christlichen Wunder viel größer seien. Das heißt aber: der Glaube an Wunder gehört zum innern Kostüm der damaligen Zeit, zumal in den untern Schichten, denen vor allem die älteste Christenheit angehörte. Auf diesen großen geschichtlichen Hintergrund müssen die evangelischen Wundererzählungen gestellt werden: sie gewinnen dadurch sofort ein anderes Licht, als sie sonst haben, wenn man sie für sich betrachtet und für eine einzigartige Erscheinung hält; — c) Was nun die evangelischen Berichte selbst angeht, so beobachten wir bei einer Vergleichung der vier Evv. die zweifellose Neigung zur Steigerung des wunderbaren Charakters. Die Krönung bildet das Joh-Ev., das nicht viel, aber dafür ganz außergewöhnliche Mirakel berichtet. Aber auch sonst, innerhalb der synoptischen Evangelien, zeigt sich diese Neigung. Steigernde Phantasie und apologetisches Interesse arbeiten an dem Material. Daneben beobachten wir aber auch Veränderungen und Neuschöpfungen (z. B. Hochzeit zu Kana, Lazarus, Verfluchung des Feigenbaums). Die Gründe für diese Erscheinungen sind mehrere: die messianische Dogmatik, die ein Bild vom Messias und seinem Verhalten schon fertig hatte, ehe er erschienen war, at.liche Weissagungen und Erzählungen, auch außerjüdische Sagenmotive und Mythen, dogmatische Interessen waren die die Geschichte verändernden und Geschichte schaffenden Kräfte. Wenn wir nun diese steigernden, verändernden, neu schaffenden Kräfte an dem Stoff wirksam sehen in der Zeit von der Fixierung des Mrk bis zum Joh-Ev., also in der Zeit der schriftlichen Fortpflanzung der Wundererzählungen, so ist es doch selbstverständlich, daß sie sich auch bereits in der Zeit betätigt haben, als die Berichte über J. noch mündlich weitergegeben wurden, daß also das Material schon vor der Festlegung in Mrk der gleichen Veränderung unterlegen ist: das ist für die geschichtliche Beurteilung der ältesten Ueberlieferungsschicht natürlich von größter Bedeutung; — d) Glücklicherweise bietet die älteste Ueberlieferung selbst kritische Maßstäbe für die Behandlung des Materials. Zwei Stellen kommen da in Betracht. Zuerst Mrk 8_{12} (Mtth 16_{1} ff). Man verlangt von J. ein Zeichen vom Himmel her, d. h. ein zweifelloses Wunder, das ihn als Messias beglaubige. J. aber lehnt es schlechthin ab, diesem Geschlecht ein solches Zeichen zu geben. Dieser Bericht wird durch ein ähnliches Wort bestätigt, das in der Spruchquelle überliefert ist Mtth 12_{38-40} Luk $11_{29.30}$: Luk hat hier die älteste Form. Wir dürfen es danach als eine sichere Tatsache betrachten, daß J. das Ansinnen, ein Wunder im eigentlichen Sinne zu tun, mit aller Entschiedenheit abgelehnt hat. Dazu kommt nun noch der Schluß des Berichtes über sein Auftreten in Nazareth Mrk $6_{5.6}$. Aus ihm ist deutlich zu entnehmen, daß J. nur da „Krafttaten" tun konnte, wo er Glauben fand, daß also gläubiges Verhalten der Menschen Voraussetzung dafür war. Daß wir hier älteste, nicht erfundene Ueberlieferung vor uns haben, zeigt ihre Behandlung durch die späteren Evangelisten, deren Glauben sie widerstrebte: Luk bringt die Bemerkung überhaupt nicht, Mtth 13_{58} aber schwächt sie ab. Ganz deutlich ist als Meinung von Mrk $6_{5.6}$ vorausgesetzt, daß Jesu „Krafttaten" sich an Persönlichkeiten vollzogen. — Diese beiden Notizen ältester Ueberlieferung geben uns zwei unanfechtbare geschichtliche Maßstäbe: wir dürfen nicht nur, sondern wir müssen mit Mißtrauen alles betrachten, was den Charakter des außergewöhnlichen Wunders trägt, und werden überhaupt nur diejenigen wunderbaren Vorgänge in den Bereich der Möglichkeit einbeziehen, bei denen persönliches Vertrauen eine Rolle spielen konnte. — Wenn man unter Beachtung der Punkte a—c und unter Anwendung der beiden Maßstäbe unter d das Material einer Prüfung unterzieht, so verringert es sich außerordentlich. Immerhin bleibt eine nicht geringe Anzahl von Krankenheilungen zurück. Es gehört zur ältesten, uns erreichbaren Ueberlieferung, daß J. sich in wunderbarer Weise als Arzt betätigt hat. An der Geschichtlichkeit dieser Kunde zu zweifeln, haben wir kein Recht. Die moderne Medizin vertritt und verwertet die Erkenntnis, daß ein großes Gebiet von Krank-

heiten, nämlich die des Nervensystems in weitem Sinn, auf psychischem Wege geheilt werden, daß insbesondere tiefe religiöse Erregungen hier „Wunder" wirken können. Ueberall wo es sich um Krankheiten solcher Art handelt, werden wir demnach, grundsätzlich angesehen, die Geschichtlichkeit zu bezweifeln kein Recht haben. Wir bewegen uns also auf sicherem Boden, wenn von ausgedehnter Heiltätigkeit Jesu berichtet wird. J. muß eine außergewöhnliche Macht über Menschen gehabt, in hervorragendem Maße die Fähigkeit besessen haben, Menschen zu beeinflussen, ihren Willen zu bestimmen, ihre Seele und ihren Leib gesunden zu lassen. Die einzelnen Berichte unterliegen natürlich noch der kritischen Prüfung, auf die wir uns hier nicht einlassen können. Nicht selten wird man eine geschichtliche Grundlage vermuten, die Einzelheiten der Erzählung aber bezweifeln müssen. — J. selbst scheint auf diese Seite seiner Tätigkeit wohl keinen besonders großen Wert gelegt zu haben Luk 10 $_{20}$ Mrk 1 $_{35}$ ff. Andererseits hat er doch auch namentlich in der Heilung Dämonischer einen Hinweis auf das Kommen des Reiches Gottes erblickt, Mtth 12 $_{27}$ ff, also dieses Tun als ein Stück seines unmittelbaren Berufes angesehen. — Vor jeder rationalen Erklärung dieser Fähigkeit Jesu, etwa durch Magnetismus oder Aehnliches, werden wir uns selbstverständlich hüten müssen. J. selbst hat uns einen Fingerzeig gegeben. Aus Mtth 12 $_{28}$ Luk 11 $_{20}$ entnehmen wir, daß er sich bewußt war, durch den Geist Gottes, also durch göttliche Kraft die Dämonen auszutreiben. Damit stimmt die Andeutung Mrk 9 $_{29}$ überein, wonach wir annehmen müssen, daß er seine Heilungen unter Gebet vollzogen hat. Alles in allem heißt das: die fast magische, zwingende Macht seiner Persönlichkeit über Menschen, wie sie sich in diesen Heilungen erweist, war in seinem eigenen Glauben, seinem Glauben an Gottes Wundermacht begründet. Das herrliche Wort Mrk 9 $_{23}$: „alles ist möglich dem, der glaubt", ist ein triumphierender Ausdruck seines eigenen Erlebens. So führt uns diese Seite seiner Tätigkeit in den innersten Kern seiner Persönlichkeit: seinen Glauben, seine Beziehung zu Gott.

5. Von besonderer Wichtigkeit für die Christenheit ist die Frage nach dem **Selbstbewußtsein Jesu**. Wofür hat J. sich gehalten, was hat er als seine Aufgabe und seinen Beruf angesehen? Je mehr die Frage umstritten wird, um so mehr empfiehlt sich vor der Darstellung eine sorgfältige Feststellung dessen, was die Quellen erkennen lassen. Als natürlicher Ausgangspunkt scheint sich da das messianische Bewußtsein zu bieten. Daß J. der Messias gewesen sei und sich als solchen gewußt habe, scheint die sicherste Nachricht der Evangelien zu sein. Trotzdem widerrät sich dieser Ausgangspunkt. Die urchristliche Gemeinde hat in Jesus den Messias gesehen: das war der Kern ihres Glaubens, und unter dem Einfluß dieses Glaubens hat natürlich die Ueberlieferung gestanden. Deshalb müssen wir hier grade besonderes Mißtrauen zeigen. Dazu kommt, daß in Wirklichkeit der Inhalt des messianischen Bewußtseins, wenn es vorhanden war, nicht sicher greifbar ist. So ist es geraten, zunächst festzustellen, was die Erzählungen und die Sprüche Jesu, ganz abgesehen von diesem Begriff, erkennen lassen.

5. a) Daß das Selbstbewußtsein Jesu ein durchaus **menschliches** gewesen ist, wird jeder als selbstverständlich ansehen, der, ohne durch das kirchliche Dogma behindert zu sein, die Quellen liest. Besonders deutlich erkennen wir das an Jesu Gebundenheit an die Art seiner Zeit und seines Volkes. J. trägt in Bezug auf die allgemeine Weltbetrachtung völlig das Gewand seiner Zeit; wie wenig er sich in dieser Hinsicht von seiner Umgebung unterscheidet, zeigt sein Glaube an Teufel und Dämonen. Vor allem erweist sich sein Menschsein in der höchsten Blüte des Menschentums, im religiösen Verhalten. Gott gegenüber stellt er sich mit den Menschen auf eine Linie Mrk 13 $_{32}$ 10 $_{40}$. Von ihm weiß er sich abhängig; seinem Willen ordnet er sich unter. Er betet zu Gott als der Quelle seiner Kraft. In ergreifender Weise tritt uns in der zuverlässigen Ueberlieferung entgegen, daß er ein Beter besonderer Art gewesen ist. — Mit diesem schlechthin menschlichen Bewußtsein verband sich nun aber sein eigenartiges **Berufsbewußtsein**. Es zeigt sich schon in seinem Verhalten. Ein schlichter Handwerker, verläßt er Heimat, Beruf, Familie, um ein Wanderprediger zu werden. Dazu kommt als Ausfluß seines Bewußtseins die, wie wir unter 4 sahen, unzweifelhaft feststehende große Macht seiner Persönlichkeit über andere Menschen. Der Eindruck, den er auf andere machte, ist ein ungewöhnlicher, vgl. Mrk 3 $_{21}$ 3 $_{30}$. Diesem Verhalten und diesem Eindruck auf andere entspricht eben ein außerordentliches Berufsbewußtsein. Es hat zunächst die allgemeine Form des prophetischen Bewußtseins. Wie er seiner Umgebung als Prophet erscheint Mrk 6 $_{15}$ 8 $_{28}$ Mtth 16 $_{14}$, so stellt er selbst sich auf die Linie der Propheten Mrk 6 $_{4}$ Luk 13 $_{33}$. Er weiß sich von Gott mit einer besonderen Aufgabe Mrk 2 $_{17}$ Mtth 10 $_{34}$ ff an sein Volk gesandt. Und zwar ist er sich bewußt, etwas schlechthin Neues zu bringen, was mit dem Bisherigen unvereinbar ist Mrk 3 $_{21. 22}$. Aber nun zeigen sich daneben Spuren eines über das prophetische hinaus gesteigerten Bewußtseins. Mit seinem berühmten: „Ich aber sage euch" Mtth 5 $_{22}$ ff tritt er selbst dem Gesetz gegenüber: er stellt sich höher als Moses und trägt kein Bedenken, an Gesetzesbestimmungen zu ändern. Ueber die at.lichen Propheten hebt er sich hinaus Mtth 12 $_{41. 42}$. Seine Offenbarung soll eine durchaus einzigartige sein Mtth 13 $_{16. 17}$ Luk 10 $_{23}$ f (vgl. vielleicht Mtth 11 $_{11}$ Luk 7 $_{28}$). Mit solchen Worten verläßt J. den Rahmen des prophetischen Bewußtseins. Es ist gewiß, daß er überzeugt gewesen ist, Vermittler einer einzigartigen Offenbarung Gottes zu sein. Zum klaren Ausdruck kommt diese Ueberzeugung, der Träger einer unerreichten Offenbarung zu sein, in dem Wort Mtth 11 $_{25-27}$ Luk 10 $_{21}$ f; es gehört der Spruchquelle, also der ältesten Quelle, an. Trotz mancher Bedenken haben wir ein Recht, an seiner Echtheit im wesentlichen festzuhalten. Freilich wohl nicht in der Textform, wie unsere evangelischen Berichte sie jetzt haben, sondern in einer älteren, die wir bei den kirchlichen und außerkirchlichen Schriftstellern des 2. Jhd.s finden. Danach werden wir annehmen müssen, daß das Wort in V. 27 etwa gelautet hat: „Alles wurde mir vom Vater übergeben, und niemand erkannte den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn offenbart". Diese Form hat einen wesentlich andern Sinn als die Form des Wortes

in unserm heutigen Text. Nicht etwa von einem zeitlosen, überzeitlichen Kennen des Vaters ist die Rede, wie etwa Joh 10$_{15}$. Vielmehr bezeichnet J. es als eine Tatsache seines Erlebens, daß er den Vater erkannt habe, er allein, und daß nur er die volle Erkenntnis Gottes vermitteln könne. Das ist auch der Sinn der Worte: „Alles wurde mir vom Vater übergeben"; nach dem Zusammenhang können sie nur das bedeuten, daß, was Kenntnis und Offenbarung Gottes angeht, alles Jesu übergeben worden ist. So nimmt J. in Anspruch, allein Gott erkannt zu haben und allein ihn offenbaren zu können. Sodann aber beachten wir, wie J. V. 27 Gott und sich bezeichnet, Gott als den Vater und sich als den Sohn, als den Sohn schlechthin. Gott und ihn vereinigt die Beziehung des — einzigen — Sohnes zum Vater. Daß mit diesem Ausdruck nicht Wesensverwandtschaft und -Gleichheit mit Gott ausgesagt werden soll, ist klar: diese Auffassung des Begriffes „Sohn Gottes" ist in der Spruchquelle vollkommen ausgeschlossen. Aber auch die at.lich-theokratische Bedeutung (wonach Sohn Gottes den König Israels, besonders den messianischen König bezeichnet, ¶ Messias ¶ Christologie: I, 1b) kommt hier nicht in Betracht. Für jüdische Anschauung ohne weiteres verständlich liegt in dem Begriff „des Sohnes", daß Gott zu J. in einem besonderen Vertrauens- und Liebesverhältnis steht; als „der Sohn" weiß J. sich vor allen anderen Menschen als den Gegenstand besonderer Liebe Gottes. Wie wir aus dem Zusammenhang entnehmen müssen, weiß er sich eben deshalb als den Sohn, weil er in einzigartiger Weise Gott hat erkennen dürfen und Gott ihn zum Träger der Offenbarung gemacht hat. Träger einer einzigartigen Offenbarung, der Sohn schlechthin — wir erschrecken fast über die Höhe dieses Bewußtseins. Es ist ja keineswegs ein göttliches Selbstbewußtsein, aber doch ein den Rahmen der Menschheit fast überschreitendes, aller sonstigen menschlichen Erfahrung enthobenes Berufsbewußtsein, bei dem wir uns fragen möchten, ob es mit Gesundheit und Klarheit des Geistes vereinbar sein kann. Hier ist der Punkt, auf dem uns die Gestalt Jesu rätselhaft, fast unheimlich wird. Aber dem wesentlichen Inhalt unseres Wortes Mtth 11$_{25-27}$ zu mißtrauen, haben wir kaum ein Recht, umso weniger, als die ganze hier vorliegende Vorstellungsweise von der Bedeutung Jesu (Offenbarer) der Anschauungsweise der ältesten Gemeinde wenig entspricht. Die Annahme aber, daß wir hier den Ausdruck einer nur vorübergehenden religiösen Erregung zu sehen hätten, ist durch nichts begründet oder gefordert. Letztlich liegt ja, auf die Sache gesehen, nicht mehr darin als in den vorhin berührten Worten Mtth 12$_{41.42}$ 13$_{16.17}$ Luk 10$_{23f}$ (Mtth 11$_{11}$). — In diesem einzigartigen Sohnesbewußtsein werden wir vermutlich den Kern des Innenlebens Jesu, den tragenden Grund seiner Wirksamkeit und seines ganzen Wesens zu sehen haben. Wann und wie dieses eigenartige Bewußtsein entstanden ist, ob es etwa bei der Taufe plötzlich wie eine göttliche Erleuchtung über ihn gekommen ist (s. unten), ob es allmählich in ihm gewachsen ist, vermögen wir nicht zu sagen.

Hat J. nun auch für seine Person bleibende oder gar religiöse Bedeutung in Anspruch genommen? Leider können wir die Frage nicht sicher beantworten; das geringe etwa zuverlässige Material ist nicht durchaus eindeutig. — a) Man hat in der Tat zunächst den Eindruck, als ob J. seiner Person bleibende, sogar religiöse Bedeutung zuschreibe. Von dem berühmten Heilandsrufe Mtth 11$_{28ff}$ wird man freilich absehen müssen, da er in seiner Echtheit Bedenken unterworfen ist. Aber auch sonst hat J. in hochgespannten Worten von der Pflicht gesprochen, ihm nachzufolgen, ihn allem Wertvollen, Gütern und Pflichten, vorzuziehen, Mrk 10$_{21}$ Mtth 10$_{37}$ Luk 14$_{26}$ Mtth 8$_{21f}$ Luk 9$_{60}$ (auch dem Inhalt nach wohl das Wort Mrk 8$_{35}$). In schönster Form kommt diese Ueberzeugung Jesu wohl beim letzten Mahl mit den Jüngern in der Abschiedsstunde zum Ausdruck, wo er durch feierliche Handlung und das eigenartige, sie begleitende Wort unter den Seinen eine unverbrüchliche Gemeinschaft stiftet und sich, seine Person, zur Grundlage und zum Bindemittel dieser Gemeinschaft macht Mrk 14$_{22}$ (vgl. zu dieser Auffassung ¶ Abendmahl: I, 1b; Sp. 35). Danach scheint es Jesu Ueberzeugung gewesen zu sein, daß nicht nur seine Botschaft und sein Tun, sondern seine Person für das Heil der Seinen unentbehrlich sei. — b) Demgegenüber steht nun aber eine andere Beobachtung: und sie ist die schärfere und sicherere. Ganz unzweifelhaft ist, daß es sich nach der Predigt Jesu im religiösen Verhältnis nur um eine unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott handelt: zwischen Gott und Mensch hat nichts und niemand Platz, auch nicht J. Religiöse Bedeutung im eigentlichen Sinn hat J. jedenfalls nicht beansprucht. — Ferner: J. hat Himmelreich, Gnade Gottes und Vergebung der Sünde gepredigt, ohne sich selbst dabei eine Rolle zuzuweisen. Es ist seine ernste Meinung, wenn er den reichen Jüngling auf die Gebote Gottes als den Weg zum Leben verweist Mrk 10$_{19}$ vgl. 12$_{28ff}$. Die große Sünderin hat Vergebung der Sünden Luk 7$_{47}$, der Zöllner im Tempel ist gerechtfertigt Luk 18$_{9ff}$, dem Gichtbrüchigen spricht J. ohne weiteres Vergebung der Sünden zu Mrk 2$_{5}$, im Gleichnis vom verlorenen Sohn verkündet er die bedingungslose, verzeihende Liebe des himmlischen Vaters Luk 15$_{11ff}$: nirgends wird verlangt, daß man noch erst an J. glauben müsse. Kurz, die eigentliche Predigt Jesu von den Gnaden Gottes und von seinen Forderungen weiß nichts von irgendwelcher Verknüpfung und Bindung an seine Person. An dieser Tatsache ist nicht zu deuteln und zu markten. — Danach ist, wenn wir eine Vereinigung der beiden Beobachtungen versuchen dürfen, klar, daß jene erste im Licht der zweiten durchaus sicheren und grundlegenden verstanden werden muß. Somit sind jene Worte von der Nachfolge Jesu zu deuten auf den Anschluß an seine Predigt und seine Weisungen, auf das Vorbild seines Verhaltens: grade so wie auch ein Prophet zu seiner Nachfolge auffordern kann, ohne damit seiner Persönlichkeit ausschlaggebende Bedeutung zuzuschreiben. Ueber ein hohes prophetisches Bewußtsein führen diese Worte also nicht hinaus. Immerhin bleibt der Eindruck, daß J. doch hier und da an eine unlösliche Verknüpfung seiner Person mit seiner Predigt gedacht hat. Im Licht der zweiten Beobachtung dürfen wir das vielleicht — es ist Vermutung — so deuten: daß Gottes Gnade irgendwie an seine Persönlichkeit und ihr Tun

gebunden seien, hat J. niemals gemeint oder gesagt; wohl aber scheint er der Ueberzeugung gewesen zu sein, daß der Weg zu Gott nur über ihn führe, weil er allein ja Gott offenbaren könne, — daß er, mit johanneischem Ausdruck zu reden, „der Weg" zum Vater sei und bleibe. — Also religiöse Bedeutung hat er sich nicht zugeschrieben: daß man an ihn glauben könne und müsse, wie man an Gott glaubt, hat er nicht verlangt, ebensowenig wie etwa das Gebet zu ihm. Aber bleibende Bedeutung vermutlich insofern, als er glaubte, daß, wer zum Vater kommen will, nur durch den Sohn zum Ziel gelangen könne.

5. b) Hat J. mit diesem Bewußtseinsinhalt nun das messianische Bewußtsein verknüpft? Hat sich etwa dieser Bewußtseinsinhalt in die Form des messianischen Bewußtseins gekleidet? — Man hat es bestritten, daß er sich für den Messias gehalten habe. Zur richtigen Würdigung dieser Bestreitung und ihrer Tragweite muß man sich vergegenwärtigen, daß mit der Verneinung der Frage an dem eben Aufgeführten nicht gerüttelt wird, daß mit ihr nur verneint wird, daß J. sich eine jüdische Würde angeeignet hat. Aber freilich, es ist für die Beurteilung und das Verständnis der Person Jesu von größter Bedeutung, ob wir annehmen dürfen, daß er in Anspruch genommen hat, die Hoffnung Israels, der Messias, zu sein. Daß und weshalb wir in dieser ganzen Frage der Ueberlieferung, auch der ältesten, mit Bedenken gegenüberstehen müssen, ist bereits an anderer Stelle hervorgehoben (s. I, 8). — α) Daß nun J. sich für den Messias gehalten hat, dürfte trotz mancher beachtenswerter Erwägung, die für das Gegenteil spricht, nicht zu bestreiten sein. Nicht sowohl einzelne Stellen, gegen die man immer Bedenken erheben könnte, als vielmehr folgende Tatsachen nötigen, daran festzuhalten. Die Hinrichtung Jesu durch die römische Obrigkeit erklärt sich nur, wenn J. ihr vom Synedrium als Aufrührer, d. h. als Messias übergeben worden war. Als vermeintlicher König der Juden ist er gemordet worden. Das muß irgendwie in seinen eigenen Zugeständnissen begründet gewesen sein. Dabei ist freilich kaum Gewicht zu legen auf das viel zitierte Wort aus dem Verhör vor dem Hohen Rat Mrk 14 $_{62}$. Denn über dies Verhör können im besten Fall nur Gerüchte in die Oeffentlichkeit und zur Kenntnis der christlichen Gemeinde gekommen sein; — β) Zu den sichersten Bestandteilen der Ueberlieferung gehört das Petrus-Bekenntnis bei Cäsarea Philippi Mrk 8 $_{27}$ ff. Danach hat J. gegen Ende seiner Wirksamkeit sich das Bekenntnis der Jünger, er sei der Messias, gefallen lassen, wenn er es auch gleich, wie es scheint, umgebogen hat; — γ) Wichtiger fast noch als diese beiden Tatsachen ist der Osterglaube der Jünger. Durch das Kreuz war deren Glauben und Hoffen vollkommen vernichtet. Nach kurzer Zeit verkündeten sie aber: J. sei dennoch der Messias. Ihr Glaube an Jesu Auferstehung und Messianität wird zu einem völligen Rätsel ohne die Annahme, daß sie vorher bereits an die messianische Würde ihres Meisters geglaubt hatten. Nur in diesem Falle ist Ostern überhaupt erklärbar. Dann müssen wir aber weiter folgern, daß J. selbst diesen Glauben mindestens nicht unterdrückt hat. — Aus diesen Erwägungen, zu denen eine besonnene Forschung noch dies und jenes hinzufügen kann, ergibt sich mit Gewißheit, daß J. irgendwann, vielleicht erst gegen Ende seiner Laufbahn, sich in irgend einem Sinne den Titel des Messias hat gefallen lassen, also sich doch als Messias gewußt hat. — Aber nun erheben sich weitere Fragen: wann und in welcher Weise ist J. zu dieser Ueberzeugung gelangt? Vor allem: was meinte, was behauptete er mit der Annahme dieses Titels? Was ergibt sich daraus für sein Bewußtsein, sein Innenleben? Leider begeben wir uns mit dieser Frage auf völlig schwankenden Boden. Alles, was über jenen Satz, daß J. sich zu irgend einer Zeit in irgend einem Sinn für den Messias gehalten hat, hinausgeht, ist im Grunde nur Vermutung. Die Anschauung des damaligen Judentums vom Messias war eine ungemein mannigfaltige (¶ Messias). Sie schwankte in mancherlei Misch- und Uebergangsformen zwischen der partikularistisch-nationalen und der apokalyptisch-universalistischen Vorstellung. Nach jener ist der Messias der machtvolle König aus Davids Hause, der die Fremdherrschaft brechen, das Reich Israels in nie gesehenem Glanze aufrichten und eine Zeit der höchsten Seligkeit bringen wird. Nach dieser ist er der himmlische Mensch (vgl. Dan 7 $_{14}$), der, bei Gott verborgen, dereinst auf den Wolken des Himmels kommen, Gericht halten und eine ganz andersartige, neue Weltzeit heraufführen wird. Jenes war im allgemeinen die Anschauung der Menge, dieses Messiasbild wohl nur auf kleine Kreise beschränkt. Welcher Vorstellung hat J. sich angeschlossen? Oder hat er ein neues Ideal vom Messias gehabt? — Aussagen von J. selbst haben wir darüber nicht. Als Hilfsmittel würden wir die Versuchungsgeschichte Mtth 4 $_{1}$ ff verwerten können, wenn wir sie als Niederschlag von Erzählungen Jesu über innere Erlebnisse ansehen dürften. So, wie sie vorliegt, macht sie indes allzusehr den Eindruck einer in mythologische Formen gekleideten Lehrerzählung, die, der Theologie der Gemeinde entsprungen, den Sieg des eben mit dem Geist Gottes ausgerüsteten Messias über den Teufel darstellt. Mittelbare Auskunft verheißen die messianischen Titel, die in der Ueberlieferung auftreten. Es sind drei: „Sohn Davids", „Sohn Gottes", „Menschensohn". Nun ist klar, daß für unsere Frage nur solche Stellen benutzt werden dürfen, in denen J. selbst die Titel gebraucht oder ihrem Gebrauch durch andere zustimmt. In dem sehr geläufigen Titel „Sohn Davids" fassen sich die national-politischen Hoffnungen Israels zusammen. Er wird, zumal im Mtth-Ev. auf J. angewendet. J. selbst aber wird er nicht in den Mund gelegt. Dagegen haben wir die im höchsten Grade interessante Erzählung, die in anderem Zusammenhange bereits berührt worden ist, Mrk 12 $_{35}$ (s. II, 1 b). Hier bestreitet J. mit aller Entschiedenheit, daß der Messias Sohn Davids sei und sein müsse. Das heißt aber in unserm Zusammenhange: er hat es abgelehnt, die nationalpolitische Hoffnung, die sich an den Messias als den „Sohn Davids" knüpfen, zu erfüllen. Auch der nicht selten vorkommende Messias-Titel „Sohn Gottes" (¶ Christologie: I, 1 b) führt uns nicht weiter. Nach dem uns vorliegenden Material hat J. ihn nicht selbst von sich gebraucht. Denn in den beiden Worten Mtth 11 $_{27}$ (Luk 10 $_{21}$ f) und Mrk 13 $_{32}$, wo er von sich als

„dem Sohn" redet, liegt nicht der messianische Titel vor (s. II 5 a). Die Stellen, in denen der Titel „Sohn Gottes" als Anrede Jesu von ihm oder ihm gegenüber gebraucht wird, dürfen wir nicht verwerten, auch nicht die Taufgeschichte Mrk 1 $_{9}$ ff, die allzu sehr dem Verdacht, eine theologische Lehrerzählung zu sein, ausgesetzt ist (s. unten). Man könnte noch Mrk 14 $_{61.62}$ heranziehen wollen, wo Jesus die Frage des Hohenpriesters: „Du bist der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" bejaht und also mittelbar diesen Titel annimmt. Aber es ist bereits hervorgehoben worden: wir dürfen dieses Wort nicht als zuverlässig verwerten. Wirkliche Aufklärung dagegen über den Sinn, in dem J. die messianische Würde für sich in Anspruch genommen haben wird, scheint der Titel ¶ „Menschensohn" (¶ Christologie: I, 1 d) geben zu können. Das ist, scheint es, der eigentlich nt.liche Messias-Titel: J. selbst hat ihn nach den Evangelien unendlich oft gebraucht. Jeder Bibelleser erinnert sich der auffallenden Redeform, daß J. von dem „Sohn des Menschen", dem „Menschensohn" redet und dabei doch — wenigstens nach der Auffassung der Evangelisten — sich selbst meint. Zu beachten ist, daß nur er vom „Menschensohn" redet; nie wird er so von den Evangelisten genannt. Leider sind wir nun auch bei diesem Titel auf unsicherem, jedenfalls heiß umstrittenem Boden. Zwar über die Bedeutung der eigenartigen Bezeichnung dürfte jetzt Klarheit herrschen. Die Evangelisten, wenn sie J. den Ausdruck gebrauchen lassen, wollen damit andeuten, daß er sich als den Messias bezeichnet, von dem die Weissagung des Propheten Daniel 7 $_{14}$ rede, den himmlischen, präexistenten Menschen, der dereinst auf den Wolken des Himmels kommen werde. Und wenn J. den Ausdruck benützt hat, so hat er ihn ebenfalls so verstanden (von den beiden Stellen Mrk 2 $_{10.28}$ abgesehen, wo der dem griechischen entsprechende aramäische Ausdruck nicht der bestimmte Titel gewesen zu sein scheint, sondern einfach den „Menschen" bezeichnen wollte). Die Frage ist nur, ob J. selbst wirklich diesen Titel auf sich angewandt hat. Das ist neuerdings mit gewichtigen Gründen bestritten worden; man hat gemeint, nachweisen zu können, daß der Begriff als Selbstbezeichnung erst in den griechisch-redenden Gemeinden in die Worte Jesu eingedrungen sei. Die unendlich verwickelte Frage kann hier nicht aufgerollt und entschieden werden; es sei auf den Artikel ¶ Menschensohn im AT und NT verwiesen. Wenn man alles abwägt, so erklärt sich das Eindringen dieses Titels in die älteste Ueberlieferung am einfachsten bei der Annahme, daß J. tatsächlich in einzelnen wenigen, eindrucksvollen Augenblicken auf den allbekannten „Menschen" des Propheten Daniel (7 $_{13}$; vgl. u. a. auch Henoch 36 ff; IV Esra 13) hingewiesen und ihn auf sich gedeutet hat. Es ist möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß er gegen Ende seines Lebens (in Mrk tritt der Ausdruck als Titel erst nach 8 $_{27}$ ff auf; Mrk 2 $_{10.28}$ kommen, s. o., nicht in Betracht) in einem Moment oder Momenten religiöser Erregung in kleinem Kreise, wo er verstanden zu werden hoffen durfte, von sich als jenem „Menschen" gesprochen hat, der auf den Wolken kommen werde oder — in eigenartiger Paradoxie — leiden und sterben müsse (das sind die beiden Aussagen vom Menschensohne in den am wenigsten anfechtbaren Sprüchen). Die Tatsache, daß gerade das Leiden (gekreuzigt werden usw.) vom Menschensohne ausgesagt wird, ist vielleicht ein Hinweis darauf, daß J. zu diesem kühnen Glauben, er sei der Danielische „Mensch", sich erst angesichts seines Todes erhoben hat. Als ihm in der letzten Zeit sicher und sicherer wurde, daß eine Katastrophe unvermeidlich sei, konnte er den Glauben an sein Werk, an seinen Beruf, an seinen Gott nur festhalten mit dieser kühnen Hoffnung, daß er sein Werk trotz des Todes vollenden werde, daß auf ihn sich eben die Weissagung des Propheten Daniel beziehe. Die Beziehung dieser Weissagung auf sich wäre das kühne „Dennoch" seines Glaubens angesichts des scheinbaren Zusammenbruchs seines Werkes gewesen. Die gläubige Gemeinde aber, die nach den Ostererlebnissen ihre Hoffnung gerade auf den vom Himmel wiederkommenden Herrn setzte, mußte in der Menschensohn-Weissagung Dan 7 $_{14}$ die beste Zusammenfassung ihrer Hoffnung sehn und führte das von J. nur unter besonderen Umständen gebrauchte Wort „Menschensohn" in andere Sprüche des Meisters ein. Es sind wohlbegründete Möglichkeiten, nicht mehr; möglich ist auch, es sei wiederholt, daß die Bezeichnung völlig ohne Recht in die Wort. Jesu eingedrungen ist. Wenn die ausgesprochene Vermutung richtig wäre, so würde J. durch diese Beziehung auf die Danielische Gestalt des Menschensohnes zeigen, daß seine Vorstellung vom messianischen Beruf nicht an die Schranken seines Volkes und der Erde gebunden war. Die Wahl dieser Bezeichnung ist die positive Kehrseite zu der Ablehnung des „Davidsohnes" (s. oben). — Es ist also nur wenig, was wir aus den Titeln über die Messiasvorstellung Jesu entnehmen können. Und wir erinnern uns noch einmal daran, daß einigermaßer sicher feststellbar nur die Tatsache des messianischen Bewußtseins in irgend einer Form ist.

Wann und wie ist in J. der Glaube an seine messianische Würde entstanden? Die alte Ueberlieferung hat eine klare Antwort darauf: bei der Taufe. Mrk erzählt 1 $_{9}$ ff, daß J. bei der Taufe durch Johannes mit dem Geist Gottes zum Messias ausgerüstet und durch eine Himmelsstimme seines Berufes vergewissert worden sei. Indes müssen wir doch ein erhebliches Fragezeichen zu dieser Ueberlieferung machen. Die Taufgeschichte zeigt allzu deutlich die Art der Lehrerzählung. Die gläubige Gemeinde hat natürlich früh darüber nachzudenken begonnen, wann und wie J. zum Messias geworden sei (¶ Christologie: I, 1 b; 2 a; 3 b). In verschiedener Weise hat sie eine Beantwortung versucht: J. ist durch die Auferstehung zum Herrn und Messias gemacht worden Apgsch 3 $_{36}$ Rm 1 $_{4}$; ein anderer Versuch liegt in der Erzählung von der Verklärung Mrk 9 $_{2}$ ff vor; ferner der jüngste in der Geschichte von der Erzeugung Jesu durch den Geist Mtth 1 $_{18}$ ff. In diese Reihe gehört die Tauferzählung so, wie sie vorliegt. Damit wird natürlich nicht bestritten, daß J. von Johannes getauft worden und dies Erlebnis von größter Bedeutung für ihn gewesen ist. Aber als Geburtsstunde des Messiasbewußtseins darf der Historiker die Taufe unter diesen Umständen schwerlich verwerten. In unsern Bedenken werden wir durch die Beobachtung bestärkt, daß J. auch seinem nächsten Jüngerkreise erst spät als Messias entgegengetreten ist: nämlich erst als die Wirksamkeit in Galiläa bereits

zu Ende war, als er sich auf unstäter Wanderung befand, nicht lange vor der Reise nach Jerusalem, bei Cäsarea Philippi, Mrk 8 $_{27}$ ff. Wäre das messianische Bewußtsein, wie Mrk es darstellt, bereits seit der Taufe, von Anfang an die Grundlage seiner Wirksamkeit gewesen, so würden wir nicht begreifen, daß er damit auch den Vertrauten gegenüber so lange zurückgehalten hätte: ein Grund dafür wäre nicht abzusehen. Gegen Ende seiner Wirksamkeit mehren sich dann die Anzeichen des messianischen Bewußtseins. Wir wissen also nichts über den Zeitpunkt seiner Entstehung; vermuten dürfen wir, daß das Bewußtsein messianischer Würde erst im Lauf seiner Wirksamkeit, gegen ihr Ende, in ihm aufgeleuchtet ist. Auch über die Art der Entstehung wissen wir nichts; nur daß es nicht das Ergebnis der Reflexion ist, dürfte bei Jesu Art sicher sein. — Welche Stellung hat die Ueberzeugung, der Messias zu sein, im Gesamtbewußtsein Jesu eingenommen? Die Antwort liegt schon in dem eben Gesagten. Wenn es richtig ist, daß das messianische Bewußtsein erst gegen Ende seiner Laufbahn in Jesus erwacht ist, so dürfte damit erwiesen sein, daß es nicht Ausgangspunkt und Fundament seines Wirkens gewesen sein wird. Wir werden ihm demgemäß auch wohl keine eigentlich beherrschende Stellung in seinem Bewußtsein zuschreiben dürfen. Zu diesem Urteil dürfte auch die sehr beachtenswerte Tatsache nötigen, daß in der Quelle Q, abgesehen von den Versuchungsworten und den Wiederkunftssprüchen, die Hauptmasse der Worte das messianische Bewußtsein wenig oder gar nicht verrät, jedenfalls nicht nennenswert davon beeinflußt ist. Ganz anders liegt es mit dem unter 5 a besprochenen überprophetischen Berufsbewußtsein, das in dem Sohnesbewußtsein Mtth 11 $_{25}$ ff gipfelt. Wir werden nicht irre gehen mit der Annahme, daß dieses stetige Berufsbewußtsein Ausgangspunkt, Quelle und Triebkraft des Wirkens und der Kern seines Innenlebens gewesen ist. Und vielleicht dürfen wir die Vermutung wagen, daß die messianische Würde nur die Form war, in der dieses Berufs- und Sohnesbewußtsein zur Ausprägung kam. Wollte J. das eigenartige hohe Bewußtsein, das in ihm lebte, die Ueberzeugung, Träger einer einzigartigen, abschließenden Offenbarung Gottes zu sein (s. oben), seiner Umgebung mitteilen und klar machen, so mußte er eine ihr geläufige Vorstellung wählen, und da bot sich unvermeidlich und unwillkürlich die Vorstellung des Messias. Nicht als ob das ein Ergebnis kühlen Nachdenkens gewesen wäre. Ihm, der selber im Gewand seiner Zeit lebte, wuchs diese Hülle ohne weiteres zu; er mußte sie annehmen. Aber es war eben nur eine seiner Zeit entsprechende Schale für jenen Kern. Als eigentlichen Inhalt der Messiasvorstellung Jesu würden wir dann das Bewußtsein anzusehen haben, das Mtth 11 $_{25}$ ff ausgesprochen ist. — Indes mit all dem bewegen wir uns auf dem unsichern Boden der wenn auch begründeten Kombinationen und Vermutungen. Als sichere Daten der Ueberlieferung haben wir das über den Rahmen des prophetischen hinausgehende Berufsbewußtsein und die Tatsache, daß J. die messianische Würde in irgend einem Sinn in Anspruch genommen hat. Daß beide Tatsachen schwere psychologische Rätsel bedeuten, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Und wenn man neuerdings die seelische Gesundheit Jesu bezweifelt, ihn als pathologisch hinstellt (s. IV, 2 c), so hat dieser Versuch hier wenigstens einen möglichen Anknüpfungspunkt. Gelungen ist er nicht. Und kann nie gelingen. Der Dichter der Gleichnisse, der Former der Sprüche war wie je ein Mensch gesund. Und in diesem gesunden Bewußtsein finden wir jenen Inhalt. Man kann manches aufweisen, um dies Rätsel abzuschwächen; es zu lösen, sind wir nicht imstande.

III. Darstellung.

A. Abriß der Wirksamkeit Jesu; — B. Jesu religiöse Persönlichkeit; — C. Jesu Verkündigung: 1. Ausgangspunkt; — 2. Gott; — 3. Gott und Mensch; — 4. Ethik; — 5. Die Hoffnung, das Reich Gottes; — 6. Abschluß.

A. Wenig nur und nicht Zusammenhängendes vermögen wir über den Verlauf der Wirksamkeit Jesu zu sagen. Von dem Wenigen das Wichtigste soll die Skizze geben. — Es war im 15. Jahr des Kaisers Tiberius (28/29 n. Chr.), als Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa war, da erscholl die Stimme eines „Rufers in der Wüste". Seit langem — so meinte man in der jüdischen Gemeinde — war kein Prophet in Israel erstanden. Nun redete Gott wieder zu seinem Volke. Es war eben eine Zeit, wie er sie auch sonst gewählt hatte, um seine Boten an sein Volk zu senden: eine schwüle drückende Zeit. Noch zitterten die Erschütterungen nach, die der Uebergang der Juden unter die völlige Herrschaft der Römer gebracht hatte. Und schon lag es wie eine Ahnung des kommenden letzten Kampfes über dem Volk. Eben ein Zeichen der tiefen Erregung der Volksseele war das Auftreten eines Propheten, des ¶Johannes des Täufers. — Eine Asketen-Gestalt, trat er vor sein Volk: „Das Reich Gottes ist nahe". Er hätte auch sagen können: der Tag Gottes ist nahe. Der war es, nach dem das Volk verlangte, der Tag, da Gott über die verhaßten Unterdrücker Gericht halten und sie zertrümmern würde. Aber wie Hohn auf diese Hoffnung klang des Täufers Spruch: das Gericht Gottes ist nahe, Gericht aber nicht über die Völker, sondern an den Kindern Israel. Schon ist die Axt dem Baum an die Wurzel gelegt; vor der Tür steht, der nicht mit Wasser, sondern mit dem Feuer des Gerichts taufen wird. Und hier nützt es nicht, zu den Kindern Abrahams zu gehören. Nur eins kann helfen: völlige Sinnesänderung. Die zur Reichsgemeinde gehören wollen, sollen eilen, sich taufen und den Schmutz der Sünde abwaschen zu lassen, als wären sie nichts anderes als Heiden, die zum heiligen Volk erst hinzugesellt werden, wenn sie ein Tauchbad genommen haben. — Eine große Bewegung entfachte Johannes. Mächtig steht seine Erscheinung neben Männern wie Amos und Jesaja. Die ganze Schroffheit und Herbheit at.licher prophetischer Frömmigkeit erfuhr in ihm eine letzte Verkörperung, ehe das Neue auf den Plan trat. — Seine eigentliche weltgeschichtliche Bedeutung besteht indes darin, daß er mit seiner Predigt und Wirksamkeit eine neue Entwicklung des Lebens Gottes in der Menschheit einleitete, — daß er den zündenden Funken in die Brust des Größeren warf und den Geist in dem weckte, dessen Kommen er verkündete. Unter denen, die seiner Predigt lauschten und sich von ihm taufen ließen, war auch der Galiläer J., der, als Johannes selbst — wir wissen nicht, wie viel spä-

ter — der Eifersucht und der Furcht des Herodes Antipas zum Opfer gefallen war, sein Werk wieder aufnehmen sollte. Als J., der Sohn Josephs und Marias aus Nazareth, auftrat, war er etwa 30 Jahre alt. Bis dahin lebte er in der Stille in Nazareth, vermutlich als Zimmermann oder Bauhandwerker. Er war im wesentlichen ein fertiger, als er durch sein Auftreten seine Umgebung zu überraschen und in Erstaunen zu versetzen begann. Wie er der geworden, als den wir ihn erkennen, wissen wir nicht. Alle Versuche, die Kräfte im einzelnen aufzuzeigen, unter deren Einfluß er geworden, in den Bildungsprozeß seines inneren Wesens einzudringen, die Fäden des Gewebes seiner inneren Art zu entwirren, sind zwecklos; sie haben im Grunde nicht viel mehr Wert als die apokryphen Kindheitserzählungen. Nur weniges erkennen wir wirklich. Eifrig und mit scharfem Blick hat der Werdende offenbar in dem Buch der Natur und des ihn umgebenden Volkslebens gelesen, wie es seine Sprüche und Gleichnisse (vgl. etwa Mtth 6 $_{26}$ ff Mrk 4 $_{3}$ ff $_{26}$ ff Luk 13 $_{6}$ ff Mtth 11 $_{16}$ ff 24 $_{45}$ ff u. v. a.) beweisen. Seine Seele hat er genährt an dem heiligen Buch seines Volkes, das er selbst gelesen haben muß. Die Gestalten der heiligen Geschichte benutzt er für seine Predigt; seine Redeweise ist von at.lichen Redeformen und Bildern beeinflußt. Aber er hat die heiligen Schriften mit dem einfältigen Auge des Laien gelesen, nicht verbildet durch die Gelehrsamkeit der zünftigen Schriftauslegung, wenn er auch die Weise der Rabbinen kennt und sie wohl auch gelegentlich einmal selbst anwendet Mrk 12 $_{26}$ f. Gelehrte Bildung hat er nicht genossen; studiert hat er nicht Mrk 6 $_{2.3}$. Die religiöse Luft, in der er aufgewachsen ist, wird die der schlichten, einfachen Laienfrömmigkeit gewesen sein, die, im Galiläa der Heiden (vgl. Mtth 4 $_{15}$), vom Pharisäismus wenig berührt war: wohl die Frömmigkeit der „Armen" und „Elenden". Griechische Einflüsse lassen sich nicht aufzeigen. Und daß er von den Ideen des Ordens der ¶ Essener beeinflußt worden sei, ist höchst unwahrscheinlich; das gilt vielleicht von seiner Gemeinde, nicht von ihm. Noch eins können wir mit einiger Sicherheit über Jesu innere Entwicklung vermuten: daß sie eine ungebrochene und gerade gewesen und ohne eine innere Katastrophe erfolgt ist — anders als etwa bei Paulus oder Luther. In seinen Worten verrät sich keinerlei Spur einer innern Revolution. — Die vom Täufer entfesselte Bewegung zog auch J., den nun ausgereiften Mann, in ihre Kreise. Wie lange er in der Umgebung des Johannes, wie eng seine Berührung mit ihm gewesen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls muß der Einfluß des eigenartigen Mannes auf ihn ein entscheidender gewesen sein; J. hat später für Johannes Worte höchster Anerkennung Mtth 11 $_{7}$ ff. Er ließ sich von ihm taufen. Und die Taufe wurde für ihn ein grundlegendes Erlebnis, so daß die Gemeinde sie später als die Weihe zum Messias ansehen konnte (s. II 5 e). Als dann des Täufers Wirksamkeit unmöglich gemacht worden war — so stellt es die alte Quelle dar Mrk 1 $_{14}$ —, vielleicht eben deshalb, begann J. sie in Galiläa fortzusetzen: so schien es. Und doch war er ein anderer als Johannes, wie er sich voll bewußt war. Wohl verkündete auch er die Nähe des Reiches Gottes, wohl rief auch er zur Buße auf. Aber diese Predigt des Täufers war bei ihm nur gleichsam die Grundierung für ein ganz anderes, neues Bild, sie war nur Anknüpfung und Hintergrund für eine ganz neue Verkündigung. Es war nicht seine Absicht, Neues zu verkünden; er wollte sein Volk, die Einzelnen aufrütteln, zu Gott hinführen und die neue Zeit heraufführen, aber in Wahrheit gestaltete sich auch der Inhalt seiner Verkündigung zu einer eigenartigen Offenbarung. Vgl. den Abschnitt C. — J. verließ Heimat, Beruf, Familie und wurde Wanderprediger. ¶ Kapharnaum am See Genezareth scheint der Hauptmittelpunkt seiner Tätigkeit gewesen zu sein; von da durchzog er den nördlichen Teil Galiläas, vor allem die Gegend am See. ¶ Chorazin und ¶ Bethsaida werden noch — im Vorbeigehen — als besonders ausgezeichnete Stätten seiner Wirksamkeit genannt.

In welcher F o r m vollzog sich diese Wirksamkeit? Nach unserer alten Quelle Mrk wesentlich in zwei Formen. Mrk schildert gleich zu Anfang die Art der Wirksamkeit Jesu 1 $_{21-34}$, vgl. vor allem 1 $_{27.39}$ (vgl. 3 $_{14.15}$). Danach war J. Lehrer oder P r e d i g e r und H e i l a n d, Arzt. Ob sich eine Wirksamkeit wirklich darin erschöpft hat, können wir nicht wissen. Jedenfalls ist das der Eindruck der ältesten Gemeinde gewesen. Und wir müssen uns daran halten. — Zunächst Lehrer oder besser P r e d i g e r. Sein Auftreten konnte wohl an einen Rabbi erinnern. In der Synagoge lehrte er; er sammelte wie die Rabbinen „Schüler" (Jünger) um sich. In Wahrheit aber läßt sich diese Seite seiner Tätigkeit nicht in den Rahmen des Schriftgelehrten einspannen. Die Schriftgelehrten waren studierte Leute, waren die Juristen und Theologen der Juden: J. war Laie. Und J. beschränkte sich nicht auf die Synagoge und das Lehrhaus: er war ein Wanderprediger. Ueberall, wo es nötig war, nicht nur in der Synagoge und im Lehrhaus, predigte er, auf dem Berge, am See, vom Kahn aus: wo es die Gelegenheit mit sich brachte, belehrte und ermahnte er. Vor allem aber unterschied sich sein Lehren inhaltlich von dem der Rabbinen. Die Menge empfand es ohne weiteres: „und sie waren tief erstaunt über seine Lehre, denn er lehrte wie einer, der Vollmacht (Gottes) hat und nicht wie die Schriftgelehrten". Der Rabbi legt aus, die Tora und die Propheten; er baut Gegebenes aus; er weiß vor allem, was dieser und jener große Rabbi gesagt hat, er arbeitet mit Autoritäten. J. aber hat selbst etwas zu sagen, er wiederholt nicht anderer Weisheit: aus seiner eigenen Fülle schöpft und spendet er: er hat die Vollmacht Gottes (Mrk 1). J. war eben Prophet. Und zwar hat er seine prophetische Lehrtätigkeit in zwiefacher Weise ausgeübt, als Lehrer des kleineren Kreises seiner Jünger und als Prediger der Menge, als Volksredner. In der Zeit seiner galiläischen Wirksamkeit scheint diese letzte Form im Vordergrunde gestanden zu haben. In dem erhaltenen Rede-Material tritt uns vor allem der Volksredner J. entgegen. J. besaß, wie es scheint, alles, was den Volksredner ausmacht. Vor allem tiefes, starkes Empfinden: er war von einem leidenschaftlichen Temperament: man braucht nur die Wehe-Rede über Schriftgelehrte und Pharisäer (Mtth 23) zu lesen. Alle Mittel der volkstümlichen Rede standen ihm zu Gebote: drohender, andringender Ernst auf der einen Seite, einschmeichelnde Güte und Innigkeit auf der andern. Die Ironie Mrk 7 $_{9}$ handhabt er ebenso wie den Humor (Luk

11_{5} ff 18_{1} ff Mtth 11_{16} f). Als Redner, der die schwer bewegliche Masse beeinflussen will, arbeitet er mit starken Mitteln, und gebraucht er scharfe Waffen, er scheut nicht Uebertreibungen und grelle Farben, er müht sich nicht, schlechthin gerecht zu sein. Das ist z. B. bei seinen Reden gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer zu beachten. Der Volksprediger muß seine Gedanken scharf zuspitzen, er spricht seine Wahrheiten nicht in allgemeinen Sätzen aus, sondern in scharf gespitzten, drastischen Anwendungen auf einzelne Fälle. Das müssen wir für das Verständnis einzelner Worte Jesu im Auge behalten. Was die Form angeht, so verwendet er vor allem die alten Mittel orientalischer volkstümlicher Rede: den kurzen Spruch, die Gnome und die Bildrede, die Vergleichung in verschiedenster Form (Parabel, Gleichniserzählung, Allegorie; ¶ Literaturgeschichte des NT ¶ Apologetik: II, 2, ¶ Bergpredigt). — Neben dem Lehren steht das *Heilen*, der alten Quelle nicht weniger wichtig (vgl. II, 4). Der Mtth-Evangelist Mtth 8_{17} sieht hierin in eigenartiger Weise das Wort des Propheten Jesaja erfüllt: „er hat unsere Leiden genommen, und unsere Krankheiten hat er getragen". Dabei wird vor allem auf das Austreiben der Dämonen Gewicht gelegt. Im Grunde freilich sind, da nach volksmäßiger Anschauung alle Krankheiten von den bösen Geistern gewirkt sind, alle Heilungen, grundsätzlich angesehen, Exorzismen (Dämonenaustreibungen). Und von da verstehen wir die große Rolle der Heilungsgeschichten in den Evangelien (s. II, 4). Wenn J. heilt, so erfüllt er seinen unmittelbaren Beruf; denn der Machtbereich Satans und der Geister wird durch jede Heilung eingeschränkt und damit Gottes Herrschaft vorbereitet. Er ist der Arzt der Gequälten, damit zugleich der *Erlöser* von der Herrschaft jener unheimlichen Mächte, die nicht nur den Leib, sondern auch die Seele verderben. Und darauf liegt ihm der Nachdruck. „Dir sind deine Sünden vergeben" verkündet er vorerst dem Gelähmten Mrk 2_{5}. Derer, die wissen, daß sie Vergebung nötig haben, nimmt er sich an. Das nicht ohne Ironie gesprochene Wort: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken" könnte als Motto über sein Verhalten gesetzt werden. So sucht er denn nicht die Zufriedenen und die Korrekten, sondern mit unermüdlicher Geduld, die sich als Bettler, als Elende und Niedrige fühlen, in barmherziger Liebe die kirchlich nicht Einwandfreien und sittlich Gefährdeten, die Verlorenen und Verkommenen; er wird ein „Freund der Zöllner und Sünder" Mtth 11_{19}. — Ein Freund der Zöllner und Sünder und eben deshalb der grimmig gehaßte *Gegner der Pharisäer und Schriftgelehrten*, der Musterfrommen und ihrer theologischen Leiter, die eifersüchtig über ihrem alleinigen Einfluß wachten. Die Anlässe, bei denen man zunächst an einander kam, waren ja ziemlich klein, Verletzungen des ängstlich gehüteten Sabbathgesetzes: aber es war ein unüberbrückbarer Gegensatz, der da zutage trat, es mußte ein Kampf auf Leben und Tod werden. Und dieser Gegensatz, dieser Kampf gegen die Frömmigkeit und die Moral der kirchlich führenden Kreise, ist der Schlüssel zum Verständnis der Predigt Jesu, seiner Wirksamkeit und — seines tragischen Endes. Die Predigt und Wirksamkeit Jesu könnte man, allerdings einseitig, aber nach einer wichtigen Seite hin — kurz charakterisieren als den Kampf der Laienfrömmigkeit gegen die Theologie und das von ihr beherrschte offizielle Kirchenwesen, gegen eine Richtung der Frömmigkeit und Moral, die in gewissem Sinne das echte Judentum darstellte, aber, bei allen Vorzügen im einzelnen, im ganzen eine Verschüttung der at.lichen prophetischen Frömmigkeit bedeutete. Zu fast erschreckender Leidenschaftlichkeit, zu grimmem Zorn und ätzender Ironie erhebt sich die Rede Jesu, wenn er sich gegen diesen Feind wendet (Mrk 7_{1} ff Mtth 23_{1} ff), gegen diese „Heuchler" und „blinden Blindenleiter", die Gottes Gebot umstoßen und Menschen-Ueberlieferung an seine Stelle setzen, — die mit den Lippen Gott ehren, aber ihr Herz ist fern von ihm, die, voller Abscheu vor aller Unreinigkeit, sich im Waschen der Hände und Schüssel nicht genug tun können, aber im Herzen Unreinheit und Unmäßigkeit dulden, Minze, Dill und Kümmel verzehnten, aber das Wichtigste im Gesetz umgehen, Recht, Erbarmen und Treue, die der Propheten Gräber bauen und schmücken, aber die Propheten morden und ihren Geist ersticken. Hier konnte es keine Versöhnung geben: das Kreuz war der Ausgang. — Von dem äußeren *Erfolg* der Wirksamkeit Jesu weiß Mrk zu berichten, daß er ein großer war. Die Massen strömten ihm zu (vgl. Mrk 1_{45} $2_{2.\,13}$ $3_{7.\,20}$ 6_{33} ff u. a.). Wir werden in diesen Angaben natürlich die Uebertreibung der Verehrer und der volksmäßigen Erzählung finden. Aber daran werden wir trotzdem kaum zweifeln dürfen, daß Jesu Erfolg zunächst nicht gering war. Ein dauernder und tiefgehender war er nicht. Wir müssen das einigen Worten der Spruch-Quelle entnehmen, die in ihrer Art den untrüglichen Beweis der Echtheit an sich tragen, Mtth 11_{20} ff: „Wehe dir Chorazin, wehe dir Bethsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen, die in euch geschehen sind, so hätten sie längst in Sack und Asche Buße getan .... Und du Kapernaum, die du bis zum Himmel erhoben worden bist ..." Eine tiefe Enttäuschung zittert in diesen Worten, die uns einen erschütternden Einblick in eine harte Stunde des Lebens Jesu tun lassen. Unmittelbar damit aber ist ein anderes Wort verbunden, das eine etwas andere Stimmung verrät und zeigt, wo er seine Erfolge zu verzeichnen hatte, Mtth $11_{25.\,26}$: nicht unter den „Weisen und Verständigen", sondern unter den „Unmündigen" d. h. den schlichten, einfachen, ungelehrten Leuten, deren Sinn einfältig und empfänglich geblieben war. — Zu den „Unmündigen" gehörte auch der Kreis, der sich ihm näher anschloß. Es waren Fischer, Handwerker, kleine Leute aus der galiläischen Heimat, auch Frauen. Und unter ihnen bildete sich eine kleine Gruppe nächster *Schüler und Freunde*, die wie J. Beruf und Heimat aufgaben. Mit ihnen lebte er aufs engste zusammen, sie begleiteten ihn auf seinen Wanderungen: ihnen öffnete er sein Herz weiter und widmete er sich in besonderem Grade; er ließ sie auch an seiner Arbeit teilnehmen. Fest band er diese Männer an sich durch sein ganzes Wesen; so tief wirkte seine Persönlichkeit auf sie, daß auch der Tod sie nicht dauernd von ihm trennen konnte, vielmehr nur stärker wieder aufleben und heller erstrahlen ließ,

was er ihnen gewesen war. Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes gehörten dazu. Daß die Zahl dieser nächsten Freunde oder „Jünger" („Apostel") grade 12 betrug, wie die Ueberlieferung berichtet, ist wohl möglich, aber nicht sicher auszumachen. — Auf diesen nächsten Kreis war J. im wesentlichen angewiesen, als er Galiläa verließ. Wie lange seine Wirksamkeit in der Heimat gewährt hat, wissen wir nicht. Weshalb er das Gebiet seines Landesfürsten verließ, ob der Gegensatz zu seinen geschworenen Feinden, den Pharisäern, zu groß geworden war, ob er sich dem Argwohn des Herodes Antipas entziehen wollte (vgl. Mrk 6_{14} ff Mtth 14_1 ff), der auf ihn aufmerksam geworden war und in ihm den wiedergekehrten, von ihm gemordeten Johannes sah, wir sehen es nicht. Jedenfalls befindet er sich in den Erzählungen von Mrk 7_{24} an auf unstäter, fluchtartiger Wanderung; und diese Kunde ist um so sicherer, als die späteren Erzähler sie verschleiern und verwischen. Seine Wanderungen führten ihn in das Gebiet von Tyrus und Sidon, in die Dekapolis und das Gebiet des Philippus (Cäsarea Philippi). An eine Wirksamkeit unter den Heiden hat er dabei nicht gedacht, wie das in Betracht kommende Erzähzählungsgut zeigt (vgl. Mrk 7_{24} ff). In diese Zeit ständigen, vertrauten Beisammenseins mit den Nächsten fällt das bedeutsame Gespräch, in dem Simon Petrus es wagte, das Ahnen und Hoffen des Jüngerkreises zum Ausdruck zu bringen in dem Bekenntnis: „Du bist der Messias" (Mrk 8_{27} ff). Wie außergewöhnlich das den Jüngern selbst erschienen ist, zeigt die Ueberlieferung mittelbar dadurch, daß sie noch den Ort, an dem das Denkwürdige stattfand, aufbehalten hat. Von nun an scheint das messianische Bewußtsein Jesu sein Verhalten mehr zu bestimmen; jedenfalls während seines Aufenthaltes in Jerusalem. — Denn nach Galiläa ist er nicht mehr zu dauerndem Aufenthalt zurückgekehrt. Er zog nach Jerusalem durch Peräa Mrk 10_1. Warum, bleibt für uns dunkel. Jedenfalls nicht, um zu leiden und zu sterben — die Leidensweissagungen Mrk 8_{31} 9_{31} 10_{33} f — entstammen, so wie sie vorliegen, der Gemeinde, die die Entwicklung von rückwärts betrachtete. Sondern um zu handeln. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß er diesen Schritt unternahm, weil er die Sendung an sein Volk nur in Jerusalem, dem Mittelpunkt, zu Ende führen zu können meinte. Er mußte den Feind in seinem Lager aufsuchen. Daß es dabei zur Katastrophe kommen konnte, wird er sich freilich gesagt, aber auch klaren und festen Blickes dieser Möglichkeit ins Auge gesehen haben. Es galt hier zu siegen oder unterzugehen. Daß er in und um Jerusalem länger gewirkt hat, als das chronologische Schema des jetzigen Mrk es hinstellt, haben wir bereits als wahrscheinlich erkannt (s. II, 2). Bethanien dürfte ihm als eine Art Operationsbasis gedient haben. — Es wird der Wirklichkeit entsprechen, wenn unsere alte Ueberlieferung in diese Zeit vor allem große Streitreden und -gespräche mit den Pharisäern und Schriftgelehrten verlegt. J. mußte unterliegen. Der Kampf, von vornherein ein ungleicher, wurde aus einem Kampf mit geistigen Waffen zu einem Kampf der Macht. Denn zu dem ehrlichen Eifer der herrschenden kirchlichen Gruppe gegen den Feind der väterlichen Religion gesellten sich die Eifersucht und die politische Klugheit der jüdischen Behörde, deren Mitglieder wesentlich zu den Sadduzäern gehörten. Ihr Mißtrauen und ihr Zorn über den Galiläer waren erregt durch die Begeisterung der Anhänger Jesu, die ihm bei Gelegenheit eines Einzuges in Jerusalem eine Huldigung (als dem Messias) bereitet hatten, durch eine kühne reformerische Tat Jesu, die sogenannte Tempelreinigung, aber auch wohl durch die wachsende Zahl seiner Verehrer. Dieser kühne Schwärmer konnte eine Gefahr für die öffentliche Ruhe und schließlich für den Rest von Selbständigkeit der jüdischen Gemeinde werden. — Es war um die Pascha-Zeit, als die beiden, sonst so feindlichen, Brüder, die herrschende kirchliche Richtung und die Behörde, sich darüber einigten, J. beseitigen zu wollen. Noch vor dem Fest, um etwaige Unruhen unter der großen Masse der Festgäste zu vermeiden Mrk 14_2. J. scheint die Gefahr geahnt zu haben: er hielt sich zuletzt nachts nicht in Bethanien, sondern in einem Versteck am Oelberg auf. In aller Stille nachts wollte man ihn aufheben. Aus der Mitte der eigenen Anhänger Jesu kam Hilfe. ¶ Judas Ischarioth „verriet" den Meister. Wir wissen nicht recht, worin der Verrat bestand. Vermutlich eben in der Angabe, wo man J. finden könne. Am Abend vor der Katastrophe war J. mit den Seinen zum Nachtmahl vereint, von Todesahnungen erfüllt. Aber sein letztes Wort und Handeln war doch ein Ausdruck ungebrochenen Glaubens und Hoffens; durch feierliche Handlung und ernstes Wort band er die Seinen zu einer festen Gemeinschaft zusammen (über Sinn und Verlauf der Feier ¶ Abendmahl: I, 1 b). Am Oelberg dann rang er noch einmal mit seinem Gott um den Kelch, den er kommen sah. Dann kamen die Häscher. Nach einem schwachen Versuch des Widerstandes entflohen die Jünger. Simon Petrus erlebte nach einem Versuch, in der Nähe des Herrn zu bleiben, einen schmählichen Zusammenbruch seines Mutes. Noch in der Nacht wurde J. verhört, am Morgen dem Landpfleger übergeben, der gerade in Jerusalem war. Ueber die Verhandlungen vor dem Synedrium können natürlich nur Gerüchte in Umlauf gekommen sein. Auf die Einzelheiten der Berichte ist darum kein Verlaß. Die Vorstellung der Ueberlieferung ist denn auch keine einheitliche. Nach Mrk (Mtth) hat ein regelrechter Prozeß stattgefunden: verurteilt sei J. wegen Gotteslästerung (Mrk 14_{64}). Aber das Bekenntnis, der Messias zu sein, war kein Rechtsgrund zur Verurteilung wegen Gotteslästerung. Auch sonst erheben sich Bedenken von dem jüdischen Rechtsverfahren aus. Möglich wäre es, daß man den Rechtsgrund einer Gotteslästerung in einer Aeußerung Jesu gefunden hätte, wonach der Tempel, dem Juden noch immer die Wohnung Gottes, dem Untergang geweiht sei (vgl. Mrk. 14_{58} 13_2). Nach Luk scheint man auf ein regelrechtes Verfahren verzichtet und sich auf eine Denunziation Jesu als des Messias, d. h. aber in römischer Beurteilung: als Rebellen, bei Pontius Pilatus beschränkt zu haben. Jedenfalls muß J. in den Verhandlungen mit der jüdischen Behörde irgendwie zugegeben haben, daß er der Messias sei. Pilatus mag sich wohl von der politischen Ungefährlichkeit des Mannes überzeugt und den Versuch einer Rettung (¶ Barabbas) gemacht haben. Aber die Schonung eines, der unter der Anschuldigung des Aufruhrs stand, war für einen

römischen Beamten immer bedenklich; und weshalb wegen des sonderbaren Schwärmers die jüdische Behörde verärgern? Pilatus ließ den „König der Juden" mit zwei andern Verbrechern auf ¶ Golgatha abtun. Einige Frauen aus der Umgebung Jesu scheinen dem Grausigen von ferne zugesehen zu haben. Das Entsetzen zittert noch in dem kurzen Bericht des Mrk nach. Joseph von Arimathia durfte, entgegen der herrschenden Sitte, den Leichnam begraben. — Nach kurzer Zeit sehen wir die galiläischen Anhänger Jesu wieder in Jerusalem; sie verkünden, J. sei dennoch der Messias, er sei auferstanden. Doch gehört das in die Geschichte der ¶ Urgemeinde (über die Glaubensaussagen vgl. auch ¶Christologie: I).

B. Der fromme Eifer der herrschenden kirchlichen Richtung und die kluge Berechnung der Behörde hatten in dem ungleichen Kampf gegen den kühnen galiläischen Propheten gesiegt. Durch den Galgen auf Golgatha hatten sie der Geschichte des Messias J. ein jähes Ende bereitet. Aber auf und mit Golgatha begann grade in Wahrheit diese Geschichte: die Geschichte Jesu in seiner Gemeinde, die heute noch nicht ihr Ende erreicht hat. Und diese Geschichte läßt keinen Zweifel über die Antwort auf die Frage des Historikers aufkommen, worin das Originale und Schöpferische, die wirkende Kraft der Erscheinung Jesu zu suchen, worin ihre weltgeschichtliche Bedeutung begründet ist. Nicht in seinem Opfertode am Kreuz, wie das Dogma es festgelegt hat. Auch nicht, wie die moderne Meinung es wollte, in seiner Lehre oder Predigt, die man gern „das Evangelium" nennt. Es bedarf nur eines Blickes in die Anfänge der christlichen Gemeinde, um das Richtige zu sehen. Daß J. das Volk Israel als der Messias erlösen werde, hatten in ihrer Begeisterung die Jünger gehofft. Durch Golgatha war ihre Hoffnung vernichtet. Wie Schafe, die den Hirten verloren haben, stoben sie auseinander, führerlos, hoffnungslos. Aber nach kurzer Zeit finden wir sie wieder in Jerusalem, zunächst hinter verschlossenen Türen, dann aber auf den Gassen. Zunächst raunen sie es ins Ohr, dann aber verkünden sie es von den Dächern: J. sei doch der Messias. In kurzer Zeit wird aus der kleinen Schar einfacher galiläischer Männer und Frauen eine Gemeinschaft, die man fürchtet und verfolgt und eben damit nur vergrößert. Was hat diese Fischer und Bauern zu Missionaren, diese feig und kopflos fliehenden Jünger zu Helden gemacht, die kleine Gemeinde zu dem Senfkorn, dessen Staude bald den Erdkreis beschatten sollte? Was kennzeichnet diese Gemeinschaft? Die Kenntnis der Predigt Jesu? Die etwaigen wertvollen neuen Erkenntnisse über Religion und Moral, die sie enthielt? Ganz gewiß nicht. Sondern die Persönlichkeit Jesu. An ihn heftete sich dieser Schar Hoffen und Denken, von ihm erwartete sie alles für Leben und Sterben; daß er kommen werde, war ihr Hoffen, ihr Gebet, daß er bald komme. J., er selbst, war die Kraft, die hier wirkte und schuf, nicht irgend welche Erkenntnisse, die er gefunden und verkündigt, nicht irgend eine Leistung, die er vollbracht hätte. J. selbst ist das „Evangelium". Seine Persönlichkeit war das Neue und Schöpferische, das in die Geschichte eingetreten war, die Gemeinde beseelte und in der Menschheit sich auswirkte. Für den Geschichtsschreiber, der J. und seine Stellung in der Geschichte würdigen will, ist also die wichtigste Aufgabe, seine Persönlichkeit in ihrer Eigenart zu erfassen. Und zwar vor allem die religiöse Persönlichkeit. Auf religiösem Gebiet liegen ja ihre Wirkungen und somit ihre eigenartigen Kräfte. Daß unser Interesse naturgemäß vor allem an der religiös-sittlichen Seite der Persönlichkeit Jesu haftet, läßt uns die schmerzliche Tatsache leichter ertragen, daß wir nicht in der Lage sind, ein Bild der Gesamtpersönlichkeit zu entwerfen. Wohl erkennen wir einzelne Züge derselben. Ueber allen Zweifeln dürfte stehen, daß der Grundzug des Wesens Jesu Wille und Kraft gewesen ist; wir erkennen es auf Schritt und Tritt. Er hatte ein feuriges Temperament, das zu leidenschaftlichem Zorn aufbrausen konnte; er war ganz Wollen und Handeln. Um so wunderbarer und ergreifender berührt die Innigkeit, Zartheit und Weichheit des Empfindens, die daneben entgegentritt. Herzerfrischender Humor leuchtet aus manchem Wort (s. o. A), und daneben finden sich Spuren bitterster Ironie. Es sind eine Reihe meist gegensätzlicher Beobachtungen, die wir an dem zuverlässigen Stoff machen. Das einigende Band und der Schlüssel fehlen uns. Der Dichter mag aus den Einzelheiten ein Gesamtbild schaffen, der Historiker darf es nicht, wenn er den sicheren Boden der Geschichte nicht verlassen will. Um so dankbarer sind wir, daß uns die Quellen instand setzen, die für die Geschichte wichtigste Seite der Persönlichkeit Jesu, die religiöse, in ihren Hauptzügen zu erkennen. Freilich der Einblick in das Werden ist uns auch hier fast ganz versagt, und damit fehlt uns ein wichtiger Schlüssel zum vollen Verständnis. Aber wir erkennen doch die Umrisse und die Hauptlinien. Quellen sind hier, vom Verhalten Jesu abgesehen — vor allem seine Worte. Man hat sich fast allgemein gewöhnt, die Sprüche und Gleichnisse vor allem oder auch nur als Material für die Darstellung der Predigt Jesu zu werten. Ganz mit Unrecht. In erster Linie sind sie Quellen für die religiöse Persönlichkeit Jesu selbst. Sie sind zunächst die Spiegelung seines eigenen Erlebens, Fühlens und Anschauens. Aus der Fülle seines Herzens hat er geredet, seine Sentenzen geformt und seine Gleichnisse gedichtet: er selbst und zunächst nur er selbst tritt uns da entgegen. Was man vorschnell als Predigt oder gar als Evangelium behandelt, ist der Ausdruck und Abdruck seines religiös-sittlichen Lebens. Zu dieser Quelle kommt nun aber noch eine andere, fast gar nicht benutzte, aber wertvolle hinzu: nämlich das religiöse Leben der urchristlichen Gemeinde. Nicht allein, aber in erster Linie ist das religiöse Leben der Urchristenheit durch Jesu Persönlichkeit und sein inneres Leben geweckt und bestimmt worden. So kann man von da auf Jesu religiöse Persönlichkeit rückwärts schließen. Freilich kann aus dieser Quelle nur mit größter Vorsicht geschöpft werden: nicht die religiösen Vorstellungen und Begriffe, sondern vor allem die religiöse Stimmung und das sittliche Empfinden kommen in Betracht.

Aus der Ueberlieferung tritt uns mit zweifelloser Deutlichkeit als wichtigster Zug im Bilde der religiösen Persönlichkeit Jesu, als das Eigentümlichste, die völlige Konzentration seiner Persönlichkeit auf Gott und seine Welt entgegen, — die schlechthinnige Sättigung seines Wesens mit Reli-

gion, die Ausschließlichkeit seines religiösen Lebens. Niemand kann zwei Herren dienen, nur einem kann man ganz angehören, Mtth 6 $_{24}$; laß die Toten ihre Toten begraben, folge du mir nach, Mtth 8 $_{22}$; trachtet [am ersten] nach dem Reiche Gottes, 6 $_{33}$; das Leben gilt es zu verlieren, wenn man es gewinnen will, Mrk 8 $_{34\,ff}$: J. hat es denen zugerufen, die sich ihm anschließen wollten. Was er von ihnen verlangte, war nur Ausfluß seines Wesens. So lebte er selbst. Die kostbaren Güter der Gesundheit, der Familie, des Besitzes müssen schlechtweg zurücktreten hinter dem Einen, was not tut. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert; ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es heraus und wirf es von dir, es ist dir ja besser . . . Mrk 5 $_{29\,f}$. Nichts, gar nichts kommt in Betracht gegenüber der Seele und ihrem Heil. Gott und sein Reich sind die einzigen wirklichen Güter. Alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit sind nichts gegenüber Gott und der Furcht Gottes. Fest und ausschließlich ist Jesu Blick auf Gott gerichtet. Alles andere ist demgegenüber gleichgültig, so unendlich unwichtig. Die Fragen des bürgerlichen, des sozialen Lebens, der Politik, der Wissenschaft, der Kunst, der Kultur: für ihn scheinen sie nicht vorhanden gewesen zu sein. Umsonst hat man bei ihm für die mancherlei Nöte des sozialen Lebens Auskunft gesucht (s. IV, 2 f). Bei ihm war alles aufgesogen von der einen Frage — Gott. Trotzdem — und das war das Eigentümliche — zeigt nun diese Konzentration auf das religiöse Leben nicht eine Spur von Gezwungenem oder Verstiegenem oder Ungesundem. Vielmehr atmet sie Abgeklärtheit und Selbstverständlichkeit. Denn die Weltferne, die sonst unvermeidlich mit der Ausschließlichkeit des religiösen Lebens verknüpft scheint, ist bei J. in keiner Weise Weltverneinung, wie man oft und fälschlich gemeint hat. Er hat selbst einmal den Täufer und sich gegenüber gestellt (Mtth 11 $_{18\,f}$): Johannes trat als Asket auf, und man schalt ihn verrückt; er selbst nahm unbefangen an den Freuden des Lebens teil, und man schalt ihn einen Fresser und Säufer. Und wenn wir ihn uns genauer ansehen, so erkennen wir mit Staunen, wie sich in seinem nach oben gerichteten Auge dennoch diese Erde, das Leben um ihn her, mit wunderbarer Klarheit spiegelt, wie dieses Auge trotz allem Platz hat für die Gestalten dieser Erde und sein Sinn Raum für die Dinge der Welt. Aus seinen Sprüchen und vor allem seinen Gleichnissen treten uns, scharf beobachtet und deutlich gezeichnet, eine Fülle von Einzelbildern der ihn umgebenden Natur und des Treibens der Menschen entgegen. Man hat sich darüber gewundert, daß J. nicht über die großen Fragen der Kultur, des sozialen Lebens, über die mancherlei Gebiete der Arbeit und der Pflichten, über den Beruf, über den Staat usw. gesprochen und ihren Wert nicht ausdrücklich anerkannt hat. Man hat daraus folgern wollen, er verneine den Wert dieser Größen. Das ist eine ganz schiefe Beurteilung. Man braucht ja nur in seine Worte hineinzusehen, um zu erkennen, daß z. B. Arbeit, Beruf, Pflichterfüllung in seinen Augen notwendige Größen sind. Er verneint sie nicht, — aber all diese Dinge sind ihm selbstverständlich, wenn auch freilich gegenüber dem Einen, das not tut, gleichgültig. Sie sind ihm wie Licht, Luft und Wärme dem Menschen; man lebt in ihnen, man kann sie nicht entbehren, — aber man spricht nicht viel von ihnen. So war es für J. mit den Gütern und Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens. Seine eigentümliche Stellung zu diesen Dingen wird hell beleuchtet durch sein Wort gegen die Ehescheidung Mrk 10 $_{11.\,12}$ und das viel zitierte Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist". Nach der weitverbreiteten Anschauung von Jesu vermeintlicher asketischer Ethik und im Hinblick auf dies und jenes scharf zugespitzte Wort könnte man wohl geneigt sein, zu vermuten, J. habe die Ehe gering eingeschätzt. Nun haben wir aber, glücklicherweise, dies Wort Mrk 10 $_{11.\,12}$. In ihm betont er die Untrennbarkeit der Ehe; darin haben wir ein mittelbares Zeugnis dafür, welch' hohen sittlichen Wert er der Ehe zuerkannt hat (¶ Sittlichkeit des Urchristentums). Wertvoll in dieser Hinsicht ist auch das Wort Mrk 12 $_{16.\,17}$: man lebt unter dem Kaiser und seinem Regiment: so muß man ihm gegenüber seine Pflicht erfüllen. Aber das ist ja selbstverständlich, davon braucht man nicht mehr zu reden; wichtig ist nur das eine: Gott zu geben, was Gottes ist. — Ueber das Selbstverständliche, die Fragen dieses Lebens, redet J. eben nicht: er redet im wesentlichen nur über das, was ihm das allein Wichtige ist, das religiöse Gebiet. Und dem gegenüber tritt freilich alles andere zurück. All jene Fragen beantworten sich von selbst von diesem Mittelpunkt aus: Trachtet [am ersten] nach dem Reich Gottes. — Die Güter und Aufgaben, Pflichten und Genüsse, Sorgen und Probleme der mannigfachen Lebensgebiete lehnt J. nicht ab, aber sie reichen ihm auf seinem Wege nicht über die Knöchel seiner Füße. Er findet den Weg sicher durch sie hindurch, indem sein Herz von dem erfüllt ist, was allein des Fragens wert ist, der Ewigkeit und Gott. — Diese schlechthinnige Beschränkung aller Kraft auf das religiöse Gebiet und in ihrem Gefolge die Durchtränkung und Sättigung der ganzen Persönlichkeit mit religiösem Leben — sie kennzeichnen J. in erster Linie, sie vor allem haben ihn zur Quelle religiöser Kraft für die kommenden Geschlechter werden lassen.

Art und Inhalt dieses religiösen Lebens Jesu waren ungemein schlicht und einfach. Und sind eben deswegen so tief ergreifend. Es war ein Leben in und mit Gott, ein unmittelbares Erleben Gottes. Gott lebt, Gott ist gegenwärtig, Gott rettet und richtet, herrscht und wird herrschen: das ist der Grundton, auf den Jesu religiöses Leben gestimmt ist. Und was den Menschen der Gegenwart so ergreift, ist die Selbstverständlichkeit und die Sicherheit, mit der Gott erlebt wird (s. C, 2; ¶ Gott: II, 1). Was für uns moderne Menschen meist Gegenstand des Ringens und Sehnens ist, die lebendige praktische Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes, ist für J., scheint es, das Natürlichste. Gott und Gottes Wirken sind ihm eine fast selbstverständliche Wirklichkeit — die Wirklichkeit, in der er atmet, von der er lebt und zehrt. Gottes Sein und Wirken sieht er überall, im Kleinsten wie im Größten, in der Natur wie im Menschenleben, in der herrlichen Ausstattung der Lilie auf dem Felde Mtth 6 $_{28}$, in der Speisung der Raben Luk 12 $_{24}$, im Geschick der Menschen. Ohne Gott fällt kein Sperling vom Dach, kein Haar von

unserem Haupt Mrk 10_{29}; er ists, der den Menschen mit Kleidung und Nahrung versorgt $6_{25\,ff}$. Eine Scheidung zwischen Gott und Natur kennt J. nicht. So gewiß ist ihm das Walten Gottes in der Natur und im Menschenleben, daß er gerade aus deren Geschehen das Verhalten Gottes, die Gesetze des Reiches Gottes entnehmen zu können meint. Wie seine Volksgenossen und Väter, kennt und erlebt er Gott als den Herrn, den Herrn Himmels und der Erde. Die Schauer vor der Macht und Erhabenheit dieses unumschränkten göttlichen Gebieters, die tiefe Scheu vor der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit dieses Herrn, der Leib und Seele in die Hölle verderben kann, zittern auch in Jesu Gotterleben. Hat er doch im eigenen Leben und Wirken reichlich das unverständliche, rätselhafte Walten Gottes erfahren. Aber viel mehr noch kennt er seinen *Gott als den Vater* (s. C, 2. 3). Das ist das Eigentümliche und Auszeichnende in seinem Gottesglauben, daß er diesen gewaltigen und heiligen Gott zugleich und vor allem als den Vater erlebt. Fürsorgende Güte und Liebe sieht er in seinen Zügen. Und diese Liebe des heiligen Gottes verklärt und vollendet sich zur sündenvergebenden Barmherzigkeit gegenüber dem Verlorenen und Verkommenen, zum abgrundtiefen Erbarmen gegen den reuigen, vertrauenden Sünder. In den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen, insbesondere vom verlorenen Sohn öffnet sich das Innerste des Gottes Jesu, der sich mehr freut über einen Sünder der Buße tut als über 99 Korrekte. Verlumpt und verkommen kehrt der Sohn heim: der Vater sieht Jammer und Elend, er denkt nicht der Treulosigkeit und Undankbarkeit, nicht des tiefen Falles des Sohnes, er ist nicht gerecht, er fragt nicht, ob der Sohn sich wirklich bessern wolle, er sieht nur sein Verlangen heimzukommen: er veranstaltet ein Freudenfest und überschüttet den Sohn, den elenden, aber heimkehrenden, mit verschwenderischer Liebe. So glaubte und erlebte J. seinen Gott. — Mit diesem Gott lebt J. nun in engster Gemeinschaft: unbedingtes Zutrauen zu ihm erfüllt ihn. Sorget nicht, indem ihr fragt: „was sollen wir essen oder was sollen wir trinken" Mtth 6_{25}; bittet, so wird euch gegeben Mtth $7_{7\,ff}$; wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sagen: hebe dich weg von hier, und er wird sich hinwegheben Mtth 17_{20}. Diese Worte könnten uns fast erschrecken, gerade aus religiösen Gründen möchte man gegen sie Einspruch erheben, wenn sie als Regel für den Frommen gelten wollen. Wir müssen sie verstehen und werten als Ausfluß des Erlebens Jesu mit seinem Gott. Er hat es so erfahren, er wußte sich eins mit Gott und war seiner gewiß und sicher. Und dieser unbedingte Glaube an Gott, dies tatsächliche, unmittelbare Zusammenleben mit Gott verlieh ihm die sieghafte, bezwingende Art seines Wesens, umgab ihn mit eigenartiger Hoheit, bedingte einen fast magisch wirkenden Einfluß auf die Personen, die mit ihm in Berührung kamen.

Die Fülle dieses religiösen Lebens strömte aus im *Gebet* (¶ Gebet: III, 1). Aus den Trümmern der Ueberlieferung erkennen wir das mit voller Sicherheit, daß J. vom Gebet und im Gebet lebte. Aus dem Lärm des Tages, der zerstreuenden Unruhe des Verkehrs flüchtete er in die Stille der Nacht, die Einsamkeit der Berge und Steppe, um mit seinem Gott zu reden und sich neue Kraft für seinen Beruf zu erflehen. Es ist natürlich, daß wir in das Heiligtum des Gebetslebens J. nicht eindringen können. Ein wenig lüftet den Vorhang das Gebet, das er die Jünger lehrte (¶ Vaterunser). Die sonstigen Gebete, die J. von der Ueberlieferung zugeschrieben werden (Gethsemane, Kreuzesworte), sind natürlich nicht im strengen Sinn authentische Worte, sondern von seinen Anhängern formuliert. Aber ihre Formulierung stammt aus dem Innersten und Wertvollsten der urchristlichen Gemeinde, eben aus dem, was auf die Kraftwirkung der Persönlichkeit Jesu zurückgeht; und so werden diese Worte Stimmung und Art des Betens Jesu widerspiegeln. Dazu kommen dann die herrlichen Worte über das Beten Mtth $7_{7\,ff}$ Luk $11_{5\,ff}$ (¶ Gebet: III, 1). Und aus allem, was wir so über das Gebetsleben Jesu erkennen, tritt uns mit besonderer Deutlichkeit und Innigkeit das entgegen, was wir über seine religiöse Art zu sagen vermochten: die unbedingte Vorherrschaft des religiösen Gebietes (die drei ersten Bitten!), die Sättigung mit religiösem Leben, das ständige Leben und Weben in Gott, die sieghafte Zuversicht zur Güte des Vaters, die Gewißheit der Erhörung, das Ringen mit dem rätselhaften Willen Gottes, aber auch die demütige Ergebung.

Seine Echtheit und Tiefe erwies dieses Leben Jesu mit Gott in seinem *Verhalten zu den Menschen, in seinem Beruf*. Aufgesogen fast von der göttlichen Welt, tief verankert auf dem Grunde Gottes, hat J. sich nicht, wie es sonst wohl Virtuosen der Frömmigkeit taten, auf sich und seinen eigenen Reichtum zurückgezogen; er kennt keine Leistungen an Gott, keinen besonderen Gottesdienst, kein Genießen und Schwelgen im Gotterleben: sein Gotterleben strahlt aus im Dienst an seinem Volk und verkörpert sich in dienender Liebe. Ja, wir könnten sagen: sein Gotterleben bestand in dienender Liebe zu den Brüdern. „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt und deinen Nächsten als dich selbst." Gott lieben ist für ihn: den Nächsten lieben. Unermüdlich arbeitet er an seinem Volk; in nie ermattendem Eifer ringt und wirbt er um die Seelen seiner Volksgenossen für das Reich seines Vaters, in heiligem Zorn und unüberwindlicher Liebe. Und wie er seinen himmlischen Vater als den Gott der unergründlichen Gnade und Sünderliebe erlebt und schaut, so wendet er sich mit seiner Arbeit besonders an die Elenden und Unmündigen, an die von den Frommen und Gerechten geringgeschätzten und vernachlässigten Schichten und sucht, wie der Hirt die verlorenen Schafe, wie der Arzt die Kranken, mit gütiger, heilender, erbarmender Liebe gerade die Verkommenen, der Reine die Unreinen, der Gotterfüllte die Gottfernen. Seine Krönung fand dieses Leben dienender und verzeihender Liebe in der Dornenkrone. Und die Gemeinde traf den innersten Kern dieses Lebens mit dem Wort, das die Ueberlieferung als von J. selbst gesprochen zu berichten wußte: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben" Mrk 10_{45}.

Dieses ausschließliche Leben Jesu in Gott und mit Gott, das zum Selbstopfer für die Brüder

wird, erhält nun aber seine besondere Eigentümlichkeit und Form erst dadurch, daß es mit jenem eigenartigen Selbstbewußtsein verknüpft war, dessen Elemente wir bereits kennen gelernt haben (s. II, 5). Ins Riesenhafte, Unheimliche wächst des Galiläers Gestalt, wenn wir sie von dieser Seite ins Auge fassen. Als den unerreichten und unerreichbaren Offenbarer Gottes kennt er sich, als den Sohn des Vaters schlechthin. Und so trägt er kein Bedenken, das Heil der Menschen mit seiner Person zu verknüpfen: wie man sich zu ihm stellt, davon wird das Urteil im Gericht abhängen, Mtth 10_{32} f. Und angesichts schon des Todes stiftet er beim letzten Mahl unter den Seinen eine Gemeinschaft, als deren Mittelpunkt und Grundlage er sich, seinen Leib (und sein Blut), bezeichnet. Nicht, als ob er sich und seine Person jemals zwischen Gott und die Menschenseele gedrängt hätte. Wohin er die Seinen führen will, das ist enge Gemeinschaft der Menschenseele mit Gott: da hat auch er nicht Raum. Aber er ist doch überzeugt, daß er für alle, die zu Gott wollen, den Weg zum Ziel bilde. Und vermöge dieses Selbstbewußtseins hat Jesus, wenn auch wohl erst gegen Ende seiner Wirksamkeit (s. II, 5 b) den Schritt getan, sich die messianische Würde zuzuschreiben oder sie wenigstens nicht abzulehnen. Vermutlich hat er es getan unter Kampf gegen den ihm vielfach fremden und seinem Wollen nicht entsprechenden Inhalt dieser Vorstellung. Aber er hat den Schritt doch getan, ja vielleicht (s. II, 5 b) hat er in einzelnen Augenblicken tiefer religiöser Erregung und hochgespannter Erwartung den Gedanken fassen und aussprechen können, daß er als der danielische Mensch vom Himmel her kommen werde, das Reich Gottes aufzurichten. — Der Messiastitel war wie scheint ein Mantel, den J. vermutlich erst spät sich umwarf oder umwerfen ließ: er gehört zur Peripherie. Aber was der Titel zum Ausdruck brachte, was ihn in Jesu Bewußtsein mit eigentlichem Inhalt füllte, jenes überprophetische Berufs- und Sohnesbewußtsein, scheint im Mittelpunkt des Innenlebens Jesu gestanden zu haben. Auf ihm ruhte das ausschließliche Leben in Gott, das uns als das Eigenartige an J. zuerst entgegentritt, aus ihm erwuchs die Hoheit, die Atmosphäre religiöser und sittlicher Kraft, die ihn umgab und die Menschen zu ihm und unter ihn zwang.

C. Und nur von diesem Selbstbewußtsein aus, das alle menschliche Erfahrung bei weitem übersteigt und seinen Träger aus den Reihen der Menschen herauszuheben scheint, kann und muß auch die Predigt Jesu verstanden und gewürdigt werden. Es heißt sie von vornherein in ein unrichtiges Licht stellen und sich den Weg zum rechten Verständnis verbauen, wenn man sie von seinem „Selbstbewußtsein" ablöst, oder auch, wenn man in erster Linie sie darauf hin ansieht, was sie an religiöser Weisung für uns Gegenwärtige enthält. Sie ist vielmehr vor allem andern als Ausfluß und Spiegelung dieses ungewöhnlichen eigenartigen Bewußtseins zu verstehen. Ob und was sie etwa uns zu sagen hat, ist eine Frage, die nicht mehr den Historiker angeht.

C 1. Als Mittel- und Angelpunkt dieser Predigt sieht man gern die Verkündigung vom ¶„Reich Gottes" und seiner Nähe an. Die Ueberlieferung scheint dem Recht zu geben. Indes doch nur auf den ersten Blick. Inbezug auf das Reich Gottes, wie alle Zukunftserwartung überhaupt, gilt von der evangelischen Ueberlieferung das Gleiche wie bezüglich der messianischen Würde Jesu: wir müssen ihr mit Vorsicht gegenüberstehen (II, 5). Die sehnliche Hoffnung auf das Reich stand, wie der Glaube an Jesu Messiastum, im Mittelpunkt der Frömmigkeit der Urgemeinde. So müssen wir besorgen, daß das Hoffen der Gemeinde hier besonders stark auf die Ueberlieferung eingewirkt hat. In der kritisch gereinigten Ueberlieferung des Mrk und der Spruchquelle tritt der Begriff des Reiches Gottes viel mehr zurück. Es wird wohl der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen, wenn die Evangelisten die Predigt Jesu mit der Botschaft anheben lassen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Ausgangspunkt wird diese Botschaft gewesen sein, — nicht Zentralbegriff. Daß das Reich Gottes nahe bevorstehe, diesen Glauben teilte J. mit den messianisch erregten frommen Kreisen seines Volkes. Er knüpfte an diese Erwartung an. Sie bildete gleichsam das Sprungbrett und den Hintergrund für das, was er zu sagen hatte, aber nicht den Kern (s. III, C 5). — Auch der Kampf gegen den Pharisäismus darf schwerlich in den Mittelpunkt gestellt werden. Wohl müssen wir die unerbittliche Fehde gegen die Frömmigkeit und die Moral der Pharisäer und Schriftgelehrten (s. III, C 4) als einen Schlüssel zum Verständnis der Wirksamkeit Jesu betrachten: aber seine Predigt ist viel zu reich und mannigfaltig gewesen, als daß wir sie in diesen Rahmen einspannen dürfen. Da wir bei der Mangelhaftigkeit der Quellen die Entwicklung des Predigtinhalts nicht kennen, sondern alles auf die gleiche Fläche auftragen müssen, so wird es sich empfehlen, von dem auszugehen, was in der Religion immer von grundlegender Bedeutung ist, nämlich der Gottesvorstellung und dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Von einer vollständigen Darstellung kann natürlich nicht die Rede sein.

C 2. Wir dürfen bei J. eine neue Gotteslehre nicht suchen wollen. Nicht neue Kenntnisse über Gott wollte er bringen: er wollte hinführen zu ihm. So ist denn sein Gottesbegriff im wesentlichen der des Judentums. Aber bei aller Anknüpfung an sein väterliches Erbe verbergen sich auch hier die Spuren seiner kraftvollen Eigenart nicht. In der Hauptsache müßte hier wiederholt werden, was über sein Gotterleben gesagt ist (s. B): hier nur noch einige Ergänzungen, die mehr den Gottesbegriff betreffen (Einzelnachweise vgl. ¶ Gott: II, 1). Ein Dreifaches kennzeichnet ihn: 1. Der Aufzug im Gewebe ist die Vorstellung Gottes als des Königs und Herrn. Dabei ist nun für Jesu Gottesvorstellung immerhin kennzeichnend, daß mit der Majestät des erhabenen, allgewaltigen Gottes sich verknüpft die Allgegenwart seines Waltens. Für den Gottesbegriff des Spätjudentums ist im allgemeinen bemerkenswert die Transzendenz Gottes. In Erhabenheit thront Gott fern von der Welt und ihrem Getriebe, unberührt von allem Irdischen und unnahbar den Menschen. Er hat sich von der Erde zurückgezogen, auch das unmittelbare Regiment gleichsam abgegeben. Den Verkehr mit der Welt vermittelt das Heer von dienenden Geistern, das ihn wie ein Hofstaat umgibt. Erhaben war

dieser Gott, reiner diese Gottesvorstellung als die Vorstellung des alten Israel von Jahwe — aber der Fromme mußte die Ferne Gottes als eine Entbehrung empfinden (¶ Gott: I. Gottesbegriff im AT: IV, 4). Für J. ist nun dieser erhabene Himmelsgott zugleich der überall im Leben der Menschen und im Geschehen der Natur Gegenwärtige: die Erhabenheit und Weltferne, für die Reinheit des Gottesbegriffs wichtig, ist hier in ihren die Frömmigkeit schädigenden Wirkungen überwunden. Wie für seine Volksgenossen, ist auch für J. dieser König der strenge Richter. Durch all seine Worte tönt wie ein starker Unterton der Hinweis darauf, daß der Mensch Gott für sein Tun verantwortlich ist und dereinst (¶ Eschatologie: III, 2) Rechenschaft ablegen muß; — 2. Gerade damit steht im Zusammenhang das zweite Moment, das für Jesu Gottesbegriff von Wichtigkeit ist: die restlose Versittlichung der Gottesvorstellung. Gott ist heilig: das war der Grundgedanke des israelitischen und jüdischen Gottesglaubens (¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes: I). Aber diese Heiligkeit war von Haus aus keineswegs eine sittliche Größe. Die Propheten vor allem waren es, die eine Versittlichung der Gottesidee förderten. Aber das Spätjudentum hatte das reiche Erbe nicht durchweg gewahrt und jedenfalls nicht vermehrt. Die Heiligkeit Gottes war auch damals für die jüdische Vorstellung noch wesentlich ein negativer Begriff. Bei J. ist nun die Versittlichung vollzogen: Gott ist heilig, weil er gerecht und gut ist; er ist die Verkörperung des Guten und Gerechten, die sittliche Macht schlechthin, Mrk 10 $_{18}$. Im AT heißt es: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", III Mose 11 $_{44}$ 19 $_{2}$; J. aber verlangt im Anschluß daran: „Ihr sollt vollkommen sein, denn euer Vater im Himmel ist vollkommen", Mtth 5 $_{48}$. Das Gleiche zeigt sich auch in seiner Stellung zum Kultus und den Zeremonialbestimmungen. Im Kultus, im Halten des Sabbaths, in der Erfüllung der Reinigungsvorschriften u. a. kam nach jüdischen Begriffen die Heiligkeit Gottes zum Ausdruck. J. hat den Kultus und diese Uebungen nicht bekämpft: er hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach selbst daran beteiligt. Aber bezeichnend sind die gelegentlichen Urteile über den Wert dieser Dinge: wirklichen Wert hat er ihnen nicht beigemessen, und ihre Gefährlichkeit für wahre Frömmigkeit und Moral hat er gegeißelt. Die Pflicht der Versöhnlichkeit gegenüber dem Bruder ist viel wichtiger als das Opfer, Mtth 5 $_{23}$ f, und die Erfüllung der Kindespflicht größer als die Erfüllung kultischer Gesetze Mrk 7 $_{10}$ f. Da zeigt sich die Versittlichung des Gottesbegriffs. Denn diesem Gedanken tritt nun als Gegenstück das große Wort zur Seite: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen . . . und deinen Nächsten als dich selbst": Gottesdienst und Nächstenliebe fallen zusammen; — 3. Das eigentliche Wesen der Gottesvorstellung Jesu aber findet seinen Ausdruck in der seit seiner Predigt unveräußerlichen Bezeichnung „Vater". Auch hier knüpft J. an Vorhandenes an. In den Büchern des alten Bundes erscheint Gott als Vater des Volkes Israel als des aus allen Völkern auserwählten, auch wohl des Königs, als des Vertreters des Volkes, Pslm 2 $_{7}$ 89 $_{27}$ f II Sam 7 $_{14}$. In späterer Zeit, in der jüdischen nachexilischen Gemeinde, wagt es wohl hier und da auch der einzelne Fromme, Gott als Vater anzurufen. Indes, wenn J. diese Münze auch nicht geprägt hat, er hat ihr neuen Glanz verliehen und sie in Umlauf gesetzt. Die ganze Tiefe und Innigkeit seines Glaubens faßt er in diesem Wort zusammen. Was Luther in seiner herrlichen Auslegung der Anrede des Vater-Unsers ausführt, es ist von J. in diese Anrede gelegt worden. In ihr liegt die Gewißheit der fürsorgenden Treue und Güte Gottes, auf die sich der Mensch unter allen Umständen verlassen mag. Der sieghafte, strahlende Optimismus, der aus Sprüchen wie Mtth 6 $_{25-34}$ 7 $_{7}$ ff 10 $_{29}$ ff atmet, faßt sich in ihr zusammen. Gegenüber dem Schwachen und dem Sünder wird diese väterliche Treue zur erbarmenden, vergebenden Güte und Gnade. Der Gott Jesu, der sich der Verlorenen, Verachteten, Verkommenen liebevoll annahm, ist der Vater der Schwachen und Sünder.

C 3. Ein Prüfstein für die Art und Höhenlage einer Religion ist die Vorstellung von dem Verhältnis von Gottheit und Mensch. Auch hier hat J. in seiner Predigt die Religion zu ihrer Höhe hinangeführt. Zunächst darin, daß er den Individualismus der Religion vollendete. Trotz aller Entwicklung in dieser Hinsicht zeigt das Spätjudentum noch die Spuren der Herkunft von der Nationalreligion Israels (¶ Individualismus und Sozialismus im AT). Das auserwählte Volk spielt noch immer eine erhebliche Rolle. Nach der Predigt Jesu ist der Einzelne schlechthin das Subjekt des religiösen Verhältnisses: Gott und die einzelne Menschenseele. Mit diesem schlechthinnigen Individualismus ist im Keim auch der Universalismus der Predigt Jesu gegeben. Zwar hat J. sich mit seiner Wirksamkeit auf sein eigenes Volk beschränkt. Vielleicht haben wir kein echtes Wort über die Mission unter den Heiden (sicher nicht Mtth 28 $_{19}$ ff; aber auch wohl nicht Mrk 13 $_{10}$ 14 $_{9}$ Mtth 8 $_{11}$). Dagegen sind vielleicht echt die Worte Mtth 10 $_{6}$ und 10 $_{23}$. Jedenfalls ist echt die bekannte Erzählung vom kananäischen Weibe, die von Jesu Staunen über den Glauben der heidnischen Frau berichtet und seine Beschränkung auf Israel unwillkürlich und hell beleuchtet. Und dennoch ist in seiner ganzen Anschauung der Universalismus (und das Recht der Heidenmission) viel besser und sicherer begründet, als es durch ein einzelnes Wort über die Heidenmission geschehen könnte. Nirgends in seinen Worten tritt zwischen Gott und Mensch die Nation oder wird irgend etwas verlangt, das auch nur entfernt mit der jüdischen Nationalität als solcher zusammen- oder von ihr abhinge. — Was J. über Gott und Mensch zu sagen hat, ist auf alle Menschen aller Zeiten und Nationen anwendbar. Gewiß, er hat sich an die väterliche kirchliche Sitte angeschlossen, als sei es selbstverständlich. Er hat sich nicht Mühe und Zeit genommen, sie an sich zu bekämpfen: aber innerlich war er von ihr frei. Wo sie ihm störend und hemmend, eine Fessel wahrer Frömmigkeit, erscheint, bekämpft er sie; und nirgends hat er sie als irgend wie wertvoll und wichtig für das Verhältnis von Gott und Mensch bezeichnet. — Als ein rein persönliches erscheint dieses Verhältnis von Gott und Menschenseele: keinerlei dingliche Größen drängen sich zwischen beide, keine Gnadenmittel und keine Sakramente. Und es ist ein schlechthin unmittelbares: nur Gott und Mensch; niemand steht zwischen ihnen, auch nicht J. Nirgends

sagt J., daß wer an Gott glauben wolle, an ihn glauben müsse; nirgends verlangt er für sich irgend welche religiöse Wertung oder Beziehung. Nur das scheint er für sich in Anspruch genommen zu haben, daß er der Weg zum Vater sei. Aber in das „du und ich" zwischen Mensch und Gott hat er sich nicht hineingedrängt. Und weiter, diese Beziehung des Menschen zu Gott, das Frommsein, äußert sich nicht in einer Summe besonderer Handlungen und Leistungen und ist nicht ein Gebiet für sich im Leben des Menschen, das man gegen andere abgrenzen könnte, sondern sie durchdringt das ganze Leben. — Art und Inhalt des rechten Verhaltens zu Gott ergeben sich aus seinem Wesen. Er ist der König, der Herr, der Richter: ihn muß man fürchten, die Furcht vor Gott ist die Grundlage. Vor allem ist er der Vater: ihm gilt es zu vertrauen. Vertrauen im umfassendsten Sinn ist das rechte Verhalten, das ruhige, sichere Sich-verlassen auf seine Fürsorge, auf seine unergründliche, verschwenderische Liebe, auf sein Erbarmen, das ohne Grenzen gibt und vergibt. Und als Ausdruck dieses Vertrauens das zweifelsfreie, zuversichtliche Gebet, Mtth 7 $_{7}$ ff. — Die Erfüllung des Willens Gottes gehört selbstverständlich zum Inhalt dieser Beziehung des Frommen zu Gott. Auf die Frage, wo dieser Wille zu finden sei, antwortet J. nicht anders als seine Volksgenossen: im Gesetz (s. 4). Auch für ihn ist das Gesetz die Offenbarung des göttlichen Willens. Aber dies Gesetz ist nun für ihn nicht die Summe fast unübersehbarer Gebote und Verbote, die fromme Gelehrsamkeit und Tiftelei noch immer vermehrte und durch Auslegung noch verwickelter machte, sondern es faßt sich in die beiden großen Sätze zusammen: Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten als dich selbst. Vereinzelt hatten auch wohl die Rabbinen ähnliches ausgesprochen. Aber sie hatten es bei der Theorie bewenden lassen: in der Praxis blieb es bei der Fülle einzelner zusammenhangloser Forderungen, unter denen dann die sittlich wertlosen kultischen Forderungen des Zeremonialgesetzes unwillkürlich den Vorzug erhielten. J. aber macht mit dieser großartigen Zusammenfassung des Gesetzes Ernst; für ihn kommen in Betracht nur die sittlich wertvollen Forderungen. Und sie fassen sich in dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe zusammen. So ist die Antwort Jesu auf die Frage nach dem Willen Gottes äußerlich wohl ganz verwandt mit der der Schriftgelehrten, seiner Gegner, innerlich aber vollkommen verschieden. Verschieden auch, was sich daraus für das Verhalten Gott gegenüber ergibt. Denn J. kennt nun nicht mehr das Rechnen, Markten und Feilschen mit Gott, das Pochen auf die erfüllten einzelnen Gebote und geleisteten guten Werke, das für die jüdische, insbesondere pharisäische Frömmigkeit so bezeichnend ist; J. kennt nicht mehr den Lohn im eigentlichen Sinn, der in der jüdischen Religiosität eine so große verderbliche Rolle spielte. Freilich verwertet auch er nicht selten die Kategorie des Lohnes und der Vergeltung Mtth 5 $_{12}$ Luk 14 $_{12}$ ff 12 $_{33}$ (¶ Lohn: II, im NT). Der Volksprediger kann eben auf diese durchaus volkstümliche Vorstellung nicht verzichten. Aber nur der Form nach ist der Lohngedanke in seiner Predigt vorhanden; in Wahrheit hat J. ihn beseitigt oder doch seine üblen Folgen unmöglich gemacht. Zwei Worte beweisen es unwiderleglich, Luk 17 $_{10}$: „So auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen wurde, so sprecht: wir sind [unnütze] Sklaven, was wir zu tun schuldig waren, haben wir getan", und das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mtth 20 $_{1-16}$. Allen Arbeitern gibt der Herr des Weinbergs gleichen Lohn, ob sie früh oder spät mit der Arbeit begannen. „Oder bist du neidisch, daß ich gütig bin?" Also, der Lohn ist für alle der gleiche und entstammt nicht der Leistung, sondern der Gnade und Güte Gottes. Des Menschen Aufgabe ist die Erfüllung des Willens Gottes, aber mit ihr ist er trotzdem auf die Gnade und Güte Gottes angewiesen. — J. kennt demnach keine besonderen Leistungen und Handlungen der Frommen. Die Beziehung zu Gott soll des Menschen ganzes Leben und Verhalten umfassen und durchziehen. Aber es gibt für den Frommen auch nichts, was höher stände oder wichtiger wäre. Gott verlangt den Menschen ganz und ungeteilt: er ist ein harter Herr, der keinen anderen neben sich duldet. Wir müßten hier wieder die Stellen heranziehen, die bereits oben in der Schilderung der religiösen Art Jesu verwertet sind, s. B. Alle Güter und Werte des menschlichen Lebens sollen hinter Gott und seinem Reich zurücktreten; alles muß geopfert werden, wenn diese Güter auf dem Spiele stehen Mtth 5 $_{29}$ f Mrk 10 $_{21}$. Besonders kämpft J. gegen den Mammon als ein Haupthindernis wahrer Frömmigkeit. Der Mammon erscheint fast als schlechthiniger Feind Gottes und seines Reiches, Mtth 6 $_{19}$ f. $_{24}$ Luk 12 $_{16-20.\ 33}$ ff 19 $_{2-9}$. Aber auch die wertvollen Güter der Familie, die vom Juden besonders heilig gehaltenen Pflichten der Pietät soll man gegebenenfalls um Gottes und der eigenen Seele halber dahin geben, Mrk 3 $_{33}$ ff Mtth 10 $_{34}$ ff. Es gibt nichts, gar nichts Wertvolles neben der Gemeinschaft der Seele mit Gott. In großer Herbheit und Härte stehen Jesu Forderung und sein eigenes Verhalten vor uns: der Gott, der so viel verlangen kann, ist freilich ein verzehrendes Feuer und eine lodernde Flamme. Und von hier aus erklärt sich die aufrüttelnde aufregende Wirkung der Predigt des Nazareners.

C 4. Den gleichen heroischen Charakter, das gleiche Drängen auf das Ganze und Ausschließliche zeigt die Predigt Jesu auch auf dem Gebiet der viel behandelten Ethik. Hier ist vor allem festzustellen, daß nach Jesu Verkündigung das sittliche Verhalten des Menschen seinen Beweggrund und seine Norm in Gott und Gottes Wesen hat. Zu ganz deutlichem Ausdruck kommt das in dem bereits erwähnten Wort: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" Mtth 5 $_{48}$. Gottes Wille (s. C 2. 3) ist der Antrieb zum sittlichen Verhalten. Alle sittlichen Weisungen Jesu stehen schließlich im Schatten des Gerichtsgedankens; sie erhalten dadurch ihre eigentümliche Färbung, daß das Gericht Gottes riesengroß, verheißend und drohend, hinter ihnen steht. Das Reich Gottes ist nahe, d. h. aber: das Gericht steht vor der Tür! Gott wird richten. Zum Leben oder zum Verderben. Und gerade durch diesen Hintergrund bekommen Jesu Forderungen ihren aufreibenden und aufregenden Ernst. — Ob diese Motivierung der Ethik moderner Anschauung entspricht, haben wir nicht zu fragen. Der Vorwurf „eudämonistischer" Ethik aber haftet nur am Aeußeren, an der Form. Das Gut, das in Aussicht gestellt wird, ist im Grunde

ein geistiges und übersinnliches: Gottesnähe und Gottesgemeinschaft. Die Idee des Lohnes aber ist in Wahrheit aufgehoben (vgl. 3); denn dieser Lohn ist nichts anderes als Gnade und Güte Gottes. Also nur scheinbar ist diese Ethik eudämonistisch. Aber freilich, religiös motiviert ist sie: das sittliche Handeln ist im Grunde nicht mehr und nicht weniger als der wahre Kultus, der rechte Gottesdienst. — In das Wesen dieser in Gott gegründeten Ethik (¶ Bergpredigt) führt am tiefsten die Polemik gegen die pharisäische Moral. Kaum ein Stück der Predigt Jesu steht so unter dem Zeichen der Auseinandersetzung mit der herrschenden Richtung des Judentums. Die pharisäische Moral zerreißt das sittliche Leben in eine Fülle einzelner guter Handlungen (¶ Kasuistik: II), wie sie das Gesetz als eine Fülle von einzelnen Geboten und Verboten kennt, denen das einigende Band fehlt: J. drängt auf die Einheitlichkeit des sittlichen Lebens; seine Tat ist die Verknüpfung der beiden lapidaren Sätze, in denen das ganze Gesetz hanget und die Propheten, Mrk 12 $_{28}$ ff. — Die pharisäische Moral ist eine negative, das Verbot steht im Vordergrunde: du sollst nicht, du darfst nicht; sie fragt vor allem, wie man die Sünde meiden, weniger wie man das Gute tun könne. Ihrer Weisheit Summe ist der Satz ¶ Hillels: Was du nicht willst, daß man dir tue, das tue auch niemand anders. Dem gegenüber steht Jesu Satz: Alles was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen: denn das ist das Gesetz und die Propheten, — eine kleine Aenderung in der Form, und doch ein grundlegender Unterschied. Die pharisäische Moral kennzeichnet sich durch das Betonen der Zeremonialbestimmungen, unter ihnen vor allem der Reinigkeitsvorschriften. J. verspottet mit grimmigem Hohn, die da Dill, Minze und Kümmel verzehnten, die unaufhörlich die Hände und die Schüsseln waschen (¶ Levitisches), dabei aber die einfachsten schlichten Pflichten der Pietät versäumen und innerlich voll Unreinheit sind. — Die Schriftgelehrten und Pharisäer legen Wert auf die einzelnen Handlungen und Leistungen: J. drängt auf die Gesinnung; sie erst bestimmt den sittlichen Charakter einer Handlung. Die herkömmliche Moral verbietet das Töten: J. verurteilt die zornige, geringschätzige, hochmütige Gesinnung Mtth 5 $_{21.22}$. Die herkömmliche Moral verbietet den Ehebruch, J. verpönt die wollüstige Gier und den lüsternen Blick Mtth 5 $_{27}$ ff. So verlegt er den Schwerpunkt in die Gesinnung als die Quelle alles Handelns. Die Schriftgelehrten waren groß in der Kasuistik, sie verstanden zu bestimmen und auszutifteln, wann ein Gebot oder Verbot gelte und wann nicht, und dabei verstanden sie es meisterlich, der Bequemlichkeit des Menschen goldene Brücken zu bauen. Mit kühner Hand schiebt J. dieses Rechnen und Tifteln, d. h. im Grunde das Feilschen und sich =drücken um die Pflicht, beiseite: er verkündet die Unbegrenztheit, die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung. Vgl. sein Wort über Ehescheidung Mrk 10 $_{1}$ ff und das Schwören Mtth 5 $_{34}$ 23 $_{16}$ ff. — Gerade dieser Zug verleiht der Ethik Jesu ihren wuchtigen, fast erdrückenden, aber doch zugleich aufrüttelnden Charakter. Schrankenlose Hingabe an Gott ist das Merkmal der Frömmigkeit, die Jesu Worte ausströmen und verlangen: schrankenlose Hingabe an die Pflicht, d. h. den Willen Gottes, auch das Merkmal seiner Ethik. Und so meint man, obwohl die einzelnen Forderungen vielfach schon von den jüdischen Gesetzeslehrern aufgestellt worden sind, wenn man von der rabbinischen Sittenlehre zu den Weisungen Jesu kommt, in einer ganz neuen sittlichen Luft zu atmen. Das empfinden wir auch bei der Frage nach dem positiven Inhalt der ethischen Predigt Jesu. Worin besteht nach J. das sittliche Handeln? Ungemein einfach ist seine Antwort: in der Erfüllung des Willens Gottes. Der Wille Gottes aber — J. war Jude — ist im Gesetz enthalten. Dies Gesetz aber faßt sich in die beiden Forderungen Mrk 12 $_{30}$ f zusammen. Nächstenliebe — das ist kurz und bündig der Inhalt der Ethik Jesu. Auch dies Gebot findet sich ja der Form nach bereits im AT, III Mose 19 $_{18}$. Auch die Rabbinen kannten es — und erörterten die Frage: wer ist mein Nächster? Luk 10 $_{29}$. Damit aber war das Gebot bereits unwirksam gemacht. J. hat die Frage in der Gleichniserzählung vom barmherzigen Samariter beantwortet: jeder, der Hilfe nötig hat. Wenn das sittliche Handeln in Gott seine Norm hat, so ist, da sich sein Wesen in dem Namen „Vater“ am besten zusammenfaßt, Liebe die Betätigung derer, die zu ihm gehören. Unterschiedslose und nicht rechnende Liebe: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte; wie könnten seine Kinder ihre Liebe beschränken? Mtth 5 $_{43}$ ff. Schrankenlose, verschwenderische Liebe, Luk 6 $_{30}$: „Jedem, der dich bittet, gib und von dem, der das Deine nimmt, fordere es nicht zurück“. Vergebende Liebe, wie Gottes Liebe die Sünde vergibt: nicht siebenmal, siebenzigmal siebenmal soll der Mensch dem Bruder vergeben. — Dieser Liebe wichtigstes und erstes Stück ist das Dienen, Mrk 10 $_{42}$ f Mtth 20 $_{25}$ f Luk 22 $_{25}$. Diese dienende Liebe muß dann unter Umständen die Form der Selbstverleugnung annehmen, die fast als ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit erscheint, Mtth 5 $_{39.40}$: „Ich aber gebiete euch, nicht zu widerstehen dem Bösen, sondern wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem kehre auch die andere zu . . .“. — Zu kühnem Fluge erheben sich die ethischen Weisungen Jesu; sie reißen den Leser und Hörer unwillkürlich mit sich empor. Aber verlassen sie nicht zugleich den Boden des Wirklichen und Möglichen? Bedeutet das Wort von dem Hinhalten der andern Backe nicht in Wahrheit die Aufhebung jedes Ehrbegriffs? Ja, liegt nicht in seiner Folge die Beseitigung des Rechtes und schließlich des Staates? „Gib jedem, der dich bittet“ — führt das nicht zum Aufheben des Eigentums und zur Lähmung des Erwerbslebens? „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, ist mein nicht wert“ — bedroht ein solches Wort nicht die Grundlage der Familie? Und dazu hören wir kein Wort der Würdigung der Arbeit, des Berufes, der Kultur. Nichts hat J. getan, den Wert des Staates anzuerkennen, das Recht zu bessern, von sozialer Tätigkeit und ihrer Pflicht hören wir kein Wort. Wir dürfen die Schroffheit der Forderungen Jesu nicht abzuschwächen und die uns fremde Art seiner Ethik nicht zu beseitigen versuchen. Es gilt hier nur, sie im geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen. Man hat auf die minderwertigen kulturellen Verhältnisse im damaligen Palästina, auf das hoffnungslose nationale Elend

des Judentums hingewiesen, um die Gleichgültigkeit Jesu in den Fragen der Kultur, des Staates, des Rechtes zu erklären. Um den, wie es scheint, schlechthin weltfernen Charakter zu erklären, hat man besonders darauf verwiesen, daß nach Jesu Ueberzeugung das Reich Gottes, also das Ende dieser Weltzeit, unmittelbar bevorstehe. Indes, mit all dem ist in Wahrheit wenig gewonnen. Zunächst gilt es, das rechte Verständnis solcher Worte wie sie erwähnt sind, zu gewinnen. Und dafür sind die eigentümliche Redeweise J. und die Art der Ueberlieferung zu beachten. Als Volksredner (s. oben A) vermied es Jesus, Wahrheiten in allgemeinen Sätzen auszusprechen, er machte sie dem Verständnis der Menge durch Anwendung auf einzelne Fälle in möglichst zugespitzter und drastischer übertreibender Form zugänglich und notwendig. Nun sind solche zugespitzten Sätze, unter den Umständen, in denen sie gesprochen wurden, in ihrer Tragweite durchaus verständlich, in der Ueberlieferung vielfach aus ihrer Umgebung gelöst und haben dadurch ein etwas anderes Gesicht erhalten. Sie erscheinen als allgemein gültige Regeln, während sie als Paradoxien zu verstehen sind. So will jenes Wort von der geschlagenen Backe in drastischer Form die Pflicht zu Gemüte führen, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern das Böse durch das Gute zu überwinden (Röm 12 $_{21}$). Man muß diese Worte nicht abschwächen, aber ihnen das richtige Verständnis abgewinnen. Vor allem aber ist der Grundzug der Ethik Jesu zu beachten: der Individualismus. Wie für J. im Verhältnis zu Gott nur der Einzelne in Betracht kommt, so auch im Verhältnis zum Menschen. Und diese individualistische Ethik wird weiterhin vollkommen bestimmt von der besprochenen Ausschließlichkeit des Lebens in Gott, neben dem alle anderen Güter, Familie, Gesellschaft, Staat, Kultur verschwinden. Nur dafür hat J. Sinn, wie der Einzelne, der vor seinem Gott Rechenschaft ablegen soll, sich verhalten muß. Und so stellt er die sittlichen Forderungen für den Einzelnen auf ohne Rücksicht auf die mancherlei Kreise menschlicher Gemeinschaft. Zugleich ist allerdings noch hervorzuheben, was bereits früher berührt worden ist (s. B), daß in Wahrheit eine Verneinung oder schlechthinnige Ablehnung der Pflichten und Aufgaben der mancherlei Gemeinschaftskreise nicht vorliegt. Nur ist J. so sehr von dem Gedanken an Gott erfüllt und verlangt das Gleiche von den Seinen, daß diese Dinge ihm nicht sonderlich am Herzen liegen. Schließlich liegt in dem Grundgesetz der Ethik Jesu: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst", in der Forderung dienender selbstverleugnender Liebe zu den Mitmenschen das beste und sicherste Korrektiv für jede wirkliche weltflüchtige Neigung und die beste Richtlinie für die sittliche Arbeit an der Menschheit. — Das freilich bleibt bestehen: den Glauben an einen selbständigen Wert der Güter der Familie, des Staates, der Kultur, hat J. nicht geteilt.

Der Umstand, daß man die Grundlinien der Ethik Jesu ziehen kann, ohne auf das jüdische Gesetz ernsthaft bezug zu nehmen, dürfte ein Hinweis darauf sein, daß diese Größe eine grundlegende Bedeutung für J. schwerlich besessen hat. Freilich ist das Grundgesetz der Nächstenliebe von ihm als eins der beiden Gebote bezeichnet, in denen das ganze Gesetz hanget: aber Spuren dieses Gesetzes als des jüdischen Gesetzes, besser als des jüdischen nationalen Sittenkodex, haben wir nicht gefunden. — Jesu Stellung zum Gesetz ist nicht auf eine klare Formel zu bringen, sie erscheint undurchsichtig und doppelseitig. Denn die wissenschaftliche Forschung hat längst erkannt, daß die bekannte programmatische Ausführung über Wert und Dauer des Gesetzes Mtth 5 $_{17}$ ff, in sich nicht einheitlich (s. v. 18!), so wie sie vorliegt als Reflexion der Gemeinde oder des Evangelisten über die Frage des Gesetzes zu betrachten ist, daß sie freilich überliefertes Gut verwertet hat, aber so nicht auf J. zurückgeführt werden darf. Davon abgesehen ergeben sich aus dem zuverlässigen Material im wesentlichen zwei Beobachtungen. Zunächst hat sich J. im allgemeinen zum väterlichen Gesetz so wie jeder fromme Jude gestellt: es ist ihm der Wille Gottes. In ihm wird der Weg zum Leben geoffenbart Mrk 10 $_{17}$ ff. — Ob J. dabei nur an den ethischen Gehalt, ob er auch an die Zeremonialgesetze gedacht hat, ist nicht durchsichtig. Jedenfalls hat er gegen diese Bestandteile, gegen den Kultus und die mancherlei Zeremonien, nicht unmittelbar polemisiert. Wenn er den Grundsatz aufstellt: der Sabbath sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbaths willen Mrk 2 $_{27}$ f., wenn er das Recht der Liebeswerke am Sabbath in Anspruch nimmt, so wendet er sich nicht gegen das Sabbathgebot an sich, sondern nur gegen eine unrichtige Handhabung desselben, also gegen die Tradition der Schriftgelehrten. Mrk 7 $_{8}$ werden das „Gebot" und die „Ueberlieferung" von einander geschieden. Danach ist Jesu Stellung zum Gesetz durchaus die des frommen Juden: pietätsvolle Unterordnung unter das Gesetz als den Willen Gottes, verbunden freilich mit völliger Freiheit gegenüber der rabbinischen Tradition: die Stellung des Laien zum Gesetz. — Daneben treten nun aber Beobachtungen, die eine andere Haltung verraten. Auch das Gesetz ist für J. nicht schlechthin unantastbare Autorität. Mit seinem Satz von der Unlösbarkeit der Ehe setzt er eine mosaische Bestimmung außer Kraft. Nicht nur die Ueberlieferung, sondern das Gesetz selbst mit seiner Anschauung schiebt er kühn beiseite mit dem grundlegenden Gedanken, daß es eine Unreinheit der Dinge nicht gebe, sondern alle Unreinheit dem Herzen selbst entstamme. Mit seinem berühmten siegessicheren und stolzen „ich aber sage euch" stellt er seine Autorität nicht nur in Gegensatz zu der rabbinischen Auslegung, sondern zu dem Gesetz selbst. — Ein widerspruchsvolles Verhalten! Dieser Gegensatz, der Theorie unlösbar, hat, wenn wir dem überkommenen Material trauen dürfen, in der Einheit der Persönlichkeit Jesu Raum gehabt. Das ist verständlich nur, wenn J. nicht zu den reflektierenden Naturen gehörte. Er war hinein geboren und gewachsen in die Ueberzeugung, daß das Gesetz Gottes Wille sei; er denkt nicht daran, dies Kleid abzuwerfen, aber unwillkürlich wächst er aus ihm heraus. Wo sein eigenes sittliches Empfinden und Erkennen mit dem Gesetz nicht übereinstimmt, schiebt er es in ruhiger Selbstsicherheit und im Bewußtsein seiner göttlichen Sendung beiseite, ohne sich des Widerspruches bewußt zu werden. Eine Theorie auf sein Verhalten hat er sich nicht gemacht. Erst seine Gemeinde hat über die Frage des Gesetzes zu

grübeln angefangen (Mtth 5_{17} ff Luk 16_{17}).

C 5. Was J. über Gott, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, weniger in programmatischen Reden als in gelegentlicher Belehrung zu sagen hatte, erhielt seine eigentümliche, besondere Bedeutung durch den Hintergrund, von dem es sich abhob, nämlich die Hoffnung auf das ¶Reich Gottes. An diese Hoffnung knüpfte J. in seiner Wirksamkeit an, in diese Hoffnung klang sie schließlich aus. Hat die Predigt von der Nähe des Reiches auch nicht im beherrschenden Mittelpunkt der Verkündigung Jesu gestanden (vgl. C 1), so hat sie doch den bedeutsamen Rahmen dafür gegeben. Mehr: was J. über Gott und Mensch zu sagen hatte, hat dadurch seine packende Bedeutung und seine eigenartige Schwungkraft gewonnen. Leider bewegen wir uns nun hier, was Jesu Anschauung vom Reich Gottes angeht, auf recht unsicherem Boden, wie bereits hervorgehoben worden ist. Eine Scheidung zwischen dem geistigen Eigentum Jesu und dem der Gemeinde ist hier oft kaum möglich. Wir tun deshalb gut, uns auf das Wichtigste zu beschränken und den Grad der Sicherheit dessen, was zu sagen ist, nicht zu hoch anzusetzen. Dem Leser der Evangelien fällt auf, daß während in den Evangelien des Mrk und Luk immer vom Reich Gottes die Rede ist, im Mtth-Ev. J. immer „das Reich des Himmels", „Himmelreich" sagt. Ein Unterschied liegt nicht vor. Der Ausdruck „der Himmel", genauer „die Himmel", vertritt einfach den Namen Gottes, entsprechend der Scheu des Juden jener Zeit, den Namen Gottes zu gebrauchen, und seiner Gewohnheit, ihn durch Deckworte (darunter „die Himmel") zu ersetzen. Ob J. „Reich Gottes" oder in Anlehnung an jene Scheu „Reich des Himmels" gesagt hat, vermögen wir nicht mehr zu erkennen. Nun wird das unmittelbare Verständnis dieses Stückes der Predigt Jesu für uns etwas gehemmt durch die Uebersetzung „Reich Gottes". Die Vorstellung entstammt dem Glauben und der Hoffnung der jüdischen Gemeinde. Der hebräische Ausdruck, der durch das griechische „basileia" wiedergegeben wird, bezeichnet nun im Grunde und zunächst die „Herrschaft", das Herrschen, das Regieren Gottes. Erst in zweiter Linie wird an den Zustand gedacht, der mit dem Herrschen Gottes verbunden ist. In gleicher Weise wird der Begriff in den Evangelien gebraucht. Grundbedeutung ist Herrschaft Gottes; dazu gesellt sich an manchen Stellen der Gedanke an den dadurch geschaffenen Zustand. Der Gedanke an den Bereich dieser Herrschaft (woran wir bei „Reich" zunächst denken) spielt nur selten herein. Bleiben wir bei der Uebersetzung „Reich", so müssen wir jedenfalls in erster Linie an die Herrschaft, das Regiment Gottes denken. Und nun erkennen wir den tiefen religiösen Grundgehalt dieser Vorstellung. Im Judentum ist diese Hoffnung auf die „Malkuth"-Herrschaft Gottes vielfach der Gipfel des nationalen Hochmuts und Partikularismus gewesen. Aber zugrunde liegt ihr der ergreifende Glaube: Gott herrscht, wird herrschen, und mit seiner Herrschaft ist alles erdenkliche Glück verknüpft. Wo und wenn nur Gott König ist, da hat alles Leid ein Ende, da ist alles Heil und aller Segen in Hülle und Fülle vorhanden. Das ist auch der schlichte und doch packende Inhalt des Begriffs „Reich Gottes" in der Predigt Jesu, wie wir ihn unmittelbar verstehen können: Gott herrscht, oder wird herrschen. Nichts anderes, nicht mehr aber auch nicht weniger kommt in diesem zunächst fremdartigen Gedankenkreise zum Ausdruck als die Zuversicht: Gott sitzt im Regimente.

Aber es gilt nun, über diesen allgemeinen Inhalt hinaus zu der genaueren Vorstellung Jesu von dieser Herrschaft Gottes zu gelangen. Denkt J. sie als eine gegenwärtige oder als eine erst in der Zukunft eintretende? sieht er in ihr eine innerweltliche, allmählich sich entwickelnde Größe, etwa die sittliche Gemeinschaft der Gotteskinder, oder ein in der Zukunft von Gott verwirklichtes, geschenktes Gut? Eine viel erörterte und umstrittene Frage! J. gibt nirgends eine ausdrückliche Erklärung des Begriffs, wie er ihn verwendet. Er gebraucht ihn als eine seinen Hörern bekannte Größe. Er knüpft also an die ihnen geläufige Vorstellung an. Nun war diese nicht schlechthin einheitlich. Die Gottesherrschaft erscheint hie und da, zumal in der rabbinischen Ausdrucksweise als eine gegenwärtige: Gott ist König und Regent, natürlich, Hen 9_{4} $84_{2.3}$. Man spricht davon, daß man das Joch der Himmelsherrschaft auf sich nimmt (Berachoth II 2 5) d. h. sie anerkennt, z. B. indem man das ¶Schma Deut 6_{4} ff täglich betet. Aber im allgemeinen denkt man bei der Herrschaft Gottes doch an eine zukünftige Größe. In der gegenwärtigen Weltzeit ist die Herrschaft Gottes über die Welt verborgen: Gott hat das Regiment anderen, niederen Mächten überlassen. Das zeigt sich insbesondere in der Herrschaft der Götter über die Heiden und in der Unterdrückung des auserwählten Volkes durch die Fremdherrschaft. Auf diese Weise gewinnt der Begriff „Herrschaft Gottes" eine gegensätzliche oder polemische Spitze: der Herrschaft anderer Mächte über die Welt tritt entgegen die Herrschaft Gottes, sie soll dereinst die Stelle der gegenwärtigen Herrschaft einnehmen. Und zwar wird diese Herrschaft unvermittelt einsetzen, herbeigeführt nicht durch menschliches Tun, sondern durch Gottes allmächtiges Walten. Meist wird die Herrschaft Gottes dann mit der Israels in eins gesetzt. An diesen jüdischen Sprachgebrauch knüpft J. an. Auch für ihn ist im allgemeinen und von Haus aus das „Reich" die Herrschaft Gottes in der Endzeit und der dadurch herbeigeführte Zustand — die Herrschaft Gottes, die allein durch sein Tun und Walten verwirklicht wird — nicht etwa eine innerweltliche, durch menschliches Tun sich verwirklichende Gemeinschaft. Vgl. etwa Mrk 9_{47} $10_{15.25}$ 14_{25} Mtth 5_{3} 6_{10} 7_{21} 8_{11} f u. a. — Aber man meint nun vielfach den Nachweis führen zu können, daß neben den anerkannten eschatologischen Grundzügen der Reichspredigt Jesu sehr erhebliche Ansätze zu der Anschauung vom Reich als einem gegenwärtigen vorhanden und von J. selbst besonders betont worden seien. Man führt den Beweis besonders aus Stellen wie Mrk 4_{3} ff $_{26}$ ff $_{30}$ ff Mtth 13_{24} ff $_{33.44}$ ff $_{47}$ ff Luk 17_{20} f. Indes bei richtigem Verständnis leisten diese Worte nicht, was sie leisten sollen. Trotzdem wird man vorsichtigerweise nicht sagen dürfen, daß das Reich von J. nur als zukünftiges vorgestellt worden sei. An einigen wenigen Stellen der zuverlässigen Ueberlieferung taucht, allerdings mehr blitzartig, die Vorstellung auf, daß es schon in der Gegenwart sich zu verwirklichen anfange. Dahin gehört ein Wort der Spruch-

quelle Mtth 12 $_{28}$ Luk 11 $_{20}$: „Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen". Natürlich: wenn die Herrschaft des Satans und seiner Diener, der Dämonen, gebrochen ist, bricht die Herrschaft Gottes herein. Vgl. Luk 10 $_{18}$. Ferner gehört hierher das Wort aus der Täuferrede Mtth 11 $_{12}$, Luk 16 $_{16}$, und wenn es ein echtes Wort ist, Mtth 11 $_{11}$ Luk 7 $_{28}$. Die Gleichnisse vom Sauerteig und Senfkorn enthalten zwar nicht den Gedanken, daß das Reich gegenwärtig sei, wohl aber die Vorstellung vom Reich als einer allmählich wachsenden und sich sicher durchsetzenden Größe. — Das Gewicht dieser einzelnen Stimmen wird nun aber noch erheblich durch die Tatsache verstärkt, daß J., jedenfalls gegen Ende seiner Wirksamkeit (s. II, 5b), die messianische Würde wenigstens nicht abgelehnt hat. Messias aber und Gottesreich sind zu einander gehörende Größen. Wagte er sich als den Messias zu betrachten, so war damit fast als unvermeidliche Folge die Ueberzeugung gegeben, daß mit ihm auch die Gottesherrschaft sich zu verwirklichen anfange. — J. beginnt also das überkommene Erbe umzugestalten und zu vermehren; es zeigen sich Spuren der Anschauung, daß die herrliche Zukunft bereits in die Gegenwart hereinrage; es war nicht eine auf dem Wege des Nachdenkens gewonnene Erkenntnis, sondern, wie die meisten vorwärtstreibenden Erkenntnisse Jesu, unwillkürliche, unvermeidliche Ausstrahlung seines Erlebens und seines Bewußtseins. Er erlebte das Unterliegen der feindlichen Mächte, der Dämonen, er erlebte an sich und in sich das, was das Reich bringen sollte, er lebte als sei das Reich Gottes bereits verwirklicht, er sah verheißungsvolle Anfänge dazu im Kreise der Seinen, er begann sich als den Messias zu betrachten: da mußte sich ihm die ererbte Anschauung von der Zukunft des Reiches, vielleicht zum eigenen Staunen, zum Glauben an die bereits sich vollziehende Gegenwart verschieben, wenn auch natürlich zunächst nur keimartig. — Auch die Frage, wie J. sich Art, Inhalt und Segnungen des Reiches Gottes vorgestellt habe, läßt sich nur unvollkommen beantworten, da wir die Ueberwucherung der Ueberlieferung durch den Gemeindeglauben befürchten müssen. Vgl. dazu den Artikel ¶ Reich Gottes: II. Nur einige Sätze, ohne Beweis, seien hierher gesetzt. Zu beachten ist vor allem der s i t t l i c h e Charakter der Reichsgottespredigt Jesu. Wie bei ¶ Johannes dem Täufer, war bei ihm diese Verkündigung zunächst eine ernste, dringende Mahnung, ein Weckruf zur Buße, eine Drohung des Gerichts. Aber freilich war sie zugleich Frohbotschaft und Verheißung. Was nun die G ü t e r des Reiches angeht, so ist im Auge zu behalten, daß für J. das Reich Gottes vor allem im Gegensatz zu der Herrschaft des Teufels steht; von ihr bringt es Befreiung, von all den Uebeln Leibes und der Seele, die mit ihr verknüpft sind. Gott selbst wird herrschen: das ist der Inbegriff der Güter. Wir achten ferner auf die mehr im Vorübergehen gegebenen Andeutungen dessen, was die Glieder des Reiches zu erwarten haben; sie sollen getröstet, ihr Hungern und Dürsten soll befriedigt werden, Kinder Gottes sollen sie heißen, und vor allem, sie werden Gott schauen, in Gemeinschaft mit ihm leben. Eine Zusammenfassung dieser Güter gibt der Ausdruck „Leben" = ¶ Ewiges Leben Mrk 10 $_{17.\ 30}$ 9 $_{43}$ Mtth 7 $_{14}$ u. a. Im allgemeinen ist festzustellen, daß J. offenbar, im Unterschied von der gleichzeitigen jüdischen ¶ Apokalyptik (: I), die in der glühenden Schilderung der Herrlichkeiten der Zukunft schwelgte, sich von jeder Ausmalung ferngehalten hat. Die in ihrer Art herrlichen Bilder der Johannes-Offenbarung haben ihre Farben nicht aus der Predigt Jesu entnommen. — Was J. über die V o l l e n d u n g d e s R e i c h s und die damit verbundenen Vorgänge gedacht hat, läßt sich kaum in bezug auf wenige Hauptpunkte beantworten, weil der Gemeindeglaube hier fast alles überwuchert hat. J. wird darüber auch kaum irgendwelche Aussagen gemacht, im allgemeinen die Anschauung seiner Umgebung geteilt haben. Alles neugierige Berechnen des Endes, wie es die Juden liebten, hat er jedenfalls abgeschnitten Luk 17 $_{20.\ 21}$: plötzlich, unerwartet ist das Reich Gottes da. Wir werden deshalb, von anderen Gründen abgesehen, alles was in den großen eschatologischen Reden Mrk 13 Mtth 24 Luk 17 über Vorzeichen usw. steht, nicht J., sondern jüdischer oder frühchristlicher Apokalyptik zuschreiben. J. selbst hat nichts über die Zeit des Endes gewußt, Mrk 13 $_{32}$. Er weiß nur zu sagen, was ernste Wachsamkeit anfeuern kann, nämlich daß das Ende zwar noch in dieser Generation kommen wird Mrk 9 $_{1}$ (13 $_{30}$), aber ganz unberechenbar und plötzlich. — Auferstehung und Gericht gehören natürlich auch nach Jesu Anschauung zu dem großen Drama, das sich dann abspielen wird. Daß er der Richter sein werde, hat man sehr früh in der Christenheit angenommen und in seinen Worten gefunden. Es ist aber zu beachten, daß sich in der Spruchquelle ein zweifelfreies Wort findet, wonach J. nicht die Rolle des Richters, sondern nur des Zeugen in Anspruch nimmt und der Vater als Richter erscheint, Mtth 10 $_{32\,f}$ Luk 12 $_{8}$ (im Unterschied von Mrk 8 $_{38}$). —

C 6. Und das N e u e, E i g e n a r t i g e a n d e r P r e d i g t J e s u? In Jesu Sinn ist die Frage nicht gestellt. Nicht neue Lehren und Erkenntnisse wollte er verkündigen: er wollte zum Vater führen. So hielt er sich ja auch an die Grenzen seines Volkes; das heilige Buch der Väter war auch das seine. Und es ist nicht schwer, zu manchen Sätzen und Gedanken seiner Verkündigung Parallelen aus der Weisheit der jüdischen Lehrer oder auch aus griechisch-römischer Philosophie nachzuweisen. Und doch ist es schließlich ein neuer eigenartiger Weg zu Gott, der in seiner Predigt gewiesen wird, ein neues religiöses Ideal. Die ausschließliche Vorherrschaft des Lebens in Gott, die schlechthinnige Erhabenheit und Souveränität der sittlichen Forderung, die unlösliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit, die restlose Versittlichung der Vorstellung von Gott, der als gerechter Richter die sittliche Forderung vertritt und doch in verschwenderischer Liebe die Sünde vergeben will, die Befreiung der Frömmigkeit von aller nationalen und dinglichen Belastung, die Frömmigkeit als demütiges fröhliches Vertrauen, die Sittlichkeit als Liebe zum Nächsten — all das in seiner Vereinigung stellt ein religiöses Ideal dar, das in der damaligen Welt neu und einzigartig war. — Und dennoch, das S c h ö p f e r i s c h e a n d e r E r s c h e i n u n g J e s u war nicht diese Verkündigung mit ihrem eigenartigen, unerreichten Gehalt: seine eigentliche Bedeutung liegt nicht hier. Wir haben es schon gesehen. Das eigentlich Schöpferische war

er selbst. Das Geheimnis seiner Wirksamkeit über seinen Tod hinaus ruht in seiner Persönlichkeit, die ihre Eigenart erhielt durch jenes außergewöhnliche, alle menschlichen Analogien hinter sich lassende Berufsbewußtsein, das, wenn wir es als gesund ansehen, nur als ein Hinweis darauf gedeutet werden kann, daß in diesem Menschen in besonderem Maße schöpferisches, der Fromme sagt: göttliches Leben in die Geschichte eingetreten ist. Erfüllt vom Leben in und mit Gott, getragen von diesem rätselhaften Berufsbewußtsein ist Jesu Persönlichkeit — das ist ihre Bedeutung — eine „Kraft Gottes", eine Art religiöser Kraftstation geworden, von der immer neue Ströme und Wellen religiöser Kraft ausgegangen sind und ausgehen, die unversiegliche Quelle des Stromes religiösen Lebens, aus dem die Christenheit noch heute schöpft.

Aus der schier unübersehbaren Literatur kann natürlich nur ein verschwindend kleiner Bruchteil hier namhaft gemacht werden. Einen Ueberblick über die verschiedenen J.bilder der Gegenwart bietet der Artikel ¶ Jesus Christus: IV, 1—2. — Ueber die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung vgl. Karl von Hase: Geschichte Jesu, (1876) 1891², und Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede, 1906. — Ueber die mancherlei Wandlungen in der Auffassung Jesu vgl. die bei ¶ Jesus Christus: IV genannte Literatur.

Gesamtdarstellungen: David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, (1835) 1840⁴; — Ernest Renan: La vie de Jésus, 1863; — D. Fr. Strauß: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 1864; — — Karl Weizsäcker: Untersuchungen über die evang. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, 1864; — Theodor Keim: Geschichte Jesu von Nazara, 1867 ff; — Bernhard Weiß: Das Leben Jesu, (1882) 1884²; — Willibald Beyschlag: Das Leben Jesu, (1855 f) 1887 f²; — Alfred Edersheim: The life and time of Jesus the Messiah, (1883) 1888³; — Wilhelm Brandt: Die evang. Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893; — Oskar Holtzmann: Leben Jesu, 1901; — Fritz Barth: Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, (1899) 1907³; — ‡ Paul Wilhelm Schmidt: Die Geschichte Jesu, (1899) 1904⁴; 2. Bd. (Erläuterungen) 1904; — ‡ Wilhelm Bousset: J., (1904) 1907³ (RV I 2. 3); — ‡ Hermann v. Soden: Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 1904; — ‡ Adolf Jülichers Abriß in: Kultur d. Gegenwart I 4, 1909², S. 42—70.

Zu Teil I vgl. außer der Literatur zu ¶ Evangelien, synopt. und ¶ Johannesevangelium ‡ Paul Wernle: Die Quellen des Lebens Jesu (RV I, 1), 1904; — Zu I 2: Walter Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der nt.lichen Apokryphen, 1909; — Zu I 4: Adolf Jülicher: Neue Linien in der Kritik der evang. Ueberlieferung, 1906; — Zu I 7: Wilhelm Bousset: Was wissen wir von Jesus?, 1904; — Paul Wilhelm Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, 1906; — ‡ Hermann von Soden: Hat Jesus gelebt?, 1910; — ‡ Adolf Jülicher: Hat Jesus gelebt?, 1910; — Heinrich Weinel: Ist das liberale Jesusbild widerlegt?, 1910; — Johannes Weiß: Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?, 1910; — Julius Wellhausen: Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 89—115; — Otto Pfleiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1903; — G. A. van den Bergh van Eysinga: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1909².

Zu Teil II. ‡ Paul Rohrbach: Geboren von der Jungfrau, 1898⁴; — Johannes Hillmann: Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Luk (JpTh 1891); — Alfred Resch: Das Kindheitsevangelium nach Luk und Matth (TU X 5), 1897; — Hermann Usener: Geburt und Kindheit Christi (ZnW 1903); — Ders.: Nativity, in der Encyclopaedia biblica; — William Wrede: Jesus als Davidssohn (Vorträge und Studien, 1907, S. 147 ff); — W. M. Ramsay: Was Christ born at Bethlehem?, 1898; — Franz Steinmetzer: Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe, 1910. — Zu II 3: A. W. Zumpt: Das Geburtsjahr Christi, 1869; — Hermann Sevin: Chronologie des Lebens Jesu, 1874²; — Hans Achelis: Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren (NGW 1902, vgl. ChrW 1903, S. 382 f); — Erwin Preuschen: Todesjahr und Todestag Jesu (ZnW 1904); — P. W. Schmiedel: Neueste astronomische Feststellungen über den Stern der Weisen und den Todestag Jesu (PrM 1904); — Eduard Riggenbach: Der Todestag Jesu (ThLBl 1894, S. 601 ff); — Zu II 4: Gottfried Traub: Die Wunder im Neuen Testament (RV V, 2), 1905; — Zu II 5: W. Baldensperger: Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit, 1888; erste Hälfte in 3. Aufl. 1903; — Johannes Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900²; — Emil Schürer: Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, 1903; — Heinrich J. Holtzmann: Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907; — Oskar Holtzmann: War Jesus Ekstatiker?, 1903; — ‡ Hermann Werner: Die psychische Gesundheit Jesu (Bibl. Zeit- und Streitfragen IV 12), 1909; — Insbesondere zur Menschensohn-Frage vgl. Arnold Meyer: Jesu Muttersprache, 1896; — Hans Lietzmann: Der Menschensohn, 1896; — Julius Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 187 ff; — Paul Fiebig: Der Menschensohn, 1901; — Gustaf Dalman: Die Worte Jesu, 1898, S. 191 ff; — Paul W. Schmiedel: Der Name Menschensohn und das Messiasbewußtsein Jesu (PrM 1898); — Hermann Gunkel: ZwTh 1899.

Zu Teil III, B und C, sind außer den Gesamtdarstellungen (s. o.) und den betreffenden Abschnitten in den Büchern über „Neutestamentliche Theologie" etwa zu nennen: Johannes Ninck: J. als Charakter, 1906; — Karl Weidel: Jesu Persönlichkeit. Eine psychologische Studie, 1908; — Heinrich Weinel: Die Bildersprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens, 1900; — ‡ Ludwig Ihmels: Wer war J.?, Was wollte J.?, (1905) 1908⁴; — ‡ J. Vier Vorträge von Bornemann, Veit, Schuster, Foerster, 1909; — Adolf Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu, 2 Bde., 1910²; — Hans Hinrich Wendt: Die Predigt Jesu, 1890; — Johannes Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900²; — Ueber die Literatur zum „Reich Gottes" (III, C 5) ¶ Reich Gottes. Ueber die Ethik Jesu (III, C 4) vgl. noch E. Ehrhardt: Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Vergleich zu den messianischen Hoffnungen des Volkes und zu seinem eignen Messiasbewußtsein, 1895; — Wilhelm Herrmann: Die sittlichen Weisungen Jesu, (1904) 1907².

Heitmüller.

IV. Jesus Christus in der Gegenwart.

1. Das heutige Bild Jesu Christi, wie es innerhalb der christlichen Gemeinde entstanden ist: a) das katholische; — b) das naiv-evangelische; — c) das verstandesmäßig reflektierte rationalistische und orthodoxe; — d) das psychologisch erfaßte: α) innerhalb der modern-liberalen Kreise; — β) innerhalb der modern-positiven Kreise; — 2. Das heutige Bild Jesu Christi, wie es außerhalb der christlichen Gemeinde entstanden ist: a) das spekulativ gewonnene; — b) das mythologische; — c) das pathologische; — d) das buddhistisch-asketische; — e) das kulturfrohe; — f) das soziale; — g) das literarische Porträt (Ueber das Christusbild der bildenden Kunst ¶ Kunst,

christliche); — 3. Jesu tatsächliche Bedeutung für die Religion der Gegenwart: a) Die Tragweite der geschichtlichen Skepsis; — b) J. als vergegenwärtigte Größe; — c) J. als Held, führender Genius und Symbol; — d) J. als Wirklichkeit der christlichen Religion. — Ausgeschlossen bleibt hier die Betrachtung der wissenschaftlichen Forschung unserer Tage, soweit sie nicht zugleich ein Jesusbild für die Gegenwart herausarbeiten will (1 d). Im Uebrigen ¶ Jesus Christus: I—III.

1. Man wird gewiß behaupten dürfen, daß innerhalb der christlichen Gemeinde die Bedeutung und Nachwirkung J. Chr. zu keiner Zeit der Kirchengeschichte größer war als heutzutage. Das hängt zum Teil zusammen mit der durch die deutsche Renaissance des 18. Jhd.s und durch die ¶ Romantik herbeigeführten Persönlichkeitskultur, zum Teil aber auch mit der intensiven Arbeit, welche die Theologie des 19. Jhd.s auf die Erforschung des Lebens und des Selbstbewußtseins Jesu verwendet hat, und deren Ertrag durch Unterricht und Predigt in die Gemeinde übergegangen ist. Christozentrisch ist die Verkündigung des Christentums weit über die Grenzen der Auffassung des Christentums, die es als alleiniges Werk des Erlösers betrachtet.

1. a) Das gilt auch von dem heutigen Katholizismus mehr als von jedem früheren. Zwar zeigt selbst Hermann ¶ Schells „Christus", daß die katholische Forschung von der modernpsychologischen und kritischen Betrachtung des Lebens Jesu noch völlig unberührt ist; aber er erhebt sich bei aller Befangenheit gegenüber dem traditionellen Tatbestand doch zu einer Auffassung des Problems, welche die vermeintlichen Widersprüche in „die lebensvolle Spannung" auflöst, „ohne welche eine schöpferische Persönlichkeit, eine allseitige Fülle des inneren Besitzes und eine ursprüngliche Geisteskraft gar nicht denkbar ist". So kommen denn doch die Nachwirkungen der romantischen Persönlichkeitskultur zur Geltung, wie sie in Annette von ¶ Droste-Hülshoffs „Gethsemane", Arno von Waldens „Christus", F. W. Helles „Jesus Messias", Joseph Seebers „Der ewige Jude" mit dem stereotypen sakramental-supranaturalen Kirchenchristus ringen in unentschiedenem Kampf.

1. b) Ungemein verbreitet ist in der evangelischen Gemeinde noch die vorpsychologische Stufe „des naiven Seelenlebens ohne Reflexion und ohne Kritik, welche die Eindrücke und geschichtlichen Berichte schlicht hinnimmt, wie sie sich geben" (Joh. Naumann). Auf dieser Stufe stehen die schlichten bibelgläubigen Kreise, insbesondere auch die Gemeinschaftsleute und die meisten Angehörigen der Sekten. Nachdem sie einmal von der Person Christi als einer spürbaren Gegenwart ergriffen, durch sie von der Nichtigkeit ihres Daseins, der Sündenangst, der Sterbensfurcht, der Willensohnmacht erlöst sind, stehen sie den Eindrücken seiner Geschichte mit unmittelbarer Gläubigkeit gegenüber. Daß bei Gott — und J. ist Gott, „der Herr" ist J. wie der Vater — kein Ding unmöglich, daß es anmaßend wäre, an den hohen göttlichen Offenbarungen herumdeuteln, mäkeln zu wollen, steht ihnen ohne Weiteres fest. Natürlich haben sie, da sie „den Herrn" als „göttlichen Arzt" erfahren haben, nur an den göttlichen Seiten seines Wesens Interesse, während sie die menschlichen nicht genau herausarbeiten. Besonders tief greift bei ihnen der Kontrast: Gott hat für mich gelitten, ist auch für mich gestorben. Herrnhutische Tradition (¶ Herrnhuter, 3) begegnet sich da mit bernhardinischer Mystik (¶ Bernhard v. Clairvaux) und schafft — man denke nur an Barnardo oder v. ¶ Bodelschwingh! — durch die Bluttheologie (¶ Christi Blut) die tiefsten Gemüts- und Willensbewegungen der Menschheitsgeschichte. Stark ist der Einfluß der ¶ Engländerei auf diese Kreise, die den Auferstandenen zum Seelenbräutigam und an des Vaters Stelle zum Weltregierer machen, ja sogar jede Anrufung des Vaters als einen Abbruch an der Ehre des Sohnes empfinden. Der wahre, gegenwärtige Gott ist aber auch der Weltenrichter, auf dessen Posaunen viele kirchliche Bibelchristen nicht weniger sehnsüchtig harren wie die Sektenchristen. Diese schlichten Seelen, die Jesum mit leidenschaftlichem Gefühl ergreifen, durch Verstandesreflexionen über seine zeitgeschichtlichen oder Weltbeziehungen nicht gestört, erachten in der Tat alles für Schaden außer Christus, gehen in seine Gegenwart in der Schrift, in sein Land und Volk über, als lägen nicht zwei Jahrtausende dazwischen, und können diese Gegenwart in einer fast körperlichen Weise empfinden. Sie verehren J. als den Hirten der kleinen Herde, die hier mit ihm leidet, darum auch an seinem Richteramt teilnehmen darf, dereinst aber mit ihm triumphieren wird. Wir sollten gewiß die Segens- und Trostkraft dieser naiven J.-Frömmigkeit für schlichte Seelen, die in unserer ruhelosen, leidvollen, sündigen Welt ohne sie untergehen würden, und für rein praktische Seelen, die für ihr erbarmendes Wirken auf die verlorene Welt gerade der Elendesten eine einheitliche Triebkraft und Norm brauchen, so hoch einschätzen, daß wir uns aller Versuche, solchen Seelen historisch-kritische und naturwissenschaftliche Bedenken nahe zu bringen, äußersten Fleißes enthalten.

1. c) Sobald aber, mehr noch unter dem Einfluß naturwissenschaftlich-technischer als historisch-rationeller Lebensaufgaben, die Stufe des naiven Seelenlebens durch die der bewußten, zerlegenden, prüfenden Reflexion über die Außenwelt und das eigene seelische Leben abgelöst ist, kann nur noch das Jesusbild der Aufklärung einwirken. Da solche Kreise des gebildeten und noch mehr halbgebildeten Bürgertums von dem Hochgefühl intellektueller Klarheit über Alles erfüllt und mit deren Grenzen unbekannt sind, so schaffen sie sich oder übernehmen ein rein rationelles, alles Mystischen, Schwärmerischen, Geheimnisvollen lediges Jesusbild: der kluge, verständige Lehrer einer in Gottvertrauen und Vertrauen zum Menschenwesen wurzelnden, für Alle gültigen Moral, der im Befreiungskampfe des Geistes als Märtyrer starb, wird bewußt unterschieden von dem Christus der Kirche, sammelt auch keine religiöse Gemeinschaft, erfüllt aber auch heute noch viel mehr einzelne Kirchenglieder, als wir es denken, mit jenem Ernst der Lebensführung, mit jenem ehrlichen Wahrheits- und Wirklichkeitssinn und mit jener Zuversicht zum Sieg der Wahrheit in dieser und zur Vollendung der Einzelseelen in jener Welt, die schon das alte Aufklärungschristentum so segensvoll für unser Volk gemacht haben. Die ¶ Egidy'sche Bewegung, die wie die ethische Kultur und der freireligiöse ¶ Tschirn J. wesentlich als Lehrer der Nächsten- und Volks-Liebe, daneben als glühenden Wahrheitskämpfer für die

Ideen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit bewertet — „Liebestat, nicht Glaubenswahn“ —, berührt uns zwar als Rückfall in den alten ¶Rationalismus mit seiner Philisterhaftigkeit, Schwung- und Kraftlosigkeit, kommt aber einem von der Kirche nicht befriedigten schlichten Bedürfnis einer ganz einfachen, ganz sittlichen Religiosität entgegen. Deshalb ist der J. ¶ Frenssens, der sich nur für Einzelheiten auf die moderne Theologie berufen durfte, bei allem grübelnden, wühlenden und unbestimmten Lebensdrang, bei aller Weichheit seiner selbst die Sünde entschuldigenden Sympathie doch im Grunde ein echter, rechter Rationalist ist, mehr Christenleuten kongenial, als wir es zumeist gelten lassen. — Das Jesusbild der kirchlichen Orthodoxie versetzt F. Naumann (s. u.) mit Recht in diesen Zusammenhang: sie verbindet mit der gläubigen Uebernahme des gegebenen biblischen Stoffes eine systematische Rationalisierung des biblischen Gedankengehalts, die aus der in das System der Versöhnung eingefügten zweiten Person der Gottheit ein stilisiertes Bild ohne Fleisch und Blut macht und aus Jesu Lehre „eine heilige Grammatik, nach der sich selbst Gott der Herr richtet, wenn er mit seinen Menschenkindern redet“. Wir sind überzeugt davon, daß dies Jesusbild, das Produkt zünftiger Geheimlehre, in der heutigen Gemeinde keinerlei Einfluß haben würde, wenn es sich nicht von der naiven J.-Frömmigkeit in wissenschaftlich sehr anfechtbarer, psychologisch nur zu begreiflicher Weise die warmen Farben und Töne der persönlichen J.-Liebe borgte. Denn nur diese wirkt auf die Gemeinde, während jenes lediglich dem Autoritäts- und Traditionsbedürfnis der Zünftler und der Pfarrhäuser genügt.

1. d) Unbrauchbar erweist sich dies traditionelle Bild des Gott-Heilandes wie jenes rationalistische Bild des Tugendlehrers für alle, die von der Unverbrüchlichkeit ebenso der psychologischen wie der Naturgesetze überzeugt, zu grundsätzlichem Zweifel an den Uebersteigerungen der Menschheit Jesu in dem kirchlichen Christusbild genötigt, aber auch von der Einseitigkeit der rein intellektuellen zu einer volleren Auffassung des gesamten Seelenlebens durchgedrungen sind. Indem auch die Triebe, Affekte, Gefühle, Stimmungen, Willensregungen aus bloßen Begleitern der Denk- oder Vorstellungsfunktion zu selbständigen Funktionen des Seelenlebens erhoben sind, letztlich sogar das Unterbewußte, Unterschwellige, Visionäre, Ekstatische in seiner Bedeutung für die Religion erkannt ist (¶Religionspsychologie), entspricht dieser Erweiterung der Psychologie wie jener Verengerung der Anschauung von den natürlichen und geschichtlichen Möglichkeiten nur ein ernstlich psychologisches Jesusbild. Weder die Erhebung Jesu zu einem bloßen Gliede in der Kette des unser Denken und Vorstellen übersteigenden, in einer Ueberwelt sich abspielenden göttlichen Versöhnungsdramas, noch seine Versetzung an die Spitze der dem allgemeinen Verstande und sittlichen Urteile sich empfehlenden Menschheitslehrer genügt dieser geistigen Kultur, sondern allein eine kritische Untersuchung der biblischen Berichte mit Unterscheidung des objektiv Möglichen oder doch Wahrscheinlichen und des subjektiv Geglaubten und eine psychologische Feststellung des Selbstbewußtseins Jesu und der Berichterstatter, in denen jenes sich spiegelte. Es handelt sich aber hier nicht bloß um die Bedürfnisse einer dünnen Schicht, der Angehörigen der Theologenzunft. Die charakterisierten kritischen und psychologischen Bedürfnisse sind in weite Kreise der natur- und geschichtswissenschaftlich Gebildeten gedrungen und sprechen unbewußt auch bei solchen mit, die sich über sie keinerlei Rechenschaft zu geben vermöchten; daneben hat die Persönlichkeitskultur ¶Goethes, W. v. ¶Humboldts, ¶Carlyles u. a., die „Pflege des persönlichen Lebens“ (¶Müller, Joh.) immer weitere Kreise der Gemeinde erfüllt und ein ungemeines Bedürfnis nach Erfassung der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseins Jesu erweckt, dem mit den großen Schlagwörtern von der Menschwerdung Gottes, mit der Allwissenheit und Allgewalt des Gottessohnes über die Natur nicht genügt wird. — α) Man hat der modernen Theologie vorgeworfen, daß sie ihr angebliches historisch-kritisches Jesusbild nach ihrem eigenen Bilde gestaltet habe. Es wäre auch gewiß nicht zu verwundern, wenn sie nicht dem Fehler entgangen wäre, J. zu modernisieren, um ihn unserer modernen Empfindung annehmbarer zu machen. In der ihr sich aufdrängenden Aufgabe, aus den verschiedenen historischen Resten der Geschichte J. mit Zuhilfenahme der eigenen Weltanschauung ein neues eigenes Jesusbild herzustellen, hat sie vielfach unmerklich den historischen J. näher an dies praktisch verwertbare Jesusbild herangerückt, als die Quellen es gestatten. So hat noch zuletzt ¶ Wellhausen in seinem letzten Kapitel der israelitischen und jüdischen Geschichte das messianische Bewußtsein Jesu fast ganz ohne die apokalyptisch-eschatologischen Züge, ruhend und abgeklärt in edler Innerlichkeit, geschildert, Adolf ¶Harnack aber im „Wesen des Christentums“ wesentlich diejenigen Gedanken in den Vordergrund gerückt, die unser immanentes, sittliches Denken unmittelbar ansprechen: Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe, das Reich Gottes und sein Kommen. Daß diese Modernisierung unbewußt und ungewollt eintrat, wird auch vom Gegner zugegeben. Aber was bekundet sich in dieser Gefahr der modernen Theologie, die Albert ¶ Schweitzer schonungslos aufgedeckt hat, anderes als das starke Bedürfnis der Kreise, die hinter ihr stehen, einen J. zu besitzen, der ihnen wirklich verständlich, wesentlich durchsichtig und geeignet sei, als ihr geistiger und sittlicher Führer auch in der Gegenwart zu dienen? Indem man sein Hängenbleiben in dem von keiner Naturgesetzlichkeit beengten supranaturalen Gottesbegriff, in dem Dualismus einer Gottes- und Teufelswelt samt Engels- und Dämonenkräften, in der messianisch-apokalyptischen Hoffnung zeitgeschichtlich und psychologisch zu begreifen sucht, erlöst man die großen bleibenden Grundanschauungen und Willenstaten Jesu aus der Gebundenheit an die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit und übergibt sie der Verkündigung in Unterricht und Predigt in vereinfachter und eben dadurch sittlich wirksamer Gestalt. Wir finden denn in all den populären modern-theologischen Darstellungen Jesu, bei ¶ Bousset, ¶Weinel, ¶ Jülicher, Rud. ¶ Otto, Arnold ¶ Meyer, K. ¶ König, aber auch in so streng wissenschaftlichen Werken wie H. ¶Holtzmanns Nt.licher Theologie, Oskar ¶ Holtzmanns „Leben Jesu“, Th. ¶ Keims

Geschichte Jesu, ¶ Baldenspergers „Selbstbewußtsein Jesu" usw. eine zusammenfassende Charakteristik der Persönlichkeit und Nachwirkung J., die in einen Hymnus auf seine Einzigkeit und seelische Größe ausläuft. Das ungemeine Interesse, das diesen Darstellungen entgegenkommt, und die nachhaltige Begeisterung, die sie wecken, dürfen als Gradmesser für J. Geltung in der Gegenwart betrachtet werden. — β) Aber auch weite Kreise der Altgläubigen erweisen sich von verwandten Bedürfnissen ergriffen. Auch an ihrem Jesusbild bewährt sich das geschichtliche Gesetz: „leise verändern sich die Züge Jesu von Geschlecht zu Geschlecht". Die sogenannten modern-positiven Theologen tragen diesen Bedürfnissen Rechnung, ja selbst Männer wie ¶ Schaeder gehen aus von dem Selbstbewußtsein Jesu, fühlen sich sympathisch berührt, wenn eine Reihe von neueren Malern J. ohne den Heiligenschein als einen Menschen mitten hineingestellt haben in die Volksmenge, und geben sich redliche Mühe, aus einem offenen Verständnis für die geistigen und wirtschaftlichen Strömungen der Zeit heraus und frei von aller zwingenden Autorität der Kirche oder Schrift, auch J. mitten hineinzustellen in den Strom der Zeit- und Kulturgeschichte. Man gibt nach Martin ¶ Kählers Vorgang Irrtümer J. zu und auch weitgehende Differenzen zwischen den verschiedenen Spiegelungen J. in seinen Jüngern und Evangelisten. So tritt anstelle der alten Verbalinspiration eine kritisch-psychologische Arbeit an der geschichtlichen Gestalt J., anstelle eines Mosaiks aus vielen kleinen Steinchen eine lebensvolle Erfassung der psychologisch und zeitgeschichtlich bedingten Persönlichkeit. Wenn man aus ¶ Pfennigsdorfs, Fr. ¶ Barths, H. ¶ Jordans, ¶ Kühls, ¶ Ihmels' populären Darstellungen auf die Gemeinde zurückschließen darf, für die sie schrieben, so sieht man, daß in ihr J. Chr. nicht mehr wesentlich als zweite Person der Gottheit oder als Mittelglied des objektiven Versöhnungsdramas, sondern als menschliches Individuum von gewiß übermenschlicher, aber doch ahnend erfaßbarer Größe gesucht wird. Man spürt eben auch da die Einbürgerung der Goetheschen Stimmung in die moderne Welt: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit". Wenn aber von dieser Seite als wesentlicher Unterschied zwischen diesem und dem modern-„liberalen" J.bild hervorgehoben wird, daß letzteres „die ganze Person J. rein und restlos aus den Faktoren der ihn umgebenden, der irdischen Welt zu erklären" unternehme, während das modern-positive J.bild bei der Erkenntnis Jesu einen Rest bestehen lasse, der sich der historischen Forschung und dem rein wissenschaftlichen Begreifen entzieht, weil man anerkenne, daß „in J. wirklich und wahrhaftig die göttliche Liebe in die Welt gekommen ist", so ist dagegen zu sagen, daß auch die modern-liberalen Theologen die Einzigartigkeit Jesu, seine „spezifische Dignität" mit ganz ähnlichen Worten anerkennen (vgl. Bousset, Weinel), vor allem aber ebenso durchdrungen sind von dem unauflösbaren Rest, dem Geheimnis, davor jede Biographie eines Helden, obenan die Charakteristik Jesu mit seiner völlig vereinzelten Gottes- und Selbstgewißheit Halt zu machen hat (vgl. besonders die psychologische Studie Karl Weidels „Jesu Persönlichkeit"). Und gerade diese ehrfurchtsvolle Bescheidung vor dem Geheimnis der Persönlichkeit gehört zu den Grundzügen des modern-psychologisch denkenden Christenmenschen.

2. Aber die Fortwirkung Jesu in der Gegenwart geht weit über die innerkirchlichen Kreise hinaus. Es sind gerade in der noch lebenden Generation, auf die sich unsere Uebersicht beschränkt, eine solche Fülle von J.bildern entstanden in Kreisen, die sich gewöhnlich außerhalb der christlichen Gemeinde halten, daß dadurch allein schon die Erfolglosigkeit des Antichristentums erwiesen wird.

2. a) Auch in der Gegenwart leben noch Nachfolger der spekulativen Christusauffassung Schellings und Hegels, die die historische Betrachtungsweise ganz zurücktreten lassen hinter die spekulative Idee der Gottmenschheit und der Menschwerdung Gottes, die höchstens gipfelt in der historischen Erscheinung Jesu (¶ Person Christi und christliches Prinzip). Die radikale Bestreitung der letzteren durch A. ¶ Drews beruht im letzten Grunde auf monistisch-spekulativem Bedürfnis, das sich stößt an der Durchbrechung der Selbstentwickelung der Menschheitsidee durch schöpferische Persönlichkeiten: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig" (Fichte). So gab ¶ Schopenhauer seinen Jüngern den Auftrag, J. Chr. stets im allgemeinen aufzufassen, als das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, nicht aber individuell, da dies Individuum nur Vehikel der Idee für das Volk sei, das nun einmal stets etwas Faktisches verlange. In Richard ¶ Wagners sich mehrfach wandelnder Christusanschauung ist dieser spekulative Gedanke der bleibende Grundzug: Christus das Symbol der Menschheit, die sich selbst und damit Gott vom Willen zum Dasein erlöst (vgl. 2 d). Verwandte Gedanken eines spekulativen ethischen Idealismus und Pantheismus sprach W. ¶ Kirchbach als den Inhalt der „Neuen Ethik" Jesu aus; er gewann sie durch Auflösung aller Worte Jesu in Allegorien, unter deren Hülle die modernen Kulturgedanken oder „Edelbegriffe" mit einem Male überraschend einfach hervortraten: Himmel bedeutet „All", Wiederkunft „Erhöhung der Menschheit im sittlichen Sinn", Auferstehung „die dauernde Neuerhebung der Menschheit". Daß durch solche spekulative Umdeutung „die frische, anschauliche, plastische Gedankenwelt und Redeweise Jesu und der Evangelisten in ein hohles, mysteriöses, gespreiztes Geheimnisvolltun umgewandelt" wird (Weinel), soll uns nicht verkennen lassen, daß auf diesem Wege immerhin Bild und Wort Jesu unter verwandten Geistern in Gang erhalten wird.

2. b) Verwandt mit dieser Verflüchtigung des Geschichtsbildes ist die mythologische Betrachtung, wie dem deren großer Meister D. F. ¶ Strauß und deren Uebertreiber Br. ¶ Bauer als Hegelsche Ideologen darauf geführt wurden. Sie ist zu Ende und ad absurdum geführt von ¶ Kalthoff und A. ¶ Drews, die beide als Monisten auf die konsequente Christusmythe verfallen sind (s. I, 7). Man überträgt naturwissenschaftliche Methoden auf die Geschichtswissenschaft, erhebt statt einzelner Individuen die Massen, die Gesellschaft, das Milieu zu Trägern der Kulturbewegung und deutet deshalb alle individuellen Züge um als Uebertragungen allgemeiner Ideen auf das Individuum. Die soziologische Wendung der Methode ist nicht allen ihren

Vertretern wesentlich, wohl aber die von Kalthoff deutlich ausgesprochene Grundidee: „Für den Wert der Ideen, der religiösen wie der ethischen, bedeutet es ein viel gewichtigeres Argument, wenn sie aus dem organischen Entwickelungsgange einer Kultur als naturnotwendige Bildungsprodukte begriffen, als wenn sie nur auf zwei Augen gestellt und, wie es in der individualistischen Geschichtsauffassung geschieht, als private Einfälle genialer Persönlichkeiten betrachtet werden". Der amerikanische Mathematikprofessor Smith (s. I, 7) denkt sich die Lehre von J. als die Verkörperung eines vorchristlichen Kultus, der, in Mysterien gehüllt, eine Gottheit als Befreier, Hüter, Heiland feierte. Nicht soziologisch, aber antiindividualistisch ist auch des Assyriologen Peter ¶ Jensen (s. I, 7) Hineinziehung Jesu in das allumfassende Gilgameschepos, welche die an sich richtige vergleichende religionsgeschichtliche Methode zu einer Auflösung der Geschichte Jesu in ein Gewebe außerchristlicher Ideen mißbraucht. Unleugbar kommt der ganzen mythologischen Behandlung ein Wunsch vieler modernen Menschen entgegen, sich der aristokratischen Vorherrschaft und des moralischen Druckes der führenden Geister zu entledigen; das ungehemmte Ausleben der Individualität verträgt sich besser mit der realistischen Massenkultur als mit der idealistischen Persönlichkeitskultur.

2. c) Der materialistische Grundzug der naturwissenschaftlich verbildeten Zeitgenossen hat sich bei einigen Anhängern ¶ Lombrosos in pathologischer Beurteilung J. niedergeschlagen. Der dänische Theologiekandidat Emil Rasmussen hat eine „psychopathologische Studie über J.", der Irrenarzt Lomer (de Loosten) „J. Chr. vom Standpunkte des Psychiaters" geschrieben. Uns interessiert hier mehr der Anklang, den diese Betrachtungsweise bei vielen, zumal naturwissenschaftlichen Zeitgenossen gefunden hat, als ihre Begründung im Einzelnen. Man liebt die Zusammenstellung von Genialität und pathologischer Reizsamkeit, und man läßt zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit nur fließende Uebergänge bestehen. Es spielt da gewiß unbewußt „eine ins Moderne übersetzte Furcht vor dem Dämon mit, der in dem Genius steckt" (Jordan; s. Lit.). Wie weit auch noch die lebhafte Abneigung gegen stark ausgeprägte Religiosität, die ja allerdings bisweilen mit epileptisch-paranoëtischen Ueberreizungen zusammengeht, in der einfachen Gleichsetzung derselben mit religiösem Wahnsinn mitwirkt, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls haben wir hier eines der charakteristischsten Zeichen der müden, geistig matten, neurasthenischen Zeitkultur vor uns. Die Mitarbeit von Aerzten bei der Leben-Jesu-Forschung ist um ihrer gesetzlich-naturwissenschaftlichen, also unpersönlichen, ungeschichtlichen Methode willen überhaupt unerwünscht. Wenn der Berliner Arzt Winsch (War J. ein Nasiräer?) J. zum abstinenten Vegetarier macht, um ihn zum Vorspann für seine naturgesetzliche Lebensweise zu gewinnen, so zeigt das nur die ungeheure Macht der Autorität Jesu über die Gemüter unserer Zeitgenossen, die durch alle naturwissenschaftliche Verkleinerung noch nicht gebrochen ist.

2. d) Wir begegneten bereits bei Schopenhauer, den erst das fin de siècle zu seinem Lieblingsphilosophen gemacht hat, der Anweisung, J. als Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, als Symbol des Mitleidens und der Askese aufzufassen. Dem kam einerseits die Tendenz Ludw. ¶ Feuerbachs und D. F. ¶ Strauß', J. so kulturfeindlich als möglich darzustellen, andererseits die zu einer Weltanschauung der Entsagung drängende Kultursattheit gerade feinerer Geister entgegen. Richard ¶ Wagner ließ sich von Schopenhauer erfassen (s. 2 a), ohne doch wie er die Lehre von der Erbsünde und Erlösung als Abklatsch des Brahmanismus und Buddhismus zu werten, vielmehr angezogen von der den Armen im Geist zugänglichen Tat des freiwilligen Leidens. Während der dichterische Entwurf „J. v. Nazareth" (1848) den Aufriß des Lebens Jesu gewann durch die Entgegenstellung von Gesetz und Liebe, von Schätze sammeln, Freien ohne Liebe und Nächstenliebe, läßt er in der „Götterdämmerung" die Liebe auch enden in Leid; denn unsere Welt ist Wahnheim und Wunschheim, daraus man sich durch Verzicht auf Wille und Vorstellung, Begehren und Schein losmachen muß. Und im „Parsifal" erfüllt er die Mission, die er von Schopenhauer erhalten hatte, das Christentum von dem Rückfall in den jüdischen Optimismus zu reinigen und durch Wissen und Mitleid, verkörpert in Parsifal, dem Heiligen, Ritter und Mönch, „Erlösung dem Erlöser" zu bringen. Diese Verkehrung des Christentums ist den Anhängern Wagners um so gefährlicher, als sie sich unter den mißbrauchten heiligen Symbolen des Abendmahls, „Karfreitagszauber" und ¶ Gral, verbirgt. Man soll sich nicht damit trösten, daß die Religion — das ist es nämlich, nicht bloß Musik — Bayreuths nicht ins Volk gedrungen ist; sie hat sich vieler geistreicher, feinsinniger Angehörigen der führenden Kreise bemächtigt, ihre Gedanken unmerklich von J. zu Buddha zurückgeführt und durch Allegorese und Symbolistik („Wahn", der das Wahre dem blöden Auge verhüllt, dem sehenden enthüllt) in der Meinung bestärkt, daß Jesu und Buddhas gemeinsame Absicht war, uns „im edelsten Symbol den Weg zu zeigen, der aus dem in Armut, Krankheit, Tod und Sünde gebundenen Elend des Daseins hinausführt in die Freiheit der Kinder Gottes, in das Nirwana, das „Nichtwahnland" derer, die den Schein überwunden haben". Diese schimmernden und schillernden Grundgedanken der „Memoiren einer Idealistin", Malwida von Meysenburg, verbinden sich dann leicht mit den buddhistischen Gedanken der ¶ Theosophie, deren an die Gnosis der ersten Jahrhunderte erinnerndes, Erkenntnisse moderner Naturforschung und Erscheinungen hypnotischer und anderer nervöser Zustände verwertendes, merkwürdig zwischen Mysterium und Wissenschaft schwankendes System dem uralten Bedürfnisse des Menschenherzens nach Geheimnis und Verzückung, nach visionärer Erkenntnis und Ekstase, nach starken und schwerverständlichen Symbolen und Geheimsprachen in einer überbildeten, kulturmüden Menschheit eine neue Heimat schafft (Weinel; s. Lit.). Nur noch auf die Nuance der buddhistisch-asketischen Auffassung sei hingewiesen, die Richard Wagner in seiner Schrift „Kunst und Religion" und in den Abendmahlsworten des Parsifal angeregt hat: J. sei Vegetarier gewesen und habe im Abendmahl das „Heilamt" des Abendmahls den Vegetarianismus, gestiftet. — Seltsam,

daß E. v. ¶Hartmann, ¶Haeckel und ¶Nietzsche J. gerade aus dieser Kulturfeindschaft den größten Vorwurf machen! E. v. Hartmann fügt seinen übrigen Vorwürfen gegen das mäßige Talent den der Mißachtung der Arbeit, des Eigentums und der Familienpflichten zu und sieht in ihm, der bei völligem Mangel gediegener Kultur im Durchschnitt nur Mittelmäßiges geleistet habe, einen stillen Fanatiker und transzendenten Schwärmer, der trotz angeborener Menschenfreundlichkeit die Welt und das Irdische haßt und verachtet und jedes Interesse dafür als dem einzig wahren transzendenten Interesse schädlich erachtet. Haeckel kommt in den „Welträtseln" zu dem Schluß, daß J., seine Geschichtlichkeit vorausgesetzt, mit seiner „Religion der Liebe", die seine Zugehörigkeit zur nicht-semitischen Rasse, ja sogar zum hellenistischen Zweig derselben beweise, eine Verachtung gegen das eigene Individuum, gegen den Leib, die Natur, die Kultur, die Familie und die Frau verbunden habe, die mit der besseren Weltanschauung der Neuzeit unverträglich, schlechthin schädlich sei. Nietzsche aber wirft ihm den „Instinkthaß gegen die Realität", „Instinktausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl", eine „sublime Weiterentwicklung des Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage" vor und erklärt diese Dekadenz als Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, die überhaupt nicht mehr „berührt" werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet. Der frühere Bewunderer von Schopenhauer und Wagner läßt deren Geschöpf, den buddhistischen asketischen J., seinen ganzen Renegateneifer entgelten. Weil ihm echtes Christentum Askese, anderes Christentum Heuchelei, Christentum auch Liebe, Liebe aber Mitleid, d. h. die raffinierteste Herrschsucht des Gesunden über den Kranken, ist, das Christentum als Massenerscheinung noch dazu eine heuchlerische Verleugnung von Askese und Nächstenliebe ist, so wehrt sich seine krampfhafte Selbstbehauptung gegen die Religion der Liebe. J. ist ihm „der interessanteste Dekadent" „mit dem ergreifendsten Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem". So verfolgt Nietzsche „das ins Buddhistische hinübergewandelte J.-bild seiner pietistischen Jugend". — Auch Fr. ¶Paulsen hat im Anschluß an D. Fr. Strauß aus den Evangelien die Sprache der Weltverleugnung sehr viel stärker und öfter erklingen hören als den Ton irdischer Lebensfreude; der Grundton scheint ihm nicht auf Glück und Sieg und Lebensfreude, sondern auf Kampf und Tod und Weltüberwindung gestimmt. Aber er hält die buddhistische Entartung fern von dieser Weltverachtung, ohne die es keine Liebe zu Christus gibt. Solches Stimmungsurteil, das hier nicht weiter zu kritisieren ist, das sich aber voll aus dem Gegensatz zu einem kulturseligen Zeitalter erklärt, findet sich nun außerordentlich oft in der zeitgenössischen Literatur. Obenan ¶Tolstoi sucht bei J. Antwort auf dies Bangen um das Leben, auf dies Suchen nach einem ewigen Wert des Lebens, das keine Wissenschaft und keine Kunst, keine soziale Arbeit und keine Kultur ihm stillen konnte. Zwar werden nur wenige Deutsche ihm auf seinen durch russische Erlebnisse veranlaßten kritischen und reformatorischen Wegen folgen können; aber seine allegoristische Methode, wodurch er J. unmittelbar in die Gegenwart hinein sprechen läßt, und seine pantheistische, innerweltliche Umdeutung der Zukunftserwartungen Jesu, wohl auch sein grimmiges Entweder-Oder zwischen den Rechtsordnungen der Gesellschaft und den Liebesordnungen der Bergpredigt, diese ganze Auslese und Zurechtmachung Jesu zu einem ausgesprochenen Feind von Staat, Kultur, Recht, Krieg hat einen bedeutsamen Beitrag geliefert zu der inneren Gestimmtheit, womit man bei uns einer Predigt von J. entgegenkommt. Verwandt mit dieser ist die Grundauffassung von Ellen ¶Key, die dem Neuprotestantismus zu Unrecht vorwirft, daß er den Widerspruch zwischen Christentum und moderner Kultur wegräume, J. zum Kriegsfreund und Kapitalistenfreund, Kunstfreund und Kulturfreund, zum Nationalisten und Individualisten mache, seine klaren, bestimmten Befehle bezüglich Reichtum und Eigentum und Krieg verinnerliche und so entleere. Was ihm nach ihrer Ansicht die geistige Siegeskraft gab, das war sein morgenländischer Zug, die Weltverneinung; „es war sein Ernst, das Leben in Gott als unvereinbar mit dem Leben in der Welt zu sehen. Das Christentum und der Buddhismus haben ihr Uebergewicht gegenüber anderen Religionen in ihrer tiefen Empfindung der Lebensangst gehabt und in ihrem Willen, durch die Entsagung von dieser zu erlösen". Eine Karrikatur dieses Stimmungsbildes finden wir in der Tetralogie Karl Weisers: „Jesus", der ihn aller Originalität beraubt, indem er ihn, „die Gotteslehre des Mitleids und der Liebe", die er bei dem „finsteren Rachegott der Heimat" vergebens gesucht hatte, bei den Indern, bei den Anhängern Buddhas, finden läßt.

2. e) Naturgemäß viel seltener ist die Schwingung des Pendels nach der kulturfrohen Seite; sie fehlt aber auch nicht, zum Erweis der ungemeinen Vielseitigkeit des Eindrucks, den der J. der Evangelien hervorzurufen vermag. Eine Abirrung freilich wird man in ¶Chamberlains Charakteristik Jesu nicht finden können, nur einen hocherfreulichen Gegenschlag gegen Schopenhauer. Er zeigt überzeugend, daß Buddha einzig und allein lebt, um zu sterben, um endgültig und ohne Widerruf tot zu sein, um einzugehen in das Nirwana des Nichts, J. aber stirbt, um erst wahrhaft zu leben. „Wenn das Reich Gottes in uns wohnt, wenn der Himmel wie ein verborgener Schatz in diesem Leben einbegriffen liegt, was soll der Pessimismus?" J. will wahrlich nicht bloß Demut, vor allem Mut, Mut in seiner lautersten Form, in dem lautlosen, wortlosen Kampf jeder Stunde gegen die Sklaveninstinkte in der eigenen Brust. Man darf auch nicht himmlische Güte, Demut und Langmut in den Vordergrund des Charakters Jesu drängen, sondern seinen Heldenmut, womit er, der das Schöne nicht mied, den Gebrauch des Kostbaren lobte, aus der Wüste heraustrat in das Leben, ein Sieger, der eine frohe Botschaft zu verkünden hatte — nicht Tod, sondern Erlösung! „Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf Irrwege geratenen Kultur; Christus dagegen bedeutet den Morgen eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab, und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer ...". Da schaut der arische Pferdefuß Chamberlains heraus. — Uner-

freulicher ist schon der Mischling Joh. Schlafs (¶ Mystik, neue), diese Kreuzung arischen und semitischen Blutes, dieser Heiland „nicht vermöge asketisch-künstlicher Nervenanspannung, sondern vermöge der natürlichen, sympathetischen Kräfte seiner organischen Psychophysis", abhold allem Opferdienst, ein unerhört freier Mensch, ein großer Einsamer, dem jene Mystik des tiefsten Weltwiderspruchs eignete; „der schaffende, persönlich schaffende Gottgeist, aber doch als Weltgeist unpersönlich über der großen, sichtbaren Individualität stehende Geist, die Nächstenliebe, das reinste Bruderschafts- und Sozietätsgefühl: das war sein ganzes Bekenntnis und seine ganze Religion". Während nun aber Paul Heyse (s. 2g) in den „Kindern der Welt" die Kulturfreudigkeit in J. vermißt, die Freude an der Schönheit, der Güte, der Heiterkeit dieser Welt, alles Scherzen und Lachen, den vollen Schein der Fröhlichkeit, sich beängstet und entfremdet fühlt durch die Weltlosigkeit J., haben andere liberale Geister, Journalisten und Kritiker J. möglichst nahe an ihre kulturfrohe Stimmung herangerückt und das Paradoxe seines Wesens verleugnet.

2. f) Lange Zeit tröstete man sich gegenüber der Feindseligkeit der Sozialdemokratie gegen Kirche und Religion mit ¶ Goehres zuversichtlicher Erklärung (1891): „Ein einziges nur ist allen geblieben: die Achtung und Ehrfurcht vor J. Chr. Auch der ausgesprochenste Sozialdemokrat und Glaubenshasser hat sie . . . Wohl macht man sich ein ganz anderes Bild von diesem J. von Nazareth als bisher; es fehlt ihm in ihren Augen der Glorienschein, den die Kirche ihm um die hohe Stirn gewoben hat; man lächelt über seine von den Theologen ihm zugemutete Göttlichkeit; für sie ist er meist nur noch der große soziale Reformator, der mit religiösen Mitteln, aber vergeblich das goldene Weltalter heraufführen wollte, das auch sie erstreben und, glücklicher als jener, schaffen werden. Aber sie alle halten doch sinnend still vor seiner großen Persönlichkeit". Freilich haben die sozialistischen Leben-Jesu-Schreiber der 90er Jahre, Balduin Säuberlich, Georg Lommel und Domela Nieuwenhuis, das Ihrige getan, in Bruno ¶ Bauers Gefolgschaft und ohne alle Berücksichtigung der als klassenvoreingenommen geltenden Leben-Jesu-Forschung der letzten Jahrzehnte, um den notwendigen Zusammenhang des Christentums mit seinem persönlichen Stifter aufzulösen. Wie man sich aber auch da, wo man die Geschichtlichkeit der Person Jesu anerkennt, bemüht, seinen religiösen und sittlichen Charakter zu verdächtigen, seine Lehren als unpraktisch und unerfüllbar für unsere Zeit hinzustellen, beweist mehr als die anonymen „Finsternisse. Die Lehre Jesu im Lichte der Kritik", die von Bebel der Uebersetzung würdig befundene Schmähschrift von Yves Guyot und Sigismond Lacroix: „Die wahre Gestalt des Christentums". — Gegenüber diesen Preßerzeugnissen, auf die Goehres zuversichtliche Behauptung nicht paßt, erfreuten nicht wenig die von ¶ Rade auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß 1898 veröffentlichten Arbeiterstimmen über J. 40 Arbeiter aus allen Berufen und Gegenden Deutschlands sprachen sich überwiegend, wo nicht Bruno Bauers „Wissenschaft" spukt, für J. aus als einen Menschen, der für die Armen, Elenden und Unterdrückten gewirkt hat, der mit bewundernswertem Mut gegen die damaligen Ausbeuter des Volks, Pharisäer und Pfaffen, gekämpft und das Volk aus seiner Stumpfheit herauszureißen versucht, dafür auch sein Leben gelassen hat. Während viele ihn einfach zum Sozialdemokraten stempeln, der wahrscheinlich heute Führer und Reichstagsabgeordneter wäre, andere meinen, die Verwirklichung seiner Lehre würde Frieden auf Erden bedeuten, sind nur wenige, die in eigenartiger Weise seine rein religiöse Bedeutung würdigen. Diese durch Frische und Kraft des Ausdrucks überraschenden Urteile sind der sozialistischen Literatur gegenüber meist wenig originell und beweisen schlagend das alles durchdringende Interesse des Klassenkampfes. Daß es von hier aus kaum einen Weg zu der stillen, inneren Größe Jesu gibt, sollte man sich nicht verhehlen. Ganz besonders verliert sich gegenüber den „Finsternissen", die sich aus dem Gesichtspunkt der Sozialpolitik über die Gestalt Jesu ausbreiten, die Sicherheit einer auf religiöser Ehrfurcht ruhenden Pietät. Die unterirdische Literatur des Hasses wirkt alle Demut vor J. ausrottend, weil in ihr der brutale Materialismus, dummstolz auf seine „Vernunft" und „Naturgemäßheit", pochend auf eine „Gerechtigkeit", die Forderungen nur an die andern stellt, seine Orgien feiert: „die Gesinnung der sogenannten Unteroffiziere der Sozialdemokratie, die für unsere Entwicklung das gefährlichste sind, weil sie in einer unverständigen und eingebildeten Selbstgerechtigkeit die Arbeiter von jeder besseren Einsicht abzusperren verstehen" (Weinel; s. Lit.). Der Stil, in dem kürzlich Losinsky, „War J. Gott, Mensch oder Uebermensch?", von den übernatüclichen Phantastereien der leicht einer Selbsttäuschung über ihren eigenen Charakter ausgesetzten Natur Jesu redete und J. als ermüdeten und energielosen, zum krassesten Mystizismus geneigten Dekadenten schilderte, der sich in nichts über die allgemeine Anschauungsweise seiner ungebildeten Volks- und Zeitgenossen erhob und aus dem Austreiben der Dämonen, diesem Betrieb im Umherziehen, seinen Lebensunterhalt erwarb, offenbart die gehässige Ausbeute aus Strauß, Renan, Buckle, Guyot und Nietzsche. Neu ist, daß J. auch als Sozialist über Bord geworfen wird, da er alle Menschen zu Bettlern degradiert sehen will. Die Zustimmung von Bebel und Liebknecht zu solchen ungeschickten, „patschigen" Verunglimpfungen J. veranlaßte zwar den Sozialisten Woltmann im Verein mit v. Vollmar zu einer energischen Warnung vor diesem kritiklosen Nachbeten historischer Phantasien Br. Bauers u. a. und zu einer dringlichen Aufforderung, den sozialen Geist des Christentums zum Vorspann für sozialistische Forderungen, die Sozialdemokratie zur Trägerin des religiösen Fortschritts zu machen, — Woltmanns Ansatz zu einem besseren „Leben Jesu" macht J. zu einem Pantheisten, Vorläufer Darwins, Prediger einer sozialen Ethik! — Im übrigen aber sind die bescheidenen Regungen eines Suchens nach Reinheit und Tiefe in der Auffassung J., wozu wir durchaus ¶ Maurenbrechers neueste, sehr ernst zu nehmende Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung rechnen, recht vereinzelt und können nicht aufkommen gegen die Gehässigkeiten im Stil des Zehn-Gebote-Hoffmanns (¶ Hoffmann, Adolph), die sich in der kleinen Agitation immer noch vergröbern. Wie schwer es ist, gegen diesen Strom zu schwimmen, zeigt so recht die seltsame Vorsicht, womit Goehre (s. o.)

und Christoph Blumhardt ihrer bleibenden Verehrung des Vorkämpfers sozialer Gerechtigkeit Raum zu schaffen suchen. Das „Proletarierbild" Jesu, das 1899 Blumhardt zur Sozialdemokratie führte, ist bei genauerer Untersuchung, gerade durch sozial interessierte Forscher wie G. ¶ Traub, immer mehr verblaßt; es ist unbestreitbar nachgewiesen, auch von Maurenbrecher angenommen, daß Besitzfragen dem vom religiösen Gut beherrschten Gesichtskreis Jesu ziemlich fern lagen. Wer also kein primäres religiöses Interesse hat, wird an dieser Gestalt mehr und mehr vorübergehen. Insofern dürfte doch der Parteipapst Kautsky (¶ Sozialismus) in seinem „Ursprung des Christentums" diesmal nicht die Normalansicht der Sozialdemokraten ausgesprochen haben, da er J. wesentlich zum Mammonsbekämpfer und Rebellen macht, der einen Handstreich auf Jerusalem plant, aber dabei untergeht, und Jesu Bedeutung in seiner Schöpfung sieht, in dem von Klassenhaß erfüllten kommunistischen Staat der Urchristenheit, der mit dem sozialistischen Zukunftsideal manche Aehnlichkeit zeigt. In dieser Hinsicht dürfte auch die Entwickelung Fr. ¶ Naumanns stark nachgewirkt haben. Naumann hatte zwar auch in seinem noch christlich-sozialen „J. als Volksmann" die Stempelung Jesu zum Nationalökonomen und Sozialreformer abgelehnt, aber doch dem sozialen J.bild, wie es in den ¶ christlich-sozialen Kreisen um Stöcker und in den Kreisen des ¶ Evangelisch-sozialen Kongresses als stärkster Antrieb zu ernster sozialer Arbeit wirkte, den vollsten Ausdruck gegeben. Indem er von seiner Stellung zum Reichtum und zu den Reichen ausging, ihn unter Strohdächer und an die Ränder von Dorfwegen stellte und seine Seele beunruhigt zeigte von dem Zusammenwohnen von Schwelgerei und Hunger in derselben Straße, kam er zu dem Schluß: „J. Chr. ist und bleibt der größte Volksmann. Mögen andere ihn beschreiben als den ewigen Sohn Gottes, als den kommenden Weltrichter, als das Sühnopfer für die Sünden der Welt, so sagt mein Herz dabei: Alles, was ihr von ihm rühmt, ist richtig, alles dieses ist auch mein Glaube; aber ihr verschweigt mir eins, woran ich hänge mit jeder Faser meiner Seele; ihr seid so still von dem Mann, der im Volk für das Volk einen Kampf geführt hat, der unvergeßlich ist". In diesem Sinne hat Walter ¶ Classen in „Christus heute als unser Zeitgenosse" „aus der Sehnsucht nach dem lebendigen Volk" seine Geschichte erzählt, als wäre sie gestern erst in Hamburg-Hammerbrook geschehen; das tiefe Erbarmen mit der Wohnungs- und Arbeits- und sittlichen Not gibt ihm seinen ergreifenden Charakter. Inzwischen hatte Naumann in Palästina den Glauben an den „Volksmann" verloren, da er den trostlosen Kultur-, speziell Wegezustand des heutigen Palästina in Jesu Zeit zurückdatierte und es von einem Volksmann unbegreiflich fand, wie er für die Besserung dieses Zustandes nichts tun konnte, und war zu der schweren Frage gelangt: „Hatte J. überhaupt ein Kulturideal?" Er leistete einen doch wohl übereilten Verzicht auf den „kulturlosen Asiaten", den Vorläufer des heiligen ¶ Franz von Assisi, der arm den Armen diente, aber zur Beseitigung der Armut nichts tat; er gab es auf, bei seiner Arbeit für die Sozialreform in Jesu Fußstapfen zu gehen, und schränkte dessen Geltung entschlossen ein auf das innerste Gebiet, hielt fest an seiner heiligen Seele, sofern wir unsrer eigenen Seele Rettung bei Gott suchen, und zeigte uns in dem „am reinsten herausgearbeiteten Ich der Menschheitsgeschichte" den Lehrer des vor nichts zurückschreckenden Einsatzes für neue Ziele. Wenn er aber dann in den „Briefen über Religion" den eigentlich schwersten Konflikt unseres Christentums darin findet, daß Jesu Worte nicht unmittelbar und wörtlich auf unsere vom Kapitalismus ihr charakteristisches Gepräge empfangende Zeit übertragbar sind, so hat der Evangelisch-soziale Kongreß unter W. ¶ Herrmanns Führung „die sittlichen Weisungen Jesu" als Grundzüge einer Gesinnungsethik zu befolgen fortgefahren. Freilich sind all die Träume von einem sozialen Programm Jesu, die einst Todt (¶ Christlich-sozial, 2) in den christlich-sozialen Kampf getrieben, verschwunden; fast niemand läßt sich von Max Kretzers „Bergpredigt" mitreißen: „Christus wollte die Gegensätze aus der Welt schaffen, natürliches und göttliches Recht galten ihm eins; er machte die Erfüllung seiner Gebote abhängig von der Gleichheit aller Menschen". Wohl aber spüren viele den Stachel des andern Kretzerschen Wortes, darin J. sich empfiehlt als „das Gewissen der Gesellschaft, die mein Wort im Munde führt, ohne es zu üben". Und so lassen sich noch Ungezählte ergreifen von Julius Harts (¶ Mystik, neue) Erlöser der Armen, mehr vielleicht noch von Fritz von Uhdes (¶ Kunst, christliche) Christus für die Arbeiter und Handwerker unsrer Zeit. Das soziale, das in den realen Lebenskampf mitten hineingestellte J.bild bleibt die Seele aller selbstlosen Sozialreform.

2. g) In wie weiten Kreisen die Frage nach J. eine der tiefsten Gegenwartsfragen geblieben ist, zeigt sich am deutlichsten in den ungezählten J.bildern unserer schönen Literatur. Es sind uns bereits einige solche begegnet. Wir müssen aber auf auch nur annähernde Vollständigkeit verzichten. Wir beginnen mit den Dichtern, die sich mit Christusdramen beschäftigt haben. Wie Richard Wagner (s. d) hat auch ¶ Hebbel versucht, ein dramatisches Wachsen Jesu zu gewinnen, hat aus dem Verhältnis zu Johannes, zum irdischen Messiastum, zum Ekel der Menschheit vor sich selbst, zu den erst allmählich ihm bewußt werdenden magnetisch-elektrischen Kräften, die ihn mit Ehrfurcht vor sich erfüllen, zu Gott und zu den Tausenden ein zweifellos tiefsinniges Ideendrama entworfen, aber nicht ausgeführt, wohl, weil es sich kaum machen ließ, die als Mythologie verworfenen religiösen Anschauungen im Allgemein-Menschlichen aufgehen zu lassen; und wer im Christentum „das Blatterngift der Menschheit, die Wurzel alles Zwiespalts, aller Schlaffheit der letzten Jahrhunderte" sieht, durch seine Predigt von der Sünde, diesem Unding, von der Demut, dieser einzig möglichen menschlichen Sünde, und der Gnade, dieser Sünde Gottes, den Grundstein der Menschheit, die Selbstbehauptung, verrückt findet, kann wohl nur ein ästhetisches Problem in Jesu Leben sehen. Ganz anders ist Otto Ludwigs Skizze zu einem Drama „Christus": gerade das Widerspiel der Messiade, höchste Einfalt, das Reinmenschliche, „dem Göttlichen näher als alle storchfüßigen Tiraden", „geht ins kleinste ein, hat Sinn für das Beschränkteste, zeigt sich menschlich besorgt um Kleines, aber nie grübelnd". Christi

Gestalt ist ihm das Christentum, das Schauen dieser Gestalt daher der wesentliche Glaube. Nichts von Weltschmerz und anderer moderner affektierter Nervenschwäche darf in den göttlichen Stoff eindringen, der nur durch die reine Form, durchsichtig und klar wie ein Tautropfen wirken kann, also einen kindlichen Dichter fordert. Da wirkt nun nichts mehr nach von dem süßen Gift ¶Renans, der seinen dramatisch bewegten, mit sinnlicher Glut erfaßten Helden einer Tragödie J. doch wieder in Liebesidylle verflocht. Dieser süße J., ein rechter Bruder des pietistischen „schönsten" Herrn J., „schöner als Felder und Wälder in der schönen Frühlingszeit", voll zarter Melancholie, die sinnliche und sentimentale Frauen zum Anschwärmen reizte, spricht zu uns aus Heyses Maria von Magdala (¶Religiöse Dichtung unserer Zeit, 2) wie aus Sudermanns Johannes, die beide den Heiland in das Milieu buhlerischer Liebe versetzen, im übrigen seine persönliche Erhabenheit mit allen Mitteln einer raffinierten Kunst aus ihren Wirkungen zu uns sprechen lassen; man spürt aber zu deutlich, daß der familienlose Asket mit seiner freudlosen Weltfremde ihnen innerlich fern bleibt. Mit viel mehr Verständnis hat Ibsen (¶Dichter und Denker des Auslands, 3) mit dem gewaltigen Stoff gerungen in seinem Drama „Kaiser und Galiläer", das den gewaltigen Kampf zwischen der schönheitstrunkenen Welt des Hellenentums und dem weltverneinenden Christentum mit dem innerlich motivierten Sieg des letzteren enden läßt. Zwar sympathisiert er mit Julian, dessen gesundes Innerste sich aufbäumt gegen die bedingungslose, unerbittliche Forderung der Entsagung auf alles Menschliche, zwar erhofft er mit Maximos ein drittes Reich, in dem Kaiser und Galiläer in Einem, Kaiser im Reich des Geistes und Gott in des Fleisches Reich, herrschen; aber er zeigt überzeugend, wie der gekreuzigte Förderer des Unmöglichen doch weiter lebt, „in warmen, gläubigen Menschenherzen wie der Liebe König thront". So steht auch hinter „Brand" und seinem unerbittlichen „Alles oder Nichts", dem er Mutter, Frau und Kind opfert, die große Gestalt Jesu. Freilich hat der Gott der Liebe sich dem Darsteller des unerbittlichen Gesetzes bald wieder dauernd verschleiert. Björnsons „Ueber die Kraft" (¶Dichter und Denker des Auslands, 3) läßt eben die unerbittliche Forderung Jesu über unsere Kraft gehen; aber in seinem religiösen Glaubensbekenntnis „Auf Gottes Wegen" hat er an der Vorführung einer wirklichen Wiedergeburt gezeigt: „das Christentum ist nichts anderes als ein aufrichtiges persönliches Verhältnis zu Gott nach Jesu Vorschrift und Beispiel". Aber kann das „über die Kraft" sein? oder ist es nur jenes unerbittliche Gesetz, das auf Mißverständnis der Ethik Jesu beruht? Adolf Wilbrandts „Hiram", der liebevoll dem Propheten von Nazareth nachgebildete syrische Prophet, kann auch als Christusdrama gelten und predigt die Religion der allgemeinen Menschenliebe, die sich gerade dem armen Volk zuwendet und alle sinnliche Liebe reinigt und verklärt. Ob wir noch einmal von Gerhart Hauptmann das längst geplante biblische Epos „J." erhalten werden? Er läßt uns ja in der „versunkenen Glocke" die dereinstige Vereinigung von christlicher und germanischer Religion begeistert predigen und läßt uns in „Hanneles Himmelfahrt", wo J. selbst das arme Kind, dessen einziger Trost die religiöse Phantasiewelt ist, in seiner Fieberphantasie ins himmlische Reich führt, eine nur durch zu viel ästhetische Anempfindung geschwächte Feinheit religiösen Nachempfindens verspüren, der tieferes Eindringen in Jesu stille Größe wohl zuzutrauen ist. Von den sentimental-lyrischen Zerrbildern des geschichtlichen J., die Greiner und Löffler geschaffen, offenbar, um ihre Lieblingsideen vom Tatmenschen und ähnlichem zu predigen, sprechen wir nicht weiter. — Bulthaupts Christus, den Anton Rubinstein seiner geistlichen Oper zugrunde gelegt hat, hat sich nicht durchzusetzen vermocht; nicht bloß die unnötige Verletzung des biblischen Typus, noch mehr die Vermengung der biblischen mit außerbiblischer Mythologie zerstört die religiöse Wirkung.

Weit stärker als all diese nicht zu durchschlagender Wirkung und Ausführung gelangten Christusdramen haben die Christusromane gewirkt, obenan doch ¶Frenssens „Hilligenlei". Fehlt der allzu grüblerischen und unsicheren, zu nachsichtigen und weichen Persönlichkeit Jesu auch alle überwältigende Kraft, schon auf den Helden des Romans, wie viel mehr auf die Leser, beruft er sich für dies Charakterbild auf wesentlichen Punkten, auch in seinen 6 Punkten, womit er das durchschnittliche Menschenmaß J. beweisen will, zu Unrecht auf die Forschungen der modernen Theologie, so hat er doch ungezählten Volksgenossen — über 100 000 haben es wenigstens gelesen! — aus seiner Schilderung der wunderbar schönen Menschenseele Jesu heraus gebracht, was er erstrebte: „den Glauben an hohe göttliche Würde und Wert jeder Menschenseele und, aus diesem Glauben stammend, den Glauben an die Güte und Nähe der unerkannten ewigen Macht, und aus demselben Glauben, aufschießend wie aus guter Erde schwere schöne Frucht, den Glauben an schwere schöne Aufgaben der Menschheit und an ihr wunderbar hohes Ziel, dem Reiche Gottes zu! Und hat damit Sinn und Wert des Menschenlebens ans Licht gebracht und ihm ewigen Adel gegeben". In P. ¶Roseggers „Mein Himmelreich", „Wie ich mir die Persönlichkeit Jesu denke" und „J. N. R. J. Frohe Botschaft eines armen Sünders" ist J. der „gottfreudige, menscheninnige, weltfrohe Christus voll gewaltiger Tatkraft, voll hingebender Liebe, voll feurigen Zornes zur rechten Zeit", der „liebe und starke Mann der Reinheit und Innerlichkeit", der Befreier von aller Weltsorge und Weltlast, Weltlust und Weltglut, mit seiner liebreichen Gott- und Menschenfreude, dieser kindlichen Sorglosigkeit. Sollte an ihm nicht manch einer, zumal unter den freien Katholiken, „das Göttliche im Christentum, das Reich Gottes in uns finden, das uns schon auf Erden selig macht", auch wenn unvermittelte Wunder und neuzeitliche Einkleidung anderen den Genuß verderben? Man darf dann freilich nicht hinüberschielen auf Selma ¶Lagerlöfs Christuslegenden, in denen das Wunder, ganz aus der Zeit Jesu heraus gedacht, in die innere Notwendigkeit aufgenommen ist. Dagegen Oskar ¶Wildes Christusbild in „De profundis" wird charakterisiert durch den Satz: „Da er vermöge der künstlerischen Natur eines, dem Leiden und Kummer Formen waren, durch die er seinen Schönheitsbegriff ver-

wirklichen konnte, inne ward, daß eine Idee wertlos ist, bis sie Fleisch wird und zum Bilde, so machte er aus sich das Bild des Leidenden, und als solcher hat er die Kunst angeregt und beherrscht, wie es niemals einem griechischen Gott vergönnt war". Der Erlöser als Künstler, dessen reiche, wunderbar umfassende Phantasie die Schönheit des Leidens entdeckte, der die ganze Welt des Unausgesprochenen, des Schmerzes, die keine Stimme hat, zu seinem Königreich erkor, diese geistreiche, rein ästhetische Spiegelung der eigenen Eitelkeit und theatralischen Pose in Jesu Leben wird keinen Zeitgenossen zu dem J. der Evangelien zurückführen. Die Verbindung der Reiche der Schönheit und der Liebe, die Hugo Salus in seinem Evangelium der Schönheit „Christa" vom Ende der Tage erwartet, muß doch auf Grund erschütternden Sündenernstes gefunden werden. — Erwähnt sei noch J. V. Widmans epische Dichtung „Der Heilige und die Tiere", worin er J. die Versuchung, sich der Tiere allein und nicht der Menschen zu erbarmen, überwinden läßt durch die tiefe Erfahrung: sich selbst treu sein und unschuldig bluten, und Dietrich Vorwerks „Maria Magdalena, die Geschichte einer Sünderin aus der Zeit Jesu Christi", ein Epos, das diese Geschichte auf dem Hintergrunde der ganz biblisch gedachten Lebens- und Leidensgeschichte Jesu sich vollziehen läßt.

Wertvoller sind die J.lieder in Langewiesches Gedichtsammlung „Und werden des Sommers warten"; sie wollen J. aus seinem Grab in Kirchen, Dogmen und Katechismusfragen erwecken und, die harten Hände der Gelehrtheit abwehrend, tief im Grunde hell des Lebens wundersame Einheit und aller Kräfte Ziel und Quelle aufweisen. Ihm schneidet es ins Herz, daß zwischen den Kirchen weit und breit Not und Elend zum Himmel schreit, daß trotz aller Kirchen die große Stadt keinen Heiland hat. Nicht bloß in diesen Gedichten, obenan auch in Wilh. v. ¶Polenz', des Freundes ¶Egidys, Versen, die schroff die Abwendung von dem ästhetischen J.bild hin zu dem, der keine Gestalt noch Schöne hatte, ausdrücken, J. feiern als den über die Menschen, weil er sie kannte, Trauernden, dem das ewige Mitleid die Gramesfalte schuf, und der sein tiefstes, sein eigenes Geheimnis mit sich ins Grab nahm, zeigt sich eine verheißungsvolle Wendung der ästhetischen Bewegung der Gegenwart zu einem Drang nach Versenkung in die stillen und reinen Tiefen der Gottheit, dem es nur noch an der klaren Auffassung des in den Evangelien gegenständlichen Bildes Jesu fehlt. Wenn erst Stimmen wie die Heinr. Harts (¶Mystik, neue) „Das Reich der Erfüllung" sich Gehör verschaffen, die dem Suchen nach einem ewigen Wert des Lebens, das keine Wissenschaft und keine Kunst, keine soziale Arbeit und keine Kultur stillen kann, ergreifenden Ausdruck geben, dann wird das ästhetische J.bild dem religiös-sittlichen weichen.

Es mag von der bildenden Kunst (¶Kunst, christliche ¶Christusbilder, 2) gelten, was Marx Möller in seinem Lied „Christus in der Kunst" klagt: „Das ist ein Zeichen unserer Zeit: Nun kommt der Heiland in die Mode; sie pinseln uns sein Erdenleid, sie ziehn Effekt aus seinem Tode; in den Gemäldegalerien ist immer wieder er vertreten; sie „idealisieren" ihn! Wer aber weiß zu ihm zu beten? Sie eilen hin von nah und fern, sie drängen sich im Bildersaale, sie spüren nicht den bittern Kern, sie haben ja die bunte Schale; bald schmückt der Bilder bunter Hauf' verstreut der reichen Leute Wände. — Wer hängt sein Bild im Herzen auf, daß es ihm Licht und Tröstung spende? Hellenisch-schön und weibisch-mild, dann wieder mystisch und verschroben, so ist er nun ein schönes Bild, Geschmack und Kunstsinn dran zu proben! Es hilft euch nichts! Ihr werdet's sehen! Auf Leinwand braucht er nicht zu schweben! Im Herzen muß er auferstehen und da auch Weg und Wahrheit geben". Möllers Vorwürfe können aber nicht der Fülle ernstester, tief bohrender Arbeit gelten, welche die moderne Literatur an das Charakterbild Jesu gesetzt hat.

3. Man könnte nun über all diese J.bilder der Theologen und Literaten urteilen, sie beschäftigten sich nur mit dem Problem des wirksamsten und interessantesten Charakters der Weltgeschichte. Damit sei noch gar nicht erwiesen Jesu tatsächliche Bedeutung für die lebendige Religion der Gegenwart. Gewiß, daß er jenen naiven J.frommen, die ihn einfach an Gottes Stelle rücken, alles ist, wird niemand bestreiten; aber schon der orthodoxe J., von der ersten Person der Gottheit scharf abgehoben, und noch mehr der modern-positive, geschweige der modern-liberale und der J. der Literatur scheinen, je mehr sie historische Gestalten voll individuellen Lebens sind, desto mehr dem Erleben Gottes als etwas nicht Hineingehöriges gegenüber zu stehen. Nun hatte Ad. ¶Harnack in seinem „Wesen des Christentums", wo er überhaupt weniger auf J. Person als auf sein Ideal und seinen Glauben den Nachdruck legte, den Satz geschrieben: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es J. verkündigt hat, hinein". Obschon er nun zwar alsbald den Zwischensatz stark betonte und weiter ausführte, daß J. darum von sich schweigen konnte, weil jeder seiner Hörer unter dem starken Eindruck seiner Persönlichkeit stand, — sie steckt in jedem seiner Worte, aber sie ist nicht Gegenstand seiner Worte —, obschon er hinzufügt: „Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden. Feuer entzündet sich nur am Feuer, persönliches Leben nur an persönlichen Kräften", wie denn nach seiner Gesamtanschauung „das Heil in der Geschichte in den Personen liegt" und die geheimnisvolle Macht der Persönlichkeit nicht in dem Kreise ihrer Gedanken aufgeht, so schloß sich an jenes Wort doch eine tiefgehende Erörterung an über die Bedeutung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu für den lebendigen Christenglauben. Hatte E. v. Hartmann (s. 2d) diese schlechthin geleugnet, da er den Glauben als eine Art Metaphysik, die historische Persönlichkeit aber als völlig von ihrer Umwelt bedingt betrachtete, das Ueberzeitliche und Uebergeschichtliche aber verkannte, das trotz aller zeitgeschichtlichen Beschränktheit in jeder großen Persönlichkeit steckt, so warf man Harnack von der altgläubigen Seite aus vor, daß er J. zu sehr als Schlüssel zum Verständnis der Welt und Geschichte, zu wenig als den Heiland und Erlöser armer Sünder verstanden habe, weil er eben

auch die wesentlichen Tatsachen seines Erlösungswerkes geleugnet habe. Tiefer führte J. ¶ Kaftan (s. Lit.) die Erörterung, indem er in dem Problem, das für Harnack nur eine geschichtliche Frage war, eine Existenzfrage des christlichen Glaubens aufwies. Für Harnack gehöre allerdings J. ins Evangelium, auch wenn dessen Selbstzeugnis nichts dergleichen besage, so wie eben ein Mensch überhaupt ins Evangelium gehören kann; für ihn sei das in keiner Weise eine Glaubensfrage. Für alle aber, die das ganze Christentum sich aufbauen sehen in dem Glauben an die Gottheit Jesu Christi, d. h. daran, daß das ewige Gut durch ihn eine Tatsache in der Geschichte der Menschen geworden ist, stehe und falle die christliche Religion mit dem wesentlich um die Person und Erscheinung Jesu selbst sich drehenden Evangelium. Es ist hier nicht der Ort, die Frage als eine geschichtliche weiter zu verfolgen, ob nicht bloß die johanneische, auch die synoptische Predigt J. sich um ihn selbst, um sein innerstes Bewußtsein, um sein Bewußtsein über sein einzigartiges Verhältnis zum Vater, als Mittler der Sündenvergebung und Erlösung und Einführung ins Gottesreich gedreht habe; auch die Behauptung, daß es den modernen Menschen, die im Sittlichen das einzig Ueberweltliche zu sehen sich gewöhnt haben, an dem Bedürfnis fehle nach Erlösung von der Welt, auch von der sittlichen Welt, weshalb ihnen auch die Gottheit des Menschen J. Chr., eben der Glaube an den göttlichen Erlöser, der ein Mensch war wie wir, unwichtig geworden, soll dahin gestellt bleiben. Aber das bleibt die Frage: **braucht die Gegenwart, brauchen die spezifisch neuzeitlichen Menschen die geschichtliche Persönlichkeit Jesu** als Mittler ihres christlichen Lebens?

3. a) Wir müssen zur Beantwortung dieser Frage zunächst die **Tragweite der Skepsis an der Geschichtlichkeit dieser Persönlichkeit** untersuchen (über die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu ¶ Jesus Christus: I, 7). Seitdem die Theologie sich genötigt fand, das Leben und Wirken Jesu mit den Augen des Profanhistorikers zu prüfen und auch ihre religiösen Urteile über Natur und Geschichte widerspruchsfrei zu halten gegenüber der erkennbaren Wirklichkeit, war für ihre Erkenntnis des Wesens des Christentums der Fortschritt des Zweifels an der Geschichtlichkeit der Evangelien von einschneidender Bedeutung. Wie nun ein Gegenstand der in ihren Resultaten wandelbaren, bis zur völligen Leugnung seiner Geschichtlichkeit fortschreitenden Geschichtsforschung zugleich der unverrückbar feste Grund und Gegenstand unseres christlichen Heilsglaubens sein kann, hat von jeher die ChrW (s. Lit.) als eine der schwierigsten Fragen beschäftigt. Einige gingen nun in letzter Zeit so weit zu urteilen: „Wer war J. Chr.? Ich weiß es nicht. Historische Person? Konglomerat oder Quintessenz mehrerer menschlicher Wesen? Personifikation von Ideen? Aber es kann uns im Grunde gleichgültig sein, wer J. Chr. **war**. Wer **ist** J. Chr.? Das ist die Frage, die allein religiös wertvoll ist. Und er ist heute noch in der christlichen Gemeinde, wie er in ihr gewesen ist. Jede Zeit schafft ihn sich und hat den, den sie verdient". Sie opferten also die „zufällige Geschichtswahrheit" ganz der „notwendigen Vernunftwahrheit", dem Geschöpf des eigenen religiösen Bedürfens der lebenden Gemeinde und ihrer freien Auslese passender Züge aus den Evangelien auf. Dagegen ist die große Mehrzahl der „Freunde der ¶ Christl. Welt" auf den entgegengesetzten Standpunkt getreten: die Urkunden sind die Norm dessen, was Christentum ist von Anbeginn; der einzig wahre Weg ist, daß man treu und ehrlich den historischen J. mit seiner Wahrheit sucht und dann prüft, ob der noch in unsere Zeit paßt, oder ob wir eines Andern warten müssen. Aber, wenn nun jene Norm des historischen Christentums, der geschichtliche Christus, gar nicht mehr zweifelsfrei festzustellen, ja seine Existenz immer wieder in Frage zu stellen ist? Nun, aber seine Wirkungen in seiner Gemeinde, durch sie in der Welt, Wirkungen wesentlich seines persönlichen Eindrucks, wie sie in der alsbald einsetzenden Vergöttlichung und Idealisierung sich niederschlugen, sind doch unbezweifelbare Tatsachen! Und am Ende braucht die Gemeinde sich nicht durch die wilde Angst gewisser Monisten vor Verkörperung der Ideen in Einer Persönlichkeit beunruhigen und von dem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Totaleindrucks J. abdrängen zu lassen. Aufs Große, Ganze, auf den Charakter gesehen, der eine Geisteswelt gestürzt und eine neue aufgebaut, der durch Leben und Sterben neue Werte geschaffen hat, ist J. keine Hypothese, sondern ein freilich von jeder Zeit und jedem Einzelnen immer neu zu deutendes Problem, dessen Gestaltung aber der Gemeinde nicht zu überlassen ist. Geschichtswahrheiten sind nicht zufälliger wie Vernunftwahrheiten, sondern deren Subjektivität gegenüber objektive Anhaltspunkte für unsere Gewißheit bleibender Werte. Es steht zu erwarten, daß die wie eine Krankheit über uns gekommene historische Skepsis bald einer besonnenen Feststellung der schlichten, klaren Grundzeichnung des Lebensbildes Jesu Platz machen wird. Und davon kann gesagt werden: es genügt als Norm des Christentums.

3. b) Aber man verlangt vielfach eine volle **Vergegenwärtigung**, ¶ „**Germanisierung**" (des Christentums samt dem Christusbilde) oder doch „**Modernisierung**" **des Christusbildes**. ¶ Bonus gab diese Parole aus, indem er das Bodenständige und Eigenartige jeder Nationalität in übertreibender Fortbildung des Herderschen „Idiotismus" für so bestimmend für alle Lebensfragen, Problemstellungen und Lösungen, erklärte, daß nur ein national denkender, fühlender, redender, glaubender J. in dem deutschen Volk Kraft und Leben werden kann. Auch soll nur das Gegenwärtige in der Religion Bedeutung haben, weil die Seele nur zu ihm lebendige Beziehung gewinnen könne. Nun ist von anderer Seite bestritten worden, daß die von ¶ Gobineau und ¶ Chamberlain in Mode gebrachte Rassendifferenzierung (¶ Rasse und Religion) sich bis auf die vom Evangelium allein in Anspruch genommenen Grundfragen von Sünde und Gnade, Selbstsucht und Nächstenliebe, Weltsucht und Weltverleugnung, Kreuzesflucht und Kreuzesgehorsam, auch Selbsterlösung und Erlösung durch die Gnade beziehe. Andererseits ist von Harnack darauf hingewiesen, daß unsere Ideale und Kräfte zwar gegenwärtig sein müssen, nicht mühsam entwickelt aus alten Manuskripten, daß wir aber, was wir sind und haben, im höheren Sinn, aus der Geschichte und an der Geschichte haben, freilich nur an dem, was eine Folge in ihr gehabt hat und

bis heute nachwirkt. Dagegen muß zugegeben werden, daß die psychologische Fähigkeit, aus der Geschichte und grauen Vergangenheit, ihren zeitgeschichtlichen Einkleidungen und Symbolisierungen des religiösen Ideals das Wesentliche herauszufühlen und zu wirklicher Nähe und Gegenwärtigkeit, zu Gleichzeitigkeit zu erheben, an dem J. der Palästinenser also einen wahren Seelenfreund zu gewinnen, sehr verschieden stark ist, bei vielen exakten, nur in klaren Umrissen vorstellenden Naturen völlig fehlt. Für solche Naturen mag auch das Wort gelten: „J. führt uns in das Kindheitsverhältnis zu Gott; stehen wir aber einmal in diesem Verhältnis, so vermögen wir wohl mit dem Geoffenbarten unmittelbar zu verkehren, ohne jeden Augenblick des Offenbarers zu gedenken". Andere Naturen wie Harnacks Gegner ¶ Rupprecht haben nichts an ihrem J., wenn sie nicht sein Wort: „Ich bin bei euch alle Tage" als „täglich sich erfüllend durch den Lebensverkehr mit dem lebendig gegenwärtigen Heiland in den tiefsten Leibes- und Seelennöten immer neu erfahren". Für ¶ Wimmer trat J., nachdem er ihn zum Vater geführt, völlig zurück; für andere bleibt er ständig in der Mitte, weil sie nur an Ihm, nicht in der Natur noch in der eigenen Brust einen lebendigen Gott der Liebe und Gnade gegenwärtig haben. Wenn aber in einer ganzen Reihe von trefflichen modern gedachten Schriften (wie ¶ Kinds „Züge aus Jesu Wesen und Leben", ¶ Classen: „J. heute als unser Zeitgenosse", Reinh. Heinecke: „J. und seine Botschaft in deutschem Gewande", Fr. Daab: „J. von Nazareth, wie wir ihn heute sehen", Wickström: „Was J. in Oestersund erlebte", Jul. ¶ Baumann: „Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte") in praktisch erbaulichem Interesse nach dem Vorbild von ¶ Sheldons „In Jesu Fußstapfen" nicht bloß Jesu ganze Person, sondern auch die einzelnen Züge seines Lebens zu Vorbild und Beispiel gemacht, nicht bloß seine allgemeinen Weisungen an die Gesinnung, sondern auch ganz konkrete Vorbilder und Ratschläge für ganz konkrete Situationen der Gegenwart gesucht werden, so ist damit zwar dem Bedürfnis vieler Gläubigen Genüge getan; aber mit dem Verzicht auf derartige, die alte Nachahmung Christi (¶ Nachfolge Christi) fortführende Versuche würde gewiß die Wirksamkeit seiner gesamten Persönlichkeit und seiner sittlichen Weisungen nicht gemindert. Die mittelbare Uebertragung der Einzelzüge in die veränderten Verhältnisse der Gegenwart durch Herausstellung der in den Einzelzügen sich auswirkenden Gottes- und Selbst- und Weltbeurteilung Jesu und durch deren Anwendung auf die Gegenwart ist gewiß der wahren Nachfolge Christi förderlicher. Für eine altgläubige Auffassung aber, die in Christus wesentlich die zweite Person der Gottheit und ein Glied in dem Versöhnungsdrama sieht, ist solche Vergegenwärtigung jedenfalls kein Bedürfnis. Aber auch für solche Moderne, die noch genug Stille und sinnendes Schweigen aufbieten können, um sich hineinzuleben in die durch keine Verdeutschung und Vergegenwärtigung zu überbietende Einheit und Hoheit des Lebensbildes der Evangelien, ist jede künstliche Versetzung Jesu in unser heutiges Milieu entbehrlich. Um, nach Sören ¶ Kierkegaards Forderung, Jesu „gleichzeitig" zu werden, nicht nur seine Bewunderer, auch seine Nachfolger, können wir ihn getrost in seinem zeit- und volksgeschichtlichen Milieu belassen.

3. c) Man hat sich auf altgläubiger Seite gewöhnt, dem J. der religionsgeschichtlichen Schule und dem modernen J. überhaupt vorzuwerfen, es sei Heldenverehrung, Geniekultus, und soweit von diesem **religiösen Genie oder Helden** mit religiöser Feierlichkeit geredet werde, Menschenvergötterung. So hat E. v. Hartmanns Schüler, W. v. **Schnehen** („Der moderne Jesuskultus") die Parole ausgegeben: „Weil dieser modische Jesuanismus — der ästhetisch angehauchte Kultus einer rein menschlichen Persönlichkeit — selber durch und durch unwahr ist und mit seinem rührseligen Gerede wie mit seiner kecken Scheinwissenschaft den einfachen Wahrheitssinn unseres Volkes systematisch untergräbt, darum muß der romantische J.kultus der liberalen Theologie rücksichtslos bekämpft werden". Es ist aber weder richtig, daß die moderne Theologie ihren J. in dieser Weise göttlich verehrt, noch, daß sie ihn wesentlich als religiöses Genie auffaßt. Kattenbusch z. B. hat die Anwendbarkeit des Begriffes des religiösen Genies auf Christus bestritten, weil mit diesem Begriff die Aussicht auf eine spätere Ablösung seiner Sache von seiner Person unabtrennbar verbunden sei. Nun ist freilich die Mehrzahl der modernen Theologen und der ihnen folgenden Laien von dieser Ablösbarkeit des Christentums von der Person Christi durchaus nicht überzeugt (¶ Person Christi und christliches Prinzip). Sie würde auch zweifellos die Bezeichnung Jesu als Held oder sittlich-religiöser Führer bevorzugen, wenn ihnen nicht auch diese noch zu matt erschiene gegenüber der zentralen Stellung, die er in ihrem religiös-sittlichen Leben wie in dem der ganzen Welt einnimmt. So hat auch ¶ Carlyle sich nicht entschließen können, J. in die Zahl der „Helden" aufzunehmen, von denen er doch alle großen Bewegungen, alle Massenwirkungen in der Geschichte herleitete. Er zog es vor, J. das göttliche **Symbol** zu nennen, ein „Symbol von durchaus dauernder und unendlicher Art", weil in ihm die Religion des Leides und der Liebe erschien und die Lehre der Demut sich persönlich vollendete: durch dies Symbol (diese voll entsprechende Einkleidung des göttlichen Wesens für menschliche Augen), das den Vaternamen Gottes, den Kindesnamen der Sünder, das Heiligtum des Schmerzes, die Selbstopferung der Edelsten für die Geringsten durch Wort und Tat in die Geschichte einführte, werden auch wir am sichersten zum Schweigen vor Gott und damit zur Herrschaft über die Welt geführt. Von Menschenvergötterung kann doch nicht die Rede sein, wo man sich stets dessen bewußt bleibt, daß man in dem Symbol nur die Liebe und Gnade des Vaters erfaßt, der ihn uns gesandt hat. Seinen unendlichen Liebeswillen gegen die Menschen, der uns zu ebenso unbegrenztem Lieben der Menschen verpflichtet, kann Gott doch nur in einem geschöpflichen Menschen, nicht in der Natur, den Menschen anschaulich offenbaren.

3. d) So bleibt uns J. der wesentliche **Offenbarer Gottes**, „sofern er uns die Wirklichkeit eines ewigen Gottes der Liebe verbürgt" (Kattenbusch). Wir werden zwar nicht gern in das Wort einstimmen: „Ohne Christus wäre ich Atheist", vielmehr alle Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte und in andern

Religionen als Zeugnisse seiner ewigen Kraft und Gottheit achten. Aber wenn wir darin einig sind, daß J. allein uns zum rechten Verhältnis zu Gott und zu uns selbst wie zur Welt und zum Nächsten verhilft (König), daß in niemand anders als in ihm die religiösen und sittlichen Kräfte sich so in unendlicher Harmonie ineinander weben, daß in seiner Persönlichkeit die befreite Religion mit der befreiten Sittlichkeit ein unlösbares Bündnis schließt (Bousset), daß religiöses Feuer in gebrochenen Naturen, die wir alle sind, nur an religiösem Feuer sich entzündet, das uns allen überlegen ist, dann dürften wir ihn wohl auch heute noch unsern Heiland nennen, ihn, der unsere Gebrochenheit, Sünde und Vergänglichkeit heilt durch die Vorführung göttlicher Gnade und Erbarmung als einer überwältigenden Wirklichkeit. So wird auch in der Gegenwart, trotz aller zeitgeschichtlich-kritischen und religionsgeschichtlich-psychologischen Betrachtung, trotz allem Verzicht auf metaphysische und hyperphysische Prädikate, das J.bild als die „persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums“ der Mittelpunkt der christlichen Verkündigung bleiben. — ¶ Christologie: III, 2.

Zu 1. Johannes Naumann: Die verschiedenen Auffassungen Jesu in der evangelischen Kirche. Ein Versuch psychologischer Erklärung und Beurteilung, 1909; — Zu 2. Heinrich Weinel: J. im 19. Jhd., (1903) 1907[2]; — Gustav Pfannmüller: J. im Urteil der Jahrhunderte, 1908; — Hermann Jordan: J. und die modernen J.bilder, 1909; — Fr. Nippold: Das deutsche Christuslied des 19. Jhd.s, 1903; — Karl Röttger: Die moderne Jesusdichtung von Novalis bis zur Gegenwart. Eine Anthologie („Fruchtschale“); — Hans Windisch: Jesus im Urteil der Sozialdemokraten (Evg.-sozial 19, 1910, S. 79 ff); — Zu 3. Max Reischle: Der Glaube an Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens (Hefte zur ChrW 11), 1893; — ChrW 1891, Sp. 563. 874; 1901, Sp. 809. 905. 1052. 1145. 1182; 1902, Sp. 295 ff (Jul. Kaftans Artikel). 1145 ff. **Baumgarten.**

Jesus, religiöse Genossenschaften von: 1. Ritterorden (Militiae) Jesu Christi, 1220 vom hl. ¶ Dominikus zum Kampf gegen die Albigenser als „dritter“ Orden gegründet, ¶ Tertiarier; — 2. Regularkleriker vom Guten J., um 1526 in Ravenna nach der Augustinerregel für Seelsorge gegründet, 1651 eingegangen; — 3. Gesellschaft J., 1459 von ¶ Pius II zum Kampf gegen die Türken gegründet, ohne Bestand; — 4. Gesellschaft J. = ¶ Jesuiten; — 5. Jesuitinnen ¶ Englische Fräulein, ¶ Jesuiten, 3; — 6. Dienerinnen J. heißen 2 französische Kongregationen: a) mit Mutterhaus in Caen, gegründet 1679, für Krankenpflege; — b) mit Mutterhaus in Seillon, auch Schwestern vom „dritten“ Orden des hl. Franziskus (¶ Tertiarierinnen) genannt, 1859 gegründet für Waisenpflege, mit Niederlassungen in Spanien; — 7. Arme Dienstmägde J. ¶ Dernbacher Schwestern; — 8. Treue Gefährtinnen J. ¶ Gefährtinnen, 1; — 9. Schwestern von der Barmherzigkeit J.: a) = Hospitaliterinnen von der Barmherzigkeit Jesu ¶ Hospitaliterinnen, 16; — b) mit Mutterhaus zu Montcuq (Diöz. Cahors), 1814 gegründet; — c) mit Mutterhaus in Brügge (Belgien), 1842 gegründet, mit Augustinerregel; — 10. Schwestern von der Geburt unseres Herrn Jesu Christi (Weihnachtsschwestern), 1813 gestiftet in Valence für Erziehung und Unterricht, auch in England verbreitet; — 11. Schwestern von (der Auffindung) Jesu im Tempel, bestanden in England angeblich schon vor der Reformation, 1861 auf Anregung des Kardinal ¶ Wiseman von Abbé Roullin zu Clifton-Wood bei Bristol erneuert, für Erziehung und Krankenpflege; — 12. „Töchter Jesu“ heißen eine italienische (Mutterhaus Verona, gegründet 1809) und vier französische Kongregationen für Unterricht und Krankenpflege: a) Mutterhaus Vaylats, Diöz. Cahors, 1820 gegr.; — b) Mutterhaus Etrembières, Diöz. Annecy, 1832 gegr., bis 1875 zu Carouge im Kanton Genf; — c) Mutterhaus Kermaria, Diöz. Vannes, 1834 gegr.; mit Niederlassungen in Vereinigten Staaten und Kanada, wo seit 1903 Provinzhaus in Trois-Rivières; — d) Mutterhaus Moissac, Diöz. Albi, 1854 gegr., auch in Spanien. — ¶ Herz Jesu, ¶ Kind Jesu, ¶ Namen Jesu, ¶ Jesuaten. **Joh. Werner.**

Jesus und Maria, religiöse Genossenschaften von: 1. Missionspriester von J. u. M. = ¶ Eudisten; — 2. Dienerinnen von J. u. M., Kongregation zur Pflege der Ewigen Anbetung (¶ Adoration), 1895 in der Diözese Ottawa (Kanada) gegründet; — 3. Schwestern von J. u. M., Kongregation zur Erziehung und für Unterricht (besonders in Handarbeiten) armer Mädchen, 1818 in Lyon von Abbé Coindre und M[lle] Thévenet gegründet, 1847 von Pius IX bestätigt; viele Niederlassungen in England, Spanien, Indien, Canada (seit 1855; Provinzhaus in Sillery bei Quebec; 1907: 12 Häuser mit 292 Schwestern) und den Vereinigten Staaten (seit 1870); Mutterhaus jetzt in Rom; — 4. „Schwestern Jesu Christi, des guten Hirten, und der Unbefleckten Jungfrau“ heißen drei von einander unabhängige Kongregationen in den Diözesen Bourges, Nantes und Rouen zum Schutz junger und zur Rettung gefallener Mädchen. — ¶ Herz J. u. M.; ¶ Liebe (J. u. M.), Genossensch. v. d.; ¶ Namen Jesu (u. M.).

KHL II, Sp. 62; — Heimbucher[2] III, S. 561 (zu 3). **Joh. Werner.**

Jesus, Maria und Joseph, religiöse Genossenschaften von: 1. „Bruderschaft von J., M. u. J. zur Beförderung der christlichen Lehre“ oder Bruderschaft von der christlichen Lehre ¶ Doktrinarier; — 2. „Erzbruderschaft von der hl. Familie, J., M. u. J.“ ¶ Familie, heilige; — 3. „Schwestern der hl. Jungfrau, genannt v. J., M. u. J.“, in Holland sehr verbreitete Kongregation für Unterricht und Kranken-, Waisen-, Blinden- und Greisenpflege, gestiftet 1840 von P. Matthias Wolff S. J. und Pfarrer van Hooff in Engelen, daher auch Engelsche Zusters (Schwestern von Engeln) genannt, Mutterhaus in Herzogenbusch.

Zu 3: Heimbucher[2] III, S. 556. **Joh. Werner.**

Jesushilfe, Aussätzigenasyl in Jerusalem, ¶ Orient: I, 2 A.

Jesus Sirach, ein apokryphisches Buch, meist Weisheitssprüche, aber auch allerlei lyrische Stücke enthaltend. Der Titel lautet nach der hebräischen Unterschrift: „Weisheit des Jesus, des Sohnes des Eleasar, des Sohnes des Sira“; in der griechischen Uebersetzung „Weisheit des Jesus, des Sohnes Seirach“ oder abgekürzt „Weisheit des Seirach“; im Lateinischen „Ec-

clesiasticus" oder „Buch des Jesus, Sohn des Sirach". Charakteristisch ist für Inhalt und Form des Buches das Ineinanderfließen von Weisheit, Psalmendichtung, Prophetie und Gesetz. ¶ Apokryphen: I, 1 e (dort auch über die aufgefundenen hebräischen Bruchstücke).

Rudolf Smend: Weisheit des JSir, 1906; — Ders.: Weisheit des JSir, hebräisch und deutsch (Textausgabe), 1906; — Ders.: Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des JSir, 1907 (vgl. dess. Selbstanzeige in GGA 1906, S. 755—771, und Ad. Jülicher in ThLZ 1908, S. 323 ff). Gunkel.

Jethro, Mosis Schwiegervater. Die Ueberlieferungen über Mosis Schwiegervater sind eigentümlich verworren und schwer zu deuten. Der Jahvist nennt ihn (nach Bruno Baentsch's Quellenscheidung, Exodus-Leviticus 1900, S. 14) II Mose 2_{16} „den Priester d. h. Oberpriester von Midian" (eines arabischen Volksstammes im Osten des älanitischen Meerbusens) und erzählt eine hübsche Anekdote darüber, wie Moses sein Schwiegersohn wurde, eine Geschichte, die in ihren Grundzügen weder für ihn noch für Moses bezeichnend ist und auch von Jakob bei Laban erzählt wird I Mose 29_{1-14}. Dagegen ist zu fragen, ob die hier vorausgesetzte Beziehung des Moses zu Midian, insbesondere zum Priestertum Midians nicht historisch ist, und ob nicht in Midian Wurzeln der Jahvereligion zu suchen sind. Der Elohist kennt den Namen J. (II Mose 2_{1}) — andere Lesart „Jethe" II Mose 4_{18} —, sagt aber nichts von dessen Priestertum oder Geschlecht und erzählt von ihm II Mose 18, er habe Moses und Israel „in der Wüste" besucht, sich zu Jahve als mächtigstem Gott bekannt und mit Aaron wie Israels Aeltesten ein Opfermahl gehalten: es scheint darin eine zu Moses Zeit geschehene Stammesverbrüderung nachzuklingen. Weiter heißt es ebenda, er habe in echt schwiegerväterlicher Besorgnis Mose geraten, sich in seiner Arbeit Erleichterung zu verschaffen und die gewöhnliche Rechtspflege Stellvertretern zu übertragen: auch hier könnte Geschichtliches, nämlich die Uebernahme fremder Tora, zugrunde liegen. Nach einer zweiten Ueberlieferung des Jahvisten heißt Mosis Schwiegervater „Hobab, Sohn Reguels, der Midianiter"; Moses soll ihn gebeten haben, als ortskundiger Führer mit nach Kanaan zu ziehen (IV Mose 10_{29-32}). Wirklich erzählt Richt 1_{16} nach der griechischen Uebersetzung (Text unsicher), daß die Söhne des Keniters Hobab, des Schwiegervaters Mosis, später in Kanaan weilten, vgl. auch 4_{11} I Sam 15_{6}. Hienach soll also Mosis Schwiegervater ein Keniter gewesen sein; das scheint das Jüngere zu sein: in späterer Zeit hatte man eine ähnliche freundliche Beziehung, wie früher zu den Midianitern, jetzt zu den Kenitern. II Mose 4_{18} (Jahvist) heißt Mosis Schwiegervater „Reguel": das ist wohl nur mißverstandene Glosse.

Kommentare zu II und IV Mose; — Ed. Meyer: Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 89 ff (vgl. Register.) Gunkel.

Jetzerhandel in Bern 1506—09. Nichts hat in Bern den Boden für die Reformation so sehr vorbereitet, wie der J., der die Ohnmacht der im stärksten Aberglauben befangenen katholischen Kirche dem Volke offenbarte. Der Schneidergeselle Hans Jetzer, seit 1506 Laienbruder im Dominikanerkloster in Bern († nach 1520), galt bis vor kurzer Zeit als das unschuldige Opfer von vier mönchischen Betrügern, die ihn zu Marienerscheinungen und Geisterspuck mißbraucht haben sollen und zur Strafe von dem geistlichen Gericht zum Feuertode verurteilt wurden. Neuere Forschungen haben aber ergeben, daß Jetzer der Betrüger und die 4 Dominikaner die leichtgläubigen Betrogenen waren.

Nik. Paulus: Ein Justizmord an 4 Dominikanern begangen, aktenmäßige Revision des Bern. Jetzerprozesses vom Jahre 1509 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XVIII 3), 1897; — R. Steck: Der Berner Jetzerprozeß in neuer Beleuchtung, 1902; — Ders.: Die Akten d. Jetzerprozesses nebst dem Defensorium, 1904; — RE[3] IX, S. 43 f. W. Hadorn.

Jëu-Bücher (vgl. ¶ Gnostizismus, Literatur) ¶ Koptische Literatur.

Ignatius, 1. Bischof von Antiochia in Syrien (¶ Antiochia, 1), unter Trajan, wohl zwischen den Jahren 110 und 117 hingerichtet. Ueber seine Martyriumsreise nach Rom und die auf dem Zuge von ihm geschriebenen Briefe ¶ Apokryphen: II, 3 b ¶ Literaturgeschichte: I, altchristl. Die Briefe sind bedeutsame Quellen für die Geschichte der älteren Kirchenverfassung und der altchristlichen Irrlehre, zu deren Abwehr J. die monarchische, in Syrien, Kleinasien und anderswo schon eingebürgerte Organisation der Einzelgemeinde unter einem Bischof dringend empfiehlt, und der gegenüber er in seinen von Christusliebe durchwehten Briefen die Realität der Menschwerdung des Gottessohnes ebenso stark verteidigt wie den überirdischen Charakter der Abendmahlselemente. Ueber Einzelheiten ¶ Christologie: II, 1 g ¶ Abendmahl: II, 3 b ¶ Häretiker des Urchristentums, 3 ¶ Kirchenverfassung: I, A.

Seine Schriften stehen unter den Werken der Apostolischen Väter (¶ Apokryphen: II, Literatur); — Adolf Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I, 1893, S. 75—86; II, 1, 1897, S. 381—406; — Theodor Zahn: J. von Antiochien, 1873; — F. X. Funk: Die Echtheit der ignatianischen Briefe, 1883; — Eduard Freiherr v. der Goltz: J. von Antiochien als Christ und als Theologe, 1894 (einer „kleinasiatischen", johanneischen Theologie eingegliedert); — G. Uhlhorn in: RE IX, S. 49 ff; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909[4] (s. Register); — Ders.: Das Zeugnis des J. über das Ansehen der römischen Gemeinde (SAB phil.-hist. Klasse, 1896, S. 111 ff; dagegen F. X. Funk: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, 1897, S. 1 ff); — Jean Réville: Études sur l'origine de l'episcopat (Revue de l'histoire des religions XXII, 1890, S. 1 ff. 123 ff. 267 ff). Zich.

2. Patriarch von Konstantinopel (846 bis 857 und 867—877 oder 878) ¶ Photios.

3. v. Loyola = ¶ Loyola; vgl. ¶ Exerzitien, geistliche, und ¶ Jesuiten, 1.

Ignorabimus ¶ Du Bois-Reymond ¶ Welträtsel.

Ignorantenbrüder = ¶ Schulbrüder, 1.

Ihmels, Ludwig, evg. Theologe, geb. 1858 zu Middels (Ostfriesland), seit 1881 im ostfriesischen lutherischen Kirchendienst, 1894 Studiendirektor in Loccum, 1898 ord. Prof. der systematischen Theologie in Erlangen, seit 1902 in Leipzig, seit 1903 hier zugleich 2. Universitätsprediger, Vorsitzender der Allgemeinen evg.-lutherischen Konferenz. Namentlich in seinem Werk über die christliche Wahrheitsgewißheit (1901, 1908[2]) hat er bestimmte Gedanken der ¶ Erlanger Schule selbständig weitergebildet;

das Nähere s. unter ¶ Neuluthertum.

Vf. außerdem u. a.: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, 1888; — Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie, 1900; — Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß?, (1900) 1910[3]; — Die tägliche Vergebung der Sünden, 1901; — Die Bedeutung des Autoritätsglaubens, 1902; — Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik, 1903; — Wer war Jesus? Was wollte Jesus?, (1905) 1908[4]; — Die Auferstehung Christi, 1906; — Eins ist not, Predigten, 1907[2]. — J. ist Herausgeber des Theol. Literaturblatts (¶ Presse, kirchl.). **M.**

Jisreel = ¶ Jesreel.

Ikonographie (griechisch; = Bildniskunde; auch **Ikonologie**), Hilfswissenschaft der Kunstgeschichte und Grenzgebiet der Kirchengeschichte, beschäftigt sich mit der inhaltlichen Beurteilung und Erklärung weltlicher und religiöser Bilddarstellungen. Ihre Arbeit hat sich allmählich herausgeweitet aus dem noch vor hundert Jahren vorherrschenden, lediglich physiognomisch-biographischen Interesse an den Porträts weltgeschichtlich berühmter Heldengestalten. In diesem engeren Sinne spricht man wohl auch heute noch von einer Luther- oder Calvin-J. (z. B. E. Doumergue: Iconographie Calvinienne, 1909). Aber allgemein bezeichnet der Begriff J. jetzt die weitgefaßte Aufgabe einer Erforschung der gesamten gegenständlichen Seite der Bildwerke, nicht nur ihrer figürlichen oder symbolischen Einzelheiten, sondern auch ihres typischen Gesamtaufbaus samt seiner Entwicklungsgeschichte, sowie der im Hintergrund stehenden Gedankenwelt. Die J. bearbeitet also sowohl den Bildschatz, wie den Zeitgeist. Das Bildmaterial wird nach inhaltlichen und stilkritischen Gesichtspunkten gesammelt, gesichtet, geordnet und verknüpft. Der Vorstellungskreis wird nach dem Maßstab der Volkstümlichkeit und der örtlich und zeitlich gültigen Einflußkraft aus den literarischen Quellen (liturgischen Gebeten, Hymnen, Predigten, geistlichen Schauspielen, mystischen Traktaten, Ordensgedanken, mittelalterlichen Enzyklopädien usw.) erforscht. Der sich ergebende Zusammenhang zwischen Bildmaterial und Vorstellungskreis gestattet nicht nur eine methodisch sichere Deutung der Bildgegenstände, sondern auch eine Festlegung der großen Entwicklungslinien des bildnerischen Typenschatzes, ja in vielen Fällen auch eine zeitliche und örtliche Aufhellung des Ursprungs der Einzelbilder. Ist so die J. eine wichtige Hilfe zur Bestätigung oder Berichtigung der lediglich stilkritisch-formalen Kunstforschung geworden, so bewährt sie sich auch immer mehr als eine viel zu lange schon vernachlässigte Quelle bedeutsamer theologischer Erkenntnisse. Wo die kirchliche Literatur des Mittelalters für sich allein nicht deutlich genug redet, da erheben die Kunstdenkmäler lauter und lauter ihre Stimme und erzählen uns von Gemütsbedürfnis und Herzensbesitz einflußreicher vergangener Stufen christlicher Volksfrömmigkeit.

Noch unlängst faßte eine gemeinsame Literatur die beiden Gebiete der altchristlichen und mittelalterlichen J. zusammen. Diese großmaschigen Darstellungen sind aber sehr unzulänglich, ja irreführend geworden, seitdem sich die ikonographische Arbeit nach beiden Gebieten gesondert hat. Auch hier liegt das Gewicht in der Einzelforschung, deren Gründlichkeit und Ergebnisreichtum in schönem Fortschritt begriffen ist. — I. Altchristliche Zeit: ‡ V. Schultze: Archäologie, 1895, S. 316—377; — ‡ F. X. Kraus: Geschichte d. christlichen Kunst I, 1896, S. 91—222; — C. M. Kaufmann: Handbuch d. christl. Archäologie, 1905, S. 293—448; — F. Cabrol: Dictionnaire d'archéol. chrétienne et de liturgie, 1903 ff; — J. Wilpert: Die Malereien der Katakomben Roms, Textband, 1903; — E. Weis-Liebersdorf: Christus- und Apostelbilder, 1902; — A. Krücke: Nimbus und verwandte Attribute in frühchristlicher Kunst, 1905; — J. Reil: D. frühchristl. Darstellungen von d. Kreuzigung, 1904; — O. Schönewolf: Die Darstellung der Auferstehung, 1909; — J. Reil: D. altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu, 1910; — H. Kehrer: Die hl. drei Könige in Literatur und Kunst, 2 Bde., 1909 (Musterbeispiel moderner ikonographischer Einzelforschung); — C. M. Kaufmann: D. sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, 1900. — II. Mittelalter: ‡ F. X. Kraus: Geschichte d. christlichen Kunst II, 1, 1897, S. 263—457; — ‡ H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905; — E. Mâle: L'art religieux du XIII. siècle en France, (1898) 1910[3]; — Ders.: L'art religieux de la fin du moyen-âge en France. Etude sur l'iconographie et sur ses sources d'inspiration, 1908; — G. Schönermark: Der Kruzifixus in der bildenden Kunst, 1908; — Dobbert: D. Abendmahl in der bildenden Kunst bis gegen Schluß des 14. Jhd.s (Repertorium für Kunstwissenschaft 1890—92); — Rohnult de Fleury: La messe, 8 Bde., 1883 ff; — Ph. W. Rothes: Die Madonna und ihre Verherrlichung durch die bildende Kunst (1905), 1909[2]; — Steph. Beißel: Geschichte der Verehrung Marias i. Dtschld. während des Mittelalters, 1908; — Jessen: D. Darstellung des Weltgerichts bis auf Michelangelo, 1883; — K. Künstle: D. Legende der drei Lebenden u. d. drei Toten und der Totentanz, 1908; — ‡ R. Pfleiderer: Die Attribute der Heiligen, 1898; — ‡ H. Detzel: Christl. J., Bd. II: Die Heiligen, 1896; — E. A. Stückelberg: D. Schweizerischen Heiligen, 1903. — III. Fortschritte der Methode: F. Piper: Mythologie und Symbolik der christl. Kunst I, 1847. II, 1851; — Ders.: Einleitung in d. monumentale Theologie, 1867; — Anton Springer: Ikonographische Studien (Mitteilungen d. k. k. Zentralkommission 1860; ASG 1879. 1880. 1884. 1889); — Joh. Ficker: Die Bedeutung der altchristl. Dichtungen für die Bildwerke (Gesammelte Studien z. Kunstgeschichte; eine Festgabe f. A. Springer, 1885); — K. Michel: Gebet und Bild in frühchristl. Zeit, 1902; — Paul Weber: Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, in ihrem Verhältnis erläutert an einer J. der Kirche und Synagoge, 1894; — Jos. Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes. Mit Berücksichtigung v. Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, 1902. **Franz Meinecke.**

Ikonoklast = Bilderstürmer, Parteiname aus den ¶ Bilderstreitigkeiten.

Ikonolatrie (Bilderverehrung) ¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Adoration, 1.

Ikonostas = ¶ Bilderwand.

Ildefons von Toledo ¶ Literaturgeschichte: II, A.

Ilgen, Karl David (1763—1834), evg. Theologe und Schulmann, geb. im Dorfe Sehna in Thüringen als Sohn eines kleinen Schulmeisters. Unter großen Entbehrungen besuchte er das Domgymnasium von Naumburg und die Leipziger Universität, wo er Theologie und Philologie studierte. 1789—94 war er Rektor des Stadtgymnasiums zu Naumburg, 1794 wurde er Professor der orientalischen Sprachen und seit 1799 der Theologie in Jena. 1802 folgte er dem Rufe als Rektor der berühmten Schule von Pforta, die einer gründlichen Neuordnung bedurfte, und blieb hier, wenn auch unter mancherlei Schwierigkeiten und unter wechselndem Regiment, bis ihn Erblindung zum Rücktritt zwang

Er starb bald darauf in Berlin.

Zur Theologie veröffentlichte er außer einem Werk über Hiob (1788) u. a.: Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchives in ihrer Urgestalt I, 1798, worin zum erstenmal die Dreizahl der Quellen des I Buches Moses klar erkannt ist (¶ Mosesbücher); — Ueber J. vgl. Ersch und Gruber: Allg. Enzyklopädie der Wissenschaften, Sektion II, 16, S. 158—162; — ADB XIV, S. 19—23. **Bertholet.**

Illgen, Christian Friedrich (1786 bis 1844), evg. Theologe, Kirchenhistoriker, von 1825 an ord. Professor der Theologie in Leipzig, wo er schon als Privatdozent und seit 1818 als Philosophieprofessor, seit 1823 als ao. Prof. der Theologie gewirkt hatte. J. schrieb u. a. über Lälius Socinus (1814 und 1826; ¶ Sozinianer) und gab zeitweise als das Organ der von ihm 1814 begründeten Leipziger historisch-theologischen Gesellschaft die Ztschr. für die historische Theologie heraus, die 1832—75 bestand (¶ Niedner).

Br. Lindner: Erinnerungen an J. (in: Ztschr. für d. historische Theologie 1845, S. 3 ff). **M.**

Illiberis, Synode von (um 313) = ¶ Elvira, Synode.

Illuminaten (= Erleuchtete). Der Orden der J. wurde am 1. Mai 1776 von Adam Weishaupt gegründet und verdankt die Ausbildung seiner einzelnen Grade und Riten im wesentlichen Adolf v. Knigge; nach fabelhaft rascher Ausbreitung erlosch er durch Verfolgungen der bayrischen Regierung von 1784 ab. — Weishaupt (geb. 6. Febr. 1748 in Ingolstadt, † 18. Nov. 1830 in Gotha) war Zögling der Jesuiten in Ingolstadt gewesen und wurde zur Zeit der Aufhebung des Jesuitenordens (¶ Jesuiten, 2) Professor der Rechte in Ingolstadt. Von den Jesuiten verfolgt und selbst Freimaurer geworden, beschloß er einen Orden zu gründen, der die Jesuiten gewissermaßen mit ihren eigenen Waffen bekämpfen und so der wahren Aufklärung zum Siege verhelfen sollte: den erst geplanten Namen Perfektibilisten änderte er in J. Unbedingter Gehorsam gegen unbekannte Obere, genaueste, oft wiederholte Selbstprüfung und Berichte darüber an jene Oberen, daneben ein gegenseitiges Ueberwachungssystem — also ganz nach jesuitischem Vorbild — sollten die Mitglieder des untersten Grades, die Minervalen, allmählich für die höheren Grade erziehen. Diese waren übrigens noch gar nicht ausgebildet, als 1779 der Freiherr Adolf v. Knigge, der spätere Verfasser des bekannten Buches „Umgang mit Menschen" (geb. 1752, † 1796), in den Orden eintrat. Ihm mußte Weishaupt schließlich eingestehen, daß die höheren Grade bisher nur in seinem Kopfe bestünden, und Knigge übernahm nun die Ausbildung des ganzen Systems: die zweite Klasse sollte den Freimaurerorden in sich schließen, auf den dadurch die J. Einfluß gewinnen wollten. Die oberste Klasse sollte Mysterien heißen; ihre höchsten Grade hat dann Weishaupt selbst ausgearbeitet, sie waren aber in den später bei der Verfolgung erbeuteten und veröffentlichten Papieren nicht enthalten. Unter dem Druck der Regierung Karl Theodors und der von ihm begünstigten Inquisition gewann der Orden bald zahlreiche Mitglieder, selbst über Deutschland hinaus, wenn auch wohl Männer wie Karl August, Goethe und Herder, deren Namen auf der Liste stehen, wohl nur dem Namen nach dazu gehörten, wenn nicht überhaupt bloß mit ihren Namen geprahlt wurde. Den ersten Schlag erhielt der Orden durch den Zwist zwischen Weishaupt und Knigge; dieser trat 1784 aus, teils wegen Weishaupts Herrschsucht und nicht einwandfreier Moral, teils um sich vor den eben damals hereinbrechenden Verfolgungen zu retten. Denunziationen ausgeschlossener Mitglieder, unter denen besonders Utzschneider hervorragte, veranlaßten zunächst 1784 ein allgemeines Verbot aller geheimen Verbindungen und von 1785 ab eine höchst gehässige und kleinliche Verfolgung, die dem Orden bald völlig den Garaus machte. Eine ausgedehnte polemische Literatur entstand damals. Ein früheres Mitglied, ¶ Montgelas, wurde später der Hauptbeförderer der Aufklärung in Bayern. — Seit 1880 lebt der Orden, von Freimaurern gegründet, wieder auf (Sitz der Ordensleitung ist Dresden; Organ das „Wort", seit 1893); sein oberster Meister oder Kustos ist Leopold Engel, der eine neue, umfassende Geschichte des Ordens in Angriff genommen hat.

Schriften von Weishaupt: Vollständige Geschichte der Verfolgung der J. in Bayern, 1786; — Apologie der J., 1786; — Kurze Rechtfertigung meiner Absichten, 1787; — Pythagoras, 1790; — System des J.ordens, 1787. — Gegenschrift (aus den erbeuteten Papieren): Einige Originalschriften des J.ordens, 1797; — Der echte Illuminat, 1788; — Piffrader: Die bayr. J. und der Klerus, 1886. 1898; — A. Kluckhohn: Die J. und die Aufklärung in Bayern, unter Karl Theodor (in seinen: Vorträgen und Aufsätzen, hrsg. v. Heigel und Wrede, 1894); — Wolfram: Die J. in Bayern und ihre Verfolgung, 1899; — G. Schuster: Die geheimen Gesellschaften, Verbindungen und Orden, 1906; Bd. II, S. 144—176; — Leopold Engel: Geschichte des Illuminatenordens, 1906; — Weiteres in RE³ IX, S. 61—68 und KL² VI, S. 603 ff. **Christlieb.**

Illuminati (spanische) ¶ Alombrados.

Illusionismus, die Auffassung der Religion als Illusion, Täuschung, besonders in dem Sinne, daß der Gottes- oder Götterglaube als eine Spiegelung menschlicher Wünsche, eine Projizierung unserer Ideale in ein nur erträumtes Jenseits sei, vertreten namentlich von ¶ Feuerbach. Vgl. auch ¶ Wesen der Religion. **M.**

Illustration der gedruckten religiösen Bücher ¶ Buchillustration in religiösen Druckwerken.

Illyrische Kirchenprovinz = ¶ Görz.

Imhotep, Schutzgott der Schreiber, ¶ Aegypten: II, 2 (Bd. I, Sp. 179).

Imitatio Christi (Nachahmung Christi) ¶ Nachfolge Christi, ¶ Thomas a Kempis.

Immaculata (= Unbefleckte), Ehrentitel der Maria, ¶ Maria: I ¶ Unbefleckte Empfängnis.

Immaculata conceptio = ¶ Unbefleckte Empfängnis ¶ Maria: I; — Fest der J. c. ¶ Marienfeste; — Relig. Genossenschaften von der J. c. ¶ Unbefleckte Empfängnis, relig. Genossensch.; — J. c. in der Kunst ¶ Spanische und niederländ. rel. Kunst. — Immakulateneid bedeutet die eidliche Versicherung, daß man an die J. c. glaube.

Immanenz und Transzendenz Gottes.

1. Allgemeine begriffliche Orientierung; — 2. J. und Tr. des göttlichen Wesens in der Geschichte der Religion: a) qualitative Tr.; — b) räumliche Tr.; — c) J. des göttlichen Wesens; — 3. J. und Tr. des göttlichen Wirkens; — 4. Die philosophische Reflexion hierüber.

1. Der Begriff J. (Innerweltlichkeit) steht gegenüber dem der Tr. (Jenseitigkeit). Beide Begriffe beziehen sich auf das Verhältnis der Gottheit zum Weltganzen und zu seinen Ein-

zelvorgängen und -Gestaltungen als Teilerscheinungen dieses Ganzen. J. u. Tr. bezeichnen die beiden hier möglichen, einander entgegengesetzten Fassungen des Verhältnisses der Gottheit zur Welt. Trotz dieser Gegensätzlichkeit spielen beide Vorstellungsweisen in mannigfaltiger Weise in einander. Das ist möglich, weil sich die immanente und transzendente Fassung beziehen kann entweder auf das Sein und Wesen (s. 2) oder auf das Wirken (s. 3) der Gottheit. Dieser Unterschied in der Anwendung der beiden Begriffe ist sehr zu beachten. Seine Nichtbeachtung ist die Ursache von mancherlei Unklarheiten und schiefen Urteilen. — Das göttliche Wirken wird transzendent vorgestellt entweder, wenn die Gottheit aus einer weltfernen Ueberwelt, sei es irgendwie direkt, sei es durch Mittelwesen (¶ Hypostasen), in die ihr gegenüberstehende Welt von außen hineinwirkt; oder, mit ihrer Wirkung auch mehr außerhalb der Welt bleibend, dem Weltlauf nur gewisse erste Anstöße und Anregungen gibt; aber auch dann, wenn das Weltgeschehen als Auswirkung eines überragenden Gottesplanes erscheint. Immanent dagegen ist das Wirken der Gottheit vorgestellt, wenn und soweit das Weltgeschehen selbst ganz unmittelbar als göttliches Tun und Geschehen aufgefaßt wird. — J. des göttlichen Seins und Wesens liegt dort vor, wo die Gottheit selbst gänzlich aufgeht im empirischen Weltprozeß und nichts darüber hinaus bedeutet; soweit dagegen etwas von letzterem der Fall ist, soweit wird das Wesen der Gottheit als der Welt transzendent vorgestellt. Alle immanente Vorstellung vom göttlichen Sein und Wesen umschließt unmittelbar auch die J. des göttlichen Wirkens in dem Sinne, daß eben der Weltprozeß selbst ganz unmittelbar göttliches Geschehen ist. Wird dagegen die Gottheit in ihrem Sein und Wesen transzendent aufgefaßt, dann ist von ihrem Wirken diese oder jene, resp. teils diese, teils jene Auffassung möglich.

2. Für allen Polytheismus und seine Vorstellung vom göttlichen Wesen und Sein kommen die Begriffe der J. u. Tr. beide noch nicht in Betracht. Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieser Begriffe ist nämlich, daß die Gottesvorstellung Dimensionen gewonnen hat, die es ermöglichen, sie und die Vorstellung der Gesamtwelt als mindestens gleichartige neben einander zu stellen. Immerhin deutet sich schon im Polytheismus etwas an von der Tr. göttlichen Wesens, sofern die polytheistischen Gottheiten als Gottheiten jederzeit etwas an sich haben, was sie hinausrückt, wenn auch nicht über den ganzen Weltbestand, so doch über alle Eigenschaften und Fähigkeiten der empirisch gegebenen Einzeldinge und Einzelwesen. Tr. von dieser primitivsten Art eignet sogar schon den Seelengespenstern und Naturgeistern einer noch niedrigeren Religionsstufe. In ihrer eigentlichen Bedeutung aber tritt die Idee einer Tr. des göttlichen Seins und Wesens erst dort heraus, wo eine strenge Zusammenfassung alles Göttlichen und damit zugleich seine Gegenüberstellung wirklich mit dem Ganzen des Weltbestandes erfolgt ist. Wir können hier nun unterscheiden zwischen lediglich räumlicher und zwischen qualitativer Tr.vorstellung resp. -anschauung.

2. a) Unter qualitativer Tr. verstehen wir eine Auffassung vom inneren Dasein und Wesen der Gottheit, durch welche sie und die Welt in ihrer inneren Beschaffenheit, eventuell bis zum Gegensatz, auseinandertreten. Wir finden solche Wesenstranszendenz der Gottheit nicht nur beim Monotheismus, z. B. des Spätjudentums, sondern ebenso bei pantheistischen Religionsformen wie Brahmanismus und Neuplatonismus. Der Unterschied und Gegensatz, welcher Gottheit und Welt innerlich auseinanderrückt, wird dabei in sehr verschiedener Weise gedacht und empfunden. Es handelt sich vornehmlich um Folgendes: Wandel und Stetigkeit, Vielheit und Einheit, Unruhe und Ruhe, Verursacht und Ursachlos, Vergänglichkeit und Ewigkeit, Tod und Leben, Schein und Wesen, kultische Unreinheit und Reinheit, Sünde und Heiligkeit, Begreifliches und Unbegreifliches. In jedem Fall herrscht irgendwie die Stimmung einer absoluten Erhabenheit des göttlichen Daseins und Wesens über alles Weltliche. Diese Tr. des göttlichen Wesens ist ein Charakteristikum aller höheren Religion, so sehr, daß man die Lebhaftigkeit dieser Empfindung geradezu als ein Kriterium für die Energie des Religionslebens wird bezeichnen dürfen.

2. b) Räumliche Tr. Schon der phantasiemäßig entwickeltere Polytheismus neigt zu der Vorstellung eines von dem Menschenlande abgesonderten Göttersitzes oder Götterlandes. Götter und Menschen bewohnen aber doch denselben Kosmos, wenn auch die einen vornehmere, die andern geringere Regionen. Von räumlicher Tr. des Göttlichen kann darum hier nicht eigentlich geredet werden; diese Vorstellungen bieten aber den Anknüpfungspunkt dafür. Namentlich gilt das bezüglich der Vorstellung von einem Himmelswohnsitz der göttlichen Mächte. Je mehr die Gottheit in ihrer inneren Beschaffenheit von der Welt abrückt, um so mehr legt sich auch ihre räumliche Fernrückung nahe. Und diese ist für die unmittelbare Anschauung am klarsten vollzogen nicht mit einem Wohnen im Tempelheiligtum, auf ferner Bergesspitze (¶ Berge, hlg.) oder in entlegener Wüstenoase, sondern erst mit derjenigen Hinausverlegung aus dem unmittelbaren Erdzusammenhang, wie sie sich in der Vorstellung vom Himmelswohnsitz darbietet. Hier kann sich dann wohl eine Entrückung der heiligen Gottheit in die entlegensten Himmelsfernen vollziehen. Diese Anschauung räumlicher Tr. des göttlichen Daseins vermag aber nur eine monotheistische Frömmigkeit mit einiger Klarheit zu bilden. Gott steht hier für die Empfindung und Anschauung deutlich und klar neben der Welt. Anders bei pantheistischer Frömmigkeit. Hier ist wohl auch vorhanden das Moment der qualitativen Tr. der Gottheit. Einer räumlichen Veranschaulichung von der soeben behandelten Art stellt sich aber die dem Pantheismus charakteristische Idee einer unmittelbaren Allgegenwart des göttlichen Daseins entgegen (vgl. hierzu unter 3 a). Statt dessen greift der Pantheismus zu den Anschauungen des „Aeußern" und „Innern", einer weltlichen Oberfläche der Dinge und einer dahinter verborgenen göttlichen Tiefe. Also eine weniger strenge räumliche Geschiedenheit des Göttlichen vom Weltdasein; ein eigenartiges Schwanken der Stimmung und der Anschauung zwischen Tr. und J. des göttlichen Daseins. Wo die Empfindung der qualitativen Tr. des Göttlichen allzu lebhaft hervorbricht, zeigt sich darum auch auf pantheistischem Boden

eine Neigung, an Stelle des Ineinander ein eigentliches Ueber- und Außereinander zu setzen, wie sehr das der pantheistischen Anschauung eines Ineinsseins Gottes und der Welt, im Grunde widersprechen mag, z. B. bei Plotin (¶ Neuplatonismus). Dafür leidet die gesteigerte räumliche Tr. monotheistischen Glaubens leicht an einer Fernrückung der Gottheit, die über das hinaus geht, was die lebendige Innigkeit des religiösen Verhältnisses ohne Schädigung ertragen kann. Bei diesen Schwierigkeiten und Unzuträglichkeiten der räumlichen Tr.-vorstellung ist fest im Auge zu behalten, daß es sich hierbei lediglich um Veranschaulichungen handelt, deren Bedeutung durchaus sekundär ist. Der unmittelbare religiöse Wert liegt gänzlich bei der Idee der qualitativen Tr. (s. a.) —

2. c) Im Zusammenhang der Religionsgeschichte begegnen uns wohl Vorstellungen, die so aussehen, als handele es sich um eine i m m a n e n t e Fassung des göttlichen Seins und Wesens. Davon ist unter 3 a) die Rede. Tatsächlich liegt eine J. der Gottheit selbst in ihrem Wesensbestande so wenig auf dem Wege der Religion, daß sie gradezu einem tödlichen Eingriff in das Leben der Religion gleichkommen würde; zum religiösen Begriff des Göttlichen gehört wesentlich das Moment des Transzendenten.

3. J. und Tr. des g ö t t l i c h e n W i r k e n s in der Geschichte der Religion. a) D i e J. Die Gottheiten des P o l y t h e i s m u s sind selbst ein Teil der Welt, wie sehr sie sich in dem, was sie zu Göttern macht, über den dem Menschen empirisch gegebenen Bereich von Eigenschaften erheben mögen. Ihr Wirken ist das besonders mächtiger Weltfaktoren. Es vollzieht sich der Art nach so wie das menschliche; je anschaulicher der Polytheismus herausgebildet ist, um so mehr ist dies der Fall. Auch die Götter benutzen, nur viel umfassender als der Mensch, die vorhandenen Zusammenhänge des Daseins und wirken so mittelst der Dinge, nicht aber unmittelbar in ihnen, so daß das Wirken der Dinge irgendwie direkt als ihr Wirken gefaßt werden könnte. Bei manchen Einzelheiten des Weltgeschehens finden sich wohl Vorstellungen wie die folgenden: im Sturm braust die Gottheit einher, als feuriger Himmelsbote zündet sie, im Wasserschwall zieht sie in die vernichtende Tiefe hinab. Hier ist aber lediglich der dem Polytheismus charakteristische Anthropomorphismus noch nicht bis zu dem Grade klarer Anschaulichkeit fortgeschritten, da die göttliche Macht, als ein persönliches Wesen, aus der wirkenden Naturkraft deutlich heraus und als deren Herrin und Benutzerin neben sie tritt. Es ist ein Ueberlebsel primitiver Art, die bei aller anthropomorphischen Belebung Einzelnaturmacht und Einzelgöttliches ungeschieden in Eins faßte, und ist darum wohl zu unterscheiden von der Vorstellung einer unmittelbaren weltimmanenten Nähe des für die Religion immer wesentlich weltüberlegenen Weltengottes oder Allgöttlichen. Erst für pantheistische oder monotheistische Frömmigkeit ist die Idee weltimmanenten Wirkens der Gottheit vorhanden. Erst hier ist die Gottheit als Weltengottheit so vollständig über alle Gegenüberstellung mit irgendwelchem Einzelnen der gegebenen Welt herausgewachsen, daß der Vorstellung ihrer allgegenwärtig waltenden Wirksamkeit und Nähe unmittelbar in allem kein Hindernis entgegensteht. Dabei gerät nun aber die Frömmigkeit bei sich selbst in eine eigenartige Spannung. Alle lebendige Frömmigkeit will die göttliche Macht in ihrem Wirken und Walten sich unmittelbar nahe wissen; das ergibt eine Tendenz auf eine möglichst unvermittelte Erfahrung ihrer unmittelbaren Nähe in allen Dingen und Vorgängen der unmittelbaren Erfahrung. Und doch wird zugleich Sein und Wesen derselben Gottheit bis zum Gegensätzlichen über alles Weltliche hinausgerückt. — Diese innere Spannung findet auf dem Boden des religiösen P a n t h e i s m u s gewöhnlich in der Weise eine Art Lösung, daß in der Vorstellung, resp. Anschauung, das Moment der J., in der Stimmung das der Tr. zum Ausdruck kommt. Das Wesen der göttlichen Potenz wird auch hier durchaus als der Welt transzendent empfunden (s. 2 a). Von einem Wirken und Walten der Gottheit kann bei ihrer unpersönlichen Auffassung, die zudem meist das Moment der absoluten Ruhe als der Gottheit wesentlich hervorhebt, nicht die Rede sein. Es bleibt für die Art ihrer Nähe nur die Vorstellung eines unmittelbar Anwesendseins. Und so entsteht leicht jener falsche Schein einer immanenten Fassung des göttlichen Seins (vgl. 2 c). — Anders auf dem Boden des M o n o t h e i s m u s. Hier bietet sich durch die Idee des göttlichen Wirkens die Möglichkeit zu einer auch anschaulich und begrifflich klareren Ausgleichung der beiden Tendenzen der Frömmigkeit. Dort allerdings, wo eine starke Tr.-stimmung sich in einer sehr weit getriebenen räumlichen Fernrückung Gottes von der Welt ihren anschaulichen Ausdruck verschafft, leidet die andere Seite der Frömmigkeit Not. Die räumliche Fernrückung Gottes hindert jene Nähe seines Wirkens, die sowohl zu voller Gemütstiefe der Gottesbeziehung erforderlich ist, wie auch für alle Wucht und Tiefe der Empfindung des heiligen Ernstes Gottes, überhaupt für allen lebenskräftigen Realismus des Gottesglaubens. Wo dagegen die räumliche Veranschaulichung der Tr. des göttlichen Wesens nicht dermaßen ins Extrem geht, namentlich wenn überdem ein Bewußtsein von der sekundären Bedeutung aller räumlichen Veranschaulichungen vorhanden ist, vermag sich auf dem Boden des Monotheismus die Idee und Empfindung der Tr. des göttlichen Wesens mit einem lebhaften Bewußtsein seiner allgegenwärtigen Nähe mittelst einer immanenten Vorstellung von seinem Wirken sehr wohl zu vereinigen. Da ist zunächst jene Anschauung, daß Gott überall seine Hand im Spiele hat. Wie sehr er selbst weltjenseitig bleibt, vermag er doch überallhin ganz unmittelbar hineinzuwirken; denn für sein Wirken gibt es nicht Nähe oder Ferne. Nach dieser Vorstellung ist das unmittelbar göttliche Wirken überall arrangierend zwischen den Dingen und Vorgängen. Noch einen Schritt weiter in der Richtung der J. des göttlichen Wirkens geht die Rede z. B. Luthers, daß sich Gott mit seinem Wirken versteckt, sei es hinter die Menschen, die auf uns Einfluß haben, sei es in dem Korn, das uns nährt. Das ist mehr als jenes, daß er seine Hand im Spiel hat. Er wirkt nicht nur allgegenwärtig zwischen den Dingen und Vorgängen, sondern unmittelbar durch sie und in ihnen; was wir ihr Wirken nennen, das eben ist letztlich sein Wirken. Ohne Zweifel geschieht erst damit dem frommen Be-

dürfnis, sich von Gottes Wirken in möglichster Unmittelbarkeit umgeben zu wissen, volles Genüge, wenn alles uns umgebende Ereignis, möglichst unmittelbar es selbst, von uns als Gottes Wirken auf uns aufgefaßt werden kann.

3. b) Die Transzendenz des göttlichen Wirkens. Eine vollständige Identifikation des unmittelbaren Weltgeschehens mit dem Wirken Gottes wird der monotheistische Gottesglauben trotzdem nicht vollziehen, ebenso wie der religiöse Pantheismus bei aller Weltimmanenz des göttlichen Daseins doch nicht zu einer Identifikation des Weltdaseins mit dem Dasein Gottes fortschreitet. Die Tr. Gottes duldet das in beiden Fällen nicht. Wie sehr das Eine, Unwandelbare, Ewige, Unvergängliche, das allein Leben ist und Wesenhaftigkeit und Ruhe, in all dem vielen Wandelbaren und Vergänglichen allgegenwärtig sein mag, es ist und bleibt doch in seinem eigenen Sein davon geschieden als das Wesen, das hinter dem Schein steht, das Unerforschliche, das sich hinter allem Erforschbaren auftut. So kann auch der Heilige und Reine, dessen Walten über Menschenbegreifen geht, nicht in seinem Wirken dem empirisch konstatierbaren Geschehen einfach gleichgesetzt werden. Wie stark die Tendenz der lebendigen Frömmigkeit dahin gehen mag, sich unmittelbar im tatsächlichen Lauf der Dinge mit all seinen Härten und Unverständlichkeiten von Gottes Wirken umfangen zu wissen, so scheidet sich doch das Walten der monotheistischen Gottheit als eines weltwaltenden heiligen und reinen Willens zugleich aufs Deutlichste von dem so oft seinem Wesen widersprechenden Gang der weltlichen Dinge; eine direkte Gleichsetzung ist hier einfach nicht möglich. Vielmehr wird Gottes weltimmanentes Wirken zugleich als dem Weltgeschehen transzendent vorzustellen sein in dem Sinne nämlich, daß er darin, allerdings vom Innersten des Weltgeschehens selbst her, nicht irgendwie räumlich von Außen, als überlegener, zielsetzender Wille schafft und waltet (qualitative, nicht räumliche Tr. des göttlichen Wirkens). Dazu tritt dann noch die Vorstellung der absoluten Souveränität des göttlichen Willens in seinem Verhältnis zum ganzen Weltbestande, dahin veranschaulicht, daß alles Weltdasein nicht eine metaphysisch notwendige Tätigkeitsäußerung Gottes ist, vielmehr für sein welttranszendentes Willensleben lediglich als Mittel zu souveränen Zwecken in Betracht kommt. Damit ist allen zu weitgehenden J.-Neigungen ein Riegel vorgeschoben.

4. Wo sich das philosophische Nachdenken mit diesen Fragen beschäftigte, ergaben sich oft genug sehr andere, ja den Anschauungen der lebendigen Religion gradezu entgegengesetzte Vorstellungen. Wir finden hier sowohl die Vorstellung einer restlosen J. Gottes wie die einer vollständigen Tr. seines Wirkens. Das Musterbeispiel für letzteres ist die extrem deistische Gottesvorstellung (¶ Deismus: II; besonders 4 a); Gottes Wirken ist aus dem Weltgeschehen möglichst herausgerückt, es bleibt kaum mehr als die Idee einer ersten schöpferischen Veranstaltung. Eine volle J. des Göttlichen mit Tilgung aller Spur von Tr. seines Wesens tritt uns z. B. im ¶ Häckel'schen Monismus entgegen; da ist Gottheit schlechthin gleich Gesamtheit der Welt und Gesamtheit der Welt gleich Gottheit. In dem einen Fall bezeugt die absolute Fernrückung, ja Herausrückung des göttlichen Wirkens aus dem Weltzusammenhang, in dem andern die vollständige Verdiesseitigung der Gottheit den Mangel an mitwirkender religiöser Stimmung. Das maßgebende Interesse ist beidemal ein außerreligiöses und, trotz der scheinbaren Verschiedenheit des Resultates, in beiden Fällen dasselbe. In dem einen wie in dem andern Fall nämlich wirkt sich die Art der modernen Wissenschaft und Lebensauffassung aus. Deren Streben geht auf Durchforschung oder praktische Bewältigung des Gegebenen. Sie hält sich bewußt in diesem Kreise. Ein Jenseitiges liegt nicht im Gesichtskreis ihrer Aufgaben. Die Abfindung mit der seitens der Religion überlieferten Vorstellung der jenseitigen Wesenheit Gottes erfolgt nun entweder in der Form, daß man dieses Jenseitige wohl bestehen läßt, aber unvermengt mit dem eigenen Interessengebiete weit draußen jenseits seiner Grenzen — (so der Deismus und noch um einiges radikaler etwa der Agnostizismus ¶ Spencers) —; oder man zieht es so ganz und gar in dieses Interessengebiet hinein, daß es sich einfach mit dessen äußerster Umgrenzung deckt — (so der Monismus Häckels). Eine wirkliche Erweiterung unserer Erkenntnis oder begründete Berichtigung des religiösen Glaubens bedeutet beides nicht. Es ist lediglich eine Art Abwehrmaßregel des in der angedeuteten Weise lediglich auf das Gegebene gerichteten Strebens gegen eine Störung seiner Kreise durch das religiöse Erbe der Vorstellung eines weltimmanenten Transzendenten. Anstatt einfach zu sagen: „Ich kümmere mich um weiter nichts — zunächst wenigstens" sagen jene spekulativen Theorien vollklingender und scheinbar Erkenntnis vermittelnd: „Es liegt ganz da draußen etwas, das mich nicht weiter stören wird", oder noch kühner: „Es ist nichts weiter da". — ¶ Gott: III, 4, ¶ Gesetz: I, 3, ¶ Naturgesetze, ¶ Wunder: IV, dogmatisch.

Th. Steinmann: Das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes (ZThK 1902, S. 429 ff); — Ders.: Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transzendenz als rel. Erlebnis (ebenda 1904, S. 389 ff); — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 133 ff; — J. Faut: Religion der Immanenz und Transzendenz (RG 1907, S. 287 ff). Steinmann.

Immanuel, („Mit uns ist Gott") ist der Name eines geheimnisvollen Kindes, von dessen Geburt und Schicksalen der Prophet Jesaias spricht, und über dessen Bedeutung unter den Erklärern noch Streit herrscht. Beim Angriff der verbündeten Aramäer und Israeliten auf Juda hat Jesaias — so berichtet die vielleicht schon zu seinen Lebzeiten entstandene Erzählung Kap. 7, in der die Reden im wesentlichen vom Propheten selbst stammen werden, — dem ¶ Ahas, Könige von Juda, Vertrauen auf Jahves Hilfe gepredigt und in großartigem Glaubensmut ein Zeichen Jahves (¶ Zeichen im AT) dafür angeboten. Als der König, um sich nicht die Hände zu binden, ablehnt, kündet Jahve selbst durch Jesaias ein Zeichen an. Welcher Art dies sein muß, ist aus dem Zusammenhange deutlich: es muß zeigen, daß man auf Jahve vertrauen kann, der wirklich die Rettung bringt; zugleich aber muß es, da es in vollem Zorne gesprochen ist, auch Unheil enthalten. Seiner Form nach ist das Zeichen, prophetischer Art entsprechend, dunkel und geheimnisvoll; des Propheten Augen blicken starr: er sieht ein Weib (hebr. almā, nicht: Jungfrau) vor sich, das niemand an-

ders schaut als er, und von dem er doch ohne jede Erklärung spricht: „da ist das Weib". Dies Weib „wird schwanger, gebiert einen Sohn und nennt ihn J.". Die Beziehung dieses Namens auf die Zeitgeschichte ist uns völlig deutlich: in einem Jahre ist Juda von den Feinden befreit und hat es erfahren, daß „Gott mit ihm" gewesen ist. Solche Namengebung nach großen, politischen Ereignissen ist im alten Israel Sitte, I Sam 4_{21}. Nun der zweite, Unheil verkündende Teil des Zeichens: „Milch und Honig muß er essen, um die Zeit, wenn er Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen lernt", d. h. wenn er anfängt, klug zu werden (zum Ausdruck vgl. V Mose 1_{39} Jon 4_{19}). Auch dies ist zunächst ganz sonderbar und eben darum echt prophetisch, ist doch Milch und Honig die liebste Speise des Kindes und ist es doch Kanaans Ruhm, daß es „von Milch und Honig fließt". Eben wegen der Besonderheit dieses Bildes ist es kurz erklärt: „denn noch ehe der Knabe versteht, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, ist das Land verlassen" (der Schluß von V. $_{16}$ ist mißverstehender Zusatz). Jesaias denkt also in überraschender Wendung des Bildes daran, daß „Milch und Honig" die Speise des Beduinen ist und weissagt hier also mittelbar, daß in Kanaan Acker- und Weinbau so vollständig aufhören soll, daß man zur Lebensart der Nomaden zurückkehren wird. Dieser Teil des Zeichens wird weiter erklärt in $_{21-25}$. Was Jesajas in der Zukunft schaut, ist also, daß Juda in einem Jahre von den Verbündeten errettet, in einigen Jahren aber völlig verwüstet sein wird: diese furchtbare Not aber erwartet er von den Assyrern, die Ahas jetzt ins Land ruft. — Während dieser geschichtliche Zusammenhang neuerdings ziemlich allgemein anerkannt wird (soweit man nicht durch Streichungen zu helfen versucht), ist die Frage, wer denn das Weib mit ihrem Kinde eigentlich sei, noch nicht erledigt. Die von den meisten gegenwärtigen Erklärern vertretene Erklärung, es sei ein beliebiges Weib, auf das als Person nichts ankomme, ist im Hebräischen sprachlich möglich, aber inhaltlich mißlich. Es muß sich vielmehr nach dem Zusammenhange um ein großes göttliches Wunder handeln, von dem sich nur im Ton ehrerbietigen Andeutens zu reden ziemt. Daß Jesaias an das Messiaskindlein (¶ Messias) denkt, zeigt Folgendes: auch Jes $9_{5\,ff}$ (¶ Jesaja usw., 1 b) und Micha $5_{1\,ff}$ reden von der Geburt des Messias in geheimnisvollen Worten; daß Milch und Honig die Speise der Endzeit, insbesondere des Messias ist, hören wir auch sonst (Joel 4_{18} I Mose 49_{12}); daß aber der Messias grade als Kind Milch und Honig ißt, stimmt ganz dazu, daß dasselbe auch sonst von göttlichen Kindern wie Zeus oder Achilleus erzählt wird. Demnach ist anzunehmen, daß die Ueberlieferung schon vor Jesaias von der Geburt des Messiaskindes und seiner herrlichen Speise gesprochen, und daß Jesaias dies Bild für seine Zwecke verwandt und in echt prophetischer Weise schauerlich umgedreht hat: ja, Milch und Honig wird er essen, aber weil das Land dann völlig verwüstet ist! Er weissagt also über den Messias Folgendes: geboren in einer Zeit der großen Rettung und daher den Namen führend, wächst er in völlig verödetem Lande auf; was aber einst aus dem Knaben wird? Ahas braucht es nicht zu wissen. — Auch Jes $8_{8.10}$ scheinen Anspielungen auf den Messiasnamen J. vorzuliegen. — Daß diese Weissagung durch Jesus von Nazareth nicht erfüllt ist, müssen wir ohne Winkelzüge einfach anerkennen: Jesus ist kein jüngerer Zeitgenosse des Ahas gewesen und ist nicht unter Assurs Schreckensherrschaft aufgewachsen, wie denn auch die Deutung des Weibes auf die Jungfrauengeburt (Mtth 1_{23}) nicht mehr vertreten werden kann.

Kommentare zum Jesaias; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 272 ff 208 ff. **Gunkel.**

Immanuelsynode 1. ¶ Altlutheraner; — 2. ¶ Luthertum Amerikas.

Immediatgemeinden sind Kirchengemeinden, welche in die ordentliche Gemeindeorganisation nicht einbegriffen sind. In einem weiteren Sinne versteht man darunter alle Personal- (Militär-, Anstalts-, Hof- usw.) Gemeinden, die eine Sonderstellung in der Kirchenverfassung einnehmen oder ihr überhaupt nicht unterliegen. In einem engeren Sinne werden als J. die in den östlichen Provinzen Preußens bestehenden Personalgemeinden begriffen, die eine vom König genehmigte selbständige Verfassung und ein kollegiales Vertretungsorgan haben. Den J. im zweiten Sinne ist der derzeitige Zustand ihrer Verfassung in § 48 der Preußischen Kirchengemeinde- und Synodalordnung vorläufig gewährleistet. Sie sind — anders als die Personalgemeinden nach der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung, der lutherischen Frankfurter, der Wiesbadener und Kasseler Ordnung — in den östlichen Provinzen und in Hannover Mitglieder der Kreisgemeinden, sodaß ihre Geistlichen denjenigen der Ortsgemeinde in dieser Hinsicht gleichstehen und sie das Recht haben, weltliche Mitglieder in die Kreissynode zu entsenden. ¶ Gemeindeverfassung, 3.

Paul Schoen: Das evangelische Kirchenrecht in Preußen I, 1903, S. 332. 383. **Friedrich.**

Immensa aeterni Dei, Bulle Sixtus' V vom 22. Januar 1587, über die Organisation der römischen Kongregationen, ¶ Kurie.

Immer, Albert (1804—84), evg. Theologe, geb. zu Unterseen, wurde zuerst nach mißglücktem Gymnasialstudium Buchbinder. 1829, nach einer innern Erweckung, erwachte in ihm die Liebe zum Theologiestudium, das er mit vorbildlichem Eifer in Bern, Bonn und Berlin trotz seines Alters nachholte. 1845 wurde er Pfarrer in Büren und 1849 an Ed. ¶ Zellers Stelle Prof. der nt.lichen Theologie und Dogmatik in ¶ Bern. Seine von Schleiermacher beeinflußte freie Theologie führte zu einem Angriff der Orthodoxen auf die theolog. Fakultät, der aber J.s Stellung nicht erschütterte. Im Seminarstreit 1866 nahm er eine vermittelnde Haltung ein. Als theol. Lehrer übte er auf die heranwachsende Theologengeneration einen tiefgreifenden Einfluß aus. Nach seiner freien und frommen Art wollte er ihnen dazu verhelfen, daß „sie mit gutem Gewissen denken und predigen könnten".

RE³ IX, S. 68 f; — W. Trechsel: Der Gottesgelehrte H. A. J., 1899; — W. Hadorn: Kirchengeschichte der reformierten Schweiz, 1909, S. 284. **Hadorn.**

Immerwährende Hilfe. Erzbruderschaft von der J.n H. ¶ Hilfe, 2.

Immortale Dei, Enzyklika ¶ Leos XIII vom 1. November 1885 über die christliche Staatsordnung (vgl. auch ebendesselben Enzyklika Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 über den Ursprung der bürgerlichen Gewalt), im Unter-

schied von der Bulle Unam Sanctam (¶ Bonifatius VIII) charakterisiert durch die scheinbare Anerkennung der Selbständigkeit des Staates als einer der Kirche gleichgeordneten Institution, die von Gott gesetzt und schlechthin notwendig ist, um dem Menschen alles zum Leben Nötige darzubieten (suppeditare vitae sufficientiam perfectam sola potest). Freilich hat er andererseits die Unabhängigkeit der Kirche zu wahren: Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scil. ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima. . . . Unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio jure proprio versetur. D. h.: Gott hat die Fürsorge für das Menschengeschlecht unter zwei Gewalten verteilt und das Himmlische der kirchlichen Gewalt, das Menschliche der bürgerlichen Obrigkeit unterstellt. Jede ist in ihrem Gebiet die höchste Gewalt und bewegt sich in dem für sie bestimmten Kreise auf Grund eigenen Rechtes. — Kollisionen von Staat und Kirche sind durch diese Regelung keineswegs ausgeschlossen, um so weniger, als die Kirche selber bei der Feststellung, was ihr zukomme, was andererseits rein weltlich ist, und wo etwa der Staat seine Grenzen überschreite, auf ihr altes „Recht" zur Regelung auch außerreligiöser Fragen nicht verzichtet hat: ihr „himmlisches" Gebiet greift stark in die irdische Welt und ins bürgerliche Leben hinein. Daß auch Leo XIII Konflikte voraussah, zeigen seine den allgemeinen katholischen Anschauungen entsprechenden Bestimmungen über den passiven Widerstand, zu dem die Untertanen verpflichtet sind, falls Staatsgesetze dem Naturgesetz oder dem positiven göttlichen Recht oder den Kirchen-Geboten widersprechen, und über die Entbindung der Untertanen vom notwendigen Gehorsam für den Fall, daß der Staat, ohne jenen Gesetzen zu widersprechen, doch seine Grenzen überschreitet.

Wilhelm Kahl: Die Verschiedenheit kath. und evg. Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1886; — Paul Graf von Hoensbroech: Moderner Staat und römische Kirche, 1906; — Walter Köhler: Katholizismus und moderner Staat, 1908. **Zsch.**

Immunität.

1. J. der kirchlichen Grundherrschaften; — 2. lokale oder engere J.; — 3. J. des Klerus und Kirchenguts.

1. *Immunitas* hieß im spätrömischen Recht die Freiheit der kaiserlichen Domänen von gewissen Steuern und Lasten (munera sordida). Wie so viele andere Bestandteile römischer Kultur drang auch sie in das Staatsrecht des von Chlodwig (¶ Franken) begründeten großfränkischen Reiches ein. Erst hier aber erlangte sie eine den ganzen Staat erfassende, durchdringende und entwickelnde Bedeutung, indem sie zu einem der wichtigsten Träger der partikularistischen Verwaltung wurde, welche die nationale Anlage und der wirtschaftlich-soziale Zustand des fränkisch-deutschen Volkes dem Staate hier aufzwangen. Entscheidend war dabei, daß das fränkische Recht die J. nicht auf das nur unvollkommen nutzbar zu machende und früh verschleuderte *Krongut* beschränkte, sondern, eine bereits in der römischen Kaiserzeit beginnende Entwicklung weiter ausbildend, zum besonderen, ja bald ausschließlichen Ausdruck der bevorrechteten Stellung des *Kirchenguts* werden ließ. Da dieses allmählich einen sehr großen Teil des Grundes und Bodens im ganzen Reiche umfaßte, schuf sich das Königtum in den mit J. begabten *kirchlichen Grundherrschaften* sein stärkstes Gegengewicht gegen den auf Erblichkeit und selbständige Staatsbildung hindrängenden weltlichen Großgrundbesitz und das mit diesem verschwisterte hohe Beamtentum. Erst im 11. und 12. Jhd., zur selben Zeit, als Reich und Kirche in Streit gerieten, wurden auch die kirchlichen J.en von jener zentrifugalen Richtung ergriffen und dem Reichsinteresse entfremdet. — Die rechtliche Entwicklung der J. schlug während dieser Zeit folgenden Weg ein. Formell beruhte sie auf dem an die öffentlichen Beamten gerichteten Verbot, die Besitzungen der Kirchen zur Ausübung ihres Amtes zu betreten (*introitus iudicum*). Von hier aus führte sie, und zwar wohl von Anfang an, einerseits zu einer selbständigen Einhebung der Staatsgefälle durch den J.sherrn innerhalb seines Gebietes, andrerseits zur selbständigen Ausübung einer *Gerichtsbarkeit* seitens desselben über seine Hintersassen, soweit es sich um Prozesse *zwischen* solchen und, mindestens seit dem 8. Jhd., *gegen* solche handelte, während natürlich umgekehrt die Hintersassen gegen Auswärtige vor deren zuständigem Gericht klagen mußten. Dieser Wettbewerb des J.s- mit dem öffentlichen Gericht reichte aber in der fränkischen Zeit „nur soweit, als die öffentliche Gerichtsbarkeit finanziellen Charakter hat", und erstreckte sich noch nicht auf die Kriminalsachen. Doch auch diese wuchsen ihr zu, als seit der zweiten Hälfte des 9. Jhd.s die J. mit dem Begriffe der Reichsunmittelbarkeit in Verbindung gesetzt wurde (s. unten) und damit eine erhöhte öffentlich-rechtliche Bedeutung gewann. Nun wurden ihre Beamten, die Vögte (¶ Kirchenvogt), nicht mehr wie zuvor von den Grafen bestellt, sondern gleich den Grafen unmittelbar vom Könige eingesetzt und mit dem Königsbann beliehen. Die daran anknüpfende Erwerbung der hohen Gerichtsbarkeit, die im 10. Jhd. staatsrechtlich als regelmäßiger Bestandteil der J. anerkannt wurde, vollendete deren auch in anderer Beziehung (siehe unten) erfolgte Steigerung zur reichsunmittelbaren Gewalt. — Gleichzeitig begann ein anderer Prozeß. Bis dahin war die J. auf den Rahmen der Grundherrschaft beschränkt geblieben und mit dieser so sehr verwachsen gewesen, daß nicht nur die das Verhältnis zur Grafschaft berührenden, sondern auch die rein grundherrschaftlichen Angelegenheiten mit unter den Begriff der J. gestellt wurden. Als J.s-Leute galten deshalb selbst solche Hintersassen, die zwar grundherrliches Land innehatten, persönlich aber frei waren und einem Grafen unterstanden. Jetzt erhielten die J.s-Herren *Grafen-*, d. h. *öffentliche Rechte*, gerichtlicher wie finanzieller Natur, auch an Orten (Märkten, Bischofsstädten) und in Bezirken (Forsten, ja ganzen Grafschaften), welche sie grundherrlich gar nicht oder doch nur zum Teil besaßen; und auch diese Erwerbungen sogenannter Bannbezirke oder Bänne wurden mit dem Worte J. bezeichnet und als J. aufgefaßt, so daß nun neben die grundherrschaftliche eine *Bann-*J. trat, die mit jener zwar nicht rechtlich, wohl aber tatsächlich und geschichtlich zusammenhing. Diese hat jene in der Folge überflügelt, ja teilweise zurückgedrängt; aus ihr, nicht aus jener ist schließlich auch, abgesehen von anderen Ein-

flüssen, die Landeshoheit der geistlichen Fürstentümer des deutschen Reiches hervorgegangen (¶Kirchenvogt). Trotzdem wird man sagen dürfen, daß auch hier die auf der Grundherrschaft ruhende J. der Sauerteig war, der die Entwicklung anregte und zur Gärung brachte. — Schon früher, im 9. Jhd., hatte die J. am Ausbau einer Voraussetzung der Landeshoheit, der Reichsunmittelbarkeit, mitgeholfen. Reichsunmittelbar waren bis dahin nur die im Schutze oder Eigentum des Königs bezw. Reiches stehenden Klöster (¶ Eigenkirche). Seit Ludwig dem Frommen aber wurden es auch die viel zahlreicheren Kirchen und Klöster, die unabhängig waren und in Niemandes Eigentum (nullius iuris) standen. Ermöglicht wurde die Verschmelzung der beiden Gruppen von Kirchen dadurch, daß sie beide das Privileg der J. besaßen. Indem aus dieser ein wenn auch abgeschwächter Königsschutz hergeleitet wurde, gelang es, alle J.kirchen in eine rechtliche Beziehung zum Reiche zu bringen und als reichsunmittelbar hinzustellen. Freilich ist infolge dieses Ausgleichs der alte, strenge Königsschutz allmählich ausgestorben und das königliche Eigenkloster, dieses Wahrzeichen des schroffen Eigenkirchengedankens, mehr und mehr zum nur reichsunmittelbaren und zugleich doch selbständigen Kloster geworden; insofern haben hier die kirchlichen Forderungen gesiegt. Aber andererseits hat der Staat gegen diesen Verlust das Obereigentum über alle mit eigener J. begabten Kirchen des Reiches und ihr Kirchengut eingetauscht und damit sein rechtliches Verhältnis zu ihnen befestigt, ja erst wahrhaft begründet. So ist die J. zur Voraussetzung der Reichsunmittelbarkeit der geistlichen Herrschaften und damit zur Grundlage des geistlichen Fürstentums geworden (¶ Agrargeschichte: II, 7).

2. Der Begriff der lokalen oder engeren J. wurzelt einmal in der germanischen, religiös gefärbten Auffassung, daß ein umzäunter, „umfriedeter" Bezirk besonderen Schutz und Frieden genieße, ferner namentlich in der ebenfalls deutsch- und zugleich römisch- bezw. kirchenrechtlichen Einrichtung der Freistätten (¶ Asyl ¶ Asylrecht), als welche die kirchlichen Kultstätten dienten, sowie in der damit verwandten religiösen Anschauung von der Heiligkeit und Unantastbarkeit der kirchlichen Gebäude und in dem Anspruch der Kirche auf eigene Gerichtsbarkeit des Klerus (s. 3). Der Unterschied zwischen selbstbewirtschaftetem und ausgeliehenem Kirchengutsland bezw. zwischen grundherrschaftlicher und Bann-J. (s. 1) kommt innerlich kaum in Betracht; da wo er vielleicht äußerlich eingewirkt hat, ist die kirchenrechtliche Färbung des Begriffes zurückgetreten. Die Aussonderung engerer J.sbezirke, für die schon früh der Ausdruck emunitas im territorialen Sinne gebraucht wurde, bezweckte eine Verstärkung des Schutzes der kirchlichen Gebäude und Personen gegen die Eingriffe des weltlichen Arms, in der älteren Zeit der Grafen und ihrer Unterbeamten, später der Vögte, Vasallen, ja Ministerialen der Kirche selbst. Die Gerichtsbarkeit innerhalb dieser J. übte der Abt oder der Bischof entweder selbst oder durch einen anderen Geistlichen aus. Sie galt als eine geistliche, obwohl sie sich auf alle in ihrem Bezirk Angesessenen, also auch auf die Laien des kirchlichen Hofes, ja zuweilen sogar auf die nachträglich angesiedelten Handwerker und Gewerbetreibenden erstreckte. Solche, oft durch Ummauerung, Grenzkreuze und dgl. begrenzte engere J.en oder „Muntaten" haben sich als Gerichts- oder Gemeindebezirke in manchen Städten bis in die Neuzeit erhalten.

3. War die J. seit ihrer Aufnahme in das fränkische Recht vorzüglich ein Privileg der kirchlichen Grundherrschaften, so ist sie später sogar zu einem dinglichen Vorrechte allen Kirchengutes, zu einem persönlichen des gesamten Klerus entwickelt worden. Nicht eigentlich hierher gehört der in seinen Anfängen weit zurückreichende, im 9. Jhd. umfassend ausgebildete Anspruch der Kirche auf eigenen Gerichtsstand ihrer Diener, der, als privilegium fori (¶Civilgerichtsbarkeit, kirchliche, ¶Gerichte, kirchliche), noch im heutigen katholischen Kirchenrecht fortbesteht; der Begriff der J. spielt hier nur in so weit herein, als das Gericht der geistlichen Muntaten (s. 2) Organ dieses Gerichtsstandes sein konnte. Anders die entsprechende kirchliche Forderung der vollkommenen Steuer- und Lastenfreiheit von Klerus und Kirchengut. Indem sie mit dem Schlagworte immunitas kämpft, scheint sie auch innerlich an die J. selbst anzuknüpfen, und zwar sowohl an die allgemeine J. der kirchlichen Grundherrschaften (s. 1), welche freilich immer auf besondere Verleihung zurückging, dann aber doch für das gesamte Gut der betreffenden Herrschaften galt, als auch an die engere, lokale J. (s. 2), welche nach Kirchenrecht jeder kirchlichen Genossenschaft gebührte. Eine unklare Vermischung dieser beiden verschiedenen Spielarten der J. mag der Auffassung den Weg geebnet haben, daß alles Kirchengut ohne weiteres, auch ohne besondere Verleihung seitens der weltlichen Gewalten, J. genieße; und eben darum wird J. die noch heute gebrauchte Bezeichnung der Steuerfreiheit des Klerus geworden sein. — Der Anspruch auf solche J. tauchte erst seit dem 12. Jhd. auf, wurde aber schon von der 3. ¶Lateransynode (1179) kirchenrechtlich festgelegt. Auch vom Staate, z. B. im Landfrieden Kaiser Friedrichs I v. J. 1158, anerkannt, richtete er sich ursprünglich gegen die energische Steuerpolitik der Städte; aber auch in den Territorien kam er bald überall zur Geltung. Freilich hat es ihm von Anfang an nicht an Gegnerschaft gefehlt; die zahlreichen Verbote der Städte, an die Kirche als die „tote Hand" (¶Vermögensfähigkeit) Liegenschaften zu vermachen, sind das lebhafteste Zeugnis dafür. Doch hat er sich, obwohl er von Haus aus rechtlich unbegründet war und nur als Gewohnheitsrecht gelten darf, bis in die neueste Zeit behauptet. Von der katholischen Kirche ist er allen Tatsachen zum Trotz noch im ¶Syllabus von 1864 uneingeschränkt festgehalten worden. Die protestantische Kirche hat ihn von Anfang an grundsätzlich aufgegeben, ohne daß sie darum doch tatsächlich anders gestellt gewesen wäre als jene. In beiden leben noch heute ungefähr die gleichen schwachen Reste dieser J. der Geistlichkeit und des Kirchengutes fort.

G. Waitz: Deutsche Verfassungsgesch. IV², 1885, S. 287—323; VII, 1876, S. 183—263; — H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte II, 1892, S. 287—311; — E. Rietschel: RE³ IX, 1901, S. 69—72; — G. Seeliger: Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft, 1903, S. 76—173; — E. Stengel in: Zeitschr. d.

Savignystiftung f. Rechtsgesch., germanist. Abteil. XXV, 1904, S. 286—323; — A. Dopsch in: Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforsch. XXVI, 1905, S. 346—351; — S. Rietschel: ebenda XXVII, 1906, S. 404—417; — R. G. Bindschedler: Kirchliches Asylrecht (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz, 1906; — A. Chroust: Chroniken der Stadt Bamberg I, 1907; — P. Keber: Die Naumburger Freiheit, 1909; — E. Stengel: Die J. I (Diplomatik der deutschen J.s-Privilegien), 1910. Stengel.

Impedimenta matrimonii (Ehehindernisse) ¶ Ehe: III, Eherecht, 3b; 4b; 5.

Impensa Romanorum Pontificum, Zirkumskriptionsbulle für Hannover (26. August 1824; ¶ Hildesheim ¶ Osnabrück), ¶ Zirkumskriptionsbullen.

Imperativ, kategorischer, ¶ Ethik, 4, ¶ Kant.

Imperium Romanum (= Römisches Reich).

1. Von Augustus bis Commodus; — 2. Die Soldatenkaiser des 3. Jhd.s; — 3. Von Diokletian bis zur Reichsteilung. — Ueber die weitere Geschichte ¶ Byzanz ¶ Weströmisches Reich. — Der Artikel beschränkt sich im wesentlichen auf die äußere Geschichte. Für die innere Entwicklung, zumal auf religiösem Gebiet, ¶ Hellenismus, 4, ¶ Kaiserkult, 2 ¶ Synkretismus: I ¶ Philosophie, griechisch-römische.

1. Als Cäsar ermordet wurde, war das Ziel der römischen Eroberungspolitik im wesentlichen erreicht und die Länder um das Mittelmeerbecken als Provinzen dem römischen Reiche eingegliedert oder doch als Vasallenstaaten jeder Selbständigkeit beraubt. Die ungeheure Macht, die in den römischen Heeren lag, hatte Cäsar, der ihr Abgott war, klug zu benutzen gewußt. Die alte Republik war tot, ein Nichts, ein bloßer Name ohne Körper und sichtbare Gestalt, wie Cäsar einmal meinte. Zur Monarchie fehlte nur der Name, den Cäsar anzunehmen in kluger Schonung der Traditionen sich weislich hütete. Als er tot war, zeigte sich die republikanische Partei unfähig, in den Kampf um das Erbe einzutreten. Aus den Bürgerkriegen, die nun abermals dem Reich tiefe Wunden schlugen, ging als Sieger Cäsars Adoptivsohn Octavianus (Augustus seit 27 v. Chr.) hervor. Auch er schonte die alten Formen, begnügte sich mit dem Titel eines „Princeps Senatus", regierte aber dennoch, auf das Heer gestützt und die Verwaltung besonnen ausbauend, als Monarch. Die Provinzen empfanden das Glück friedlicher Zustände und ehrten den Friedensfürsten durch den Titel Heiland des Menschengeschlechtes (sōtēr; ¶ Heiland ¶ Kaiserkult, 2). Sein Nachfolger Tiberius (14—37), sein Stiefsohn, mehr Soldat als Staatsmann, durch Zurücksetzungen verbittert, blieb in den von Augustus vorgezeichneten Bahnen, verzichtete, wie schon Augustus, auf weitere Ausdehnung der römischen Grenzen gegenüber den Germanen und Parthern, wurde aber schließlich durch einen bis zur wilden Grausamkeit gesteigerten Menschenhaß zu einer Geißel des Staates. In seinem Neffen Caligula (37—41) kam die Geistesschwäche eines absterbenden Geschlechtes als Wahnsinn zum Vorschein. Verschwenderisch, grausam und ausschweifend, endete er im Größenwahn, hielt sich selbst allen Ernstes für einen Gott, für dessen Bildsäule er allenthalben göttliche Verehrung beanspruchte, und machte dadurch die Staatsreligion (¶ Kaiserkult, 2) zur lächerlichen Posse. Die Juden, deren religiöse Eigenart Cäsar und die beiden ersten Kaiser geflissentlich geschont hatten, brachte er durch das Verlangen, seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, hart an den Rand des Aufruhrs. Nach Caligulas Ermordung hoben die Soldaten zu seiner eigenen Ueberraschung den schwachsinnigen Claudius (41—54; vgl. RE³ IV, S. 133 f) auf den Thron, der sein Leben lang ein Spielball in den Händen der Weiber und Freigelassenen blieb. Den Juden erwies er sich durch Befreiung von allen ihrer Religion zuwiderlaufenden Verpflichtungen gefällig, was ihn nicht hinderte, die römische Judenschaft aus der Stadt zu weisen, weil es auf Veranlassung des „Chrestus" (so sagt Sueton; gemeint ist wohl Christus) zu Streitigkeiten kam. Mit seinem Nachfolger Nero (54—68; vgl. RE³ XV, S. 718 ff) erlosch das julisch-claudische Haus, das in diesem wahnsinnigsten aller Cäsaren ein Schrecken aller Guten geworden war. Körperlich und geistig durch Ausschweifungen zerrüttet, empfand er ein schändliches Vergnügen am Quälen und Morden: selbst das Leben der eigenen Mutter war ihm nicht heilig, kein Rang und Stand schützte vor seinen grausigen Launen. Ein furchtbarer Brand, der i. J. 64, fast eine Woche lang wütend, den größten Teil Roms in Asche legte, gab ihm Anlaß, an den der Brandstiftung bezichtigten Christen seine Wut auszuüben (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 f ¶ Christenverfolgungen, 2 a). Schließlich machte der Dolch diesem elenden Leben ein Ende. — Nachdem sich Galba, Otho und Vitellius gegenseitig den Thron streitig gemacht hatten, rief das Heer den Feldherrn und Leiter des palästinensischen Krieges (¶ Judentum: I, 5), Vespasian (69—79; vgl. RE³ XX, S. 593 f), zum Kaiser aus. Mit ihm kamen die Flavier zur Regierung. Die Beendigung des jüdischen Kriegs seinem Sohne Titus überlassend, begab er sich nach Rom und griff mit fester Hand in alle Verwirrung ein. Es gelang ihm, in solchem Maße Ordnung zu schaffen, daß man ihn wie Augustus durch den Beinamen eines guten Kaisers ehrte. Auch Titus (79—81) folgte in der kurzen Zeit seiner Regierung dem Beispiel des Vaters, während dessen jüngerer Sohn ¶ Domitianus (81—96) in Tiberius das Vorbild sah, dem er in Grausamkeit nicht nachstand. Er schritt auch gegen das Christentum in seiner Umgebung ein (¶ Apostolisches und Nachapostolisches Zeitalter: II, 2 c; ¶ Christenverfolgungen, 2 a). — Nach der kurzen Zwischenregierung Nervas (96—98; vgl. RE³ XIII, S. 722), der das Unrecht seines Vorgängers durch Milde wieder gutzumachen bestrebt war, bestieg Trajan (98—117; geb. 53; vgl. RE³ XX, S. 15 ff), seit 97 Nervas Adoptivsohn, den Thron und führte bald wieder geordnete Zustände herbei. Eine kernige Soldatennatur, im Feld tapfer und ausdauernd, zeigte er sich auch im Frieden gerecht, aufrichtig und unermüdlich tätig. An der Donau kämpfte er erfolgreich gegen die Daker, und ebenso war er gegen die Parther glücklich. Auch in der inneren Verwaltung zeichnete er sich durch zahlreiche glückliche Neuerungen, namentlich auf dem Gebiet der Rechtspflege, aus; bezeichnend war sein Grundsatz, daß es besser sei, wenn ein Verbrecher unbestraft bleibe, als wenn ein Unschuldiger bestraft werde. Das dem Statthalter Bithyniens

den Christen gegenüber empfohlene Verfahren (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 2 c; ¶ Christenverfolgungen, 2 a) war zwar inkonsequent, bedeutete aber der unbeschränkten Polizeiwillkür gegenüber einen Fortschritt, sofern wenigstens die Denunziationen unmöglich gemacht wurden. Auch unter Trajans Adoptivsohn, dem vielgereisten Hadrian (118 bis 138; geb. 76; vgl. RE³ VII, S. 315 ff), hatte das Reich glückliche Zeiten. Auf Erweiterungen des Gebietes verzichtend, schützte er die Grenzen durch mächtige Befestigungen (Limes von der Donau an den Rhein; Hadrianswall in England), verbesserte die Rechtspflege durch Beschränkung der Gerichtsbarkeit des Senates und eine Sammlung der in Geltung stehenden Gesetze. Auch den Christen gegenüber scheint er seine durch einen großartigen Steuernachlaß bewiesene Menschenfreundlichkeit dadurch betätigt zu haben, daß er tumultuarische Verfahren verbot und die Einmischung des Pöbels hinderte (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 2 c; ¶ Christenverfolgungen, 2 a). Der letzte Verzweiflungskampf der Juden (132—135; ¶ Judentum: I, 5) endete mit deren Niederlage und völligen Vertreibung aus Palästina. — In den folgenden Jahrzehnten pochten die Barbaren immer heftiger an die Grenzen des Reiches: selbst die Regierung des friedlichen Antoninus Pius (138—161, geb. 86; vgl. RE³ I, S. 605 f), der trotz einiger Martyrien (¶ Christenverfolgungen, 2 a) dem Christentum gegenüber die Politik Hadrians fortsetzte, blieb durch die Barbaren nicht ungestört, wie auch die Regierung des philosophisch gebildeten ¶ Marcus Aurelius (161—180; schon seit 146 Mitkaiser) zum großen Teil durch Kämpfe gegen die das Reich bedrohenden Germanenstämme der Markomannen und Quaden ausgefüllt wurde. Es war eine gefährliche Politik, als der Kaiser mit den Barbaren Verträge abschloß, ihnen Grenzland anwies und sie sogar in das Reich selbst aufnahm. Noch bedenklicher aber war die Politik seines Sohnes Commodus (180 bis 192, Mitregent seit 177; vgl. RE³ IV, S. 252 ff), der, um Zeit für seine gemeinen Ausschweifungen und seine kostspieligen Vergnügungen zu haben, den Barbaren den Frieden durch Geschenke abkaufte. Für die Christen bedeuteten die Jahrzehnte der Ruhe, trotz mancher Verfolgungen an einzelnen Orten (¶ Christenverfolgungen, 2 a) eine Zeit intensiver Missionsarbeit. Wetteifernd mit andern orientalischen Kulten, dem hauptsächlich von dem Militär verbreiteten Mithraskult, dem der syrischen Göttermutter, dem der Isis und des Serapis (¶ Synkretismus: I, ¶ Mysterien) vermochte es das Christentum, fast in allen Provinzen festen Fuß zu fassen (¶ Heidenmission: III, 1). Die Kaiser griffen nicht ein. Daß Mark Aurel die Christen auf Grund eines Erlebnisses in dem Markomannenkrieg (Regenwunder, durch das Gebet der christlichen Soldaten veranlaßt) offen begünstigt habe, ist zwar Legende; nicht unwahrscheinlich aber ist die Nachricht, daß Commodus seiner Konkubine Marcia, einer christlichen Katechumenin, zuliebe den in die sardinischen Bergwerke verbannten Christen die Freiheit geschenkt habe.

2. Die friedliche Entwicklung wurde gestört, als nach kurzer Zwischenregierung des bald ermordeten Pertinax und des vom Volk gestürzten Didius Julianus Septimius Severus (193—211; geb. 146; vgl. RE³ XVIII, S. 256 ff) den Thron bestieg, der die Zeit der Soldatenkaiser einleitete, jener Zeit, in der der Wille der Legionen die Wahl bestimmte. Sein Regierungsantritt bedeutete für das Reich einen völligen Systemwechsel: er erstrebte den Umsturz des Bestehenden, vor allem den Sturz der griechisch-römischen Zivilisation, die Umgestaltung des Reiches nach dem Muster einer orientalischen Despotie. Syrischer Religion ergeben (¶ Synkretismus: I), übertrug er deren Haß auch auf das Christentum und begann eine Verfolgung, die namentlich in Aegypten und Afrika zahlreiche Opfer forderte (¶ Christenverfolgungen, 2 a). In seinem Sohn Caracalla (211 bis 217) tritt das römerfeindliche Element dieser halborientalischen Dynastie noch deutlicher zutage. Er gab den Provinzialen das Bürgerrecht, beraubte dadurch Italien seiner Sonderstellung und schuf sich damit zugleich eine reichlich fließende Einnahmequelle. Als Caracalla ermordet worden war, beseitigten die syrischen Weiber, die schon bisher die Herrschaft geführt hatten (Julia Domna, Julia Mamaea, Julia Moesa u. a.), den von den Truppen erwählten Macrinus und erhoben den Bassianus auf den Thron. Nach dem Gotte ¶ Elagabal, dessen Kult er nach Westen tragen wollte, gab man ihm selbst diesen Namen. Unter ihm trieb der religiöse ¶ Synkretismus, eine Begleiterscheinung des schnell fortschreitenden Verfalles der Kultur, die abenteuerlichsten Blüten. Der Kaiser vermählte seinen Elagabal mit der karthagischen Stadtgöttin Thanit und fügte zu diesem sonderbaren Bunde noch das Palladium der Vesta. Daß das Volk eine derartige Haremswirtschaft ertrug, ist ebenso erstaunlich, wie daß die Soldaten sich eine solche Karikatur von einem Kaiser gefallen ließen. Sie schlugen ihn denn auch tot, als sein Geld zu Ende war, und ließen sich an seiner Stelle einen Schwächling, Alexander Severus (222—255; vgl. RE³ XVIII, S. 258 f) gefallen, der ein Werkzeug in der Hand seiner energischen Mutter Julia Mamaea war, und unter dem der Synkretismus, aber auch die christentumsfreundliche Stellung des Kaisertums einen Höhepunkt erreicht (¶ Christenverfolgungen, 2 a). Der Rückschlag gegen dies weibische Regiment, bei dem sich alle Bande der Ordnung im Heer und Staat lösten, blieb nicht aus. In Maximinus Thrax (235—238; vgl. RE³ XII, S. 456 f), einem rohen Soldaten, den nur seine Kraft und Körpergröße empfahlen, und der nie nach Rom gekommen ist, siegte das barbarisch-kriegerische Element im Staate. Von nun an war es ausschließlich Sache der Legionen, wer den Kaiserpurpur tragen sollte, und mit unheimlicher Schnelligkeit folgte Prätendent auf Prätendent. Während Maximin am Rhein und der Donau kämpfte (— er hatte übrigens bald nach seinem Regierungsantritt ein Edikt gegen die Christen erlassen, deren Kirchenvorsteher er hinzurichten befahl —), riefen die Truppen in Afrika Gordianus, einen hochbetagten Greis, zum Kaiser aus, ohne daß es diesem und seinem zum Mitregenten ernannten Sohne gelang, sich zu behaupten. Auch Maximinus wurde von den eignen Truppen erschlagen. Auf ihn folgte Gordianus III (238—244) und nach dessen Ermordung Philippus Arabs

(244—249; vgl. RE[3] XV, S. 331 ff), unter dem mit großem Gepränge 248 das tausendjährige Bestehen des Reiches festlich begangen wurde, — des Reiches, das nur noch eine Ruine war, deren Bestand in gleicher Weise von innen wie von außen bedroht wurde. Die freundliche Stellung des Kaisers zum Christentum wurde früh gerühmt. Die Unbotmäßigkeit der Truppen ging schon so weit, daß sie den zur Unterdrückung eines Aufstandes nach Pannonien entsandten Decius zwangen, den Purpur anzunehmen. Im Kampfe gegen ihn fiel Philippus. ¶ Decius (249—251) erkannte die Gefahren, die dem Bestande des Reiches drohten. Er glaubte, ihnen begegnen zu können, wenn er den Glauben an die alten Götter, die Rom groß gemacht hatten, wieder belebe. Und als den gefährlichsten Feind des Staates sah er das Christentum an, das sich in gleicher Weise gegen die alten Staatsgötter, wie gegen die neuen Gottheiten, gegen Mithras und Baal, ablehnend verhielt. So beschloß er die Christen auszurotten, und strenge Erlasse für das ganze Reich, denen die Behörden willig Folge leisteten, sollten das Unmögliche möglich machen (¶ Christenverfolgungen, 2 b). Aber der Kaiser kam in tapferem Kampfe gegen die Goten um, ohne daß er seine Ziele erreicht hatte. Unter seinen Nachfolgern ¶ Gallus (251—253), Aemilianus (253), Valerianus (253 bis 260; einst Zensor des Decius; vgl. RE[3] XX, S. 420 f) und seinem Sohn ¶ Gallienus (260—268), von denen Gallus und Valerianus ¶ Christenverfolgungen (: 2 b) ins Werk setzten, ward die Not immer größer. An den Grenzen drängten die Barbaren immer stürmischer vor: alles verwüstend fielen die Franken in Gallien und Spanien, die Alemannen in Oberitalien, die Goten in Griechenland ein, während der Kampf der zahlreichen Thronprätendenten im Inneren alle Kräfte lähmte. Unter den Kaisern dieser furchtbaren Zeiten ragte nur machtvoll die Gestalt Aurelians hervor (270—275; vgl. RE[3] II, S. 285 ff), der mit den Germanen Frieden schloß und, auf weiteres Vorschieben der Grenze verzichtend, wenigstens die Donaulinie behauptete, dafür aber den Osten dem Reiche wieder unterwarf. Der Ehrentitel „Wiederhersteller des Reiches“, mit dem ihn der Senat auszeichnete, war wohlverdient; ihm war gelungen, was unmöglich geworden zu sein schien: das Reich war vom Westen bis zum Osten wieder geeint, als er in Rom einzog und den verdienten Triumph feierte. Aber bezeichnend für die Stimmung, die in diesem neugeeinten Reiche herrschte, war der Umstand, daß der gewaltige Tempel auf dem Quirinal in Rom, der ein sichtbares Zeichen der Reichseinheit werden sollte, nicht den alten Staatsgöttern geweiht wurde, sondern dem Sonnengott des Ostens. Das alte I. hat in der Tat aufgehört zu bestehen; die römisch-griechische Kultur war verschüttet unter den Fluten des Barbarentums, die über das Reich hereingebrochen waren.

3. Das Einigungswerk war die Tat eines kraftvollen Mannes. Als Aurelian der Hinterlist eines treulosen Beamten zum Opfer gefallen war, begann die Not von neuem. Tacitus (275—276), Probus (276—282) und Carus (282—283) hatten den Kampf gegen zwei Seiten zu führen: im Westen wurden Rhein und Donaugrenze von den Germanen bedroht, im Osten regte sich der alte Erbfeind, die Perser. Ein gleichzeitiger, wirkungsvoller Schutz der ungeheuren Grenzlinie war kaum durchzuführen. Aus der Erkenntnis dieser Lage heraus griff ¶ Diocletianus (283—305) zu der letzten Auskunft: einer duchgreifenden Aenderung der Reichsverfassung. Der Bedrohung der Grenzen dachte er durch eine gewaltige Erhöhung des stehenden Heeres zu begegnen. Um die Kosten aufzubringen, wurde eine neue Steuerveranlagung auf Grund einer Neuaufnahme allen Besitzes vorgenommen, durch einen Maximaltarif die Preise aller Lebensmittel und aller Erzeugnisse der Gewerbe und der Industrie festgesetzt, die Zölle und Abgaben gesteigert. Eine durchgreifende Aenderung der Verwaltung, Einteilung des Reiches in zwölf größere Verwaltungsbezirke (Diözesen) und Vermehrung der Zahl der Provinzen auf etwa 100, sollte die Durchführung der neuen Staatsordnung ermöglichen. Indem Diokletian seine Residenz nach Nikomedien verlegte und sich mit einem Zeremoniell nach persischem Zuschnitt umgab, brachte er den vollkommenen Umschwung sichtbar zum Ausdruck. Aber die von ihm erstrebte Monarchie war nur dann unbeschränkt, wenn es ihr gelang, die einzige widerstrebende Macht der Zeit, das Christentum, zu vernichten, dessen Ausbreitung in den letzten fünfzig Jahren die gewaltigsten Fortschritte gemacht hatte. So begann er, nachdem er durch eine neue Thronfolgeordnung (Teilung des Reiches unter zwei Augusti, denen je ein Cäsar zur Seite stand) auch für die Zukunft ausreichend gesorgt zu haben glaubte, den Vernichtungskampf gegen die Kirche (¶ Christenverfolgungen, 2 b; ¶ Galerius ¶ Hierokles). Die Verfolgung hatte nicht den erwarteten Erfolg. Als Diokletian, der neuen Verfassung getreu, 305 abdankte, war offenbar, daß die Kirche mit Gewalt nicht bezwungen werden könne. Ebensowenig erwies sich die neue Staatsverfassung als haltbar, durch die der Einfluß des Heeres bei der Thronfolge ausgeschaltet werden sollte. Denn als 306 Konstantius Chlorus, der Kaiser des Westens, starb, rief dessen Heer seinen Sohn ¶ Konstantin zum Augustus aus. Dieser gewann, nachdem er Maxentius geschlagen und 324 auch ¶ Licinius überwunden hatte, die Alleinherrschaft. Er suchte dem zerbröckelnden Staatsgebilde neuen Halt und dem durch die Beamtenwirtschaft erstarrenden Organismus neues Leben zu geben, indem er die christliche Kirche (¶ Christenverfolgungen, 2 b) dem Staate dadurch dienstbar machte, daß er sie an dem Regimente teilnehmen ließ. Die Bemühungen Diokletians um eine Neuordnung der Verwaltung des Reiches brachte er zum Abschluß; zugleich verschob er dauernd den Schwerpunkt nach dem Osten, indem er Byzanz, jetzt Konstantinopel genannt, zur Hauptstadt machte.

Nach seinem Tod (337) wurde das Reich unter seine drei Söhne Konstantius, Konstantin II und Konstans geteilt, denen noch zwei, allerdings rasch beseitigte, Neffen als Cäsaren zur Seite stehen sollten. Nachdem der mittlere der Söhne früh gestorben, der jüngste, dessen brutale Energie Konstantius fürchtete, einem Prätendenten erlegen war (350), vereinigte jener wiederum das ganze Reich unter seiner durch scharfes Vorgehen gegen

das Heidentum und gewaltsame Einigungsversuche gegenüber den christlichen Parteien (¶ Arianischer Streit, 3) ausgezeichneten Herrschaft, die er durch erbarmungsloses Hinschlachten seiner Gegner, auch unter seinen eignen Verwandten, zu sichern suchte. Trotzdem mußte er es erleben, daß das Heer seinen gegen Alemannen und Franken siegreichen Neffen Julian zum Kaiser ausrief. Auf dem Marsche gegen ihn starb Konstantius (361), und ¶ Julianus übernahm die Herrschaft (361—363). Sein idealen Motiven entstammender Versuch, dem Heidentum die verlorene Stellung im Staat und Volk wiederzugeben, mißlang vollständig, wenn auch Ausschreitungen des Pöbels gegen die Christen in den Großstädten die Folge der Religionspolitik des Kaisers waren. Der Enttäuschung über das Scheitern seiner Absichten enthob den Kaiser sein früher Tod im Kampf gegen die Perser. Nach der kurzen Zwischenregierung des von der Armee auf dem Perserzug erwählten, christlich gesinnten, der nicänischen Partei (¶ Athanasius) günstigen Jovianus (363—364; vgl. RE[3] IX, S. 397 f), der mit den Persern eiligst einen unrühmlichen Frieden schloß, bestieg den Thron Valentinian I (364—375; vgl. RE[3] XX, S. 393 f), dessen Regierungszeit mit beständigen Kämpfen gegen die Germanen ausgefüllt war. Da diese die Anwesenheit des Kaisers im Westen notwendig machten, übertrug er die Herrschaft im Osten seinem jüngeren Bruder, dem arianisch gesinnten Valens (364—378; vgl. RE[3] XX, S. 391 ff), der die Religionspolitik des Konstantius fortsetzte (z. B. Erlaß vom Frühjahr 365), nicänisch-Orthodoxe (¶ Athanasius) verfolgte, der dem arianischen Bekenntnis nahe stehenden Hofpartei unter Eudoxius von Konstantinopel allerlei Vorteile einräumte (¶ Arianischer Streit, 4), während sein Bruder Valentinian in allen Religionsfragen, auch betreffs des griechischen Heidentums (hierin mit Valens übereinstimmend) bedächtig zurückhielt. Doch zeigt sich auch unter ihm unverkennbar der Einfluß des Christentums auf die Gesetzgebung. Als Valentinian 375 gestorben war, trat im Westen sein Sohn ¶ Gratian an seine Stelle, der dann 378 für den im Kampfe gegen die Goten gefallenen Valens ¶ Theodosius zum Kaiser des Ostens ernannte. Das Heidentum, gegen dessen Opposition schon Valentinian bisweilen zu schärferen Maßregeln hatte greifen müssen, wurde nun mit wachsender Entschiedenheit bekämpft, besonders seitdem Valentinian II, Gratians Nachfolger im Westen (geb. 371, schon 375 zum Kaiser erhoben, regiert 383—392; vgl. RE[3] XX, S. 394 f), von dem Usurpator Maximus hart bedrängt, sich völlig auf die Unterstützung des Theodosius angewiesen sah und daher auch seine arianische Kirchenpolitik aufgeben mußte. Maximus wurde 388 hingerichtet; Valentinian fand 392 ein schreckliches Ende durch den Franken Arbogast, der den Geheimschreiber Eugenius auf den Thron des Westreiches erhob. Nach dessen Besiegung war Theodosius Alleinherrscher. Unter ihm wurden die heidnischen Kulte verboten, der letzte Rest der heidnischen Reaktion unterdrückt (Tod der ¶ Hypatia) und das orthodox-nicänische Christentum zur Reichsreligion erhoben (¶ Arianischer Streit, 4; zur Ausbreitung des Christentums vgl. ¶ Heidenmission: III, 1). — Mit dem Tode des Theodosius (395) trat die dauernde Scheidung von Ost- und Westrom ein; ¶ Byzanz ¶ Weströmisches Reich.

Seb. Le Nain de Tillemont: Histoire des empereurs, 6 Bde., 1691—1738; — Edw. ¶ Gibbon: History of the Decline and Fall of the Roman empire, 6 Bde., Lond. 1782—88 (neue Ausg. v. J. Bury, 7 Bde., 1896—1900. Deutsch von Sporschil, 12 Bde., 1862[4];) — Chr. Merivale: History of the Romans under the Empire, 8 Bde., 1902[4] (deutsch, 4 Bde., 1866—74); — Herman Schiller: Geschichte der röm. Kaiserzeit, 2 Bde., 1883—1887; — Theodor Mommsen: Römische Geschichte, Bd. 5 (1885) 1904[5]; — Alfred v. Domaszewski: Geschichte der römischen Kaiser, 2 Bde., 1909 (bis Diokletian reichend); — Guigl. Ferrero: Größe und Niedergang Roms, übersetzt von M. Pannwitz und E. Kapff, 1908 (bisher 5 Bde., bis Augustus reichend); — Heinrich Richter: Das weström. Reich, 1865; — G. R. Sievers: Studien zur Geschichte der röm. Kaiser, 1870; — Leopold v. Ranke: Weltgeschichte, Bd. 3—4, 1886/87; — Viktor Schultze: Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums, 2 Bde., 1887 bis 1892; — Gaston Boissier: La fin du paganisme, 1907[5]; — Otto Seeck: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. 1—3, 1895—1909 (Bd. 1, 1897[2]); — Robert v. Poehlmann: Römische Kaiserzeit und Untergang der antiken Welt (in Julius von Pflugk-Harttungs Weltgeschichte, 1. Bd., 1909); — E. Kornemann: Die römische Kaiserzeit (in Norden: Einführung in die Altertumswissenschaft III, 1911). **Preuschen.**

Impostores tres. Schon im Zeitalter Friedrichs II, das eine stärkere Berührung mit der nichtchristlichen und hochkultivierten Welt des Ostens gebracht und religiös-skeptische Anschauungen begründet hatte, hatte Papst Gregor IX in einer Enzyklika von 1239 dem Kaiser (¶ Friedrich II, 5) — freilich mit Unrecht — vorwerfen können, er habe Moses, Jesus und Muhammed die drei großen Betrüger der Welt genannt. Die spät mittelalterliche Kritik am kirchlichen Dogma, ihre Verstärkung durch die humanistische Kritik, die Erweichung der supranaturalen Religion durch die Religionsanschauung der italienischen ¶ Renaissance und die hier geübte Religionsvergleichung haben in der durch Drucke aus dem Jahre 1598 bekannten, aber offenbar bis ungefähr in die Mitte des 16. Jhd.s zurückreichenden Schrift de tribus impostoribus (oder de impostura Religionum breve Compendium? oder ähnlicher Titel?) der Annahme von den drei großen Betrügern Moses, Jesus und Muhammed eine literarisch bedeutungsvolle Fixierung verschafft. Die Schrift teilt mit vielen anderen jener Tage die rationale Kritik an dem kirchlich festgesetzten übernatürlichen Dogma, das als vernunftwidrig, widerspruchsvoll und ungeheuerlich erwiesen wird (Kritik der Trinitäts-, Erbsünden- und Versöhnungslehre). Sie entwertet wie andere Schriften jener Tage vermöge religionsgeschichtlicher Vergleichung die besonderen Ansprüche des Christentums (Nachweis der Verwandtschaft des kirchlich-christlichen Gottesgedankens mit demjenigen der antiken Religionsphilosophie; Mythenbildungen und anstößige Elemente in der israelitischen und christlichen Religion ebensowohl wie in den nichtchristlichen Religionen, z. B. Jungfrauengeburt, Menschenopfer, Polygamie u. ä.). Sie läßt aber auch die in der Kritik jener Tage weithin festgehaltene natürliche Gotteserkenntnis und natürliche Religion nicht bestehen, stellt die Brüchigkeit des historischen Gottesbeweises (¶ Gott: IV, B 1) fest, leugnet

jede besondere Gottesoffenbarung, für deren Erkenntnis und Wahrheit man keine gültigen und einwandsfreien Normen besitzt, vermißt bei jeder Religion die unmittelbare Gewißheit und erblickt in der natürlichen Gotteserkenntnis nur den Rest der Unterweisung, die schlaue Berechner gegeben haben. Auch psychologische Beweisgründe müssen neben den rationalen und religionsgeschichtlichen den illusionären Charakter der religiösen Vorstellungen und Beweggründe (¶ Illusionismus) erweisen. Die Schrift, die noch im wesentlichen mit dem kritischen Material des späten Mittelalters und des Humanismus arbeitet und von der Erweiterung des Weltbildes und der darin beschlossenen Möglichkeit zu neuer Kritik nur wenig Gebrauch macht, ist eine Weissagung auf die radikale Religionskritik im Zeitalter der ¶ Aufklärung (¶ Deismus: I).

Zur Bibliographie der Schrift vgl. Benrath in RE[3] IX, S. 73; — F. W. Genthe: De impostura religionum breve compendium, 1833; — G. Brumet: De tribus impostoribus, Paris 1861; — E. Weller: De tribus impostoribus, (1846, mit deutscher Uebersetzung), 1876[2]; — H. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter II, 1877. — Als Titel eines apologetischen, gegen die Aufklärer ¶ Herbert von Cherbury, ¶ Hobbes, ¶ Spinoza gerichteten Buches ist der alte Buchtitel von Christ. Kortholt (1680) verwendet worden (¶ Deismus: I, 3 c). **Scheel.**

Imprimatur (= Es werde gedruckt!) ist die gewöhnliche Form der Druckerlaubnis, wie sie von dem für die Zensur zuständigen geistlichen Obern auszusprechen ist, wenn der Veröffentlichung nichts im Wege steht (nach Nr. 40 der Decreta generalia zur Bulle ¶ Officiorum ac munerum v. 25. Januar 1897; ¶ Index, 1). Die Druckerlaubnis muß erteilt oder mit Angabe von Gründen abgelehnt werden. Sie hat schriftlich und unentgeltlich zu erfolgen und muß abgedruckt werden nebst Datum und Unterschrift. Allgemeine Ausdrücke, wie „mit Erlaubnis geistlicher Oberen", genügen nicht. Das J. besagt nur negativ, daß in dem Buch nichts gegen den katholischen Glauben, die Kirchengesetze oder die guten Sitten enthalten ist. Zuständig ist regelmäßig der Bischof, in besonderen Fällen der römische Stuhl oder eine Kongregation. Von besonderer Bedeutung sind die Vorschriften der vorerwähnten Dekrete Leos XIII über die Präventivzensur. Abgesehen davon, daß ohne Rücksicht auf den Inhalt alle vom Welt- und Regularklerus verfaßten Bücher — nicht Zeitschriften — ihr unterliegen, wird von allen „Gläubigen" verlangt, vor Drucklegung dem Zensor einzureichen die Bücher über die heiligen Schriften, Theologie, Kirchengeschichte und -Recht, Ethik, religiöse oder moralische Fächer, ebenso allgemein alle Schriften, in denen Religion und Sittlichkeit besonders eine Rolle spielen, — gewiß eine Fassung, die nur das Indifferenteste ausschließt (36, 41, 42 a. a. O.). — ¶ Zensur.

R. Schneider: Die neuen Büchergesetze der Kirche, 1900. — Vgl. die Literatur über ¶ Index. **Meydenbauer.**

Incapacität (Unfähigkeit, ordiniert zu werden) ¶ Ordination: II.

Incarnation ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 3. — J. (Menschwerdung) Christi ¶ Christologie: I, 2 e und II.

Incest ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche.

In coena domini ¶ Abendmahlsbulle.

Incubation (Tempelschlaf) ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 f, ¶ Griechenland: I, 5.

L. Deubner: De incubatione, 1900; — Mary Hamilton: Incubation or the cure of disease in Pagan Temples and christian Churches, 1909.

Incubus ¶ Hexen ¶ Thomas von Aquino.

Indemnität ¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches (Sp. 1389).

Independenten, englische und nordamerikanische, genannt nach ihrer Forderung der völligen Unabhängigkeit (independence) der christlichen, freiwillig zusammengeschlossenen Einzelgemeinde (congregation, daher jetzt meist Kongregationalisten genannt) im Gegensatz zur organisierten Provinzial- und Landeskirche sowohl wie insbesondere zur königlichen Suprematie (¶ England: I, 3) und zur bischöflichen Verfassung. Alles Nähere ¶ Kongregationalisten. Aus der älteren Geschichte des J.tums seien Robert ¶ Browne und John ¶ Robinson genannt; vgl. auch Oliver ¶ Cromwell. Auf Robinson geht wohl der Name J. zurück, während sie nach Browne Brownisten genannt wurden. — Heute werden häufig alle nicht zur Staatskirche gehörigen evangelischen Denominationen als J. bezeichnet. **Sch.**

Indeterminismus ¶ Willensfreiheit.

Index (Verzeichnis verbotener Bücher).

1. Geschichte; — 2. Der Index Leos XIII.

1. Die Kirche hat schon in älterer Zeit (vgl. des Papstes ¶ Gelasius Epistola decretalis de recipiendis et non recipiendis libris) dahin gestrebt, auf das Schrifttum Einfluß zu erringen und Veröffentlichungen, die ihr dem Glauben oder der Moral oder auch den kirchlichen Interessen zuwider schienen, zu unterdrücken (¶ Zensur; vgl. auch ¶ Imprimatur). Von besonderer Wichtigkeit wurde diese Aufgabe mit der Erfindung der Buchdruckerkunst und der gerade durch sie zu rascher Verbreitung gelangten Reformation. An die Verurteilung aller Schriften Luthers durch die Bulle ¶ Exsurge Domine vom 15. Juni 1520 schlossen sich sehr bald in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich ganze Verzeichnisse verbotener Bücher, teils von geistlichen, teils von weltlichen Mächten ausgehend. Der erste italienische J. ist der des Senats von Lucca (1545). Ein J. Pauls IV erschien 1559 (¶ Bibelverbot), — der erste römische J. und die Grundlage der folgenden. Unter dem Namen des Tridentinischen J. bekannt und bis in die neueste Zeit maßgebend ist der von ¶ Pius IV 1564 veröffentlichte. Weitere Ergänzungen folgten durch die späteren Päpste, besonders den für die Entwicklung der kirchlichen Disziplin sehr tätigen ¶ Benedict XIV, bis Leo XIII die ganze Materie durch die Bulle ¶ Officiorum ac munerum v. 25. Januar 1897 und die anhängenden Decreta generalia de prohibitione et censura librorum (Allgemeine Verordnungen über Bücherverbot und -Zensur) neu regelte. Diese Decreta generalia sind bei wörtlicher Ausführung unerträglich. Aber die Kirche duldet, was sie zur Zeit nicht ändern kann. Sie hat jahrhundertelang geduldet, daß die alte Tridentinische Regel, jedes Buch müsse der bischöflichen Zensur (¶ Imprimatur) unterworfen werden, unbeachtet blieb, sie wird auch jetzt die neuen Bestimmungen über die Erlaubniserteilung, verbotene Bücher zu lesen oder zu besitzen (etwa zum Zweck wissenschaftlicher Studien oder zur Widerlegung), nur dann praktisch machen, wenn

sie sich Erfolg davon verspricht. Ueber die jüngste (1910) außerordentlich weitgehende Beschränkung der Lektüre der angehenden Kleriker ¶ Pius X. Ueber verbotene und erlaubte Bibelübersetzungen ¶ Bibelverbot.

2. Im Jahre 1900 erschien der „Index librorum prohibitorum SS^mi D. N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus“ (Verzeichnis verbotener Bücher, auf Befehl Leos XIII durchgesehen und herausgegeben). Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste enthält die allgemeinen Bestimmungen über das Bücherwesen; der zweite zählt die durch Sonderdekrete verbotenen Bücher auf. Die allgemeinen Bestimmungen regeln im ersten Titel das Bücherverbot (prohibitio librorum). Es seien kurz erwähnt die Vorschriften über Ausgaben der heiligen Schriften in lebenden Sprachen (¶ Bibelverbot), über unsittliche Bücher, über Bücher gegen Religion und Kirche, Heiligenbilder und Ablässe, über liturgische Arbeiten usw. Bezeichnend ist, daß Kap. V unter der Ueberschrift „de libris obscenis“ („Ueber unsittliche Schriften“) auch die Vorschrift über „Klassiker“ steht, die mit dem Makel befleckt sind, schmutzige und unsittliche Dinge „ex professo“ (als eigentlichen Gegenstand) zu behandeln oder zu lehren. Solche Klassiker sind „propter sermonis elegantiam et proprietatem“ (wegen der Eleganz und Eigentümlichkeit der Sprache) denen erlaubt, die amtlich oder als Lehrer damit zu tun haben. Jungen Leuten dürfen nur sorgfältig gereinigte Ausgaben in die Hand kommen (solerti cura expurgati). Der zweite Titel regelt die Bücherzensur (¶ Imprimatur) und die Strafen. Das Verzeichnis der durch besonderes Dekret, sei es einer Kongregation, z. B. der J.kongregation oder der Ablaß- und Ritenkongregation oder des Inquisitions-Officiums (¶ Kurie), sei es des Papstes selbst, nach 1600 verurteilten rund 5000 Bücher enthält z. B. Kants Kritik der reinen Vernunft, alle Werke von Zola, ¶ Rankes Papstgeschichte, manches von ¶ Schulte, ¶ Hinschius und ¶ Schell. Alle diese einzeln aufgeführten Bücher und alle unter die decreta generalia fallenden Werke darf Niemand ohne besondere Erlaubnis lesen oder behalten bei Vermeidung einer vom Bischof nach Ermessen festzusetzenden Strafe. Die Exkommunikation tritt nur in besonderen Fällen ein.

Franz Heinrich Reusch: Der J. der verbotenen Bücher, 1883. 1885, 2 Bde.; — J. Hilgers, S. J.: Der J. der verbotenen Bücher, 1904; — Phil. Schneider: Die neuen Büchergesetze der Kirche, 1900; — A. Sleumer: Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen J. stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen seit 1750, 1909[4]. **Meydenbauer.**

Indexkongregation ¶ Kurie.

Indianermission ¶ Heidenmission: III, 3; ¶ Paraguay, ¶ Guayana, ¶ Zentralamerika, u. a. Länder; ¶ Eliot, John, ¶ Zeisberger, ¶ Las Casas, u. a. Indianermissionare.

Indien. Uebersicht.

I. Religion; — II. Missionsgeschichte und Statistik.

I. Religion ¶ Vedische und Brahmanische Religion; vgl. auch ¶ Buddhismus, 4—5, ¶ Jainismus, ¶ Indien: II, A 2.

II. Missionsgeschichte und Statistik.

A. Vorderindien: 1. Statistischer Ueberblick; — 2. Geschichtlicher Ueberblick; — 3. Die Ausbreitung des Christentums: a) Die Anfänge bis 1498; — b) Die weitere katholische Mission; — c) Die evangelische Mission: α) die dänisch-hallische Mission; — β) Die Mission des 19. Jhd.s: 1. bis 1857; — 2. bis zur Gegenwart; — d) Die katholische Mission der Gegenwart; — B. Ceylon: 1. Geschichtlicher und statistischer Ueberblick; — 2. Missionsgeschichtlicher Ueberblick; — C. Hinterindien: 1. Allgemein; — 2. Barma; — 3. Siam; — 4. Malakka; — 5. Der Katholizismus in Hinterindien; — D. Indonesien: 1. Im Ganzen; — 2. Die einzelnen Gebiete; — 3. Die katholische Kirche. — Ueber Westindien ¶ Westindien.

A. 1. Vorderindien (vom Himalaya bis Kap Komorin, von Karatschi bis zur Mündung des Brahmaputra, also ohne Belutschistan, Ceylon und Barma), etwa siebenmal so groß wie das deutsche Reich (= 3 856 000 qkm) hat eine Gesamtbevölkerung von 282 965 047 Einwohner, darunter 61 963 109 in den 153 einheimischen Vasallenstaaten, 273 185 in den französischen und 572 290 in den portugiesischen Besitzungen. Auf eine Quadratmeile kommen 184 Bewohner; die Bevölkerungsdichte ist in den einzelnen Teilen sehr verschieden, sie steigt bis zu 960 Einwohnern pro qkm. Die Bevölkerung wohnt überwiegend außerhalb der (2035) eigentlichen Städte, von denen 1401 weniger als 1000 Einwohner, 407 zwischen 10—20 000 Einwohner, 227 mehr als 20 000, 26 über 100 000, nur 4 über 300 000 Einwohner hatten, in den 715 514 Dörfern und einzelnen Ansiedelungen. — Die Mischungsverhältnisse der Rassen und der Sprachen sind so verwickelt, die Nachrichten über die Religionen und Kasten so schwankend und unsicher, daß es nicht möglich ist, in Kürze ein einigermaßen anschauliches und zutreffendes Bild zu zeichnen. Die ethnographischen und geographischen Angaben gelten nur im allgemeinen. Die beiden Hauptteile der indischen Bevölkerung bilden die dunkelgefärbte, breitnasige, langköpfige und etwa mittelgroße Drawida-Rasse und die weiße „Arier“-Rasse; letztere von Norden nach Süden vordringend mischte ihr Blut in abnehmendem Grade vielfach auch den Drawida bei, in den höheren Volksschichten stärker als in den niederen. Die Arier wichen von den indogermanischen Ursitzen aus, zugleich mit der noch immer vielfach mit ihnen verwandten iranischen Gruppe, am weitesten nach Osten aus und traten nach ihrer Trennung von derselben über den Hindukusch und die Pamirkette in mehreren, aufeinanderfolgenden Vorschüben in das Fünfstromland ein; sie nehmen die nördliche Hälfte J.s, z. T. noch Bezirke darüber hinaus, namentlich an der Westküste ein. Dagegen sind die Urbewohner J.s, kurzweg Drawida, die nicht der turkofinnischen Völkerfamilie zuzuteilen sind, genannt, auf die kleinere südliche Hälfte J.s, den Dekhan, ein Tafelland, zurückgedrängt worden. In welchem Verwandtschaftsverhältnis die „Munda“-Völker (auch Kolarier genannt; etwa 3 Millionen Menschen in den Präsidentschaften Bengalen, Madras und den mittleren Provinzen zerstreut) zu den Drawida stehen, mit denen sie zwar anthropologisch eine Gruppe bilden, von denen sie aber in Körperbau, Physiognomie, Sitte, Wesen, ja auch in mancherlei sprachlichen Lauten abweichen, ist noch nicht zu sagen; ob sie stärker vom Osten, von Hinterindien beeinflußt sind, ob sie die echtesten Vertreter der Drawida-Rasse darstellen? Neben diesen beiden Hauptrassen, die im Ganges-Tiefland bis Bihar einen Mischtypus „arisch-drawidisch“ zeigen, finden wir an den südlichen Abhängen des

Himalaya, von Tibet her eingedrungen, eine beträchtliche Zahl Mongolen mit indischem Blut gemischt, mongolisch-drawidischer oder bengalischer Typus; neuerdings werden die eigenartigen Breitköpfe des westlichen J.s, vor allem die Mahratten als ein besonderer, skytho-drawidischer, Typus angesprochen. An der Westküste finden wir weniger zahlreich die Nachkommen arabischer, jüdischer und persischer Einwanderer. — An sprachlichen Unterschieden bemerken wir folgende: die Drawidasprache wird von 14 Völkern oder Stämmen, im ganzen von $56^1/_2$ Millionen Menschen gesprochen, deren wichtigste die Telugu mit $20^2/_3$, die Tamulen mit $16^1/_2$, die Kanaresen mit $10^1/_3$, die Malajalen mit 6 Millionen sind. Zu ihnen gehören auch einige, unter kümmerlichen Verhältnissen, auf niedriger Kulturstufe lebende Stämme, die, inselartig in die arischen Gebiete eingesprengt, in die Gebirge zurückgedrängt sind, die Gond ($1^1/_8$ Millionen), die Uraon (über $^1/_2$ Million), die Khond ($^1/_2$ Million) u. a. bis hin zu dem am unteren Ganges lebenden Mal Paharia (60 777). Die Sprache der Brahui (am unteren Indus bis nach Belutschistan hinein), eines Stammes, der zu den Turkoiraniern gehört, ist — bis jetzt noch unerklärbar — drawidisch. Die Sprache der Munda-Völker ist wohl nicht den Drawidasprachen zuzuzählen. Sehen wir dann von den Sprachen (Tibetisch, Katschari, Khasi) der indomongolischen Mischlinge ab, so sind es vor allem die „indogermanischen Sprachen", die in J. die weiteste Verbreitung gefunden haben. Neben den iranisch-persischen Sprachen (Paschtu, Balutschi), die in den nordwestlichen Grenzgebieten von $1^1/_3$ Millionen gesprochen werden, sind es die indo-arischen Sprachen, deren sich $219^3/_4$ Millionen Menschen, $^3/_4$ aller Bewohner des indischen Kaiserreichs bedienen. Indem man annimmt, daß sich die späteren arischen Einwanderer in dem berühmten alten Mittelland, dem Madhya-Descha, festgesetzt und dabei die früheren arischen Einwanderer an die Peripherie gedrängt haben, teilt man neuerdings diese Sprachen in eine innere und eine äußere Gruppe. Zur ersteren rechnet man z. B. das West-Hindi ($40^3/_4$ Millionen), Pandschabi (17, 7 Millionen), Gudscherati (10, 6 Millionen), zur letzteren die Bengali ($44^2/_3$ Millionen), Bihari ($34^1/_2$ Millionen), Orija (9 Millionen), Marathi (18, 9 Millionen); als Mittelglied gilt das Osthindi (22 Millionen). — Eine Fülle von Religionssystemen hat in Vorderindien Anhänger: Hindus (¶ Vedische und brahmanische Religion) werden über 207 Millionen, d. i. über 72 Proz., gezählt; — Mohammedaner (¶ Islam), die außer durch ihren Glauben auch durch ihren Hindi-Dialekt (Urdu oder Hindustani, stark mit arabischen und persischen Wörtern durchsetzt und mit arabischen oder persischen Buchstaben geschriebenes Hindi) geeint sind, 62½ Millionen; — Dämonenanbeter, vornehmlich unter den wilden Berg- und Dschangelstämmen und in manchen Sklavenkasten, $8^1/_2$ Millionen; — Christen fast 3 Millionen; — Sikhs (vgl. Sp. 467) 2 200 000; — Jainas (¶ Jainismus) 1 334 000; — Buddhisten (¶ Buddhismus, 4—5) 293 000; — Parsi (¶ Perser usw.) 89 547; — Arier 67 105; — Juden 18 228. — An Kasten werden vier große gezählt: Brahmanen (1901: 14 893 258), Kschatrya, Waisya und Sudra; ihnen stehen die Kastenlosen, Pantschama, gegenüber. Die Hauptkasten zerfallen aber in Tausende von Unterabteilungen, die sich streng scheiden; bei der Zählung 1901 wurden 2378 kleinere Kasten unterschieden, alles in allem mag es jedoch hunderttausend geben (vgl. Lit. über ¶ Kasten).

A. 2. Die Urbewohner des Landes, die Drawidas, sowohl die kulturell fortgeschrittenen, ansässigen Stämme (Nishada), wie die tiefer stehenden nomadisierenden Berg- und Dschangelstämme (Kikata), wurden von den im 3. Jahrtausend eindringenden Ariern mit Waffengewalt zurückgedrängt, hier und da mit arischem Blut durchsetzt. Die Kultur der seßhaft gewordenen Arier hebt sich; sie dringen am Ende des 2. Jahrtausends auch in das Gangesland vor, die Fürstentümer entstehen. In der Friedenszeit drängt der Priesterstand (die Brahmanen) den Königsadel an die zweite Stelle, eine Entwicklung, der bald eine weitere soziale Kasten-Gliederung folgte. Das Volk kommt unter die Herrschaft des Brahmanismus (¶ Vedische und brahmanische Religion). Auf friedlichem Wege wird in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends Südindien brahmanisiert, d. h. die alten Königreiche der Pandyas, Tscheras und Tscholas und die Malabarküste. Rettung aus dem Wirrwarr der Kastengegensätze und der Religionsnöte brachte kurz vor der Mitte des 1. Jahrtausends das Aufkommen des Buddhismus, der bald nach Asokas kräftiger Förderung (s. u. ¶ Buddhismus, 4) die Wendung zu seiner heutigen Verknöcherung nimmt. Gleichzeitig mit dem Buddhismus brachte sich der ¶ Jainismus zur Geltung. Alexanders Zug nach J. (327—325), nur ein geschichtlich gesicherter Vorstoß aus einer Reihe solcher Züge, die mächtige Fürsten in das Wunderland unternahmen, trug zum Erstarken des Magadhareichs bei; an dessen Spitze hatte sich, die indische Bewegung gegen die Fremden ausnützend, der Abenteurer Tschandragupta gestellt. Seine Blütezeit erlebte dieses Reich unter Tschandraguptas Enkel Asoka 269—232, der noch heute von Millionen gerühmt wird und zwar nicht sowohl als der mächtigste Herrscher Altindiens, sondern als Apostel buddhistischer Menschenliebe. Die einheimischen Dynastien konnten sich im 1. Jhd. v. Chr. gegenüber den aus Tibet nach J. vordringenden und dem Buddhismus sich erschließenden skythischen Stämmen, deren größte Machtstellung in die Regierung Kaminkas (Ende des 1. nachchristlichen Jhd.s) fällt, nicht mehr halten. Im weiteren Verlauf des 1. Jahrtausends können wir die zahlreichen politischen Verschiebungen nicht klar erkennen; eine große Reihe von nordindischen und mittelindischen, einheimischen Dynastien wird wieder genannt; die aus dem Norden kommende Dynastie der Tschalukya gewann die Herrschaft über Südindien und erlosch nach verschiedenen Wechselfällen und Verzweigungen erst Ende des 12. Jhd.s. „Während dieser politischen Verschiebungen und tief eindringenden Durcheinanderknotung sind die ursprünglichen Rassen- und Volksgegensätze mehr und mehr verblaßt und hat sich aus dem anfänglichen ethnischen Dualismus die moderne Einheit des indischen Volks, der Hinduismus, langsam herauszubilden begonnen" (Helmolt II, 399); s. auch die Wirksamkeit des Reformators brahmanischer Religion Sankara Atscharya um 800 (¶ Vedische und brahmanische Religion), der die im Volke vorhandenen religiösen Keime

in der Gestalt Siwas zusammenfaßte und durchgeistigte, sowie des großen Apostels des Wischnukultus, Ramanudja, in der ersten Hälfte des 12. Jhd.s. Seitdem kurz vor 1000 ein indischer Beutezug gegen die turkoafghanischen Ghazni unglücklich verlaufen war, haben sich die siegreichen Mohammedanerfürsten (J. war mohammedanisch 1001—1740) in blutigen Kämpfen gegen die Hindu in J. festgesetzt und immer weiter ausgedehnt; in unruhigem Hin und Her standen Dynastien auf, starben aus oder wurden gestürzt, Revolutionen brachten tüchtige Statthalter oder Generäle auf den Thron: das Haus Ghazni 1001—1186, das westafghanistanische Haus Ghor 1186—1206 (Residenz seitdem Delhi), die Mamelukenherrscher (1. tatarische Dynastie) 1206—1290, unter deren erstem Hindostan (im engeren Sinn das Ganges-Dschamna-Stromgebiet, im weiteren Sinne Mohammedanisch-J. überhaupt) von Afghanistan unabhängig wurde, das Haus Khildji (2. tatarische Dynastie) 1290 bis 1321, die Zeit der Höhe, in der sich die mohammedanische Herrschaft über ganz J. bis fast zur Südspitze ausdehnte und die Gegensätze zwischen Mohammedaner und Hindu sich ausglichen, das Haus Toghlugs (die 3. tatarische Dynastie) 1321 bis 1412, die Seyyiden 1416—1451, das Haus Lodhi 1451—1526, mit dem die erste Hälfte der indischen Mohammedanerschaft ihr Ende findet. In Südindien hatte sich im Unterschiede von mehreren aufeinanderfolgenden mohammedanischen Kleinstaaten auf dem Dekhan das Hindureich Widyajanagar unter kunstsinnigen Herrschern von 1326 bis zur Mitte des 16. Jhd.s gehalten. Mit Sultan Baber (aus dem Hause Timur), der nach der Eroberung Afghanistans den letzten Lodhifürsten besiegte und in glücklichem Kriegszuge Nordindien bis Bengalen hin unter seine Herrschaft brachte, kamen jene Mogulkaiser in Nordindien zur Regierung, die sie mehr als 300 Jahre lang, meist umsichtig und zur Wohlfahrt des Landes, zuletzt allerdings nur noch als Schatten, in ihrer Familie — es waren 17 Herrscher — bewahrten, darunter so ausgezeichnete wie Akhbar, Shah Djihan (vgl. Richard Garbe: Kaiser Akbar von J. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem 16. Jhd., 1909). Unter Aurangzeb 1658—1707, der gegen die Hindu fanatisch eiferte, gründete Siwadji, die nationale und religiöse Erregung benutzend, das Mahrattenreich, das erstarkte, als die letzten selbständigen mohammedanischen Reiche im Dekhan (Bidjapur und Golkonda) von den Mogulkaisern vernichtet wurden, und Bestand hatte, als die letzten Timuriden ihr Reich in selbständige Teilherrschaften (Radschputana Fürstentümer, Lakhnau, Bengalen u. a.) zerfallen und die früher moguliſche Provinz Dekhan unter Asaf Djah zu einem bedeutenden selbständigen Staatswesen werden sahen. Während die Sikhs (= Jünger) aus einer ursprünglich religiösen, mohammedanisch beeinflußten Hindusekte infolge schmachvoller Behandlung seitens der Mohammedaner zu einer Schar fanatisierter Krieger, Singhs (= Löwen), geworden, allmählich fast aufgerieben wurden — sie gewannen im 19. Jhd. wieder Kraft und Bedeutung —, gelang es persischen und afghanischen Herrschern, das Mogulreich zu plündern und zu schwächen, schließlich auch das Mahrattenreich, das, anstelle der mohammedanisierten Regenten von brahmanischen Ministern ausgezeichnet geleitet, zur höchsten Blüte und weitesten Ausdehnung gelangt war, 1761 zu unterwerfen, so daß es sich in eine Reihe kleinerer Mahrattenherrschaften auflösen mußte. Unter den kleinen Staaten Südindiens erwies sich vornehmlich das von Maisur unter Haider Ali und seinem Sohne als einen gefährlichen Gegner Englands. — Ueber die Europäer (Portugiesen seit 1498, Holländer, Franzosen, Dänen und besonders Engländer) in J., über die Kämpfe der Engländer und Franzosen und die Vormachtstellung in J. (1740—1760), über die Anglisierung J.s durch das Vorgehen der englischen „Ostindischen Kompanie" (s. A 3) soll hier nicht ausführlicher gehandelt werden. Vorderindien, z. Zt. in 12 ungleich große Verwaltungsprovinzen geteilt, ist seit 1858 dem britischen Reiche einverleibt. 1876 wurde es zum Kaiserreich erhoben.

A. 3. **Christianisierung.** a) Nicht das heutige J., sondern Südarabien ist mit der Angabe des Eusebius (Kirchengeschichte V, 10) gemeint, daß Pantänus (¶ Alexandrinische Theologie, 1) von Alexandria aus „als Herold des Evangeliums von Christo bis zum Land der Inder gezogen ist". Was die weiteren Quellen betrifft, so ist die Nachricht der ¶ Thomasakten und des Martyriums Thomä, daß der Apostel Thomas in J. gewirkt habe, zwar falsch; aber bestehen bleibt, daß es zur Zeit der Entstehung dieser Schriften (zweite Hälfte des 3. Jhd.s) in J.s nordwestlichem Teile Christen gegeben hat, deren Ursprung vielleicht indirekt auf die parthische Missionsarbeit des Thomas zurückgeht. Ueber den Bischof Johannes von ganz Persien und Großindien auf dem Konzil zu Nikäa, über den Bischof Theophilus, „den Inder", und sein Wirken in der indischen Heimat (Philostorgius 3_5) liegen ganz unbestimmte Nachrichten vor. Den Angaben des Kosmas Indicopleustes um 530 über J. ist nur zu entnehmen, daß es in Ceylon (= Taprobane), Malabar (= Male), Kalyan (= Kalliana) einzelne Christen oder auch Christengemeinden gegeben habe, die mit Persien in Beziehung standen, vielleicht von dort zur Zeit der Verfolgungen (¶ Persien) nach J. ausgewandert waren. Die indischen Christen an der Westküste zwischen Kalikut und Quilon, von denen wir in den nächsten Jahrhunderten durch nicht immer klare und einwandfreie Berichte hören, führen den Namen ¶ Thomaschristen und gehören zu den Nestorianern (¶ Nestorius), heißen deshalb auch Nasrani oder Suriani. In der ersten Hälfte des 14. Jhd.s sollen einige Dominikaner und Franziskaner, unter Führung eines Jordanus, auf der Malabarküste in dem Bezirke Quilon missioniert haben; sie haben wohl nur unter den dortigen Thomaschristen zu wirken versucht.

A. 3. b) Seitdem die Portugiesen 1498 in J. gelandet waren, wurden seitens der katholischen Kirche die Missionsversuche in J. energischer begonnen. Wieder kamen zunächst Dominikaner und Franziskaner ins Land, aber weit zahlreicher als vorher und besonders die letzteren dehnten die Missionsarbeit weit aus. ¶ Goa, die Zentrale der portugiesischen Regierung, wurde auch der Mittelpunkt der katholischen Kirchen. Die Missionserfolge sollen der Zahl nach sehr beträchtlich gewesen sein. 1542 trat dann unter dem wirksamen Schutze des Königs von Portugal der Jesuit Franz ¶ Xavier in die indische Missions-Arbeit ein; hier hat er in etwa 4½ Jahren nicht

einmal zusammenhängender Tätigkeit den Grund zu einer gewaltigen katholischen, vornehmlich jesuitischen Mission gelegt. Seine eigene Arbeit erstreckte sich auf die Fischerkasten an der äußersten Südküste, deren Uebertritt zum Christentum er durch Verschaffung weltlicher Vorteile beförderte. 1553 soll es 60 000 indische katholische Christen gegeben haben, von denen 40 000 der Wirksamkeit Xaviers zugeschrieben werden. Die staatliche Unterstützung kam in der Folgezeit der katholischen Mission noch mehr zugute. Der portugiesische Bezirk, ähnlich wie die portugiesischen Besitzungen an der Westküste nördlich und südlich davon, wurde mit staatlicher Hilfe, unter Umständen mit Gewalt schnell christianisiert, heute sind in Goa $^3/_5$ der Bevölkerung römisch-katholisch. — Inzwischen hatten sich auch die bedrängten Thomaschristen (s. a) in Travankor und Kotschin unter den Schutz der Portugiesen gestellt; bald kamen jesuitische Missionare, um sie mit List und Gewalt der römischen Kirche, der sich auch schon der eine Teil der mesopotamischen Nestorianer angeschlossen hatte, einzuverleiben. Dieser Uebertritt zu Rom wurde 1599 auf der Synode zu Diampar vollzogen, doch trennten sich 1653 sehr viele, die das römische Joch nicht ertragen mochten, wieder von Rom und schlossen sich unter Vermittlung eines Bischofs von Jerusalem dem jakobitischen Patriarchat von Antiochia an. — Mit dem bisherigen System der Jesuiten, nur in portugiesischen Gebieten, mit Hilfe der staatlichen Macht, in niederen Kasten zu missionieren brach 1606 der Jesuit Robert de Nobili, indem er den indischen Brahmanen, auf die er es abgesehen hatte, dadurch nahezukommen suchte, daß er nicht nur auf ihre Gedankenwelt einging, sondern sich auch äußerlich als „römischen Brahmanen" gab und neben der jesuitischen Missionskirche und -Gemeinde eine Brahmanenkirche und -Gemeinde begründete. Diese Akkommodations- (Anpassungs-)praxis (¶ Heidenmission: II, 3), gegen die sich auch letzlich die Kurie entschied, rief nicht zum Segen der Missionsarbeit heftigen und langdauernden Widerspruch der anderen katholischen Orden hervor. Das 17. Jhd. brachte der katholischen Missionsarbeit noch eine weitere Ausdehnung; es traten zu den bisherigen Missionsorden auch noch andere, z. B. Karmeliter und Kapuziner, hinzu. Zugleich beginnt aber seit etwa 1630 der zeitweilig skandalöse Streit zwischen Portugal, dem zum Dank für seine staatliche und pekuniäre Unterstützung einst das Patronatsrecht über alle Missionen in J. übertragen worden war, und das dieses Vorrecht, trotzdem es nicht imstande war, es ordnungsgemäß auszuüben, nicht lassen mochte, und Rom, das bei dem Sinken der portugiesischen Macht und dem eigenen Erstarken in J. von Portugal unabhängige, Rom unterstellte Gemeinden und Bistümer haben wollte (¶ Goa).

A. 3 c. Evangelische Mission. α) Wenn im 17. Jhd. die Holländer auch die Herrschaft über die Länder um den indischen Ozean in Händen hatten, so ließen sie Niederlassungen anderer europäischer Staaten in J. ohne Bedenken zu, so auch die der ostindischen Kompanie, die am 31. Dezember 1600 in England privilegiert wurde, und der ostindischen Kompanie in Dänemark, die in Trankebar eine Handelsniederlassung gründete. Im 17. Jhd. hatte die englisch-ostindische Kompanie noch hier und da etwas für die Mission unter den Indern getan (¶ Heidenmission: III, 3); im 18., ja bis ins 19. Jhd. hinein erwies sie sich jedoch zeitweilig ebenso wie die dänische als entschiedenen Gegner der Mission, der sie sonst wenigstens gleichgültig gegenüberstand. Unter dieser Feindschaft, zu der auch noch der Gegensatz der lutherischen Geistlichen in den Faktoreien und in Dänemark selbst kam, hatten die deutschen, pietistischen Missionare ¶ Ziegenbalg und ¶ Plüttschau zu leiden, die 1706 in Trankebar landeten. Trotz aller Schwierigkeiten, die ihrem Werke außerdem gegenüberstanden, trotz aller Intriguen, die leider auch unter den Missionaren nicht ausblieben, gelang es ihnen — Plüttschau kehrte 1711 zurück — und nachgekommenen Gehilfen, durch Unterricht, Predigt in der Tamilsprache und literarische Tätigkeit, durch besonnenes Verhalten gegenüber den Indern eine kleine Gemeinde mit eigener, noch heute bestehender „Jerusalems"-Kirche zu gründen und dem Christentum auch über das dänische Gebiet hinaus z. B. Madras und Kudelur Eingang zu verschaffen. Unter denen, die sich nach Ziegenbalgs frühem Tode (1719) besonders um die indische Missionsarbeit, die sich aber nicht mehr auf die dänischen Besitzungen in J. beschränkte und auch bald von der Society for Promoting Christian Knowdledge (abgekürzt: SPCK) unterstützt wurde, wohl verdient gemacht haben, sind Philipp Fabricius und vor allem Chr. Friedr. Schwartz zu nennen; beide haben zu gleicher Zeit, 1742—1791 bezw. 1750—1798, fast ein halbes Jahrhundert in der Mission gestanden und durch ihre literarischen Werke (tamulische Bibelübersetzung), sowie durch ihre persönliche Tüchtigkeit die Arbeit im Innern gefördert und nach außen erweitert (Tritschinapalli, Tandschaur). Schwartz der „Königspriester", allseitig geschätzt und anerkannt wegen seines Eifers und seiner Uneigennützigkeit, wurde englischer Garnisonprediger und englischer Resident in Tandschaur, trat später auch in die SPCK über. Die opferreiche Missionsarbeit, welche die Brüdergemeinde 1768—88 auf den Nikobaren leistete, mußte aufgegeben werden und in Trankebar, wo die Brüder 1760—1803 wirkten, konnten sie wegen konfessioneller Eifersucht nichts schaffen. Trotz des Umschwungs, der im religiösen Leben Deutschlands eingetreten war, hatten sich auch noch in den vier ersten Jahrzehnten des 19. Jhd.s einige Missionare gefunden, die infolge ihrer Beziehungen zu Halle in die dänisch-hallische Missionsarbeit in J. eintraten; doch blieb zuletzt bei dem Mangel an Mitteln und bei der Gleichgültigkeit gegen die Mission, die in den dänischen Kreisen herrschte, nichts übrig, als die alten Halleschen Stationen der inzwischen in die Arbeit eingetretenen englischen Missionsgesellschaften, namentlich der Society for the Propagation of the Gospel (abgekürzt: SPG), später z. T. der lutherischen Leipziger Mission zu überlassen.

A. 3 c. β) 1. Indem wir von der erfolglosen Missionstätigkeit eines Kiernander und Herrnhutischer Brüder in der 1757 der englisch-ostindischen Kompanie zugefallenen Provinz Bengalen absehen, beginnen wir die neue indische Mission mit der Landung William ¶ Careys in Kalkutta 1793; ihm folgten 1799 als weitere Sendlinge der Baptist Missionary Society (= BMS) Marshman und Ward. Ueber

die erfolgreiche Arbeit dieses „Sirampurer Trios" (so genannt nach ihrer Arbeitsstätte Sirampur bei Kalkutta) ¶ Carey; sie sind übrigens zuletzt aus ihrer heimischen Missionsgesellschaft, die ihre Art nicht verstand und nicht dulden wollte, ausgetreten. Neben einzelner erfreulicher Förderung durch Beamte der Kompanie, unter denen auch einige tüchtige Regierungskapläne z. B. Buchanan, Henry Martyn erwähnenswert sind, erfuhr die Mission in J. seitens der Kreise der Kompanie noch immer heftige Feindschaft. Missionare, die von englischen Gesellschaften ausgesandt wurden, mußten mutlos ihre Arbeit aufgeben, amerikanische Missionare wurden ausgewiesen. Unter immer neuen Anschuldigungen suchte man das Werk der Mission, das der eigenen Selbstsucht zuwider war, auch in der Heimat in Mißachtung zu bringen; doch gelang es allen Bestechungen und allem Widerstreben zum Trotz den Missionsfreunden, unter denen sich Wilberforce (¶ Heidenmission: III, 4) hervortat, 1813, bei der Erneuerung des Freibriefs der Kompanie, Bestimmungen, die der Mission günstig waren, durchzusetzen: ungehinderte Wirksamkeit großbritannischer Missionare, pekuniäre Unterstützung wissenschaftlicher, literarischer Arbeit, die zur Hebung der indischen Kultur diente, Einrichtung der anglikanischen bischöflichen Kirche in J. Bistümer: Kalkutta 1814 (die ersten Bischöfe waren Middleton, bis 1821, und ¶ Heber), Madras 1835, Bombay 1837. — Die Zeit von 1813 bis 1857 läßt die Erfolge dieses Sieges sichtbar werden. Neben der rasch erweiterten und fortschreitenden Arbeit des Sirampurer Trios und ihrer Freunde trat die BMS und die Gesellschaft der Generalbaptisten auf den Plan. Die London Missionary Society, die sich auch der Engländer in J. eifrig annahm, dehnte ihre Arbeit über weit auseinanderliegende Stationen aus, die sich aber bis auf Kuddapah und die von Ringeltaube 1806—1815 unter der Schanar-Bevölkerung gesammelte Gemeinde in Mailadi im südlichen Trawankor nicht recht entwickelten. Die reichlich unterstützte Church Missionary Society (= CMS), in deren Dienste auch sehr viele der in Deutschland ausgebildeten Missionare traten, dabei anglikanischen, episkopalistischen Forderungen nachgebend, legte die Leitung der Missionsarbeit in die Hände der drei korrespondierenden Komitees zu Kalkutta, Madras und Bombay und missionierte von diesen Zentren aus eine ganze Reihe Orte — auch unter den syrischen Christen; am erfreulichsten war die Arbeit in Südindien, die in Trawankor, wo Karl Rhenius († 1838), ein Schüler ¶ Jänickes erfolgreich, besonders durch Heranbildung eingeborener Mitarbeiter und Erziehung der Missionsgemeinden zur Selbständigkeit seit 1814 gearbeitet hat, bis er 1835 wegen Konflikte über Kirchenverfassungsfragen aus dem Dienst der Gesellschaft ausschied. Auch die Wesleyan Methodist Missionary Society nahm sich, abgesehen von Ceylon, ein halbes Jahrhundert lang nur der Arbeit in Südindien, im Tamulen- und Maisurlande, an. Unter den Schotten (Church of Scotland Committee for the Propagation of the Gospel in foreign Parts), die 1825 in die indische Missionsarbeit eintraten, ragt neben John Wilson, der auf dem Grunde eines wirklich wissenschaftlichen Verständnisses der indischen Religion und indischer Verhältnisse eine aussichtsvolle Missionspredigt aufbauen wollte, Alexander Duff hervor; er suchte durch eine gediegene, Religion und Bibel in den Mittelpunkt stellende Schulbildung, die den höheren indischen Kreisen durch das Mittel englischen Sprachunterrichts christliche und europäische Kultur nahebrachte und sie damit zu (wenn auch nicht getauften) Aposteln christlichen Wesens machte, die bisherige Missionsmethode zu bessern, und ohne Zweifel ist es ihm auf diesem Wege gelungen, dem Christentum in J. weiten Boden zu bereiten („Schulmission"). Neben der Gründung mehrerer Kollegs, die in diesem Sinne wirkten, bekehrten Duff und seine Mitarbeiter auch eine kleine, aber auserwählte Schar jugendlicher Glieder der Hinduaristokratie. — Zum Glück für die Mission setzten sich, wenn auch oft erst nach Ueberwindung einer starken Gegnerschaft (unter dem Regime eines Lord Wellesley 1798—1805 und Lord Bentinck 1828—1835, trotz grundsätzlicher Neutralität gegenüber den Religionen; zeitweise allerdings kam diese Neutralität auf Seiten der Kompanie einer Begünstigung des Heidentums gleich) auch in der englischen Verwaltung christliche Anschauungen durch und beeinflußten mehrfach die Gesetzgebung; so wurde das Verbot der Ertränkung von Kindern, 1829 das der Witwenverbrennung erlassen, fähigen Eingeborenen wurden die höheren Aemter erschlossen, christliche Indier wurden für erbberechtigt erklärt u. a. Abgesehen von den Fortschritten, die in der Folgezeit die Arbeit der CMS im Pandschab, das die Engländer den Sikhs abgenommen hatten, mit Unterstützung der tüchtigen Gouverneure dieser Provinz machte, und abgesehen von dem, was die Mission der Free Church of Scotland (¶ Freikirchen: II, 4) sowohl wie die der schottischen Staatskirche an mehreren neuen Punkten leistete, ist seit 1834 (1833 hatte man bei der Erneuerung des Freibriefs der ostindischen Kompanie ihr neue Zugeständnisse abgerungen) der Eintritt der Deutschen und der Amerikaner in die indische Missionsarbeit bemerkenswert, so der Basler in dem zusammenhängenden Gebiete des Kanaresischen und Malajalam, der Leipziger in dem Gebiete der dänisch-halleschen Mission von Trankebar bis Madras (vgl. Sp. 470), der ¶ Goßner'schen Mission in Simla und Kangur, unter den Ghond und Kols, der American Baptist Missionary-Union — neben der Mission unter den Karenen in Barma — unter den Telugu, des American Board in der Provinz Madura, im Arkot-Gebiet und unter den Mahratten, des Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. (North) in den Vereinigten Provinzen und im Pandschab.

A. 3 c. β) 2. Nach Unterdrückung des furchtbaren Sipahi-Aufstandes 1857, während dessen sich die indischen Christen vollauf bewährten, christliche Soldaten und Staatsmänner heldenmütig kämpften (durch die Erhaltung des Pandschab wurde J. für England gerettet), gelang es zwar nicht, eine wirklich christliche Politik an die Stelle der bisherigen Neutralitätspolitik zu setzen, aber mit der Uebernahme der Regierung J.s durch die englische Krone, die bei persönlichem Bekenntnis zum christlichen Glauben den indischen Untertanen Religionsfreiheit gewährte, fand die Mission, der von gegnerischer Seite die Schuld an dem seinen Ursachen nach noch immer dunklen Aufstand zugemessen wurde, von Jahr

zu Jahr mehr Ausdehnung, Anerkennung und Unterstützung auch im Heimatlande, zumal auch eine große Zahl von Gouverneuren und Generalen J.s durch ihr persönliches Christentum hüben und drüben die Sache der Mission förderten. Die alten Missionsgesellschaften vertieften und erweiterten ihre bisherige Arbeit, namentlich die Tätigkeit unter den sogenannten Aboriginern (Kols, Gond, Bhil, Koi) erlebte einen großen Aufschwung; neue Missionsgesellschaften setzten ein, z. B. die Methodist Episcopal Church (North), die Presbyterian Church in Canada, die Baptist Convention of Ontario and Quebec, die Baptist Convention of the maritime provinces, die deutsche evangelische Synode von Nordamerika, die Friends' Foreign Mission Association, die Irish Presbyterian Church's Mission, die dänische Missionsgesellschaft, die schwedische Vaterlandsstiftung und die Hermannsburger Missionsgesellschaft — diese im südlichen Telugugebiet —. Nach 1880 kamen abgesehen von vielen Freimissionaren und freien Organisationen hinzu als die wichtigsten: die schleswig-holsteinische Missionsgesellschaft, verschiedene baptische Missionsorganisationen aus Australien, die Heilsarmee, die internationale christliche Allianz-Mission, die Missourier Nord-Amerikas, die Oxford Mission to Calcutta, die Cambridge Mission to Delhi. Die große Zahl von Missionsgesellschaften — über 60 —, die sich auf indischem Boden zur gleichen Arbeit einfanden, machte es notwendig, daß sie sich über die Grenzen ihrer Gebiete verständigten, damit nicht wiederum Uebergriffe und Einbrüche in fremde Bereiche vorkämen. Diesem Zwecke dient neuerdings ein besonderer Schiedsgerichtshof. Die notwendige Verständigung über alle Fragen und Probleme des indischen Missionslebens führte auch die Missionskonferenzen herbei, die als lokale 1855 in Kalkutta für Bengalen, 1857 in Benares für die Nordwest-Provinzen, 1858 in Utakamand für Südindien, 1862 in Lahor für den Pandschab, 1879 in Bangalur und 1900 in Madras für Südindien, als allgemeine alle 10 Jahre 1872 in Allahabad, 1882 in Kalkutta, 1892 in Bombay und 1902 in Madras stattfanden. Von den einzelnen großen Gruppen der Missionsgesellschaften sind nur die Presbyterianer fester geeinigt; die konfessionell lutherischen Missionare, zumal Südindiens, streben einen engeren Zusammenschluß an. — Statistik: Gezählt wurden 1900 — in Klammern sind die Zahlen von 1851 beigesetzt — evangelische Christen 854 867 (91 092), davon Kommunikanten 301 699 (14 661), Kirchen oder Gemeinden 5362 (267), ordinierte Eingeborene 893 (21), auswärtige Missionare 976 (339), höhere Schulen 411 (91) mit 51 719 (12 407) Schülern, Volksschulen 5529 (1166) mit 152 442 (40 449) Schülern und 83 622 (11 191) Schülerinnen. Das Wachstum der Christen im Jahrzehnt 1890—1900 ergibt 53%. Im letzten Vierteljahrhundert sind in der Mehrzahl Angehörige der Pandschama-Schichten gewonnen worden, wenn auch der Hinduismus der oberen Schichten durch das Eindringen der christlichen Kultur stark ins Wanken geraten ist. Die Organisation der Gemeinden schreitet entschieden fort; die Hoffnungen auf selbständige indische Kirchengestaltungen lassen sich zur Zeit noch nicht verwirklichen, doch geht der Ausbau der Christengemeinden und die Heranziehung zu finanziellen Beisteuern darauf aus, dies Ziel zu passender Zeit zu erreichen. Außer den oben (Sp. 471) genannten Bistümern sind noch neu errichtet worden das von Lahor 1877, Travankor 1879, Rantschi 1890, Lakhnau 1893, Tinnevelly 1896, Madura 1896, Nagpur 1903. — Neben der Hauptarbeit, welche die Mission auf sich nahm, der Verkündigung des Evangeliums, der auch die gesamte literarische Arbeit (Bibelübersetzungen, Bücher, Flugschriften, Traktate) dient, neben dem, was in engster Verbindung damit die Schulmission (Sp. 472), die „Borderers"-Mission an den Nikodemusseelen, die Studenten-Mission, der christliche Verein junger Männer, die Sonntagsschulorganisationen leisten, steht im indischen Missionsbetriebe die Arbeit unter den indischen Frauen und Mädchen, die ärztliche Mission, die Arbeit an den Witwen und Waisen. Die Frauenmission, die sich auf den Versuchen, bessere Mädchenbildung einzuführen (1822 Mädchenschule in Kalkutta, 1834 Begründung der Society for promoting female education in the East) in London und ähnlicher Vereine an anderen Orden) aufbaute, trat seit 1854 — der Anfang der Senanamission — zunächst noch vorsichtig, seit 1880 immer entschiedener hervor und suchte das vielfach, besonders im Norden, ganz unzugängliche und abgeschlossene weibliche Geschlecht in J. zu heben; hier tat sich neben erweiterter Arbeit in Mädchenschulen den missionsliebenden Frauen ein gesegnetes Arbeitsfeld in den Senana auf, das von den meisten Missionsgesellschaften in Angriff genommen wurde. — Wenn auch schon die Mission des 18. Jhd.s Aerzte nach J. mit hinausgeschickt hatte, die eigentliche ärztliche Mission beginnt mit 1819; seitdem, besonders aber seit 1857 entwickelte sich dieser Arbeitszweig der Mission immer erfreulicher, nicht bloß so, daß einzelne Missionsärzte auf den Stationen unentgeltlich Hilfe leisteten, nein, man baute Krankenhäuser, legte Ketten von missionsärztlichen Stationen an, bildete tüchtiges Eingeborenenpersonal heran. Auch hiervon hatte, namentlich seit 1882, das weibliche Geschlecht den größten Nutzen, da weibliche Missionsärzte in den Senana und Frauenhospitälern, von allen Seiten freigebig unterstützt, in größter Ausdehnung tätig wurden. In enger Verbindung mit der ärztlichen Mission steht die Aussätzigen-Mission; nachdem schon ¶ Carey das erste Asyl gegründet hatte, gibt es jetzt deren 60, meist der Edinburger Gesellschaft gehörig (Mission to the Lepers) gehörig, in denen einschließlich von 500 nicht angesteckten Kindern 5225 Aussätzige, davon 2779 Christen, verpflegt werden. Die von Zeit zu Zeit eintretenden Hungersnöte — die letzten 1876—79, 1896, 1900 —, meist noch mit Krankheiten wie Pest und Cholera verbunden, deren furchtbaren Schädigungen die Regierung durch ein immer mehr ausgedehntes Kanalisationssystem allmählich beizukommen, und die sie durch Notstandsarbeiten und reichliche Unterstützungen zu lindern sucht, vermehren jedesmal beträchtlich die Arbeit der Missionare, machen aber zugleich die christliche Liebe weithin offenbar. Neben der Hilfe an Nahrungsmitteln steht die Mission den Witwen — meist noch jugendlichsten Alters — und Waisen bei, gründet gewaltige Waisenhäuser, ja ganze Waisendörfer; als Witwen-Mutter und Vorkämpferin der indischen Frauenbewegung verdient die Brahmanenwitwe Pandita Ramabai (geb. 1858) genannt zu werden, die in

und bei Puna große Anstalten errichtete. — Zuletzt sei der industriellen Missionstätigkeit Erwähnung getan, die sich immer weiter ausdehnt. — Ueber die religiösen Reformbewegungen (Brahma-Samadsch, Arya Samadsch) im Hinduismus ¶ Vedische und Brahmanische Religion.

A. 3. d) Die katholische Kirche, die seit den zwanziger Jahren des 19. Jhd.s mit neuem Eifer, durch Vermehrung der bisherigen Arbeitskräfte und Aussendung neuer (Salesianer, Mailänder Seminar, Mill Hiller Seminar, Pariser Seminar u. a.) an die Missionsarbeit in J. gegangen ist und dieselbe auch auf den Norden ausgedehnt hat, hat den Streit zwischen Rom und ¶ Goa (s. oben 3 b) 1886 durch ein Konkordat beizulegen gesucht, wonach Goa zum Patriarchat mit 3 Suffraganbistümern Kotschin, Damas und Meliapur erhoben und dem König von Portugal das Vorschlagsrecht auch in den anderen Bistümern Bombay, Mangaba, Quilon und Madura zugestanden wurde, Rom aber im übrigen die Hierarchie Vorderindiens nach seinem Willen aufrichten konnte. Danach ist Vorderindien außer dem Patriarchat Goa, dem ein Drittel aller indischen Katholiken angehört, in 6 Kirchenprovinzen (mit 6 Erzdiözesen, 18 Diözesen und 4 Präfekturen) eingeteilt; in der südlichen Hälfte Madras, Pondítscherry, Verapoly, in der nördlichen Hälfte Kalkutta, Bombay, Agra. Die Gesamtzahl der Katholiken wurde 1900 durch den Regierungszensus, der aber die Katholiken im portugiesischen Gebiet Goa und im französischen Gebiet Ponditscherry wegließ, auf 1 445 261 inkl. 322 583 katholischen Thomaschristen berechnet; richtiger dürfte die Zahl der Katholiken 1900 (einschließlich der Thomaschristen und europäischen Katholiken) auf 1 663 361 angenommen werden, an denen 735 europäische Missionare und 1120 eingeborene Priester tätig waren. Schulen wurden 88 001 gezählt.

B. Ceylon (portugiesisch für Sihalam = Sinhalam Löweninsel, drawidisch Singalam) 65 610 qkm, so groß wie die Provinzen Schlesien und Sachsen zusammen. — 1. Neben den drawidischen Ureinwohnern, deren Nachkommen in den heutigen wilden Weddas gesehen werden, und früh zugewanderten Tamilen haben sich auf der Südwesthälfte der Insel arische Stämme aus Nordindien, wohl von Gudscherat aus, und zwar schon vor der Ausbildung des Brahmanismus angesiedelt, die Singhalesen. Unter dem Zeitgenossen Asokas (s. A 2), dem wohl von ihm abhängigen Könige Tissa (um 250 v. Chr.), und seinen Nachfolgern gelangte durch buddhistische Apostel, unter denen auch Asokas Sohn Mahinda sich befand, der ¶ Buddhismus (: 4) und sein Mönchtum auf der Insel zur unumschränkten Herrschaft, unter der das Land verarmte, das Volk ausgesaugt und zu Sklaven wurde. Mit wechselndem Erfolge traten die singhalesischen Könige den häufigen Einfällen der Tamilen (seit 237 v. Chr.) entgegen. Das alte Königsgeschlecht verkam; zu den unaufhörlichen Kämpfen um den Thron gesellt sich der erbitterte Streit der Mönche zweier feindlicher Klöster, in dem die Herrscher bald die eine, bald die andere Partei ergriffen. Seit 248 n. Chr. gelangten z. T. tüchtige Glieder der Lambakannakaste zur Herrschaft, doch sinkt die Königsmacht unter den erneuten Kämpfen mit den Tamilen und den Tschola, die um den Besitz der Insel streiten. Unter Parakkama 1164—97 kommt Ceylon zu Blüte und Wohlstand, verfällt aber in den nächsten drei Jahrhunderten trotz einzelner guter Herrscher; der Norden blieb drawidisch, der Süden war unter schwachen Königen in steter, innerer Unruhe. Der Buddhismus bestand fast nur noch dem Namen nach; oft gab es keinen einzigen Mönch. Im 16. Jhd. bedrängten die Portugiesen Ceylon; im Innern des Süden kamen sie jedoch trotz andauernder Kriegszüge nicht voran, glücklich waren sie im Kampfe gegen den Norden. Bei dem Tiefstand des Buddhismus gelangen ihnen zahlreiche Bekehrungen zum Christentum, namentlich unter dem Volke. Den Niedergang Portugals machte sich Holland zunutze; bis 1658 fielen alle portugiesischen Orte in die Hände der Holländer; ihnen kam es nur auf den Handel an. Der eingetretenen Religionsmischung (Hinduismus, Buddhismus und Dämonenglaube) folgte um die Mitte des 18. Jhd.s eine teilweise Reinigung des ¶ Buddhismus (5), der sich seitdem fester und fester einwurzelte. Als Holland seine Seemachtstellung verlor, nahm England von Ceylon Besitz und unterstellte es 1796 unmittelbar der Krone; 1816 wurde die Herrschaft über Ceylon endgültig England durch die Häuptlinge übertragen. — Die Bevölkerung belief sich 1901 auf 3 596 170, davon über 2 Mill. Singhalesen, ¾ Mill. Tamilen, etwa 200 000 Nachkommen arabischer Händler, zu denen über 20 000 portugiesische und holländische Mischlinge („Eurasier", „Burgers"), 18 500 Malaien, 4700 Europäer kommen. Weddas wurden 1891 nur noch 1229 gezählt. Der Religion nach zerfällt die Bevölkerung in 1 877 043 Buddhisten, 615 932 Hindus, 211 995 Moslim und 302 127 Christen.

2. Hatten die Portugiesen den Katholizismus verbreitet, so suchten die Holländer dem Protestantismus Geltung zu verschaffen; sie taten es in der äußerlichsten Weise (durch Zwang und Privilegierung). Wohl zählte man 300 000, ja zeitweise 424 000 Protestanten; aber es war nur ein Scheinchristentum, unter dem buddhistischer Aberglaube bestehen blieb; Schulen und Kirchen wurden gebaut, aber es fehlte an Lehrern und Predigern. 1739 wurden die Evangelien, 1776 das ganze NT im Singhalesischen gedruckt. Als 1806 durch die Engländer Religionsfreiheit verkündet wurde, gaben Tausende ihr Namenchristentum auf, und es mußte die Missionsarbeit des 19. Jhd.s von neuem anfangen. 1870 half die Regierung durch ein Schulgesetz, das die Geldunterstützung der Missionsschule nach dem Ausfall der Prüfungen festsetzte, der Volksbildung auf; doch wandten sich die Zöglinge nicht dem Missionsdienste zu, sondern wurden Beamte und Advokaten. Die Einführung allgemeinen Schulzwangs ist (1905) beabsichtigt; dabei droht dem Religionsunterricht, der seitens der Missionen erteilt wird, eine starke Einschränkung, insofern fortan nur noch die zur eigenen Denomination gehörigen Kinder unterrichtet werden dürfen. Der Buddhismus hat in den letzten Jahrzehnten — seit 1880, dem Auftreten des Obersten Olcott, der Frau Blavatzky und der Begründung der theosophischen Gesellschaft (¶ Theosophie) — einen mächtigen Aufschwung genommen, ist sogar aggressiv gegen die christlichen Schulen und Missionsstationen vorgegangen, ohne allerdings die Mißstände, die ihm eigen sind (Götzen- und Teufelsdienst, Kastenwesen u. a.), abzu-

stellen. Aus Anlaß der Betrügereien und Unterschlagungen buddhistischer Mönche und Priester hat die englische Regierung Beamte zur Beaufsichtigung der Verwaltung der buddhistischen Tempelgüter eingesetzt, eine Maßregel, die der Anerkennung des Buddhismus als Staatsreligion, also einer Beeinträchtigung der Mission, gleichkommt, wenigstens so ausgelegt wird. — Die evangelischen Missionsgesellschaften, die in Ceylon arbeiten, sind im statistischen Artikel ¶ Ceylon aufgezählt. 1845 wurde Ceylon zum Bistum der anglikanischen Kirche erhoben. Das rücksichtslose Vorgehen des streng ritualistischen Bischofs Copleston, der seit 1875 auch die Geistlichen der Church Missionary Society unter seine Botmäßigkeit stellen wollte, fand 1880 ein Ende. Gleichzeitig schaffte die Regierung die Staatskirche ab. Die Missionsarbeit, die in der Zeit von 1901—05 nur einen Zuwachs von 3000 Seelen zu verzeichnen hatte, verteilt sich auf den Dschaffna-Distrikt, den Bezirk Kandy, die Hauptstadt Colombo sowie den Hafen Galle mit ihren Umgebungen; handelt es sich in den beiden ersten Missionsgebieten hauptsächlich um Tamilen, so in dem letzten um Singhalesen. Gezählt wurden bei den Wesleyanern 16 096 Christen (in 371 Schulen 31 506 Schulkinder), bei der Church Miss. Soc. 10 654 (19 000 Schulkinder), bei dem American Board 3368, bei der Soc. for the Propagation of the Gospel 2580, zusammen mit den wenigen Anhängern der Baptisten und Quäker etwa 35 000 evangelische Christen. — Die neuere katholische Missionsarbeit setzte mit dem Ende des 18. Jhd.s kräftig ein; 1906 wurden 294 058 römische Christen — wohl einschließlich Europäer und Mischlinge — gezählt. Zur weiteren Statistik ¶ Ceylon.

C. 1. Hinterindien, das den britischen Besitz Barma mit den Schanstaaten 696 000 qkm sowie die Straits Settlements und verbündeten malaiischen Staaten 92 000 qkm, französisch Indochina 663 000 qkm und Siam 634 000 qkm umfaßt, zusammen 2 085 000 qkm, viermal so groß wie das Deutsche Reich, wird abgesehen von negritoähnlichen Völkern, die im Innern von Malakka hausen, von Malaien und unter einander verwandten Gebirgsvölkern bewohnt. Die Malaien, deren ursprünglicher Wohnsitz die indochinesische Tiefebene gewesen zu sein scheint, sind heute in rassereinen Stämmen auf der Halbinsel Malakka ansässig und nehmen in Blutsmischung mit den Tschams, deren Ursprung zweifelhaft ist, weite Gebiete Siams und Anams ein. Als Indonesier im besondern bezeichnet man die Gebirgsstämme, deren nächsten Verwandten (z. B. Dajak, Battak) wir im indonesischen Archipel (s. D) begegnen, die Naga, Moi, Mon, Kui usw. Die aus den höheren Gebirgsländern im Norden in mehreren Zügen vorgedrungenen Thaivölker machen in Mischung mit den früheren Bewohnern des Landes, auch den Indonesiern, die Hauptmasse der heutigen Bevölkerung Hinterindiens aus, so die Khmer in Kambodscha, die Lao im nördlichen Siam, die Siamesen, die Anamesen (mit viel chinesischem Blut), die Schan in den Bergen Oberbarmas. Zu ihnen gehören wohl auch die Barmanen am unteren Lauf des Irawadi, die mit den Tibetanern verwandt sind. Während die Malaien Mohammedaner sind, hat in der übrigen Bevölkerung der Buddhismus (¶ Buddhismus, 4—5), sowohl der nördliche (Sanskrit-) wie der südliche (Pâli-), ersterer von Inner-Asien, letzterer von Ceylon aus die meisten Anhänger; doch hat auch der Brahmanismus (¶ Vedische und brahmanische Religion) noch in einzelnen Gegenden von alters her Geltung. In Handelsplätzen leben etwa 3 000 000 Chinesen.

C. 2. Barma, um 1305 unabhängig von den Chinesen geworden, wurde nach blutigen Kämpfen der Hauptstämme Barmanen und Mon unter einheimischen Herrschern von Awa aus regiert, bis es 1540 unter die Herrscher von Pegu kam, unter denen es, wenn auch zeitweilig freier, bis 1753 blieb. Da gelang es Alompra, der aus geringer Familie stammte, die Fremdherrscher aus Barma zu vertreiben. 1819 wird das große Reich siegreich gegen die Chinesen verteidigt und im Innern ausgebaut. Unter den nächsten Herrschern aber kam es zu den unglücklichen Kriegen mit England; 1826 wurde Arakan und Tenasserim, 1852 Pegu britisch. 1862 wurde aus diesen Gebieten nebst Martaban und Queda auf Malakka Britisch-Barma (Hauptstadt Rangun) gebildet, 1885 kam durch Ueberrumpelung auch der noch freie Westen von Barma (Hauptstadt Mandaleh), 1887/8 kamen die Schanstaaten hinzu. 1901 wurden 10 449 621 Einwohner gezählt, etwa 200 000 mögen sich in den Schanstaaten der Zählung entzogen haben. 1891 gab es in Barma 6 888 075 Buddhisten — der lebendige Buddhismus Barmas zieht auch viele abendländische Buddhaschwärmer an — 253 031 Mohammedaner, 171 577 Hindus, 168 449 Dämonenanbeter, religiöse Bettler 73 365. — Die evangelische Mission wurde seit 1813 von der American Baptist Missionary Union unter Führung ¶ Judsons betrieben, denen sich 1859 die Society for the Propagation of the Gospel (Bistum Rangun 1877), 1879 die Methodist Episcopal Church (North) beigesellten. Schon bevor England Oberbarma annektierte, hatte zwar auch dort die Mission zu arbeiten angefangen (seit 1868). Die Erfolge waren aber gering, — der von Dr. Marks erzogene Thronfolger Thibau täuschte die auf ihn gesetzten Hoffnungen — und sind es auch gegenwärtig noch. In der nördlichsten Station Bhamo arbeitet auch die China Inland Mission. Neuerdings hat sich unter den Lahu und Wa, unkultivierten Barmanenstämmen, von Kengtung aus den amerikanischen Baptisten ein gesegnetes Missionsfeld aufgetan — in zwei Jahren wurden 4000 getauft. Auch der Schanbevölkerung nimmt sich die Mission besonders an. In Niederbarma hat sich die Mission unter dem Bergvolk der Karenen, die auf Grund alter Ueberlieferungen eine Offenbarung Gottes erwarteten und diese im Evangelium finden, sehr gedeihlich entwickelt; sie nahm 1828 von Tawoy ihren Ausgang, hatte allerdings nicht selten unter dem Wankelmut dieses Stammes zu leiden. In letzter Zeit leistet der Sektenhäuptling Kosanye der Mission unter den Karenen schätzenswerte Evangelistendienste. Daneben erstreckt sich die Missionsarbeit auf Barmanen, Telugu und Tamilen; unter den letzteren (in Rangun) hat auch die Leipziger Missionsgesellschaft seit 1878 gearbeitet. 1891 wurden 81 387 Anhänger der Baptisten, 12 973 der Anglikaner neben den kleineren Scharen anderer Evangelischer gezählt. Die opferreiche Mission unter dem kleinen, wilden Negritovolk der Andamanen und dem Malaienstamm auf den Nikobaren hat 1901 nach 15jähr. Arbeit zur Taufe von 24 Erstlingen geführt.

C. 3. **Siam** (einschließlich des tributären Laos und Malakka). Nachdem die Siam-Thai Ende des 13. Jhd.s bis zur Mündung des Menam vorgedrungen waren, dehnten sie im 14. Jhd. ihre Herrschaft über die Laos im Norden, die Tschampas im Westen und Malakka im Süden aus. Durch die inneren Verhältnisse wurde das Reich geschwächt und 1556 eine Beute Pegus. Auf die glücklichen Befreiungskämpfe (1593) folgten $1^1/_2$ Jahrhunderte, in denen das Land wieder verfiel; selbst die Regierung des Ministers Phaulkon, eines griechischen Abenteurers, vermochte das Unglück nicht aufzuhalten. 1767 wurde Siam von Barma unterworfen, die Hauptstadt Ayuthia verbrannt. Einem früheren Statthalter, Chinesen von Geburt, gelang es, Barma zu besiegen, das Reich zu einen und zu vergrößern; sein erster Minister Tschakri begründete 1782 das jetzige Fürstenhaus, das unter vorherrschendem französischem Einflusse seine unabhängige Herrschaft durch Verträge, Gebietsabgrenzungen namentlich mit England und China, auch einen Krieg mit Frankreich (1893) sicherte. Der Vertrag von 1896 verbürgte Siam seitens England und Frankreich den unabhängigen Bestand von mindestens $^2/_3$ seines jetzigen Besitzes, den mittleren Teil; bei Unternehmungen gegen das ungeschützte Drittel, östliche und westliche Gebiete, wollten sich jene Mächte nicht im Wege sein. 1905 hat Siam die Provinzen Bassok und Meluprei herausgeben müssen, um die von Frankreich besetzte Küstenprovinz Tschantabun zu retten. Die 6 320 000 Einwohner zerfallen in 2 Mill. Thai, 1 Mill. Laos, 2 Mill. Chinesen und einen Rest von Malaien, Kambodschas, Karenen usw. Das Land schreitet auf dem Wege moderner Reformen tüchtig vorwärts; der König unterstützt die humanitären Bestrebungen der Mission. Abgesehen von ¶ Gützlaff, der 1828 unter den Chinesen missionierte, der American Baptist Missionary Union, die 1833, freilich mit geringem Erfolg, unter den Thai zu arbeiten unternahm, und der erfolglosen Arbeit des American Board — ihr Missionsarzt Bradley führte die Schutzpockenimpfung ein — treibt der Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. (North) seit 1840 unter den Thai mühevolle Missionsarbeit; es gibt 5 Stationen, 3 Außenstationen, 9 Gemeinden mit (1906) 478 vollen Kirchengliedern und etwa 1000 Getauften, 317 Kommunikanten, 7 Schulen mit 406 Schülern; in der Arbeit stehen 22 Missionare, ein eingeborener ordinierter Prediger, 19 sonstige Gehilfen. Auch wird ein Missionshospital unterhalten. Aussichtsvoller ist die seit 1867 unternommene, anfänglich schweren Verfolgungen ausgesetzte Arbeit der amerikanischen Presbyterianer unter den Laos; auf 6 Stationen und 23 Außenstationen, in 15 Gemeinden waren 1906 23 ordinierte amerikanische Missionare tätig; es wurden 3083 volle Kirchenglieder, etwa 13 000 Getaufte und Anhänger und 300 Schüler gezählt.

C. 4. Auf der Halbinsel **Malakka** hatten um 1150 die Malaien aus Sumatra ein großes Reich gegründet und einen Mittelpunkt des Malaientums geschaffen, das von hier aus staatengründend auf die verwandte Bevölkerung der Inselwelt Einfluß gewann. Englischer Besitz, seit 1867 dem britischen Kolonialamt unterstellt, sind die Straits Settlements: Singapur (englisch seit 1819), Malakka (seit 1824), Pinang (seit 1785). Mehrere malaiische Staaten, darunter das fortgeschrittene Dschohor stehen unter britischem Schutz. Die Bevölkerung betrug 1901: 1 441 000 Einwohner, von denen etwa $^1/_2$ Mill. Malaien, die übrigen meist eingewanderte Chinesen, Tamulen und Waldmenschen sind. Singapur ist seit 1855 englisches Bistum, das sich auch über Britisch Borneo (s. D 2) erstreckt. Die Missionsarbeit, die 1816 einsetzte und von dem American Board, der London Missionary Society, der Society for the Propag. of the Gosp., der Presbyterian Church of England, der Methodist Episcopal Church (North) und Freimissionaren geleistet wird, hat nur geringe Ergebnisse gezeitigt, unter den Malaien am spärlichsten. Es werden etwas über 2000 Christen auf diesen Gebieten gezählt.

C. 5. Für die **katholische** Mission zerfällt Hinterindien in 17 apostolische Vikariate, von denen 3 in Barma, je eins in Siam, Laos und Malakka, die übrigen 11 in Tonkin, Anam, Kambodscha und Kotchinchina, französisch Indochina (mit etwa $15^1/_2$ Mill. Einwohner), errichtet sind. In 3 dieser Vikariate arbeiten Dominikaner, in einem das Mailänder Seminar, in 13 das Pariser Seminar. Es werden (1908) von H. A. **Krose** 1 060 369 Katholiken in Hinterindien, davon 900 000 im französischen Teil gezählt, an denen 1253 Missionspriester, davon 632 Eingeborene, 164 Laienbrüder, 3169 Schwestern, 1914 Katechisten als Missionshelfer arbeiten. Das ganze Missionsgebiet zerfällt in 5081 Haupt- und Nebenstationen mit 4475 Kirchen und Kapellen; in 3138 Schulen wurden 90 325 Schüler und Schülerinnen unterrichtet, 14 036 Zöglinge waren in Waisenhäusern, an charitativen Anstalten gab es 234. Im letzten Berichtsjahr wurden 13 680 erwachsene Heiden, 76 808 Heidenkinder in Todesgefahr, 34 568 Kinder christlicher Eltern getauft.

D. 1. **Indonesien** (große und kleine Sundainseln, Molukken und Philippinen), etwa 2 Mill. qkm (fast viermal so groß wie das Deutsche Reich) wird abgesehen von den in die Wälder zurückgedrängten dunkelfarbigen Negritos, die sich eng an die auf Neuguinea und in Melanesien wohnenden Papuas anschließen, von **Malaien** — 32 Mill. — bewohnt (daher Malaischer Archipel genannt); — Malaien hat man die große Menge der indonesischen, durch gewaltige Wanderungen ausgezeichneten Urbewohner nach einem ihrer tüchtigsten, vielleicht sehr früh zugewanderten Stämme — den eigentlichen Malaien auf Sumatra — genannt und als eigenartige Gruppe der Menschheit zusammengefaßt; doch gibt es über 80 z. Tl. sehr stark abweichende malaiische Dialekte. Die chinesischen und indischen Einwanderungen in älterer und neuerer Zeit, von denen viele Spuren zeugen, wurden von der arabischen weit überholt. Nach dem Erstarken der mohammedanischen Welt (um 1200) gelang es den Arabern, wahrscheinlich noch am Ende des 13. Jhd.s, auf Malakka ihre Religion zur Anerkennung zu bringen; besonders aber als 1478 auf Java der Mohammedanismus an Stelle des Brahmanismus trat, war die Islamisierung der Malaien entschieden, der auch die holländische Regierung nicht Einhalt getan, die sie sogar vielmehr durch ihre mohammedanischen Unterbeamten, die zugleich Apostel des Islam waren, gefördert hat. Der größte Teil Indonesiens, 1 520 628 qkm, ist, nachdem sich die Portugiesen hatten zurückziehen müssen, holländischer Besitz geworden, durch die

1602 gegründete ostindische Kompagnie, eine privilegierte Handelsgesellschaft, erworben, nur zeitweilig am Anfang des 19. Jhd.s von den Engländern besetzt. Suchte auch die ostindische Kompagnie, freilich aus politischen Gründen, in den ersten Zeiten dem Christentum unter der kolonialen Bevölkerung Eingang zu verschaffen, die Art, wie sie es trotz ursprünglich guter Grundsätze tat, konnte keine guten Früchte zeitigen; die zu wenigen, schlecht bezahlten und nicht genügend vorgebildeten Prediger konnten ebensowenig Erfolge haben wie die mangelhaften eingeborenen Helfer. Zwang und Gewalt, Privilegierung und Lockungen waren nicht imstande, ordentliche Vorbereitung und Pflege zu ersetzen. Die Zahl solcher eingeborenen Christen wurden am Anfang des 19. Jhd.s auf 100 000 geschätzt, die sich dank der Missionsarbeit, auf Grund deren ganze Missionsgemeinden übernommen werden konnten bezw. mußten, bis zum Anfang des 20. Jhd.s auf 250 000 vermehrt haben. Diese, auf Java, auf den Südwesterinseln, den Molukken und in der Minahassa auf Celebes, bilden die sogenannten Gevestigde inlandsche gemeenten, die von (ihrer Zahl nach ganz und gar nicht ausreichenden) Geistlichen der Staatskirche, zum Teil früheren Missionaren, mit dem Titel „Hilfsprediger", und noch mehr geistlichen Hilfsarbeitern bedient werden; diesen Hilfspredigern sind die etwa 40 „Prädikanten", die an europäischen Gemeinden — ungefähr 55 000 Personen — angestellt sind und nur teilweise eingeborene Gemeinden mitversorgen, vorgesetzt. Daneben gibt es noch die eigentlichen Missionsgemeinden mit 165 000 Seelen. — Die neuere Mission in Indonesien setzte im 2. Jahrzehnt des 19. Jhd.s ein, wurde oft von der Regierung mit Mißtrauen und Feindschaft behandelt, ja 1837 wurden alle nicht holländischen Missionare ausgewiesen; in den letzten Zeiten hat diese Stimmung der Regierungskreise allerdings umgeschlagen, wenn auch für die Erhaltung und Verbreitung des Christentums keineswegs das Notwendige und Wünschenswerte geschieht. In Indonesien arbeiten 8 holländische Missionsgesellschaften, 2 deutsche — die Rheinische und die Neukirchener —, die Heilsarmee, die Society for the Propagation of the Gospel und Freimissionare.

D. 2. Sundainseln. Sumatra 433 795 qkm mit 4 294 000 Einwohnern, fast ganz holländisch (seit 1600) und mohammedanisch. Um die wenigen heidnischen Völker, die Battak (etwa ½ Million), ringt mit dem Islam die evangelische Mission, vor allem (seit 1861) die Rheinische Missionsgesellschaft, die 1903 auf 34 Haupt- und 226 Nebenstationen 55 600 Christen gesammelt hatte; eine eigene, opferfreudige, wohl organisierte Volkskirche hat sich hier herausgebildet. Die Nederlandsche Zendelingsgenootschap, die Doopsgezinde Vereeniging und das Java Comité haben zusammen kaum 700 Seelen. — Auch auf Nias, das die Holländer 1857 in Besitz nahmen, unter einer den Battak verwandten Bevölkerung von 200 000 Seelen, verrufen als Kopfneller, arbeitet die Rheinische Missionsgesellschaft seit 1865 nach anfänglicher Dürre mit großem Erfolge; 1903 wurden 11 500 Christen einschließlich Katechumenen gezählt. — Auf den Mentawei-Inseln hat die Rheinische Missionsgesellschaft 1901 die Arbeit begonnen, während auf den Batu-Inseln die Nederlandsch-Luthersch Genootschap vor In- en Uitwendige Zending (seit 1889) etwas über 100 Christen gesammelt hat. — Auf Java, das, seit 1596 holländisch, mit Nebeninseln 131 508 qkm umfaßt und (1900) 28 746 638 Einwohner, darunter ¼ Million Chinesen und 62 477 Europäer, hat, herrscht seit Ende des 14. Jhd.s offiziell der Mohammedanismus, tatsächlich der Aberglaube, während sich Brahmanismus und Buddhismus nur unter den Batpuri und den Bewohnern des Tengergebirges erhalten hat. Nach der Vertreibung der Londoner Missions-Gesellschaft, die 1814—1843 hier tätig war, hat die Mission (6 niederländische, die Neukirchener Missionsgesellschaft und die Heilsarmee) erst spät unter der inländischen Bevölkerung zu arbeiten begonnen; es wurden 1901 etwa 20 000 Christen gezählt, an denen 39 Missionare tätig sind. — Borneo, 750 934 qkm, die größte unter den Sundainseln, die drittgrößte Insel der Welt, ist zum größten Teil holländisch (seit 1600), zum kleineren Teil, Nordborneo und die Insel Labuan, britisch (seit 1881) oder unter britischem Protektorat (Sarawak und Brunei). Die Bevölkerung, 1 782 400 Einwohner, besteht aus zugewanderten Malaien, an dem Außenrand und den Flußläufen, sowie den alteingesessenen, z. T. wilden Dajak u. a. Stämmen. Unter den Dajak im Südosten hatte 1835 die Rheinische Missionsgesellschaft zu arbeiten angefangen; als das Werk im besten Fortgang war, ging es 1859 durch einen blutigen Aufstand der Malaien gegen die Holländer, in den die Dajakken hineingezogen wurden, völlig zugrunde. Seit 1866 wurden dann wieder auf 9 Stationen 2006 Christen gesammelt. Im britischen Teil hat die Society for the Propag. of the Gospel unter 1 Bistum und 6 Hauptstationen 5000 Christen gewonnen. Unter den dortigen Chinesen arbeiten die Methodist Episcopal Church (North) und die Basler Missionsgesellschaft. — Auf Celebes, seit 1660 holländisch, 201 957 qkm groß mit 1½ Millionen Einwohnern, wo die übrige Inselbevölkerung fast ausschließlich mohammedanisch ist, hat das Christentum durch die Nederlandsche Zendelingsgenootschap in der nordöstlichen Landzunge, der Minahassa, unter den heidnischen Alifuren einen gewaltigen Sieg errungen; von 173 591 sind nur 7613 Heiden und 6437 Mohammedaner und die Christen bis auf 5153 Katholiken evangelisch. Da die Missionsgesellschaft aus Mangel an Mitteln die Arbeit nicht halten konnte, übernahm 1878—1881 die koloniale Staatskirche diese Gemeinden unter die Gevestigde inlandsche gemeenten (s. 1). In anderen Teilen der Insel sucht die Ned. Zend. neue Missionsfelder aufzutun. — Auf den kleinen Sundainseln oder Südwesterinseln, unter denen Timor, zum größeren Teil portugiesisch, zum kleineren niederländisch, die größte ist, sind nur auf Sawu und Sumba Missionsstationen; auf Sawu sind von der Nederl. Zend. 4000 Christen, auf Sumba von der Heidenzending der Gereformeerde Kerken in Nederland 700 Christen gesammelt worden. Die 8066 Christen auf Timor gehören der Staatskirche an. — Von den Inseln der Molukken-Gruppe sind auf einigen südlichen mehrere Gemeinden, die bis 1865 von Missionaren bedient wurden, mit 71 000 Seelen von der Staatskirche übernommen worden, — doch fehlt ihnen durchaus genügende Pflege —, während in Almaheira und Buru die Utrechtsche

Zendingsvereeniging 5600 Christen gesammelt hatte. — Auf den Sangi- und Talauer-Inseln, zwischen Molukken und Philippinen, ist die Mission auch erfolgreich. Unter den 80 000 Bewohnern der Holland unterstellten Sangi-Inseln sind durch die Goßnersche Mission seit 1855 43 400 Christen gewonnen worden; die alten holländischen Christengemeinden waren fast ganz zugrunde gegangen. Auf den Talauer-Inseln machte die 1857 unternommene Mission unter den schwierigen Verhältnissen keine Fortschritte; seitdem sich dann ein Komitee besonders für die Mission auf dieser Inselgruppe bildete, das auch die Sangi-Mission übernahm, gewann man 8400 Christen. — Während die Philippinen (296 310 qkm), deren Bevölkerung (8 Millionen) zum größten Teil malaiisch ist — in dem Innern der Inseln leben gegen 20 000 heidnische zwergartige Negritos, Abkömmlinge der papuanischen Bevölkerung —, solange sie Spanien gehörten, der evangelischen Mission ganz verschlossen waren, haben auf ihnen, seitdem sie Amerika gehören (1899) und nunmehr wirtschaftlich schnell gefördert werden, mehrere amerikanische Missionsgesellschaften mit gutem Erfolge unter den dem Namen nach katholischen, aber sehr unwissenden Filippinos zu arbeiten begonnen. Bereits sind in sechsjähriger Arbeit 20 000 volle Kirchenglieder und mehr als das Doppelte von Anhängern gesammelt worden. Die evangelische Union, zu der sich diese Missionsgesellschaften 1901 zusammenschlossen, verteilte unter sie die Arbeitsgebiete.

D. 3. Was die katholische Kirche betrifft, so trennt sie die Mission in Niederländisch-Indien von der auf den Philippinen. Auf ersteren ist das apostolische Vikariat Batavia (seit 1808) mit den 2 Präfekturen Süd-Borneo (seit 1905) und Labuan mit Nord-Borneo (seit 1855) eingerichtet. Daselbst arbeiten die Jesuiten (Batavia), die Kapuziner (Süd-Borneo) und die Angehörigen des Mill-Hiller-Seminars (in Labuan). Auf 156 Haupt- und Nebenstationen wurden 1908 56 217 Katholiken einschließlich der europäischen Katholiken gezählt, an denen 78 Missionspriester tätig sind. — Die Philippinen sind in die Erzdiözese Manila mit den 4 Diözesen Cebù, Jaco, Nueva Caceres, Nueva Segovia eingeteilt. Das Annuario Ecclesiastico gab die Zahl der Katholiken auf den Philippinen 1906 auf 7 066 328 an, die von 424 Welt- und 569 Ordenspriestern in 885 Pfarreien bedient wurden; doch sind die Zahlen bei weitem zu hoch gegriffen. Als Erzbischof von Manila ist ein amerikanischer Prälat eingesetzt worden, der in die durch die Mönchswirtschaft zerrütteten Verhältnisse Ordnung bringen soll. Auf Luzon arbeiteten hauptsächlich die Augustiner, auf Mindanao die Jesuiten, daneben Benediktiner.

Emil Schmidt: J. (in Helmolt: Weltgeschichte II, Abt. IV u. V, S. 339—557); — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1910⁹, S. 346 bis 420 (hier s. auch Einzelliteratur); — H. Gundert: Die evangelische Mission, 1903⁴, S. 277—442; — Missionsatlanten von Grundemann und von Streit; — Allgemeine Missionszeitschrift 33, 1906, S. 85—101. 139 bis 151. 224—243. 472—486. 522—535; 34, 1907, S. 40 bis 48; — Julius Richter: Indische Missionsgeschichte, 1906 (auch in diesem vortrefflichen Werke weitere Literaturangaben). Glaue.

Indifferentismus, religiöser (Gleichgültigkeit den religiösen Unterschieden gegenüber). Verwerflicher J. ist zu Zeiten, wo besonders streng auf die Kirchenlehre und die Unterschiede der Konfessionen gehalten wurde, z. B. in der Zeit der ¶ Orthodoxie, vielen nachgesagt worden, bei denen wir nur eine etwas mildere Denkweise konstatieren würden. Andererseits erscheint uns der Gedanke als Täuschung, man könne gegen die Unterschiede der positiven Religionen und Konfessionen gleichgültig und doch überhaupt fromm sein; völliger J. gegen die Unterschiede der Religionen bedeute noch nicht J. gegen die Religion. ¶ Hume, ¶ Schleiermacher u. a. haben demgegenüber gezeigt, daß die natürliche Religion, die von der Aufklärung (¶ Deismus: I, 2; ¶ Aufklärung, 5 a) als Grundlage der positiven Religionen angenommen und ihnen vorgezogen wurde, eine unhistorische und unpsychologische Abstraktion ist. M.

Indigenat. Ein geistliches Amt darf in Preußen, Bayern, Hessen und Sachsen in einer der christlichen Kirchen nur einem Deutschen übertragen werden (Erfordernis der Reichsangehörigkeit). In Württemberg, Baden u. a. dagegen wird für die Verleihung eines solchen Amts die Staatsangehörigkeit verlangt; doch hat diese letztere Bestimmung insofern keine große Bedeutung, als dem Reichsangehörigen die Aufnahme in die Staatsangehörigkeit des einzelnen Bundesstaats nicht verweigert werden darf. Jenes von der Staatsgesetzgebung gestellte Erfordernis heißt J. Der Ausdruck stammt aus den Zeiten des alten deutschen Reichs und bedeutet dort das staatliche Zugehörigkeitsverhältnis. In diesem Sinn ist das Wort aus der deutschen Bundesakte in den Artikel 3 der Reichsverfassung übergegangen, welcher für ganz Deutschland ein gemeinsames J. mit der Wirkung festsetzt, daß der Angehörige eines jeden Bundesstaates in jedem anderen Bundesstaat als Inländer und daher nicht ungünstiger in gesetzlicher Beziehung zu behandeln ist, als der Angehörige des eigenen Staats. In der späteren Reichs- und preußischen Gesetzgebung findet sich der Ausdruck J. im allgemeinen nicht mehr.

Graf Huebe Grais: Handbuch der Verfassung und Verwaltung, 1906; — Paul Laband: Staatsrecht des Deutschen Reichs, 1888; — Emil Friedberg: Kirchenrecht, 1909⁶. v. Krogh.

Indiktion ¶ Zeitrechnung.

Individualethik und Sozialethik.

1. Notwendigkeit und Recht: a) einer Individualethik; — b) einer Sozialethik; — 2. Verbindung von Individual- und Sozialethik; — 3. Individual- und Sozialethik in der urchristlichen, katholischen und protestantischen Ethik; — 4. Die Idee der Gemeinschaft als Ziel der Individual- und Sozialethik. — Geschichtliches s. unten 1a, 2 (Schluß), 3; für das AT ¶ Individualismus und Sozialismus im AT.

Es handelt sich um die Frage, ob sittliches Handeln nur auf das Individuum beschränkt werden muß oder sich auch auf das soziale, insbesondere wirtschaftliche und politische Leben erstrecken kann und auszudehnen habe; ob das sittliche Ideal, die sittlichen Maßstäbe und Vorschriften für den einzelnen oder auch für die Gesellschaft aufgestellt werden sollen; ob und inwieweit also die Ethik als J. oder S. zu treiben ist.

1. a) Darüber dürfte kein Zweifel sein, daß die sittlichen Forderungen sich an das Individuum wenden, und daß alles moralische Handeln im letzten Grunde Sache der einzelnen

Persönlichkeit ist. Im einzelnen Menschen regen sich das Soll des kategorischen Imperativs (¶ Ethik, 4, ¶ Kant, 3) wie die Motive der Nützlichkeitsmoral (¶ Eudämonismus). Darum wird allenthalben an den einzelnen Willen appelliert. Auch für einen Vertreter des Determinismus (¶ Willensfreiheit) besteht die Gesamtheit aus einzelnen Menschen und handelt der Gesamtwille im einzelnen Menschen; eine unpersönliche Gemeinschaft gibt es eben nicht. — Es ist ferner allgemein anerkannt, daß erst dann von einer sittlichen Persönlichkeit im wahren Sinne des Worts gesprochen werden kann, wenn dieselbe sich zur Selbständigkeit gegenüber der Sitte und der Moral der Gesellschaft im Urteilen und Entscheiden hindurchgearbeitet hat. Sittlich ist erst der selbständige sittliche Wille. — Unverkennbar ist auch die Bedeutung des Individuums für die Entwicklung der Moral. Unentbehrlich bleibt zunächst die Wirkung des guten Beispiels. Das sittliche Vorbild hat im Privatleben wie im Leben der Völker eine unleugbare Kraft. Hier waren es doch immer Individuen, die den Weg nach vorwärts wiesen; das gilt auch bei der Ueberzeugung, daß Propheten nicht anders werden „wie der Wassertropfen, der ganz oben auf der hohen Woge jubelnd in die Luft springt" (Friedr. Naumann, Hilfe 1908, S. 36). Die materialistische, ¶ ökonomische Geschichtsauffassung versagt auch hier. Je höher sich das Gesellschaftsleben entwickelt, um so größeren Einfluß gewinnt die Einzelpersönlichkeit, auch auf die Moral. Verschwindend ist er in der Horde, wachsend in der Gentilverfassung, deutlich erkennbar in der Sippe, und der Staat vollends ermöglicht dem einzelnen freie Betätigung an den sittlichen Aufgaben. Ferner wird die Kraft und Bedeutung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft dadurch erwiesen, daß dasselbe immer wieder den Zwang der Gesellschaftsmoral durchbricht und auf die Dauer Unfreiheit und allgemeine Gleichmacherei nicht verträgt. Dieser Befreiungskampf des Individuums wird dann ausgefochten, wenn eine Gemeinschaft, sei es der Staat oder sonst eine Organisation, alles sittliche Interesse für sich in Anspruch nimmt. Dann fordert das Individuum in Theorie und Praxis sein Recht; je mehr es in seiner Bewegung eingeschränkt war, um so stürmischer und gefährlicher für die Gesamtheit und den einzelnen geschieht es. Gegenüber der besonders bei den Doriern (Sparta) im alten Griechenland herrschenden Staatsmoral, die kein anderes Interesse als die Erhaltung einer kräftigen Rasse und eines lebensfähigen Ganzen hatte, gegenüber der auch bei den Joniern üblichen einseitigen Orientierung des sittlichen Ideals am Staatswohl, revoltiert in der Philosophie der Sophisten (¶ Philosophie, griechisch-römische) das Individuum mit der Behauptung: „Der Mensch (d. h. der einzelne, nächste beste) ist das Maß aller Dinge". Damit war freilich der individuellen Willkür Raum geschafft, aber der Gedanke der sittlichen Bedeutung auch der einzelnen Persönlichkeit, durch Sokrates, Plato, Aristoteles gegenüber den Sophisten, allerdings in abgemilderter Form, festgehalten, blieb fortan in der Geschichte der Ethik lebendig und wirksam. Geschichtliche Vorgänge wie die Herrschaft und der Eindruck Alexanders des Großen und der Diadochen (¶ Hellenismus) schärften noch den Sinn für das Individuelle. Mit der griechischen Philosophie drang diese Stimmung nach Rom und half auch hier die alte Staatsmoral untergraben (für die israelitische Entwicklung ¶ Individualismus und Sozialismus im AT). Einen ähnlichen Befreiungskampf des Individuums erlebte die Menschheit zur Zeit der Renaissance und Reformation. Vorher hatte die Kirche des Mittelalters individuelles Leben systematisch erdrückt (s. 3). Als sittlich galt nur das, was nach den Vorschriften der Kirche und in ihrem Dienst geschah. Da regte sich das Individuum in der ¶ Renaissance; die vor allem ästhetische Freude am Individuellen brach durch. Und die Reformation (s. 3) stellte aus religiösen Gründen das Individuum auch im Gebiete des Sittlichen auf eigene Füße. Aus einer übertriebenen Beschränkung und unberechtigten Bevormundung der Persönlichkeit erklären sich auch die sittlichen Ideale der ¶ Romantik, die im Anarchismus endenden ethischen Anschauungen Stirners (Der Einzige und sein Eigentum; ¶ Nihilismus und Anarchismus), die Moral des Uebermenschen bei ¶ Nietzsche, die Tendenz der Dramen Ibsens auf Bildung von Adelsmenschen (¶ Dichter und Denker, 3): das Individuum erträgt nicht die Ketten einer die freie Entwicklung hindernden Gesellschafts-, Klassen- oder Standesmoral. Ueber den allgemeinen Individualismus der Neuzeit und seine sittliche Auswirkung vgl. auch ¶ Individualismus, 1. 2. — Aber auch im Interesse der Gesamtheit muß der Persönlichkeit die Freiheit sittlicher Betätigung und Entwicklung gewahrt werden. Es ist geschichtliche Beobachtung, daß Staaten und sonstige Gemeinschaften, die sich einzig von der Rücksicht auf das Ganze leiten lassen, nicht nur auf dem Gebiet des Kulturellen, sondern auch des Sittlichen sich selbst zum Stillstand, zum Verfall verurteilen: Sparta z. B. hat keine Geschichte gehabt; die katholische Kirche hat, auf dem Standpunkt mittelalterlicher Unselbständigkeit und Bevormundung beharrend (s. 3), sich unfähig erwiesen, eine politische Gemeinschaft von dauernder sittlicher Kraft zu schaffen. Und bezeichnend ist es doch, daß anderseits in den evangelischen Kirchengemeinschaften, die dem einzelnen die größte Freiheit lassen, Individuen von weltgeschichtlicher Bedeutung und hoher selbständiger Kraft gewachsen sind. — Aus all diesen Gründen muß Ethik in erster Linie J. sein, d. h. sie muß sittliche Förderung des einzelnen Menschen in Freiheit als höchste Aufgabe betrachten.

1. b) Aber andererseits ist die ethische Beeinflussung und Regelung des gesamten gesellschaftlichen Lebens auch eine unumgängliche Notwendigkeit; denn das Individuum ist von der sie umgebenden Gemeinschaft wie überhaupt in seinem ganzen Leben so auch in seinem Handeln abhängig. Dafür bringen die neueren Wissenschaften der Soziologie (¶ Ethik, 3b) und Moralstatistik auch für den, der ihre Anwendung auf die Ethik mit aller Vorsicht vollzieht, reichlich Beweise. Kein Mensch bleibt unbeeinflußt von der sittlichen Atmosphäre, in der er lebt. Vergangenheit und Gegenwart arbeiten auch für ihn. Sein Gefühl, seine Affekte, sein Intellekt, der zum sittlichen Urteil befähigt, werden durch die Gesellschaft mit erzogen. Auch auf dem Gebiet des Ethischen ist niemand vollkommener Autodidakt oder „beginnt eine neue Kausalreihe". Die Bedeutung des Einflusses des Gesamt-

willens, vor allem in der Sitte, ist freilich eine verschiedene; je unselbständiger das Individuum ist, um so größer ist sie. Beim Kind und bei den Völkern primitiver Art ist die Gemeinschaft noch alles. Die alten Horden, Schutz-, Erwerbs- und Religionsgemeinschaften bilden sittliche Gewohnheiten von erstaunlicher Festigkeit und Unverbrüchlichkeit aus. Aber auch dann, wenn das Individuum zum selbständigen sittlichen Handeln und Urteil erwacht ist, hört der Einfluß des kulturellen Zustandes der Gesellschaft nicht auf. Wenn auch der Mensch durchaus nicht nur als ein Produkt der ihn umgebenden Verhältnisse zu betrachten ist, so sind diese doch nicht ohne Wirkung auf seine sittliche Bildung (¶ Charakter, 1 b). Die Kraft, sich gegenüber einem gesellschaftlichen Milieu und Zuständen, die dauernd Versuchungen zur Unsittlichkeit in sich bergen, ethisch auf der Höhe zu halten, kann vom Durchschnitt der Erwachsenen nicht erwartet werden, erst recht nicht von dem aufwachsenden und noch zu erziehenden Geschlecht. Dafür zeugen die Folgen des rücksichtslos ausbeutenden Privatkapitalismus in unserer Zeit; die mangelhaften Arbeitszeit-, Arbeitslosen- und Wohnungsverhältnisse haben auf die Menschen demoralisierend gewirkt (vgl. W. Sombart, Das Proletariat, 1906). Wer also das ökonomische Leben eines Volkes zu bessern sucht, schafft Grundlagen für eine höhere Sittlichkeit seiner Glieder. Wer das einzelne Individuum sittlich heben will, muß bestrebt sein, die gesellschaftlichen Zustände und Gewohnheiten ethisch zu fördern. Die ethischen Ideale müssen sich auch in der Konstruktion und im wirtschaftlichen Verkehr der Gesellschaft irgendwie Ausdruck verschaffen. Geschieht das nicht, so besteht die Gefahr, daß das Individuum „mit seinem besten Wollen und Können gleichwohl an der Starrheit der umgebenden Verhältnisse scheitern" muß (Mill). Und solange die sittlichen Grundsätze für das Privatleben und die für das öffentliche Leben miteinander in Widerspruch stehen, sind die im wirtschaftlichen oder sonstigen öffentlichen Leben berufsmäßig wirkenden Persönlichkeiten in Gefahr, in eine „doppelte Moral" zu geraten und durch sie sittlichen Schaden zu nehmen. Daß aber die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse ethisch überhaupt beeinflußt werden können, wird immer mehr zugegeben (¶ Ethik, doppelte, ¶ Politik und Moral, ¶ Klassen usw., ethisch).

2. Allerdings wird ethische Beeinflussung und Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens niemals ohne Zwang und Uniformierung möglich sein. Hierin liegt die Gefahr für das sittliche Interesse des Individuums, besonders dann, wenn S. einseitig in der Weise betrieben wird, daß man nur die Regelung des gesellschaftlichen Lebens durch Gesetze und Institutionen im Auge hat und meint, daß damit alle Erfordernisse für ein gesundes Gemeinschaftsleben erfüllt seien. Es wird dabei völlig vergessen, daß auch die besten Gesetze und die beste Organisation nichts nützen, wenn sie nicht von sittlichen Persönlichkeiten getragen werden. Sozialistische Theorien, die mit dieser Tatsache nicht rechnen, bleiben Utopien, mögen sie sich auch noch so sehr mit wissenschaftlichen Gründen zu stützen suchen (¶ Sozialismus). Sie sind gescheitert und werden scheitern — an der Wirklichkeit. Platos Staatsideal mit der Reglementierung selbst der Familienverhältnisse (Zahl der Kinder u. a.) bedeutet eine unerträgliche Vergewaltigung des Individuums, nicht minder die Zukunftsstaatsbilder (¶ Utopisten) eines Thomas ¶ Morus, Campanella, Bellamy u. a. Auch der von der modernen Sozialdemokratie verbreitete wissenschaftliche ¶ Sozialismus marxistischer Orthodoxie (¶ Marx) würde in seinen Konsequenzen eine Gefahr für die sittliche Entwicklung des Individuums bedeuten; es ist aber zu beobachten, daß nach Aeußerungen moderner Theoretiker wie Kautsky, Bernstein, Staudinger das alles orientierende Ziel der Gemeinschaft in einer Weise erstrebt wird, bei der man die nötige Bewegungsfreiheit dem Individuum zu wahren versucht. Joseph Dietzgen schreibt in seinem Aufsatz „Moral der Sozialdemokratie": „Die sittliche Weltordnung besteht im allgemeinen aus den Rücksichten, welche das gesellschaftliche Bedürfnis der Menschen erheischt ..... Allgemein betrachtet ist die Moral der summarische Inbegriff der Gesetze, welche den gemeinschaftlichen Zweck haben, die Handlungsweise der Menschen gegen einander derart zu regeln, daß bei der Gegenwart auch die Zukunft, neben dem einen das andere, neben dem Individuum auch die Gattung bedacht sei". — Inwiefern das letzte möglich ist, darin besteht das Problem. John Stuart ¶ Mill (¶ Ethik, 2) hat es zum ersten Male erkannt und formuliert: Wird das gesellschaftliche Moment zu stark betont, so leidet das Individuum und der Fortschritt; behauptet das Individuum einseitig sein Recht, nimmt die Gesellschaft Schaden. Vereinigen sich Individual- und Sozialethik, Wohlfahrts- und Entwicklungsprinzip? Handelt es sich um ein „entweder — oder" oder um ein „sowohl als auch"? Man wird bei der Beantwortung dieser Frage davon ausgehen müssen, daß der sittliche Wille und die einzelnen Entscheidungen Sache der Individuen sind (s. 1 a). Von diesen also ist auch eine sittliche Reform der gesellschaftlichen Zustände zu erwarten und zu fordern. Darum ist die sittliche Pflege des Individuums die nächstliegende und vornehmste Aufgabe. Und je mehr das gesellschaftliche Leben durch gesetzliche Bestimmungen auch moralisch geregelt wird, um so mehr ist auf die Stärkung der Individualität in Haus, Schule, Kirche und anderen Bildungsstätten Bedacht zu nehmen (¶ Sozialpädagogik). Der soziale Fortschritt „steht in der Luft ohne das Fundament des Charakters" (Förster). Aber auf der andern Seite gilt es: das Handeln des Einzelnen muß stets auf die Gesellschaft Rücksicht nehmen, nicht nur insofern als es nicht gegen die Gesetze derselben verstößt, sondern vor allem in der Weise, daß von ihm nichts geschieht, was andern und der Gesamtheit schadet. Der Wille des Individuums muß sozial, d. h. auf die Gemeinschaft gerichtet sein, wenn dasselbe Anspruch auf Sittlichkeit erheben will. „Das Einzel-Ich muß sich zum Gemeingefühl erweitern" (von Oettingen; ¶ Gemeinsinn). Einer solchen Forderung kommt die Tatsache entgegen, daß sich im Individuum neben den egoistischen unstreitig auch soziale, altruistische Triebe (z. B. Gattungs- und Geselligkeitstrieb; ¶ Mitleid) finden, die den einzelnen über sich hinaus an die Gemeinschaft weisen. Ob diese sozialen Triebe (¶ Altruismus ¶ Egoismus, 1—2) auf ursprünglicher, angeborener Anlage (so z. B. Bacon, Cumberland) beruhen oder auf Erziehung durch Familie und Gesellschaft (so z. B. ¶ Hobbes, ¶ Helvetius), ob sie

einer besonderen Anlage auf Gemeinschaft entsprungen (z. B. ¶ Comte, ¶ Wundt) oder nur bestimmte Aeußerungen des Selbsterhaltungstriebes sind (z. B. ¶ Feuerbach), kann hier dahingestellt bleiben; genug: in jedem normal entwickelten Menschen sind sie vorhanden. Sind sie erst gezüchtet, so ist jedenfalls in der Menschheit der Trieb lebendig, die einzelnen Glieder zum sozialen Fühlen und Handeln zu bestimmen. Werden diese altruistischen Neigungen nicht gepflegt, so wird die Persönlichkeit nicht im ganzen Umfange ihrer sittlichen Kräfte entfaltet. Auch aus diesem Grunde darf das Individuum beim Handeln nicht das Wohl der Gesellschaft, in der es lebt, außer acht lassen. Diese soziale Orientierung des individuellen Handelns muß endlich auch deshalb gefordert werden, weil keine Tat des Einzelnen an und für sich ohne irgendwelche Folgen für die Gemeinschaft ist. Was er aus derselben empfangen hat, gibt er individuell gefärbt an sie wieder zurück. Auf diese Weise ist dem Individuum die Möglichkeit gegeben, der Gesellschaft zu schaden oder ihr zu nützen. Aber eine sittliche Persönlichkeit lebt aus dem Ganzen heraus und mit Bewußtsein in das Ganze hinein. Alles Ethische arbeitet im Sinne des Ganzen (v. Oettingen). „Der Mensch individualisiert sich aus dem Zustande sozialer Indifferenz, aber er individualisiert sich nicht, um sich bleibend von der Gemeinschaft zu lösen, aus der er hervorging, sondern um sich ihr mit reicher entwickelten Kräften zurückzugeben" (Wundt). — So handelt es sich nicht um die Frage: J. oder S., sondern um J. und S. Beides ist neben einander möglich. Es liegt hier nur „eine verschiedene Betrachtungsweise verschiedener Stadien des Wollens" vor. Psychologisch betrachtet ist jedes Handeln individuell; sieht man auf die Richtung, das Ziel, so muß es — will es sittlich sein — sozial bestimmt werden (Traub). Auf dieser Anschauung beruhen wichtige ethische Theorien. Sokrates (¶ Philosophie, griech.-röm.) behauptet, die Sittlichkeit bestehe darin, sich mit Bewußtsein sowohl den Gesetzen des Landes als auch den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur unterzuordnen, damit durch die reformierten einzelnen Individuen der Staat reformiert werde. Ihm ist eben nicht der einzelne Mensch wie den Sophisten (s. 1 a) das Maß aller Dinge, sondern die Menschheit, wie sie sich im Staate gliedert. Plato (¶ Philosophie, griech.-röm.) ist in der Hauptsache derselben Meinung, wenn er auch hier und da insbesondere in seinen Staatsideen einer einseitigen S. das Wort redet. Die Stoiker der ausgehenden alten Welt (s. ebenda) kamen durch ihren Glauben an die Einheit des Alls und die Allgegenwart der Vernunft zwar zu humanen und sozialen Forderungen, ohne sich aber vom Individualismus los machen zu können. In der weiteren Entwicklung der philosophischen Ethik kamen erst wieder Männer wie ¶ Smith, ¶ Comte, ¶ Mill auf eudämonistischer Grundlage zur Forderung einer Wohlfahrtsethik (¶ Ethik, 2) in dem Sinne, daß auch von einzelnen auf eine sittliche Organisation der Gesellschaft hingearbeitet werden muß. ¶ Kant (: 3) und seine Schüler (¶ Ethik, 4) treten unter Appellation an den einzelnen, freien Willen für die Befolgung des Grundsatzes als eines kategorischen Imperativs ein: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne".

3. In besonderer Weise verbindet sich das Individuelle und Soziale in der christlichen Ethik (über den Individualismus der christlichen Religion ¶ Gottvertrauen, 4). Zwar ist das Evangelium in erster Linie Religion, aber es hat unbestreitbar ethische Konsequenzen. Diese erstrecken sich nicht nur auf die Einzelperson, sondern über dieselbe hinaus auf die Gemeinschaft. Die Betonung des unendlichen Wertes der Einzelseele (Mtth 16 $_{26}$), der starke Zug ins Transzendente in der Gottesliebe und dem Streben nach Gottesgemeinschaft hätte zur Folge haben können und hat auch, einseitig betont, zu allen Zeiten bei bestimmten Kreisen dahin gewirkt, daß man sich von der Gesellschaft zurückzieht, um nur der individuellen Vervollkommnung zu leben (¶ Mönchtum ¶ Pietismus: I ¶ Sekten: I. III). Aber die Betonung der Nächstenliebe, als gleichstehend und untrennbar mit der Gottesliebe verbunden (Mtth 22 $_{39}$), wies den einzelnen von vornherein darauf hin, sein Handeln mit Rücksicht auf die Gemeinschaft zu regeln; ist doch die Ausübung der Nächstenliebe ohne Leben in irgend einer Gemeinschaft überhaupt nicht möglich. Der Christus der Evangelien ist sozial bestimmt; er lebt und handelt in der Ueberzeugung, daß da, wo Reich, Herrschaft Gottes ist, das Elend leiblicher und geistlicher Art schwinden muß. Von ihm und seiner religiös fundierten Ethik gingen von Anfang an Tendenzen auf brüderliches Zusammenleben und Wirken aus (vgl. die Jüngerschar, die ¶ Urgemeinde). Christus als Herr der Seinen wird das Haupt einer neuen Gemeinschaft als eines vielgliedrigen Leibes und treibt die einzelnen einerseits und zunächst zu ernster, sittlicher Arbeit an sich (I Kor 6 $_{15\,f}$), andererseits zur Liebesgesinnung und gegenseitigem Dienen und Helfen (I Kor 12 $_{12\,ff}$) und vereinigt so das Handeln aller zu einem höheren Zweck, zu einem transzendenten Ziele. Die einzelne Persönlichkeit wird nicht mehr als Objekt oder Sache geachtet, sondern als unendlich wertvoll für Gott und das irdische Gemeinschaftsleben (¶ Sittlichkeit des Urchristentums ¶ Jesus Christus: III, C 3. 4; IV, 2 f, ¶ Heidenchristentum, 7. 10). Durch diese Verbindung von Individualismus und Sozialismus steht das Christentum an sittlicher Kraft über allen in Frage kommenden Universal-Religionen. Der ¶ Islam ist kaum als ethische Religion in Betracht zu ziehen, und der ¶ Buddhismus hat durch den zu seinem Wesen gehörenden Quietismus nicht die Kraft, starke soziale Gesinnung zu entfalten (doch vgl. ¶ Liebestätigkeit: II, außerchristlich). — In der weiteren Entwickelung der christlichen Gemeinden zur katholischen Kirche trat an Stelle des geistlichen Leibes Christi die sichtbare, organisierte Kirche, und dadurch geriet die an Gott gebundene, der Welt und den Menschen gegenüber freie Persönlichkeit unter die Herrschaft einer Gängelmoral. Als sittlich gilt fortan, was die Kirche vorschreibt. Sie ist die höchste Autorität. Die katholische Kirche des Mittelalters zerbricht die individuelle Freiheit der einzelnen wie der Völker. Als göttliche Einrichtung hält sie sich für verpflichtet, das ¶ Naturrecht, aus dem alle soziale Ordnung erwächst, auszulegen, und beansprucht daher das Recht, alles gesellschaftliche Leben zu regeln; das Natürliche gilt ja als Sünde. Thomas von Aquino hat in diesem Sinne

eine kirchliche „S." ausgebildet (¶ Katholisch-Sozial). Eine derartige Bevormundung war gewiß zur Erziehung der Völker nötig — hat doch auch auf dem Gebiet des Weltlichen im Mittelalter der Korporationsgeist (vgl. z. B. ¶ Gilde) die Herrschaft —; aber er ließ jedes, auch das wertvolle, selbständige sich-Regen nicht aufkommen. Vergeblich haben einzelne Männer wie ¶ Abälard, die Mystiker, die Humanisten, innerlich befreit, mehr Freiheit für den einzelnen gefordert; auch regte sich hier und da im selbstbewußt werdenden Bürgertum der Zweifel an der Ethik der katholischen Kirche, die allen aufgezwungen werden sollte, aber erst Luther hat mit nachhaltigem Erfolg „die Freiheit des Christenmenschen" proklamiert und, da die Zeit reif war, kraft seiner religiösen Energie durchgesetzt. An Stelle der Gesetzlichkeit, die unfrei macht, tritt der sittlich wirkende Glaube, der den einzelnen zur rechten Freiheit und Selbständigkeit führt. Eine rechte Verbindung von christlicher J. u. S. führt Luther in den beiden Sätzen seines Büchleins „Von der Freiheit eines Christenmenschen" herbei: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan". Der Reformator hat das „durch den Glauben in Christo" lebende Individuum von kirchlicher und hierarchischer Bevormundung freigemacht und mit ihm alle sozialen Ordnungen, denen er ihren eigenen gottgewollten Wert wieder zurückgab; der „durch die Liebe im Nächsten" lebenden Persönlichkeit aber stellte er die Aufgabe, in den Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens sich zu betätigen und treu zu bleiben. Er war aber infolge der kirchlichen Entwicklung, bei dem Zustand der Bevölkerung und vor allem infolge seiner in späteren Jahren zunehmenden konservativen und patriarchalischen Stimmungen nicht imstande, die Konsequenzen für die Ethik (vgl. z. B. ¶ Beruf), insbesondere für die Sozialethik, aus seinem Glauben zu ziehen. Ueber Ansätze, wie in dem Sendschreiben „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung", in den Schriften über Zeitfragen (z. B. Krieg, Kaufhandlung und Wucher), ist er nicht hinausgekommen. — In der altlutherischen Kirche wurde das religiöse Erbe mehr gepflegt als das sittliche, der Glaube mehr betont als aktive Liebe, das Leben; die Angst vor „Todsünden" und dem „Fall" war größer als die Freudigkeit zum Handeln. Zur Pastoralkirche geworden, hat sie die Pflichten des einzelnen Christen in der Kirche wie in der weltlichen Gemeinschaft zu wenig betont. Der altlutherische Glauben blieb mehr passiv als aktiv. Das war seine Größe, aber auch die Schranke seiner Wirksamkeit. — Dem gegenüber steht in der evangelischen Kirche reformierter Art von vornherein das Interesse, auch das gesellschaftliche Leben zur Ehre Gottes zu gestalten, im Vordergrund (Zwingli in ¶ Zürich, Calvin in ¶ Genf; ¶ Calvinismus, 2); der Dienst des einzelnen an der Gemeinschaft und der Dienst der Gemeinschaft an dem einzelnen sind wesentliche Grundforderungen. Aber man geriet hier durch Ausübung von Zwang auf dem Gebiet des Ethischen, durch Ueberschätzung der Bedeutung gesetzlicher Bestimmungen, durch Nichtachtung der natürlichen Gesetze oft in katholische Bahnen. Aehnliche Erscheinungen erzeugte in kleineren Kreisen der Pietismus mit seiner Gesetzlichkeit. — Durch die wachsende Macht des Sozialismus geweckt, regte sich dann auch in der neueren lutherischen Kirche seit Mitte des 19. Jhd.s die Verpflichtung zur Beteiligung an der sozialen Reform aus christlichen Motiven. Das Recht und die Bedeutung einer evangelischen S. im Sinne einer sozial orientierten J. wird heute in allen theologischen Richtungen und Gruppen anerkannt, nur herrscht darüber Meinungsverschiedenheit, inwieweit es angängig sei, das gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Leben nach christlichen Maßstäben zu regeln, und inwieweit es als Aufgabe der Kirche, insbesondere der Pastoren, zu gelten habe, sich an der Reform der modernen Gesellschaft zu beteiligen (¶ Kirchlich-sozial, ¶ Christlich-sozial und ¶ Evangelisch-sozial). Eine echt evangelische S. wird vor allem von der Ueberzeugung getragen sein müssen, daß das gesellschaftliche Leben mit seinen Aeußerungen auf dem Boden der menschlichen Natur, die gottgewollt ist, ihrer Bedürfnisse, Kräfte und Aufgaben beruht. Die Gesetze für das Handeln sind überall aus „der Natur der Sache" abzuleiten und nicht etwa aus einer von der Kirche beherrschten, konstruierten Gesellschaftslehre. Als Ausgangspunkt müssen überall die menschliche Natur und die eigentümlichen Gesetze des wirtschaftlichen Lebens betrachtet werden; Ideal, Ziel und Regeln sind dem Evangelium zu entnehmen, aber in freier Verwendung durch die von der Eigensucht befreite Persönlichkeit. Daran muß jedenfalls festgehalten und auch in Zukunft weiter gearbeitet werden, daß christliches Empfinden einerseits und gesellschaftliche, soziale Zustände andererseits nicht im Widerspruch zu einander stehen (¶ Ethik, doppelte), wie das jetzt noch vielfach der Fall ist.

4. Als Ziel, an dessen Erreichung sowohl das Individuum wie die Gesellschaft sittliches Interesse hat und arbeiten kann, ist die wahre Gemeinschaft freier Menschen zu erstreben, das Zusammenschließen aller einzelnen in Arbeits- und Geistesgemeinschaft zur Lösung der Aufgaben im Interesse des Ganzen. Jeder Mensch soll dabei als Selbstzweck und darf nicht als Mittel zum Zweck angesehen und benutzt werden. Solidaritäts- und Verantwortlichkeitsgefühl müssen die Individuen zusammenhalten. Da eine solche Gemeinschaft nur durch den freien Zusammenschluß von Individualitäten entstehen und sich nur auf diesem Grunde erhalten kann, ist in ihr zugleich die notwendige Freiheit für das Individuum gesichert. Dies Ziel entspricht sowohl dem Kantschen auf die Gemeinschaft gerichteten kategorischen Imperativ (s. 2), vereinigt sich mit dem Streben der das Interesse des Individuums wahrenden sogenannten Wohlfahrtsethiker (s. 2) und wird aufs stärkste mit religiösen Motiven durch das christliche Ideal einer in Gott geeinten und durch die Liebe verbundenen, in ihr zugleich tätigen Gemeinschaft gefördert (s. 3). Erreichbar wird das Ziel nur durch Förderung von Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Achtung, Vertrauen, Treue und vor allem Gerechtigkeit als ewiger Maßstäbe. Als Hindernisse auf dem Weg zu ihm sind besonders der ¶ Egoismus und als seine Begleiterscheinungen die Auswüchse einer einseitigen Interessen-, Standes-, Klassen- und Berufsethik zu betrachten, die im privatkapitalistischen Betrieb Zustände geschaffen haben und

zu erhalten suchen, die jeder Gemeinschaftsethik spotten (¶ Klassen usw.). — Daß übrigens durch eine solche, insbesondere auf Gerechtigkeit beruhende Arbeitsgemeinschaft eine Reform der gesellschaftlichen Zustände möglich ist, und daß unsere Zeit bewußt und unbewußt auf die Erreichung dieser Auffassung und Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens hinstrebt, beweist das Wachsen der ¶ Genossenschaften im Wirtschaftsleben der Gegenwart, die insbesondere in den Konsumgenossenschaften bereits Anfänge gemeinschaftlicher Denkweise und Regelung, wenn auch vorerst nur der Bedürfnisdeckung, darstellen.

‡ A. Dorner: Individuelle und soziale Ethik, 1906; — ‡ G. Traub: Ethik und Kapitalismus, Grundzüge einer Sozialethik, 1909²; — J. Gottschick: Ethik, 1907, S. 87 f. 129 f; — H. von der Goltz: Grundlagen der Christlichen Sozial-Ethik, 1908; — ‡ Fr. W. Förster: Christentum und Klassenkampf, 1908; — Theobald Ziegler: Geschichte der Ethik, 1881; — F. Jodl: Geschichte der Ethik I, (1901) 1904²; — Wilh. Wundt: Ethik II, 1903; — Franz Staudinger: Wirtschaftliche Grundlagen der Moral, 1907; — Alex. v. Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik, 1883³; — Ders.: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, 1873; — G. Bäumer: Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jhd.s. Grundzüge der modernen Sozial-Philosophie, 1910. **G. Naumann.**

Individualismus. Uebersicht.

I. J. und Sozialismus im AT; — II. J., religiöser, der Neuzeit. — Vgl. auch den ethischen und historischen Artikel ¶ Individualethik und Sozialethik. Ueber J. und Sozialismus im Christentum vgl. ebenda, 3, und in den Artikeln ¶ Jesus Christus: III, C 3. 4, ¶ Heidenchristentum, 7. 10, und ¶ Sittlichkeit des Urchristentums; vgl. auch ¶ Gottvertrauen, 4.

I. Individualismus und Sozialismus im AT.

1. Im allgemeinen; — 2. Sozialismus in der alten Zeit; — 3. Individualismus in der alten Zeit; — 4. Das Auftreten der großen Individuen; — 5. Die individuelle Vergeltungslehre; — 6. Die sozialen Forderungen.

1. Es ist ein Gesetz der geistigen Entwicklung des menschlichen Geschlechts, daß auf niederer Stufe die gesellschaftlichen Verbände, Volk, Geschlecht, Familie das einzelne Individuum an Bedeutung überragen, daß aber auf höherer Stufe das Individuum ersteht und seine Rechte fordert. Diese Entwicklung läßt sich auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens verfolgen: die älteste Kunstübung hat die Form der Volkskunst, bis die großen künstlerischen Personen auftreten; eine Volksliteratur geht der Literatur der großen Schriftsteller voraus; auch das sittliche Leben entsteht als Volkssitte; und nicht anders ist es auf dem Gebiete der Religion: Religion besteht als Volksreligion schon lange, ehe große religiöse Persönlichkeiten aufgetreten sind. Nur möge man sich diesen Wechsel nicht so denken, als ob zu einer bestimmten Zeit, etwa bei Gelegenheit und durch Einfluß eines politischen Ereignisses plötzlich der soziale Verband seine Bedeutung verliere und das Individuum an seine Stelle trete, so daß sich die Gesamtgeschichte danach reinlich in zwei Teile scheiden lasse. Vielmehr handelt es sich hier um außerordentlich komplizierte Verhältnisse. Ist es doch klar, daß es nie und nirgends soziale Verbände ohne hervortretende und leitende Individuen, und daß es ebenso niemals ausgeprägte Individuen gegeben hat, die nicht zugleich von dem Verbande, in dem sie stehen, irgendwie abhängig gewesen wären. Sodann, lange, ehe das Individuum in seiner ganzen Bedeutung empfunden wird, kommt ihm doch schon eine gewisse Stellung zu, und auch wenn die überragenden Persönlichkeiten schon längst vorhanden sind und sich als solche zu fühlen begonnen haben, bleibt die Masse auf der niederen Stufe zurück. Ferner, wenn die individualistischen Stimmungen und Lehren Gemeingut geworden sind, pflegen doch daneben die sozialistischen in Resten mehr oder weniger stark fortzudauern, und schließlich kommt es vor, wie gerade wir es gegenwärtig erleben, daß in einem durchaus individualistisch gestimmten Zeitalter die sozialen Forderungen mit Macht erhoben werden. Hier ist also alles relativ und muß in dieser seiner Relativität erkannt werden.

2. Die geistige Geschichte Israels stellt die Geschichte des Fortschritts vom Sozialismus zum J. in besonderer Deutlichkeit dar, wenn freilich auch hier das Komplizierte eines solchen Prozesses hervortritt. Israels älteste Religion ist zunächst eine Volksreligion gewesen. Damit ist gegeben, daß nach israelitischem Glauben die Gottheit mit dem Volke als solchem in engster Beziehung steht. Diese Idee aber hat im alten Israel eine außerordentlich große Bedeutung besessen. Denn Israel ist ein sehr patriotisches Volk gewesen; die politischen Angelegenheiten gingen ihm — das zeigen besonders die Propheten — an Herz und Nieren; mit dem Gedanken an das Volkstum aber hängt der an Jahve unauflöslich zusammen. Dabei tritt die Beziehung auf das Individuum oft so sehr zurück, daß der Einzelne über dem Volke gänzlich vergessen werden kann. Wenn etwa von einer geschehenen oder zu erwartenden Katastrophe des Volkes gesprochen wird, die man als Strafe Jahves über Israels Sünde versteht, ist von Einzelnen, die etwa ausgenommen würden, meist überhaupt keine Rede. So haben die Propheten auch den fremden Völkern Jahves Rache verkündigt, ohne an ein etwaiges Ausnehmen Einzelner auch nur im geringsten zu denken. — Der verantwortliche Leiter des Volkes ist der König; demnach erscheint es als natürlich, daß das Volk mit dem Könige belohnt und bestraft wird; man vergleiche dafür besonders die Urteile der ¶ Deuteronomisten in der „Epitome" des Königsbuches, z. B. II Kön 14$_{16}$. — Bei andern Gelegenheiten wird die bürgerliche Gemeinde als die in Betracht kommende sittliche Einheit angesehen. So wird in der alten Sage die Stadt Sodom wegen ihrer Frevel von der Gottheit zerstört, wobei von einzelnen Gerechten ursprünglich nicht die Rede war; und noch das Deuteronomium verlangt die Vernichtung einer abgöttischen Stadt, ohne den Gedanken auch nur zu erwägen, ob einige Jahve-Fromme darin sein könnten (V Mose 13$_{13}$ ff). — Eine besonders große Rolle aber spielt die solidarische Einheit des Geschlechtes oder der ¶ Familie, d. h. sozialer Gemeinschaften, die Israel noch aus der Wüste mitgebracht hat, und die alle geschichtlichen Stürme überdauert haben. Daß der Einzelne für Familie und Geschlecht einstehen und ihr Geschick mittragen muß, ist Israel von jeher um so mehr eingeprägt, als es die ¶ Blutrache, das Grundgesetz des sozialen Lebens in der Wüste und in Israel noch lange nach seiner Wüstenzeit,

ursprünglich nicht sowohl mit dem Einzelnen, sondern mit der Familie zu tun hat (II Sam 21). Gottheit und Menschen behandeln die Familie als Einheit; alte Geschichten erzählen, wie die Kinder mitsamt ihrem Vater hingerafft worden sind, obwohl sie nach unsern Begriffen an seiner Sünde ganz unschuldig waren (vgl. z. B. IV Mose 16$_{27}$); die Gottesmänner drohen dem Fremden und seinem ganzen Hause das Verderben (vgl. z. B. Amos 7$_{17}$ I Sam 2$_{31}$ I Kön 14$_{10}$ 16$_{3}$); selbst das älteste Rechtsverfahren straft in besonders schlimmen Fällen den Verbrecher und seine Kinder (Jos 7$_{24}$ I Sam 22$_{16}$ ff I Kön 21$_{13}$ II 9$_{26}$); umgekehrt wird mit dem Gerechten auch seine Familie errettet (Noah, Lot). Niemand hat damals also an den bekannten Worten der Zehn Gebote Anstoß genommen, daß Jahve die Sünde der Väter noch an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied heimsucht; erweist er doch auch seine Gnade bis ins tausendste Glied II Mose 20$_{5}$ f. — Und wie der Einzelne mit der Gemeinschaft, in der er steht, unauflöslich verkettet ist, so das *gegenwärtige Geschlecht mit den vergangenen*. Was die Generation der Väter getan hat, das wird — so ist man überzeugt — oft genug an den folgenden heimgesucht (III Mose 26$_{39}$ II Chron 34$_{21}$). Das ist die Gesamtbetrachtung, die den Vätererzählungen des I Buches Mosis zugrunde liegt: was die Urväter gewesen sind und getan haben, das ist für ihre Nachkommen entscheidend geworden: um des gläubigen Abraham willen wird Israel gesegnet, und die Nachkommen Esaus sind des Segens verlustig gegangen, weil ihr Stammvater ihn verscherzt hat. — Diese gemeinsame Behandlung der Verbände, die uns so seltsam anmutet, selbst in Recht und Religion, muß man daraus verstehen, daß damals in Wirklichkeit das Individuum viel weniger entwickelt war, als es bei fortgeschritteneren Völkern der Fall ist. Die Sitte ist damals eine viel größere Macht als unter uns. Die Verbände treten gemeinsam handelnd auf. Und auch bei der Religionsübung steht das Individuum zurück: die großen Begehungen der Religion sind Feiern der Volksgemeinde; auch die Ausübung der Volksreligion durch den Einzelnen ist ein Teil der volkstümlichen Sitte. — Nach diesem allem kann kein Zweifel sein, daß der Schwerpunkt der israelitischen Religion in alter Zeit auf den Beziehungen Jahves zu Israel geruht hat.

3. Trotzdem würde die Annahme, daß das *Individuum* in der Religion des alten Israel überhaupt keine Beziehung gehabt habe, ein starker Irrtum sein. Zwar wird in den Schriften, die wir aus jener Zeit besitzen, verhältnismäßig wenig vom Einzelnen gesprochen; aber man bedenke, daß dies vorwiegend historische und prophetische Schriften sind, daß die historischen selbstverständlich fast ausschließlich von den Geschicken Israels handeln, und daß die Propheten als Politiker, die sie sind, vorwiegend vom Volke sprechen, daß also beide Quellen kaum Gelegenheit haben, vom Einzelnen zu reden. Andrerseits aber haben wir Spuren genug, die uns zeigen, daß das Interesse des Individuums damals keineswegs ausschließlich auf das Ergehen des Volkes gerichtet war. Die Mutter, die für ihr krankes Kind bangt, der Kranke, der sich auf dem Schmerzenslager vor dem Tode fürchtet, der Bauer, der seinem Felde einen reichen Ertrag wünscht, die Frau, die sich über ihre Magd ärgert oder mit der Nebenfrau zankt: sie alle denken nicht an Israel, sondern ganz allein an sich und ihre eigene Sache. Und auch hervorragende Personen, die sich selbstbewußt von ihres Gleichen unterscheiden, hat es in der alten Zeit selbstverständlich gegeben: da ist der Held, der sich seiner blutigen Tat, die er allein vollbracht hat, rühmt (I Mose 4$_{23}$ f Richt 15$_{16}$); der Sänger, der ein Lied gedichtet hat, von dessen Schönheit er selber voll ist (Pslm 45$_{18}$), und der es wagt, ganz persönliche Empfindungen auszusprechen (II Sam 1$_{26}$); besonders der Gottesmann, der von „seinem Gotte" reden darf und der wie Moses und Elias mit seinem ganzen Volke ringt. Und sollten nicht die individuellen Schmerzen und Freuden, welche die alten Israeliten wie alle anderen Menschen gefühlt haben, auch in der Religion ihre Stätte besessen haben? Die alten *Sagen*, die uns einen tiefen Einblick in das Privatleben Israels gewähren, zeigen uns, daß diese so natürliche Annahme richtig ist. Hanna betet, ein einzelnes Weib, um einen Sohn (I Sam 1$_{10}$ ff); Lea erkennt in der Geburt eines neuen Sohnes Gottes Belohnung dafür, daß sie ihre Magd ihrem Manne gegeben hat (I Mose 30$_{18}$); Simson, der einsame Recke, ruft verdürstend Jahves Hilfe an (Richt 15$_{18}$). Und Jahve macht dies Zutrauen nicht zu schanden: er hört nicht nur auf Israels Schreien, sondern auch, wenn sich der Einzelne an ihn wendet. Den Knaben David hat er vor dem Löwen und Bären errettet (I Sam 17$_{37}$); die Stimme des weinenden Ismael hat er vernommen (I Mose 21$_{17}$); Hagars Demütigung hat er gehört (I Mose 16$_{11}$). Er schickt dem Jäger sein Wild in den Schuß (I Mose 27$_{20}$) oder läßt den Menschen einen Schatz finden (I Mose 43$_{23}$); er geleitet den Wanderer auf seinem Wege (I Mose 28$_{15.\ 20}$). Er schenkt die Kinder (I Mose 30$_{2}$) oder verschließt den Mutterschoß (I Mose 16$_{2}$); er sendet Krankheit (I Kön 17$_{17}$ ff) und Tod (I Mose 38$_{10}$): alles Dinge, die den Einzelnen zwar sehr viel, Israel aber gar nichts angehen. Schließlich brauchen wir nur die vielen mit „Jahve" oder ¶ Jahu zusammengesetzten Personennamen, wie etwa Jō-nathan („Jahve hat gegeben"), zu beachten, um zu erkennen, daß sich auch im alten Israel der Einzelne unter Jahves besonderer Leitung gefühlt hat. — Die israelitische Religion ist mehr als viele andere von jeher eine *sittliche* Religion gewesen: mit leidenschaftlicher Inbrunst hat man gesucht, in dem äußeren Geschehen die gerechte Vergeltung der Gottheit für das Tun der Menschen zu sehen; dies aber nicht nur im Leben Israels, sondern auch im Geschick des Einzelnen. Jahves gerechtes Gericht ruft die beleidigte Sara wider ihren Eheherrn an (I Mose 16$_{5}$); Abraham und Lot sind ihrer Gastfreundschaft wegen von Jahve belohnt (I Mose 18. 19); Onan ist um seiner Lieblosigkeit willen von ihm getötet (I Mose 38$_{10}$); Abimelechs frevelhafter Mord ward von ihm furchtbar gerächt (Richt 9$_{56}$ f); Absalom, der seinen Bruder getötet hatte, mußte schmählich zugrunde gehen; denn „Jahve vergilt dem Frevler nach seinem Frevel" (II Sam 3$_{39}$). Daß man aber ganz allgemein so empfunden hat, beweisen Worte wie ʿawōn und chattāth, die „Sünde" und „Schuld" zugleich bedeuten und ebenso vom Volke wie vom Einzelnen gebraucht werden. Doch ist zu betonen, daß der Glaube an eine

gerechte Vergeltung in alter Zeit durch andere Instanzen in seiner vollen Auswirkung gehemmt worden ist (¶ Lohn: I, in Israel). — Diese Beurteilung des Individuums aber tritt sowohl im Rechtsleben wie im Gottesdienst hervor. Schon das älteste, uns überlieferte Volksgesetz, das ¶ Bundesbuch, hat es mit den Individuen, nicht mehr mit den Familien zu tun. Der Gottesdienst kennt eine Fülle von kultischen Handlungen, die von dem Einzelnen vollzogen werden müssen (¶ Levitisches); auch liturgische Lieder, die der Einzelne bei kultischen Gelegenheiten zu singen hat, muß es schon in ältester Zeit gegeben haben (¶ Psalmen). So wird denn auch in der ¶ Tora (d.i. der kultischen Unterweisung) der Gottesdienst dem Einzelnen zur Pflicht gemacht; das in der Tora angeredete „Du" ist ganz gewöhnlich der israelitische ¶ Hausvater; z. B. II Mose $20_{10.12.16}$ f 23_{2} ff. Die individuelle Frömmigkeit wird sich besonders im Gebete ausgesprochen haben, das man an jedem Ort und bei jeder Gelegenheit sprechen kann, besonders häufig sicherlich in der Form des Gelübdes (¶ Gebet: II. G. und Gebetssitten im alten Israel, 2). — Das alte Israel war nicht gewohnt, zu reflektieren, und hat daher auch über das Verhältnis des Einzelnen zum Verbande kein Dogma festgestellt. Doch läßt sich sagen, daß, wenn die Gemeinschaft in Frage kommt, das Individuum selbstverständlich zurücktritt. Lehrreich ist dafür das Wort des Jeremias an Baruch, der sich über die furchtbaren Drohungen des Propheten wider sein Volk entsetzt und sich um sein eigenes Ergehen in der allgemeinen Katastrophe ängstigt; aber der Prophet hat für ihn nur einen schwachen Trost: begehre für dich selber nicht zu viel! Nur das Leben, aber nicht mehr, kann er ihm zusagen (Jer 45). So hat schon die alte Sage erzählt, wie Jahve seine Frommen, Noah, Lot, Kaleb bei dem allgemeinen Verderben verschont (I Mose 7_{1} 19_{12} ff IV 14_{24}), und wie auch Elias „die 7000 Knie, die sich nicht vor dem Baal gebeugt haben", von Jahves Strafgericht ausgenommen hat, I Kön 19_{18}. So ist also unser Ergebnis, daß schon im alten Israel ein gewisser J. bestanden hat, der aber durch die sozialen Gemeinschaften stark zurückgedrängt worden ist.

4. Nun ist in Israel vom 8. Jhd. an ein gewaltiger J. entstanden, der, zuerst durch große Propheten vertreten, dann auch zu den Psalmisten und den Weisen gekommen ist. Es ist bemerkenswert, daß dies Aufkommen persönlichen Lebens in ungefähr derselben Epoche der menschlichen Geschichte auch bei andern Völkern zu beobachten ist: überragende prophetische Gestalten treten zugleich auch in Indien (Buddha, im 6. Jhd.), und bei den Hellenen (Epimenides von Kreta, Pythagoras u. a.) auf (bei den Persern, Zarathustra, schon vor 1000), während die alten Kulturvölker des vorderen Orients, die Babylonier, sowohl wie die Aegypter — diese abgesehen von der rasch vorübergehenden Tell-Amarna Periode (¶ Aegypten: I, 4) — bei dem unpersönlichen Zustande der geistigen Kultur verharren. Der Grund für die letztere Erscheinung ist leicht zu erkennen; es sind die dort herrschenden Gewalten des Despotismus und der Priesterherrschaft, die das Aufkommen selbständiger Privatpersonen im Keime erstickt haben. Israel aber, dessen Großtat unter den Völkern des damaligen Orients die Erzeugung gewaltig flutenden religiösen persönlichen Lebens ist, hat sich in seiner klassischen Zeit die unbeschränkte Herrschaft von Königen oder Priestern nicht gefallen lassen. — Die Entstehung des israelitischen J. ist noch einigermaßen zu erkennen. Zunächst ist zu bemerken, daß in Israel von Anfang an große Personen hervorgetreten sind, und daß die Religion Israels niemals bloß eine einfache Volksreligion, sondern zugleich von Anfang an eine Stiftung gewaltiger Propheten gewesen ist. Eine Kette religiöser Heroen, ¶ Moses, ¶ Samuel, ¶ Ahia, ¶ Elias, hatte hohe religiöse Gedanken verkündet. Aber diese Männer mußten mit einem widerstrebenden Stoffe ringen; der von ihnen vertretenen Religion stand eine niedere, volkstümliche gegenüber, die sich in ihren Tendenzen nicht wesentlich von den Religionen der Nachbarschaft unterschied. Der niemals abbrechende Kampf zwischen diesen beiden Richtungen hat das Volk nicht zur Ruhe kommen lassen und den Staat immer wieder erschüttert, aber er hat das Beste erzeugt, was Israel hervorgebracht hat. Diese Parteikämpfe wurden, je länger je mehr, nicht von Verband gegen Verband, sondern unter den Einzelnen geführt; in ihnen ist das Individuum erwachsen. Anderes kam hinzu: die Seßhaftigkeit hatte die alten Geschlechtsverbände z. T. zerstört und neue Stände hervorgebracht; die zunehmende Kultur hatte die Einzelnen differenziert; soziale Nöte erfüllten die Gemüter mit erbittertem Zorn über die Frevel der Gegenwart und mit der Sehnsucht nach besserer Zeit; die furchtbaren Erschütterungen, die das Nahen und Kommen Assurs und später der Chaldäer brachten, versetzten das Herz jedes Patrioten in unermeßliche Aufregung; blutige Kämpfe der Parteien zerfleischten das Volk. Da ist das Große geschehen. Gewaltige Propheten erstehen, in den Tiefen ihrer Seele von dem Ewigen, das sie erlebt haben, getroffen, die das Unerhörte wagen, allein auf die Stimme des Gottes in ihrer Brust zu hören, keine Autorität zu achten und dem Heiligsten, was ihr Volk kennt, zu widersprechen. Das sind die ersten „Individuen" in Israel. Bemerkenswert ist, daß einer von ihnen, ¶ Hosea, ebenso originell wie in seiner Religion auch in seinem Liebesleben gewesen ist; er hat die erste „Liebesgeschichte" erlebt und erzählt. Die individuellste aber unter allen diesen Gestalten ist ¶ Jeremia, der es vermocht hat, das Persönlichste, was er besessen hat, die Schmerzen und Hoffnungen seines Prophetentums, auszusprechen, indem er seine übervolle Seele im Gebete ausschüttete. — Dieser prophetische Individualismus hat dann weitere Kreise des Volkes ergriffen: Psalmisten haben die überkommenen liturgischen Lieder mit persönlichem Leben erfüllt und Nöte und Hoffnung ihres eigenen Lebens Gott geklagt (¶ Psalmen). Und fremder, wahrscheinlich ägyptischer Einfluß (¶ Aegypten: IV) hat mitgewirkt, eine Literatur der „Weisen" entstehen zu lassen, die das Leben des Einzelnen verständig betrachtet und guten Rat in allen Lagen des Lebens weiß (¶ Weisheitsdichtung im AT.). Auf Grund einer solchen Literatur von frommen Liedern und weisen Sprüchen ist dann das ¶ Hiobbuch entstanden, neben den Gebeten des Jeremias das Gewaltigste an individuellem Geiste, was Israel hervorgebracht hat, ein Buch, in dem sich ein Dichter in unerhörter Kühnheit vermißt,

allein auf seine ganz persönlichen Erfahrungen gestützt, die Grundlage aller sittlichen Religion anzutasten. — Dann kam das babylonische Exil (¶ Israel, 14) mit seiner gewaltsamen Zerstreuung des Volkes, einer Zerstreuung, die in der folgenden Zeit durch das freiwillige Auseinanderziehen der Juden (¶ Diaspora: I) noch immer zugenommen hat. Das Exil hat nicht, wie man wohl zuweilen hört, den J. begründet, der ja damals in Wirklichkeit längst vorhanden war; liegt es doch auch am Tage, daß die gewaltsame Zerstörung eines lebendigen Organismus keine neuen Organismen zeugt, sondern nur den Tod bringen kann. Aber das Exil hat den schon vorhandenen J. aufs mächtigste gefördert. Denn jetzt war die Schicksalsfrage der Religion, ob sie imstande sein würde, die Katastrophe des Staats und des Volkstums zu überdauern. Sie vermochte es nur dann, wenn sich selbständige Personen fanden, ihres Judentums bewußt, kräftig genug, ihre Religion auch in der Zerstreuung zu behaupten. So erging damals an den Einzelnen die Frage: willst du Jahve treu bleiben, oder willst du hingehen und Jerusalem vergessen? Der in allen Schicksalsschlägen treu ausharrende Glaube der Einzelnen hat das Judentum gerettet und neu gestiftet.

5. Begreiflich genug ist, daß der von den Propheten ausgegangene und in die Masse eingedrungene J. sich auch in der religiösen Reflexion niedergeschlagen und das D o g m a v o n d e r i n d i v i d u e l l e n V e r g e l t u n g, das einzige, den Menschen betreffende Dogma, welches das AT besitzt, geschaffen hat (¶ Lohn: I, im AT). Freilich ist damals diese Lehre nicht n e u geschaffen; solcher Glaube bestand, — so haben wir gesehen — schon seit alter Zeit; jetzt aber ist dieser Glaube unter dem Einfluß des s i t t l i c h e n Geistes der Propheten aufs stärkste betont und unter dem Einfluß ihres J. ist diese Lehre erst jetzt in den Mittelpunkt der Religion gestellt worden. Alle Richtungen jener Zeit stimmen in diesem Glauben überein, und überall ist er Kern und Stern der Religion. Die Psalmisten leben von der Ueberzeugung, daß Jahve die Seele des Frommen nicht dem Hades überläßt, und verkünden es jauchzend: „ob Tausende fallen dir zur Seiten, zehntausend dir zur Rechten, an d i c h wird es nicht kommen": durch alle Gefahren schreitet der Gerechte, unter Gottes Schutz gefeit (Pslm 91 $_{7}$); die Gottlosen aber müssen vergehen wie die Spreu von der Tenne (Pslm 1 $_{4}$). Auch dem Weisen ist es die Grundüberzeugung, daß „Jahves Fluch auf dem Hause des Frevlers liegt, aber des Gerechten Wohnung segnet er" (Sprüche 3 $_{33}$). Und die prophetischen Gesetzgeber fordern, daß nicht mehr Kinder mit Vätern hingerichtet werden sollen (V Mose 24 $_{16}$). Es ist des Propheten ¶ E z e c h i e l Tat (vgl. besonders Kap. 18), daß er diese Lehre in die Prophetie übernommen und in seiner juristisch-priesterlichen Weise mit dogmatischer Genauigkeit ausgeprägt hat; nur möge man ihn, der in Wirklichkeit der (trockene) Dogmatiker dieses Glaubens ist, nicht zu seinem Gründer oder gar zum Stifter des J. überhaupt machen. Trotzdem war es eine Tat, die Ezechiel so getan hat; hatten doch die Propheten vor ihm, so gewaltig sie auch selber als Individuen waren, bisher stets die altertümliche Stellung festgehalten und nur zum Volke, nicht zum Einzelnen gesprochen; sie alle waren Politiker gewesen, Ezechiel wurde der erste Seelsorger. Wie gewaltig muß die Flut des J. gewesen sein und — so müssen wir hinzufügen — wie groß die Not der Zeit, daß jetzt endlich auch die Prophetie nachgab! — Nicht auf einmal und nicht ohne i n n e r e K ä m p f e hat sich diese Wandelung vollzogen. Wir hören noch ein höhnisches Sprichwort, das in der letzten Zeit Judas umging: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf" (Jer 31 $_{29}$ Ez 18 $_{2}$). So spotteten Frivole, die selber bereits ganz individualistisch empfanden, über die alte Lehre, daß die Söhne für die Väter büßen müssen. Aber auch der eifernde Fromme verlangt pathetisch, daß Jahve den Frevler selbst und nicht seine Kinder strafe: „Gott spart seinen Kindern sein Unheil auf?! Er vergelte i h m s e l b e r, daß er's fühle" (Hiob 21 $_{19}$). Andere fromme Seelen haben sich mit der Frage gequält: wie viel Fromme in einer sündigen Stadt sein müßten, wenn Jahve die Stadt verschonen könne (I Mose 18 $_{23\,ff}$). Sobald sich aber der individuelle Vergeltungsglaube einigermaßen durchgesetzt hatte, tritt eine neue schwere Frage auf, die schon Jeremias beschäftigt hat (Jer 12 $_{1\,f}$), die dann den Dichter des Hiob (¶ Hiobbuch) zu gewaltigem Kampfe wider die Frommen und ihren Gott aufgestachelt hat, dieselbe Frage, die in den Psalmen wiederkehrt (Pslm 37 49 73), und die den „Prediger" zur Verzweifelung bringt (Prediger 2 $_{14}$ 6 $_{8}$ 7 $_{15}$ 8 $_{14}$ 9 $_{2}$), die schwere und schließlich unlösbare Frage: warum der Tatbestand so oft den Glauben widerlegt, warum es den Gottlosen oft so gut und den Guten so schlecht geht? — Zu einer wirklichen Lösung solcher Fragen ist es nicht gekommen: das Judentum war nicht dogmatisch gestimmt. Im allgemeinen kann man sagen, daß die individualistische Richtung in dem Kampfe der „Frommen" gegen die „Gottlosen" immer neue Nahrung findet und sich in Psalmen und Sprüchen ausspricht, während die Propheten fortfahren, zum und vom Volke zu reden. Auch der Glaube, daß die Söhne mit den Vätern leiden, hat weiter bestanden. Als dann zuletzt, wohl unter persischem Einfluß, die Lehre von der allgemeinen A u f e r s t e h u n g (¶ Auferstehung, 1) und dem Gericht nach dem Tode ins Judentum eindrang (¶ Eschatologie: II, 4 ¶ Gericht Gottes, 1) und die Religion bestimmte, hatte der J. einen die Gemüter im tiefsten erfassenden Ausdruck gefunden. Aber auch in dieser Zeit ist er nicht rein ausgebildet worden; das Judentum wollte und konnte auf die Hoffnungen Israels nicht verzichten. Erst im Evangelium sind diese Schranken gefallen.

6. Dieser Entwickelung der sozialistischen zu individualistischen Ideen ist die G e s c h i c h t e d e r s o z i a l e n F o r d e r u n g e n durchaus nicht ohne weiteres parallel. Zwar dem starken Sozialismus der älteren Zeit entspricht es, daß damals auch im gesellschaftlichen Leben die Unterschiede zurück- und die Forderungen an den Besitzenden herantreten. Die unentwickelten Verhältnisse bringen es mit sich, daß sich der Reiche im äußeren Leben kaum von dem Armen unterscheidet; der Reichtum, der vorwiegend in Herden besteht, ist rasch gewonnen und leicht verloren; und der Reiche hat die Ehrenpflicht, durch ¶ Gastfreundschaft dem Armen zu helfen, wie das in der Geschichte von den drei Männern bei Abraham

klassisch dargestellt wird (I Mose 18). Bezeichnend ist, daß Zinsnehmen als Unrecht gilt. — Aber durch seine Einwanderung in Kanaan kam Israel in Abhängigkeit von dem kanaanäischen Recht, das seinerseits auf das babylonische zurückgehen wird. Dieses Recht aber kannte einen fast schrankenlosen Eigentumsbegriff des Einzelnen; charakteristisch ist hier, daß Zinsen ungescheut genommen werden, und daß der zahlungsunfähige Schuldner sich in Schuldknechtschaft begeben muß (vgl. J. Kohler und F. E. Peiser, Hammurabis Gesetz, 1904, S. 110 ff). Solche Anschauungen haben auch Israel stark beeinflußt. So haben sich, auf Grund solcher Rechtsgrundsätze, auch in Israel bei zunehmendem Luxus immer stärkere soziale Verschiedenheiten ausgebildet. — Gegen diese Zustände und Anschauungen aber ist von den altväterisch gesinnten Kreisen immer wieder Einspruch erhoben worden; schon die älteren Gesetze versuchen, durch mancherlei Mittel, das Recht der Besitzenden zugunsten der sozialen Verpflichtungen einzuschränken; bezeichnend ist, daß hier jedes Zinsnehmen als Wucher verboten wird. Besonders haben die Propheten die sozialen Forderungen mit gewaltiger Wucht geltend gemacht: ein eigentümliches Schauspiel, daß gerade diese großen Individuen in sozialen Angelegenheiten nicht das Recht, sondern die Pflicht des Individuums aufs stärkste hervorheben. Auf ihren Spuren haben die späteren Gesetzgeber versucht, den Einzelnen zu allerlei sozialen Verpflichtungen anzuhalten. ¶ Arme und Armengesetzgebung bei den Hebräern. ¶ Recht in Israel.

Vgl. außer sonstigen „biblischen Theologien" besonders Rudolf Smend: At.liche Religionsgeschichte, 1893, S. 100 ff. 309 ff. 473 ff und Bernhard Stade: Biblische Theologie des AT I, 1905, S. 193 ff. 285 ff; — Ferner Max Löhr: Sozialismus und Individualismus im AT, 1906, woselbst reiches Material. — Ueber die sozialen und rechtlichen Verhältnisse vgl. die Darstellungen der „Archäologie", besonders J. Benzinger: Hebräische Archäologie, (1894) 1907², S. 133 ff. 290 ff. **Gunkel.**

II. Individualismus, religiöser, der Neuzeit. Religiöse Originalität, d. h. reiche und eigenartige Ausbildung des religiösen Lebens im einzelnen, kann sich auch innerhalb des starrsten Kirchentums finden; von religiösem Individualismus ist erst dann zu reden, wenn Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen und Empfindungen als das Normale hingestellt und Freiheit der religiösen Entwicklung, die zu bunter Verschiedenheit führt, als Grundsatz aufgestellt wird. Eine allgemeingültige Abgrenzung des religiösen J. in diesem Sinne vom religiösen Subjektivismus ist dann unmöglich, nur daß im Worte Subjektivismus leichter der Vorwurf eines willkürlichen Gebrauchs der Freiheit liegt. — Der religiöse J. hängt mit dem J. als einer allgemeinen, auf allen Kulturgebieten sich Geltung verschaffenden Strömung zusammen (s. 1), und dann besonders mit dem sittlichen J. (s. 2).

1. Jener allgemeine J. (vgl. ¶ Individualethik usw., 1 a) setzt eine reiche Kulturentwicklung voraus. Je weniger der Mensch Bedürfnisse hat, auf je weniger Gebieten er sich betätigt, um so ähnlicher ist der eine dem anderen, um so weniger ist Raum für Ausbildung der Individualität, geschweige des J. Je reicher äußere und innere Kultur sich entfalten, um so stärker kann der J. werden. Die Neuzeit überhaupt erscheint uns im allgemeinen als Zeit des J.; für die ¶ Renaissance (vgl. z. B. ¶ Dante), die ¶ Romantik in ihren Anfängen ist er besonders charakteristisch. Dabei soll nicht übersehen werden, daß keineswegs auf allen Gebieten eine gleichmäßige Tendenz zum J. herrscht. Es wirken ihm auch mächtige Strömungen entgegen. Der Proletarier unserer Tage löst sich innerlich von vielem los, was seinen Vätern als selbstverständlich für alle verbindliche Autorität galt; aber gleichzeitig wirken die sozialen Zustände nivellierend, und die Proletarisierung der äußeren Existenz schabloniert tausendfach das geistige Leben. Auch ist der Kampf gegen die Tradition allein noch nicht individualistisch; wer gegen überlieferte Anschauungen und Ordnungen kämpft, kann von fanatischem Streben beseelt sein, an ihre Stelle neue als allein gültig zu setzen; auch Oppositionsparteien und Revolutionsmänner können bekanntlich in ihrer Art orthodox und doktrinär sein. ¶ Toleranz erwächst am häufigsten aus längeren Kämpfen, in denen Recht oder mindestens Erfolg sichtlich nicht nur auf einer Seite waren. Aus solchen unentschieden gebliebenen Kämpfen braucht nicht ¶ Relativismus, müde, gleichgültige, skeptische Stimmung hervorzugehen; die Männer, die im 17. und 18. Jhd. in einigen Gebieten Amerikas und Europas zuerst Toleranz des Staates durchsetzten, waren zum großen Teil nicht indifferente Aufklärer, sondern entschiedene Vertreter eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. Die Erfahrung hatte manchen überzeugt, das religiöse Leben dürfe in seinem eigenen Interesse nicht in dem bisherigen Maße der öffentlichen Gewalt unterworfen sein; überhaupt müsse der einzelne in bestimmten persönlichen Dingen gesichert sein vor dem Dreinreden und der Gewalt des sonst allmächtigen Staates. Diese Forderungen des J., die sich in der Französischen Revolution unter der Formel: „Anerkennung der ¶ Menschenrechte" durchgesetzt haben, bilden im 19. Jhd. ein Hauptstück der Programme des ¶ Liberalismus. Mit dem Kampf um gewisse Grundrechte des Einzelnen und gegen ererbte Vorurteile verband sich bei manchem ein wirkliches Interesse an Originalität und Individualität; gewisse pädagogische Reformversuche des 18. Jhd.s oder physiognomische Studien wie die ¶ Lavaters zeigen das. Das in den Tagen des deutschen ¶ Idealismus neu belebte Interesse und Verständnis für die Geschichte (¶ Geschichtsphilosophie, 3) hat dann den Sinn für das Individuelle gefördert und ist wieder von ihm gefördert worden. Aus dem allgemeinen J. hervorgegangen, hat ihn zugleich immer wieder gefördert der Sinn für das Individuelle und Persönliche, der die philosophische Arbeit mancher neuerer Denker stark bestimmt hat. Das Individuelle, Persönliche erscheint ihnen nicht als etwas unterhalb der Interessen der Philosophie Liegendes; die Individuation ist ihr auch nicht bloß ein wichtiges Problem; sondern in dem, was sie positiv auf die höchsten metaphysischen Fragen antwortet, spielt die Anerkennung transzendenter Bedeutung des Individuellen eine entscheidende Rolle.

2. Wie mit dem J. als allgemeiner Kulturströmung hat der religiöse J. der Neuzeit mit dem sittlichen J. in Wechselwirkung gestanden. Bei sittlichem J. handelt es sich um ethische Freude an recht verschiedenartiger Lebensgestaltung, um Anerkennung, daß die Menschen nicht nur mit verschiedenen Anlagen geboren werden, sondern daß

sie eben auch ihre Eigenart ausbilden sollen, daß nicht ein Einerlei, sondern eine Welt von Individualitäten das Ziel der sittlichen Entwicklung der Menschheit ist, und daß dementsprechend in der Ethik außer den Pflichten, die gleichmäßig jedem gelten, Gebiete anzuerkennen und zu erörtern sind, auf denen sich nicht eines für alle schickt. Das Letztere, die Forderung, daß die Ethik das Recht des Individuellen anerkenne (¶ Individualethik usw., 1a. 2), tritt begreiflicherweise erst spät auf, nachdem in der Praxis ethischer J. sich schon längst geltend gemacht hat. Der Ethiker, der hier vor allem zu nennen ist, ist ¶ Schleiermacher; er hat, nachdem er in den „Monologen" (1800) sein ethisches Ideal begeistert, praktisch vorgetragen hatte, in den streng wissenschaftlichen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803) gerade auch die Vernachlässigung des Individuellen den bisherigen Ethikern zum Vorwurf gemacht, und in seinem eigenen System (¶ Ethik, 1) ist der Gegensatz des Identischen (des bei allen überwiegend Gleichmäßigen) und des (überwiegend) Individuellen von höchster Bedeutung. Auf die geistige Tätigkeit angewendet, ergibt er die beiden großen Kulturgebiete des Wissens (identisches, geistiges Leben; sein Werkzeug die Sprache) und des Gefühlslebens (individuell; seine Aeußerung symbolisches, künstlerisches Handeln; auf diese Seite gehört für Schleiermacher auch das religiöse Leben, s. 3). — In welchem Zusammenhang dieser ethische J. mit der ethischen Autonomie steht, mit der Ueberzeugung, daß wir dem Sittengesetz deshalb zu gehorchen haben, weil wir selbst im Innersten Ja zu dieser Forderung sagen müssen, und daß unser Handeln nur in dem Maße sittlich ist, als wir unsere Entscheidungen nach eigenem besten Wissen und Gewissen getroffen haben, ist hier nicht zu erörtern. Sicher ist, daß ein Zusammenhang besteht; er ist aber nicht so einfach, daß autonome Ethik sofort auch individualistisch im oben angegebenen Sinne werden müßte — man sieht dies deutlich an Kant (¶ Ethik, 4).

3. Das gleiche nehmen wir auf religiösem Gebiet wahr. Die religiöse Selbständigkeit des Einzelnen bedeutet nicht ohne weiteres religiösen J. Religiöse Autonomie ist grundsätzlich in der Reformation errungen worden. Als Luther die Unfehlbarkeit der Konzilien verwarf, hatte er für den Einzelnen keine andere Instanz mehr zur Entscheidung religiöser Fragen als eben jedes Einzelnen Gewissen. Diese Tatsache ist freilich vielfach verdeckt worden durch die Autorität, die man auf protestantischer Seite der Bibel beimaß (¶ Inspiration, 2 c), und die Reformatoren sowie viele Protestanten nach ihnen haben nicht jenem Grundsatz entsprechend gehandelt. Mit jener religiösen Autonomie war nun aber noch keineswegs religiöser J. im obigen Sinne gegeben. Vorbereitet haben den religiösen J. der Neuzeit in Deutschland der Pietismus, in anderen Ländern die entsprechenden Bewegungen (¶ Pietismus: I, ¶ Methodisten, ¶ Quäker usw., ¶ Kirche: III, 3). Mag auch die Pflege religiösen Lebens hier noch so sehr auf ein Ziel gerichtet scheinen, je mehr Bekenntnisse inneren Lebens ausgetauscht werden (vgl. die Lebensläufe der Herrnhuter), um so deutlicher erkennt man, daß die Geschichte der Seelen verschieden ist. — Am entschiedensten hat, wie den sittlichen, so den religiösen J. ¶ Schleiermacher verkündet, der bei den Herrnhutern aufgewachsen war. Mit den Monologen (s. 2) gehören aufs engste die Reden über die Religion (1799) zusammen. Frömmigkeit ist ihm etwas Innerlicheres, Zarteres, Unmittelbareres als Wissen und Wollen, nämlich Sinn für das Unendliche, das sich in allem Endlichen offenbart, Anschauung und Gefühl für das Universum. Alle religiösen Begriffe und Systeme sind etwas Abgeleitetes, die Frömmigkeit selbst das Allerpersönlichste, in jedem verschieden. Sie ist nicht nur bei unverbildeten Menschen verschieden, sie soll es sein. Der Reichtum individuellen Lebens wird zum religiösen Ideal; in jedem Falle gilt es als verkehrt, die Fülle mannigfaltiger Bildungen in der Religionsgeschichte als etwas zu Ueberwindendes anzusehen und an seine Stelle eine einförmige „natürliche Religion" setzen zu wollen (¶ Aufklärung, 5 a, ¶ Deismus: I, 2). Die Religion lebt in den positiven Religionen; sie sind Individuen.

Statt einzelne Erscheinungen des religiösen J. aus dem 19. Jhd. aufzuzählen, sei hier zum Schluß darauf hingewiesen, wie das Auftreten und die Stärke des religiösen J. mit dem allgemeinen psychologischen Charakter der Frömmigkeit zusammenhängen. In dem Maße als diese einen intellektualistischen Zug hat (¶ Intellektualismus, 4) und das Wesen der Religion doch schließlich in bestimmte Erkenntnisse und Lehren gesetzt wird, die zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden sollen, ist für religiösen J. wenig Raum. Ebensowenig, wo die Religion wesentlich in der Moral aufgeht und diese als allgemeingültig, objektiv verbindlich hingestellt wird (¶ Ethik, 6 c). Endlich auch dort nicht, wo Größen der Vergangenheit, einer ¶ heiligen Geschichte (¶ Heilstatsachen, ¶ Gemeindeorthodoxie) solche Bedeutung für den Glauben zugeschrieben wird, daß Verschiedenheiten seiner Ausprägung in der Gegenwart als wertlos oder gefährlich erscheinen. Sicher tötet der religiöse Intellektualismus den J. Was die übrigen soeben besprochenen Schranken anlangt, so braucht enge Verbindung von Religion und Moral nicht überhaupt den J. unmöglich zu machen, wenn nämlich der subjektive, persönliche Charakter des sittlichen Denkens, und namentlich dann nicht, wenn sittliche Autonomie (¶ Ethik 4. 6 c) betont wird. Ebensowenig gilt das von der Anknüpfung des Glaubens an Geschichtliches, wenn die Bedeutung, die dieses Geschichtliche für den Glauben hat, nicht als jedermann beweisbar, sondern als nur persönlich erlebbar und nur individuell wahrhaftig angesehen wird. Ein sehr bezeichnendes Beispiel aus der Gegenwart dafür, daß bei engster Verbindung von Religion und Sittlichkeit und hoher Schätzung dessen, was Geschichtliches für den Glauben bedeutet, doch auf Grund eines nichtintellektualistischen Religionsbegriffs ausgeprägter religiöser J. vertreten werden kann, ist W. ¶ Herrmann. — Gegen die Art, wie trotzdem er und andere Dogmatiker ihre Ueberzeugungen und Erfahrungen als normativ hinstellen, wird eingewendet: „Eure Erlebnisse und Erfahrungen haben für uns bei weitem nicht die gleiche Bedeutung". Ob die hiermit geforderte Berücksichtigung der Individualität in der christlichen Glaubenslehre möglich oder der ¶ Religionspsychologie oder den betreffenden Disziplinen der ¶ Praktischen Theologie vorzubehalten ist, kann

hier nicht weiter erörtert werden, ist auch eine Frage zweiten Ranges gegenüber zwei anderen, nämlich: erstens, ob nicht die Religionswissenschaft, speziell die protestantische Theologie, dem tatsächlichen J. des religiösen Lebens bisher oft nicht gerecht geworden ist, also gerechter zu werden sich bemühen muß, und zweitens, welche Sicherheiten es gibt, daß nicht religiöser J. sich so entwickelt, daß religiöses Gemeinschaftsleben überhaupt unmöglich wird. Ueber diese grundsätzliche Frage nach dem Recht und Unrecht des religiösen J. ¶ Kirche: III, 4, ¶ Gemeinde, 4.

Ueber das Aufkommen des modernen J. überhaupt vgl. die neueren Darstellungen der Kulturgeschichte der letzten Jahrhunderte, z. B. in Karl Lamprechts Deutscher Geschichte, über den ethischen J. die Geschichten der ¶ Ethik. Ueber Protestantismus und J. s. die neuere unter ¶ Protestantismus angegebene Lit., besonders die einschlägigen Schriften von E. ¶ Troeltsch und die Gegenschriften; — G. Frommel: Geschichte des individualistischen Prinzips von Calvin bis Vinet (ZThK 1896, S. 299 ff) enthält nicht, was der Titel erwarten läßt, sondern Einzelbemerkungen. — G. Klepl: Die Monologen Schleiermachers und Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, 1901; — Ueber Schleiermacher außer Dilthey und der anderen älteren, bei dem Art. ¶ Schleiermacher genannten Literatur neuerdings besonders Sam. Eck: Ueber die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schl., 1908; — M. Friz: Ueber J. (MkPr 1905, S. 499 ff); — Die neueste beachtenswerte Kritik des modernen J. gibt vom katholisierenden Standpunkt aus F. W. Foerster: Autorität und Freiheit, 1910. — Ueber die zuletzt besprochene Frage J. und Dogmatik vgl. M. Schian und P. Drews in ZThK 1897 und 1898, vgl. auch ZThK 1907, S. 62. 149. 436. Mulert.

Individualität ¶ Charakter.

Indochina (französisch) ¶ Indien: II, C 1. 5.

Indogermanische Religion (angebliche) ¶ Griechenland: I, 2. ¶ Germanische Religion, 2.

Indonesien ¶ Indien: II, D.

Indre Mission (dänisch; = Innere Missions-Partei) ¶ Dänemark, 4.

Indulgenzen (indulgentiae = Ablässe) ¶ Bußwesen: I, 3. III.

Industriearbeiter ¶ Arbeit, 4 a—b, und die folgenden Artikel zur Arbeiterfrage.

Ineffabilis Deus, Bulle Pius' IX (10. Dezember 1854), das Dekret über die ¶ Unbefleckte Empfängnis Marias enthaltend (vgl. ¶ Maria: I).

In eminenti, gegen Jansen (¶ Jansenismus) gerichtete Bulle ¶ Urbans VIII (1642).

Infallibilität bezeichnet die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes, welche durch das vierte (Schluß-)Kapitel der vatikanischen (¶ Vatikanum) Konstitution ¶ Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 beschlossen wurde (¶ Ex cathedra). — Infallibilisten bedeutet Anhänger oder Verteidiger der Lehre von der J. Meydenbauer.

Infamie ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche.

Inferiorität der Katholiken auf kulturellem Gebiet ¶ Konfessionsstatistik, 2 ff.

Informativprozeß ¶ Kirchenamt.

Infralapsarismus (¶ Arminius usw.) ¶ Prädestination: II, dogmengeschichtlich.

Inful (Stirnbinde, von israelitischen und altrömischen Priestern getragen), die spitze Bischofsmütze, die seit dem Mittelalter in der römischen Kirche üblich ist, als solche gewöhnlich Mitra genannt, in der Farbe des Meßgewandes gehalten, kostbar verziert; die hinten herabhängenden zwei Bänder heißen noch infulae. „Infulierte Aebte" sind Aebte, denen vom Papst ausnahmsweise das Tragen der Bischofsmütze gestattet ist.

Ingenbohl, Schwestern von J. (Kreuzschwestern), ¶ Kreuz, relig. Genossenschaften v. hlg.

Inger, Abt von St. Denis, Ratgeber Ludwigs VI und VII von ¶ Frankreich (4).

Ingham, Benjamin (1712—1772) ¶ Methodisten.

v. Inghen, Marsilius, ¶ Marsilius v. J.

Ingman, Antero Wilhelm ¶ Helsingfors, 2.

Ingolstadt, Universität (1472—1800; dann nach Landshut und 1826 nach ¶ München (:II) übertragen).

1. Von der Gründung bis zur Berufung der Jesuiten (1472 bis 1550); — 2. Bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773); — 3. Bis zur Verlegung nach Landshut.

1. Herzog Ludwig der Reiche von Bayern hatte 1459 von Papst Pius II die Einwilligung erhalten, in J. eine Hochschule nach dem Vorbild und mit den Privilegien der Wiener zu errichten, konnte sie aber erst 1472 eröffnen. Das Amt eines Kanzlers verwaltete der Bischof von Eichstätt. Das Rektorat sollte der Regel nach unter den vier Fakultäten abwechseln; wählbar war nur, wer ehelich geboren, wenigstens 24 Jahre alt und Kleriker war; Ordensleute waren ausgeschlossen, desgleichen (bis zum J. 1642) Verheiratete; zuweilen wurden Ehren halber auch Studenten besonders vornehmer Abkunft gewählt; Rektorat und Dekanat wechselten in jedem Semester, abgesehen von zeitweiligen Aenderungen.

Im ersten Jahre brachte es die Universität auf 794 Studenten. Nach den Schätzungen von Prantl belief sich der durchschnittliche Besuch von 1472—93 auf 500—600, von 1494—1518 auf etwa 450, von 1518—50 auf etwa 400. Adelige und reiche Studenten konnten für sich allein wohnen, sollten aber unter Leitung eines Privatlehrers stehen. Weitaus die meisten Studenten aber wohnten nach damaliger Sitte in den ¶ Bursen. Von den etwa ein Dutzend Bursen war die bedeutendste das Collegium Georgianum, das von Georg dem Reichen 1494 gegründet, aber erst 1496 eröffnet worden ist (11 Freiplätze für arme Studierende). 1785 wurde aus diesem Kollegium ein Klerikalseminar, und als solches folgte es der Universität nach Landshut und München, wo es noch heute besteht.

Ganz eigenartig waren die Verhältnisse der artistischen Fakultät. Um Mißhelligkeiten zwischen den beiden Hauptrichtungen (viae) in der spätmittelalterlichen Philosophie (¶ Scholastik), den antiqui (Thomisten und Skotisten) und moderni (Okkamisten), zu vermeiden, wurde die artistische Fakultät schon bald nach Eröffnung der Universität förmlich in zwei Fakultäten mit zwei Dekanen zerlegt. Als aber trotzdem viele Streitigkeiten vorkamen, wurden 1478 die beiden Fakultäten wieder zu einer einzigen zusammengetan; deren Dekan sollte abwechselnd aus den beiden viae gewählt werden. Erst in den Fakultäts-Statuten von 1519 wurden die beiden viae, die bisher gleichberechtigt nebeneinander bestanden hatten, offiziell abgeschafft. Alle Mitglieder der Fakultät mußten sich fortan unterschiedslos als Artisten bezeichnen. Die Kommentare zu Aristoteles und ¶ Petrus Hispanus, die Joh. ¶ Eck im Auftrage einer herzoglichen Kommission 1516—20 verfassen mußte (cursus Eckianus), sollten als Grundlage für die

philosophischen Vorlesungen dienen. Infolge der von Wittenberg (¶ Luther) ausgehenden gewaltigen religiösen Bewegung verloren die Gegensätze der scholastischen Schulen bald an Wert und Interesse. Um die jungen Scholaren auf den Besuch der artistischen Fakultät besser vorzubereiten, wurde 1526 an sie ein Pädagogium, d. h. eine Art Gymnasium, angegliedert.

Wenden wir uns nunmehr zu den Männern im einzelnen, die in dieser Periode als Lehrer, Schriftsteller oder sonstwie berühmt geworden sind. In der theologischen Fakultät genossen besonderes Ansehen Joh. Permeter von Adorf (1473—1505) und Georg Zingel (1475 bis 1508; s. u.), Joh. Pettendorfer (1508—12), der nachher als Suffragan nach Würzburg ging und dort 1524 zum Luthertum übertrat, und Balthasar ¶ Hubmaier (1512—16), der spätere Wiedertäufer. Entwickelten sich diese beiden nach ihrem Weggang von J. zu Gegnern der katholischen Kirche, so wurde Joh. ¶ Eck ihr energischster Vorkämpfer. Vornehmlich dank seiner unermüdlichen Tätigkeit (1510—43) ist J. zu einem festen Stützpunkt des Katholizismus in Süddeutschland geworden. In der entschiedenen Gegnerschaft gegen die Wittenberger und Schweizer wurde er von Herzog Wilhelm IV von Bayern und dessen Kanzler Leonhard von Eck nachdrücklich unterstützt; in gemeinsamer Arbeit unterdrückten sie jede protestantische Regung an der Hochschule und im Lande. Mit Eck waren im gleichen Sinne manche seiner Kollegen tätig, z. B. die Theologen Nik. Appel und Leonhard Marstaller, die auch beide 1540 am Wormser Religionsgespräch (¶ Deutschland: II, 2) teilnahmen, dann die Juristen Georg Hauer und Franz Burckhard, der Artist Anton Braum. Besonderes Aufsehen erregte der Prozeß des jungen Magisters Arsacius Seehofer (vgl. RE³ XVIII, S. 124 ff), der sich 1521/22 in Wittenberg für Luthers und Melanchthons Lehren begeistert hatte und es wagte, in J. paulinische Vorlesungen nach Melanchthons Heften zu halten; er mußte 1523 widerrufen und im Kloster Ettal büßen, entfloh jedoch von dort, wurde erst Schulmeister in Eisfeld und starb nach vielen Wanderungen 1542 als protestantischer Pfarrer in Württemberg. Eine interessante Episode in diesem Prozeß bildet die kühne Herausforderung Argulas von ¶ Grumbach an die Universität zu einer Disputation, in der sie Seehofers Partei ergreifen wollte; daß Eck oder die Universität ihr als Antwort einen Spinnrocken zugesandt haben sollen, ist eine unbeglaubigte Legende. Auch Luther hat damals gegen die Ingolstädter geschrieben (Weimarer Ausgabe XV, S. 95 ff). Nach Ecks Tod war Marstaller der einzige Theologe, und als dieser 1546 starb, war die Fakultät vollständig verwaist, bis 1548 Balthasar Fannemann den Lehrstuhl bestieg, der 1550 als Weihbischof nach Mainz ging. Mittlerweile waren die ersten Jesuiten eingetroffen, und mit ihnen begann eine neue Periode. — Eines ausgezeichneten Rufes erfreute sich die juristische Fakultät, die zwei Abteilungen, für kanonisches und römisches Recht, hatte. Aus der älteren Zeit seien erwähnt die Nürnberger Patriziersöhne Gabriel Baumgartner (1478—98) und Sixtus Tucher (1487—1496), ferner Hieronymus de Croaria (1497—1508), dann die beiden großen Holländer Everhard Nikolaus der Aeltere gen. Frisius (1529 bis 1535, 1542—70) und Viglius ab Ayta Zwichem (1538—42), der von der Lehrkanzel zur Statthalterschaft in Holland und Geldern berufen wurde; nicht minder geachtet war Fabius Arcas. Von Beruf Juristen, aber vielseitig literarisch tätig, besonders auf historischem Gebiete, waren die vorzüglichen Gelehrten Wigulejus Hund (1537—40), der auch nach seiner Beförderung zum Präsidenten des Geheimen Rates der bayerischen Herzöge schriftstellerte und durch seine Metropolis Salisburgensis bleibenden Ruhm gewann, und sein Nachfolger auf dem Katheder, Wolfgang Hunger (1540—48), der als Kanzler des Bistums Freising auf dem Augsburger Reichstag von 1555 starb. — In der medizinischen Fakultät zeichnete sich in älterer Zeit Joh. Parreut aus († 1495), der sogar einen okkamistischen Kommentar zur aristotelischen Logik schrieb. Als Mediziner und Botaniker war Leonhard Fuchs (1526—28, 31—33) hervorragend, konnte sich aber wegen seiner lutherischen Neigungen in J. nicht halten. Er und namentlich sein gelehrter Nachfolger Joh. Agricola (Peurle), der von 1515—31 als Gräzist und von 1531 bis 70 als Mediziner in J. wirkte, erfreuten sich großen Ansehens bei den Zeitgenossen, weil sie die arabischen Traditionen der Aerzte verließen und Hippokrates und Galen folgten. — In derselben Zeit schloß sich auch die artistische Fakultät, die in den ersten zwei Jahrzehnten kaum bedeutendere Namen aufzuweisen hatte, der humanistischen Bewegung an. Dreimal kam der wanderlustige Konrad ¶ Celtis (1492, 1494—95, 1497) nach J. und wirkte dort trotz der kurzen Zeit anregend wie überall, wohin er kam. Als tüchtiger Humanist genoß großen Ruf Jakob Locher Philomusus, gleichfalls ein „poeta laureatus" (1498 bis 1503, 1506—28); seine Streitsucht indes zog ihm manche Händel mit Kollegen zu, besonders mit dem Theologen Zingel, der die Poesie lediglich als Mittel zum Zweck anerkannte und die Theologie nach wie vor als die Herrin aller Wissenschaften betrachtete, während Locher die „Mauleseltheologie" der Scholastik verspottete (dagegen auch ¶ Wimpfeling Contra turpem libellum Philomusi, 1510). Als ein besonderes Glück mußte es die Universität J. ansehen, wenn auch nur vorübergehend (1520—21), den gefeierten Bahnbrecher auf dem Gebiete des griechischen und hebräischen Studiums ¶ Reuchlin als Lehrer zu besitzen; im größten Hörsal las er vor 300 Zuhörern über die hebräische Grammatik des ¶ Kimchi, und zu seinen Füßen saß er auch die Theologen Joh. Eck und Nik. Appel. Als Reuchlin nach Tübingen ging, trat sein Schüler Joh. Alex. Kohlberger, genannt Brassican, als Gräzist an seine Stelle. Vitus Amerbach (1545—57) leistete als Ciceronianer und Aristoteliker ganz Hervorragendes. Erwähnt sei auch, daß Urban ¶ Rhegius, der seinem von ihm damals noch hoch verehrten Lehrer Eck 1510 von Freiburg nach J. gefolgt war, über Rhetorik und Poesie las. Unter den Mathematikern und Astronomen J.s zeichneten sich aus Joh. Stabius, der als Sekretär Maximilians I 1503 nach Wien ging, und Peter Bienewitz, genannt Apian (1527—52), der sich durch seinen Cosmographicus liber einen Ehrenplatz in der mathematischen Geographie errungen hat. — Gedacht sei auch noch der Sodalitas litteraria Angilostadensis, die von dem

Erzieher des jungen, in J. studierenden Herzogs Ernst von Bayern, von dem gelehrten Joh. Turmaier, genannt ¶ Aventin, 1516 begründet worden ist; allerdings hat diese gelehrte Gesellschaft anscheinend bereits 1520 aufgehört, aber sie hat doch in einigen Veröffentlichungen Spuren ihres kurzen Daseins hinterlassen.

2. Herzog Wilhelm IV war von dem Wunsche beseelt, den Klerus sittlich und wissenschaftlich zu heben, und richtete seinen Blick auf die eben gestiftete Gesellschaft Jesu (¶ Jesuiten); Peter ¶ Faber hatte auf ihn persönlich einen ausgezeichneten Eindruck gemacht. Zudem hatte der Theologieprofessor Marstaller bereits 1543 den Jesuiten Claudius Jajus (Le Jai) aus Rom mitgebracht, und dieser hatte 1544 einige Vorlesungen mit großem Beifall gehalten. Als nun die theologische Fakultät in die traurigste Lage geraten war, bat der Herzog den Papst, dafür zu sorgen, daß Jajus und andere Jesuiten als theologische Professoren nach J. geschickt würden. Jajus kam 1549 mit dem Spanier Alphons ¶ Salmeron und mit Petrus ¶ Canisius an, und die drei begannen sofort mit theologischen Vorlesungen. Der Kanzler Leonhard von Eck wünschte, daß die Jesuiten auch die artistische Fakultät reformierten. Diese glaubten, daß zunächst für eine bessere Vorbildung und Erziehung der jungen Studenten gesorgt werden müßte, und verlangten die Einrichtung eines philosophischen Vorkursus. Da Wilhelm IV und sein Kanzler 1550 starben, gerieten die Verhandlungen darüber ins Stocken, und als sich Albrecht V wenig entgegenkommend verhielt, zog Ignatius von Loyola (1552) seine Jünger allmählich von J. zurück; sie gingen damals nach ¶ Wien (: II), wo König Ferdinand, der Jajus 1550 auf dem Augsburger Reichstag kennen gelernt hatte, ihnen ein Kolleg gestattet hatte. Auf Anregung seines Schwiegervaters, des Kaisers Ferdinand I, trat Albrecht 1555 von neuem mit den Jesuiten in Verhandlungen, und man einigte sich dahin, daß sie ein Kollegium für ihre Gesellschaft, zwei theologische Professuren und den Unterricht im Pädagogium erhalten sollten; sobald die Schüler dieses Gymnasiums hinreichend vorgebildet wären, sollten die Jesuiten an der Universität einen dreijährigen Kursus in der Philosophie eröffnen. 1556 zogen sie wiederum in J. ein und wohnten bis zur Vollendung des neuen Ordenshauses (1576) im „alten Kollegium auf der Schutter". Das Nebeneinander von Professoren aus dem Welt- und Ordensstande in der philosophischen Fakultät führte zu langen und erbitterten Streitigkeiten, so daß 1573 Pädagogium und Kursus einstweilen nach München verlegt wurden. Da aber viele Schüler mit den Jesuiten dorthin übersiedelten, bat der Senat schon 1575 den Herzog um Rücksendung der Jesuiten. Im nächsten Jahre kehrten sie als vollberechtigte Professoren mit ihren Anstalten nach J. zurück. Bereits 1585 gelangten sie dank der Gunst des Herzogs Wilhelm V in den Besitz der ganzen artistischen Fakultät und brachten 1675 auch noch die kanonistische Professur an sich. Der Einfluß der Gesellschaft wurde noch dadurch gesteigert, daß sie das Pädagogium, verschiedene Kollegien (Albertinum, Hieronymianum, Marianum) und die marianische Kongregation leitete. Infolge dieser außergewöhnlichen Machtstellung erreichten die Jesuiten mit Hilfe der Kurfürstin Maria Anna sogar, daß 1653 alle Professoren den Eid auf die Lehre von der ¶ Unbefleckten Empfängnis Mariä ablegen mußten. — Um die Interessen der Regierung an der Universität zu vertreten und die Professoren [sowie] die Studenten zu beaufsichtigen, wurden in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s Superintendenten oder Inspektoren bestellt. Dieses Amt wurde bekleidet von Friedrich ¶ Staphylus, einem Konvertiten, der, obwohl er ein verheirateter Laie war, Theologie dozieren durfte (1560—64), ferner von den Theologieprofessoren Martin ¶ Eisengrein (1570—78) und Albert Hunger (1578—85). 1585 wurde diese Stelle als überflüssig abgeschafft. Erst 1746 schuf die Regierung wieder einen ähnlichen Posten; damals übertrug nämlich der Kurfürst Max Joseph III seinem ehemaligen Erzieher Joh. Adam ¶ Ickstatt außer einer juristischen Professur das Amt eines Direktors zur „bessern Einrichtung der in große Abnahme verfallenen Universität". Auch als Ickstatt 1765 seine Professur niederlegte und in die unmittelbare Nähe des Kurfürsten berufen wurde, visitierte er jährlich von München aus die Universität. Dieser Mann hat einen tiefgreifenden Einfluß auf ihre Entwicklung im Sinne der Aufklärung ausgeübt, besonders nach Aufhebung des Jesuitenordens. — Die Besuchszahl belief sich bis zum dreißigjährigen Kriege durchschnittlich auf 500—600, von da bis zum Schluß des spanischen Erbfolgekrieges etwa auf 320—350 und hob sich dann wieder auf 500—600. Besonderes Ansehen verliehen ihr die vielen dort studierenden Prinzen aus katholischen Häusern. — Unter den Theologen zeichneten sich außer den bereits Genannten (Jajus, Salmeron, Canisius, Eisengrein und Hunger) besonders aus die Weltpriester Rudolph Clenck (1570—77) als Dogmatiker, Kaspar Frankh (1578 bis 1584), sowie Peter Stevart (1584—1619) als Exegeten, Balthasar Eckher (1745—75), ein heftiger Gegner Ickstatts, als Kontroversist, ferner die Jesuiten Gregor von Valentia (1575 bis 1589), einer der bedeutendsten Dogmatiker der Gegenreformation (Professor in Dillingen, in J., in Rom; † 1603, De rebus fidei hoc tempore controversis, 1591. Zu seinen Gegnern gehört auch ¶ Heerbrand; vgl. dessen Defensio adversus Georgii Gotthardi calumnias, 1587), nach ihm der überaus fruchtbare und vielseitige, besonders als Kontroversist („malleus haereticorum") geschätzte Jakob ¶ Gretser (1588—1610), die Moraltheologen und Kanonisten Paul ¶ Laymann (1603—09) und Franz Schmalzgruber (1703—05, 1709—16). — Die juristische Fakultät konnte eine Reihe stolzer Namen aufweisen: die Italiener Franz Zoanettus 1548—64, Bartholomäus Romuleus 1548—77, Andreas Fachineus 1587—97, die Belgier Simon Labrique 1605—22 und Nikolaus Burgundius 1627 bis 1639, Joachim Denich 1590—1633, sowie seinen Sohn Kaspar 1614—55, den Niederländer Arnold Rath 1626—71; weiterhin die deutschen Konvertiten Kaspar Manz 1636—53, 1660—73 und Christoph Besold 1636—38; eine Zierde der Fakultät bildete die Familie Chlingensperger (Christoph 1677—1720 und sein Sohn Hermann Anton 1707—55). Besonders tiefgreifend innerhalb der Fakultät und Universität (s. o.) war das Wirken des gelehrten Joh. Adam Ickstatt (1746—65). — Die medizinische Fakultät zählte zwar nur drei Ordinarien, besaß aber darunter manche

recht tüchtige Gelehrte, z. B. Philipp Menzel (1574—1613) und seinen Sohn Albert (1603—32), beide verdient um die Kenntnis der Ingolstädter Flora, letzterer besonders auch als Pathologe. Auf dem Gebiete der Pathologie und Therapie zeichnete sich aus Edmund Hollyng (1588—1612). Franz Ignaz Thiermair (1656—64) vertrat zuerst die Anatomie als eigenes Fach. Michael Hertel (1692—1711) suchte durch seine Schriften zwischen der „alten" Richtung (Anhänger Galens) und der „neuen" (Anhänger der sog. mechanischen Grundsätze der Kartesianer und Benützer chemischer Kenntnisse) zu vermitteln. Ein tatkräftiger Beförderer des Umschwungs in der Medizin war Joh. Adam Morasch (1708—34), ein trefflicher Vorkämpfer der neuen chemischen Molekulartheorie. — In der philosophischen Fakultät kam seit 1562 der Titel „doctor philosophiae" neben dem bisher allein üblichen „magister artium" auf. Als 1568 von allen Dozenten der Eid auf das Tridentinische Glaubensbekenntnis verlangt wurde, weigerte sich der Mathematiker Philipp Apian, der sich durch eine noch heute bewunderte Karte von Bayern großen Ruhm erworben hatte; er verlor seine Stelle und mußte das Land verlassen. Von weltlichen Lehrern verdienen ferner noch Erwähnung der scholastische Philosoph Wolfgang Zettel (1548 bis 1576), der Gräzist Abraham Löscher (1551—59) und Valentin Rotmar (1569—72; 1574—80), der Verfasser der ersten Geschichte seiner Universität. Von 1585 ab saßen nur noch Jesuiten in der philosophischen Fakultät. Daß sie oft rasch wechselten, war ihrer Tätigkeit nicht förderlich. Gleichwohl haben manche von ihnen achtungswerte Leistungen aufzuweisen. Einen Ehrenplatz in der Geschichte der Kosmographie nimmt Christoph Scheiner (1610—16; † 1650) ein, bekannt durch seine Untersuchungen über die Axendrehung der Sonne und die Sonnenflecken, die er mittels des von ihm erfundenen Helioskops entdeckte. Als Dichter und Professor der Rhetorik glänzte Jakob ¶ Balde (1635—37), der „bayerische Horaz". Der zu Beginn des 18. Jhd.s begegnende Um- und Aufschwung auf wissenschaftlichem Gebiete kam auch der Jesuitenfakultät zugute, namentlich auf dem Gebiete der exakten Forschungen. Erwähnt seien hier: Ignaz Schwarz (1726—40), der erste Ingolstädter Geschichtsprofessor, der Meteorologe Paul Zettl (1715—18), Nicasius Grammatici (1720—26), ein tüchtiger Verteidiger des kopernikanischen Systems, und die ausgezeichneten Mathematiker Georg Kraz (1750—64) und Joh. Helfenzrieder (1770—81), von denen letzterer auch in Maschinenkunde und Technik Treffliches geleistet hat.

3. Bei der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) wurden wegen Mangels an geeignetem Ersatz mehrere „Exjesuiten" vorläufig auf ihren Lehrstühlen belassen, 1781 aber mußten auch sie weichen, als der aus den eingezogenen Gütern ihrer Gesellschaft gebildete Fonds vom Kurfürsten Karl Theodor zur Stiftung eines bayerischen Zweiges des Malteser-Ritterordens verwendet wurde, trotzdem die unter Geldnot seufzende Hochschule sich eifrigst bemüht hatte, den Fond für ihre Zwecke zu erlangen. Das Anerbieten der Benediktiner, Zisterzienser und Prämonstratenser, die mittleren und höheren Schulen unentgeltlich zu übernehmen, bedeutete eine große finanzielle Erleichterung der Universität; aber daß dadurch deren geistige Atmosphäre nach wie vor einen klösterlichen Charakter behielt, behagte den „Aufgeklärten" unter den Professoren durchaus nicht. Der Wunsch, diesem Zustande ein Ende zu machen und mit den alten Traditionen zu brechen, war der tiefste Grund für ihr (seit 1769 zu spürendes) Drängen auf Verlegung der Anstalt an einen andern Ort, am liebsten nach München oder andernfalls nach Landshut. Dazu kamen andere Gründe: die kleinlichen und beschränkten Verhältnisse in einer kleinen, aber starken Grenzfestung, die steten Reibereien zwischen Studenten und Soldaten, sowie zwischen Universitäts- und Militärbehörde, der Mangel einer gebildeten Bevölkerung, die hohen Lebensmittelpreise und die ungesunde Lage J.s. 1800 fand die Uebersiedelung nach Landshut und 1826 nach ¶ München (: II) statt. — Während dieser letzten Ingolstädter Periode nahm die durchschnittliche Besuchsziffer um 15% ab. Von den Theologen dieser Zeit sei genannt: der „Exjesuit" Benedikt Stattler (1770—81; † 1797; vgl. ADB 35, S. 498 ff), ein energischer Bekämpfer der kantianischen Philosophie, der aber mit der scholastischen Methode in der Ethik (Christliche Sittenlehre, 1791) brach und sich der Wolffschen Philosophie anschloß. Neben ihm wirkte der Benediktiner Hermann Scholliner (1773—80; geb. 1722, gest. 1791 als Propst zu Welchenberg), der sich durch Fortsetzung der Monumenta Boica und durch andere historische Arbeiten (über Arkandisziplin, Verfassungsgeschichte, u. a.) sehr verdient gemacht hat, der Orientalist Sebastian Seemiller (1781—94; † 1798), und der Kirchenhistoriker und Liturgiker Vitus Anton Winter (1795—† 1814), der auch mit nach Landshut übersiedelte; er ist durch seine Werke über bayerische Kirchengeschichte und als Praktiker durch seine liturgischen Reformen (z. B. Liturgie, 1809; Erstes deutsches katholisches Ritual, 1810 u. a.) bekannt. Als Kanonist wirkte an der juristischen Fakultät Adam Weishaupt, der Stifter der ¶ Illuminaten, 1786 wegen seiner politischen Ideen abgesetzt. An der medizinischen Fakultät zeichneten sich Heinrich Palmatius Leveling (1771—98) und Claudius Rousseau (1772—94) aus. Sehr bedeutend als Mathematiker, Physiker und Astronom war der der philosophischen Fakultät angehörende Benediktiner Placidus Heinrich (1791—98). Der Botaniker und Nationalökonom Franz Schrank (1781—1809) wurde 1799 Direktor des „Kameral-Instituts", das bei der neuen Organisation der Universität gewissermaßen als fünfte Fakultät angegliedert wurde. Der „Exjesuit" Johann Nepomuk Mederer, der von 1768—1800 mit Unterbrechung teils in der philosophischen, teils in der theologischen Fakultät angestellt war, möge zum Schlusse erwähnt werden als Verfasser einer vierbändigen Geschichte der Hochschule, deren Uebersiedelung nach Landshut (¶ München, Universität) er nicht mitmachen wollte.

Literatur bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 783—821; — C. Prantl: Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität, 1872; — Matrikel der Universität vorbereitet von Wolff. **Greving.**

Ingram, Arthur Foley Winnington, Bischof von London, geb. 1858 zu Bibbesford, Worcestershire. Als junger Geistlicher trat

er in Verbindung mit dem University Settlement (¶ Volksbildungsbestrebungen), in dem junge Akademiker nicht nur die soziale Not und Verkommenheit im Osten Londons kennen lernen, sondern auch praktische soziale Arbeit tun wollten. Er wurde 1889 Leiter des Oxford-Hauses, einer dieser Niederlassungen, und bewies in dieser Stellung Organisationstalent und Eifer in der gewählten Aufgabe. Nachdem er kurze Zeit in Bethnal Green, einem der Londoner Gassendistrikte, tätig war, wurde er 1897 Bischof von Stepney, d. h. Suffragan-Bischof im Londoner Osten, bis er 1901 an die Spitze des Londoner Bistums berufen wurde. Wie viele der sozial arbeitenden englischen Geistlichen, gehört auch J. der ritualistischen Richtung der anglikanischen Kirche (¶ England: II, 2) an. Dabei hat ihn seine soziale Karriere, sein frischer gesunder Menschenverstand, verbunden mit populärer Beredsamkeit, zum volkstümlichsten der geistlichen Würdenträger in England gemacht. **Wollschläger.**

Inkapacität (Unfähigkeit, ordiniert zu werden) ¶ Ordination: II.

Inkarnation ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 3. — J. (Menschwerdung) Christi ¶ Christologie: I, 2 e und II.

Inklusen oder Reklusen (griech. énkleistoi, lat. inclusi, reclusi, deutsch Klausner) waren Einsiedler, die sich auf Lebenszeit in eine Zelle einschließen (einmauern) ließen, um hier in völliger Abgeschiedenheit der frommen Betrachtung, dem Gebet und der Handarbeit zu leben, und mit der Außenwelt nur durch ein kleines Fenster in Verbindung traten, wenn es galt, Unglücklichen, von denen sie aufgesucht wurden, ihren geistlichen Trost oder ihre Wunderkraft zu spenden. Schon bei den Mönchen des 3., 4. und 5. Jhd.s in Aegypten, Syrien, Kappadozien begegnet die Einschließung in eine Zelle als Form gesteigerter Askese; so hat der heilige Antonius (¶ Mönchtum, 1) viele Jahre als Inkluse gelebt. Indessen das eigentliche J.tum, für das die Einschließung auf Lebenszeit charakteristisch ist, scheint im Abendlande aufgekommen zu sein. Im 6. Jhd. ist es in Gallien an einer Reihe von Beispielen nachweisbar. Im Mittelalter war es im Abendlande außerordentlich verbreitet. Seit dem 5. Jhd. drang die Kirche darauf, daß nur solche Klausner werden sollten, die längere Zeit als Mönche in einem Kloster gelebt und sich bewährt hatten. Doch hat es überall während des ganzen Mittelalters, besonders in der Einsamkeit der dichten Wälder, Klausner gegeben, die sich um keine kirchliche Regelung kümmerten. Die übrigen standen meist in Verbindung mit den Benediktinern (¶ Mönchtum, 4 a), seit dem 12. Jhd. mit den ¶ Zisterziensern. Oft waren die Zellen unmittelbar an die Mauer einer Kirche gebaut; dann führte ein kleines Fenster von der Zelle in die Kirche, damit der J. am Kultus und Sakramentsempfang teilnehmen konnte; durch eine zweite Oeffnung erhielt er seine tägliche Nahrung, eine dritte ließ Licht und Luft herein. Die Zellen waren bisweilen so eng und niedrig, daß man nicht aufrecht darin stehen konnte; in der Michaeliskirche zu Fulda diente die Krypta als Klause, wozu ein katholischer Forscher bemerkt: „es scheint fast unbegreiflich, wie in solchem Gefängnisse ein Mensch längere Zeit verweilen konnte". Der Aufenthalt wurde überdies oft noch durch sonstige Mittel der Askese, durch Tragen des Stachelgürtels, Nachtruhe auf scharfkantigen Steinen usw., aller Erträglichkeit beraubt. Von den Regeln, die für die männlichen J. aufgestellt worden sind, sei die von dem fränkischen Priester Grimilach im 9. Jhd. auf Grund der Benediktinerregel verfaßte genannt, die in der Askese Maß hält, von den Regeln für die weiblichen J. die des englischen Zisterzienserabtes Ethelred (Aelred) von Revesby aus dem 12. Jhd., die er auf Bitten seiner als Inkluse lebenden Schwester geschrieben hat. — Die Annahme, das J.tum wäre in Deutschland mit dem Aufkommen der Bettelorden und der Ausbreitung der ¶ Beginen erloschen, bedarf einer starken Einschränkung; am Oberrhein z. B. war es noch im 14. Jhd. stark verbreitet. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters waren namentlich Inkluserien häufig, die von mehreren Frauen bewohnt waren; von den Beginenhöfen sind diese Inkluserien zu unterscheiden. Vermutlich waren solche in einem J.hause wohnenden J. jede für sich eingemauert. Die Einschließung von J. war begreiflicherweise immer ein aufsehenerregender Vorgang. Außerhalb Deutschlands war das J.wesen ebenfalls stark verbreitet, wenn auch aus den andern Ländern beim Stand der gegenwärtigen Forschung nicht so viele Einzelnamen von J. bekannt sind, wie aus Deutschland. In Rom z. B. gab es um 1500 beim Lateran, bei St. Peter und bei Santa Maria Maggiore J.häuser. Das J.tum ist bis ins 17. Jhd. hinein nachweisbar. — Ueber J. im Kultus des Serapis ¶ Mönchtum, 2.

Die beiden erwähnten Regeln stehen bei ¶ Holstenius: Codex regularum, herausgeg. v. Brockie, 1759, I, S. 291 ff. 418 ff; — KL² VI, Sp. 631—643 (viele Einzelbeispiele); — G. Grützmacher: RE³ IX, S. 97—100; — Pavy: Les recluseries, 1875; — A. Basedow: Die J. in Deutschland, vornehmlich in der Gegend des Niederrheins, um die Wende des 12. und 13. Jhd.s, 1895; — L. Pfleger: Zur Geschichte der J. am Oberrhein am Ausgang des Mittelalters (Historisch-politische Blätter, Bd. 139, S. 501 bis 513); — P. M. Baumgarten: J. bei St. Peter in Rom (ebenda Bd. 141, S. 6—15). **Heussi.**

Inkorporation ist die Vereinigung (unio) eines ¶ Kirchenamts, meist einer Pfarrei, mit einem Kloster oder Stift. Sie war im Mittelalter häufig und führte zu einer Verschlechterung der Seelsorge und zur Ausbeutung der niederen Geistlichen. Das Kloster oder Stift galt als Eigentümer der Pfarrkirche, war selbst eigentlicher Pfarrer und stellte als Verwalter des geistlichen Amts einen vicarius (Stellvertreter) gegen geringe Bezüge an. Man unterschied je nach der Abhängigkeit des Vikars vom Kloster 1. die incorporatio quoad temporalia (hinsichtlich der weltlichen Dinge; minus plena, nicht vollständige J.), 2. quoad temporalia et spiritualia (hinsichtlich der weltlichen und der geistlichen Dinge; plena vollständige J.), und 3. plenissima (ganz vollständige J.). Bei 1. ist der vicarius noch vom Bischof bestellter Pfarrer; bei 2. bestellt das Kloster, welches selbst Pfarrer ist, einen von ihm ganz abhängigen Vertreter, der Bischof prüft nur die Vorbildung und Tauglichkeit; bei 3. ist der Bischof auch hiervon ausgeschlossen. Das ¶ Tridentinum verbot solche J.en. — ¶ Agrargeschichte: II, 11.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1909⁶. **Meydenbauer.**

Inkubation (Tempelschlaf). Vgl. das zu ¶ Incubation Bemerkte.

Innere Mission (in der deutschen evg. Kirche).

I. Geschichte: 1. Entstehung; — 2. Entwicklung bis zur Gegenwart; — II. Organisation; — III. Arbeitskräfte; — IV. Die einzelnen Zweige: 1. Arbeit zur Hebung von Notständen innerer Art; — 2. Arbeit zur Hebung von Notständen mehr äußerer Art; — V. Grundsätzliche Fragen: 1. Wesen; — 2. Verhältnis zu verwandten Gebieten. — Ueber katholische J. M. ¶ Charitas. Ueber das Ausland vgl. die betreffenden Länderartikel (z. B. ¶ Dänemark, 3a. 4; ¶ England: II, 1, usw.). Auch die Sekten, wie ¶ Heilsarmee, ¶ Methodisten u. a. leisten ausgedehnte Arbeit im Dienst der J. M. — Vgl. endlich auch die Artikel ¶ Christlich-sozial, ¶ Evangelisch-sozial, ¶ Katholisch-sozial, ¶ Hilfsverein, evg.-kirchlicher, ¶ Diakonen und Diakonenwesen, ¶ Diakonissen, ¶ Frauenverbände, kirchliche, und die biographischen Artikel über die Männer der J. M.

I. 1. Die Entstehung der deutschen J. M., d. i. der großen, namentlich von ¶ Wichern ins Leben gerufenen Bewegung evangelischer Liebesarbeit auf dem Boden der deutschen evangelischen Kirchen seit Mitte des 19. Jhd.s, ist nur im Zusammenhange der Geschichte der gesamten christlichen ¶ Liebestätigkeit, der sie in jeder Hinsicht einzuordnen ist, zu verstehen; ihre Wurzeln reichen also weit zurück. Deutliche Verbindungslinien führen zu ihr hin, insbesondere von der Liebesarbeit des 18. Jhd.s, und zwar sowohl von derjenigen der ¶ Aufklärung(: 2) wie von der andersgearteten der pietistischen Kreise (¶ Pietismus: I) aus. „Wir alle, wie wir auch stehen mögen, tragen ein gut Stück der Aufklärung in uns, und auch die Liebestätigkeit hätte sich nicht so, wie in unseren Tagen geschehen, entfalten können, wären wir nicht durch die Aufklärung hindurchgegangen. Liegt eine der Wurzeln dieser reichen Liebestätigkeit unseres (d. i. des 19.) Jhd.s im Pietismus, so liegt die andere in der Aufklärung" (Uhlhorn). Von der Aufklärung führen namentlich zwei Linien zu unserer J. M. herüber: die der sozialen Fürsorge (¶ Oberlin) und die der von ¶ Pestalozzi bahnbrechend aufgenommenen, später auch von pietistisch Gerichteten gepflegten Kinderfürsorge und Kinderrettungsarbeit (¶ Rettungshäuser); von mehr (obwohl keineswegs ausschließlich) pietistischen Arbeiten sind als Vorläufer im engeren Sinn zu nennen die Deutsche ¶ Christentumsgesellschaft, die ¶ Bibelgesellschaften und die Traktatgesellschaften (¶ Schriftenverbreitung, evangelische), auch die Anfänge von Sonntagsschulen (¶ Kindergottesdienst). Ganz besonders haben die Tätigkeit Johannes ¶ Falks in Weimar sowie die seiner „Gesellschaft der Freunde in der Not" im Interesse verwaister und heimatloser Kinder und ferner die Rettungshausgründungen (¶ Rettungshäuser) des Grafen Adalbert von der ¶ Recke-Volmerstein (1819) und des Christian Heinrich ¶ Zeller in Beuggen (1820) auf Johann Hinrich ¶ Wichern eingewirkt, dessen Gründung des Rauhen Hauses in Horn bei Hamburg (1833), zusammengenommen mit der „Erneuerung der weiblichen Diakonie" durch Theodor ¶ Fliedner, die Vorgeschichte der J. M. im allerengsten Sinne eröffnet. Aus dieser Arbeit, insbesondere aus der Heranbildung von Gehilfen für dieselbe (¶ Diakonen und Diakonenwesen), erwuchs Wichern im Laufe der folgenden Jahre mit zunehmender Kraft der Gedanke an eine umfassende, der gesamten deutschen evangelischen Kirche geltende Missionsarbeit: die J. M. Es war die Not der Zeit, die dieser Arbeit der Liebe zum Werden half. Der Pietismus und noch mehr die Aufklärung hatte das festgefügte Gewebe staatlich gehaltener kirchlicher Sitte gelockert, das bis dahin einen Damm gegen übergroße Verwahrlosung gebildet hatte; nun war, namentlich in den Städten, auch das sittliche Niveau gesunken, und die religiöse Energie hatte in weiten Schichten nachgelassen. Die Augen der Aufklärungsfreunde waren durch ihren Optimismus (¶ Aufklärung, 2) zu sehr gebunden, um die Größe des Schadens zu ermessen; wohl aber hatte das 18. Jhd. das Verständnis für mancherlei Nöte des äußeren Lebens geweckt und, von der bloßen Predigt zur Tat fortschreitend, die praktische Unfruchtbarkeit des Luthertums in ihrer Selbstgenügsamkeit erschüttert. Die der Erweckungsfrömmigkeit nahestehenden Christen im zweiten Viertel des 19. Jhd.s (¶ Pietismus: II) waren von ihrer besonderen Frömmigkeit her eher einer Ueber- als einer Unterschätzung des menschlichen Verderbens geneigt; sie waren zugleich weit davon entfernt, innere und äußere Nöte zu trennen: die Sünde galt ihnen als der Quell alles Verderbens. Die Neigung zu tätiger Beweisung der Menschenliebe, die sie mit der Aufklärung teilten, vertiefte sich unter diesen Einflüssen zu einer aus heiliger Gottes- und Christusliebe erwachsenden Sehnsucht, zu helfen und zu retten; sie gewann an Tatkraft und Lebendigkeit; sie wurde umfassende Liebesenergie auf religiöser Grundlage.

Ueber die Entstehung des Namens J. M. ist viel gestritten worden. Wichern selbst hat erzählt, daß im Rauhen Hause „in der Behauptung des Rechts einer Missionsarbeit innerhalb der Christenheit gegenüber der Mission außerhalb derselben" der Name sich bildete, noch ehe ihn jemand außerhalb desselben genannt hatte. Immerhin hat schon Falk im J. 1818 den Begriff geprägt (vgl. Achelis ThLZ 1908, S. 708); er verstand darunter Arbeit an den Heiden in der Christenheit und bildete den Namen in Anlehnung an die Heidenmission. Der Hamburger Pastor Rautenberg hat 1830 unter Hinweis auf ähnliche Arbeit in England und Schottland gefragt: „Was hindert uns, gleich unseren Brüdern . . . Missionare zu werden für das mehr als heidnische Elend in unseren Mauern?" Wichern sprach 1839 von der „inländischen Mission"; 1843 nennt er, das Wort J. M. zuerst öffentlich gebrauchend, das Gehilfen-Institut „Seminar für die J. M. unter deutschen Protestanten". In etwas anderem, aber doch verwandtem Sinn hatte schon 1842 Professor Friedrich Lücke in Göttingen in einer (1843 gedruckten) Rede innere und äußere Mission der evangelischen Kirche nebeneinandergestellt, wobei er unter der ersteren vornehmlich die Arbeit der Kirche an ihren Außengliedern in den Grenzgebieten und in der Zerstreuung versteht, aber doch auch an solche denkt, die inmitten der Kirche in Gefahr kommen, abzusterben und abzufallen. Sicherlich ist die englisch-amerikanische Home Mission, so gewiß sie mit unserer J. M. durchaus nicht verwechselt werden darf, doch auf die Durchsetzung des Namens von Einfluß gewesen. Von der Mitte der vierziger Jahre des 19. Jhd.s ab erringt er sich jedenfalls immer weitere Verbreitung. — Als die Geburtsstunde der J. M. im Sinne einer umfassenden, organisierten,

machtvollen Bewegung, der allerdings bereits kräftig vorgearbeitet war, ist dann jene Nachmittagsstunde des 22. Sept. 1848 zu bezeichnen, in der Wichern in der Wittenberger Schloßkirche vor dem ersten ¶ Kirchentag seine berühmte Rede über die J. M. hielt. „Nach Schluß erhob sich die ganze Versammlung mit voller Einstimmigkeit und erklärte mit freudiger Erhebung der Herzen zu Gott die J. M. als unter dem Schutz der konföderierten evangelischen Kirche stehend". Die Bildung des „Zentralausschusses für die J. M. der deutschen evangelischen Kirche" war die unmittelbare Folge (über dessen Arbeit s. unten II).

I. 2. Der Tätigkeit dieses Zentralausschusses, der unermüdlichen Werbearbeit Wicherns selbst, namentlich auch seiner Denkschrift (1849) „Die J. M. der deutschen evangelischen Kirche", und den Kongressen für J. M. (s. u.) gelang es nun noch rascher als vordem, Teilnahme und Mitarbeit für die Sache in allen Landesteilen Deutschlands zu werben. Zahlreiche Vereine, die ihrerseits wieder weitere Anregungen gaben, wurden gegründet; Anstalten der Liebesarbeit aller Art wuchsen empor, eine große Reihe von frischen Persönlichkeiten wurden Förderer und Führer. Die kirchlichen Richtungen verhielten sich dabei nicht in gleicher Weise; am größten war Begeisterung und Tatkraft bei den maßvollen Freunden der dem Kirchenglauben nahestehenden Theologie, die seit dem zweiten Drittel des Jhd.s neuen Boden gewonnen hatte, zumal auch bei den Anhängern der konservativen ¶ Vermittlungstheologie, die ja zugleich mit der pietistischen Strömung nahe Fühlung hielt. Sehr kühl verhielten sich dagegen die Kirchlich-Liberalen, denen die von Anfang enge Verbindung von J. M. und pietistischer Frömmigkeit zuwider war und die sich herausbildende Verbundenheit von Rechtgläubigkeit und Liebestätigkeit die Teilnahme dauernd erschwerte. Auch die konfessionellen Lutheraner in den lutherischen Landeskirchen erschlossen sich der neuen Bewegung nur langsam und fast widerwillig; ihre Anschauungen von Kirche und Amt machten ihnen eine Bewegung bedenklich, die nicht von der Kirche geleitet und nicht vom Amte gemacht und geführt war. Wichern klagt: „Die Pastoren, die sich mehr oder weniger als „die Kirche" ansehen, wollen, es solle in der J. M. alles von ihnen ausgehen; fordert man's aber von ihnen, da können sie nicht oder wollen sie nicht" (Ges. Schr. II, S. 8/9). Derartiger Widerstand war besonders stark in Bayern, wo Wilhelm ¶ Löhe zuerst grundsätzlicher Gegner war, in Mecklenburg und in Hannover, wo Ludwig Adolf ¶ Petri weissagte, in wenigen Jahren werde es mit der Kirche oder der J. M. zu Ende sein; die Kirche werde die J. M. abtun, oder die J. M. werde die Kirche zerstören; ihm stand sein Freund ¶ Münchmeyer zur Seite. Der zweite Kirchentag (1849) erlebte eine kräftige Debatte über diesen Punkt zwischen Wichern und dem Leipziger Professor Bruno Lindner. Auch die orthodoxe, bekenntnisstreng-lutherische Haltung beförderte diesen Widerspruch; Wicherns Unionsgesinnung war deren Vertretern verdächtig; die J. M., die Wichern ja „die praktisch durchgeführte Irenik der Kirche" nannte, nicht minder. Die J. M. hat mit dieser Gegnerschaft anfangs hart zu ringen gehabt. Allmählich ist die Opposition dieser Art schwächer geworden und dann beinahe verstummt. Die preußischen Lutheraner schlossen sich am frühesten und willigsten an; die bayrischen folgten, als Löhe, freilich im Geist strengster Kirchlichkeit und lutherischer Bekenntnistreue, aus einem Gegner ein Förderer der J. M. wurde; selbst ein Petri wirkte bei der Organisation der J. M. in Hannover mit. Der Liberalismus strengster Richtung ermäßigte, gleichfalls allmählich und am längsten zögernd, seinen Widerspruch und tat, als Jahrzehnte vergangen waren, bei einer Reihe praktischer Arbeiten, namentlich soweit die Förderung des Gemeindelebens in Frage kam, mit. Allmählich wurde so die J. M. ein gemeinsames großes Werk aller Kreise der evangelischen Kirche Deutschlands, in dem allerdings noch heut meist die Rechtsstehenden die große Mehrheit und die eigentliche Führung besitzen. Die freier gerichteten Kreise arbeiten zwar vielfach sehr eifrig mit, haben auch hier und da die Führung; aber sie sind immer noch mehr geduldet oder „getragen", als mit gleichem Recht willkommen geheißen; die Situation ist in dieser Beziehung übrigens nach Landesteilen verschieden (vgl. Verhandlungen des Stuttgarter Kongresses für J. M. Okt. 1909).

Zu den bedeutendsten Förderern der J. M. zählen außer Wichern und Theodor ¶ Fliedner namentlich ¶ Löhe, Johannes Evangelist ¶ Goßner, Clemens Theodor ¶ Perthes, Gustav ¶ Werner; in späterer Zeit überragen alle anderen Adolf ¶ Stöcker und Friedrich von ¶ Bodelschwingh.

Das staatliche Deutschland hat die J. M. von Anfang an wesentlich gefördert. König Friedrich Wilhelm IV von Preußen begünstigte die Arbeit der J. M. (Diakonissenhaus Bethanien in Berlin, Johannesstift in Plötzensee); Wicherns Gefängnisreformpläne wollte die preußische Regierung zu den ihrigen machen; die Brüder vom Rauhen Hause sollten die Gefängnisaufsicht führen. Als diesen letztgenannten Plänen infolge besonderer Vorkommnisse aus der Stimmung des preußischen Abgeordnetenhauses Hemmungen erwuchsen (¶ Wichern), blieb es doch bei viel freundlicher Förderung durch den Staat. Wichern hatte, namentlich unter dem Einfluß des Revolutionsjahres 1848, der J. M. auch eine Aufgabe zugewiesen, kraft deren sie den Staatsleitern besonders willkommen sein mußte. Zwar sollte sie nicht über Staatsformen urteilen und zwischen politischen Parteiungen entscheiden, aber eine ihrer wichtigsten Sorgen sollte sein, die Staatsbürger mit dem christlichen Geist zu erfüllen (Wittenberger Rede); er betrachtete sie jedenfalls sehr deutlich als Gegenwirkung gegen den Umsturz. Immerhin beruhte die staatliche Förderung nicht lediglich hierauf, sondern zugleich auf einer, sicherlich mit, wenn auch nicht allein, durch die J. M. gewirkten wachsenden Erkenntnis staatlicher Wohlfahrtspflichten. Aus solcher Erkenntnis heraus haben die deutschen Staaten in späteren Jahrzehnten wichtige Arbeitsgebiete der J. M. ihrerseits ganz oder teilweis übernommen: so die Fürsorge für Waisenkinder, Taubstumme, Blinde, Idioten, Irrsinnige, Epileptische; auch die Einführung geregelter Gefängnisseelsorge (¶ Seelsorge: III, ¶ Gefangenenfürsorge) gehört dahin. Die Zwangserziehungsgesetze, mehr noch das Fürsorgeer-

ziehungsgesetz in Preußen (¶ Fürsorgeerziehung, 3), gaben vielen ¶ Rettungshäusern Zöglinge, für die gezahlt wurde, und damit eine sichere finanzielle Grundlage; sie nahmen zugleich diese Aufgabe der J. M.s-Arbeit in umfassender Weise in staatliche Leitung; die Arbeiterkolonien brauchten und brauchen noch staatliche Hilfe; in der Einrichtung von Natural-Verpflegungsstationen und Wanderarbeitsstätten gehen Staat und J. M. vielfach Hand in Hand. Die Reichsversicherungsgesetze (Alte, Invalide, Kranke; ¶ Volksversicherung) haben manchen Notstand gehoben, an dem sonst die J. M. zu arbeiten gehabt hätte. Durch mannigfache Verbindung von Staat und J. M. ist letzterer allerdings auch oft ein offizieller Charakter aufgeprägt worden, der ihr dann wieder hinderlich war.

Die offiziellen K i r c h e n, denen die J. M. ihrerseits soviel guten Willen entgegenbrachte, wie eine freie Liebesarbeit nur konnte, zu deren Regierungen sie immer nahe Beziehungen unterhielt und deren Gesamtheit sie sich dienend verpflichtet fühlte, stellten sich meist von Anfang an freundlich zur J. M.; Kirchenregierungen und später die Synoden (¶ Synodalverfassung) haben diesen Standpunkt bis heute unverändert beibehalten; einige zögernde haben sich später doch auf ihn gestellt. Größere Anstalten der J. M. erhielten in der Regel ¶ Parochialrechte; sie traten so als anerkannte Gemeinden (¶ Gemeindeverfassung, 3), wenn schon nicht völlig mit gleichen Rechten wie die Pfarrgemeinden, in den Kirchenverband ein. Die meisten Synoden lassen sich über die J. M. ihres Gebietes regelmäßig Berichte erstatten und bewilligen vielen Anstalten und Vereinen derselben Haus- und Kirchenkollekten. Vertreter der Kirchenbehörden sitzen in vielen leitenden Ausschüssen der J. M. Schwieriger war oft das Verhältnis zu den lokalen Kirchgemeindeinstanzen, auch wo falsches Amtsbewußtsein ganz außer Spiel blieb. Sehr zahlreiche Geistliche wurden mit Begeisterung „Männer der J. M.", die Mehrzahl durch Arbeiten in den eigenen (am meisten naturgemäß in den städtischen) Gemeinden. Wo aber einmal nicht der Ortsgeistliche oder nur einer unter vielen Ortsgeistlichen die Arbeiten der J. M. innerhalb der Gemeinde leitend beeinflußte, entwickelten sich diese Arbeiten neben der eigentlichen Gemeindearbeit oder auch im Gegensatz zu ihr. Die J. M. blieb Sache freier Kräfte; Gemeindeglieder ohne Amtsauftrag arbeiteten in ihr. Den Pfarrern, auch den Kirchenvorständen erschienen diese freien Vereine und Komitees manchmal als eine Art unberechtigter Nebenregierung, die Berufsarbeiter der J. M. als eine Art Nebenprediger. Das führte zu Reibereien, namentlich natürlich, wo ein Unterschied in der kirchlichen Richtung verschärfend wirkte. Allmählich bekamen auch die Kirchgemeinden selbst mehr Verständnis für die recht eigentlich ihnen zugehörenden Aufgaben aus dem Gebiet christlicher Liebestätigkeit (¶ Gemeinde, 3); die Einführung der ¶ Gemeindeverfassung in den meisten deutschen evangelischen Kirchen belebte ihre Selbsttätigkeit. Manche Arbeiten, wie z. B. die ¶ Kindergottesdienste, wurden jetzt häufiger von Gemeinde wegen in die Hand und der J. M., die sich für „Sonntagsschulen" ins Zeug gelegt hatte, aus der Hand genommen; in vielen Gemeinden wuchs das Streben, Krankenpflege, Armenpflege, alles zur Gemeindepflege Gehörige gemeindemäßig zu organisieren und die entsprechenden Einrichtungen der J. M. nach Möglichkeit in diese Organisation einzugliedern. Unfraglich haben Gemeinden und Pfarrämter der J. M. außerordentlich viel Anregung und Belebung zu danken; wo aus der geschilderten Entwicklung Unstimmigkeiten erwuchsen, wird klare gegenseitige Verständigung abhelfen müssen (s. u.).

Wichern hatte definiert: „Als J. M. gilt uns nicht diese oder jene einzelne, sondern die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christum geborenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußeren und inneren Verderbens anheimgefallen sind, ohne daß sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Aemtern erreicht werden" (Ges. Schr. III, S. 268). Wie schon diese Definition vermuten läßt, hatte er dabei die eigentlich r e l i g i ö s e E r n e u e r u n g sehr stark betont; der Evangelisation, der Seelenrettung gehörte das Hauptinteresse; die leibliche Hilfe trat demgegenüber zurück; ja sie schien nur soweit in das Programm aufgenommen, als die leibliche Not direkt oder indirekt aus der Sünde entsprungenes Verderben war. Die geschichtliche Entwicklung hat diese Richtlinien nicht eingehalten: mehr und mehr trat die ä u ß e r e L i e b e s a r b e i t an Armen, Kranken, Blöden, Krüppeln in den Vordergrund; gerade sie verschaffte der J. M. außerordentliche Volkstümlichkeit und dankbarste Anerkennung in weitesten Kreisen; gerade sie reizte die katholische Kirche zur tatkräftigen Nachfolge (¶ Charitas). Neuerdings hat sich dann, mit unter der Einwirkung der Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung (¶ Gemeinschaftschristentum ¶ Evangelisation), die Wortverkündigung, namentlich auch die evangelisatorischer Art, in der J. M. einen breiteren Platz erobert; aber der durchschnittliche Grundcharakter der J. M. ist doch der helfender Liebesarbeit aller Art geworden. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung steht eine andere. Die eigentlichen Träger der J. M. waren anfangs die erweckten Kreise, die sich ganz als Missionare gegenüber dem nahezu heidnischen religiösen und sittlichen Verderben fühlten. Je weitere Kreise allmählich zur Mithilfe sich willig fanden, um so weniger konnte man in der Wahl der Vorstands- und Komiteeglieder eine strenge Sichtung nach Seiten der religiösen Stellung vornehmen; und erst recht die Geldmittel nahm man immer mehr, woher man sie nur bekommen konnte. Die J. M. wurde aus einer Sache kleiner Kreise zu einem breiten, volkskirchlich bestimmten Organismus. Von Seiten des ¶ Gemeinschaftschristentums erfuhr sie in letzter Zeit um deswillen scharfe Angriffe (s. V, 2 b): in den Ausbildungsanstalten (Diakonen- und Diakonissenanstalten) würden zu geringe Anforderungen an die Christlichkeit der künftigen Arbeitskräfte gestellt u. a. m. Die Gemeinschaftskreise schritten infolge dessen zu manchen Neugründungen (Diakonenverein; Schwesternhäuser; Krüppelheim), in denen ihre besondere Art sich in stärkster Betonung der religiösen Einwirkung und Voranstellung der Seelsorge auch

in der Krankenpflege in methodistisch beeinflußter Praxis ganz auswirken kann. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Vorgänge in manchen Häusern der J. M. zu einer Annäherung an die Gemeinschaftsart geführt haben; in der Hauptsache bleibt doch zwischen der volkskirchlichen J. M. und dem jungen Zweige der J. M., den die Gemeinschaften pflegen, ein ganz erheblicher Unterschied.

II. Dem Zentralausschuß für die J. M. in Berlin (s. o.) (1848) stellte Wichern eine organisierende und eine produzierende Aufgabe; er sollte versuchen, „eine innere freie Einigung der bestehenden Arbeiten der J. M. zu veranlassen". Der Ausschuß selbst setzte sich in seinen Satzungen ein dreifaches Ziel: Förderung der bereits vorhandenen Anstalten, besonders durch Herstellung einer organischen Verbindung; Anregung zur Gründung neuer Anstalten; selbständige eigene Unternehmungen, die dem gesamten Arbeitsfeld der deutschen J. M. gelten sollten. Er besteht aus einer größeren Anzahl von Berliner (gegenwärtig etwa 20) und auswärtigen Mitgliedern (gegenwärtig 37) und hat Agenten in den einzelnen Provinzen und Ländern. Geleitet ward er meist von Nichttheologen; erster Präsident war Moritz August von Bethmann-Hollweg (später preußischer Kultusminister); Vizepräsident der Jurist ¶ Stahl; zeitweise leitete ihn Wichern; jetzt ist Präsident Direktor der Siemens- und Halske-Werke F. Alb. Spiecker, Vizepräsident Bernhard ¶ Weiß. Der Ausschuß hat nach allen drei in den Satzungen angegebenen Richtungen gewirkt, doch nicht in dem großartigen Umfang, den Wichern erhofft hatte; die von ihm geschaffene Verbindung der einzelnen Organisationen ist recht locker geblieben; eigene Unternehmungen in größerer Zahl hat er erst allmählich in die Hand genommen (Apologetische Instruktionskurse; Ausbildung von Gefangenenaufseherinnen; Stellenvermittlung für Berufsarbeiter und -Arbeiterinnen der J. M., Frauenschule der J. M. u. a.); Anregungen jedoch hat er reichlich ausgestreut, und zur Klärung mancher Frage hat er viel beigetragen; so durch seine Veröffentlichungen (Wicherns Denkschrift!), durch seine regelmäßigen Berichte (1909: 51. Bericht), durch sein Organ, die von Wichern schon seit 1844 herausgegebenen, noch jetzt unter anderem Namen (seit 1906) fortbestehenden „Fliegenden Blätter" aus dem Rauhen Hause, durch Eingaben an die Staatsbehörden und Parlamente usw. Ihm ist in jüngster Zeit die Ausdehnung der J. M. auf die deutschen Schutzgebiete zu danken, für die er eine besondere Kommission eingesetzt hat. Dort ist besonders die Erziehungsarbeit an halbweißen Kindern, das Kleinkinderschulwesen, die Schriftenverbreitung und die Bekämpfung des Alkoholismus begonnen worden (Erziehungshaus Augustineum in Okahandja). — Vom Zentralausschuß wurden ins Leben gerufen die Kongresse für J. M., die, solange der ¶ Kirchentag bestand, stets in Verbindung mit diesem, nachher für sich allein zusammentraten, zuerst (1849—58) alljährlich, nachher meist in zweijährigen Abständen, und die Brennpunkte des J. M.s-Interesses bildeten. Ihre Verhandlungen scheiden sich zweckmäßig in Hauptverhandlungen und Spezialkonferenzen; alle Führer der J. M. haben auf ihnen Referate gehalten; alle wichtigen Fragen sind besprochen und fast alle großen Städte Deutschlands besucht worden (1909: 35. Kongreß in Stuttgart). Von ganz erheblicher Bedeutung wurden die Landes- und Provinzialvereine für J. M., deren erster im Rheinland 1849 entstand, während die 60er Jahre ihrer Zahl den stärksten Zuwachs brachten. Nahezu alle Landes- und Provinzialkirchen oder größeren Kirchenbezirke besitzen derartige Vereine. Ueber die Grenzen eines einzelnen Landes hinausgehende Bedeutung besitzt unter ihnen besonders die Südwestdeutsche Konferenz für J. M. (1864), die Württemberg, Baden, die Pfalz, Elsaß-Lothringen und Hessen umschließt, neben der übrigens in diesen Ländern noch besondere Landes-Organisationen bestehen. Diese Vereine sind für ihr Sondergebiet in verstärktem Maß ähnlich tätig, wie der Zentralausschuß für ganz Deutschland. Erwähnenswert sind besonders die von ihnen veranstalteten Instruktionskurse für J. M., die praktischerweise öfter auf einzelne Gruppen (Pfarrer, Lehrer, Frauen) zugeschnitten sind. Die meisten haben eigene Vereinsgeistliche angestellt. Für kleinere Bezirke bestehen außerdem sehr zahlreiche Bezirks-, Kreis-, Dekanats-, Lokal-, Gemeindevereine, die ihre Aufgaben sehr verschieden fassen. Die genannten Organisationen stehen unter einander zwar in Verbindung; doch so, daß jeder einzelnen ihre Freiheit vollkommen gewahrt bleibt. — Von großer Bedeutung sind ferner eine Reihe von nach sachlichen, nicht nach geographischen Gesichtspunkten orientierten Spezial-Organisationen. Die Anstalten und Vereine fast aller einzelnen Zweige der J. M. haben sich mit den gleichartigen in geringerer oder größerer Ausdehnung zu Verbänden zusammengeschlossen. Den Anfang machte 1848 der Rheinisch-westfälische Jünglingsbund (¶ Jugendfürsorge); seit 1861 vereinigten sich die Diakonissenhäuser zum sogenannten Kaiserswerther Verband (¶ Diakonissen, 1); es folgten u. a. der Deutsche Herbergsverein (1883), der Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine (¶ Evangelisch-sozial, 5), der Zentralverband deutscher Arbeiterkolonien (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1 d) u. a. m. Sie halten regelmäßige Konferenzen, bei denen Abgeordnete beraten, und behandeln dort alle für ihre Arbeit wichtigen Fragen; durch Anstellung von Berufsarbeitern, Reiseagenten, durch Herausgabe von Blättern und Schriften wecken und regen sie das Interesse an. Der Zusammenhang unter den angeschlossenen Vereinen ist nicht überall gleich straff.

III. Die J. M. sollte und wollte die Laienkräfte der Gemeinden zur Arbeit aufrufen und sich vornehmlich auf diese stützen. Dennoch haben die Pfarrer einen sehr großen Teil der leitenden und anregenden Arbeit von Anfang an bis jetzt zu leisten gehabt; in jedem Vorstand und Komitee bilden sie einen erheblichen Bruchteil, oft die Mehrheit; und in sehr vielen Fällen haben sie durchaus die Hauptlast getragen; so als Leiter in den zahlreichen Gemeindevereinen, als Schriftführer in den Ausschüssen. Im Lauf der Zeit mußten auch eine ganze Anzahl von Theologen eigens als Berufsarbeiter angestellt werden: in den Diakonen- und Diakonissenanstalten sowie in vielen anderen als Leiter und Anstaltsgeistliche; im Zentralausschuß, in den Landes- und Provinzialvereinen als Reiseprediger (¶ Evangelisation, 2 a) und geschäftsführende Vereinsgeistliche; in den Verbänden

und Spezialvereinigungen einzelner Arbeitszweige als Agenten; in den Stadtmissionen als Leiter des Gesamtbetriebs, in großen Verhältnissen auch der einzelnen Teile desselben („Stadtmissionsinspektor“). Aehnliche Stellungen, oft neben oder unter den fest angestellten Pastoren, bekleiden viele Kandidaten der Theologie. Eine Konferenz theologischer Berufsarbeiter, seit 1881 alle zwei Jahre tagend, hält die Verbindung unter ihnen aufrecht. Die Anstaltsgeistlichen nehmen vielfach als beratende Mitglieder an den Kreissynoden teil; z. B. in Altpreußen kann ihnen auch von der Kirchenbehörde der Anschluß an die Ruhegehaltsordnung und die Hinterbliebenenversorgung der Landeskirche gewährt werden (¶ Ruhestand ¶ Reliktenversorgung). In der Regel bekleiden sie ihr Amt nur eine Reihe von Jahren und kehren dann in ein Gemeindepfarramt zurück, wobei ihnen die Kirchenbehörden behilflich zu sein pflegen; in Preußen begründete der Oberkirchenrat u. a. mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit ihrer Wiederanstellung im Gemeindedienst das sogenannte Pfarrbesetzungsgesetz 1907 (¶ Pfarrwahl).

Nur diejenigen Stellungen, zu denen theologische oder allgemein akademische Ausbildung unbedingt erforderlich war oder wenigstens sehr wünschenswert erschien, werden mit Theologen besetzt. Die Hauptmasse der Berufsarbeiter der J. M. besteht aus Nichttheologen, die jedoch eine besondere Vorbildung für ihren Beruf erhalten. In erster Linie stehen die ¶ Diakonen, die jedoch teilweise in Stellungen als Gemeindepfleger usw. übergehen, in denen sie nicht mehr als Angestellte der J. M. im eigentlichen Sinn betrachtet werden können; — ferner die ¶ Diakonissen, ausgebildet in ihren Häusern (die Diakonissen der schlesischen ¶ Synodaldiakonie empfangen ihre Ausbildung teils in eigenen Schwesternheimen, teils in Mutterhäusern); ferner die Schwestern der evangelischen ¶ Diakonievereine. Die von den Mutterhäusern des Roten Kreuzes (¶ Krankenpflege) ausgebildeten Schwestern können wegen der interkonfessionellen Haltung fast aller dieser Häuser nicht der J. M. zugerechnet werden. Als Berufsarbeiterinnen der J. M. aber sind noch zu nennen die von einigen Mutterhäusern als Kinderpflegerinnen ausgebildeten, nicht eigentlich den Diakonissen zugehörigen Mädchen und die vom Zentralausschuß ausgebildeten Gefängnisaufseherinnen.

Neben die beruflich angestellten treten zahlreiche nichtberufliche Arbeiter und Arbeiterinnen in der J. M. Zwar die Mehrzahl der Vereinsmitglieder leistet nur Geldbeiträge; und viele in den Listen stehende geben auch diese nicht einmal aus Interesse an der Sache, sondern weil sie sich der Aufforderung nicht entziehen können oder mögen. Aber in den Vorständen, Komitees und Ausschüssen, in Jünglings- und namentlich Jungfrauenvereinen, in Kindergottesdiensten der J. M. und sonst ist doch ein Heer von (namentlich weiblichen) Gemeindegliedern aller Stände wirklich tätig. Die gebildete Männerwelt steht dabei leider sehr zurück; und eine Mehrung der Hilfskräfte bleibt immer wieder dringend zu wünschen.

IV. Das ungeheuer weite Gebiet der Arbeiten der J. M. gliedern wir, um eine Uebersicht zu gewinnen, am besten nach der Art der bekämpften Notstände, obwohl eine völlig reinliche Scheidung in Gruppen kaum erreichbar ist.

IV. 1. Arbeiten zur Hebung von Notständen innerer (also religiös-sittlicher) Art: a) An religiös bestimmten Notständen: α) Obenan steht die unzureichende Darbietung religiöser Verkündigung. Die Arbeit des ¶ Gustav Adolf-Vereins sowie des ¶ Gotteskastens wird oft zur J. M. gerechnet: doch sind beide Organisationen so selbständig und namentlich die erstere für sich so bedeutsam, daß diese Einrechnung ganz unangebracht erscheint. Das Gleiche gilt von der kirchlichen Versorgung der Diaspora (¶ Diaspora: II) und der Pastoration von Kurorten. Auch bei ihrer Ausscheidung bleibt das Gebiet der J. M. weit und groß genug. Die J. M. denkt bei der Wortdarbietung zunächst an die Kinderwelt, für die allerdings von alters her in der evangelischen Kirche die sonntägliche „Kinderlehre“ berechnet war, die aber nun von den Sonntagsschulen und nach dem Gruppensystem organisierten ¶ Kindergottesdiensten umfassender erreicht wird. Sie sorgt ferner dafür, daß die Glieder solcher Stände, denen der Beruf die Teilnahme am Gottesdienst schwer macht, eigene Predigt oder religiöse Schriften erhalten: so sucht sie infolge einer Anregung der Kurmärkischen Konferenz 1877 die Flußschiffer religiös zu versorgen (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 4 a; sehr tätig die Konferenz der Stromgemeinschaft Elbe mit Nebenflüssen); — so die Wanderarbeiter (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 a. b. c); — so die Kellner durch Gottesdienste in später Nachtstunde, Kellnerheime (jetzt 10, das größte mit 80 Betten in Frankfurt a. M.), den „Kellnerfreund“ (Sonntagsblatt in ca. 9000 Exemplaren), den „Christl. Kellnerbund“. Die Anregungen gab Pfarrer ¶ Schmidt in Cannes, und die Südwestdeutsche Konferenz für J. M. ging seit 1898 voran; — so die Seeleute der Handelsschiffe (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 4 b); gegenwärtig arbeiten in der Seemannsmission 33 Seemannspastoren und 39 Seemannsmissionare und -Hausväter neben 79 Mitarbeitern aus allen Ständen. — So sucht sie zur Ergänzung der Militärseelsorge (¶ Armee: II, 3) auch den Soldaten durch Verbreitung von Schriften und Gründung oder Unterstützung von Soldatenheimen religiöse Einflüsse nahe zu bringen. — Ueber die evangelisatorische Arbeit im engeren Sinn s. unter γ.

β) Auch die unzureichende Darbietung religiöser Gemeinschaft sucht die J. M. zu ergänzen. Die eigentliche Gemeinschaftsbewegung (¶ Gemeinschaftschristentum) ist allerdings keineswegs als zur J. M. gehörig zu werten; sie teilt nicht deren kirchliche und religiöse Haltung, sie ist namentlich nicht volkskirchlich gerichtet; die Aufnahme ihres ganzen Gebiets in die Statistik der J. M. durch den Zentralausschuß (s. Literaturverzeichnis) ist sachlich ungerechtfertigt. Aber die J. M. sucht nicht nur vielfach mit ihr Fühlung zu halten; in Schlesien hat der Provinzialverein für J. M. eigens einen Vereinsgeistlichen für Evangelisation und Gemeinschaftspflege angestellt, und die mehr kirchlichen Gemeinschaften stehen mit der J. M. tatsächlich in enger Beziehung (vgl. auch oben I, Schluß). Obwohl auf englisch-amerikanische Einflüsse zurückgehend, werden meist zur J. M. auch Vereine gerechnet, die dem gleichen Zweck der Gemeinschafts-

darbietung dienen, daneben aber eigene Werbearbeit religiöser Art treiben: so die Christlichen Vereine junger Männer (¶ Jugendfürsorge, 1. 2), die Vereine vom Jugendbund für entschiedenes Christentum (¶ Jugendfürsorge, 6); sie sind seit 1894 von Amerika nach Deutschland gebracht (Young Peoples Society of Christian Endeavor), haben männliche und weibliche Mitglieder, betonen die eigene Tätigkeit der Mitglieder in Schriftenverbreitung usw. neben der Förderung entschieden christlichen Lebens sehr stark und zeigen manche bedenkliche amerikanisierende Eigentümlichkeit (für die beiden letzten Gruppen ¶ Engländerei im kirchlichen Leben). — Einige wenige Vereine von Mitgliedern einzelner Stände, z. B. Christliche Vereine junger Kaufleute, mögen gleichfalls erwähnt sein; zahlreich treten solche jetzt als Vereine gläubiger Bäcker usw. im ¶ Gemeinschaftschristentum auf. — Ganz eng gehören geschichtlich zur J. M. einerseits die Männer- und Jünglingsvereine, Lehrlingsvereine, anderseits die Frauen- und Jungfrauenvereine. Ueber Geschichte, Wesen und Ausbreitung dieser Vereine, soweit sie der Jugend gewidmet sind, ¶ Jugendfürsorge. Hier muß aber hervorgehoben werden, daß es sich bei vielen derselben nicht bloß um die Jugend handelt. Es bestehen auch zahlreiche eigentliche Männervereine (auch einige „Meistervereine"), und viele tragen einen Doppelcharakter: sie wollen Männer- und Jünglingsvereine zugleich sein. Dabei sind die jüngeren Elemente meist zu kurz gekommen; ihre Interessen wurden zugunsten der älteren Generation zurückgestellt; aber ein Stamm von wackeren Männern fand in den Versammlungen mit Vorträgen, Bibelbesprechungen, Gesangsübungen dauernd christliche Gemeinschaft. Aehnlich ist es in den weiblichen Vereinen; auch da stehen neben den Jungfrauenvereinen Frauenvereine (¶ Frauenverbände, kirchl.) und Alter wie Jugend verbindende Frauen- und Jungfrauenvereine. Unter den etwa 1850 der Frauenhilfe des Evangelisch-kirchlichen ¶ Hilfsvereins (¶ Frauenverbände, kirchl., 2) angeschlossenen Vereinen sind sicherlich, der Art der Frauenhilfe entsprechend, viele, die weniger Jugendfürsorge zum Zweck haben als Gemeindearbeit, also solche, die nicht die eigentliche weibliche „Jugend" zu Mitgliedern zählen.

γ) Der um sich greifenden religiösen Entfremdung wirkt die J. M. teils durch Beteiligung an der ¶ Evangelisation entgegen, teils durch Veranstaltung oder Unterstützung apologetischer Vorträge. Mit kirchlichen Vorträgen überhaupt wurde seit der Mitte des 19. Jhd.s begonnen; 1898 wurden 331 Orte mit regelmäßig wiederkehrenden Vortragszyklen gezählt. Doch tragen diese längst nicht alle apologetischen Charakter; auf Vorträge solcher Art ist man erst neuerdings mehr bedacht; ihnen zur Förderung veranstaltet der Z. A. seit 1904 alle zwei Jahre apologetische Instruktionskurse in Berlin mit wissenschaftlichen Vorlesungen, Besichtigung von Einrichtungen der J. M. usw. Besucher der Vorträge sind leider meist viel mehr die Kirchentreuen als die Kirchenfremden. — Ueber Wicherns Stellung zur Evangelisation ¶ Evangelisation, 2a.

IV. 1. b) Arbeit an sittlich bestimmten Notständen: α) Die Bewahrung sittlich Gefährdeter war schon bei den unter 1 a genannten Arbeiten oft mitwirkender Beweggrund; bei anderen Werken tritt sie ganz in den Vordergrund. Knaben- und Mädchenhorte suchen schulpflichtige Kinder, die der Elternaufsicht entbehren, in der freien Zeit nützlich zu beschäftigen und anzuleiten; die meisten (1899: 322 mit 22 878) sind aber interkonfessionell. — Lehrlingsheime wollen den Insassen nach Möglichkeit ganz die Familie ersetzen (1899: 8 Anstalten der J. M.); ähnlich Gesellenheime (1899: 8 mit 124 Plätzen; über Gesellenvereine ¶ Jugendfürsorge, 6). — Von größter Wichtigkeit sind die Herbergen zur Heimat geworden (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1c ¶ Perthes, Theod.); sie wollen Volksgasthäuser auf christlicher Grundlage sein, frommen Sinn und gute Sitte pflegen: ohne Trinkzwang, Branntwein und Karten, mit unentgeltlichem Arbeitsnachweis, oft auch mit Naturalverpflegungsstationen (s. IV, 2d) verbunden, die den Wandernden für Arbeit Unterkunft und Verpflegung geben und so weiterhelfen. Mit ihnen verbunden sind öfter auch Hospize (d. i. christliche Gasthäuser) für Bemitteltere (¶ Hospiz). Hier seien gleich die z. T. recht vornehmen Hospize, d. i. christliche Hotels, erwähnt, die besonders von der Berliner Stadtmission gegründet sind, aber mit J. M. nicht mehr viel zu tun haben. — Etwas parallel den Herbergen zur Heimat gehen die viel weniger zahlreichen Mägdeherbergen, z. T. verbunden mit Mägdebildungsanstalten, doch sind sie durchaus nur für ordentliche Mädchen dienenden Standes bestimmt. — Mehr für dauernden Aufenthalt eingerichtet sind die Arbeiterinnenheime für Fabrikarbeiterinnen und Mädchenheime mancherlei Art für Mädchen aller Berufsarten, insbesondere für Ladnerinnen. — Die Bahnhofsmission will durch ihre Helferinnen (Freundinnen junger Mädchen, ¶ Frauenverbände, kirchl., 5) besonders an Ziehtagen auf den Bahnhöfen der Großstädte zureisende Mädchen der dienenden Stände durch ihren Rat vor den mit dem Stadtleben nicht Vertrauten drohenden sittlichen Gefahren behüten (Anfang 1894 in Berlin; jetzt in 70 Städten); die Nachtmission, in Dublin begonnen, erst vor kurzem nach Berlin verpflanzt, will arg Gefährdete vor dem Laster bewahren. Erwähnt sei, daß, soweit junge Mädchen in Frage kommen, viel von der erwähnten Arbeit von dem internationalen und im Grundsatz interkonfessionellen, tatsächlich aber evangelischen Verein der Freundinnen junger Mädchen (1877 in Genf konstituiert), der zahlreiche Zweigorganisationen in Deutschland besitzt, geleistet wird (¶ Frauenverbände, kirchliche, 5). — Eine Reihe von Vereinigungen wollen der Unsittlichkeit im besonderen Sinn direkt oder indirekt entgegenwirken (Genaueres ¶ Sittlichkeitsbestrebungen): so der Bund des Weißen Kreuzes und die in sehr verschiedenen Formen und unter mannigfaltigen Namen auftretenden Vereine zur Förderung der Sittlichkeit, die meist in der Allgemeinen Konferenz deutscher Sittlichkeitsvereine zusammengeschlossen sind. — Insbesondere vor der Trunksucht wollen die zahlreichen Mäßigkeitsvereine und Enthaltsamkeitsvereine bewahren (¶ Mä-

ßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen).

β) Mit der sittlichen Bewahrung ist bei vielen Arbeiten die Rettung aus Verwahrlosung und Laster aufs engste verbunden. Hier stehen in vorderster Reihe die ¶ Rettungshäuser; — vom Laster der Trunksucht wollen die Vereine des Blauen Kreuzes und die Trinkerheilanstalten (¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen) retten; — zur Aufnahme von erstmalig gefallenen Mädchen für die Zeit, in der sie besondere Fürsorge brauchen, bestehen „Versorgungshäuser“ (1899: 11 mit 335 Plätzen); bereits der Prostitution anheimgefallene Mädchen, welche sich retten lassen wollen, finden in Magdalenenhäusern (¶ Sittlichkeitsbestrebungen) Aufenthalt. Für ältere, sittlich haltlose Frauen, namentlich solche, die aus dem Gefängnis oder Arbeitshaus entlassen sind, sind die verhältnismäßig noch nicht sehr zahlreichen Frauenheime bestimmt, deren ältestes 1882 in Elberfeld durch Pastor Heinersdorff geschaffen ward, während später besonders Pastor Isermeyer in Hildesheim an ihrer Förderung arbeitete. — Hierher gehören auch, soweit sie evangelisch sind, die Vereine zur Fürsorge für entlassene Gefangene (¶ Gefangenenfürsorge).

IV. 1. c) Eine Reihe von Veranstaltungen dient der Beeinflussung des religiös-sittlichen Lebens ganz im allgemeinen oder der in mannigfacher Art geschehenden gleichzeitigen Bekämpfung von religiösen und sittlichen Notständen. Hierher sind wohl am besten die verschiedenen Veranstaltungen zur Erziehung von Kindern zu rechnen, denen elterliche Erziehung entweder ganz versagt ist oder nicht in dem notwendigen Maß und der richtigen Art zuteil werden kann. Waisenhäuser hat christliche Liebe seit A. H. ¶ Francke viele gegründet; das 19. Jhd. ließ ihre Zahl erheblich wachsen; man zählte, obwohl Staat und bürgerliche Gemeinden großenteils diese Aufgaben übernommen haben, 1899 doch 251 derartige Anstalten der J. M. mit 10—11 000 Plätzen; Knaben wie Mädchen werden in ihnen in fast gleicher Zahl verpflegt. Die Pflegegelder zahlen großenteils die öffentlichen Verbände. — Im Zusammenhang mit Waisenhäusern und Rettungshäusern entstanden seit Anfang des 19. Jhd.s (¶ Fürsorgeerziehung, 1) auch mancherlei evangelische Erziehungsvereine mit verschiedenen Aufgaben, die namentlich in den Provinzen Westfalen, Rheinprovinz, Sachsen, Posen und im Großherzogtum Hessen sehr zahlreich und tätig sind; sie suchen erziehungsbedürftige Kinder zu ermitteln oder bilden Sammelstellen für Meldungen solcher, bringen sie in Anstalten oder in Familien unter, beschaffen das Pflegegeld, helfen bei der Gründung von Erziehungshäusern, kurz, sie tun alles, was zur Beschaffung der nötigen Erziehung erforderlich ist. Neuerdings nehmen sich manche auch dadurch der in Familien untergebrachten unter Vormundschaft gestellten Kinder an, daß sie Vertrauenspersonen stellen, denen das Amt des Vormunds gerichtlich übertragen wird (namentlich in Berlin). Die Konfirmandenanstalten werden richtiger zum ¶ Gustav-Adolf-Verein (: 2. 3) als zur J. M. gerechnet. — Allgemeiner Beeinflussung sittlich-religiöser Art dient ferner eine Arbeit von mächtigem Umfang: die Schriftenverbreitung. Es handelt sich dabei um eine außerordentlich weit verzweigte Tätigkeit; gehören doch nicht bloß die Anregung und Herausgabe geeigneter Schriften, sondern auch die sämtlichen Veranstaltungen, solche unter das Volk zu bringen, bis hin zur Schaffung von Volksbibliotheken, in dies Gebiet. Während für alle diese Zweige auf den Artikel ¶ Schriftenverbreitung, evg., verwiesen werden muß, sei hier besonders erwähnt die Beeinflussung der politischen Presse im Sinne evangelischen Christentums durch eine Reihe von Korrespondenzblättern und besondere Organisationen (Evangelisch-sozialer Preßverband für die Provinz Sachsen, Hessischer Preßausschuß, Preßverband für Schleswig-Holstein u. a.; ¶ Presse, kirchl.). — Verschiedene Arbeiten zur Förderung des religiösen und sittlichen Lebens, daneben auch zur Linderung äußerer Notstände, umfassen die namentlich in Städten, ganz besonders in Großstädten eingerichteten Stadtmissionen. Der erste Stadtmissionsverein bildete sich 1848 in Hamburg (¶ Wichern); ihm folgten solche in Königsberg, Breslau, Bremen, während in Berlin der Verein für kirchliche Zwecke (1848) sich z. T. ähnliche Aufgaben stellte. Die anfangs von Wichern geplante organische Verbindung von Stadtmission und Parochialgemeinden blieb in den Anfängen stecken; die Stadtmissionen wurden nicht zusammenfassende und verbindende Instanzen für die verschiedenen Arbeiten der J. M. in einer Stadt, sondern Sonderorganismen, die mit den Gemeindeorganen oft nur wenig Fühlung haben. Sie widmeten sich je nach den Umständen bald mehr der Armenpflege, bald mehr der Vereinspflege oder der Evangelisation und der Bekämpfung der Unkirchlichkeit. Große Bedeutung gewann die Berliner Stadtmission, die sich aus dem obengenannten Verein durch Arbeit von Brüdern aus dem Johannesstift in Plötzensee zuerst langsam entwickelte, dann unter Vereinigung dieser Arbeit mit einem anderen, von Propst ¶ Brückner (1874) gepflegten Zweig durch ¶ Stöcker (1877) kräftiges Leben gewann. Unter der Oberleitung stehen theologische Inspektoren zur Leitung der einzelnen Bezirke, unter ihnen teils Diakonen aus Brüderhäusern, teils nicht besonders vorgebildete Berufsarbeiter, die aus den verschiedensten Ständen kommen. Man zählte 1899 71 deutsche Stadtmissionen mit 225 fest angestellten Berufsarbeitern, darunter 41 Theologen. Neuerdings ist in Preußen infolge der kirchengemeindlichen Anstellung von Gemeindehelfern, als welche die bisherigen Stadtmissionare öfter fungieren (¶ Diakonen, 3), die Verbindung zwischen Gemeinde und Stadtmission vielfach enger geworden. — Eine Landmission wird jetzt häufig gefordert; durchgeführt ist sie mit Zuziehung von Berufsarbeitern erst in wenigen Gemeinden; häufiger denkt man bei dem Wort an die im Zusammenhang mit ländlichen Wohlfahrtsbestrebungen neuerdings gemachten tatkräftigen Anfänge zu sozialer und sittlicher Förderung der Dorfgemeinden (¶ Wohlfahrtspflege). — An die Stadtmission reiht sich unmittelbar der Evangelisch-kirchliche ¶ Hilfsverein an. — Die Veranstaltung von Familienabenden geschieht z. T. auch durch Vereinigungen der J. M.; in der Regel veranstalten solche aber die Pfarrer in ihrer Eigenschaft als Gemeindegeistliche. — Am besten ist hier wohl auch die Aus-

wanderermission (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 2) einzugliedern, die unüberlegte Auswanderungen verhüten, gerechtfertigte in die richtigen Bahnen leiten, die Auswandernden vor Gefahren behüten und ihrer Kirche wie deutschem Wesen erhalten will. Ein „Ratgeber für Auswanderer" ist in 150 000 Exemplaren verbreitet.

IV. 2. Die J. M. arbeitet auch an Notständen mehr äußerer Art. a) Im Vordergrund steht dabei die ¶ Krankenpflege. Großenteils geschieht sie durch Hauspflege, die auch Gemeindepflege genannt wird und als solche mit dem Organismus der Kirchgemeinde eng zusammenhängt. Die weitaus größte Zahl der Stationen ist durch ¶ Diakonissen besetzt; nur verhältnismäßig wenige Stationen für ambulante Männerpflege durch ¶ Diakonen werden gezählt. Doch schicken die Brüderhäuser ihre Glieder auch in manchen Fällen längerer Krankheit zu dauernder Privatpflege in Familien. Die ambulante Pflege geschieht teils durch kürzere Besuche (Verbandserneuerung usw.), teils durch Uebernahme der ganzen Pflege (selten der Wochenpflege). Aber auch an der Anstaltskrankenpflege ist die J. M. in hervorragender Weise beteiligt. Vereine der J. M., Anstalten (Diakonissenhäuser) sind selbst Gründer von Krankenhäusern; in andern (städtischen, Kreis- usw.) Krankenhäusern stellen namentlich die Diakonissenhäuser das Pflegepersonal. Die Zahl der Krankenhäuser, „auf deren Leitung die J. M. oder die Kirche einen maßgebenden Einfluß besitzt", ist bedeutend (nahe an 400). Es fehlen aber sehr stark evangelische Krankenhäuser für Männer gegenüber denen der kathol. ¶ Barmherzigen Brüder. — Sieche werden in besonderen Siechenhäusern, von denen gleichfalls ein großer Teil eigens der J. M. ihr Dasein dankt, dauernd verpflegt. — Besondere Anstalten sind für Epileptische geschaffen, zuerst in Anlehnung an eine Idiotenanstalt (Stetten in Württemberg 1866), dann mit bahnbrechender Bedeutung in Bethel bei Bielefeld (1867); hier ist noch heut die größte derartige Anstalt (zu den Anstalten ¶ Bodelschwinghs gehörig). — Für Geisteskranke sorgt meist der Staat, doch bestehen auch Anstalten der J. M. (Johannisberg bei Kaiserswerth 1852 durch Theodor ¶ Fliedner; Bethel je eine Anstalt für männliche und weibliche Kranke durch v. ¶ Bodelschwingh). Für Idioten gründete die J. M. eine Reihe von Anstalten, z. T. in Verbindung mit denen für Epileptische. — Einige besondere Häuser für kranke Kinder (Ludwigshaus 1841 durch Gustav ¶ Werner), Kinderheime mit Diakonissenpflege in Badeorten sind gleichfalls ihr Werk, während die Ferienkolonien meist interkonfessionell sind. — Auch in besonderen Notzeiten haben Zweige der J. M. ihre Hilfe zur Krankenpflege willigst dargeboten; so in den Hungertyphusjahren in Oberschlesien (¶ Wichern), so in den großen Kriegen; für künftige Kriege sind mit dem Roten Kreuz (¶ Krankenpflege) Abmachungen getroffen, wonach diesem Kräfte zur Lazarettpflege zur Verfügung gestellt werden.

IV. 2. b) Den Kranken nahe stehen die Gebrechlichen, d. h. die durch irgend ein Gebrechen am normalen Lebensgang Behinderten. Man könnte auch die Idioten hierher rechnen; jedenfalls sind zu nennen die Taubstummen, deren Ausbildung und Erziehung in besonderen Taubstummenanstalten aber zum allergrößten Teil in die Hände der bürgerlichen Organisationen übergegangen ist, während die religiöse Versorgung der erwachsenen Taubstummen jetzt meist von den Kirchen energisch in die Hand genommen worden ist; ferner die Blinden, deren sich gleichfalls, nachdem private Liebestätigkeit vorangegangen war, jetzt meist Staat und Gemeinden annehmen (¶ Blindenschulen); endlich die Krüppel. In Deutschland machte die katholische Kirche mit der Fürsorge für Krüppelkinder den Anfang; auf evangelischer Seite ging Württemberg in den 1880er Jahren voran (Gustav ¶ Werner); in Norddeutschland erfolgte 1886 die Gründung der ersten eigentlichen Krüppelanstalt (Nowawes bei Potsdam); jetzt bestehen schon mehr als ein Dutzend. Sie wollen Krüppelkinder nach Möglichkeit durch sorgliche ärztliche Pflege heilen, mindestens ihren Zustand bessern, zugleich sie unterrichten. Die staatlichen und gemeindlichen Behörden helfen; die Anstalten selbst sind bisher in den Händen der J. M.

IV. 2. c) Die Armenpflege ist in der Hauptsache zumeist in der Hand der bürgerlichen Gemeinden und der Kirchgemeinden (¶ Armenpflege, kirchliche); doch leistet die J. M. Beihilfe; die Stadtmissionen, die Gemeindepflegen durch Diakonissen, die Frauenhilfe des Evg.-kirchl. Hilfsvereins (¶ Frauenverbände, kirchl., 2), eigene evangelische Armenvereine, zahlreiche Vereinigungen zur Linderung besonderer Armuts-Notstände (Suppenvereine, Nähvereine) sind auf diesem Gebiet eifrigst tätig. Dringend ist zu wünschen, daß sie mit den übrigen Einrichtungen für Armenpflege Fühlung halten, damit schädlicher Zersplitterung vorgebeugt wird.

IV. 2. d) Die Möglichkeit der Lohnarbeit beschaffen vielen Müttern die „Krippen", indem sie tagsüber die ganz kleinen Kinder gegen geringes Entgelt aufnehmen und versorgen, und die Kinderbewahranstalten oder Kleinkinderschulen, indem sie die älteren, aber noch nicht schulpflichtigen Kinder während der Arbeitszeit der Eltern versorgen. Dem gleichen Zweck dienen Arbeitsnachweise im Anschluß an ¶ Gefangenenfürsorge, an Herbergen zur Heimat, Verpflegungsstationen (s. u.) oder auch selbständig (z. B. durch die Kirchlich-soziale Konferenz; ¶ Kirchlich-sozial). — Aehnlich wollte die Arbeitsbeschaffung für arme Kinder durch Einführung einer Hausindustrie, wie sie z. B. Gustav ¶ Werner unternahm, helfen; in der Zeit des sozialen Kinderschutzes (¶ Kinderarbeit) ist diese Art Hilfe allerdings kaum mehr angebracht. — Daß die J. M. vielfach versucht hat, „halben Kräften" die Möglichkeit zu nutztragender Verwertung dessen, was ihnen als Arbeitskraft geblieben ist, zu verschaffen (voran ging gleichfalls Gustav ¶ Werner), ist ihr besonders zu danken; sie kann das natürlich nur im Zusammenhang mit anderen Arbeiten, im Rahmen großer Anstalten, in denen auch die geringste Kraft nützliche Verwendung finden kann. — Die Schaffung von Arbeitsstätten gilt gleichfalls der Erziehung zur Arbeit, der Herstellung der Arbeitsmöglichkeit. Hatte man anfangs nur durch Naturalverpflegungsstationen (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1 b), die in Abständen errichtet wurden und Verpflegung in Naturalien gewährten, dem Wander-

bettel steuern wollen, so verband man sie später mit Arbeitsgelegenheit. So haben sie in vielen größeren Städten wertvolle Dienste geleistet, während die Verpflegungsstationen auf dem Lande vielfach wieder eingegangen sind. Namentlich Friedrich von ¶ Bodelschwingh ist unermüdlich für solche Wanderarbeitsstätten eingetreten und hat die Verabschiedung eines preußischen Wanderarbeitsstättengesetzes erreicht, das den Provinzialinstanzen die zwangsweise Einführung für ihr Gebiet überläßt (1907). — Für gänzlich der Arbeit Entwöhnte sind die Arbeiterkolonien bestimmt (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1 d), die z. T. paritätisch, zum Teil konfessionell getrennt und vielfach von öffentlichen Korporationen übernommen sind, jedenfalls ohne Unterstützung aus öffentlichen Mitteln nicht durchkommen können. Sie wollen durch kräftige körperliche Arbeit in Moorkultur usw., bei gleichzeitiger Beaufsichtigung, religiöser Beeinflussung und Alkoholentziehung, Vagabunden wieder zu ordentlichen Menschen machen. Die bekannteste Arbeiterkolonie ist die Bodelschwinghsche in Wilhelmsdorf (1882). — Auch an die schon oben (1 b) erwähnten Frauenasyle kann hier erinnert werden.

IV. 2. e) Die Erziehung zur Arbeit wird auch durch gute Ausbildung zur Arbeit gefördert. Diesem Zweck dienen Haushaltungsschulen durch Ausbildung in der Hauswirtschaft; viele sind von der J. M. gegründet, ein großer Teil trägt humanitären Charakter. Die mit Mägdeherbergen (s. o.) verbundenen Mägdebildungsanstalten (Anregung durch Theodor ¶ Fliedner; Marthashof in Berlin 1854), oft Marthastifte genannt, bilden zu tüchtigen Dienstmädchen und für allerlei Haushaltsarbeit aus.

IV. 2. f) Auch eine Reihe von anderen sozialen Arbeiten hat die J. M. angeregt. Von Bethel ging der deutsche Verein Arbeiterheim aus, der die Wohnungsfrage für Arbeiter wenigstens in begrenztem Maße lösen helfen will; mit den Evangelischen Arbeitervereinen (¶ Evangelisch-sozial, 5 ¶ Kirchlich-sozial) stehen vielfach Bauvereine für Arbeiterwohnhäuser in Verbindung; der Verbesserung der Wohnungsverhältnisse hat manche ernste Verhandlung auf Kongressen und Konferenzen und manche dringliche Vorstellung bei den Instanzen der Gesetzgebung gegolten. — Für die Jugend sind gelegentlich auch durch sie Sparkassen eingerichtet worden, z. B. Sonntagsschulsparkassen; die Schul- und Konfirmanden- sowie erst recht die öffentlichen Sparkassen sind nicht Sache der J. M. — Auf die Förderung der ¶ Sonntagsruhe haben die Kongresse der J. M. ständig hingearbeitet; auch wurden Vereine für diesen besonderen Zweck gegründet.

IV. 2. g) Ob die Evangelischen Arbeitervereine hier einzugliedern sind, kann fraglich sein; sie gehören gewiß auch zu 1. Doch dienen sie mit ihren sozialen Bestrebungen und ihren Hilfs- und Unterstützungseinrichtungen in starkem Maß zugleich der Linderung äußerer Notstände (¶ Evangelisch-sozial, 5).

V. Die Uebersicht zeigt eine ungeheure Arbeitsleistung, die ebenso die großen, weitverbreiteten Notstände zielbewußt ins Auge gefaßt hat, wie sie einzelne kleine Nöte sorgsam auszugleichen bemüht ist. Selbstverständlich ist die praktische Bedeutung dieser Arbeit außerordentlich groß: in religiöser, sittlicher, sozialer, humanitärer, kirchlicher, konfessioneller Beziehung. Die J. M. hat die Tatkraft evangelischen Christentums erwiesen, hat argen sittlichen Schäden den Boden entzogen, hat dem evangelischen Christentum hohe Achtung bei allen Vertretern sozialer und humanitärer Interessen errungen, hat der evangelischen Kirche gegenüber der katholischen, die mit dem größten Teil ihrer ¶ Charitas-Bestrebungen hinterherkam, auf dem wichtigen Gebiet der Liebesübung einen großen Vorsprung verschafft; das sind unvergängliche Verdienste, die wärmste Würdigung verdienen. — Aber neben der praktischen hat auch die theoretische Betrachtung ihr Recht. In den Kreisen der J. M. selbst wünscht und fördert man sie. Zeitschriften und wissenschaftliche Werke (s. Literaturübersicht) erörtern die einschlägigen Fragen. Das ist übrigens auch praktisch wichtig: die grundsätzliche Stellung beeinflußt das tatsächliche Vorgehen. Im letzten Grund handelt es sich um zwei große Fragen, die allerdings wieder in kleinere zerfallen: die nach dem Wesen der J. M. und die nach ihrem Verhältnis zu anderen verwandten Erscheinungen. Dazu mag dann eine kurze Beleuchtung einiger neuerdings gegen die J. M. erhobenen Angriffe treten.

V. 1. Das Wesen der J. M. bestimmt sich durch Entscheidung über eine ganze Reihe einzelner Fragen. Welches sind die Träger der Arbeit? Mit Vorliebe spricht man von der J. M. „der deutschen evangelischen Kirche". Als Zusammenfassung aller Kräfte des in den deutschen evangelischen Landeskirchen gegebenen Christentums ist diese allerdings im letzten Grund der Träger der J. M. Aber damit ist ebensowenig etwas gesagt, wie wenn man die christliche Gemeinde im idealen Sinne (oder ähnlich) als Subjekt der J. M. bestimmt. Innerhalb der deutschen evangelischen Kirche sind es von Anfang an bis jetzt in ganz klar heraustretender Sonderung die nicht-amtlichen, also freien Kräfte gewesen, welche J. M. getrieben haben; insofern kirchliche Amtsträger in die Arbeit eintraten, taten sie es zumeist kraft bewußter freier Entschließung und mit dem Anspruch, nicht infolge amtlicher Nötigung zu handeln und mit diesem Stück ihrer Arbeit nicht unter behördlicher Aufsicht zu stehen. Wo sie anders dachten, gliederten sie ihre Arbeit dem Gemeindeorganismus ein; sie trieben dann nicht mehr J. M., sondern Gemeindearbeit (s. u.). Soll die J. M. überhaupt ein klar begrenztes Gebiet bezeichnen — und das entspricht ihrem Ursprung, ihrer Geschichte wie dem allgemeinen Empfinden —, so ist sie deutlich als Werk freier Kräfte zu bestimmen. Bei diesen freien Kräften hat Wichern an das „heilserfüllte Volk" im Gegensatz zum „heillosen Volk" gedacht: insofern mit Recht, als an Christen zu denken ist, die von christlicher Liebe getrieben werden, in denen also lebendiges Christentum ist. Doch darf diese Bezeichnung, wie die Dinge liegen, nur mit der durch die Tatsachen gebotenen Abschwächung angewandt werden. Weder sind alle Mitarbeitenden tatsächlich heilserfüllt, gläubig, recht christlich; noch darf zwischen ihnen als Heilserfüllten und anderen Nichtbeteiligten ein Gegensatz konstruiert werden, als seien die Letzteren „heillos": diese können vielmehr genau so heilserfüllt sein wie die Arbeiter der J. M., nur in anderer Art

arbeiten (Gemeinde! Kirche!) oder durch äußere Verhältnisse an aktiver Mitarbeit verhindert sein. — Mit der Entscheidung über diese Frage hängt eng zusammen die nach dem Objekte der J. M.sarbeit. Wichern sprach vom „heillosen" Volk, von erstorbenen Gliedern, von abgefallenen Massen; er rückte sie nahe ans Heidentum heran; daß er erklärte, daß die Getauften der J. M. nie als Heiden gelten, bedingte keinen scharfen Gegensatz gegen die zur Parallele herangezogene Heidenmission. Jedenfalls aber suchte er die, an denen die J. M. zu arbeiten habe, innerhalb der evangelischen und zwar — ohne weitergreifendes Tun auszuschließen — ganz vornehmlich in der deutschen (aber über die Grenzen Deutschlands hinausreichenden) evangelischen Christenheit. In den letzteren Begrenzungen ist die Entwicklung im wesentlichen in seinen Bahnen geblieben; deutsche evangelische Christen sind in der Hauptsache, wenn auch keineswegs ausschließlich, ihr Objekt. Aber als heillose Massen wird heut niemand mehr alle die, denen sie dient, bezeichnen: die Kinder, die zur Sonntagschule kommen, die Kranken der Gemeinde sind hilfsbedürftige Christen, nicht aber nahezu Heiden oder fast Verlorene. Alle Glieder der deutschen evangelischen Christenheit, die in Not sind und die Hilfe christlicher Liebe brauchen, sind Objekte der J. M. Bei der Frage nach dem Objekt ist also die religiöse Frage durchaus nicht allein maßgebend; es handelt sich auch, aber nicht bloß um religiös-sittlich Verkommene oder Gefährdete oder ungenügend Versorgte; es handelt sich ebenso um solche, die lediglich in leiblichen Nöten sind. — Im Zusammenhang damit ist auch die Frage nach dem Beweggrund der J. M. anders, als es Wichern tat, zu beantworten. Aus lebendigem Christentum geborene Liebe ist unfraglich das Motiv; hier liegt der Unterschied von der bloß humanitären Arbeit (¶Liebestätigkeit: I). Aber es handelt sich nicht bloß um rettenwollende, sondern auch um helfenwollende Liebe. Liebe, die nur erstorbene Massen retten will, würde nicht Krüppelkinder sammeln und ihnen mühsam zur körperlichen Besserung helfen. Klarer noch wird das, wenn wir nach Zweck und Ziel fragen. Wichern wollte retten, Erstorbene evangelisieren, das heillose Volk zum christlichen umschaffen. Die heutige J. M. will das in einem Teil ihrer Arbeiten auch; als Ganzes will sie es nicht, sie müßte denn die oben unter IV, 2 aufgeführte Arbeit als nicht zur J. M. gehörig abschneiden wollen. Die heutige J. M. als Ganzes steckt sich ihr Ziel weiter: sie will in jeder Hinsicht helfen, wo Not ist. Man hat ihr deshalb den Vorwurf gemacht, sie sei nur noch halbe J. M.; „ganze" J. M. sei nur die seelenrettende Arbeit. Aber die Unterscheidung „halb" und „ganz" trifft gar nicht; es heißt Entweder — Oder. Entweder will die J. M. nur Seelenrettung sein; dann muß sie alsbald alles, was äußeren Nöten dient, aus ihren Organisationen, Statistiken usw. ausscheiden. Oder sie erkennt diese Arbeiten voll als zu sich gehörig an: dann darf sie sie nicht bei der Bestimmung ihres Wesens übergehen, dann ist ihr Motiv christliche Liebe ganz allgemein und ihr Zweck Hilfe in allen inneren wie äußeren Nöten. Wenn z. B. Rahlenbeck (s. Lit.) die J. M. geradezu als „die Fortsetzung oder Wiederaufnahme der ursprünglichen Missionsarbeit der Kirche innerhalb der Christenwelt zur Ueberwindung des in ihr noch ungebrochen gebliebenen oder wieder mächtig gewordenen Unchristentums und Widerchristentums" bestimmt, so bedeutet das eine unbegreifliche Vergewaltigung des klar zutage liegenden Tatbestands. — Wichtig ist endlich noch das Verhältnis zur Kirche (nachher unter anderem Gesichtspunkt darüber mehr; s. 2a): die J. M. hat sich stets als in enger Verbindung mit den deutschen Landeskirchen befindlich gefühlt und sich so halten wollen; sie trug und trägt volkskirchlichen Charakter. Das geht nicht so weit, daß sie, wie Schäfer meint, den Endzweck hat, ihre Arbeit „dem Leben der Kirche gliedlich und dauernd einzufügen"; aber es ermöglicht es, von einer engen und innerlichen Verbindung mit den evangelischen Volkskirchen zu sprechen. — Unter Berücksichtigung aller dieser Gesichtspunkte kommen wir zu folgender Definition: Unter J. M. versteht man die Summe der von freien Organisationen getragenen, aus christlicher Liebe geborenen, religiösen Charakter festhaltenden und engen Zusammenhang mit den evangelischen Kirchen wahrenden Veranstaltungen, die inneren wie äußeren Nöten in der deutschen evangelischen Christenheit abzuhelfen sich zur Aufgabe gesetzt haben. Ob, wenn diese Definition den Sachverhalt richtig wiedergibt, der Name J. M. eigentlich als dauernd berechtigt anzuerkennen ist, mag fraglich scheinen. Tatsächlich gibt er zu schiefen Auffassungen und Mißverständnissen Anlaß und führt immer wieder Wasser auf die Mühle derer, die nicht die aller Not abhelfende Liebe, sondern die lediglich der Seele nachgehende Rettungsarbeit als wesentlich für ihre Arbeit hinstellen wollen. Aber der Name ist geschichtlich so fest mit dieser ganzen Arbeit verwachsen, daß seine Ersetzung ernstlich gar nicht in Frage kommen kann.

V. 2. a) Trotz des grundsätzlich engen Anschlusses an die deutschen evangelischen Volkskirchen ergeben sich aus dem Zusammenarbeiten von amtlichen kirchlichen Organen und den freien Organisationen der J. M. doch allerhand praktische Schwierigkeiten. Das Verhältnis zu Kirche und Gemeinde ist auch keineswegs einfach. Die J. M. braucht die Unterstützung der Kirche und kirchlichen Organe zum mindesten durch Kollekten, aber auch für die Sicherstellung ihrer Berufsarbeiter (s. I, 2) und für andere Zwecke; aber sie gliedert sich ihrem Organismus nicht ein und wahrt sich ihre volle Selbständigkeit gegenüber dem Kirchenregiment. Schwieriger noch ist das Verhältnis zur einzelnen Kirchgemeinde, weil es sich dabei um Berührungen auf engem Raum handelt, weil Pfarrer und J. M.s-Arbeiter, Gemeindearbeit und freie Vereinsarbeit häufig miteinander kollidieren. Ausschlaggebend ist hier, daß die Arbeit, welche die J. M. leistet, unbedingt getan werden muß, daß die letztere größten Dank für ihre Arbeitsleistung von Kirche wie Gemeinden verdient. Eine Verkirchlichung der gesamten J. M. liegt, so gewiß auch die Kirche kraft ihres Wesens Liebesarbeit zu treiben verpflichtet ist, für absehbare Zeit weder im Bereich des Möglichen noch in dem des Wünschenswerten; unsere Landeskirchen, so wie sie sind, wollen und können leider die entsprechende Arbeit garnicht

leisten. Vielleicht ist das Moment der Freiheit für bahnbrechende Pionierarbeit dieser Art überhaupt so wichtig, daß man von gänzlicher Verkirchlichung abraten müßte, selbst wenn die Kirchen die Arbeit übernehmen wollten und könnten. Aehnlich liegen die Dinge, wo die Gemeinden die entsprechende Arbeit nicht auf sich nehmen. Wo sie es aber tun, da sollte die J. M. im Gedenken an die innere Verpflichtung der Kirchgemeinde zur Liebesarbeit willig ihr Ziel für erreicht halten oder, je nach Umständen, sich mit ihren Arbeiten und Arbeitern dem Gemeindeorganismus einfügen, niemals aber diesem Störungen bereiten. In dieser Beziehung bleibt noch immer viel zu wünschen. Diakonen, Diakonissen, Vereinsleiter u. a. Arbeiter der J. M. sollten unbedingt mit den Gemeindeleitungen zusammenarbeiten, diese aber den betreffenden Arbeiten alle Förderung angedeihen lassen. Auf keinen Fall wird man auch, was Kirche und Gemeinden als solche tun, als J. M.s-Arbeit ansehen und auf ihr Konto buchen dürfen. In dieser Hinsicht fehlen die meisten Statistiken der J. M., auch die vom Zentralausschuß 1899 herausgegebene. Jedermann wird für die möglichst umfassende Zusammenstellung des Materials, wie sie dort vorliegt, dankbar sein; aber der Titel sollte lauten: Statistik der gesamten, von Kirche, Gemeinden und J.r M. geleisteten evangelischen Liebesarbeit.

V. 2. b) Neuerdings sind allerhand scharfe Angriffe auf den gegenwärtigen Charakter der J. M. gemacht worden: die von seiten der Gemeinschaftsbewegung (¶ Gemeinschaftschristentum) ausgegangenen (s. o. I, Schluß) laufen darauf hinaus, daß die J. M. das religiöse Moment nicht „entschieden" genug zur Geltung bringe. Wollte sie den damit verbundenen Forderungen entgegenkommen, so würde sie nicht bloß ihr Verhältnis zur Kirche gefährden, sondern auch zugunsten methodistisch gefärbter Praxis ihre volkskirchliche Art überhaupt verleugnen. Sie würde zugleich, indem sie das Schwergewicht von der Liebeserweisung auf die rein religiöse Arbeit legt, aufhören zu sein, was doch ihr vornehmster Ruhm ist: allseitiger, umfassender Taterweis christlicher Liebe. Es ist zu hoffen, daß die J. M. jenen Ansprüchen nicht ein Haar breit entgegenkommt. — Andere Angriffe gingen von freigerichteter theologischer Seite aus; Walter ¶ Classen, Gottfr. ¶ Traub u. a. (siehe Literatur) beanstandeten die pädagogisch-verkehrte, weil kirchlich-steife und nicht genügend menschlich-liebevolle Praxis der J. M. Hier und da mag der Vorwurf zutreffen, wennschon längst nicht überall. Pädagogisch falsch wäre ein Auftreten mit dem ganzen Aplomb bekenntnismäßiger Kirchlichkeit auf alle Fälle. — Die Beanstandung theologisch einseitiger Haltung der J. M., die gelegentlich laut ward, verdient ernste Berücksichtigung; in der aus Glauben geborenen Liebe wollen und müssen alle kirchlichen Richtungen einig sein. Beteiligung an der Arbeit der Liebe ist Christenpflicht; man darf niemandem diese Pflicht verleiden, der ernstlich mitarbeiten will.

Gesamtdarstellungen. Paul Wurster: Die Lehre von der J. M., 1895; — Theodor Schäfer: Leitfaden der J. M. zunächst für den Berufsunterricht in Diakonen- und Diakonissen-Anstalten, (1887) 1903[4]; — Ders.: Diakonik (in Zöcklers Handbuch d. theol. Wissenschaften IV, (1882) 1890[3]); — Rahlenbeck in: RE[3] XIII, S. 90 ff; — Paul Wurster und Martin Hennig: Was jedermann heute von der J.n M. wissen muß, 1902 (11.—16. Tausend 1907).

Geschichte. Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde., 1882—1890; 1895[2] (in 1 Band); — Hans von Schubert: Kurze Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, 1905[2]; — Theodor Schäfer: Die J. M. in Deutschland. Eine Sammlung von Monographien über Geschichte und Bestand der J. M., 6 Bde., 1878—1883 (z. T. mehrfach aufgelegt); — E. G. Lehmann: Die Werke der Liebe. Vorträge über das Arbeitsgebiet der J. M., (1870) 1883[2]; — Friedrich Mahling: Beiträge zur Geschichte der Entwicklung der J. M. mit besonderer Beziehung auf Hamburg, 1898; — ‡ Martin Hennig: Wie der Meister uns in den Weinberg rief, 1906; — ‡ Ders.: Taten Jesu in unseren Tagen. Skizzen und Bilder aus der Arbeit der Innern und Aeußern Mission, 1905; — ‡ Ders.: Für Feste und Freunde der J.n M. Bilder und Bildnisse aus der christl. Liebestätigkeit. Zahlreiche Hefte; — Fünfzig Jahre J. M. Bericht über die Tätigkeit des Zentralausschusses für die J. M. der deutschen evang. Kirche 1848—1898, 1898.

Prinzipielles. Johann Hinrich Wichern: Prinzipielles zur J. M. Vorträge und Abhandlungen über Fragen und Aufgaben der J. M. (Ges. Schriften, Bd. III, hrsg. von Friedrich Mahling, 1902; darin auch: Die J. M. der deutschen evangelischen Kirche [separat (1849) 1889[3]]; in Bd. V und VI: Erziehungs- und Rettungshausarbeit); — Aug. Jentsch: Wege und Ziele der J. M. Eine Sammlung von Thesen fachmännischer Vorträge, 1902; — Wilhelm Martius: Die J. M., ihre Bedeutung und ihr Wesen, ihr Verhältnis zu Kirche und Staat, 1882; — Friedr. Naumann: Die Zukunft der J. M. (ChrW 1888, S. 403 ff. 421 ff. 438 ff); — Paul Grünberg: Wicherns Anschauungen über die J. M. in ihrem Verhältnis zu Kirche, Amt und Gemeinde (Monatschr. f. Pastoraltheologie IV, 1907/08, S. 242 ff); — Hans Hinrich Wendt: Das Verhältnis der J. M. zur kirchl. Organisation (ZThK II, 1892, S. 146 ff); — Karl Köhler: Freie Vereinstätigkeit und amtliche Kirchentätigkeit (ZThK II, 1892, S. 414 ff); — Theodor Kaftan: Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903, S. 207 ff; — Martin Schian: Gemeinde und Kirche in ihrem Verhältnis zur J. M. (DEBl 1907, S. 225 ff); — Paul Gennrich; J. M. und Gemeinde (Monatschr. f. Pastoraltheologie VII, 1910/11, S. 1 ff); — Paul Grünberg: Die J. M. in ihrem Verhältnis zu der Arbeit der kirchlichen Gemeinde und ihrer Organe (Die J. M. im evg. Deutschland, 1910, S. 1 ff); — Martin Schian: Die J. M. und die kirchlichen Richtungen unter Rückgang auf Wichern (DEBl 1908, S. 513 ff); — Ders.: Die Arbeit der J. M. Parteisache oder Christenpflicht? (in: Die Gemeinde, Frankfurt a. M., VII, 1908, S. 348 ff); — Theodor Schäfer: Halbe und ganze J. M. (Monatsschr. f. J. M. XXI, 1901, S. 49 ff); — Theodor Kaftan: Ganze J. M. (ebda. S. 154 ff); — Th. H. u. Georg Schlosser: Evangelisation, die Seele der J. M. (Monatsblätter f. J. M., 1908, S. 72 ff. 104 ff); — Adolf Stoecker: Offener Brief an Herrn Pastor Paul (in: Die Reformation III, 1904, S. 138 ff; Fortsetzung dieser Debatte ebda., S. 180 ff. 277 ff); — Walter Classen: Großstadtheimat. Beobachtungen zur Naturgeschichte des Großstadtvolks, 1906[3]; — Gottfried Traub: Der Pfarrer und die soziale Frage, 1907; — Paul Wurster: Wie bewahrt die J. M. bei den wechselnden und wachsenden Aufgaben ihre Eigenart? (35. Kongreß f. J. M. 1909, S. 28 ff); — Ders.: Die „Alten" und die „Jungen" auf dem Stuttgarter Kongreß für J. M., Oktober 1909 (Monatschr. f. Pastoraltheol. VI, 1909/10.

Zeitschriften. Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, 1844—1905 ff; umgewandelt in: Die J. M. im evangelischen Deutschland, seit 1906,

hrsg. von Wilhelm Scheffen (mit Sonderausgaben für einzelne Landesteile); — Monatschrift für J. M. mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohltätigkeit, hrsg. von Theodor Schäfer, 1876 ff; — Monatsblätter für J. M. Organ der Südwestdeutschen Konferenz für J. M., hrsg. von Kayser, Wurster, Koch, 1884 ff; — Schleswig-Holsteinische Monatsblätter für J. M., hrsg. von Friedrich Gleiß, 1881 ff.

Verschiedenes. Verhandlungen der Kongresse für J. M., an verschiedenen Orten erschienen, hrsg. vom Zentralausschuß; — Statistik der J. M. der deutschen evangel. Kirche, hrsg. vom Zentralausschuß, bearbeitet von Fritsch, 1899; — Johannes Schneider: Kirchliches Jahrbuch, bis 1910 37 Jahrgänge (regelmäßige Jahresübersichten über J. M.); — Ewald Schneider: Die J. M. in Deutschland (1. Buch: Handbuch der im Dienst der Wohltätigkeit stehenden Anstalten in Deutschland; 2. Buch: Anmerkungen und Bemerkungen), 1888; — Wilhelm Scheffen: Die evangelische Kirche und die Wohlfahrtspflege. In: Das Programm der Wohlfahrtspflege. Vorträge, gehalten auf der ersten Konferenz der Zentralstelle für Volkswohlfahrt (1907), 1908² (hier einige neuere statistische Angaben). **Schian.**

Inneres Licht ¶ Erleuchtung, innere.

Inneres Wort ¶ Erleuchtung, innere.

Innerösterreich (= Steiermark, Kärnten, Krain) ¶ Oesterreich-Ungarn: I.

Innerweltlichkeit Gottes ¶ Immanenz und Transszendenz Gottes.

Innocentianum (Symbol) ¶ Christologie: II, 3c.

Innocenz, Name vieler Päpste.

Vgl. RE³ IX, S. 106—152, u. Literatur über ¶ Papsttum.

I, Papst 401?—417, vielleicht der Sohn seines Vorgängers, des Papstes ¶ Anastasius I, gewählt im Dezember 401 oder zu Anfang 402. Streng gegen die Häretiker und Schismatiker, eintretend für den ¶ Zölibat des Klerus hat J. zugleich geeifert für die kirchliche Herrschaft Roms über alle übrigen Kirchen und für die Ausdehnung der päpstlichen Befugnisse, derart, daß er zu den bereits von ¶ Siricius geforderten Rechten der obersten Verordnungs- und Aufsichtsgewalt die oberste Richtergewalt hinzugefügt wissen wollte, ferner das Recht zur Errichtung neuer Kirchenämter und der obersten Lehrentscheidung, wie er denn z. B. den Metropoliten von Thessalonich zum Statthalter Roms machte und im pelagianischen Lehrstreit (¶ Pelagius usw.) seinen Briefwechsel mit afrikanischen Bischöfen benutzte, um die Machtstellung Roms zu heben. Unter J. ist es aus Anlaß des Streites zwischen Theophilus von Alexandria und Johannes ¶ Chrysostomus erstmals zu einem Bruch zwischen Rom und Alexandria gekommen. Er griff ein in den politischen Machtkampf zwischen dem Kaiserhof von Ravenna und dem Westgotenkönig Alarich (¶ Goten, 1), der — bezeichnend für das Ansehen des Papstes — bei der Erstürmung Roms (24. August 410) die Peterskirche verschonen ließ. J. starb am 12. März 417, von der katholischen Kirche als Heiliger verehrt.

H. Gebhardt: J. I, Leipzig, Diss, 1901.

II, Papst 1130—1143. Gregor, aus dem Hause der Papareschi, seit ¶ Paschalis II Kardinaldiakon von S. Angelus, unter ¶ Calixtus II als Legat in Deutschland tätig beim Abschluß des Wormser Konkordats (¶ Deutschland: I, 4), dann Legat in Frankreich, von einer Minderheit der Kardinäle zum Papst gewählt, zumal ihn seine Hinneigung zum Kaiserhofe empfahl. Am gleichen Tage aber wählte die gregorianische Majorität in geordneter Versammlung ¶ Anaklet II. J. begab sich, aus Rom flüchtend, nach Frankreich, wo ¶ Bernhard von Clairvaux für ihn wirkte; auch Lothar II von Supplinburg (1125—1137) trat auf seine Seite, ohne jedoch die Zurückgabe der im Wormser Konkordat der Kirche überlassenen Vorrechte erwirken zu können. J. verweigerte sie ihm auch auf Lothars Romzug (4. Juni 1133 Kaiserkrönung im Lateran), begnügte sich mit geringfügigen Zugeständnissen und der Uebertragung der mathildischen Güter gegen Zins an Lothar, den er deshalb als Vasall des Papstes betrachtet wissen wollte (vgl. die Verse unter einem, später auf Wunsch Friedrichs I zerstörten Bilde der Kaiserkrönung Lothars: Rex venit ante fores, iurans prius Urbis honores. Post homo fit papae, sumit quo dante coronam). Nach Lothars Rückkehr in Rom allein auf die Partei der Frangipani angewiesen, verkündete J. auf einem Konzil zu Pisa (1135) erneut die Exkommunikation Anaklets II, sah Mailand auf seine Seite gezogen und selbst Lothar zu einem zweiten Zug nach Italien bestimmt, auf dem zwar Roger von Sizilien (durch Anaklet II zum König erhoben) aus Unteritalien vertrieben wurde (1136), der Kaiser aber infolge von Zwistigkeiten wegen der Abtei Monte Cassino mit J. diesem nicht zur völligen Vertreibung Anaklets II Hilfe leistete. Erst als dieser in Rom am 25. Jan. 1138 gestorben war und sein Nachfolger ¶ Victor IV am 29. Mai 1138 verzichtet hatte, konnte J. auf dem zweiten Laterankonzil (1139; ¶ Lateransynoden) die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens verkünden. Er selbst zog dann gegen den gebannten Roger von Sizilien zu Felde, mußte aber die Befreiung aus der Gefangenschaft durch Anerkennung von Rogers Königtum erkaufen (1139). Seine Bemühungen, im Kirchenstaat das Ansehen seiner Herrschaft zu beleben und zu festigen, führten zu Kämpfen mit Tivoli, endlich mit den Römern, die ihm den Gehorsam aufkündigten, eigene Obrigkeiten wählten und den alten Senat der römischen Republik wiederherstellten (¶ Arnold von Brescia). Zerfallen auch mit dem König Ludwig VII von Frankreich (¶ Frankreich, 4), ist J. am 24. September 1143 in Rom gestorben und in der Kirche St. Maria Trastevere bestattet.

E. Mühlbacher: Die streitige Papstwahl des J., 1876; — W. Bernhardi: Lothar von Supplinburg, 1879; — Vgl. auch Literatur über ¶ Arnold von Brescia.

III, 1. Papst 1198—1216, der dritte Sohn des Grafen Trasimund von Segni (Conti), in Paris und Bologna vorgebildet und von ¶ Clemens III zum Kardinaldiakon ernannt; 37 Jahre alt wurde er zum Papst gewählt, nächst ¶ Gregorius VII und ¶ Alexander III der größte, zugleich der glücklichste aller Nachfolger Petri, in dem sich theologisches und juristisches Wissen und ausgebreitete Geschäftskunde verbanden mit unerschütterlicher Festigkeit und wiederum vorsichtiger Beschränkung auf das Erreichbare. J. war erfüllt von der Idee der päpstlichen Allmacht über die christliche Staatenwelt — von der Sonne empfange ja der Mond sein Licht — und vom Gedanken an die Macht des Papstes über die christliche Kirche, deren Organisation in ihm als dem Inhaber der plenitudo potestatis (Fülle der Macht) gipfeln sollte: der Papst ist der Stellvertreter Gottes, der Universalbischof; die

Bischöfe sind nur seine Vikare; er duldet keinerlei Abweichung von der kirchlichen Lehre (s. u.), und gegen die ¶ Albigenser läßt er das Kreuz predigen. — Der Verwirklichung der weltlichen Herrschaftsansprüche des Papstes kamen die Ereignisse in den Ländern Europas zu statten. In Italien verhalf ihm das Testament Heinrichs VI († 1197) zur Befreiung und Abrundung des Kirchenstaats, den er durch die sogenannten „Rekuperationen" vergrößerte (¶ Italien, 3); das Papsttum galt ihm als der politische Mittelpunkt Italiens. Die Doppelwahl in Deutschland (1198; ¶ Deutschland: I, 4) machte ihn zum Schiedsrichter zwischen Philipp von Schwaben († 1208) und Otto IV von Braunschweig († 1218); er trat 1201 auf Seite des Welfen, der, durch die Ermordung Philipps von einem gefährlichen Nebenbuhler befreit, 1209 im Vertrag von Speyer erneut auf die „Rekuperationen" verzichtete, Sizilien für die Kirche zu verteidigen gelobte, das Recht auf den Nachlaß der deutschen Reichsbischöfe (¶ Spolienrecht) preisgab und die Freiheit der kirchlichen Wahlen und der ¶ Appellation nach Rom verbriefte. Als Otto aber nach seiner Kaiserkrönung (1209) Süditalien für sich in Besitz zu nehmen versuchte, bannte ihn J. und ließ von den deutschen Fürsten sein Mündel, ¶ Friedrich II, zum König wählen, der 1213 und 1216 die Zugeständnisse seines Gegners wiederholte und erweiterte, aufs neue die päpstliche Lehnshoheit über Sizilien anerkannte, wie dies seitens der Könige von Aragonien und Portugal für ihre Länder geschehen war. In Frankreich beugte sich König Philipp II August († 1223; ¶ Frankreich, 4) und nahm, geschreckt durch das päpstliche ¶ Interdikt, die verstoßene Gemahlin Ingeborg wieder zu sich. In England mußte König Johann ohne Land († 1216) nicht nur die Ernennung Stephan Langtons zum Erzbischof von Canterbury anerkennen, sondern auch sein Land, damit es nicht, wie J. geplant, an Frankreich falle (¶ Frankreich, 4), vom Papste zu Lehen nehmen, der freilich vergeblich gegen die englische Magna charta protestierte (¶ England: I, 2). Auch im Osten Europas begünstigte der unerwartete Ausgang des vierten Kreuzzugs, die Erstürmung von Konstantinopel und die Aufrichtung des lateinischen Kaisertums (1204—61; ¶ Kreuzzüge), die Ausdehnung der päpstlichen Oberhoheit, der zeitweilig sogar Armenien, Bulgarien und Serbien, sowie kleinere Balkanstaaten sich unterwarfen. — Zugleich erhob J. die Lehre von der im Papst beschlossenen kirchlichen Machtfülle zu einem allerorts gültigen Rechte. Er betrachtete sich als den obersten Gesetzgeber der Kirche und ihren höchsten Richter, der von sich aus die Zuständigkeit der kurialen Gerichtshöfe (¶ Kurie) erweiterte. Er verlieh Pfründen ohne Rücksicht auf die regelmäßigen Organe der Verwaltung, besetzte nach seinem Ermessen die Bistümer und wahrte sich die Befugnis zur Versetzung der Bischöfe. Seine Legaten brachten seine Allgewalt und ihre Forderungen zur Geltung; sie waren die Führer der Heere wider ¶ Albigenser und Almohaden (¶ Spanien). Dieser Stellung des Papstes entsprach die am stärksten besuchte unter allen mittelalterlichen Kirchenversammlungen, das vierte Laterankonzil (November 1215; ¶ Lateransynoden). Tief einschneidende Beschlüsse wurden hier gefaßt, u. a. über die kirchliche Verwaltung (Abhaltung von Provinzialkonzilien und Diözesansynoden; österliche Beichte; Beschränkung der Zahl der Orden; Normen für die Vornahme kirchlicher Wahlen), über die Ausrottung der Ketzer, die J. den Albigensern gegenüber schon einige Jahre zuvor begonnen hatte (jeder Landesherr wird zu ihr verpflichtet; Regelung der ¶ Inquisition; dogmatische Festlegung der Lehre von der Transsubstantiation; ¶ Abendmahl: II, 6b), über einen allgemeinen Kreuzzug, den ein ¶ Gottesfriede unter den christlichen Nationen und Steuern des Klerus ermöglichen sollten. Ehe er begonnen werden konnte, starb J. am 16. Juli 1216 zu Perugia.

R. Schwemer: J. III und die deutsche Kirche während des Thronstreits 1198—1208, 1882; — A. Luchaire: J., la papauté et l'empire, 1906; — Ders.: J., la question d'Orient, 1907; — Texte bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1901², S. 125 ff.

III, 2. Gegenpapst 1179—1180, Landulf von Sezza, vom römischen Adel und den Gegnern ¶ Alexanders III gewählt, aber nach Bestechung seiner Beschützer durch Alexander III i. J. 1180 ins Kloster La Cava verwiesen.

IV, Papst 1243—1254. Sinibald Fiesko aus dem Hause der Grafen von Lavagna, geb. in Genua, Domherr in Parma, wird nach Studien dort und in Bologna 1227 Vizekanzler der römischen Kirche und Kardinalpriester von St. Laurentius in Lucina, 1235—1240 päpstlicher Rektor der Mark Ancona; neunzehn Monate nach dem Tode ¶ Coelestins IV wurde er in Anagni am 25. Juni 1243 zum Papst gewählt. Das neue Pontifikat des rechtskundigen, aber starrköpfigen und in der Wahl seiner Mittel gewissenlosen J. ist bestimmt durch das eine Ziel des Kampfes mit den Hohenstaufen und ihrer Vernichtung. Wohl knüpfte der seit d. J. 1239 wieder gebannte Kaiser ¶ Friedrich II (¶ Deutschland: I, 4) zunächst mit ihm Verhandlungen an; diese aber scheiterten an den Forderungen der Rückgabe alles Kirchengutes und der Aussöhnung mit den Lombardischen Städten. Den Kaiser überlistend entwich J. über Genua nach Lyon, wohin er für Juni 1245 das vierzehnte allgemeine Konzil einberief. Umgeben von nur anderthalb Hundert Bischöfen aus Frankreich und Spanien verkündete J. hier am 17. Juli 1245 die Absetzung Friedrichs II, sie begründend mit dessen Ketzerei, Meineid und Verletzung der Lehnstreue, ohne ihn doch förmlich geladen zu haben. Ueberall war nun die Hand des Papstes wider den Kaiser zu spüren, trotz eines Vermittlungsversuchs König Ludwigs des Heiligen von Frankreich; überall predigten die Bettelmönche wider Friedrich; in Sizilien wurde eine Verschwörung wider ihn angezettelt; in Deutschland führten die päpstlichen Befehle, Geldmittel und Gesandtschaften zu den Wahlen der Gegenkönige Heinrich Raspe von Thüringen (22. Mai 1246—16. Februar 1247) und Wilhelm von Holland (3. Oktober 1247—28. Januar 1256). Noch behauptete vorerst Friedrich in Italien das Uebergewicht; aber die Ueberrumpelung von Parma durch päpstliche Truppen, die Niederlage der Kaiserlichen bei Vittoria (Februar 1248), neue Umtriebe des Papstes in Sizilien, die Gefangennahme von Friedrichs Sohn Enzio durch die Bolognesen (Mai 1249) erfüllten seine letzten Lebensjahre († 13. De-

zember 1250). J. setzte, 1251 nach Italien zurückgekehrt, den Kampf mit Friedrichs Söhnen, Konrad IV (1250—20. Mai 1254) und Manfred († 1266) um Sizilien fort; dessen wechselvolle Ereignisse ließen ihn die Bundesgenossenschaft des englischen Königs Heinrich III († 1272) suchen, nach Konrads IV frühem Tod die Vormundschaft über dessen Sohn Konradin († 1268) wider Manfred übernehmen, dann selbst von Sizilien Besitz ergreifen, ohne doch Manfred besiegen zu können. — J.s Beziehungen zu Frankreich waren erstens durch seine Geldforderungen beim Klerus bestimmt, dann aber dadurch, daß seiner Hartnäckigkeit im Kampfe wider die Hohenstaufen die Schuld am Scheitern von Ludwigs des Heiligen Kreuzzug (1248; ¶ Kreuzzüge) zugemessen wurde. Auch England erfuhr die unersättliche Geldgier der Kurie: in Lyon (1245) wurden Beschwerden darüber kurzerhand bei Seite geschoben, später der Widerstand gegen gesteigerte Neuforderungen durch den Bann gebrochen. — Erwähnt seien noch das Einschreiten des Papstes gegen den sittenlosen König Sancho II von Portugal († 1243), das die Besitzergreifung seines Reiches durch seinen Bruder Alfons III († 1279) zur Folge hatte; ferner seine Bemühungen um die Union der griechischen und anderer christlicher Kirchen mit der römischen, die ihn z. B. bestimmten, den slavischen Ritus 1248 als gleichberechtigt mit dem lateinischen anzuerkennen (¶ Unionsbestrebungen, katholische; ¶ Alexander von Newsky); endlich die Verteilung des Deutschordensgebiets in ¶ Preußen (: II) unter die Bistümer Kulm, Ermland, Pomesanien und Samland (1243), während weitergehende Versuche der Errichtung päpstlicher Oberherrschaft über sämtliche Ostseegebiete scheiterten. J. starb am 7. Dez. 1254 zu Neapel und wurde dort bestattet.

Vgl. aus der Literatur über ¶ Friedrich II, den Hohenstaufen, besonders das Buch von Aug. Folz; — Ferner Tammen: Kaiser Friedrich II und Papst J. IV, 1886; — E. Berger: Les registres d'J. IV, 1881 ff, 4 Bde.

V, Papst 1276, ein Franzose von Geburt (geb. ums J. 1225 in der Kirchenprovinz Tarentaise, seit dem 16. Lebensjahr Dominikaner und gefeierter Lehrer wie Schriftsteller seines Ordens, seit 1272 Erzbischof von Lyon, seit 1273 Kardinalbischof von Ostia und Velletri), der erste, bei dessen Erhebung ¶ Gregorius' X Konklaveordnung zur Anwendung gelangte. J., der auf dem Konzil von Lyon (1274) eine bedeutende Rolle gespielt hatte, versuchte den Plan seines Vorgängers, durch das im Frieden geeinigte Europa einen Kreuzzug zu veranstalten, weiterzuführen. Er vermittelte zwischen Rudolf von Habsburg (1273—1291) und Karl von Anjou († 1284), neigte aber mehr zu letzterem, dessen Senatorwürde in Rom und Reichsverweserschaft in Tuscien er bestätigte, während er Rudolf aufforderte, seinen Romzug hinauszuschieben und seine Beamten aus der Romagna zu entfernen. Mitten unter Plänen einer engeren Verbindung mit dem byzantinischen Kaiser Michael VIII Paläologus (1261—1282; ¶ Byzanz: I, 7) ist J. am 22. Juni 1276 gestorben; er wurde in der Laterankirche bestattet.

VI, Papst 1352—1362. Stephan Aubert, geb. in Mons in der Diözese Limoges, Rechtslehrer in Toulouse, Bischof von Noyon und dann von Clermont, seit 1342 Kardinalpriester bei St. Giovanni e Paolo, 1352 Kardinalbischof von Ostia-Velletri und Großpoenitentiar, in Avignon am 18. Dezember 1352 als Nachfolger von ¶ Clemens VI zum Papst gewählt. Im Konklave hatte auch er eine das Recht der Kardinäle gegenüber dem des Papstes mehrende Wahlkapitulation unterzeichnet, als Papst aber erklärte er sie für nichtig, da „es offenes Unrecht sei, die von Gott schrankenlos verliehene Gewalt durch menschliche List in Grenzen einzudämmen". In seine zehnjährige Regierung fallen Versuche der Reform (Widerruf der von ¶ Clemens VI verliehenen Benefizien usw., Einschärfung der ¶ Residenzpflicht, Einschränkung des Luxus an der Kurie u. a. m.). Im Auftrage des Papsts zog Kardinal ¶ Albornoz, „der zweite Begründer des Kirchenstaats", nach Italien, mit ihm Cola di ¶ Rienzi, jetzt als Werkzeug der päpstlichen Politik, der aber bei einer Empörung der Römer am 8. Oktober 1354 starb. Im Interesse des Papstes und seiner Politik in Italien lag auch der erste Romzug Karls IV (1346—78), der am 5. April 1355 zu Rom durch den Kardinalbischof von Ostia die Kaiserkrone empfing, Rom aber, entsprechend seinem 1346 zu Händen Clemens' VI geleisteten Eide, noch am Krönungstag verließ und weder hier noch sonst in Italien kaiserliche Rechte handhaben durfte. Fraglich ist, ob aus dem Schweigen der ¶ Goldenen Bulle (1356) über die Befugnisse des Papstes bei Besetzung des deutschen Königthrons und hinsichtlich der Kaiserkrönung eine Stellungnahme des Gesetzgebers Karl IV wider den Papst gefolgert werden darf, dessen Protest gegen jenes Gesetz nicht einwandfrei bezeugt zu sein scheint. Jedenfalls war das Verhalten des Papstes gegenüber Karl, seinen Wünschen bei einer Steuerforderung der Kurie vom deutschen Klerus (1359) und bei Besetzung wichtiger Bischofssitze in Deutschland kein unfreundliches, eher ein auf friedliche Vereinbarung geneigtes. Frieden wollte J. auch stiften im Kampfe zwischen England und Frankreich; es gelang seiner Vermittlertätigkeit erst beim Frieden von Brétigny (1360) nach der Schlacht bei Maupertuis (1356), die den französischen König Johann den Guten (1350—64) zum Gefangenen des englischen Siegers gemacht hatte. Vergeblich blieben Anstrengungen, einen Frieden zwischen Aragonien und Kastilien herbeizuführen, ohne Erfolg auch die Versuche, Peter I von Kastilien († 1369) durch wiederholten Bann, mit dem sich das ¶ Interdikt über sein Land verband, zur Wiederaufnahme der verstoßenen Gemahlin zu bewegen. Unter Plänen zu einem Kreuzzug, zur Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der römischen (Verhandlungen mit Johannes V Paläologus 1341—1376; ¶ Byzanz: I, 7) ist J. zu Avignon gestorben; er wurde bestattet zu Villeneuve in der Nähe der Residenz.

Werunsky: die Italienische Politik J.s VI und Kaiser Karls IV 1353—54, 1878; — vgl. desselben Werk über Karl IV, 1886—93.

VII, Papst 1404—1406. Cosimo di Migliorati aus Sulmona in den Abruzzen, durch ¶ Urban VI Erzbischof von Ravenna und Bischof von Bologna, durch ¶ Bonifatius IX Kardinalpriester von Sta. Croce in Gerusalemme, wurde Nachfolger des letzteren, nachdem auch er sich verpflichtet hatte, zur Beilegung des Schismas im Notfalle selbst auf die päpstliche Würde zu verzichten. J. berief zwar ein Konzil nach Rom;

dieses aber kam nicht zustande, da heftige, durch die Bluttat eines päpstlichen Nepoten hervorgerufene Kämpfe mit den Römern diese den Papst und die Kurie nach Viterbo vertreiben ließen. Schwankend in seiner Politik gegenüber dem König von Neapel wußte er seinerseits die Erfüllung jenes Versprechens hinauszuziehen, obwohl dazu u. a. die Könige von Frankreich, Deutschland und Kastilien ihn und seinen Nebenbuhler in Avignon, ¶ Benedikt XIII (1), zu bestimmen trachteten. Zu Beginn d. J. 1406 von den Römern zurückgerufen, die ihn lieber als den König Ladislaus von Neapel († 1414) zum Oberherrscher hatten, ist J. am 6. Nov. d. J. in Rom gestorben und in der Peterskirche begraben.

VIII, Papst 1484—1492. Giovanni Battista Cybō, geb. i. J. 1432 zu Genua, nach Studien in Padua und Rom durch ¶ Paul II Bischof von Savona, durch ¶ Sixtus IV Bischof von Molfetta und Kardinalpriester von Sta. Balbina, dann dessen Nachfolger. Geleitet von dem Kardinal Giuliano della Rovere, dem späteren Papst ¶ Julius II, trachtete er danach, dem König Ferdinand von Neapel († 1494) Neapel zu entreißen; dieser aber begegnete der Gefahr durch weitgehende Zugeständnisse, die er freilich nicht innehielt, und schloß sich später wieder an J. an, als das Gerücht laut wurde, König Karl VIII von Frankreich (1483—98; ¶ Frankreich, 5) solle das Anrecht seines Hauses an Neapel geltend machen; eine Enkelin des Papstes — die Zahl seiner Kinder wird oft übertrieben; bezeugt als vor seiner Wahl geboren sind deren zwei — wurde mit einem aragonischen Prinzen verheiratet, ebenso aber auch ein Sohn des Papstes mit einer Enkelin Lorenzos des Erlauchten von Florenz. Unerquicklicher noch als diese Familienpolitik und die im Vatikan veranstalteten Vermählungsfeiern für die päpstlichen Kinder und Enkel war, daß J. den türkischen Prinzen Djem gegen einen vom Sultan Bajazet II ausgezahlten Jahrgehalt in Verwahrung hielt, ohne darum sich von der Verkündigung eines Kreuzzugs wider die Ungläubigen abhalten zu lassen. J. förderte nicht nur die Inquisition in Spanien (¶ Torquemada als Großinquisitor), veranstaltete nicht nur einen Kreuzzug wider die ¶ Waldenser in Piemont, er ist auch der Verfasser der Bulle Summis desiderantes (Hexenbulle) vom 5. Dezember 1484, die, auf Grund der Beschwerde zweier deutscher Inquisitoren (Heinrich Institoris und Jakob Sprenger) erlassen, die von diesen gegebene Liste der hauptsächlichsten von Teufel und Hexen gewirkten Verbrechen wiederholte und diese mit den schwersten Strafen bedrohte; J. teilte den Glauben seiner Zeit an Hexentum und Zauberei und suchte die Befugnisse seiner Beamten festzustellen. Seine Bulle wurde der Anlaß zur Abfassung des „Hexenhammers" (Malleus maleficarum; ¶ Hexen). — In völliger Anarchie befanden sich unter J. der Kirchenstaat und Rom. Die Zwistigkeiten unter den Kardinälen wurden durch deren bewaffnete Banden ausgefochten. Das einzige Ziel der verwilderten Kurie war Bereicherung und Genuß; J. selbst gründete zahlreiche neue Aemter und verkaufte sie an die Meistbietenden. Er starb am 25. Juli 1492 zu Rom — sagenhaft ist die Erzählung von einem Trank aus dem Blute dreier Knaben, der sein Leben verlängern sollte, — und wurde in der Peterskirche begraben.

G. Krüger: Das Papsttum, 1907, S. 89 f; vgl. mit C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1901, S. 171 f. **Werminghoff.**

IX, Papst 29. Okt.—30. Dez. 1591. Johann Anton Fachinetto, geb. 1519 in Bologna, schlug nach vollendetem juristischem Studium die kuriale Laufbahn ein, wirkte als Nuntius in Venedig, stieg unter ¶ Gregorius XIII zu den höchsten Würden auf und ward durch die spanische Partei als Nachfolger ¶ Gregorius' XIV auf den Stuhl Petri erhoben. Er setzte die spanisch-liguistische Politik seines Vorgängers fort; die großen Pläne, mit denen er sich trug, ließ sein baldiger Tod nicht zur Ausführung kommen.

X, Papst 1644—1665. Giovanni Battista Pamfili, geb. 1574 in Rom, widmete sich dem Rechtsstudium, schlug die kuriale Laufbahn ein, wirkte als päpstlicher Legat in Neapel, als päpstlicher Datarius in Frankreich und Spanien, ward 1629 zur Kardinalswürde erhoben und nach langem Konklave als gemäßigter Parteigänger Spaniens zum Nachfolger ¶ Urbans VIII gemacht. Unbescholten, tätig, entschlossen, aber launisch und mißtrauisch, sorgte er für Ruhe und Ordnung in Rom, machte den Barberini, den Nepoten seines Vorgängers, wegen Veruntreuung öffentlicher Gelder den Prozeß, um sich schließlich unter ¶ Mazarins Druck mit ihnen auszusöhnen, zwang den Herzog von Parma mit Waffengewalt zur Befriedigung seiner römischen Gläubiger, vermochte aber der Finanznot und der sonstigen Verderbnis an der Kurie nicht zu steuern, zumal da seine Schwägerin, die kluge Donna Olimpia Maidalchina, die sich dem Papste für die Führung der Geschäfte unentbehrlich zu machen wußte, nicht bloß durch ihre Herrschsucht ständigen Hader in der Familie des Papstes verursachte, sondern ihre entscheidende Stellung zu schmählicher Bereicherung mißbrauchte, um schließlich den toten Papst nicht einmal eines anständigen Begräbnisses zu würdigen. Wie sein Vorgänger verweigerte J. im Interesse Spaniens dem 1640 gegründeten Königreich ¶ Portugal die Anerkennung, so daß alle Bischofssitze dieses Landes bis auf einen unbesetzt blieben. Daß aber sein Protest gegen den Westfälischen Frieden (1648, ¶ Deutschland: II, 3) wirkungslos verhallte, zeigte deutlich den beginnenden Niedergang des Papsttums. Ein Feind theologischer Streitfragen, verstand sich J. 1653 erst nach langem Sträuben unter Einfluß seiner Umgebung zu der von der Jesuitenpartei geforderten verhängnisvollen Verdammung von fünf Sätzen aus Jansens „Augustinus" (¶ Jansenismus, 2. 4).

Ciampi: J. X e la sua corte, Rom 1878; — W. Friedensburg in: Quellen und Forschungen des Preuß. historischen Instituts in Rom V, 1902; VI, 1903. — Vgl. Literatur über ¶ Jansenismus. Ueber die französische Geschichte der Zeit vgl. außer den bei ¶ Frankreich genannten Werken: Cheruel: L'Histoire de France pendant la minorité de Louis XIV, 1879.

XI, Papst 1676—1689. Benedetto Odescalchi, geb. 1611 in Como, widmete sich in Rom und Neapel der Rechtswissenschaft, schlug die kuriale Laufbahn ein, wurde 1645 Kardinal, 1650 Bischof von Novara. Einfachheit, Unbescholtenheit und Nächstenliebe machten ihn so beliebt, daß nach ¶ Clemens' X Tode auch das Volk für seine Wahl eintrat, was nach langem Konklave Frankreichs Widerstand brach. — Eine tief-

religiöse, schlichte und milde Natur von vollendeter Gewissenhaftigkeit und Uneigennützigkeit, hat J. Ehre und Rechte der Kirche mit ebensoviel Maß und Würde als Energie vertreten. Durch sparsamste Hofhaltung, Abschaffung der ¶ Sinecuren, Vermeidung jeglichen ¶ Nepotismus steuerte er der dem Bankerott zutreibenden finanziellen Mißwirtschaft, suchte durch strenge Kleiderordnungen und sonstige sittenpolizeiliche Maßregeln die Sittenlosigkeit zu bekämpfen, legte Gewicht auf Sittenreinheit und Kenntnisse bei den Bischofskandidaten und drang auf religiöse Unterweisung des Volkes. — Seine politische Haltung war bestimmt durch den kirchenpolitischen Kampf gegen Ludwig XIV (¶ Frankreich, 8). Als der seinen Klerus völlig beherrschende König auf die Einsprüche des Papstes gegen die gesetzwidrige Ausdehnung der sogenannten Regalienrechte (¶ ius regaliae) 1682 mit der berühmten déclaration du clergé antwortete, in welcher der ¶ Gallikanismus seine schärfste Ausprägung gefunden hat, beantwortete J. diese Kriegserklärung damit, daß er den durch den König zu Bischöfen ernannten Teilnehmern jener Versammlung die kanonische Einsetzung verweigerte, so daß schließlich 35 französische Bischöfe nicht amtieren konnten. An dieser Haltung änderte auch die Wiederrufung des Ediktes von Nantes durch den König (1685) nichts, die J. zwar auf Ludwigs Wunsch in Rom durch Tedeum und Illumination feierte, deren Gewaltmaßregeln er aber mißbilligte. 1687 kam es zur Exkommunikation des französischen Gesandten in Rom, der das vom Papste aufgehobene ¶ Asylrecht (Quartierfreiheit) der Gesandtschaft mit Waffengewalt behaupten wollte. Erst von ¶ Alexander VIII ließ sich der König zum Verzicht bestimmen; J. gegenüber hielt er schroff an dem Recht fest. Aber auch J. ließ sich weder durch die Gefangennahme des Nuntius, noch durch die Besetzung von Avignon und die Drohung mit dem Schisma von seiten Ludwigs schrecken. Dieser Gegensatz bestimmte auch die übrige Politik des Papstes. Er mißtraute Jakob II von England (¶ England: I, 3) trotz seiner Rekatholisierungspläne und sah seinen Sturz nicht ungern. Er unterstützte Oesterreich, bestimmte insonderheit 1683 die deutschen Fürsten und Johann Sobieski von Polen zum Entsatz des von den Türken belagerten Wien und betrieb energisch den Türkenkrieg. Die französischen Pläne kreuzte er zuletzt dadurch, daß er 1688 für den Kölner Erzstuhl Joseph Clemens, dem Bruder des Kurfürsten von Bayern, vor dem Kardinal Fürstenberg, dem Kandidaten Ludwigs XIV, den Vorzug gab (¶ Köln: II, 3). — Als Lehrer der Kirche hatte J. 1697 den Mut, eine Reihe von laxen Moralgrundsätzen, zumeist aus den Schriften jesuitischer Moraltheologen, zu verdammen; er schützte den den Probabilismus (¶ Jesuiten, 3) bekämpfenden Jesuiten Thyrsus Gonzalez (dessen Fundamenta theologiae moralis 1684 geschrieben, 1691 veröffentlicht) gegen die Intriguen seiner Ordensgenossen und setzte seine Wahl zum Ordensgeneral (1687—1705) durch. Dagegen war die 1687 nach langem Sträuben gemäß den Vorschlägen des Inquisitionsgerichtes ausgesprochene Verdammung von 68 Sätzen des vom Papste persönlich hochgeschätzten Quietisten ¶ Molinos eine Konzession an die Jesuitenpartei. Trotzdem ward die von mehreren Päpsten betriebene Kanonisation dieses edeln Papstes durch Frankreich und die Jesuiten verhindert.

F. de Bojani: J. XI. Sa correspondance avec ses Nonces 1676—1679, 2 Teile, 1909; — Ders.: L'affaire du „Quartier“ à Rome à la fin du 17. siècle (Revue d'histoire diplomatique 22, 1908, S. 350—378); — E. Michaud: Louis XIV et J. XI, 4 Bde., 1882 ff; — Immich: J. XI, 1900.

XII, Papst 1691—1700. Antonio Pignatelli, geb. 1615 als Sproß alter neapolitanischer Familie, im Jesuitenkolleg in Rom erzogen, Nuntius in Florenz und Wien, Legat in Polen, 1681 durch J. XI zum Kardinal und Erzbischof von Neapel ernannt, wurde nach langem Konklave als Kompromißkandidat zum Nachfolger ¶ Alexanders VIII gewählt. Sein Gönner ¶ J. XI, nach dem er sich nannte, war sein großes Vorbild. Wie jener war er ein Vater der Armen, brachte durch sparsame Hofhaltung Ordnung in die Finanzen, obwohl er den Verkauf von geistlichen Aemtern durch die Kurie untersagte, und suchte durch eine strenge Bulle den ¶ Nepotismus für alle Zeiten abzutun. Er übte strengste Rechtspflege, suchte unter dem Widerstreben der Mönche die Klosterzucht herzustellen, gefiel sich wohl auch in kleinlichen sittenpolizeilichen Maßnahmen. — Das Ereignis seiner Regierung war der Friedensschluß mit Frankreich 1693, dadurch ermöglicht, daß die von der Kurie nicht bestätigten französischen Bischöfe (¶ J. XI) für ihre Beteiligung an der Déclaration von 1682 unter unbedingtem Widerruf derselben reuige Abbitte leisteten und der König seine Verordnungen über die Déclaration zurücknahm und die Besetzung Avignons aufgab. Dieser vollständige Triumph war weniger durch die eigne Macht des Papsttums herbeigeführt, als durch die kriegerischen Erfolge der europäischen Koalition gegen Ludwig XIV, die diesen den kirchlichen Frieden suchen ließen (¶ Frankreich, 8). Durch seine entscheidende Billigung des Planes Karls II von ¶ Spanien, den Herzog von Anjou, Großsohn Ludwigs XIV, zu seinem Erben einzusetzen, hat J. den spanischen Erbfolgekrieg mitveranlaßt. Die Hoffnungen, welche die Parteigänger des ¶ Jansenismus auf den Papst gesetzt hatten, wurden enttäuscht. Auch verurteilte er 1699 auf Antrag ¶ Bossuets 23 Sätze aus ¶ Fénelons Explications des maximes des saints.

XIII, Papst 1721—1724. Michele Angelo Conti, geb. 1655 als Sohn des Herzogs von Poli, ward durch den Kardinal Johannes Conti in die kuriale Laufbahn gebracht und wirkte als Nuntius in der Schweiz und 14 Jahre lang in Portugal. Nach sehr erregtem Konklave ward er zum Nachfolger ¶ Clemens' XI gewählt, der ihn zum Kardinal ernannt hatte; er nannte sich nach ¶ J. III, dessen Geschlecht er entsprossen war. In Portugal zum Feind der Jesuiten geworden, die der Kurie eine geringe Abgabe von ihren reichen Einkünften verweigert und beinahe die Abweisung des Nuntius durchgesetzt hatten, entzog er ihnen als Papst wegen ihrer Widersetzlichkeit gegen die päpstlichen Anordnungen bezüglich der Missionspraxis die Erlaubnis, in China zu missionieren, und untersagte ihnen bis auf weiteres die Aufnahme neuer Mitglieder. Nichtsdestoweniger bestand er auf der bedingungslosen Annahme der durch die Jesuitenpartei wider den ¶ Jansenismus (: 4) durchgesetzten Konstitution

Unigenitus von 1713. Den englischen Kronprätendenten Jakob III unterstützte er mit großen Summen. **Anrich.**

In Partibus (abgekürzt: J. P.) oder erweitert In partibus Infidelium (= In den Gebieten der Ungläubigen), Zusatz zu dem Bischofstitel in den der eigentlichen Bischofssitze und kirchlichen Organisation entbehrenden, der katholischen Propaganda (¶ Heidenmission: II, 2) unterstehenden Gebieten, in denen die Bischöfe also bloße „Titularbischöfe" (episcopi titulares) sind. Leo XIII hat demgemäß auch 1882 diesen Titel für den älteren Titel Episcopus i. P. eingeführt. So heißen nicht nur Bischöfe in den tatsächlich von der Mission in Angriff genommenen Gebieten (über die Apostolischen Vikare ¶ Beamte, kirchl.: I, 2; Bd. I, Sp. 991). Jenen Zusatz führen auch die ¶ Nuntien und die Weihbischöfe (¶ Beamte: I, 2), denen als Hilfskräften ihrer Bischöfe zwecks Ausübung der bischöflichen Befugnisse die an einen bestimmten bischöflichen Sitz gebundene bischöfliche Würde gegeben werden muß, deren Würde aber andererseits nicht an das Bistum, in dem sie als Helfer der Bischöfe wirken, gebunden werden kann, da die Würde für jedes Bistum nur an einen erteilt werden darf. So werden noch heute vom Papst, dem allein dieses Recht zusteht, Bischöfe z. B. auf die Diözesen geweiht, die im Zeitalter der Kreuzzüge im Orient begründet waren und hernach wieder in die Hände der Ungläubigen gefallen sind; dabei ergibt sich zugleich der Schein einer beständigen, ununterbrochenen Fortdauer jener Bistümer. — Zu den Episcopi i. P. gehört übrigens auch der katholische ¶ Feldpropst in Preußen und Oesterreich.

Paul Hinschius: Kirchenrecht II, S. 171; — Ders. in: RE³ V, S. 425. **Sch.**

In Pontificalibus = in voller Priestertracht oder (allgemeiner) in Amtstracht.

Inquisition (Inquisitio haereticae pravitatis oder Sanctum Officium genannt).

1. Die mittelalterliche J.; — 2. Die J. seit der Gegenreformation.

1. Ohne allen Zweifel ist unter allen Einrichtungen der katholischen Kirche die J. diejenige, über welche die Urteile je nach dem konfessionellen Standpunkt der Beurteiler am verschiedenartigsten lauten. Während ihr unter den Katholiken immer wieder begeisterte Lobredner erstehen, welche die von der gegnerischen Seite gebrachten Enthüllungen als zum mindesten stark übertrieben bezeichnen und selbst nur von gelegentlichem allzu scharfen Vorgehen der berüchtigsten Inquisitoren reden, werden von evangelischer Seite fast ausnahmslos vernichtende Urteile über sie gefällt. — Die alte Kirche kannte eine derartige Einrichtung nicht; zwar bekämpfte man Ketzer und Irrlehrer heftig (¶ Häretiker des Urchristentums ¶ Ketzer usw., 1), aber nur literarisch und selten angreifend, sondern mehr oder weniger defensiv. Augustin (¶ Coge intrare) war der erste, der die Rechtmäßigkeit des religiösen Zwanges verteidigte und körperliche Strafen gegen Ketzer verlangte. — Anfänge zur mittelalterlichen J. sind zu sehen in den bischöflichen ¶ Sendgerichten (¶ Gerichte, kirchliche, 1) der Karolingerzeit, denen auch die Bestrafung kirchlicher Vergehen oblag. Aber erst mit den Ideen vom Papsttum, wie sie seit ¶ Gregorius' VII Zeit aufkamen, hängt es zusammen, daß Andersgläubigkeit als Auflehnung gegen die vom Papst vertretene göttliche Autorität galt. Hatten noch im 12. Jhd. Männer wie ¶ Petrus Venerabilis, der hlg. ¶ Bernhard u. a. gegen die Bekehrung der Ketzer mit Feuer und Schwert geredet, so sollte das bald anders werden; ¶ Thomas von Aquino z. B. trat ebenso eifrig für die gewaltsame Ausrottung der Ketzer ein wie ¶ David von Augsburg, der Mystiker. Erst Ende des 12. Jhd.s trat der bisherigen bischöflichen die eigentliche J. zur Seite, die unmittelbar unter päpstlicher Leitung (¶ Gerichte, kirchliche, 2) stand. Um 1200 sandte ¶ Innozenz III zwei Zisterziensermönche als päpstliche Legaten nach Südfrankreich zur Unterdrückung der ¶ Albigenser; die weltliche Macht leistete Hilfe, und ständige J.sgerichtshöfe vollendeten, was der „Kreuzzug" (1209—29) noch übrig gelassen hatte. Ebenso fielen damals die Anhänger anderer Sekten, wie die Amalrikaner (¶ Amalrich) der J. zum Opfer. Das Institut der päpstlichen J. erhielt den Titel Sanctum Officium (heiliges Amt); seine Beamten genossen beträchtliche Vorrechte und Vollmachten. Namentlich eigneten sich Ordensmitglieder zu Inquisitoren; Franziskaner und besonders Dominikaner (¶ Dominikus usw.) treffen wir am häufigsten unter ihnen an. Waren die J.sgerichte zunächst Wandergerichte gewesen, so legten sie diesen Charakter bald ab; oft besaßen sie eigene Gebäude in den Städten. Ihre Zuständigkeit war viel größer als die der alten bischöflichen J.; nicht nur die Ausrottung der eigentlichen Ketzer, sondern auch die Verfolgung von Alchemisten (¶ Alchemie), Wahrsagern, ¶ Hexen, die Bücherzensur (¶ Index ¶ Zensur) u. a. fielen unter ihr Gebiet. Die weltlichen Mächte waren dabei verpflichtet (¶ Ketzer usw., 1), ihr jede Beihilfe zu gewähren, sodaß die Hinrichtung ihrer Opfer gemäß dem Grundsatze ecclesia non sitit sanguinem (Die Kirche trägt kein Verlangen nach Blut) nicht von der Kirche, sondern von der weltlichen Obrigkeit vollzogen wurde. Die katholische Behauptung, die J. habe nie Blut vergossen, ist ein Spiel mit Worten; sie ist nur insofern wahr, als die Vollstreckung der Todesstrafe regelmäßig dem weltlichen Arm überlassen wurde; dafür erhielt der Staat einen Teil der konfiszierten Güter der Verurteilten. Seit 1200 war der Feuertod die gewöhnliche Strafe für das Vergehen der Ketzerei, deren Geständnis in nicht ganz sichern Fällen von dem Angeklagten erst durch Androhung, dann durch Ausübung oft furchtbarer Foltern (Tortur) erzwungen wurde (vgl. R. Quanter, Die Folter in der deutschen Rechtspflege, 1900; F. Helbug, Die Tortur, 2 Bde., 1902; Paul Graf v. Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit I, 1901³, S. 49 ff); selbst vor körperlicher Beschädigung bis zur Ausrenkung der Gliedmaßen hat man sich nicht gescheut, und das den Inquisitoren von Alexander IV erteilte Absolutionsprivileg gab ihnen sogar die Möglichkeit, sich gegenseitig, falls sie dabei Blut vergössen, von dieser Befleckung freizusprechen und die Regularität, d. h. die Fähigkeit zur Ausübung des geistlichen Amtes, wiederzuerlangen.

Zunächst wurde die J. in Italien eingeführt; zwar wurden ab und zu allzu grausame Inquisitoren vom Volke erschlagen und vertrieben, doch andere traten an ihre Stelle und

nahmen blutige Rache; nur selten beschnitt ein Papst die rohesten Auswüchse der J. Allein Venedig bewahrte sich, wenn auch nur aus politischem Interesse, ein gewisses Einspruchsrecht gegenüber den Inquisitoren. Nächst Oberitalien hat die J. namentlich im sektenreichen Südfrankreich gewütet. Zwar lehnte sich auch hier das Volk gegen das verhaßte Joch auf; ja in dem kühnen, freimütigen Franziskaner Bernhard Delicieux erstand den armen Opfern sogar ein beredter Anwalt vor Papst und König, aber Bernhard büßte seinen Freimut im Kerker, und die J. machte ungehindert Fortschritte, da ihr Interesse nicht selten auch das der Könige und Fürsten war, wie das Vorgehen König Philipps IV (¶ Frankreich, 5) gegen die Templer zeigte. Doch ist gerade in Frankreich die J. am ehesten wieder erloschen; im 16. und 17. Jhd. kommen nur noch vereinzelte Prozesse vor; so wurde im 16. Jhd. selbst ein Großinquisitor als heimlicher Calvinist verbrannt, ein anderer Großinquisitor entfloh noch rechtzeitig. — In Deutschland betrieben einzelne herumziehende Inquisitoren die Arbeit; im 13. Jhd. namentlich der auch als Beichtvater der hlg. Elisabeth bekannte ¶ Konrad von Marburg, der bereits nach zweijähriger Wirksamkeit von den erregten Volksmassen erschlagen wurde. Ob ihm der gräßliche Kreuzzug gegen die unter dem Drucke des Adels und der Geistlichkeit sich erhebenden ¶ Stedinger, die als Ketzer verschrieen wurden, schuld zu geben ist, bleibt zweifelhaft. Das 14. Jhd. sah in Deutschland eine grauenvolle Verfolgung der ¶ Beginen und Begarden, welche die rücksichtsloseste Unterstützung Karls IV fand. In das 15. Jhd. fällt die Wirksamkeit der berüchtigten Inquisitoren Kramer, Institoris und Sprenger, die namentlich auch das benachbarte Gebiet der ¶ Hexen-Verbrennung anbauten (1489 malleus maleficarum; vgl. die Bulle Summis desiderantes ¶ Innocenzs VIII vom Jahre 1484). — In den Niederlanden richtete sich die J. auch vornehmlich gegen ¶ Beginen und Begarden sowie später nicht selten gegen die ¶ Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens, forderte aber auch sonst viele Opfer. In England fand die J. weniger Verbreitung (jedoch nach ¶ Wiclifs Tode die Acte de comburendo haereticos). Dagegen hat sie jahrhundertelang mit beispielloser Härte und Grausamkeit in Spanien gewütet unter dem vollen Schutze der Regierung. Hier richtete sie sich im 13. Jhd. namentlich gegen ¶ Waldenser und ¶ Katharer, im 14. gegen die Juden (¶ Judentum: II, 3c). Um ihr zu entgehen, ließen sich viele Juden zum Scheine taufen, aber die Verfolgung dieser „Neuchristen“ (Marannen; ¶ Judentum: II, 3c) wurde nur um so heftiger, namentlich seitdem 1483 der Dominikaner Thomas von ¶ Torquemada zum Großinquisitor ernannt worden war. Neben ihm wirkte Pedro ¶ Arbúes, der in 16 Monaten viele Hunderte dem Scheiterhaufen überantwortete. In Spanien wurde die J. sogar eine Staatseinrichtung, da die Staatskasse die konfiszierten Gelder erhielt. Auch unter dem Großinquisitor Kardinal ¶ Ximenes besserten sich die Verhältnisse nicht; den grausamen Folterungen und den mit großem Pompe gefeierten ¶ Autos-da-Fe fielen Tausende zum Opfer, viele wurden eingekerkert oder auf die Galeeren geschmiedet; eine der leichtesten Strafen war, Jahre hindurch den Sanbenito, ein gezeichnetes Büßergewand, tragen zu müssen.

2. Eine neue Blüte erlebte die J. im Dienste der Gegenreformation. 1542 wurde als höchstes Tribunal in Ketzersachen das Santo Officio in Rom neu gegründet durch den nachmaligen Papst ¶ Paul IV. Jetzt richtete sie sich namentlich auch gegen hochgestellte Personen und Gebildete jeder Art. Jeder Fürst, so hieß es, könne ungestraft das Land seines ketzerischen Kollegen erobern, gegen ketzerische Fürsten höre jede Pflicht der Untertanen zum Gehorsam auf usw. Zunächst schaffte man in Italien selbst Ordnung; die kleinen Herrscher mußten alle nachgeben, und jeder Keim der Reformation wurde auf diese Weise in Italien erstickt (¶ Italien, 5). Noch im 17. Jhd. wachte man ängstlich über jeder Ketzerei; bekannt ist der Prozeß Galileo ¶ Galileis. Ebenso erwachte die J. in Spanien zu neuem Leben; nicht nur Sekten wie die ¶ Alombrados wurden damals vernichtet; 1559 bis 1560 wurde auch die evangelische Bewegung besonders in Sevilla und Valladolid (¶ Spanien) mit Grausamkeit unterdrückt; selbst Männer wie der Erzbischof von Toledo, ¶ Carranza, schmachteten und starben im Kerker wegen angeblich lutherischer Gesinnung. Bald darauf wandte sich die allgemeine Wut gegen die Moriscos, die dem Islam treu gebliebenen Abkömmlinge der Mauren (etwa 400 000); sie wurden mit Hilfe des Königs Philipp III 1609—10 zur Flucht gezwungen: etwa 50 000 fanden ihren Tod, obwohl Papst ¶ Paul V noch 1606 vor Gewaltmaßregeln warnte und den zu ihrer Vertreibung aus Spanien auffordernden höheren Klerus zu eifriger Missionspredigt mahnte. Bis 1700 stand in Spanien die J. in Blüte; erst Joseph Bonaparte hob sie 1808 auf, und nach dessen Sturze konnte sie sich trotz Ferdinands VII Versuch nicht mehr halten. Ihre Geschichte schrieb Don Juan Antonio Llorente (1756 bis 1823; vgl. RE³ XI, S. 566 f), der seit 1789 Generalsekretär der spanischen J. war, als aufgeklärter Geistlicher eifrig für ihre Reform (öffentliches Verfahren, u. a.) eintrat, die Gewissensfreiheit gewahrt wissen wollte und das Wirken der J. schonungslos, vermutlich sogar mit starken Uebertreibungen, in seiner Histoire critique de l'inquisition d'Espagne (4 Bde., Paris 1815—17) aufdeckte; er hat die Zahl der lebendig verbrannten Opfer der spanischen J. bis z. J. 1783 auf mehr als 31 000 berechnet. Llorente ist 1801 seines Postens entsetzt worden; aber der Sturz des spanischen Regiments durch die französische Herrschaft (¶ Spanien), die ihn mit der Aufhebung der Klöster u. a. betraute, setzte seine Wünsche in Wirklichkeit um. In Portugal, wo sich die J. namentlich gegen die Juden richtete, konnte sie weniger festen Fuß fassen. Unter dem Minister Pombal, der 1759 die Jesuiten verjagte (¶ Portugal), wurde auch sie beschränkt, 1820 ganz aufgehoben. — Dagegen hatten die Evangelischen in den ¶ Niederlanden schrecklich durch die J. zu leiden unter der Statthalterin Margareta und dem Herzog Alba, bis der Verzweiflungskampf gegen den Glaubenszwang der habsburgischen Herrschaft mit der politischen und religiösen Selbständigkeit der Nordprovinzen endete. In den Südprovinzen und in Luxemburg erlosch die J. im 17. Jhd. Mit gleicher Grausamkeit

hat die J. in einigen spanisch-portugiesischen Kolonien gewütet, so in Brasilien und Mexiko; aber selbst nach Ostindien drang sie, wo sie in Goa ihren Sitz hatte. — Am längsten erhielt sich die J. naturgemäß im Kirchenstaate, wo sie erst 1870 erlosch. Aber die Kardinalskongregation für die J. (¶ Kurie) besteht noch heute; keine ihrer zum Teil grausamen Bestimmungen ist jemals zurückgenommen worden. — Während der mit der J. eng verbundene Hexenaberglaube und die grausame Bekämpfung der ¶ Hexen leider auch in der evangelischen Kirche große Verbreitung gefunden hatten, hat sie sich im allgemeinen von der eigentlichen J. ziemlich rein erhalten. Zwar ist ihr z. B. die Verbrennung ¶ Servets 1553 durch Calvin, die Melanchthons volles Lob fand, oder das Vorgehen der Evangelischen gegen die ¶ Wiedertäufer Schuld zu geben, aber die Rohheit und Grausamkeit hat doch nie eine solche Höhe erreicht wie in der katholischen J. (¶ Ketzer und Ketzerprozeß, 2—3).

RE³ IX, S. 152—167 und S. 812; — **KL² VI**, Sp. 765 bis 783; — ‡ P. von Hoensbroech: Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit I, 1901 ³⁻⁴; — P. Flade: Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, 1902; — K. Kraus: Im Kerker vor und nach Christus, 1895; — ‡ H. Ch. Lea: History of the J. in the Middle Ages, New-York 1888, 3 Bde.; deutsch: Geschichte der J. im Mittelalter. Autorisierte Uebersetzung, bearbeitet von Heinz Wieck und Max Rachel. Revidiert und hrsg. von Jos. Hansen, 1904; — E. Schäfer: Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der J. im 16. Jhd., 1902; — G. Buschbell: Reformation und J. in Italien um die Mitte des 16. Jhd.s, 1910; — Ch. de Cauzons: Histoire de l'J. en France I, 1910. — ¶ Hexen ¶ Ketzer und Ketzerprozeß.

Zwicker.

Inschrift des Mesa ¶ Mesa usw.; — J. von Siloah ¶ Siloah usw. Ueber andere für die at.liche Wissenschaft wichtige J.en ¶ Ausgrabungen im Orient ¶ Babylonien usw. (besonders 4). — J.en von Priene und Halikarnaß ¶ Heiland im NT (Sp. 2021).

Inschriftenkunde (Epigraphik) als historische Hilfswissenschaft ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 5.

Inspektion, Inspektor. In der lutherischen Kirche von ¶ Elsaß-Lothringen (: 4) sind fünf Konsistorialbezirke (¶ Konsistorien) zu einer Inspektion zusammengeschlossen, die an Größe ungefähr einem Dekanats- oder Superintendenturbezirk gleichkommt. An der Spitze der J. steht ein geistlicher Inspektor, der etwa die Stellung des ¶ Superintendenten oder ¶ Dekans hat und aus drei von der Inspektionsversammlung gewählten Kandidaten vom Statthalter ernannt wird; er ist Mitglied des Oberkonsistoriums. Im Falle seiner längeren Behinderung wird auf die gleiche Weise ein „beigeordneter J." gewählt. Die J.sversammlung wählt ferner aus ihrer Mitte auch zwei weltliche J.en. Die im Flusse befindliche, aber noch nicht gesicherte Verfassungsreform will die J.sversammlungen, die jetzt nur Wahlkörper sind, mit reicheren Befugnissen versehen; die bisherigen J.sversammlungen sollen Konsistorien heißen, die bisherigen geistlichen J.en Vorsitzende dieser Konsistorien werden. — Im 18. Jhd. führten übrigens auch in anderen Kirchengebieten, z. B. in Schlesien ein Teil der die Superintendenturgeschäfte besorgenden Pfarrer den Titel „Inspektoren". Der Breslauer Stadtsuperintendent heißt noch heut, wie seit alter evangelischer Zeit, „Städtischer Kircheninspektor". Ueber sächsische und thüringische Kirchen-J. ¶ Kircheninspektion. — Ueber die Fragen der Schulinspektion ¶ Schulaufsicht.

Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888; — Georg Wolf: Die Verfassungsreform der Kirche Augsb. Konf. in Elsaß-Lothringen (Deutsch-Evangelisch I, 1910, S. 114 ff).

Sn.

Inspiration der Schrift, dogmengeschichtlich.

1. Allgemeine religionsgeschichtliche Voraussetzungen: a) Heilige Bücher; — b) Arten und Mittel göttlicher Begeistung; — 2. Christliche Anschauung und Anwendung auf die biblischen Schriften: a) In apostolischer und nachapostolischer Zeit; — b) In der alten Kirche und im Mittelalter; — c) Bei den Reformatoren und in den protestantischen Bekenntnisschriften; — d) Bei den protestantischen Scholastikern; — e) In neuerer Zeit; — f) Im nachtridentinischen Katholizismus.

1. J. im Sinne der durch die Vulgata (¶ Bibel: I, 4, Nr. II) festgelegten Auffassung von II Tim 3_{16} (omnis scriptura divinitus inspirata, „jede Schrift von Gott eingegeben") ist keine vereinzelte Erscheinung, sondern in zwiefacher Hinsicht einem größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang einzugliedern. Der Anspruch auf göttliche Eingabe reiht die Bibel den zahlreichen heiligen Büchern der Religionsgeschichte (s. 1 a) ein, deren göttlicher Ursprung freilich verschieden gedacht ist. Das Mittel der J. kennt sodann die Religionsgeschichte (s. 1 b) nicht nur bei der Eingebung heiliger Texte, sondern als eine Art göttlicher Selbstmitteilung überhaupt neben anderen Arten. — ¶ Erscheinungswelt d. Religion: II, B 2.

1. a) Das ¶ Avesta der Perser gibt sich als eine Offenbarung des Gottes oder seiner Geister an den Propheten. Die heilige Literatur der Inder (Veden; ¶ Vedische usw. Religion) unterscheidet einen durch göttliche Mitteilung gewordenen Text von dem durch bloße Ueberlieferung entstandenen; auch die religiöse Verehrung, die z. B. der Lamaismus (¶ Buddhismus, 5) seinen heiligen Schriften zuteil werden läßt, zeugt von der Vorstellung göttlichen Ursprungs. Der Koran (¶ Islam, 5) bezeichnet sich wiederholt als Offenbarung, deren Urschrift im Himmel aufbewahrt werde, und man stritt darüber, ob dieses göttliche Urbild erst zur Zeit Mohammeds geschaffen oder ewig sei; stückweise hat Gabriel den heiligen Text dem Propheten übermittelt. Auch in der jüdischen Literatur ist mehrfach von himmlischen Büchern und Tafeln die Rede (Henoch, Buch der Jubiläen, ¶ Salomo-Oden, vgl. auch II Mose 24_{12}), deren Inhalt den Menschen mitgeteilt wird. Im Talmud heißt es gelegentlich, daß Gott dem Moses das Gesetz Band für Band übergeben habe. Und auch Josephus, der sich bei der Wiedergabe der Gesetzesbestimmungen allerlei Freiheiten erlaubt, bezeichnet doch gelegentlich das Gesetz als eine stückweise von Gott dem Moses mitgeteilte Offenbarung. Auch in der christlichen Ueberlieferung beschränkte sich die geschriebene Offenbarung nicht ausschließlich auf die Bibel; von Pachomius z. B., dem ersten Organisator des Mönchtums (¶ Mönchtum, 1 c), wird berichtet, ein Engel Gottes habe ihm eine metallene Tafel überbracht, auf der die Gesetze des gemeinsamen Lebens eingegraben waren; der Inhalt der zweiten Vision im „Hirten des Hermas" (¶ Apokryphen: II, 5 a) gibt

sich als Abschrift einer göttlichen Vorlage. Vgl. auch Od. Sal. 23_{19}. — ¶Himmels- und Teufelsbrief.

1. b) Die gangbarste und für das Christentum maßgebende Vorstellung von der göttlichen Herkunft heiliger Schriften war und ist die der göttlichen Eingebung: begeistete Personen schrieben nieder, was sie im Geist als göttliche Offenbarung erlebten. Gelegentlich wird auch das Schreiben selbst als Geisteswirkung gedacht, so in dem durch die Vulgata auch dem Mittelalter vertrauten IV Esra (¶Pseudepigraphen des AT., vgl. ¶Apokalyptik: I, 1; II, 4) K. 14; man vergleiche auch, was Weinel („Wirkungen des Geistes", S. 102) für die neuere Zeit aus der Selbstbiographie der Frau v. ¶Guyon mitteilt. — In dem Maß der göttlichen Einwirkung erscheinen graduelle Unterschiede, vom Zustande völliger Bewußtlosigkeit des menschlichen Offenbarungswerkzeugs an bis zu der mehr rationalistisch gedachten, geistgewirkten Steigerung menschlicher Fähigkeiten. Der Inder spricht von dem Eingehn der Götter in die Verzückten, und in solchem Zustand schaut ein Dichter des Rigveda in die graueste Vorzeit zurück; „des Windes Roß, des Sturmgotts Freund, gottgetrieben ist der Verzückte". Solches Eingehen der Gottheit wurde ursprünglich wohl meist grobsinnlich gedacht, etwa durch Genuß gotthaltiger Speise oder heiligen Trankes, oder noch anders: in einem spätgriechischen Zauberbuch wird Hermes angerufen, in den Beschwörer einzufahren wie der Embryo in den Mutterleib.

In der griechisch-römischen Kultur zeigt sich die Vorstellung von der göttlichen Besessenheit namentlich auch in den „kunstlosen" (Cicero) I.s-Orakeln, die, dem Apollodienst ursprünglich fremd, wohl aus Thrazien sich eingebürgert haben, und in der „göttlichen Raserei" der Bakiden und Sibyllen, von der schon ein Wort des Heraklit spricht. Plato nennt die Dichter, wie auch die Seher und Propheten, Dolmetscher der Götter und redet von ihrer bewußtlosen Besessenheit, wenn er freilich auch die klare Einsicht der Wissenschaft höher stellt. Einem milderen I.sbegriff begegnen wir in der Stoa, wenn es heißt, daß die menschliche Seele durch den das Weltall erfüllenden, ihr verwandten göttlichen Geist angeregt werde. Im hellenistischen Judentum wirken jene griechischen Anschauungen, vereint mit der rabbinischen Theologie, eine strenge I.svorstellung, die nun auch auf die griechische Uebersetzung, die Septuaginta, ausgedehnt wird (so im ¶Aristeasbrief und bei ¶Josephus, ¶Philo, ¶Paulus; ¶Bibel: III, 2). Denn auch dem palästinensischen Judentum ist der Begriff des göttlichen Diktates keineswegs fremd. Man kann nicht sagen, das alexandrinische Judentum unterscheide sich von jenem dadurch, daß es das Bewußte, Persönliche bei der I. schlechterdings ausschalte. Zwar nimmt Philo (z. B. de cherubim 27) auch für seine eigene Seele gelegentlich ein göttliches Ergriffensein in Anspruch und erinnert sich nur mühsam des ihm in solchem Zustand Geoffenbarten; anderseits heißt es bei ihm wiederholt unter Berücksichtigung des Persönlichen in ganz natürlicher Auffassung, Moses habe des öftern von Gott in vermenschlichender Weise gesprochen in Anpassung an das Verständnis der Einfältigen.

Klarer Unterscheidung eines menschlichen und göttlichen Anteils bei inspirierten Schriften begegnen wir fast nirgends. Es scheint, als ob trotz des wiederholt sich findenden Vergleichs der Inspirierten mit der Lyra (so auch Od. Sal. 6_{1} f) oder dem Schreibrohr, die der göttliche Geist spiele oder führe, doch selten der Vorgang ganz konsequent mechanisch gedacht wurde. — Weissagende Tiere, wie das Roß Xanthos in der Ilias (T 404 ff, vgl. auch das redende Roß Areion des Adrastos), das ¶Bileams redende Eselin noch übertrifft, treten nur vereinzelt auf, es sei denn, daß hinter der Tiergestalt, wie bei dem Vogel in der Kudrun, irgend ein übermenschliches Wesen steckt. — Mittel der I. begegnen uns verschiedentlich; bei den Griechen wird der Genuß von Opferblut oder das Kauen der Blätter vom heiligen Lorbeer als solches erwähnt; dadurch geht die göttliche Kraft in Propheten oder Prophetinnen ein; man denke auch an den ¶Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Und wie die Pythia aus der Begeisterungsquelle ihren Enthusiasmus schöpft, so ist es im IV Esra ein Wundertrank, der den göttlichen Geist vermittelt. In den Oden Salomos begegnen neben dem Trank die Salbung (vgl. Jes 61_{1}) und der Kuß der Gottheit. Den Elisa ergreift nach II Kön 3_{15} beim Klang des Saitenspiels „die Hand Jahves". Nicht zuletzt kommen hier natürlich auch asketische Erweckungsmittel in Betracht.

2. a) Dem Neuen Testament ist wie die geistgewirkte Rede (Prophetie, Glossolalie; ¶Geist usw. im NT, 2) auch das inspirierte Schrifttum durchaus bekannt. Die Auffassung von der göttlichen Herkunft des at.lichen Textes zeigt sich in der Art der Benutzung und Zitation; es kommt hier auf eins hinaus, ob es heißt: Die Schrift sagt, oder: Gott sagt, wenn auch gelegentlich, fast wie versehentlich, einmal von dem menschlichen Schriftsteller die Rede ist. Neben der schon erwähnten Stelle II Tim 3_{16} (s. 1) gilt sodann I Petr 1_{11} als Beleg, wonach den Propheten der Geist Christi innewohnte (vgl. auch II Petr 1_{21}). Als ein Beispiel von I. wider Willen ist neben Bileams unfreiwilligem Segnen (IV Mose 23 f) auch das vorbedeutende Wort des Kaiphas Joh 11_{49} ff (vgl. 18_{14}) öfters herangezogen worden. Wie Paulus (I Kor 7_{40}; 14_{37}) und das sogenannte Apostelkonzil (Apgsch 15_{28}), so hat auch die römische Gemeinde nach I Clemens 63_{2} durchaus das Bewußtsein, „im Geiste" zu schreiben (vgl. noch den Brief an Diognet 11_{8}; ¶Literaturgeschichte, christliche: I). In dem Sinne einer geistgewirkten besonderen Erleuchtung nimmt die urchristliche Schriftstellerei fast durchweg I. für sich in Anspruch, ohne daß damit ohne weiteres eine Gleichsetzung mit dem inspirierten at.lichen Schriftwort gegeben wäre. Die besondere I. des AT.s, die, entsprechend der fortschreitenden Kanonisation (¶Bibel: II, A), allmählich auch für das Neue Testament in Geltung kam, ist durch die Worte Justins (Apologie I, 36) gekennzeichnet, der warnt, die scheinbar persönlichen Aussprüche der inspirierten Propheten persönlich zu nehmen; es rede vielmehr der göttliche Logos aus ihnen, nur gewissermaßen in verschiedenen Rollen, etwa so, wie bei einer dialogischen Dichtung oder Abhandlung der Verfasser verschiedene Personen einführe. Der kirchliche Gegensatz gegen den prophetischen ¶Montanismus steigerte das Ansehen der geistgewirkten biblischen Bücher. Der Wert dieser untrüglichen

Wahrheitsquelle, die man in ihnen der falschen Offenbarung gegenüber zu haben wünschte, wurde freilich durch die unbegrenzten Möglichkeiten einer willkürlichen, vielfach ¶ allegorischen Auslegung tatsächlich sehr beeinträchtigt; aber anderseits verführte gerade der Glaube an ihre J. dazu, in den kanonischen Schriften immer neue Tiefen zu suchen. — Im christlichen Sektentum ist seit den Tagen Montans (¶ Montanismus) der Gedanke einer auch in nachapostolischer Zeit sich mitteilenden göttlichen Offenbarung lebendig geblieben. In Ablehnung des Montanismus, der eine verzückte, bewußtlose J. für sich in Anspruch nahm, wurde kirchlicherseits gelegentlich ausdrücklich für den wahren Propheten der ekstatische Zustand in Abrede gestellt, so nach Eusebius (Kirchengeschichte V, 17_1) von Miltiades. — Uebrigens gab es auch eine J. vom Teufel, und die dualistischen Sekten (¶ Mani usw., ¶ Paulizianer, ¶ Bogomilen, ¶ Katharer) sahen vielfach das Alte Testament ganz oder teilweise als vom Satan eingegeben an. So wird gelegentlich auch die vom Teufel inspirierte Schlange in der Paradiesesgeschichte der Eselin Bileams gegenübergestellt.

2. b) An klaren kirchlichen Entscheidungen über Wesen und Umfang der J. fehlt es in alter Zeit und im Mittelalter ganz; nur die Tatsache der J. der heiligen Schriften steht unantastbar da. Anfänglich zeigt sich, besonders im Abendland, die Neigung, die apostolische Autorität des Neuen Testaments über die prophetische des Alten zu setzen. Auch Origenes unterscheidet Grade der J. Im ganzen aber setzt sich die Praxis fest, den geltenden Kanon als einheitliches, in seinen verschiedenen Bestandteilen gleichwertiges Offenbarungsbuch zu betrachten, dem auch schon — so von Tertullian und Athanasius — wenigstens der Sache nach die Eigenschaft absoluter Zulänglichkeit zum Seelenheil (sufficientia) zugesprochen wird. So sehr auch die bis zum Ausgang des Mittelalters durchaus herrschende Art der Schriftanführung und -auslegung nicht nur die sachliche Irrtumslosigkeit, sondern auch die buchstäbliche Eingebung der Schrift voraussetzt, wird doch gelegentlich immer wieder, besonders der als Willkür empfundenen Auslegung der Sekten gegenüber, auf die geschichtliche Bedingtheit des Bibelwortes hingewiesen; anderseits hat auch die durch ihren offenen Blick für die Menschlichkeiten der Bibel bekannte Schule der Antiochener (4. und 5. Jhd.; ¶ Antiochia, 2) gleichwohl die wörtliche J. betont. Auch bleibt die J. nicht auf die biblischen Schriften beschränkt. Zwar „die Annahme der J. der ¶ Konzilien schließt nicht die Fähigkeit derselben, neue Offenbarungen der Kirche zu überliefern, ein, sondern umgekehrt: in der sicheren Bezeugung der alten Lehrüberlieferung beweisen sie ihren besonderen Besitz des heiligen Geistes" (Harnack); aber schon die Beliebtheit der ¶ Sibyllen in der kirchlichen Kunst des ausgehenden Mittelalters zeigt, daß die von den Apologeten so eifrig benutzte, dann aber vielfach in Mißachtung geratene heidnische Prophetie keineswegs nachhaltig und allgemein ausgeschaltet wurde; ausdrücklich sagt z. B. auch ¶ Wiclif, daß heidnische Dichter, wie Vergil und die Sibylle, Eingebungen von Gott gehabt hätten. Die ¶ Mystik (: II) aber trägt, wenn auch nicht so geflissentlich und schroff wie manche Schwärmer im Reformationszeitalter, eine gewisse Geringschätzung aller Buchweisheit zur Schau; die unmittelbare ¶ Erleuchtung der eigenen Seele gilt ihr mehr. Im ganzen ist für das Mittelalter in mehr als einer Hinsicht kennzeichnend, was selbst ein Mann wie ¶ Abälard schreiben konnte: „Sollte mich jemand als gewalttätigen Ausleger ansehen, da ich die Aussprüche der (heidnischen) Philosophen in ungerechtfertigter Weise nach unserem Glauben deute und hineinlege, was sie selbst sich keineswegs dabei gedacht hätten, so mag er sich an jene Prophezeiung des Kaiphas (s. oben 2 a) erinnern, die der heilige Geist durch ihn aussprechen ließ, wobei er den Worten einen ganz andern Sinn gab, als ihn der, der sie sagte, verstand. Auch die heiligen Propheten verstehen ja keineswegs erschöpfend die Bedeutung ihrer Rede, wenn der heilige Geist aus ihnen spricht; oft erfassen sie selbst nur einen Sinn, während der Geist einen mehrfachen hineinlegt, den er später nach und nach verschiedenen Auslegern eingibt". Der hier am Schluß hervortretende Glaube an die J. auch der älteren Auslegung begegnet öfters, so unter andern bei ¶ Hus. Hierher gehört auch die Autorisierung der Vulgata, die durch das ganze Mittelalter hindurch als authentisch behandelt und bekanntlich noch durch das ¶ Tridentinum dafür erklärt worden ist (¶ Bibel: I, 4, Nr. II). — Selten aber geht man auf das Wie der J. näher ein. In dem Streit zwischen ¶ Agobard von Lyon und ¶ Fredegisus von Tours (um 800) bezeichnet Agobard die Ansicht als ungereimt, daß der heilige Geist den biblischen Schriftstellern die einzelnen Worte fertig von außen in den Mund gelegt habe; im übrigen nimmt er zur Erklärung der von Fredegis geleugneten sprachlichen Unebenheiten im Bibeltext Anpassung an den jeweiligen volkstümlichen Sprachgebrauch an. ¶ Maimonides erklärte die Erscheinung der Prophetie aus Befruchtung der menschlichen Vernunft durch die letzte seiner zehn überirdischen „Intelligenzen"; doch wies er dem Moses ausdrücklich eine besondere, unmittelbar und in wachem Zustand empfangene göttliche Offenbarung zu. Spuren dieser Theorie sind über ¶ Thomas von Aquino weiter in die Scholastik hinein verfolgt worden. — Oft hat man auch im Mittelalter die Frage nach den Merkmalen wahrer und falscher Propheten gestellt. Der Satz Kropatschecks (s. Literatur): „Ein so einfaches Kriterium wie Luthers, ob sie Christum treiben, kennt das Mittelalter nicht" (S. 431 Anmerk.), ist unhaltbar angesichts der Tatsache, daß ¶ Wiclif schreibt (De veritate sacrae scripturae cap. XI): „Man muß im Glauben Christus als den ersten und eigentlichen Propheten setzen und zusehen, ob der (zu prüfende) andere Prophet Christi Lehre lehrt und sein Leben lebt".

Göttliche J. des Schriftworts ist auch bei dem vielfach nachweisbaren Mißbrauch zu Orakel- und Zauberzwecken vorausgesetzt (vgl. Vollmer: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften, 1907, S. 45 ff; dazu Paul Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, 1907, S. 108 Anmerk., sowie Kirchner „Amulette von Evangelischen", ChrW 1908, Nr. 18).

2. c) Die Reformation bringt in bezug auf die Stellung zur Schrift zunächst nichts grundsätzlich Neues. Denn auch der Grundsatz von der

alleinigen Lehrautorität der Bibel war nicht neu: ¶ Thomas von Aquino stellt ihn gleichfalls auf. Neu war nur die Folgerichtigkeit seiner Handhabung, der gegenüber das Tridentinum die gleiche Autorität von Schrift und ¶ Tradition betonte. Und eine klare Theorie über Art und Umfang der J. finden wir bei den Reformatoren und in den lutherischen Bekenntnisschriften ebenso wenig wie im Mittelalter; doch wird ebenso wie dort die Tatsache als selbstverständlich vorausgesetzt. Von einem unbefangenen zeitgeschichtlichen Verständnis der biblischen Bücher ist man weit entfernt. Es wird so gern auf gewisse freie Aeußerungen Luthers über einzelne biblische Schriften hingedeutet, um zu beweisen, daß er sich keineswegs kritiklos und unbedingt unter ihre Autorität gebeugt habe. Freilich macht er Unterschiede in der Würdigung. Auch bei den Propheten ist nach ihm Holz, Heu und Stroh zu finden; das Buch Esther scheint ihm seine Stellung im Kanon nicht zu verdienen, während das I Makkabäerbuch würdig wäre, darin aufgenommen zu werden. Den Jakobus-, Judas- und Hebräerbrief, sowie die Offenbarung Joh. schätzt er weit tiefer ein als das Johannesevangelium, den Römerbrief und die Apostelgeschichte. Aber Empfindung für die Menschlichkeiten innerhalb der heiligen Schriften ist uns schon wiederholt begegnet und zeigte sich dabei durchaus vereinbar mit dem Festhalten am J.sgedanken; Kritik am Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief übte gelegentlich, wenn schon aus andern Gründen, auch Luthers Gegner, der Kardinal ¶ Cajetan. Und jenen Aeußerungen Luthers halten andere die Wage, in denen er betont, daß kein Buchstabe der Schriften wertlos sei: Das Studium des Hebräischen ist ihm ein Gottesdienst, weil es sich mit der Sprache Gottes befaßt. In der Erklärung der Epistel an die Galater sagt er: „An einem Buchstaben, ja an einem einzigen Titel der Schrift ist mehr und größeres gelegen, denn an Himmel und Erde". Und wer dächte hier nicht an das mit Kreide auf den Tisch geschriebene „est" (¶ Abendmahl: II, 7) beim Marburger Gespräch? Der Widerspruch in Luthers Stellung zur Bibel ist unlösbar, aber geschichtlich verständlich. Es war nicht nur die Macht der Ueberlieferung, die ihn die Vorstellung von einer wörtlichen J. nicht völlig überwinden ließ; er bedurfte auch den Schwärmern gegenüber einer unzweideutigen Autorität. Ganz hat er auch trotz aller Betonung des buchstäblichen Sinnes die künstliche Auslegung nicht überwunden. — Bekannt ist Zwinglis Anschauung von der auch den Heiden zugewandten Offenbarung; aber die maßgebende Selbstmitteilung Gottes ist auch ihm die Schrift, die unter Führung des Geistes durch Erklärung der dunkleren Stellen aus den klareren aus sich selbst vollkommen verständlich wird. — Für Calvin ist die unbedingte Autorität der Schrift, die sich dem Herzen durch den aus ihr redenden heiligen Geist unmittelbar bezeugt, Ausgang und Voraussetzung seines Lehrsystems; seine Erneuerung at.licher Gesetzesstrenge zeigt, wie er auch hier vor keiner Folgerung zurückscheute; er war überzeugt, daß das Wort der Schrift durch menschliche Vermittlung „aus Gottes eigenstem Munde auf uns geflossen sei" (¶ Calvin, 2; Sp. 1546). — Das ist auch durchaus die stillschweigende Voraussetzung der Bekenntnisschriften, auch wo sich keine besondere Aussage darüber findet. Ist nach den ¶ Schmalkaldischen Artikeln „fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort", so bindet man in der Folge in starr-konsequenter Durchführung des J.sgedankens den Geist an den Buchstaben des Schriftworts; am schroffsten erklärt die reformierte ¶ Consensus Formula Helvetica vom Jahre 1675, die allerdings nicht dauernd symbolisches Ansehen behauptet hat, den at.lichen Text bis auf die Punkte (¶ Punktation usw.) der hebräischen Vokalbezeichnung für inspiriert; das ist der Standpunkt, zu dem sich der jüngere ¶ Buxtorf in Basel im Streit wider Cappellus verstiegen hatte (1648; ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 c. d) und vor ihm lutherischerseits Johann ¶ Gerhard.

2. d) Denn wenn auch die lutherischen Bekenntnisschriften von solchen mit den nachweisbaren Tatsachen allzu sehr im Widerspruch stehenden Behauptungen — die Ausbildung der heutigen hebräischen ¶ Punktation fällt etwa ins 7. bis 9. Jhd. n. Chr. — sich frei hielten, so sind doch einzelne lutherische Dogmatiker des 17. Jhds. nicht dahinter zurückgeblieben. Zu solchen Verstiegenheiten ließ man sich durch die Gegnerschaft nicht nur gegen Rom, sondern vor allem auch gegen einzelne protestantische Dogmatiker (Georg ¶ Calixtus) und Sekten (¶ Unitarier, ¶ Arminius usw.) treiben, durch deren Aufstellungen man die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift als einziger Lehrnorm gefährdet sah. Vom Geiste stammte nach der Theorie jener protestantischen Scholastiker der Antrieb zum Schreiben sowie die Eingebung nach Inhalt und Form. Als die durch diese göttliche Urheberschaft gewirkten Eigenschaften der Schrift (affectiones oder proprietates) unterschied man: a) ihre Autorität (causativa, insofern die Schrift die Zustimmung zu den Glaubenstatsachen bewirkt und befestigt, und normativa oder canonica, insofern sie das Wahre vom Falschen unterscheiden lehrt); — b) die Deutlichkeit (perspicuitas); sie bezieht sich zunächst auf das zur Seligkeit Nötige, ermöglicht aber bei hinreichender Versenkung das Verständnis der ganzen Schrift aus sich selbst, indem die dunklen Stellen nach Maßgabe der hellen zu erklären sind; für die Auslegung gilt dabei die Regel, daß der wörtliche Sinn der eigentliche, grundlegende sei; aber der mystische (allegorische, typische, parabolische) Sinn soll doch nicht ausgeschlossen, ja kann von Gott selbst beabsichtigt sein (¶ Allegorische Auslegung); — c) die Vollständigkeit oder Zulänglichkeit (perfectio oder sufficientia); diese Eigenschaft besagt, daß es keiner andern Erkenntnisquelle zum Heile bedarf, vor allem auch nicht der ungeschriebenen ¶ Tradition; — d) die efficacia, d. h. das göttliche Vermögen, die übernatürlichen Wirkungen der Bekehrung und sittlichen Erneuerung hervorzubringen. Sah man in diesen Eigenschaften das Wirken des hlg. Geistes, so wurde das Zeugnis des hlg. Geistes (¶ Testimonium spiritus sancti), der aus der Schrift sprach und allein sie zu verstehen befähigte, die letzte Grundlage der ganzen Lehre von der J. Uebrigens wird inhaltlich Neues über die Schrift durch diese Charakteristik nicht ausgesagt; alles Wesentliche läßt sich Punkt für Punkt in alter Zeit oder doch im Mittelalter

belegen; nur das System ist neu. Als besonders wichtig für die Ausbildung der Lehre von der Verbal-(Wort-)J. seien aus der Reihe der lutherischen Theologen ¶ Flacius, der erste Vertreter dieser Ansicht, und der schon (2 c) erwähnte Joh. Gerhard, ihr Vollender, genannt. Sie führte je länger je mehr dazu, daß auch die nt.lichen „Antilegomena", die historisch umstrittenen oder in ihrem Werte irgendwie bezweifelten Schriften (vgl. 2 c: Luther), als vollwertig anerkannt und die Bedenken entweder (wie bei ¶ Calov, ¶ König, ¶ Scherzer u. a.) nicht einmal genannt oder (wie bei ¶ Hollatz) als gegenstandslos und eine Scheidung zwischen jenen und den unbedingt kanonischen Schriften als überflüssig oder unwesentlich bezeichnet wurden (vgl. O. Ritschl; s. Literatur),

2. e) Diese altprotestantische sogenannte Verbal-J. ist heute gefallen. „Kein namhafter Theologe tritt noch für sie ein, sie wird in den Schulen nicht mehr gelehrt, und auch die streng am alten Glauben festhaltenden Gemeindeglieder fangen an, sich ihrer zu entwöhnen" (Seeberg; s. Lit.). Im Zeitalter der Aufklärung zeigte sie sich vielfach noch wirksam in der fast wie ein Dogma auftretenden Annahme von der Uebereinstimmung der Schrift mit der natürlichen Vernunft (¶ Aufklärung, 5a. e ¶ Deismus: I, 2); man quälte lieber einen „vernunftgemäßen" Sinn mit den unerlaubtesten Mitteln in den Schriftbuchstaben hinein, als daß man diesen fallen ließ. Erst das durch die moderne Wissenschaft ermöglichte geschichtliche Verständnis hat hier wirklich Befreiung gebracht. Es lehrte uns die Individualität der einzelnen biblischen Schriftsteller erfassen und würdigen und erschloß uns die Umwelt, aus der ihre Schriften geboren wurden. So konnte auch die von den protestantischen Scholastikern behauptete Perspicuitas der Bibel (s. 2 d) vor der neueren Geschichtswissenschaft nicht bestehen; denn tatsächlich sind uns ja manche ihrer Lehren erst durch Heranziehung anderer literarischer Denkmäler klar geworden. Doch hat es auch dem 19. Jhd. keineswegs an Verfechtern der buchstäblichen Schrift-J. gefehlt (¶ Gaußen, ¶ Rudelbach, W. ¶ Kölling, ¶ Holtzheuer, Ebenezer ¶ Henderson u. a.). Neuerdings ist sie in ihrer alten Strenge in der theologischen Wissenschaft aufgegeben. Läßt man aber die Vorstellung der wörtlichen Eingebung fallen, so ist der J.sgedanke seines eigentlichen Inhaltes und Wertes beraubt; Abschwächung bedeutet hier Preisgabe; das haben Dogmatiker wie W. ¶ Herrmann und J. ¶ Kaftan deutlich genug betont. In der Tat bleibt dann kaum etwas übrig, was berechtigte, die J. etwa der dichterischen Konzeption oder dem religiösen Enthusiasmus gegenüber als ein Besonderes hinzustellen, mag man immer hervorheben, daß die göttliche Vorsehung bei dem Zustandekommen der biblischen Schriften in besonderem Maße gewaltet habe. — ¶ Bibel: III, dogmatisch.

Gleichwohl wird der Ausdruck J. in der Dogmatik fast allgemein weitergeführt. Seit Schleiermacher sah man vielfach in der Annahme einer Personal- statt der Verbal-J. einen Ausweg; er wollte die J. nicht als ein „vorübergehendes Verhältnis", sondern als persönliche Eigenschaft der Apostel, „die bei der Entstehung der heiligen Bücher zum Grunde liegende Eingebung des Geistes nicht als etwas Besonderes, sondern im Zusammenhange mit der überhaupt die apostolische Amtsführung begründenden Eingebung" betrachtet wissen. Der heilige Geist aber ist ihm der Gemeingeist der christlichen Kirche, und so ist das Alte Testament von der Schleiermacherschen J. ausgeschlossen. Auch ¶ Rothe, dessen Kritik der alten Theorie nicht unwesentlich zu deren allgemeiner Preisgabe beigetragen hat, vertritt die Personal-J., die er sich aber als flüchtigen Zustand vor der Niederschrift denkt, und gründet die Autorität der heiligen Schrift darauf, daß sie die Urkunde über die Offenbarung ist. Eine völlige Irrtumslosigkeit der Bibel schließt ihm die persönliche Erleuchtung ihrer Verfasser keineswegs ein; erst eine unermüdliche, mit allen Mitteln der Wissenschaft arbeitende Schriftforschung kann dem Ideal eines vollkommenen Verständnisses der von den einzelnen biblischen Schriftstellern vielfach noch nicht erfaßten göttlichen Offenbarung allmählich sich nähern. Natürlich ist der von Hofmann (¶ Erlanger Schule, 3) gegen Rothe erhobene Vorwurf, daß er dem schlichten Christen die Bibel versperre, indem er das Verständnis von Christo von der historischen Kritik abhängig mache, in der Folge eifrig wiederholt worden; aber einen neuen fruchtbaren Gedanken hat die Polemik nicht gezeitigt.

2. f) In der katholischen Kirche ist nach verschiedenen, besonders jesuitischen Versuchen, zu Gunsten der ¶ Tradition den J.sbegriff abzuschwächen oder auf den prophetischen und moralischen Schriftinhalt zu beschränken, im ¶ Vatikanum erneut bezeugt worden, daß die heiligen Schriften durch J. des heiligen Geistes verfaßt seien und Gott zum Autor haben. Auch die Kundgebungen ¶ Pius' X zeigen den neueren freiheitlichen Bestrebungen des ¶ Reformkatholizismus, namentlich in Frankreich (d'Hulst, Mignot von Albi, Loisy u. a.), gegenüber den alten Standpunkt. Die von Leo XIII niedergesetzte und zunächst nicht ganz ohne modernistische Einflüsse arbeitende Bibelkommission hat unter seinem Nachfolger alle Zugeständnisse an die wissenschaftliche Bibelkritik abgelehnt.

Ein reiches Literaturverzeichnis bis 1897 bei P. Gennrich: Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts, 1898; — Vgl. auch ¶ Bibel: III, dogmatisch, und die Literatur dazu; — Außerdem Mezger: Divinatio, in Pauly-Wissowas RE (alte Ausgabe) II; — E. Rohde: Psyche, (I 1890, II 1894) 1910[5]. — Neben religionsgeschichtlichen Einzeldarstellungen vgl. P. D. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, (I 1887, II 1889) 1905[3]; — J. Muir: Original Sanscrit Texts, 3. ed., 1890, B. 3; — Für den Koran vgl. O. Pautz: Muhammeds Lehre von der Offenbarung, 1898, Kap. 1—2; — W. Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, (1903) 1906[2]; — Ad. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, (3 Bde., 1888 bis 1890) 1909—10[4]; — W. Sanday: Inspiration, 1894[2]; — H. Vollmer: Die at.lichen Zitate bei Paulus, 1895; — H. Cremer in: RE[3] IX, S. 183 ff; — H. Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899; — O. Scheel: Luthers Stellung zur heiligen Schrift, 1902; — Friedrich Kropatscheck: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen, I. Bd.: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, 1904; — ‡ H. Vollmer: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften (RV III 9), 1907; — Reinhold Seeberg: Offenbarung und J. (Biblische Zeit- und Streitfragen), 1908; — O. Ritschl:

Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. I, 1908; — E. von Dobschütz: Bible in the Church (Encycl. of Religion and Ethics II, 1909, S. 579 ff), S. 588 f: Inspiration of the Scriptures); — Johannes Kübel. Geschichte des kathol. Modernismus, 1909. **H. Vollmer.**

Inspirationsgemeinden. Mancherlei Geister, die ihre Nahrung in Jakob ¶ Böhmes Schriften suchten und mit der Kirche unzufrieden und zur Trennung geneigt waren (¶ Separatisten), hatten beim ¶ Spener'schen kirchenfreundlichen Pietismus ihre Rechnung nicht gefunden, ließen sich aber zu Beginn des 18. Jhd.s durch französische reformierte Flüchtlinge aus den Cevennen (¶ Cavalier ¶ Hugenotten: IV, 1), die sich besonderer Eingebungen (mit nervösen Erregungszuständen verbunden) rühmten, zur Bildung besonderer Gemeinden hinreißen. Solche Gemeinden (etwa 10; dazu eine Anzahl über Süddeutschland zerstreuter Gebetsgemeinschaften) entstanden vornehmlich in der Wetterau und im Wittgensteinschen, wo den Separatisten, wie in Isenburg-Büdingen, 1712 offiziell Religionsfreiheit gewährt wurde; sie finden sich aber auch in Mitteldeutschland. Die Propheten („Inspirierten") sorgten durch ihre Predigtreisen für einen gewissen Zusammenhang. Die führenden Personen waren der ehemalige Pfarrer Eberhard Ludwig Gruber (1665—1728) in Himbach bei Hanau („Unterweisung von dem inneren Wort Gottes", 1814) und besonders nach dessen Tod der Sattler Jos. Friedrich ¶ Rock, eine Zeitlang auch der gräfliche Leibarzt in Büdingen (seit 1713) bezw. in Berleburg (seit 1726), Johann Samuel Carl († 1757), und der 1705 aus Straßburg verjagte Magister Johann Heinrich Haug († 1753), die aber beide abfielen und selbständige Kreise um sich sammelten; Haug wurde der Organisator des Berleburger Bibelwerks (¶ Bibelübersetzungen, 5), Carl der Herausgeber der Zeitschrift „Geistliche Fama" (1730—1744). Die Bewegung litt auch durch Auswanderung nach Amerika, wo noch heute bei Buffalo und in Jowa J. bestehen.

RE[3] IX, S. 203 ff; — Max Göbel in: Zeitschrift für historische Theologie 1854, 1855, 1857; — Ders.: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche III, 1860, S. 126 ff; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 359 ff; — Christoph Kolb: Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, 1902; — B. M. H. Shambaugh: Amana. The Community of true Inspiration, Jowa City, 1908. **Landgrebe.**

Inspirierte. Vgl. das zu ¶ Geistesschriften Vermerkte. — ¶ Inspiration; ¶ Inspirationsgemeinden.

Installation ¶ Kirchenamt ¶ Pfarrer, rechtlich.

Institoris, Heinrich, Verfasser des Hexenhammers, ¶ Hexen.

Institut der Liebe = ¶ Rosminianer; — J. Mariä = ¶ Englische Fräulein; — J. des Barth. Holzhauser = ¶ Bartholomiten, 1.

Institut für Altertumswissenschaft des hlg. Landes ¶ Altertumswissenschaft, 6.

Institute, historische, ¶ Historische Institute.

Institutio ¶ Kirchenamt.

Institutio religionis Christianae ¶ Calvin, 2.

Institutum iudaicum, ein meist mit einer Universität verbundenes, von Judenmissionsgesellschaften vielfach unterstütztes Institut zum Studium der jüdischen Literatur und Geschichte, sowohl für zukünftige Judenmissionare als für jeden, der sich für die Juden und ihre Literatur interessiert. J. H. Callenbergs J. bestand in Halle 1728—91 (¶ Halle, 2 a); 1880 gründete Franz ¶ Delitzsch in Leipzig das „J. iud. Delitzschianum", 1883 H. L. ¶ Strack das J. iud. der Berliner Universität. Letztere beide Institute bestehen noch heute. **Fiebig.**

Instruktionskurse, apologetische, ¶ Innere Mission: IV, 1 a γ.

Instrumentalmusik, kirchliche, ¶ Kirchenmusik.

Intellektualismus.

1. Der Wortgebrauch im allgemeinen. Psychologischer und religiöser J.; — 2. Der erkenntnistheoretische J. und seine Stellungnahme zu den Aussagen der religiösen Ueberzeugung; — 3. Kritik des erkenntnistheoretischen J.; — 4. Kritik des religiösen J.

1. Ganz im allgemeinen bezeichnet das Wort J. irgendwelche Ueberschätzung des Intellektuellen. Wir unterscheiden auf dieser gemeinsamen Grundlage den psychologischen J., den religiösen J. und den erkenntnistheoretischen J. — Der psychologische J. besteht in einer Ueberschätzung der intellektuellen Tätigkeiten des Bewußtseins, als seien diese das konstitutive Element des Seelenlebens und seine eigentliche Grundlage (s. 2—3). Diese psychologische Anschauung ist von Sokrates bezw. Plato und der griechischen Aufklärung her (¶ Philosophie, griechisch-römische) auf lange hin die herrschende geblieben. In ¶ Descartes' res cogitans und dem Vernunftwesen der vorkantischen deutschen ¶ Aufklärung (: 3 a) erlebte sie einen Höhepunkt und gewann durch ¶ Herbart in eigenartiger Weise auf die psychologische und pädagogische Theorie lang dauernden Einfluß. Diese psychologische Einseitigkeit hat im Zusammenhang mit Wandlungen in der Gesamthaltung des geistigen Lebens, durch ein stärkeres Emporfluten des Gefühlsmäßigen und lebhaftere Wertung der Betätigung auf den Gebieten der materiellen und gesellschaftlichen Kultur, ihre Berichtigung erfahren. Namentlich erwuchs dem psychologischen J. als erfolgreicher Gegner der psychologische ¶ Voluntarismus. — Unter religiösem J. versteht man eine Ueberschätzung des Vorstellungsmäßigen der Religion (¶ Wesen der Rel.). Die Religion erscheint hier in erster Linie als eine Summe von Wahrheiten und als ein Schatz von bestimmtem Wissen. Ob es sich dabei nun handelt um ein ausgeführtes System dogmatischer Lehren, die als offenbart gelten oder nur um einige wenige vernunftgemäße Sätze wie in der Aufklärung (vgl. auch ¶ Deismus: I, 2), das macht keinen Unterschied. Das gemeinsame Charakteristikum ist hier wie dort die Auffassung der Religion als einer Summe ganz unabhängig vom Erleben des Subjekts Anerkennung und Geltung beanspruchender Wahrheiten, deren Gültigkeit sich objektiv erweisen läßt, sei es nun auf dem Wege eines auch sonst anzuwendenden Beweisverfahrens, sei es durch den Hinweis auf die übernatürliche Autorität. Nicht dies ist das gemeinsam Intellektualistische, daß den Wahrheiten der Religion eine objektive Geltung oder ihren Objekten eine von aller Stellungnahme des Subjekts unabhängige Wirklichkeit zugeschrieben wird, welche die eigentliche Realvoraussetzung des ganzen religiösen Verhältnisses bilde; das ist vielmehr die selbstverständliche Ueberzeugung aller unerschüttert selbstgewissen Frömmigkeit.

Das Intellektualistische liegt in dem Gedanken, Religion sei wesentlich eben diese Summe offenbarter oder vernunftgemäßer Erkenntnisse, deren Sicherheit auch für das Subjekt letztlich von seinem Persönlichsten unabhängig und gänzlich auf objektive Beweisbarkeit gestellt sei. Eine Auswirkung dieses religiösen J. ist auf der einen Seite aller ¶ Dogmatismus, da die in sich selbst gewissen Erkenntnisse das Ansehen von göttlich sanktionierten starren Glaubensgesetzen gewinnen, auf der andern Seite eine Ueberschätzung aller theologischen Aufklärung, als ob diese selbst unmittelbar die Religion fördere; viel moderne Begeisterung für ¶ Weiterentwicklung der Religion ist von dieser Art. Den berichtigenden Gegensatz zum religiösen J. bildet die Hervorhebung der Tatsache, daß in der Religion alle Vorstellung nicht ein primäres sei, sondern ein sekundäres, daß religiöse Vorstellung nur lebe als Ausdruck dessen, was der Mensch erfahren hat, und daß ihre Gewißheit sehr verschieden sei von aller theoretischen Beweisgewißheit (s. weiter unter 4). So erst ergibt sich eine klare Abgrenzung der religiösen von der philosophischen Weltanschauung, während für die intellektualistische Betrachtung beides auf eine Fläche kommt und, je nach dem Standpunkt, Religion als keimhafte Philosophie und Volksmetaphysik erscheint oder die besondere Würde der Religion durch ihre Auffassung als offenbarte philosophische Wahrheit ausgedrückt wird.

2. Der psychologische und der religiöse J. führen beide letztlich zurück auf den erkenntnistheoretischen J. Hinter der intellektualistischen Auffassung des menschlichen Seelenlebens steht eine besondere Hochschätzung des Intellekts. Durch seinen Intellekt erscheint der Mensch aller Dinge mächtig; darum liegt seine Würde darin, daß er möglichst ganz Intellekt ist. Dieselbe Hochschätzung des Intellektuellen läßt die religiöse Wahrheit als Erkenntnis von intellektueller Art erscheinen; über die Gewißheit, welche im so oder so ermittelten Wissen liegt, scheint eben nichts hinausgehen zu können. — Die Grundthese des erkenntnistheoretischen J. lautet: Gewißheit ist Wissen. Wenn die überlieferte Religion anerkannt wird, pflegt der J. darum ein offenbartes Wissen dem durch methodische Erkenntnis erworbenen menschlichen Wissen überzuordnen. Mit dem Erstarken des Selbstbewußtseins der erfolgreichen Wissenschaft tritt eine Verschiebung ein. Jetzt lautet die These: Allein im Wissen liegt Gewißheit. Nur soweit der Intellekt mit seinen Methoden reicht, soweit allein gibt es für uns Menschen wirkliche Erkenntnisse, die mehr sind als lediglich subjektiv bedingte und darum völlig undiskutable Meinung. Darüber allerdings, wie weit nun das Wissen reicht, gehen die Meinungen auseinander; und danach ergibt sich bei gleicher intellektualistischer Denkrichtung eine sehr verschiedene Stellungnahme speziell zu den Aussagen der religiösen Ueberzeugung. — Drei Stellungnahmen kommen hier vornehmlich in Betracht, die positive, die negative und eine bestimmte Schattierung des Agnostizismus. Die beiden ersteren sind wieder Abarten einer gemeinsamen Grundform. Gemeinsam ist hier die Anschauung, daß der methodisch arbeitende Intellekt, „die Wissenschaft", imstande sei, über all jene letzten Weltanschauungsfragen nicht nur irgend etwas auszumachen, sondern grade das letztentscheidende Wort zu sprechen. Dieses kann nun je nachdem entweder bejahend oder verneinend ausfallen. Im ersteren positiven Fall haben wir mancherlei Spekulationen über das Transzendente, die sich mit den religiösen Ueberzeugungsaussagen wohl nicht im einzelnen decken — es wird da vielleicht viel kritisiert und berichtigt —; aber in der Grundannahme von einem Jenseitigen ist doch Uebereinstimmung vorhanden. Die spekulative Einsicht erscheint sich darum nicht als eine Aufhebung, vielmehr als die Sicherung der religiösen Wahrheit durch Herausstellung desjenigen an ihr, was allein eine objektive Geltung besitzt (¶ Spekulative Theologie). Im andern negativen Fall wird als wissenschaftlich ausgemacht betrachtet, daß es nur diese unmittelbare Wirklichkeit gibt; und alles Transzendente wird geleugnet, weil die Wissenschaft sein Nichtvorhandensein beweise. Das bedeutet aber Leugnung des Grundlegenden aller religiösen Ueberzeugung, die ja wesentlich auf ein Jenseitiges geht (¶ Immanenz und Transzendenz). Nur dank vorhandener Unklarheit vermag sich dieser im Grunde antireligiöse J. als Grundlage für neue religiöse Weltanschauung auszugeben (z. B. der Monismus ¶ Haeckel'scher Observanz). Im allgemeinen wird ein naiv rationalistischer J. (¶ Rationalismus: II) zu der positiven, ein naiv empiristischer (¶ Empirismus) zu negativer Behauptung über das Transzendente geneigt sein. — Der dritte, agnostische, Standpunkt (über Agnostizismus ¶ Philosophen der Gegenwart) endlich ist der Meinung, daß mittels des Intellekts über ein etwa vorhandenes Jenseitiges weder positiv noch negativ etwas Sicheres oder wohl auch überhaupt nichts auszumachen sei. Daran schließt sich aber hier nicht die Annahme, daß irgend ein anderer Weg zu solcher Gewißheit als einer nicht nur subjektiv gültigen hinführe — sei es nun (auch wieder intellektualistisch) der Weg der Offenbarungsmitteilung oder (nicht intellektualistisch) eine anders geartete Vergewisserung; sondern weil sich wissenschaftlich hier nichts feststellen lasse, sei überhaupt nichts darüber auszumachen; denn allein auf dem Wege der Wissenschaft sei Gewißheit über etwas zu gewinnen. Die religiösen Ueberzeugungen gelten hier lediglich als allerlei Meinung, die wohl subjektiv berechtigt und bedeutsam sein mag, auf objektive Geltung als wirkliche Erkenntnis aber keinen Anspruch habe. Die Existenz von Jenseitigem wird zwar nicht direkt bestritten; doch wird es als für uns vorhanden geleugnet.

3. a) Das Entscheidende liegt hier überall nicht darin, wie weittragende Erkenntnis der Wissenschaft zugetraut wird — darin weichen ja die verschiedenen Formen des erkenntnistheoretischen J. von einander ab —; sondern was den J. kennzeichnet, das ist jene Meinung, objektiv gültige Gewißheit, sei es nun solche von geringerer oder von größerer Tragweite, lasse sich auf keinem andern Wege gewinnen als dem methodisch-wissenschaftlichen. Die intellektualistische Ueberschätzung liegt in der Einschätzung des Intellekts als des schlechterdings einzigen zuverlässigen wirklichen Erkenntnisvermögens. Darum ist der J. auch nicht lediglich durch erkenntniskritische Aufweisung der Grenzen der wissenschaftlichen Einsicht wirklich zu überwinden. Das für sich allein führt lediglich zu einer Umwandlung des naiven, sei es nun

„positiven" oder „negativen", in einen agnostischen J. Die Hauptaufgabe ist gerade die, intellektualistischen Vorurteilen gegenüber den wirklichen Erkenntniswert anders gearteter Gewißheiten sei es direkt zu beweisen, sei es doch wenigstens wahrscheinlich und annehmbar zu machen, so wie für ¶ Kant eine Kritik der theoretischen Vernunft für sich allein nicht genügte ohne Hinzutritt des Gedankens vom Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft. Immerhin ist auch die Aufweisung der Grenzen wissenschaftlicher Einsicht für eine Kritik des J. nicht ohne Bedeutung. Erst muß die intellektuelle Erkenntnis in ihre Grenzen gewiesen sein; dann erst kann ihr das weitere, allerdings Entscheidende, zugemutet werden, andre Mächte für jenes Gebiet als kompetent anzuerkennen, auf welchem sie selbst zugestandenermaßen versagt. Wir setzen hier diese erkenntniskritischen Untersuchungen als schon vollzogen voraus (¶ Erkenntnistheorie) und als ihr Resultat, daß die Wissenschaft nichts auszusagen vermag über die letzte Ursache des Weltdaseins, über die letztlich tragende Kraft der Weltexistenz, über die Zukunft der Welt und über Sinn, Zweck und Ziel des Daseins; auch die ganze Fülle der Individualexistenz bleibt ihr im letzten Grund unzugänglich und ein nicht aufgeklärtes bloßes Faktum. All das Erstgenannte ist nicht im Sinne der Tatsachenforschung „gegeben", teils, weil es, obwohl ein Gegenwärtiges, doch nicht in die sinnliche Erfahrung fällt, teils weil es (Zukunft des Weltprozesses, Sinn des Daseins) seinem Wesen nach überhaupt nicht als empirisch gegenwärtig gegeben sein kann, — es ist eine Aufgabe, an der noch gearbeitet wird. Und auch die Fülle des Individuellen, das doch in seiner bunten Mannigfaltigkeit all die auf einander folgenden Gegenwarten gebildet hat, bleibt außerhalb der wissenschaftlichen Erfassung des Wirklichen liegen, da sich diese aus methodischen Gründen Beschränkung auflegen muß und je nach ihrem beherrschenden Gesichtspunkt entweder an allem Individuellen nur das immer Gleiche herausgreift (Naturwissenschaft) oder aus der Fülle des Individuellen lediglich dasjenige in Betracht zieht, von dem irgend historische Wirkung ausging (Geschichtswissenschaft); und auch dieses Individuelle war wohl oft genug, ja zumeist, in seinem innern individuellen Sein sehr viel mehr als dasjenige, was von ihm zu historischer Wirkung kam. Allerlei Aussagen über diese, der Wissenschaft unzugänglichen, Dinge enthalten nun alle menschlichen Ueberzeugungen (nicht nur die religiösen). Da finden wir zuversichtliche Aussagen über den letzten Daseinsursprung und den tragenden Grund der Welt, Zuversichten im Blick auf die Weltzukunft, im Blick auf Ziel und Zweck des Daseins, bestimmte Deutungen des Daseinssinnes, auch eine Weltansicht, die alle Individualitätenfülle wenigstens der Menschenwelt aller Zeiten zu umspannen weiß. Es wäre zu zeigen, daß die menschlichen Ueberzeugungen eben hier, wo die Wissenschaft nichts mehr zu sagen weiß, als wirkliche Erkenntnisfaktoren in Betracht kommen, und daß es nicht angeht, sie lediglich wegen ihrer anderen Art als ungeeignet zu wirklicher Erkenntnis abzulehnen.

3. b) Daß speziell die religiösen Ueberzeugungen schlechterdings keinen Erkenntniswert besitzen können, meint man wohl mit einem Hinweis auf die Anfänge der Religion (¶ Entwicklung, religiöse, 4) schon zur Genüge erwiesen zu haben. Da sei doch alles beliebiger Einfall und Aberglaube. Alles weitere aber sei lediglich Umbildung dieser Irrtümer. Wie solle da plötzlich irgendwelche Wahrheit herausspringen? Aber auf dem Gebiet der Wissenschaft ist es nicht anders. Auch da erwuchs die Wahrheit aus dem Irrtum auf dem Wege der Berichtigung und Korrektur. So ists ja doch in allen menschlichen Dingen. Berichtigung und Korrektur kennt aber auch der Fortgang des religiösen Lebens. Wie auf dem Wege fortlaufender Selbstkorrektur aus dem wissenschaftlichen Aberglauben und allerlei Pseudowissenschaft die wissenschaftliche Wahrheit erwuchs und fort und fort weiter erwächst, die sich nun ihren vorwissenschaftlichen Anfängen als ein Neues, das auf eigenen Prinzipien beruht, entgegen- und gegenüberstellt, so hat auch auf dem Gebiet der Religion fortlaufende Selbstkorrektur — d. h. also nicht ein Gedrängtwerden durch Angriffe der Wissenschaft, sondern eine wirkliche Eigenbewegung — grundlegende und tiefgreifende Wandlungen vollzogen; und auch hier tritt dem religiösen Irrtum und Aberglauben des primitiven Anfanges die religiöse Wahrheit bewußt als ein anderes entgegen, das eigenen Wesensgesetzen folgt. Gewiß hat sich die Selbstkorrektur auf dem religiösen Gebiet nach andern Prinzipien und durch andre Triebkräfte vollzogen als auf dem Gebiete der Wissenschaft; auch die immer deutlicher heraustretenden eigenen und eigentümlichen Wesensgesetze der wahren Wissenschaft sind andere als diejenigen der wahren Religion. Daraus aber den Schluß ziehen, daß diese fortlaufende Selbstkorrektur nur auf dem Gebiete der Wissenschaft vom subjektiv bedingten Irrtum zur objektiv begründeten Wahrheit geführt habe, nicht aber ebenso auf dem Gebiete der Religion, das kann nur, wer von vorn herein annimmt, daß nur die Methoden der Wissenschaft und sonst nichts zu objektiv gültigen Erkenntnissen zu führen vermögen. So ist hier nicht eigentlich der Hinweis auf die erweisbare Irrtümlichkeit der primitiven religiösen Vorstellungen das entscheidende Argument gegen den Erkenntnischarakter religiöser Ueberzeugungsaussagen, sondern eben die Annahme, über welche gerade diskutiert wird (s. 2. 3a), nämlich, daß nur der Weg methodisch wissenschaftlicher Forschung ein wirklicher Weg zu Erkenntnis sein könne.

3. c) Es fragt sich nun noch: Sind positive Gründe vorhanden, die wissenschaftliche Einsicht zu der Anerkennung führen: in den menschlichen Ueberzeugungen ist eine die Wissenschaft ergänzende Erkenntnisquelle gegeben? Es läßt sich da eine zweifache Erwägung anstellen: 1. Die menschlichen Ueberzeugungen sind im ganzen des geistigen Kulturlebens ein den wissenschaftlichen Erkenntnissen ganz gleich geordneter organischer Bestandteil. Wir beobachten hier wie dort die gleichen Gesetze des Wachstums. Auf der Naturgrundlage des seelischen Getriebes in seiner Wechselwirkung mit der umgebenden Welt entsteht zunächst allerlei zufällige Meinung, die am Herkommen und an vorhandenen festen Gesellschaftskörpern, also irgendwie äußeren Instanzen und äußerer Autorität, ihren Rückhalt hat. Da heraus bildet sich dann eine eigenstän-

dige Größe mit eigenen Prinzipien der Gewißheit und zum mindesten ausgesprochener Tendenz auf universal menschheitliche Geltung. Nun ist aber ungebrochener Sittlichkeit nicht nur Gehorsam gegen das als ¶ Pflicht erkannte wesentlich, sondern immer zugleich auch die Ueberzeugung von einer objektiven Geltung der betreffenden Zwecke und einer objektiven Sicherheit für Erreichung der betreffenden Ziele, also etwas Erkenntnismäßiges. Und noch deutlicher ist alle ungebrochene Religion gewiß, auf Objektives zu gehen. Wie die wissenschaftliche Erkenntnis, so meinen auch die ausgereiften Ueberzeugungen eine objektiv zutreffende Weltorientierung zu enthalten; und damit stehen und fallen sie nach eigenem Urteil. Ist nun das menschliche Kulturleben mit seinen geistigen Tendenzen wirklich etwas Besonderes über der brutalen Wirklichkeit der bloßen Daseinserhaltung der Menschheit und nicht lediglich Mittel zu diesem Naturzweck, dann wird man nicht der Wissenschaft allein zugestehen dürfen, daß sie mehr bedeute als lediglich ein brauchbares Mittel im Daseinskampf. Wer bezüglich der wissenschaftlichen Erkenntnis an einer idealistischen Anschauung festhält und in ihr eine wirkliche Wahrheitsvermittlerin erblickt, die den Menschen über sein bloßes Dahinleben als eines von vielen Lebewesen zu einem realen Weltverhältnis emporhebt, der wird nicht gut, was er der Wissenschaft zugesteht, anderen in wesentlichen Charakterzügen gleichgearteten Bestandteilen des Kulturlebens, d. h. den menschlichen Ueberzeugungen, versagen und sie lediglich als brauchbare Hilfen im Daseinskampf einschätzen dürfen. Haben sie aber einen realen Wert darüber hinaus, dann kann er auch in diesem Falle nur in Gewinnung eines realen Weltverhältnisses bestehen, ein Wahrheitswert sein. — 2. Zweitens müssen wir uns ins Bewußtsein rufen, welches die Situation des Menschen innerhalb der Wirklichkeit ist. Er steht mitten in ihr, zunächst einfach erlebend, sodann auffassend, endlich wirkend oder mitwirkend, letzteres, sofern von uns in aller Wirklichkeit ein großer Werde- und Wirkungszusammenhang erfaßt werden kann, — wissen wir auch nicht, wohin diese Bewegung innerhalb des Wirklichen geht, — und der Mensch sich in seinem Gebiet bewußt um den Fortgang der Dinge bemüht. Auffassend verhält sich der Mensch zur Wirklichkeit in der Wissenschaft (und zum Teil auch in der Kunst). Auffassen kann er natürlich nur, was ist, oder auch, was war, soweit es im Seienden Spuren hinterließ. Daher tragen denn auch alle Konstatierungen der Wissenschaft jenen Charakter der einfachen Angabe eines faktisch Gegebenen (mit Ergänzung etwaiger Lücken durch Vermutungen über ein Etwas, das dort vorhanden sein oder vorhanden gewesen sein könnte). Der Mensch ist aber auch ein Mitwirker am Wirklichen. Und zwar nicht nur so wie alles Einzelwirkliche sonst, dessen irgend welche Eigenschaften und Funktionen nur eben faktisch zum Fortgang der Dinge ihren Beitrag abliefern; der Mensch ist und wird immer mehr im Fortgang der Geschichte ein bewußter Mitwirker auf die Zukunft hin. Er wirkt aber bei seinem bewußten in die Zukunft Wirken nur dann an dem Fortgang der Dinge wenigstens in seinem Kreise wirklich selbst mit, wenn er, anstatt lediglich sich selbst und seinen kleinen Zukunftsinteressen, den Aufgaben der Menschheit lebt. Ist er aber so am meisten unmittelbar selbst ein zielbewußtes Organ der Daseinsteleologie, dann befindet er sich bei seinem bewußten Kulturwirken am meisten in innerer Fühlung mit den Kräften, welche immer es sein mögen, oder der einen weltteleologischen Kraft, die allen Fortgang des Daseins hervortreibt. Hier aber eben erwachsen ihm als Ausdruck dieses seines bewußten Mitwirkens am Dasein seine bestimmten Ueberzeugungen über den Sinn des Daseins, über sein Endziel und seinen letzten Zweck, also mitten heraus aus dem wirklichen Mitwirken an diesem Sinn und zu diesem Endziel und letzten Zwecke hin. Nun liegt auf der Hand: Sofern über diese Dinge überhaupt etwas ausgemacht werden kann, kann das nur von den Voraussetzungen aus geschehen, welche hier erfüllt sind. Und je mehr es wahrscheinlich ist, daß der überzeugungsstark am Kulturfortschritt mitwirkende Mensch mit seinem innersten Streben in den Welttiefen wurzelt, aus denen heraus das Dasein vorwärts wächst, je wahrscheinlicher es ist, daß die vorwärtstreibenden Wogen des Weltstromes unmittelbar durch seine Seele hindurchfließen, umsomehr Vertrauen dürfen seine vorwärtsweisenden Ueberzeugungen beanspruchen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß jede sittliche oder kulturelle Ueberzeugung über Sinn, Zweck und Ziel des Daseins das Richtige enthalten müsse; es ist ja auch nicht jede Aufstellung der Wissenschaft richtig. Sondern dies ist die Meinung, daß wir uns für eine Antwort auf jene Fragen dem Hin und Her der sich gegenseitig berichtigenden Ueberzeugungen anvertrauen dürfen, nicht nur, weil sonst nichts übrig bleibt, wenn man einmal dieses wissenschaftlich ganz unsichere Gebiet betreten will, sondern weil wir, zu Mitwirkern am Dasein berufen, verpflichtet sind, Ueberzeugungen zu haben, und gewiß sein dürfen, daß sich aus dem Kampfe der Ueberzeugungen nicht minder eine wirkliche Wahrheit ergeben wird, wie aus dem Streit der wissenschaftlichen Meinungen. — Die religiösen Ueberzeugungen endlich mit ihrer Gewißheit über die letzte Ursache und das tragende Wesen des Weltdaseins sowie mit ihrer Auskunft über einen Ewigkeitswert, der in aller Fülle menschlichen Individualdaseins ganz unabhängig von seiner geschichtlichen Bedeutsamkeit erwachsen kann, sind Ausdruck nicht sowohl eines Mitwirkens an der Weltenteleologie als vielmehr eines eigengearteten Erlebens der Wirklichkeit. Im unmittelbaren Erleben des Wirklichen hält man sich jedenfalls dem Dasein näher als bei jedem Auffassen, welch letzteres ja nicht möglich ist ohne allerlei Abstraktion und zugleich künstliche Fernrückung. Ganz gewiß nimmt man erlebend mehr in sich auf vom lebendigen Pulsschlag des Wirklichen. Das eben ist ja z. B. der Vorzug aller künstlerischen Erfassung des Wirklichen vor aller rein wissenschaftlichen; jene erkauft sich ihre größere Präzision um den Preis der unmittelbaren Lebenskraft und -fülle. Und wenn Goethe uns im „Faust" vom Erdgeist in künstlerischer Symbolik redet, so empfinden wir uns dabei dem Wirklichen gewiß mit Recht erlebend näher, als wir es denkend an der Hand der schönsten und zutreffendsten wissenschaftlichen Formel je zu erreichen vermögen. Es kommt nun aber bei der Zuverlässigkeit des Erlebnisses, was seinen Wirklichkeitsgehalt betrifft, gewiß sehr darauf an, wie

beschaffen der ist, welcher es hat. Denn alles Erleben, wiewohl nicht ein lediglich subjektiver Vorgang, ist vom Subjekt her gefärbt. Um so mehr Zutrauen werden jemandes Welterlebnisse verdienen, je mehr man bei ihm voraussetzen kann, daß er die Welt wirklich aus ihren eigensten Zusammenhängen heraus sich erlebend anzueignen vermag. Das ist gewiß dort nicht der Fall, wo einer, in den Umkreis seiner individualistischen Wünsche eingeschlossen, alles lediglich von dort aus erlebt, etwa als einen launenhaften und sinnlosen Wechsel von allerlei Hemmnis und Förderung. Wer dagegen aus seinem Mitwirken an dem Weltwerden im menschlichen Kreise heraus die Wirklichkeit in wachem und klarem Erlebnis auf sich wirken läßt, dem ist wohl umsomehr zuzutrauen, daß er nicht einen schiefen Eindruck in sich aufnimmt, je mehr sein geistiges Zielstreben objektiv richtig ist. Das nun aber ist das Eigene aller höheren religiösen Ueberzeugung, daß sie eben diese Art an sich hat, aus dem Mitwirken an den geistigen Kulturzielen heraus erlebend der Welttiefe nahe zu kommen. Dies ist der Weg, auf welchem sie einer weltwaltenden Geistesmacht gewiß wird, die, Herrin auch des gesamten Daseins der Welt (nicht nur ihres Soseins), gerade dem individual persönlichen Dasein ihr „erziehendes" souveränes Weltwirken zuwendet (¶ Theismus). — Dies also ist der entscheidende Punkt, daß nach Anerkennung der unübersteiglichen Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis (s. 3a) neben dem wissenschaftlichen Weltauffassen (mit seiner fortlaufenden Selbstkorrektur nach den ihm eigenen Prinzipien) für all die Fragen, auf welche die wissenschaftliche Auffassung des Gegebenen die Antwort schuldig bleiben muß, andere wirkliche Erkenntniswege anerkannt werden, nämlich der Weg der (auch nach eignen Gesetzen sich berichtigenden) Ueberzeugungen des immer mehr in ein richtiges Mitwirken an der Welt und auf Grund dessen in ein richtiges Erleben derselben hineinwachsenden Menschen.

4. Von hier aus ergibt sich zugleich bezüglich der religiösen Erkenntnisaussagen, daß sie, durchaus anderer Entstehung als diejenigen der Wissenschaft, auch anders geartet sein werden, wie diese. Die wissenschaftlichen Erkenntnisaussagen geben mit möglichster Beiseitelassungen aller Wertungen, alles persönlichen Lebenseindruckes, aller weltrealen Zwecksetzung und Zielbetrachtung eine ganz und gar unpersönliche und immer zugleich irgendwie abstrakte Konstatierung bloßer Tatbestände. Hierbei kommt es auf die möglichst genaue, eindeutige und unmißverständliche Bezeichnung dieser Tatbestände an, so, daß in dem anderen lediglich genau dieselbe (unmittelbare oder verarbeitete) „objektive" Auffassung erzeugt wird. Religiöse Erkenntnisaussagen dagegen reden immer von Erlebnissen (s. 3c). Dann aber müssen sie so beschaffen sein, daß sie in sich eine Erlebnisaufforderung enthalten oder auf eine solche zurückführen, wohl auch unmittelbar Erlebnis übertragend zu wirken vermögen. Sind sie nicht Erlebnisausdruck, dann sind sie leere Worte; und werden sie als bloße Mitteilung hingenommen, ohne daß sie ein Erleben der Wirklichkeit in derselben Richtung zu erzeugen vermochten, dann sind sie ebenso leer. Von unsern Welterlebnissen aber können wir garnicht in der abstrakten Sprache der Wissenschaft reden. Wir können hier auch garnicht die betreffenden Objekte mit völligem Absehen von unserem Erleben kennzeichnen, da sie uns ja garnicht anders gegeben sind als in unsern Erlebniseindrücken. So reden wir also von den Objekten der Religion nicht eigentlich direkt, wie von den Objekten, welche wir wissenschaftlich auffassen, sondern indirekt, indem wir künden, was wir von ihnen erleben. So ist es in den Erkenntnisaussagen der Religion eine der Kunst verwandte Art, vom Wirklichen zu reden. Was für die Wissenschaft der Begriff, ist, wie für die Kunst, so auch für die religiöse Erkenntnis das gefühls- und erlebnisstarke Symbol. Es ist eine ähnliche Art Wahrheit der Aussagen wie in der oben (Sp. 568) schon einmal erwähnten künstlerischen Schilderung des Erdgeistes. Religiöser J. ist überall dort vorhanden, wo diese Eigenart der religiösen Erkenntnisaussagen übersehen wird und man sie auffaßt als Produkte des bloß auffassenden Intellekts. — Daß durch diese Betonung des symbolischen Charakters der religiösen Aussagen ihnen nicht geringerer Erkenntniswert beigelegt werden soll als den Sätzen der Wissenschaft, das ergibt sich aus dem unter 3. Gesagten. Es handelt sich hier nur um Hervorhebung der besonderen Form religiöser Erkenntnisse, wie sie sich aus ihrer innern Sonderart ohne weiteres ergibt. Und die Parallele mit Aussagen der Kunst kann nur dort den Eindruck erwecken, als werde dadurch der Erkenntniswert religiöser Sätze in Frage gestellt, wo man für den Wirklichkeitsgehalt aller Kunstwahrheit kein Verständnis hat. — Ueber die Gefahren des J. für den religiösen Individualismus ¶ Individualismus: II, 3.

Th. Ziegler: Glaube und Wissen, 1899; — L. Ragaz: Zur Philosophie des Glaubens (PrM III, 1899, S. 308 ff); — Th. Steinmann: Die Frage nach Gott (ZThK XI, 1901, S. 469 ff); — Ders.: Gott, Freiheit und Naturgesetz (ebda. XVII, 1907, S. 90 ff); — F. Niebergall: Ein Pfad zur Gewißheit, 1902; — E. Dürr: Ueber die Grenzen der Gewißheit, 1903; — E. Adickes: Charakter und Weltanschauung, 1905; — K. König: Zwischen Kopf und Seele, 1906; — Th. Steinmann: Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion I (RG I, 1907, S. 103 ff); — Ders.: Das Transzendente in der Weltanschauung und in der Religion (RG IV, 1910, S. 1 ff); — Joh. Müller: Bausteine für persönliche Kultur 3, 1908; — H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, 1908. **Steinmann.**

Intentionalismus = „Methode der Absichtslenkung", ¶ Jesuiten, 3 (Sp. 338 f) ¶ Kasuistik: I. — Ueber die Bedeutung der intentio (Absicht) des Priesters bei der Sakramentsspendung und des Gläubigen, z. B. beim Ablaßerwerb, ¶ Sakramente: I ¶ Bußwesen: III, 4 b. Vgl. auch ¶ Meinung.

Inter cetera divinae, Bulle Alexanders VI vom 4. Mai 1493 (Schenkung der neuen Welt an ¶ Spanien).

Inter gravissimas, Bulle ¶ Gregorius' XIII (Februar 1582) zur Einführung des Gregorianischen Kalenders (¶ Zeitrechnung).

Inter sollicitudines, Konstitution Leos X v. J. 1515 zur Regelung der kirchlichen ¶ Zensur.

Interdikt ist die Einstellung des öffentlichen Gottesdienstes und das Verbot kirchlicher Funktionen zur Strafe. Es ist interdictum locale, d. h. ein bestimmter Ort ist interdiziert, oder personale, d. h. eine bestimmte Person ist interdiziert, oder mixtum, d. h. eine bestimmte Person und ihr jeweiliger Aufenthaltsort sind interdiziert. Es ist generale, d. h. betrifft ein ganzes Land (Provinz, Stadt, Diözese), oder speciale, d. h.

betrifft nur eine oder mehrere Kirchen. Es ist totale, d. h. ergreift alle rechtlichen Wirkungen des J.s, oder partiale, d. h. es ergreift nur einen Teil dieser Wirkungen (z. B. das i. ab ingressu ecclesiae oder ingressus ecclesiae, d. h. das Verbot des Betretens einer Kirche). Ist der Umfang des i. totale nicht im einzelnen Falle bestimmt, so treten stets folgende Ausnahmen nach kanonischem Recht ein: Specialiter interdizierte Kirchen, in welchen die Hostie für das Viatikum (¶Krankenkommunion) aufgehoben wird, können einmal in der Woche Messe lesen. Generell interdizierte Kirchen können bei verschlossenen Türen täglich ohne Glocken Messe lesen, überhaupt jede Art von Gottesdienst in der Stille abhalten; am Weihnachts-, Oster-, Pfingst-, Fronleichnams- und Mariä Himmelfahrtstag sogar mit Glocken. Die Sakramente der Taufe und Firmung, sowie Buße und Viatikum dürfen allen Interdizierten außer den Veranlassern des J.s gereicht werden. Geistliche, welche nicht das J. veranlaßt und sich nicht dagegen aufgelehnt hatten, können ohne Glocken und kirchliche Feier beerdigt werden. — Das J. wurde in seiner schärfsten Form als locale und generale gegen Venedig (1606) durch Paul V verhängt. Ohne wesentlichen Erfolg; denn die venezianische Geistlichkeit gehorchte mit Ausnahme der neuen Orden der Jesuiten, Theatiner und Kapuziner der Staatsgewalt, welche das J. für gegen die Souveränität des Staats verstoßend und daher nichtig erklärte. Das J.sbreve wurde der päpstlichen Weisung entgegen nicht öffentlich angeschlagen. Nach einem Jahr wurde der Streit durch beiderseitiges Nachgeben beigelegt. Ueblich ist noch i. loc. part., i. pers. gen. und part.; aber selbst der ab ingressu ecclesiae Interdizierte darf im Privatoratorium Messen lesen, darf zu Zeiten, wo kein Gottesdienst ist, die Kirche zwecks Gebets betreten, ja sogar die Sakramente empfangen.

Paul Hinschius: Kirchenrecht IV, 1888, und V, 1895; — Leopold v. Ranke: Die römischen Päpste II, 1889[8], S. 213—235; — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1909[2], S. 790 ff; — Scheurl in RE[3] IX, S. 208 ff. **Friedrich.**

Interessenpolitik.

1. Begriff; — 2. Die Bedeutung der Bildung von Wirtschaftsgruppen für das politische Leben; — 3. Die sittliche Bewertung dieser Entwicklung.

1. Dieser Begriff, der im heutigen Verkehr häufig als ein besonders charakteristisches Merkmal der gegenwärtigen Politik gebraucht wird, ist, streng genommen, ein Pleonasmus; denn Politik allein ist schon Wahrnehmung und Vertretung von Interessen. Alle Politik besteht in der Betätigung des Gruppeneigennutzes. Wenn wir jedoch von Interessenpolitik reden, denken wir an einen bestimmten Kreis von Interessen, nämlich an die sozialen und wirtschaftlichen. Sie versucht man mit politischen Mitteln, besonders durch Ausnutzung des parlamentarischen Ein flusses, durchzusetzen. Das rein politische Parteiwesen (¶ Parteien, politische) ruht auf dem (allerdings bisweilen nur fingierten) Grunde, daß für alle Parteitätigkeit lediglich das Wohl der im Staate rechtlich geeinten Volksgesamtheit maßgebend sei. Der Umstand, daß es mehr als eine Partei in den meisten Staaten gibt, beruht nur darauf, daß über das, was das Wohl der Gesamtheit (des Staates) erfordert, die Ansichten auseinandergehen.

2. In der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s traten jedoch im steigenden Maße soziale und wirtschaftliche Gegensätze (d. h. Unterschiede im Anteile der Gesellschaftsschichten an den Kulturgütern und Unterschiede im Maße der Befriedigung materieller Bedürfnisse) ins Bewußtsein der modernen Gesellschaft. Die Verschiedenheit von Besitz und Bildung wurde schärfer empfunden. Bis zu einem gewissen Grade bekamen die politischen Parteien ein wirtschaftliches Gepräge (die konservative ein agrarisches, die freikonservative und nationalliberale ein großindustrielles, die Freisinnigen eine Neigung zu Handel und Börse, die sozialdemokratische zur gewerblichen Arbeiterschaft, die antisemitischen Gruppen zur Mittelstandsbewegung). Das Wirtschaftsleben selbst wies immer mehr eine Neigung zur Gruppenbildung auf unter Beschränkung der individuellen Konkurrenz; vgl. ¶ Kartelle und Trusts, ¶ Arbeitgeberverbände, ¶Gewerkschaften, ¶Genossenschaften. Die leitende Idee dieser Vereinigungen lautete Interessenvertretung, d. h. Organisation der unter verwandten wirtschaftlichen Bedingungen Lebenden zu einheitlichem, solidarischem Auftreten und Nötigung des wirtschaftlichen Gegners, auf die von solchen Gruppen aufgestellten Forderungen einzugehen, zum mindesten aber ein Kompromiß mit ihnen zu schließen. Je mehr nun die wirtschaftlichen Aufgaben in der inneren Politik der Staaten zunahmen, desto mehr zog die Interessenvertretung ins politisch-parlamentarische Leben ein. Gesetzesvorlagen und staatliche Geldmittel suchen sich die Parteien möglichst im ökonomischen Sonderinteresse zunutze zu machen. Damit müssen aber einheitlich nationale oder kulturelle Ideen zurücktreten, die inneren Gegensätze an Heftigkeit zunehmen; damit wird die Gesetzgebung erschwert und die Verantwortung der Regierungen gesteigert. Eine solche einmal eingeleitete Politik zeitigt immer neue Gegensätze; jede Wirtschaftsgruppe strebt nach parlamentarischer Vertretung. Extreme solcher J. bilden im deutschen Reichstage vor allem die einseitige Arbeiterpolitik der Sozialdemokratie und die Agrarpolitik des Bundes der Landwirte; nicht ganz so auf die Spitze getrieben, die Mittelstandspolitik der handwerkerfreundlichen wirtschaftlichen Vereinigung. Aber auch z. B. das Kohlensyndikat und andere Kartelle finden ihre einseitigen parlamentarischen Vertreter; trotzdem scheint ein Teil der Großindustriellen mit der gegenwärtigen Vertretung ihrer Interessen in den Parlamenten nicht zufrieden zu sein; es geht dies daraus hervor, daß gegenwärtig die Idee, eine politische Partei zu gründen, lebhaft von ihnen erörtert wird; bemerkenswert ist auch, daß der Zentralverband deutscher Industrieller einen Wahlfonds zu sammeln beschließt, um Kandidaten für den Reichstag zu begünstigen, die seine Interessen im Parlament vertreten. Ein typisches Gebilde der Gegenwart ist der Hansabund. Auf den „Bund der Festbesoldeten", ferner die straffe und rücksichtslose Organisation der Mehrzahl der Aerzte und manche andere Interessenvereinigung, die sich in den letzten Jahren gebildet hat, kann hingewiesen werden.

3. Die sittliche Gefahr liegt auch hierbei in der Uebertreibung. Naturgemäß muß sich die Bedeutung des Wirtschaftslebens für die Gegenwart auch im parlamentarischen Dasein wiederspiegeln. Wo aber die gemeinsamen Staats- und Volksinteressen von den Klasseninteressen über-

wuchert werden, besteht eine schwere Gefahr. Die Gegenwart scheint sich bedenklich der Grenze des Erträglichen und Zulässigen zu nähern. Man wird den wirtschaftlichen Gruppenegoismus als die eigentliche Zeitkrankheit bezeichnen müssen. Mit ihm ist die Ueberspannung der Anforderungen an die Unterstützungen und einseitigen Bevorzugungen durch den Staat verknüpft; die ökonomischen Gruppen wollen nicht mehr für den Staat leben, sondern verlangen vielmehr, daß der Staat für sie existiere.

Gustav Schmoller: Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 1904, insbes. 2. Teil, 4. Buch, Kap. 2; — Gustav Ratzenhofer: Wesen und Zweck der Politik, 1893; — Leopold von Wiese: Wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt (Jahrbuch) für die sozialen Interessen der Industriebeamten, 1. Heft), 1907; — ‡ Gottfr. Traub: Ethik und Kapitalismus, 1905; — ‡ Leopold von Wiese: Standesentwicklung und Klassenbildung (ein Vortrag), 1905. **von Wiese.**

Interim nennt man das 1548 in Augsburg für die Protestanten in Deutschland aufgestellte Ausnahmegesetz, das einen vorläufigen Ausgleich der Religionsdifferenz erzielen sollte. Der Verlauf der Kirchen- und Reichsspaltung hatte wiederholt (vgl. z. B. ¶ Deutschland II, 2: 1522) zu derartigen Provisorien gezwungen; sie sind Uebergänge geworden von der christlichen Gesellschaftseinheit zum Konfessionalismus. Die älteste Spur für die Absichten Karls V nach dem schmalkaldischen Kriege weist auf den 11. August 1547. Um seines stark katholischen Charakters (¶ Deutschland: II, 2, Sp. 2109 f) willen ist das Augsburger J., an dessen Aufstellung Joh. ¶ Agricola, Julius v. ¶ Pflug, Mich. ¶ Helding, ¶ Malvenda, a ¶ Soto gearbeitet hatten, auf Zustimmung nur bei Fürsten und Beamten gestoßen, die vor kaiserlicher Macht zitterten; das Volk und der evg. Pfarrerstand lehnten es ab. Kursachsen führte unter Kurfürst ¶ Moritz das sogenannte Leipziger J. ein; eine lebhafte Publizistik, in Magdeburg konzentriert (¶ Flacius), verspottete das J.: „J., hat den Schalk hinter ihm“. Die im Passauer Vertrage (1552) und Augsburger Religionsfrieden (1555) gipfelnde reichsgeschichtliche Entwicklung zertrümmerte das J.

RE³ IX, S. 210 ff; — F. Herrmann: Das J. in Hessen, 1901; — Hölscher: Die Geschichte des J. in Goslar (Zeitschr. für niedersächsische Kirchengeschichte, Bd. 8); — K. Schornbaum: Das J. im Markgrafentum Brandenburg-Ansbach (Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte, Bd. 14); — G. Jßleib: Das J. in Sachsen (Neues Archiv f. sächs. Geschichte, Bd. 13 und 15); — G. Bossert: Das J. in Württemberg, 1895; — Bibliotheca Lindesiana, 1903 (Verzeichnis der Flugschriften zum J.); — W. van Gulik: Zeitzer Beiträge zur Geschichte der katholischen Gegenreformation im 16. Jhd. (Römische Quartalschrift, Bd. 18); — F. Friedensburg: Zur Vorgeschichte des J.s (ARG. 4); — W. Rotscheidt: Eine katholische Visitationsordnung aus dem Rheinland 1549 (Monatshefte f. rheinische Kirchengeschichte, Bd. 1). **Köhler.**

Interimisticum oder Provisorium ist nach preußischem Landrecht und nach § 23 des Preußischen Staatsgesetzes vom 3. Juni 1876 eine Verfügung der Staatsbehörden des Inhalts, daß die von ihr oder den geistlichen Behörden festgesetzte einstweilige Regelung der Baulastpflicht (¶ Baulast) in Kirchen-, Pfarr- und Küstereibausachen auszuführen sei, wenn unter den Interessenten über die Notwendigkeit eines Baues oder einer Reparatur oder über die Höhe des zu leistenden Beitrags oder über die Person des Verpflichteten Streit entstanden ist und dieser nicht gütlich beigelegt werden kann, sondern im Rechtswege ausgetragen werden soll. Gegen das J. ist Beschwerde an die Ministerialinstanz möglich. Auch in Bayern kann die staatliche Verwaltungsbehörde das J. regeln. — Weiter verstand man vor dem Inkrafttreten des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuchs (¶ Ehe: III, 5) unter J. den Zustand des Getrenntlebens der Ehegatten während des Ehescheidungsprozesses, wenn der die Scheidung begehrende Teil seine Absicht dem zuständigen Geistlichen angezeigt, dieser den Sühneversuch erfolglos vorgenommen und daraufhin die geistliche Behörde das J. angeordnet hatte. Es ist zweifelhaft, ob diese Bestimmungen nicht schon durch das Personenstandsgesetz vom 6. II. 1875 außer Kraft gesetzt waren. — Heute werden beide Arten eines J.s in der Regel durch einstweilige Verfügungen der bürgerlichen Gerichte auf Grund der deutschen Reichszivilprozeßordnung §§ 935 ff geregelt.

H. V. Jacobson: Das Evangelische Kirchenrecht des Preuß. Staates, 1866, S. 691; — Paul Schoen: Das evangelische Kirchenrecht in Preußen I, 1903, S. 178; — L. H. Krick: Kirchliche Baupflicht und kirchliches Bauwesen nach d. im Kgr. Bayern gelt. Gesetzen und Verordnungen, 1893; — Derselbe: Handbuch der Verwaltung des Kirchenvermögens in Bayern diesseits des Rheins, 1904⁴. **Friedrich.**

Interkalarfrüchte (Einkünfte erledigter Pfründen) ¶ Deportuum ius.

Internate ¶ Erziehungsanstalten.

Internationaler Kongreß kath. Gelehrter ¶ d'Hulst; — J. Religionskongreß ¶ Religionskongresse.

Interpretation der Schrift = Bibelerklärung. Vgl. das zu ¶ Exegese Vermerkte. — Septuaginta Interpretes = die 70 Dolmetscher, Verfasser der griechischen Uebersetzung des AT., ¶ Bibel: I, 4 (Sp. 1095).

Inthronisation ¶ Kirchenamt; — J. ist auch der Name für die Besitznahme des Stuhls Petri durch den neu gewählten Papst, ¶ Papstwahlen.

Intoleranz (Unduldsamkeit), ¶ Glaube: VII, Glaubensfreiheit ¶ Toleranz, geschichtlich. Vgl. auch die Artikel ¶ Inquisition ¶ Ketzer und Ketzerprozeß, und ähnliches.

Introduktion (Amtseinführung) ¶ Pfarramt.

Introitus (lateinisch; d. h. „Eingang“), im ambrosianischen (mailändischen) Ritus Ingressa genannt, Name des Eingangs der kath. Meßliturgie, war ursprünglich ein ganzer Psalm, später nur mehr ein Psalmvers, der mit vorausgeschickter Antiphon vom Sängerchor angestimmt wurde, während der Zelebrant von der Sakristei zum Altar ging, später aber gekürzt (nach H. Riemann, Musiklexikon, 1910). — Ueber die Stellung des J. in der evangelischen Agende ¶ Hauptgottesdienstordnung, 2 b. **Weber.**

Intuitionismus, ethischer, ¶ Ethik, 4.

Invalidenversicherung ¶ Volksversicherung. Von der J. machen jetzt auch die Kirchgemeinden für nicht mit Beamtencharakter angestellte Kirchendiener usw., die Anstalten der Inneren Mission für ihre Arbeiter und Arbeiterinnen Gebrauch; besonders wichtig ist sie z. B. für die Sicherung einer Versorgung der ¶ Diakonissen und der Schwestern der ¶ Diakonievereine. **Sn.**

Invariata ¶ Confessio Augustana, 2.

Investitur. Das Wort stammt von vestire, vestitura und bedeutet ursprünglich nur Besitz-

übertragung (missio in possessionem). Diese rein privatrechtliche Bedeutung hat es noch bis in das 19. Jhd. in der Zusammensetzung investitura judicialis = gerichtliche Auflassung (von Grundstücken zwecks Eigentumsübertragung) beibehalten. Sie sollte die natürliche Besitzeinweisung ersetzen (daher die Formel: man lasse Lehn und Eigentum auf, setze den Käufer in Besitz und Gewehr). — Neben diesem Begriffsinhalt begegnen wir schon früh im Mittelalter einem zweiten, nach unserer heutigen Ausdrucksweise öffentlichrechtlichen J.-Begriff. Die deutschen Könige beanspruchten das Recht, die deutschen Bistümer zu besetzen und diese Befugnis auf andere zu übertragen, mindestens aber die gewählten Bischöfe zu bestätigen. Die Handlung, bei der der Bischofskandidat dem König das ¶ Homagium leistete und vom König den Bischofsstab, seit Heinrich III auch den Bischofsring empfing, wurde seit dem 11. Jhd. J. genannt. Daß diese J. mit der privatrechtlichen Einrichtung gleichen Namens nichts zu tun hat, beweist die Tatsache, daß die Besitzeinweisung jener J. nachfolgte. Im deutschen J.-Streit (¶ Deutschland: I, 4; Sp. 2082 ff.) Gregors VII, der die J. durch Laien, die sogenannten Laien-J., verbot, um das Königtum zu schwächen, handelte es sich nur um die öffentlichrechtliche J., welche bei dem Wormser Konkordat von 1122 (s. a. a. O.) auf die temporalia (weltliche Dinge) beschränkt wurde, nämlich nur die Lehns-, Hoheits-, Vermögensrechts- und allodialen Eigentumsbefugnisse übertrug, nicht mehr, wie bis dahin, auch die spiritualia (geistlichen Befugnisse). Ueber ähnliche Streitigkeiten in andern Ländern ¶ Frankreich, 4 (Sp. 962) ¶ England: I, 2 (Sp. 343) ¶ Anselm. — Neben diesen beiden Arten der J. mit Scharnagl, Stutz und Heusler noch eine dritte anzunehmen, welche im Eigenkirchenrecht (¶ Eigenkirche) eine Rolle gespielt habe, ist nicht erforderlich. Daß hier in denjenigen Fällen, in welchen ein Heiliger — wie im älteren deutschen Recht — als Eigentümer des Kirchenguts fingiert wurde, dem Kircheneigner nur als Muntwalt die Verwaltung und Nutzung des Kirchenvermögens (dominium, nicht proprietas) zugestanden hat und von ihm durch J. dem Amtsinhaber übertragen worden ist, steht fest. Jedoch ist bisher nicht erwiesen worden, daß die Interkalarfrüchte erledigter Pfründen (¶ Deportum ius), welche kraft des ¶ ius regaliae von den Königen in Anspruch genommen wurden, von allen Grundherrn, die Kircheneigner waren, eingezogen und von diesen die Nutzungs- und Verwaltungsrechte im Wege der J. weitervergeben worden seien. Eine besondere Art von J. hat also hier nicht stattgefunden. Ebensowenig ist bis jetzt einwandfrei dargetan worden, daß überhaupt der Grundeigentümer als Kircheneigner der Eigenkirche deren Vermögenseinkünfte zu beziehen gehabt und Kirche, geistliche Güter und Amt als beneficium auf die Geistlichen durch J. übertragen hätte.

Ulrich Stutz: Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, 1895; — Ders.: Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, 1895; — Andreas Heusler: Institutionen des deutschen Privatrechts I, 1885, S. 314 ff; — Anton Scharnagl: Der Begriff der J. in den Quellen und der Literatur des J.-Streites, 1908; — Ernst Bernheim: Quellen zur Geschichte des J.streites, 1907 (2 Hefte); — Weiteres in RE³ IX, S. 214 ff (Siegfr. Rietschel). **Friedrich.**

Invocavit, Name des ersten Sonntags in der Passionszeit (aus Pslm 91 $_{15}$), ¶ Kirchenjahr.

Joab, Sohn der Zeruja, der Schwester Davids (II Sam 17 $_{25}$ I Chron 2 $_{16}$), Bruder des Abisai, hatte mit David schon die Nöte der Verfolgung durch Saul geteilt, ward bei seiner Thronbesteigung Führer des Heerbanns, treueste Stütze seines Königtums und Anführer in seinen Schlachten, schon gegen Eschbaal (¶ Isboseth), später gegen Ammon, Aram und Edom (I Kön 11.$_{15}$ f); gegen ¶ Absalom, den er an Davids Hof mit List zurückgebracht hatte, seinem Könige treu und in der Schlacht gegen ihn Führer eines Dritteils des Heeres, schließlich siegreicher Beendiger der Revolution; in den Thronstreitigkeiten bei Davids Tode auf Adonias Seite, fällt er, auf Salomos Befehl durch ¶ Benaja, der an seine Stelle tritt, an den Hörnern des Altars. J., von Charakter tapfer und unverzagt, schlau und menschenkundig, gewalttätig und heimtückisch, vor keinem Morde, den er für notwendig hielt, zurückschreckend, das echte Kind einer wilden Zeit, war jedenfalls ein genialer Kriegführer; ihm verdankt Israel nächst David seine damalige Herrenstellung unter den Nachbarvölkern (I Kön 11 $_{21}$). Dem Könige, seinem Oheim, unbedingt, bis zum Verbrechen (II Sam 11 $_{14}$ ff) ergeben und zur rechten Zeit willig hinter ihm zurücktretend (II Sam 12 $_{26}$ ff), nimmt er an seinem Hofe die erste Stelle ein und weiß den König vortrefflich zu behandeln (II Sam 11 $_{21}$ 14), vertritt aber auch wider seinen Willen und gegen seine Person die Sache des Königtums und die bittere Notwendigkeit: den Absalom hat er eigenhändig getötet, weil dieser Mann sterben mußte; den König selber, der über seines Sohnes Tod weichlich klagte, hat er, wiederum im Interesse des Staates, gezwungen, vor dem Volke auf seinen Schmerz zu verzichten und ist darüber in tiefste Ungnade gefallen. Auf seine Stellung eifersüchtig bedacht, hat er seine Nebenbuhler, ¶ Abner, Sauls Feldhauptmann, — diesen zugleich der Blutrache wegen — sowie den eigenen Vetter Amasa, Absaloms Feldhauptmann, als sie ihren Frieden mit David schließen wollten, heimtückisch umgebracht; in den Wirren beim Kriege gegen Seba hat er den Oberbefehl wider Davids Willen an sich gerissen und ist auch durch solche Taten, die Davids Politik durchkreuzten, dem Könige höchst unbequem geworden. David konnte ihm fluchen (II Sam 3 $_{29.39}$), aber ihn nicht stürzen. „Für seine großen Verdienste um die regierende Dynastie bildet sein tragisches Lebensende eine fast typische Folie“ (Beer). Umsonst versuchten die Späteren, Salomo von diesem Morde zu reinigen, indem sie die Anstiftung dazu dem sterbenden David zuschrieben.

Vgl. die Kommentare zum II Sam.buche und die Darstellungen der Geschichte Israels. **Gunkel.**

Joachim I, Kurfürst von Brandenburg (1499—1535), geb. 1484 als Sohn Johann Ciceros und seiner Gemahlin Margarete, der Tochter Herzog Wilhelms III von Sachsen, übernahm noch nicht 15jährig die Regierung unter Mitregentschaft seines 9jährigen Bruders ¶ Albrecht, des späteren Kurfürsten und Erzbischofs von Mainz. Wissenschaftliche Interessen ließen ihn mit Joh. ¶ Tritheim und Pietro ¶ Bembo in Beziehung treten und 1506 die Universität ¶ Frankfurt a. O. als Konkurrenzanstalt zu Leip-

zig und Wittenberg gründen. Energie zeigte er bei Niederwerfung der Raubritter in der Mark; als Wohltäter seines Landes bewies er sich auch durch Gerichtsreformen. Seine äußere Politik aber war unglücklich. Bei der Kaiserwahl 1519 (¶ Deutschland: II, 2) trieb er ein nichtswürdiges Doppelspiel, indem er zugleich mit Karl und dem Gegenkandidaten Franz I von Frankreich in Unterhandlung trat, von beiden Seiten sich bestechen ließ und schließlich seine eigene Kandidatur geltend zu machen suchte. Er blieb ein geheimer Gegner Karls V bis zu dessen Siege über ¶ Franz I von Frankreich bei Pavia (Febr. 1525). Nun trat er auf die Seite des mächtigen Kaisers, und damit war auch seine Stellung zum Luthertum endgültig entschieden. ¶ Tetzel hatte ungehindert in der Mark seinen Ablaß ausbieten dürfen, die Frankfurter Theologen (¶ Wimpina) hatten gegen Luther polemisiert, die Angriffe Luthers auf Albrecht von Mainz hatten J. gereizt, bei der Kaiserwahl war er Gegner ¶ Friedrichs des Weisen gewesen, und besonders verdroß ihn, daß die Frankfurter Universität immer mehr zurückging, die Wittenberger immer mehr aufblühte. So stimmte er denn dem Wormser Edikt (Mai 1521) bei und verkündete es in seinem Lande, verbot im Febr. 1524 Luthers Bibelübersetzung, verheiratete im Nov. desselben Jahres den Kurprinzen J. (¶ Joachim II) mit Magdalene, der Tochter des heftigsten Gegners Luthers ¶ Georgs von Sachsen, und schloß Juli 1525 mit diesem und andern Fürsten (¶ Georg, 4) in Dessau ein Bündnis zur Unterdrückung der „verdammten lutherischen Sekte". Trotzdem drang diese in seine eigne Familie ein (¶ Elisabeth von Brandenburg). Bald darauf zog Luther J.s eheliche Untreue in die Oeffentlichkeit und machte sich dadurch diesen vollends zum Feinde. Auf dem Augsburger Reichstage 1530 drang J. auf gewaltsames Vorgehen gegen die Protestanten; im Febr. 1533 schloß er mit Georg von Sachsen, Albrecht von Mainz und den Braunschweigern Erich und Heinrich in Halle ein Gegenbündnis gegen die Schmalkaldener (Hallescher Bund); von seinen zwei Söhnen forderte er das eidliche Versprechen, mit ihren Landen und Leuten jederzeit bei dem alten Glauben zu bleiben, bestimmte, daß auch sein zweiter Sohn Johann, der bereits der Reformation zuneigte, Gebietsteile (Neumark, Sternberg, Krossen, Kottbus, Peitz) erben sollte, um diesen an das Hallesche Bündnis und den Katholizismus zu ketten, betrieb, als des älteren Sohnes J. Gemahlin im Dez. 1534 starb, eiligst dessen Wiederverheiratung mit Hedwig, der Tochter Sigismunds von Polen, starb aber kurz vor der Hochzeit am 11. Juli 1535. Das Luthertum war damals schon in allen Schichten der märkischen Bevölkerung tief eingewurzelt.

RE³ IX, S. 220—223; — David Erdmann: Luther und die Hohenzollern, 1883. — Vgl. ¶ Joachim II und ¶ Elisabeth, 2.

O. Clemen.

Joachim II, Kurfürst von Brandenburg (1535—1571), ¶ Joachims I älterer Sohn, geb. 1505, in den alten Sprachen und Staatswissenschaften wohl bewandert, infolge der verschiedenen Stellungnahme von Vater und Mutter (¶ Elisabeth, 2) früh in die religiös-kirchlichen Wirren hineingerissen, durch seine Verbindung mit einer Tochter Herzog ¶ Georgs von Sachsen und dann einer Tochter Sigismunds von Polen bei der katholischen Kirche festgehalten, interessierte sich anfangs für die Konzilspläne Pauls III, suchte dann im Einvernehmen mit König Ferdinand (Bruder ¶ Karls V; ¶ Deutschland: II, 2—3) die deutschen Fürsten unter Ausschluß des Papstes zu einer Einigung über die religiösen Differenzen auf deutschem Boden zu bestimmen, wobei er Laienkelch und Priesterehe als unbedingt nötige Zugeständnisse an die Protestanten bezeichnete, ließ aber zugleich in seinem Lande der evangelischen Predigt freien Lauf. Unter dem Drängen seines jüngeren Bruders Johann von Küstrin, der schon auf der Braunschweiger Versammlung im Frühjahr 1538 dem Schmalkaldischen Bunde beigetreten war (über sein Land ¶ Joachim I), mehrerer Adliger und der Städte Berlin und Köln, willigte J. schließlich in eine „christliche Reformation etlicher Zeremonien und Kirchenordnung", wobei er sich aber von der katholischen Kirche nicht loslösen wollte. Zu vorsichtigem Betreten der neuen Bahn bewog ihn die Rücksicht auf seine polnische Gemahlin. Beraten ließ er sich von Melanchthon und besonders von Fürst Georg von Anhalt; Luther zürnte er, weil dieser bei seinem Vorgehen gegen Simon ¶ Lemnius seinen Onkel ¶ Albrecht, Erzbischof von Mainz, heftig angegriffen hatte. Am 1. Nov. 1539 empfing er zusammen mit märkischen Edelleuten und Geistlichen in Spandau aus der Hand des Brandenburger Bischofs Matthias von Jagow, der mit der Lehrreform einverstanden war, die bischöfliche Verfassung aber in eigenem Interesse erhalten wissen wollte, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt; am 2. Nov. folgten seinem Beispiel Berlin und Köln, in den nächsten Tagen die übrigen Gemeinden im Lande. Im März 1540 wurde die neue Kirchenordnung von Adel und Städten gegen den Protest der Prälaten angenommen; sie war ausgearbeitet worden von einer Kommission, zu der die J. von seinem Bruder Johann zugeschickten Prediger Georg Buchholzer (seit 1537 in Arnswalde) und Jakob Stratner, der ehemalige Hofprediger des um die Reformation verdienten Markgrafen Georg von Ansbach-Kulmbach (¶ Bayern: I, 1; vgl. RE³ VI, S. 533 ff), der schon 1537 im Auftrag Johanns eine Kirchenvisitation geleitet hatte, aber auch Georg ¶ Witzel gehörten, und ist „die katholisierendste Kirchenordnung der lutherischen Reformation". J. wollte auch gar nicht damit zur Reformation übertreten, sondern glaubte nur die katholische Kirche seines Landes von einigen Mißbräuchen gereinigt zu haben. Buchholzer, zum Propst von Berlin ernannt (Melanchthonianer, einflußreich, bis es Joh. ¶ Agricola und A. ¶ Musculus im Anfang der sechziger Jahre gelang, den Philippismus in Brandenburg zu unterdrücken), ärgerte sich an verschiedenen aus dem Katholizismus beibehaltenen Zeremonien, aber Luther beschwichtigte ihn. Stratner wurde Superintendent und Hofprediger; nach seinem Weggang nach Ansbach (1543) trat Agricola in den Vordergrund. — In der äußeren Politik setzte J., besonders im Zusammenhang mit den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg (1540—41; ¶ Deutschland: II, 2), seine Vermittlerrolle fort, wieder kräftig unterstützt von dem oben genannten Georg von Brandenburg, der mit J. auch Luther in das Einigungswerk hineinzuziehen suchte, und blieb auf der Seite König Ferdinands und des Kaisers,

der ihm zum Danke dafür seine Kirchenordnung bestätigte. — Während des schmalkaldischen Krieges (¶ Deutschland: II, 2) hielt er sich zuerst mit ¶ Moritz von Sachsen neutral, unterstützte diesen dann und ließ Agricola über den Sieg bei Mühlberg eine Dankpredigt halten, suchte aber auch für den gefangenen Kurfürsten ¶ Johann Friedrich mildere Behandlung zu erwirken und beschwerte sich bitter über die treulose Gefangennahme Landgraf ¶ Philipps von Hessen. Die Einführung des Augsburger ¶ Interims 1548 in der Mark machte ihm angesichts einer mehr und mehr anschwellenden Gegnerschaft viel Schwierigkeiten. Auch später blieb seine religiöse Haltung unklar und unentschieden.

RE³ IX, S. 223—227; — Julius Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, 1889; — P. Steinmüller: Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch J. II, 1903; — Nik. Müller: Der Dom zu Berlin I, 1906; — Ders.: Beiträge zur Kirchengesch. der Mark Brandenburg im 16. Jhd., 1. Heft, 1907; — Enders-Kawerau: Luthers Briefwechsel XII, 1910, S. 312 ff. O. Clemen.

Joachim von Floris (Fiore, Flore), gest. 1202. Von seiner Jugend fehlen sicher verbürgte Nachrichten. Er soll 1145 (1130) in Celico bei Cosenza geboren, am Hofe Rogers II von Sizilien herangewachsen und nach einer Wallfahrt in das heilige Land Mönch geworden sein. Jedenfalls finden wir ihn später als Abt eines Zisterzienserklosters. Schließlich (nicht vor 1188) zieht er sich aber in eine Wildnis des kalabresischen Silagebirges zurück und gründet hier ein eigenes Kloster, S. Giovanni in Flore, das Ausgangspunkt einer eigenen Kongregation geworden ist (Floriazenser), die sich 1505 aber wieder mit dem Zisterzienserorden vereinigt hat. J. v. F.s Bedeutung beruht auf der in ihm zu Wort kommenden enthusiastisch-apokalyptischen Stimmung, wie wir ihr auch sonst bei Freunden der kirchlichen Reform im 12. Jhd. begegnen; die Trostlosigkeit der herrschenden Zustände löst sie aus (¶ Hildegard v. Bingen, ¶ Elisabeth von Schönau). Bei J. verbindet sie sich mit fleißigem Schriftstudium. Auf Grund des angenommenen Parallelismus (concordia) zwischen at.licher und nt.licher Geschichte und durch Ausdeutung einzelner Weissagungen sucht er die Zukunft der Kirche zu enthüllen, eine Schriftbetrachtung, wie sie nachmals immer wiederkehrt (¶ Coccejus, ¶ Bengel). Von einzelnen Anschauungen J.s hat am meisten gewirkt sein Gedanke von den drei Zeitaltern, der fast gleichzeitig auch bei ¶ Amalrich v. Bena auftaucht: die Zeitalter des Vaters (d. h. des Buchstabens, des Gesetzes), des Sohnes (d. h. der Sakramente und der Hierarchie), des Geistes (d. h. der Freiheit, und des geistlichen Verständnisses der Schrift). ¶ Evangelium aeternum.

J. G. V. Engelhard: Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 1832, S. 1 ff. 260 ff; — Chr. U. Hahn: Geschichte der Ketzer im Mittelalter III, 1830, S. 72 ff. 259 ff; — Herm. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter II, S. 191 ff. 364 ff. 536 ff; — H. S. Denifle im: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I, 1885, S. 49 ff; — S. Deutsch in: RE³ IX, S. 227 ff. Reichel.

Joachim Friedrich, 1598—1608 Kurfürst von Brandenburg, ¶ Preußen: I.

Joahas (hebr. Jehōachaz, Jōachaz). 1. König von Israel 815—798, Sohn des Usurpator ¶ Jehu. Seine Regierung fällt in die unglücklichste Zeit Israels, da es von dem übermächtigen Angriff der Aramäer von Damaskus unter ¶ Hasael und Benhadad III fast erdrückt wurde; nur 50 Reiter und 10 Wagen sollen J. geblieben sein; II Kön $13_{3.7}$.

2. König von Juda 608, Sohn des ¶ Josia, hieß als Prinz Sallum Jer 22_{10} ff, wurde nach der Niederlage und dem Tode des Josia zu Megiddo von der Landbevölkerung zum Könige eingesetzt, scheint dann nach Ribla bei Hamath gereist zu sein, um dem neuen Oberherrn des Landes, Pharao Necho, seine Ergebenheit zu bezeugen, wurde aber von diesem festgesetzt und nach Aegypten geschafft, woselbst er gestorben ist. König für ihn wurde sein älterer Bruder Eljakim-¶ Jojakim (II Kön 23_{30-34}). Jeremias hat ihm geweissagt, daß er nicht zurückkehren werde Jer 22_{10} ff; Ezechiel hat eine Klage in Form des Leichenlieds auf ihn gesungen Ez 19_{2-4}.

Vgl. die Kommentare zum Königsbuch und die Darstellungen der Geschichte Israels. Gunkel.

Joann, Joannes, ¶ Johann ¶ Johannes.

Joas (hebr. Jo'äsch, Jehō'äsch). 1. König von Juda 863—797. Als nach dem Tode ¶ Ahasjas von Juda die Königin-Mutter ¶ Athalja sich des Thrones bemächtigte und die ganze königliche Familie morden ließ, wurde J., damals ein einjähriges Kind, ein Sohn Ahasjas, durch seine Tante Joseba, Tochter des Königs Joram, Gemahlin des Priesters Jojada (II Chron 22_{11}), vom Tode errettet und blieb im Tempel versteckt. Sechs Jahre später gelang es Jojada, im Bunde mit der Leibwache und auf die Sympathien des Volks gestützt, die Königin zu überrumpeln und zu töten und J. an die Stelle zu setzen. Diese Revolution bedeutete zugleich den Sieg der Jahvereligion über den von Athalja, ¶ Isebels Tochter, eingeführten tyrischen Baal. II Kön 11. — Von nun an wird der Priester Jojada die ausschlaggebende Person und es 23 Jahre lang geblieben sein. Jojadas Sturz erzählt, freilich in sehr harmloser Weise, II Kön 12_{5-17}: es wurde ihm von J. Unredlichkeit in der Verwaltung der Tempelgelder vorgeworfen und eine neue Ordnung der Tempelgebühren unter königlicher Aufsicht eingeführt. — J.s Regierung fällt in die Zeit, da Israel aufs äußerste von den Aramäern bedrängt wurde; selbst der judäische König J. mußte sich von ¶ Hasael freikaufen II Kön 12_{18} f. Er fiel durch zwei Hofbeamte II Kön 12_{21} f.

2. König von Israel 798—783, Sohn des ¶ Joahas, aus dem Hause ¶ Jehu. Unter ihm begann die glückliche Wendung, wonach Israel die bis dahin übermächtigen, jetzt aber durch die Assyrer geschwächten Aramäer zurückschlagen konnte. Die drei Siege, die J. über Aram erfochten hat, soll der Prophet ¶ Elisa ihm nach der Legende durch eine Zauberhandlung hinterlassen haben. In einem Kriege gegen ¶ Amazja von Juda gelang es ihm, diesen zu schlagen, Jerusalem zu plündern und seine Mauer teilweise zu schleifen; so ward Juda Vasall Israels (II Kön 13_{10-25} 14_{8-14}). Ueber die Fabel des J. ¶ Fabel im AT.

Vgl. das Königsbuch und die Darstellungen der Geschichte Israels. Gunkel.

Joasaph ¶ Barlaam und Joasaph.

Job = Hiob. ¶ Hiobbuch.

Jobeljahr oder „Halljahr" hat seinen Namen, wie es scheint, von dem Blasen des Widder-

horns (jobel), mit dem es am Neujahrstage, dem zehnten des siebenten Monats, eingeleitet wurde (III Mose 25 $_{9}$). Es wurde nach dem Ablauf von je 49 Jahren, also jedes 50. Jahr gefeiert. Die Zahl 49 (¶ Zahlen, heilige) spielt auch sonst eine bedeutsame Rolle: die Erntezeit von Ostern bis Pfingsten (¶ Feste: I, 4b) umfaßt 49 Tage; ferner war in Babylonien der 19. Tag jedes Monats ein böser Tag, weil er, mit dem vorhergehenden Monat zusammengerechnet, der 7×7 = 49. Tag war (¶ Feste: I, 1b). Beim J. liegt demnach eine Uebertragung der heiligen 7×7 Zahl auf die Jahre vor; das J. ist sozusagen ein mit 7 multipliziertes Sabbathjahr (¶ Erlaßjahr ¶ Feste: I, 5a—b). Im J. sollten 1. die Aecker nicht bebaut, 2. die durch Verschuldung veräußerten Grundbesitze an den ursprünglichen Besitzer oder dessen Erben zurückgegeben (¶ Eigentum, 3) und 3. die als Sklaven dienenden Israeliten freigelassen werden (III Mose 25 $_{8ff}$ 27 $_{16ff}$ IV 36 $_{4}$; ¶ Sklaven im AT). Dies Gesetz, das in der vorexilischen Zeit nicht nachweisbar ist, stammt aus dem ¶ Priesterkodex und ist stets ideale Forderung geblieben. Die jüdische Ueberlieferung im Talmud berichtet ausdrücklich, daß das J. niemals gefeiert worden sei.

Wilhelm Nowack: Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, 1894, S. 165 ff. **Greßmann.**

Joch, Johann Georg (1677—1731), pietistischer Theologe, seit 1726 Theologieprofessor in ¶ Wittenberg.

Jochanan, 1. **bar Nappacha**, der bedeutendste der älteren palästinensischer Amoräer (gestorben 279 n. Chr.). ¶ Mischna, Talmud und Midrasch.

2. **ben Zakkai**, jüdischer Gelehrter, lebte um 1—80 n. Chr. Er soll der jüngste Schüler ¶ Hillels gewesen sein, lehrte in Arab (in Galiläa), Jerusalem, Jabne und Berur Chail (wohl bei Jabne). Wie von Jesus, so sind auch von ihm Geschichten und Aussprüche, darunter Gleichnisse, die denen Jesu ähnlich sind, überliefert. Studium und Ausübung des Gesetzes waren ihm das heiligste Anliegen, Erweisung von Liebestaten der Ersatz für die durch die Zerstörung des Tempels unmöglich gewordenen Opfer. In der Schilderung des Gotteswagens Ezech 1 sah er eine tiefsinnige Offenbarung über Gottes Wesen. Kurz vor seinem Tode bewegte ihn der Gedanke an Gottes Gericht und den Messias und zugleich an die Verunreinigung seiner Jünger durch seinen Leichnam. Ihm vor allem verdankt das Judentum in Palästina nach der Katastrophe des Jahres 70 seine innere Wiedergeburt und Erhaltung durch die Begründung der Schule in Jabne (¶ Judentum: I, 5).

A. Schlatter: J. b. Z. (in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1899, Heft 4); — J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums II, S. 464 ff; — Jewish Encyclopedia, Artikel: J. b. Z.; — H. L. Strack: Einleitung in d. Talmud, 1908⁴, S. 86; — W. Bacher: Agada der Tannaiten I, 1903², S. 22 ff. **Fiebig.**

Jodl, Friedrich, Philosoph, geb. 1849 zu München, 1880 Privatdozent daselbst, 1885 Professor in Prag, seit 1896 in Wien, fördert die ¶ ethische Kultur. ¶ Philosophen der Gegenwart.

Vf. u. a.: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie I, (1882) 1906²; II 1889; — Moral, Religion und Schule, 1892; — Lehrbuch der Psychologie, (1896) 1908³; — Was heißt ethische Kultur, 1894; — Ueber das Wesen und die Aufgabe der ethischen Gesellschaft, 1895; — Was heißt Reformkatholizismus? 1902; — L. Feuerbach, 1904; — Wissenschaft und Religion, 1909. **M.**

Joel, Karl, Philosoph, geb. 1864 zu Hirschberg i. Schl., 1893 Privatdozent, 1897 a.o., seit 1902 ord. Prof. in Basel.

Vf. außer Schriften zur Geschichte der griechischen Philosophie u. a.: Nietzsche und die Romantik, 1905; — Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906; — Der freie Wille, 1908. **M.**

Joel, der Prophet.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Stil; — 3. Art der Frömmigkeit; — 4. Zeitalter.

1. Das Buch J. ist eine große **Klageliturgie**. 1—2 $_{17}$ spricht von der Not des für den Abfall von Jahve gestraften Volks; durch einen Bußgottesdienst wird Jahve versöhnt und verheißt nun Heil in Fülle 2 $_{19}$—4 $_{21}$. Eine furchtbare Heuschreckenplage, verbunden mit einer Dürre, veranlaßt den Propheten, zur allgemeinen Klage aufzurufen; die Priester heißt er das gesamte Volk im Tempel zu einem Bußgottesdienst versammeln 1 $_{1-14}$. Der Klageschrei der Geängsteten tönt empor; sie sehen in der Plage das Vorzeichen noch grauseren Unheils: es kommt der Tag Jahves, der Tag des Gerichts 1 $_{15-20}$. Jahve antwortet mit grimmer Drohrede: Ja, furchtbar ist der Tag Jahves — wer wird ihn aushalten? 2 $_{1-11}$. Den ganz zu Boden Geschlagenen aber zeigt er in seiner Gnade dann selbst einen Weg zur Rettung: er mahnt zur Bekehrung; vielleicht, daß sein Zorn sich wende 2 $_{12-14}$. Wieder ertönt der Ruf zur heiligen Versammlung, der Auftrag an die Priester, Jahve um Verschonung anzuflehen 2 $_{15-17}$. Und Jahve erhört das Flehen: er verheißt Verjagung der Heuschrecken, überreiche Ernte und ewiges Bestehen unter seinem Schutz 2 $_{18-27}$. Dann aber verkündet er, die jetzige Gnade nur als einen Vorschmack künftiger Herrlichkeit erscheinen lassend, die Geheimnisse der Zukunft, der Zeit, wo wirklich einst Jahves Tag erscheint. Schreckliche Vorzeichen: Blut, Feuer, Rauchsäulen, Verfinsterung der Gestirne, Donner und Erdbeben werden ihm vorangehen. Nur wer Jahves Namen anruft, wird gerettet. Ueber die Heiden hält er Gericht und rächt an ihnen alle Unbill, die sie seinem Volke getan. Jerusalem darf kein Fremder mehr betreten, von Fruchtbarkeit fließt das Land über, seine versprengten Kinder kehren heim, Jahves Geist ergießt sich über alle, und ewig wird unter seinem Schutz sein Volk bestehen (3. 4.).

2. Mit Ausnahme der prosaischen Ueberschrift, die J., den Sohn Pethuels, als Verfasser nennt, und des erzählenden Verses 2 $_{18}$, der von Jahves Verschonung berichtet, besteht das Buch aus poetischen Reden des Propheten, des Volks und Jahves. Die **Komposition** ist locker: es wird weder berichtet, daß der Bußtag wirklich abgehalten wird, noch werden die Reden des Volks und Jahves ausdrücklich als solche eingeführt; der Sprecher muß erschlossen werden, vgl. 1 $_{16}$ (uns), 2 $_{1}$ (meinem). Tatsächlich haben wir uns bei der Volks- und Jahverede den Propheten als Sprecher zu denken; einmal identifiziert er sich mit dem Volk, das andere Mal mit Jahve; daß er von diesem gegen den Schluß der Rede in der dritten Person spricht, ist nichts Außergewöhnliches. — Die einzelnen Reden setzen sich aus **kleineren poetischen Einheiten** zusammen, deren Urbilder wir teils in der prophetischen, teils in der Psalmenlitera-

tur zu suchen haben. Manche mögen einst für sich bestanden oder einem andern Zusammenhang angehört haben. Die lose Zusammenfügung kleiner Einheiten verschiedenen Stils, das Sprunghafte der Disposition sind für prophetische Reden bezeichnend (¶ Propheten). — Die Prophetenrede 1_{2-14} bringt nach der einleitenden Aufforderung zum Aufmerken $_2$ und $_3$ den Bericht über das Heuschreckenunheil $_4$ und vier wohl auf liturgische Vorbilder (vgl. I Kön 21_9) zurückgehende Aufrufe zur Klage $_{5-13}$ (Aufruf zur Klage, Nennung des Aufgerufenen, Grund der Klage; als solcher erscheint in den letzten drei Stücken eine Dürre). Die Rede gipfelt in der Aufforderung an die Priester, alles zum Bußgottesdienst zu versammeln $_{14}$. — Die Rede des Volks 1_{15-20} enthält den Klageschrei, die Schilderung der Not durch die Dürre und die Anrufung Jahves. Mit solchem Klagepsalm verbunden werden wir uns im wirklichen Leben eine Reihe symbolischer Handlungen zu denken haben: Weinen, an die Brust Schlagen, sich Niederwerfen, Asche aufs Haupt Streuen. — Jahves Drohrede 2_{1-11} nimmt den Schreckensruf des Volks: der Tag Jahves kommt! auf und schildert die zukünftigen Schrecken in visionärer Rede mit grellen apokalyptischen Farben (¶ Eschatologie: II, 3). Die Vollstrecker des Jahve-Zorns lassen sich bald als ein feindliches irdisches Heer, bald als die himmlischen Scharen des Jahve Zebaoth, bald als die mythischen Verwandten der irdischen Heuschrecken (vgl. Off. Joh. $9_{3\,ff}$) deuten. Das Verwirrende wirkt künstlerisch: es beängstigt. Der Schluß nimmt rahmend den Schreckensruf des Anfangs wieder auf. Die Jahve-Rede ist ein retardierendes Motiv; sie wirkt stark, weil sie die Krisis bis zum Gipfel treibt; ohne 2_{1-17} würde die Umstimmung Jahves, als zu leicht erreichbar, erheblich entwertet. — Dem Höhepunkt des Zorns und Schreckens folgt die *Wendung*: Jahves Mahnung zur Bekehrung und bedingte Verheißung seiner Gnade 2_{12-14}. Die Aufforderung zum Fasten $_{15-17}$ ist insofern gegenüber 1_{14} eine Steigerung, als sogar die sonst zum Kult nicht Verpflichteten (Säuglinge, Brautleute) kommen sollen und an Stelle der Klage der Appell an Jahves eigene Ehre tritt: ein wirksameres Motiv, wie der Erfolg beweist. — Die an die konkreten Verhältnisse anknüpfenden Verheißungen treten $2_{19-20.\ 25-27}$ in der Form der göttlichen Zusage auf; dazwischen sind drei den Klageaufrufen 1_{5-13} ähnlich gebaute Aufrufe zur Freude (vgl. die Dankpsalmen 96. 100) gefügt: das zukünftige Heil schaut man im Geist schon als Gegenwart.

Während diese Verheißungen den Tag *Jahves* so wenig in Betracht ziehen wie 1_3, ist er das Thema des ganzen 3. und 4. Kapitels. Im Gegensatz zu 2_1 bringt er nicht über Jahves Volk, sondern über die Heiden das Gericht (4_{1-16}). Die beiden Kapitel wirken wie eine gewaltige Thronrede Jahves. Manifestartig werden die Geistesausgießung 3_{1-2}, die Erhebung Jerusalems zum paradiesischen Asyl und zum ewigen Wohnsitz Jahves 4_{17-21} verheißen. Dazwischen schiebt sich die Ordnung der äußeren Angelegenheiten, das (auch als Schlacht gedachte) Gericht über die Heiden. Die Disposition entspricht — wie häufig im prophetischen Stil — nicht der tatsächlichen Reihenfolge der Züge; ästhetisch wird der Eindruck des Aufgeregten, Ueberwältigenden dadurch gefördert. Wir haben die Gerichtsverkündigung 4_{1-3}, das kriegerische Aufgebot der Heiden $_{9-12}$, den Bericht über den Anmarsch der Völker $_{14}$, die Zornerscheinung Jahves, vor der die ganze Natur erschrickt $_{15-16}$, die auch sonst häufige Schelt- und Drohrede gegen die Feinde, vor der Schlacht, gipfelnd in einem Racheschwur $_{4-8}$, und statt des Kampfes — oder der Gerichtsverhandlung — die Ueberantwortung der Verurteilten an ihre Vernichter, denen ihr Schreckenstun grimmig unter dem Bilde froher Erntearbeit geheißen wird $_{13}$. Zwischen die Jubelklänge von 3 und 4_{17-21} gefügt, wirkt dieses Gerichtsbild doppelt stark.

3. Das Buch J. stammt aus einer *apokalyptisch* erregten Zeit: Heuschrecken und Aufhören des Opfers werden als unmittelbare Vorzeichen des Tages Jahves gedeutet, der im Mittelpunkte des Interesses steht. Gegen das apokalyptische Pathos tritt das religiöse und sittliche stark zurück. Das Sündenbekenntnis fehlt; positive sittliche Forderungen werden nicht aufgestellt. Durch einen Fasttag und den Appell an seine Ehre wird Jahve umgestimmt. Kult und Priester spielen die Hauptrolle.

4. Trotz der Stellung des J.buchs im Kanon zwischen Hosea und Amos wird man sich des Eindrucks kaum erwehren können, daß es das Werk eines Epigonen ist. Auf die *nachexilische Zeit* weist außer der Sprache die Ausschaltung des Königs, die Gleichsetzung von Juda und Jerusalem, Volk und Gemeinde, die Leitung durch Priester und Vorsteher, die Erwähnung der Jonier als Handelsvolk. — Die häufige Uebereinstimmung in Gedanken und Wortlaut mit andern schriftstellernden Propheten (Amos, Jesaia, Ezechiel, Obadja) dürfte bei der sonst geringen Originalität Joels ihn eher als den Abhängigen erscheinen lassen — im letzten Grunde schöpfen wohl alle gelegentlich aus einer zum Gemeingut gewordenen prophetischen Ueberlieferung. — Das eschatologische Dogma (s. 2) ist fester geprägt als bei den älteren Propheten; der sonst nicht nachweisbare Zug, daß das Gericht über die Heiden in Josaphat dicht bei Jerusalem stattfindet, erklärt sich am ehesten aus dem ästhetischen Interesse, die Gegensätze von Heil und Unheil auch örtlich nah zusammenzurücken, dem der Name Josaphat (= Jahve richtet) einen willkommenen Anhaltspunkt bietet. — Aus allen diesen Gründen dürfte die Entstehung des Buchs gegen Ende des 5. Jhd.s wahrscheinlich sein.

A. Merx: Die Prophetie des J. und ihre Ausleger von ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, 1879; — *Ed. Reuß*: Geschichte der hl. Schriften AT, 1890, § 210; — *Wilh. Nowacks* Handkommentar zum AT: Die kleinen Propheten, 1897; — *J. Wellhausen*: Die kleinen Propheten, 1893; — *Heinr. Holzinger*: Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches J. (ZAT IX, 1889, S. 89 ff).

Margarete Plath.

Jörg, *Edmund* (1819—1901), ultramontaner Schriftsteller und Politiker, geboren in Immenstadt (Allgäu), studierte in München Theologie, wurde von ¶ Döllinger in die Geschichtswissenschaft eingeführt und zur Ausarbeitung seiner „Reformation" zugezogen, trat 1847 in den Archivdienst, gab 1850 „Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522—26", eine Geschichte des großen Bauernkriegs, heraus und redigierte 1853—1901 die „Historisch-politischen Blätter" der Görresgesellschaft. 1866 wurde

er Vorstand des niederbayerischen Kreisarchivs auf der Trausnitz ob Landshut. Als Politiker war er von 1865—81 Mitglied des bayerischen Landtags, von 1874—79 des deutschen Reichstags. Im Landtag trat er 1869 an die Spitze der oppositionellen katholischen Majorität, der „Patriotenpartei", erreichte im Januar 1870 die Entlassung des liberalen Ministerpräsidenten Fürsten Chlodwig ¶ Hohenlohe und forderte im Juli 1870, als der deutsch-französische Krieg vor der Türe stand, die Beschränkung Bayerns auf bewaffnete Neutralität und im Januar 1871 die Verwerfung der Versailler Verträge. 1881 zog er sich von der Politik zurück, um bis zu seinem Tod nur noch seiner archivalischen und publizistischen Tätigkeit zu leben. **Kübel.**

Jörgensen, Jens Johannes, dänischer Konvertit, geb. 1866 in Svendborg (Fünen), studierte zunächst Zoologie, wandte sich aber bald der Journalistik und Literatur zu, in der er zunächst als moderner Aesthet ganz unter dem Einfluß des englischen Naturalismus und französischen Symbolismus (Redakteur der symbolistischen Revue „Taarnet") stand. 1896 trat er, auch von dem Aufenthalt in deutschen und italienischen Klöstern während einer Reise (1893—95) beeinflußt (wie ¶ Krogh-Tonning), in Kopenhagen zum Katholizismus über. Seine Bekehrung, die sich nach seinen früheren sieben naturalistischen Schriften bereits in den Bekendelse (Kopenhagen, wo alle seine Schriften erschienen, 1894) und seinem Reisebogen (1895, deutsch „Reisebuch" 1898) angekündigt hatte, begründete er in Livslögn og Livssandhed (1896; deutsch „Lebenslüge und Lebenswahrheit", 1903[2]), in „Beuron" (1896) und besonders eindrucksvoll in der Novelle Den yderste Dag (1897; deutsch „Höllenfeinde" 1898). Seine weitere äußerst fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zeigt, daß der Katholizismus an ihm eine seiner bedeutendsten Eroberungen in Dänemark gemacht hat. U. a. veröffentlichte er eine Verherrlichung der katholischen Askese in Den hellige Ild (1902; deutsch „Das heilige Feuer" 1903; ¶ Jesuaten), den sozialen Roman Vor Frue of Danmark (1900; deutsch „Unsere Liebe Frau von Dänemark", 1908, auch in der Zeitschrift „Hochland", 1908), Romerske Helgenbilleder (1902; deutsch „Römische Heiligenbilder", 1904), Pilgrimsbogen (1903; deutsch „Pilgerbuch. Aus dem franziskanischen Italien", 1906). In Deutschland erschienen 1908 von ihm in Martin Spahns Sammlung „Kultur und Katholizismus" (Bd. 9) eine feine Charakteristik der (der eigenen des Verfassers ähnlichen) Entwickelung J. K. ¶ Huysmans vom übermodernen Aestheten zum gläubigen Sohn der Kirche, in der Köselschen Sammlung (Bd. 19) eine anschauliche „Geschichte der dänischen Literatur" und, nachdem J. bereits 1902 eine dänische Uebersetzung der Fioretti di S. Francesco, zu der Björnson die Vorrede schrieb, veröffentlicht hatte, eine das „religiöse Leben" seines Helden im Gegensatz zu Sabatiers These (¶ Franz von Assisi, Literatur) zwar ganz einseitig als unbedingten Anschluß an Rom auffassende, aber fesselnde Lebensbeschreibung des „hl. Franz von Assisi" (dänisch 1907). J. lebt in Ordrupshoj bei Kopenhagen, dem Mittelpunkt des dänischen Katholizismus (¶ Dänemark, 5).

A. v. Walden: J. J., Der Dichterphilosoph, 1904; — J. Mayrhofer: Die Werke J.s vor seiner Konversion (Allgemeine Rundschau, hrsg. von Kausen, München 1907, S. 272 f usw. bis 423 f); — F. Weiß: Ein moderner Apologet (Schweizer Kirchenzeitung, Luzern 1907, S. 5 f usw.). **Joh. Werner.**

Johann (vgl. auch ¶ Johannes).

Johann von Brienne ¶ Honorius III.

Johann von Küstrin, Sohn ¶ Joachims I, Reformator der Neumark, ¶ Joachim II.

Johann VI von Nassau ¶ Hessen: V, 1 ¶ Herborn.

Johann der Beständige (1468—1532), 1525 bis 1532 Kurfürst von Sachsen, Förderer der Reformation. Der Sohn Kurfürst Ernsts und jüngerer Bruder ¶ Friedrichs des Weisen, hatte er wie dieser eine gediegene Erziehung genossen und eher und tiefer als er die Notwendigkeit von Reformen erkannt. Bereits bei seinem Regierungsantritt empfahl er die von Luther entworfene „Deutsche Messe" (¶ Agende, 2) in seinen Landen und nahm die Reformation in die Hand. 1526 schloß er mit ¶ Philipp von Hessen und andern evangelisch gesinnten Fürsten, zum Schutz der neuen Lehre das Torgauer Bündnis, das in demselben Jahre auf dem Reichstag zu Speier (¶ Deutschland: II, 2) die Probe seiner Leistungsfähigkeit glänzend bestand. In gewissenhafter Beobachtung der auf dem Reichstage gewährleisteten Rechte und Pflichten ließ J. 1527—29 auf Grund von Vorschlägen Luthers und eines von Melanchthon ausgearbeiteten Planes in seinen Landen die Kirchenvisitationen vornehmen. Auf dem Reichstag zu Speier 1529 (¶ Deutschland: II, 2) stand J. an der Spitze der Fürsten, welche die Protestation gegen das Ansinnen der katholischen Stände überreichten. Als der Kaiser 1530 den Reichstag von Augsburg ausschrieb, zog J. freudig mit zur Stelle, „um seinen Herrn Christum auch mit zu bekennen". Dem kaiserlichen Befehl, die Bekenntnisurkunde (¶ Confessio Augustana) lateinisch zu verlesen, setzte er das Wort entgegen: „Wir sind Deutsche und auf deutschem Boden, und also wird kaiserliche Majestät auch die deutsche Sprache zu reden uns erlauben". 1531 trat J. mit Philipp von Hessen an die Spitze des Schmalkaldischen Verteidigungsbundes, erlebte noch den Nürnberger Religionsfrieden (1532; ¶ Deutschland: II, 2) und starb 1532. Luther, der ihm die Leichenrede hielt, klagte: „Mit Friedrich ist die Weisheit, mit Johann die Frömmigkeit gestorben". J. war ohne jeden Zug von Genialität, nachgiebig gegen den Adel, der Jagd zugetan, dem Trunke nicht abhold, aber eine gerade, biedere, fromme Natur.

Böttiger-Flathe: Geschichte von Sachsen I, 1867, S. 482 ff; — RE[3] IX, S. 237 ff; — Vgl. auch die Werke über ¶ Luther und ¶ Deutschland: II; — Ferner: W. Friedensburg: Zur Vorgeschichte des Gotha-Torgauer Bündnisses, 1884; — K. A. H. Burkhardt: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—45, 1879. **Blanckmeister.**

Johann ohne Land, König von England, ¶ England: I, 2.

Johann, 1. von Avila (Juan v. A.), spanischer Geistlicher und asketischer Schriftsteller (gest. 1569), ¶ Spanien.

2. von Bockelson (Jan Beuckelszoon) = J. v. Leiden. ¶ Wiedertäufer, 1.

3. von Brügge, Pseudonym des Johann ¶ David Joris.

4. Buridan ¶ Buridan.

Unter Johann etwa Vermißtes ist unter Johannes zu suchen.

5. von Capistrano ¶ Capistrano.

6. von Chur war nach Jundts (s. Lit.) später aufgegebener Ansicht „der große Gottesfreund aus dem Oberland" (¶ Gottesfreunde), der ¶ Tauler zur mystischen Gottseligkeit bekehrt und Rulman ¶ Merswin bei der Neuordnung des von ihm den Benediktinern abgekauften und dann den Johannitern geschenkten Klosters auf dem Grünen Wörth in Straßburg durch geheimnisvolle Schriften beraten haben sollte. Er war angeblich in Chur geboren und lebte später auf dem Rütberg im Kanton St. Gallen (daher auch J. v. Rütberg, † 1382). Nach Denifle (s. Lit.) ist freilich die ganze Figur des „großen Gottesfreundes" eine Erfindung Merswins.

RE³ XVII, S. 203 ff; — Jundt: Les amis de Dieu au quatorzième siècle, 1879; — Ders.: Rulman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland, 1890; — H. Denifle: Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel, 1875; — Die Dichtungen Rulman Merswins (Ztschr. f. deutsches Altertum XXIV, S. 463 ff; XXV, S. 101 ff). **Mehlhorn.**

7. Ciudad ¶ Ciudad; ¶ Barmherzige Brüder.

8. von Fidanza = ¶ Bonaventura.

9. von Goch ¶ v. Goch.

10. von Gott = ¶ Ciudad, Stifter der ¶ Barmherzigen Brüder.

11. von Hagen, Stifter der ¶ Bursfelder Kongregation.

12. von Jandun, Mitverfasser des ¶ Defensor pacis (¶ Marsilius von Padua).

13. von Kronstadt, Iljitsch Sérgijew, als Protoieré (Oberpriester) an der Kirche des hl. Andreas dortselbst gestorben 20. Dezember 1908 (2. Januar 1909). Obgleich er an Bildung und geistiger Bedeutung den Durchschnitt der russischen Priester nicht überragte, gewann er in den letzten 20 Jahren die Verehrung ganz Rußlands vermöge seiner Gebetsheilungen, von denen er selbst nüchtern dachte, und durch seine maß- und wahllose Freigebigkeit und die Imponderabilien der Volksseele. Eine sich über ganz Rußland ausbreitende sektiererische Bewegung, die ihn als „Christus" verehrte, vermochte er nicht ganz von sich abzuschütteln, obgleich er diese Verehrung wiederholt verurteilte. Ja, sie fand ihren Mittelpunkt in dem von ihm begründeten Frauenkloster Johanns des Theologen, wo sich eine Nonne, die berüchtigte Porphirija Kiselewa, als „Gottesmutter" ausgab, welche Würde sich nach ihrem Tode vererbte. Hatte Kronstadt schon zu Lebzeiten des „Vaters" Joann zahllose Pilger angezogen, so ist sein Grab geradezu ein Wallfahrtsort geworden und er selbst seitdem auf dem besten Wege, zu einem russischen Nationalheiligen zu werden. **M.**

14. von Leiden ¶ Wiedertäufer, 1.

15. von Matha, Stifter des ¶ Dreifaltigkeitsordens.

16. von Meda (oder von Oldrado) ¶ Humiliatenorden.

17. von Monte Corvino, Franziskanermissionar um 1300 (¶ China, 2 e), zuletzt Erzbischof von Peking.

18. von Nepomuk, der gefeiertste böhmische Nationalheilige (Gedächtnistag 16. Mai). Die katholische Kirche verehrt in ihm den ersten Märtyrer des Beichtgeheimnisses. 1721 durch Innocenz XIII selig gesprochen, wurde er unter Benedikt XIII durch die Bulle „Christus Dominus" (19. März 1729) kanonisiert. — Seit dem 15. Jhd. wird über die Person des Heiligen gestritten. Die Entscheidung dreht sich um drei Fragen: 1. Ist der Heilige identisch mit dem 1393 auf Befehl König Wenzels IV wegen eigenmächtiger Bestätigung eines neuen Abtes für das Benediktinerstift Kladrau in der Moldau ersäuften Generalvikar? 2. Sind der Generalvikar und der Beichtvater der Königin Johanna, den der König am 16. Mai 1383 in die Moldau werfen ließ, als er sich weigerte, die Beichte der Königin zu verraten, zwei verschiedene Gestalten? (Der Jesuit Balbinus, auf dessen Biographie des Heiligen (1680) die päpstlichen Kanonisationsakte basieren, bejaht diese Frage unter Ausmalung der Ueberlieferung). 3. Ist die Heiligengeschichte des J. einfach fromme Legende, die an den Namen des historischen Generalvikars anknüpft, weiter ausgebildet und mit verwendet zur Verdrängung des ¶ Hus-Kultus und zur Bekämpfung des Protestantismus? Infolge des verhältnismäßig späten Aufkommens der Heiligengeschichte, die keine gleichzeitigen Urkunden bestätigen, haben neuere wie ältere Forscher diese Frage in bejahender Weise entschieden.

Literatur in RE³ IX, S. 306 ff (Loesche); — KL² VI, S. 1725 ff; — Anton Ludwig Frind: Der geschichtliche hl. J. v. N., Eger 1861; — Ders.: Der hl. J. v. N., Prag 1879; — Nürnberger in: Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländ. Kultur 82, 1904, S. 17 ff. **Völker.**

19. de Oldrado, Stifter des ¶ Humiliatenordens.

20. von Paris ¶ Literaturgeschichte: II, A.

21. von Ragusa ¶ Literaturgeschichte: II, A.

22. von Rüttberg = ¶ J. v. Chur.

23. von Ruysbroek ¶ Ruysbroek.

24. von Segovia (Secubia) ¶ Literaturgeschichte: II, A.

25. von Wesel = ¶ Ruchrath.

26. Wessel = ¶ Gansfort.

Johann Friedrich, der Großmütige genannt (1503—54), 1532—47 Kurfürst von Sachsen, Förderer der Reformation. Er war der Neffe ¶ Friedrichs des Weisen und der Sohn und Nachfolger ¶ Johanns des Beständigen. Durch ¶ Spalatin gebildet, trat er schon frühe den Reformatoren nahe und ward ein überzeugter Anhänger des Evangeliums. Er begleitete seinen Vater 1521 nach Worms und 1530 nach Augsburg und setzte dessen Lebenswerk fort. Durch Veranstaltung einer großen Visitation in seinen Landen 1533—35, durch rege Sorge für Kirchen und Schulen besonders auch für die Universität (¶ Wittenberg) erwarb er sich hohe Verdienste um das Reformationswerk. Seiner politischen Aufgabe, Kaiser Karl V gegenüber als Haupt des Schmalkaldischen Bundes Schirmherr der evangelischen Kirche zu sein, war er wegen Mangels an Energie und Geschick nicht gewachsen. Zu kurzsichtig, um die Ueberlegenheit des Gegners zu ermessen, wird er vom Herzog von ¶ Alba bei Mühlberg 1547 geschlagen und gefangen (¶ Deutschland: II, 2). Zum Tode verurteilt, wird er zwar begnadigt, aber der Kurwürde und fast aller seiner Lande für verlustig erklärt und als Gefangener bei schlechter Behandlung umhergeschleppt. Mit Seelengröße trug er sein Unglück. Endlich brachte ihm ¶ Moritz' Auftreten gegen den Kaiser 1552 (¶ Deutschland: II, 2) die Frei-

heit wieder. Mit Jubel empfingen ihn seine Thüringer Lande. Er wählte Weimar zu seiner Residenz und nahm sich mit besonderem Eifer der von ihm begründeten Universität ¶ Jena an. Schon im Frühjahr 1554 starb er, kurz nach dem Tode seiner gleichgesinnten Gemahlin Sibylle, und ruht mit ihr in der Stadtkirche zu Weimar. J. F. ist der Stammvater der sachsen-ernestinischen Fürsten in allen ihren Verzweigungen. Er war eine schwerfällige, etwas beschränkte Natur ohne einen Hauch von Genialität, aber ein hochgesinnter, edler Fürst.

Böttiger-Flathe: Geschichte von Sachsen, 1867, I, S. 508 ff; — K. A. H. Burkhardt: Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—45, 1879; — Erich Brandenburg: Moritz v. Sachsen I, 1898; — Georg Berbig: Bilder aus Koburgs Vergangenheit, 1908; — Georg Mentz: J. Fr. d. Großmütige I 1, 1904; I 2—3, 1908; — Theodor Kolde in: RE[3] IX, S. 244 ff. **Blanckmeister.**

Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen ¶ Grumbachsche Händel.

Johann Georg, Kurfürsten von Sachsen, ¶ Sachsen, Königreich.

Johann Sigismund, 1608—19 Kurfürst von Brandenburg, ¶ Preußen: I ¶ Confessio Sigismundi ¶ Unionsbestrebungen, protestant.

Johanna, Päpstin. Die Sage von einer Päpstin, die, in Mainz oder England geboren, in Athen studiert, nach ¶ Leo IV unter dem Namen Johannes Anglicus zweieinhalb Jahre den Stuhl Petri innegehabt haben und bei einer Prozession niedergekommen und gestorben sein soll, findet sich erst in den Chroniken des 13. Jhd.s und ward namentlich durch die dritte Rezension der Chronik des ¶ Martinus Polonus verbreitet. Ihren Ausgang hat sie von einer römischen Volkssage genommen, die an eine, wohl einen Mithraspriester mit einem Knaben darstellende Statue anknüpfte; ihre Inschrift wurde aufgefaßt als Grabschrift der Päpstin. An der völligen Haltlosigkeit der — verschieden ausgeschmückten — Sage und aller mit ihr verbundenen Schlußfolgerungen polemischer Natur ist kein Zweifel; merkwürdig bleibt nur, wie lange sie selbst von der Kurie für bare Münze gehalten wurde. Das Bild der Päpstin im Dome zu Siena wurde erst ums J. 1600 daraus entfernt.

J. Döllinger: Papstfabeln, 1890[2], S. 1 ff; — RE[3] IX, S. 254, vgl. mit C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums, 1901[2], S. 85. **Werminghoff.**

Johanna, 1. d'Albret von Navarra ¶ Hugenotten: I, 3.

2. von Montferrat ¶ v. Montferrat, J., ¶ Jesuiten, 3.

3. von Orléans ¶ Jeanne d'Arc.

Johannboniten (Jamboniten, Boniten), Eremitenkongregation, benannt nach ihrem Stifter Johannes Bonus (1168—1249, in Mantua geboren und begraben, seit 1208 als Einsiedler in der Einöde bei Cesena, seit etwa 1217 Gefährten um sich sammelnd; 1483 selig gesprochen), bald in mehreren Klöstern über Italien verbreitet, seit 1243 mit der ¶ Augustinerregel, 1256 in dem Augustinereremitenorden (¶ Augustiner, 3) aufgegangen.

RE[3] IX, S. 254 f; — Heimbucher[2] II, S. 181. **Joh. Werner.**

Johanneische Schriften im NT ¶ Johannesevangelium ¶ Katholische Briefe, 4—5 ¶ Offenbarung des Johannes; — Außerkanonisches ¶ Johannesakten.

Johannes. Vgl. auch ¶ Johann.

1. der Apostel ¶ Johannesevangelium, 1 a ¶ Jakobus, Zebedaeus' Sohn. — Ueber die unter seinem Namen gehenden nt.lichen Schriften ¶ Johannesevangelium ¶ Katholische Briefe, 4—5 (Johannesbriefe), ¶ Offenbarung des Johannes. — Ueber außerkanonische Literatur unter seinem Namen ¶ Johannesakten.

2. der Täufer

1. Quellen; — 2. Zeit des J.; — 3. Wirksamkeit des J. — Ueber die Verehrung J. d. T.s in der kath. Kirche ¶ J.feste; — Religiöse Genossenschaften vom hlg. J. d. T. ¶ Baptistinen; — J.jünger s. unten 1; vgl. auch ¶ Johannesevangelium, 3 c. 4; — J.christen ¶ Mandäer.

Die Stellung und Bedeutung dieser mit der Geschichte Jesu unlösbar verknüpften Gestalt in der jüdischen Religionsgeschichte ist im allgemeinen bereits im Artikel ¶ Jesus Christus: III, A geschildert worden. Hier handelt es sich nur um Ergänzungen und um Einzelheiten.

1. Ueber J. haben wir zwei von einander unabhängige Quellen. Die eine ist der Bericht des ¶ Josephus, Altertümer XVIII, 5_{2}, den man hier und da freilich, aber nicht mit Recht, als unecht bezeichnet hat; die andere, reichhaltigere und ergiebigere fließt in den Erzählungen und Worten unserer kanonischen Evangelien über J. (über J. und seine Taufe Luk $1_{5-25.\ 39-80}$; Mrk 1_{1-11} Mtth 3_{1-17} Luk 3_{1-22}; Joh $1_{6-8.\ 15.\ 19-39}$ $10_{40\,f}$; über J. u. Jesus Mtth 11_{2-19} Luk 7_{18-35} 16_{16} Joh 3_{22-36} Mrk 11_{29-33} mit Parall.; über den Ausgang des J. Mrk $6_{17\,ff}$ Mtth $14_{3\,ff}$). — Beide Quellen ergänzen einander. Beide sind freilich nicht ohne sorgfältige Kritik zu benutzen; denn sie betrachten den J. beide von den ihnen eigentümlichen, die Wirklichkeit verschiebenden Gesichtspunkten aus. Josephus zeigt das bei ihm bekannte Bestreben, den von ihm offenbar hoch geschätzten Mann dem Geschmack seiner römischen und griechischen Leser nahe zu bringen und ihn deshalb seiner ausgesprochen jüdischen Eigenart möglichst zu entkleiden: er schildert ihn als einen Lehrer der Tugend und der Gerechtigkeit und seine Taufe als eine äußere rituelle Handlung. Die evangelischen Berichte aber stehen alle unter dem Zeichen des Vergleichs zwischen J. u. Jesus, bei dem ganz naturgemäß, wenn er von Christen vollzogen wird, J. mehr, als billig ist, vor dem Größeren in den Schatten tritt. — Der poetische Bericht über die Geburt des J. bei Luk ($1_{5-25.\ 39-80}$) ist durch seinen Zusammenhang (¶ Jesus Christus: II, 1) ohne weiteres als Legende gekennzeichnet. Man wird auch darauf verzichten müssen, aus diesem im ganzen legendarischen Bericht nun noch einzelne Notizen über Herkunft und Familie des J. entnehmen zu wollen (Mutter ¶ Elisabeth; Vater Zacharias aus dem Priestergeschlecht ¶ Abia) — Die Darstellung des Joh-Ev. scheidet für den Historiker ebenfalls aus, hat aber für ihn den großen Wert, ihn auf die Eigenart der urchristlichen Berichterstattung über J. aufmerksam zu machen und ihm den richtigen Maßstab der Beurteilung zu geben. In diesem Ev. ist dem Täufer alle eigene Bedeutung genommen. Seine Aufgabe erschöpft sich völlig darin, ein Zeuge für Jesus als den schlechthin Größeren, den Messias, zu sein. Die Taufe, die er an ihm vollzogen hat, — über die aber bezeichnender

Weise nicht ausdrücklich berichtet wird, da sie eine gewisse Abhängigkeit Jesu von J. bedeuten könnte, — hatte für Jesus keine, für ihn selbst aber die Bedeutung, daß er an diesem von Gott gegebenen Zeichen Jesus als den Kommenden erkannte. Und nun erfüllt sich seine Lebensaufgabe darin, daß er die Obrigkeit, die Pharisäer, seine Jünger, kurz alles auf Jesus als das Lamm Gottes, als den, der vor ihm war, hinweist und vor ihm bescheiden in den Hintergrund tritt, daß er freudig abnimmt, während jener zunimmt (Joh 1$_{6}$ f. $_{19}$ ff 3$_{29}$ ff). Selbst die Ehre, die ihm in den synoptischen Evangelien zugewiesen wird, nämlich der Vorläufer, Elias, zu sein, lehnt J. im vierten Ev. ab: er ist nur die Stimme eines Rufers in der Wüste 1$_{21}$ ff, und die ihm anhängen, zeigen sich dann als seine wahren Jünger, wenn sie sich Jesus anschließen Joh 1$_{35}$ ff 3$_{28}$ ff. Ganz planmäßig wird so dem J. und damit der von ihm vertretenen Sache jeder eigene und selbständige Wert genommen. Ueber Art und Absicht dieser johanneischen Darstellung kann kein Zweifel obwalten. Ganz entsprechend der Eigenart dieses Evangeliums (¶ Johannesevangelium, 3 c; 4) haben wir in dieser Schilderung des J. und seiner Wirksamkeit und in den ihm zugeschriebenen Worten eine energische und bewußte Bekämpfung und Auseinandersetzung des Evangelisten mit einer Wertschätzung und Beurteilung des Täufers, die, wenn sie nicht gerade den Messias in ihm sah 1$_{8.\ 20}$ 3$_{28}$, doch ein Hemmnis des Glaubens an Jesus und ein Hilfsmittel in der Bekämpfung des Christusglaubens bildete. Wo wir diese Wertschätzung des Täufers zur Zeit des Joh-Ev. (also um 100 n. Chr.) zu suchen haben, ist nicht sicher erkennbar. Vielleicht in den Kreisen des ungläubigen Judentums, gegen das sich das Ev. auch sonst wendet und das den Täufer danach irgendwie gegen die christliche Gemeinde oder Jesus ausgespielt haben müßte. Vielleicht aber auch bei einer besonderen Sekte von *Johannesjüngern*. Daß es in apostolischer und auch wohl nachapostolischer Zeit eine Sekte von Johannesjüngern unter den Juden gegeben hat, ist mit einiger Sicherheit aus der im einzelnen freilich sehr dunklen Angabe Apgsch 18$_{25}$ 19$_{1}$ ff zu entnehmen, ergibt sich aber auch aus Mrk 2$_{18}$ ff Mtth 9$_{14}$ ff Luk 5$_{33}$ ff. Weiteres als die einfache Tatsache der Existenz solcher J.-Verehrer in apostolischer und nachapostolischer Zeit wissen wir allerdings nicht. Ueber J. bei den *Mandäern* ¶ Mandäer. — Ist demnach die johanneische Schilderung der Gestalt des Täufers geschichtlich wertlos, so gibt sie uns doch einen deutlichen Fingerzeig für das Verständnis und die Beurteilung der urchristlichen Berichterstattung über J. überhaupt und zeigt uns, wohin die Neigung derselben geht. Sie ist der Höhepunkt einer Linie, welche der durch das Joh-Ev. geschärfte Blick nun von vornherein in der Ueberlieferung über J. beobachtet. Diese steht schon in den *ältesten Quellen*, in Mrk und in der Spruchsammlung (Q; ¶ Evangelien, synoptische: II, 4; III, 1), unter dem Zeichen der Auseinandersetzung mit J. oder seinen Verehrern. Offenbar schon früh war die Gemeinde der Jesus-Gläubigen genötigt, sich über ihre Stellung zu J. und seinen Jüngern klar zu werden und auszusprechen. Einen Niederschlag dieser Auseinandersetzung haben wir in dem, was die Gemeinde über Jesus und J. berichtet hat. In der Notwendigkeit dieser Auseinandersetzung lag wohl, mehr noch als in den tatsächlichen Verhältnissen, der Anlaß dafür, daß die Ueberlieferung sich überhaupt mit J. befaßt hat. Damit haben wir nun aber auch einen Maßstab für die Beurteilung der Ueberlieferung über den Täufer. Je später desto mehr tritt bei aller Hochschätzung des J. und freundlichen Haltung ihm gegenüber das Bestreben hervor, J. zugunsten Jesu herabzudrücken und ihn für die christliche Gemeinde und ihr Interesse in Anspruch zu nehmen. Z. B. Mrk und Q wissen noch nichts davon, daß J. in Jesus den Messias sicher erkannt habe; Mtth dagegen berichtet, daß er bereits bei der Taufe Jesu messianische Würde durchschaut habe. Ueberall wo sich der Vergleich zwischen J. und Jesus oder gar die Unterordnung des J. unter Jesus in die Worte drängt, werden wir also vorsichtig sein müssen. Ein schon sehr alter Versuch der christlichen Gemeinde, die Stellung der beiden Männer zu einander auf eine Formel zu bringen, ein Versuch der bereits in den palästinensischen Gemeinden gemacht wurde, ist die Elias-Theorie, d. h. die Meinung, J. sei der von Maleachi geweissagte Vorläufer, den die jüdische Dogmatik als den wiederkehrenden Elias ansah (Maleachi 3$_{23}$; ¶ Elias, 4). Sie ist Jesus selbst in den Mund gelegt Mrk 9$_{11}$ ff Mtth 17$_{9}$ ff und beherrscht die Ueberlieferung in weitem Umkreis. Die literarische Untersuchung zeigt, daß die Partie Mrk 9$_{11-13}$ nicht einheitlich ist; die Verknüpfung mit der Lehrerzählung von der Verklärung Jesu (¶ Jesus Christus: II, 5) macht die Worte verdächtig; die offenbare Tendenz des Gedankens stempelt ihn schließlich allzu deutlich als Theorie der Gemeinde. Unter den Täuferworten Jesu, die wir in Q finden, werden diejenigen als unsicher zu gelten haben, die diesen Elias-Gedanken haben und die Geringwertigkeit des J. gegenüber Jesus betonen. Der Inhalt von Mtth 11$_{7-9}$ Lk 7$_{24-26}$ Mtth 11$_{16-19}$ Lk 7$_{31-35}$ dürfte wohl geschichtlich zuverlässiges Gut sein; am wenigsten von der Gemeindetheologie berührt erscheint die Darstellung der Täuferpredigt in Q, Mtth 3$_{7-12}$ Lk 3$_{7-9.\ 16.\ 17}$. — Aus dem zuverlässigen Material ergeben sich die ¶ Jesus Christus: III, A gezeichneten Umrisse des Bildes des Täufers.

2. Als *Zeit des Auftretens* des J. gibt Luk 3$_{1}$ das 15. Jahr des Tiberius an, also August 28 bis dahin 29 — eine Angabe, die wir zwar nicht kontrollieren können, aber auch zu verdächtigen keinen Grund haben. Nach Mrk 1$_{4}$ trat J. in „der Wüste", nach Mtth. 3$_{1}$ in „der Wüste Judäas" auf. Ob die Angabe des Joh-Ev., wonach er in ¶ Bethanien (Bethabara) jenseits des Jordans und in Aenon bei Salim gewirkt haben soll Joh 1$_{28}$ 3$_{23}$, auf zuverlässiger Kunde beruht, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat er zeitweilig auch in Peräa, im Gebiet des Herodes Antipas, gepredigt; denn nur so ist es zu erklären, daß er, wie die Evangelien und Josephus übereinstimmend berichten, von diesem Fürsten *gefangen gesetzt* worden ist, nach Josephus in der Feste Machärus am Toten Meer. Dort wurde er dann auch hingerichtet. In der Begründung dieses Vorgehens des Herodes gegen J. gehen unsere Quellen auseinander. Nach den Evangelien (Mrk 6$_{17}$ f Mtth 14$_{3}$ f) ließ Herodes ihn deswegen gefangen neh-

Unter Johannes etwa Vermißtes ist unter Johann zu suchen.

men, weil der kühne Mann es getadelt hatte, daß der Tetrarch (¶ Herodes usw., 2) seinem Bruder (nicht Philippus Mrk 6_{17}, sondern Herodes) sein Weib abspenstig gemacht und geheiratet hatte. Nach Josephus dagegen deswegen, weil J. sich durch seine Wirksamkeit einen großen Anhang im Lande verschafft hatte und Herodes nun Unruhen und Aufstand fürchtete. Dies wird in der Tat der Hauptgrund gewesen sein, den einflußreichen Mann unschädlich zu machen: aber jenes mag hinzugekommen sein. Ueber den Anlaß der Hinrichtung bringen Mrk 6_{17} ff und Mtth 14_{3} ff den bekannten novellistischen Bericht, der von Josephus in keiner Weise gestützt wird: aber der Kern mag historisch sein. Wann J. seiner Wirksamkeit entrissen worden ist, wie lange diese also gedauert hat, wann seine Hinrichtung erfolgt ist, läßt sich leider nicht feststellen. Die Antwort hängt davon ab, in welches Jahr man den Tod Jesu setzt: jedenfalls also vor 35, vgl. Jesus Christus: II, 3.

3. Was Inhalt der Predigt und Eigenart der Wirksamkeit des J. angeht, so war er nach den Evangelien ein prophetischer Prediger der Nähe des Gottesreiches (¶ Jesus Christus: III, A ¶ Eschatologie: III, 2); seine Predigt war messianisch-eschatologisch. Josephus weiß davon freilich nichts; nach ihm ermahnte J. die Juden, die Tugend zu üben, Gerechtigkeit gegen einander und Frömmigkeit gegen Gott zu betätigen und so zur Taufe zu kommen: denn so sei die Taufe Gott wohlgefällig, wenn sie nicht etwa zur Abbittung von Verfehlungen diene, sondern zur Reinigung des Körpers, nachdem nämlich die Seele schon vorher durch Gerechtigkeit gereinigt worden sei. Wir werden hier ohne weiteres dem synoptischen Bericht trauen. Josephus vermied gern die messianische Hoffnung seines Volkes (¶ Jesus Christus: I, 1), und so machte er den J. zum Tugendlehrer. Nur bestätigt er selber, ohne es zu wollen, den Bericht der Synoptiker durch die schon berührte Angabe, daß Herodes den Täufer aus Furcht vor Unruhen unschädlich gemacht habe: einen Tugendlehrer brauchte er als politischen Unruhestifter nicht zu fürchten, wohl aber den Prediger der messianischen Hoffnung; denn die war ohne weiteres politisch gefärbt. — Daß J. als Asket auftrat, erkennen wir deutlich aus dem Jesus zugeschriebenen Wort Mtth 11_{18} ff, dessen Inhalt jedenfalls unverdächtig sein dürfte, und aus dem Verhalten seiner Anhänger, von denen wir Mrk 2_{18} ff hören, daß sie das Fasten übten. Der Inhalt seiner Reichspredigt war Drohung des Gerichts und zwar des Gerichts gerade über Israel. Und vor diesem Gericht Gottes errettet nicht die Zugehörigkeit zu Abrahams Kindern, sondern nur völlige Umkehr und die Taufe. Daß das Taufen ein Hauptstück seines Wirkens gewesen sein muß, ergibt sich schon daraus, daß es für Mit- und Nachwelt zum Kennzeichen des Mannes geworden ist („der Täufer" Mrk 1_{4} Mtth 3_{1}). Welchen Sinn und Wert er der von ihm vollzogenen Taufe beigelegt haben mag, vermögen wir leider nicht sicher zu sagen. Die Angabe des Josephus (s. oben) ist zweifellos für seine griechischen und römischen Leser zugeschnitten. Die synoptischen Evangelien nennen die Johannestaufe „eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" Mrk 1_{4} Luk 3_{3}. Aber der Ausdruck ist nicht sicher deutbar. Es scheint, als ob die Evangelisten diese Taufe als (nur) ein Symbol der Buße verstanden wissen wollen. Aber wir können der evangelischen Ueberlieferung hier schwerlich trauen: sie hat das offensichtliche Bestreben, die Taufe des J. zugunsten der christlichen Taufe in ihrem Wert herabzudrücken. Sie nennt sie eine Taufe „(nur) mit Wasser" im Unterschiede von der christlichen, die eine Taufe mit dem Geist sei (Mrk 1_{8} Joh 1_{31} 3_{5} Apgsch 19_{1} ff). Schwerlich wird aber diese Johannestaufe nur als eine rituelle oder nur als ein Symbol gedacht gewesen sein, sondern als wirksame sakramentale Handlung. Sonst würde diese Taufe nicht zum Kennzeichen des J. geworden sein; Taufen und Waschungen ritueller Art waren ganz geläufig und also kein Kennzeichen dieser Bewegung. — Daß J. durch seine Wirksamkeit eine große Bewegung in seinem Volke hervorgerufen hat, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß Herodes Antipas (¶ Herodes usw., 2) ihn beseitigen zu müssen meinte, aber nicht weniger daraus, daß die urchristliche Gemeinde sich genötigt sah, die Ueberlegenheit ihres Herrn über ihn ins Licht zu stellen. Auch nachhaltig war seine Wirkung; sie erhielt sich im Gesamt-Judentum, aber auch in einer besonderen Sekte (Johannesjünger), über deren Entwicklung wir freilich nichts Näheres wissen, die wir aber als bedeutsam ansehn müßten, wenn die Polemik des Joh-Ev. ihr gelten würde (s. oben). Der größte Beweis aber für die Bedeutsamkeit dieser alttestamentlichen heroischen Prophetengestalt dürfte der sein, daß sie auch Jesus in ihren Bannkreis gezogen hat. Daß Jesus sich von J. hat taufen lassen, ist wohl sicher: die Ausgestaltung dieser Taufe zur Stunde der Messiasweihe und der Entstehung des Messiasbewußtseins dürfte freilich ein Erzeugnis der Gemeinde-Dogmatik sein (¶ Jesus Christus: II, 5). Auch haben wir Worte von Jesus, in denen er seine Hochschätzung des J. in deutlicher, ehrenvoller Weise zum Ausdruck gebracht hat (Mtth $11_{7-9.16}$ ff Mrk 11_{29-33}). Daß J. nicht nur die Nähe des Reiches verkündigte, sondern auch auf den Messias hingewiesen hat, der das Gericht vollziehen werde, dürfen wir nach der besten Ueberlieferung als sicher annehmen Mtth $3_{11.12}$; daß er Jesus als diesen Messias gekannt habe, ist wieder ein Stück urchristlicher Apologetik, wie es denn auch nicht von Mrk und Q, sondern erst von Mtth $3_{14.15}$ und Joh berichtet wird. Die Spruchsammlung berichtet nun Mtth 11_{2} ff Luk 7_{18} ff, daß J., schon im Gefängnis, auf Jesu Wirken und Erfolg aufmerksam geworden, an ihn Boten mit der Frage gesandt habe, ob er der sehnlich Erwartete sei. Die Frage, wenn sie wirklich gestellt worden ist, kann nicht als Frage wankend gewordenen Glaubens — diese Meinung entsteht nur durch Mtth 3_{14} f — sondern nur als Frage erwachenden Glaubens verstanden werden. Trotz mancher Bedenken, die sich aufdrängen, wird man an der Geschichtlichkeit des Kerns der Erzählung nicht zu zweifeln brauchen. — Die Gefangennahme des großen Propheten veranlaßte, nach der Darstellung Mrk 1_{14}, Jesus, nun seinerseits aufzutreten. So erscheint Jesus als Fortsetzer der Wirksamkeit des Täufers, wie ihn denn Herodes Antipas für den wiedergekehrten J. gehalten haben soll Mrk 6_{14}. Daß aber Jesus trotz äußerer Verwandtschaft in Wahrheit ein Neues, von

J. schlechthin Verschiedenes brachte, daß J. zum alten Bunde (¶ Jesus Christus: III, A), gehörte, Jesus der Anfang eines neuen war, hat nicht nur die christliche Gemeinde, sondern Jesus selbst deutlich empfunden und ausgesprochen Mtth 11 $_{18}$ ff Mrk 2 $_{18}$ ff.

Literatur in den Darstellungen des Lebens Jesu (¶ Jesus Christus: III). **Heitmüller.**

3. Name vieler Päpste.

Vgl. RE³ IX, S. 255—272, und Literatur über ¶ Papsttum.

I, Papst 523—526, ein geborener Tuscier und vielleicht ohne Mitwirkung des arianischen Ostgotenkönigs Theoderich d. Gr. (¶ Goten, 2) als Nachfolger des ¶ Hormisdas zum Papst erhoben, wurde J. durch diesen genötigt, nach Byzanz zu reisen und bei Kaiser Justinus I (518—527) wegen der Verfolgung arianischer Goten der Donauprovinz vorstellig zu werden. Vom Kaiser geehrt, wurde er nach seiner Rückkehr von Theoderich gefangen genommen — der Anlaß ist unbekannt; vielleicht hielt ihn der König für einen Förderer der byzantinischen Partei — und ist bald darauf 526 im Gefängnis gestorben.

G. Pfeilschifter: Der Ostgotenkönig Theoderich der Große und die katholische Kirche, 1896; — Ders.: Theoderich d. Gr., 1910.

II, Papst 533—535. Nach heftigem Wahlkampf wurde mit Zustimmung des ostgotischen Königshofes (¶ Goten, 2) als Nachfolger ¶ Bonifatius' II der Presbyter Mercurius J. zum Papst gewählt. In seine Regierung fällt die Beendigung des sog. theopaschitischen Streites (¶ Christologie: II, 3 b ¶ Monophysiten); J. unterzeichnete ein ihm von Kaiser Justinian (¶ Byzanz: I, 2) vorgelegtes Glaubensbekenntnis, und der Kaiser nahm das Schreiben des Papstes in seinen Kodex (I 1, 8) auf.

III, Papst 561—574. In die Regierung des zum Nachfolger ¶ Pelagius' I geweihten J., eines Römers von Geburt, fällt die Rückkehr der seit dem zweiten Konzil von Konstantinopel (553) mit Rom zerfallenen Kirchenprovinzen Ravenna und Mailand zur Kirchengemeinschaft mit dem Papste, der es auch erwirkte, daß die abgesetzten Bischöfe von Embrun und Gap, die an ihn appelliert hatten, wieder eingesetzt wurden.

IV, Papst 640—642. Dalmatiner von Geburt und tätig für den Loskauf von gefangenen Landsleuten, die von den Slaven bedrängt wurden, ist J., der Nachfolger des Papstes ¶ Severinus, bemerkenswert durch seine Stellungnahme wider den Monotheletismus (¶ Monophysiten). Diesen verdammte er auf einer römischen Synode (Sept. 640), wie er auch in einem Schreiben an die Söhne des Kaisers Heraklius († 641; ¶ Byzanz: I, 3) forderte, daß die Lehrdeklaration des damaligen Patriarchen Pyrrhus von Byzanz (¶ Monophysiten) außer Kraft gesetzt würde.

V, Papst 685—686. Ein geborener Syrer, sofort nach der Wahl zum Nachfolger Benedikts II ohne die früher erforderliche kaiserliche Bestätigung geweiht (23. Juli 685), hat J. die sardinische Kirche der römischen aufs Neue unterworfen.

VI, Papst 701—705. Grieche von Geburt, geweiht zum Nachfolger ¶ Sergius' I am 30. Oktober 701, hatte sich J., geschützt von der Miliz von Italien, in Rom zu verteidigen gegen den Exarchen Theophylakt, der ihn im Auftrag des mit J.s Erhebung unzufriedenen byzantinischen Kaisers Tiberius III Apsimarus (698—705) beseitigen sollte. Wie aber diesen, so wußte er auch den langobardischen Herzog Gisulf von Benevent zum Abzug zu bewegen.

VII, 1. Papst 705—707. Gewählt am 1. März 705 zum Nachfolger von ¶ Johannes VI, hat J., ein geborener Grieche und ob der Betätigung künstlerischen Sinnes gerühmt, energisch von den englischen Geistlichen die Annahme der römischen Kardinalkleidung gefordert. Im guten Einvernehmen mit dem Langobardenkönig Aripert II († 712) erhielt er von diesem das Patrimonium der kottischen Alpen zurück. Gewandt, aber ohne Festigkeit, führte er die Verhandlungen mit Byzanz über die Annahme der Beschlüsse des Quinisextum v. J. 692 (¶ Konzilien: II).

VII, 2. nicht gezählt; Papst 844. Im Januar 844 nach dem Tode ¶ Gregorius' IV besetzte, von einer Minderheit unterstützt, der Diakon J. den Lateran, wurde aber von dem rechtmäßig gewählten Papst ¶ Sergius II noch im gleichen Monat verdrängt; er starb, unbekannt wann, in einem Kloster.

Ph. Jaffé-P. Ewald: Regesta pontificum Romanorum I, 1885², S. 327.

VIII, Papst 872—882, Römer von Geburt und zwanzig Jahre lang Archidiakon der römischen Kirche, am 14. Dezember 872 zum Nachfolger ¶ Hadrians II erwählt. Seine Regierung ist erfüllt von dauernden Bemühungen, zunächst im Bunde mit Kaiser Ludwig II (855—875), Italien von den Sarazenen zu befreien und deren Bundesgenossen, die süditalischen Fürsten und Amalfitaner, jenen „Söhnen des Teufels" abspenstig zu machen. Alle seine Anstrengungen aber (Ausrüstung einer Flotte, Befestigung Roms, Geld- und selbst Tributzahlungen, überaus häufige Exkommunikationen) scheiterten. Nach Ludwigs II Tod krönte er, dem deutschen Zweig der Karolinger abgeneigt, am 25. Dezember 875 den von ihm „erwählten" Karl den Kahlen (König des westfränkischen Reichs seit 840, † 877) zum römischen Kaiser, dessen Erwartung freilich einer Wiederherstellung der karolingischen Universalmonarchie ebenso trügerisch war wie die Hoffnung des Papstes auf Hilfe wider die Sarazenen seitens seines Schützlings. In Rom selbst hatte er mit einer seiner Politik abgeneigten Partei (¶ Formosus) zu kämpfen. Ueberfallen von den Markgrafen von Tuscien und Spoleto, die für die Ansprüche Karlmanns (des Sohnes des ostfränkischen Königs Ludwig des Deutschen) eintraten, begab er sich 878 nach Frankreich, wo er während der Synode von Troyes den Grafen Boso von der Provence für seine italienische Politik gewann. Aber schon 879 mußte er den ostfränkischen König Karl (den Dikken, 876—887) als König von Italien anerkennen und am 12. (?) Februar 881 zum Kaiser krönen, der freilich nichts für J.s Pläne tat. J. hat in die kirchlichen Verhältnisse Mährens eingegriffen, für das er den Methodius (¶ Cyrillus und M.) als Erzbischof bestätigte. In seinem Streben, die Bulgaren (¶ Bulgarien, 2) wieder der römischen Kirche zu gewinnen, war er erfolglos (¶ Byzanz: I, 4—5); auf einer Synode in Konstantinopel (879) wurde dem Kaiser Basilius I die Regelung der bulgarischen Frage anheimgegeben, die Erweiterung des Glaubensbekenntnisses durch den Zusatz filioque verboten, dem Papst der Primat nur im Abendland zugestanden.

Unter Johannes etwa Vermißtes ist unter Johann zu suchen.

J. stimmte in der — freilich trügerischen — Hoffnung zu, den Kaiser zum Kampf wider die Sarazenen zu veranlassen. Er starb am 15. Dezember 882 in Rom, — wie eine deutsche gleichzeitige Quelle berichtet, von seinen Verwandten vergiftet und durch Hammerschläge getötet, — und wurde in der Peterskirche beigesetzt. Er war ausgerüstet mit den Fähigkeiten eines Feldherrn, Finanzmanns und Diplomaten, ohne allzustarke kirchliche Neigungen. In der trüben Periode italienischer Geschichte, in deren Beginn sein Pontifikat fällt, erscheint er erfüllt von der Sorge für Italien; man könnte ihn einen nationalen Papst nennen wie ¶ Leo IV, ¶ Alexander III und ¶ Julius II.

Lapôtre (S. J.): L'Europe et le St. Siège à l'époque carolingienne I: J. VIII, 1895; — E. Caspar: Studien zum Register J.s VIII (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXVI, 1911, S. 77 ff).

IX, Papst 898—900. Der Benediktiner J. von Tivoli wurde nach Beseitigung des Sergius, (¶ Sergius III) Ende 897 oder Anfang 898 durch die spoletinische Partei als Nachfolger von ¶ Theodor II zum Papst erhoben. Er erklärte die wider das Andenken des ¶ Formosus geschehenen Handlungen für ungültig, die von ihm vollzogenen Weihen für rechtmäßig und bestimmte, daß fortan die Weihe des von den Bischöfen und dem gesamten Klerus erwählten, von Senat und Volk erbetenen Papstes in Gegenwart kaiserlicher Gesandten vorzunehmen sei (vgl. ¶ Stephanus IV, ¶ Eugen II; ¶ Papstwahlen). Im Gegensatz zu Kaiser Arnolf (gekrönt Februar 896, † 899) erkannte er das Kaisertum Lamberts von Spoleto († 15. Oktober 898) an. Erwähnt sei noch die Entsendung dreier Bischöfe ins Mährenreich, die den Widerspruch des Erzbischofs von Salzburg hervorrief.

X, Papst 914—928, wurde wahrscheinlich auf Betreiben der mit ihm verwandten älteren Theodora, mit der er ehebrecherischen Verkehr gepflogen haben soll, als Nachfolger des ¶ Lando zum Papst erhoben. Es glückte ihm, einen Bund der italienischen Fürsten und selbst des oströmischen Kaisers Konstantinus VII Porphyrogennetos (912—959; Byzanz: I, 5) wider die Sarazenen zustande zu bringen; er selbst zog nach der Kaiserkrönung Berengars von Friaul (November oder Dezember 915) wider sie zu Felde und schlug sie am Garigliano (August 916). Dauernder Erfolg war ihm nicht beschieden: Berengar wurde i. J. 492 ermordet; ein Bund des Papstes mit Hugo von Niederburgund († 947) blieb ohne Ergebnis. Wider ihn wühlte in Rom Marozia, die seinen Bruder vor seinen Augen ermorden ließ und ihn selbst einkerkerte; ob J. eines gewaltsamen Todes starb (Mai 928), ist zweifelhaft. Erwähnt seien außer Verhandlungen mit dem Erzbischof von Spalato bezüglich des Anschlusses der Dalmatiner an Rom, seine Verfügungen an den Erzbischof von Reims über die Behandlung neubekehrter Normannen und die Teilnahme seines Legaten an der deutschen Synode zu Hohenaltheim (20. September 916), auf welcher die Bischöfe zugunsten des Königtums (Konrad I, ¶ Deutschland: I, 4) gegen die ungehorsamen Führer der süddeutschen Stämme auftraten und außerdem Bestimmungen zum Schutz der bischöflichen Autorität, des Kirchenguts und über Disziplin über Klerus und Laien trafen. Der Papst selbst gab zu, es sei alte Gewohnheit, daß (im deutschen Reiche) niemand einen Bischof weihen dürfe ohne Erlaubnis des Königs.

Zur Synode von Hohenaltheim vgl. MG Constitutiones imperatorum I, S. 618 ff; — RE³ VIII, S. 249 f; — A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, 1906³· ⁴, S. 13 ff.

XI, Papst 931—935?, der natürliche Sohn des Papstes ¶ Sergius III und der Marozia, auf Betreiben seiner Mutter im Frühjahr 931 zum Papste erhoben, aber von seinem Halbbruder Alberich i. J. 932 der Freiheit beraubt; unbekannt ist, ob er im Gefängnis starb (Ende Dezember 935 oder Januar 936?).

XII, Papst 955—964. Octavian, der außereheliche Sohn des Gewaltherrschers über Rom, Alberichs II († 954), bestieg den Stuhl Petri als Nachfolger ¶ Agapets II im Dezember 955, nachdem bereits bei dessen Lebzeiten der römische Adel auf seine Erhebung zum Papst sich verpflichtet hatte. Würdelos und schamlos in seinem Lebenswandel und in der Amtsführung, in seinem Besitz gefährdet durch Adalbert, den Sohn Berengars von Ivrea, glaubte J. dadurch die Unabhängigkeit des Papsttums und seines Besitzes in Italien sicherzustellen, daß er den deutschen König ¶ Otto I zu Hilfe rief, nicht ohne ihm dafür die Kaiserkrönung zu versprechen. Als Otto I, i. J. 962 zum Kaiser gekrönt, Rom verlassen hatte, näherte sich J. wiederum Adalbert, verhandelte mit dem Kaiser von Ostrom und soll auch versucht haben, die Ungarn zu neuen Einfällen in Deutschland zu veranlassen. Ottos Rückkehr nach Rom nötigte ihn zur Flucht; im Dezember 963 entsetzte ihn eine kaiserliche Synode in St. Peter wegen Meineids, Mords, Blutschande und Sakrilegs und wählte ¶ Leo VIII zum Papste. Gleichzeitig wurden die Bestimmungen der Constitutio Romana Lothars II v. J. 824 (vgl. ¶ Eugen II) erneuert und die ¶ Papstwahlen an den in Gegenwart kaiserlicher Gesandten zu leistenden Eid der Unterwerfung gebunden. Für den neuen Papst bestimmt ist die uns erhaltene Urkunde Ottos I vom 13. Februar 962, das sogenannte Privilegium Ottonianum; in ihm sind zwei Bestandteile aus verschiedenen Zeiten verschmolzen: die Zusicherung an J. XII und die Vereinbarungen vom Dezember 963. Wohl gelang es J., in Rom einen Aufstand wider Leo VIII zu entfachen, den Otto I aber leicht unterdrückte. Selbst dann noch konnte J. auf einer Lateransynode (Februar 964) den geflüchteten Leo absetzen und an dessen Anhängern sich rächen; aber vor Ottos nochmaligem Einschreiten wurde J. während eines Ehebruchs vom Gehirnschlag getroffen: er starb am 14. Mai 964 auf einer Burg bei Rom.

K. Hampe: Historische Aufsätze für K. Zeumer, 1910, S. 153 ff; — E. Sackur in Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXV, 1900, S. 409 ff; vgl. mit MG Const. I, S. 23 ff; — C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums, 1901², S. 88 ff. — Vgl. die Literatur über ¶ Otto I.

XIII, Papst 965—972. Den Bitten der Römer entgegen, die nach dem Tode ¶ Leos VIII um Wiedereinsetzung des im Juni 964 entsetzten ¶ Benedikt V nachsuchten, ließ Kaiser ¶ Otto I den Bischof Johann von Nepi am 1. Juli 965 zum Papst wählen. Ein Aufstand in Rom führte zu seiner Gefangennahme, aber die Nachricht von Ottos Anzug half ihm zur Rückkehr nach Rom. Seine kirchliche und politische Verwaltung ist

Unter Johannes etwa Vermißtes ist unter Johann zu suchen.

bestimmt durch den engsten Anschluß an den Kaiser, der ihm „der dritte Konstantin" war. Er bestätigte die Gründung der Magdeburger Kirchenprovinz und der ihr zugehörigen Suffraganbistümer, krönte Otto II zum Kaiser (25. Dezember 967). Dadurch hob sich wieder das Ansehen des päpstlichen Stuhles in den Ländern nördlich der Alpen, von wo aus zahlreiche Entscheidungen in Rechtsfragen erbeten wurden. Als bemerkenswert wird sein freundschaftliches Verhältnis zu ¶ Cluni bezeichnet.

XIV, Papst 983—984. Bischof Peter von Pavia wurde im November 983 als Nachfolger ¶ Benedikts VII zum Papste gewählt, auf Betreiben des Kaisers Otto II. Ungeschützt durch eine kräftige kaiserliche Macht wurde er durch den aus Byzanz heimgekehrten ¶ Bonifatius VII in der Engelsburg eingekerkert, wo er am 20. August 984 starb (vergiftet oder verhungert).

XV, Papst 985—996. Sohn eines römischen Priesters, im August 985 zum Nachfolger ¶ Bonifatius' VII erwählt. Wenig angesehen in Rom selbst, wo J. Crescentius II alle politische Macht in Händen hatte, getadelt ob der Zuwendungen an seine Verwandten und ob seiner Geldgier, verdient J. Erwähnung nicht sowohl wegen seiner Beziehungen zu den Regentinnen in Deutschland, Adelheid und Theophano, und zu ¶ Cluni, sondern um der ersten von einem Papst vollzogenen Heiligsprechung willen: am 3. Februar 993 wurde durch J. der Bischof Ulrich von Augsburg († 973) kanonisiert. — Mythisch ist ein Papst gleichen Namens, der vor J. XV vier Monate lang regiert haben soll.

Ulrichs von Augsburg Biographie steht MG. SS. IV, S. 377 ff; vgl. W. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen I, 1904[7], S. 448 f.

XVI, Papst 997—998. J. Philagathus, ein Grieche aus dem calabrischen Bascano, durch die Gunst der von ihm beratenen Kaiserin Theophano Abt von Nonantola und Erzbischof von Piacenza, Gesandter Kaiser Ottos III in Byzanz, wurde, als ¶ Gregorius V zeitweise aus Rom vertrieben war, durch J. Crescentius im April 997 zum Papst erhoben und blieb es bis zur Rückkehr Ottos III und Gregors V. Ergriffen, verstümmelt, geblendet und der Zunge beraubt, wurde er auf einem Konzil abgesetzt, im schimpflichen Aufzuge durch die Stadt gezerrt und endlich in ein römisches Kloster gesperrt (März 998).

XVII, Papst 1003. Gewählt am 13. Juni 1003 auf Betreiben des Creszentius, ist der Römer Secco, der als Nachfolger ¶ Silvesters II vor seiner Erhebung verheiratet gewesen war, bereits am 7. Dezember 1003 gestorben.

XVIII, Papst 1003—1009. Der Römer Fasan, Sohn eines Priesters, wurde nach dem Tode ¶ Johannes' XVII auf Betreiben des Crescentius am 25. Dezember 1003 auf den Stuhl Petri erhoben. Er gestattete die Wiedererrichtung des Bistums Merseburg (1004), bestätigte die Gründung des Bistums Bamberg (1007), bedrohte ganz Frankreich mit dem Anathem, als die Bischöfe von Sens und Orleans ein päpstliches Exemtionsprivileg für die Abtei Fleury zu verbrennen forderten.

XIX, Papst 1024—1032. Romanus, der Bruder des Papstes ¶ Benedikt VIII, erkaufte von der tuskulanischen Adelspartei im April oder Mai 1024 die Papstwürde. Bestrebt, die aufgewandten Geldsummen durch Entgegenkommen gegenüber dem byzantinischen Kaiser Basilius II (976—1025; ¶ Byzanz: I, 5) wieder aufzubringen, konnte er dies Vorhaben infolge allgemeiner Entrüstung der Reformmönche nicht durchführen. Am 26. März 1027 krönte er Konrad II (1025—1038; ¶ Deutschland: I, 4) zum Kaiser, der ihn völlig beherrschte; auf sein Geheiß mußte J. auch dem Patriarchen Poppo von ¶ Aquileja den höchsten Rang unter allen italienischen Bischöfen verleihen. Im Einvernehmen mit den Cluniazensern (¶ Cluni) stehend, in Frankreich nicht ohne Ansehen, von König Knut von Dänemark i. J. 1027 in Rom besucht, freilich auch ob allzuhoher Palliengebühren von ihm getadelt, ist J. wahrscheinlich am 6. Nov. 1032 gestorben.

XX fehlt in der Papstliste.

XXI, Papst 1276—1277. Der Portugiese Petrus Juliani (Archidiakon und dann Erzbischof von Braga, seit 1273 Kardinalbischof von Tusculum) wurde als Nachfolger ¶ Hadrians V in Viterbo am 15. (16.?) September 1276 zum Papst gewählt; er nannte sich J. XXI, obwohl es einen Johannes XX nie gegeben hat. Vergeblich waren seine Bemühungen, Frieden unter den Fürsten Europas zum Besten eines Kreuzzugs zu stiften; nicht erfüllt hat sich seine Absicht einer neuen Konklaveordnung (¶ Gregorius X). Der gelehrte, den Mönchen abgeneigte Papst starb am 16. Mai 1277 zu Viterbo durch den Einsturz einer Zimmerdecke und wurde dort bestattet.

XXII, Papst 1316—1334. Jakob Dueza (geb. um 1244 in Cahors, 1300 Bischof von Fréjus, 1310 von Avignon, 1312 Kardinalbischof von Porto) wurde erst 2¼ Jahre nach dem Tode ¶ Clemens' V (14. April 1314) am 7. August 1316 in Lyon zum Papst gewählt; er siedelte nach Avignon über, wo er den Bau des Papstpalastes begann. J.s Pontifikat empfing sein Gepräge durch den Kampf mit Ludwig dem Bayern (¶ Deutschland: I, 4). Der päpstlichen Ernennung des Königs Robert von Neapel († 1343) zum Reichsvikar in Italien setzte nach seinem Siege über Friedrich den Schönen (1314—1330) bei Mühldorf (28. Sept. 1322) Ludwig, als gewählter deutscher König Anwärter auf die Reichsverwaltung, die des Bertold von Neiffen entgegen. Ihr begegnete J. durch den sogenannten ersten Prozeß wider Ludwig, der unter Hinweis auf die ihm fehlende päpstliche Anerkennung seiner Königswahl aufgefordert wurde, der Reichsverwaltung sich zu enthalten (8. Oktober 1323). Im sogenannten zweiten Prozeß erklärte er, die dem König zur Unterwerfung gestellte Frist bis zum 7. März verlängern zu wollen (7. Januar 1324); dann verhängte er den Bann über ihn und lud ihn vor sich (23. März 1324), endlich entsetzte er ihn aller seiner Rechte und lud ihn erneut vor sich (11. Juli 1324). Ludwigs Gegenzüge waren seine Appellationen, die Nürnberger vom 18. Dezember 1323, die Frankfurter vom 5. Januar 1324 und die von Sachsenhausen vom 22. Mai 1324; alle drei legten Berufung ein an ein allgemeines Konzil und entwickelten Ludwigs Ansprüche auf die Reichsverwaltung nach erfolgter Wahl zum König; nur die beiden letzten wurden veröffentlicht, die letzte enthielt zugleich den Vorwurf der Ketzerei wider J. auf Grund seiner Verdammung der Lehre von der Armut Christi (s. u.). Erst nach Aussöhnung Ludwigs mit Friedrich (1325 und 1326), während und nach Ludwigs Römerzug in den Jahren 1327 bis

1329 (Kaiserkrönung durch Sciarra Colonna 17. Januar 1328, Absetzung J.s 18. April 1328, Erhebung des letzten kaiserlichen Gegenpapstes ¶ Nikolaus V) folgten neue Maßnahmen des Papstes. Er erklärte Ludwig aller seiner Lehen, auch des Herzogtums Bayern, verlustig (3. April 1327), verurteilte ihn als Ketzer (23. Oktober 1327), ließ den Kreuzzug wider ihn predigen (21. Januar 1328) und ordnete schließlich eine Neuwahl an (Frühjahr 1330). Ausgeführt freilich wurden die Befehle nicht; deutlich erkennt man die Abkehr weiter Kreise vom Papsttum, dessen Politik nur Unfrieden zeitigte. Auch Versuche Ludwigs, eine Aussöhnung herbeizuführen, scheiterten, ebenso sein Plan, mit Hilfe der J. entfremdeten italienischen Kardinäle ein allgemeines Konzil zustande zu bringen. — Die **innerkirchliche** Verwaltung J.s ist gekennzeichnet durch die immer umfassenderen ¶ Reservationen (z. B. in der Konstitution Execrabilis vom 19. November 1317), deren Folgen die Besetzung von immer mehr kirchlichen Stellen durch päpstliche Provision, deren Zweck die Anhäufung reicher Geldmittel an der Kurie sein sollte; eben deshalb wurde auch eine Reform der Kanzleitaxen für Absolutionen, Dispense usw. vorgenommen, freilich auch durch ¶ Annaten- und ¶ Zehnten-Forderungen der Mißmut der kirchlichen Kreise wachgerufen. Die Angabe, J. habe in heutigem Gelde über 200 Millionen Mark hinterlassen, ist stark übertrieben; in Wahrheit fanden sich unter seinem Nachfolger rund 8 Millionen Mark heutigen Geldes. Erwähnt sei noch, daß J.s Konstitutionen als sogenannte „Extravaganten" im Corpus iuris canonici Aufnahme fanden (¶ Kirchenrecht, 3 c), daß seine Stellungnahme im Streit über die Armut Christi (¶ Spiritualen) die strengeren Franziskaner bis 1329 auf Ludwigs Seite trieb, daß seine Lehre von der Anschauung Gottes durch die Seelen der Verstorbenen erst nach dem letzten Gericht (visio beatifica) Gelegenheit gab zum Vorwurf der Ketzerei, von dem die Kardinäle später sein Andenken zu retten hatten. J. starb am 4. Dezember 1334 zu Avignon, wo er auch bestattet wurde. Zu hart wird über ihn geurteilt, wenn man ihn als zu den Toren gehörig bezeichnet, „die Worte für Taten, Geschäftigkeit für Arbeit und Vielschreiberei für Regieren halten". Sein Ziel war „aller Wahrscheinlichkeit nach kein anderes als die Rückkehr nach Rom, die Wiedergewinnung der alten vollen Unabhängigkeit, vielleicht geradezu der Herrschaft über Italien".

J. **Haller**: Papsttum und Kirchenreform I, 1903, S. 89 ff; — Vgl. seine Korrespondenz (Lettres de J. XXII), herausgegeben von **Coulon**, Paris 1906, **Mollat**, ebd. 1901 ff u. a.; — **Karl Müller**: Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie, 2 Bde., 1879; — **Joseph Asal**: Die Wahl J.s XXII, 1910 (vgl. ZKG 31, 1910, S. 501 f).

XXIII, **Papst** 1410—1415. Balthasar Cossa aus neapolitanischem Adelsgeschlechte studierte, nachdem er zuvor dem Kriegshandwerk sich gewidmet hatte, in Bologna, wurde 1402 Kardinaldiakon bei St. Eustachius und 1403 Legat von Bologna; mit ¶ Gregorius XII verfeindet, betrieb er den Abfall der Kardinäle von ihm, um nach dem Konzil von Pisa (1409; ¶ Reformkonzile) den hier gewählten Papst ¶ Alexander V zu beherrschen. Als dessen Nachfolger wurde er im Mai 1410 in Bologna gewählt. Die Notlage, in die ihn 1413 ein Ueberfall des Königs Ladislaus von Neapel († 1414) brachte, nötigte ihn zur Flucht aus dem Kirchenstaat, nachdem ihm anfangs (1411) das Kriegsglück im Kampf gegen diesen Schützer Gregors XII hold gewesen war; im Herbst 1411 hatte er gegen ihn die berühmte Ablaß- und Kreuzzugsbulle ausgehen lassen, die ¶ Hus (Quaestio de indulgentiis) und ¶ Hieronymus von Prag Anlaß zu ihrem berühmten Protest gegeben hat. Er schloß in seiner Not einen Bund mit dem deutschen König Sigismund (1410—37). Dieser erwirkte von ihm die Einberufung eines allgemeinen Konzils in Konstanz (¶ Reformkonzile). J. selbst kam an den Sitz der Versammlung, floh aber aus Konstanz an den Oberrhein (20./21. März 1415); er verursachte dadurch die Einleitung eines schimpflichen Prozeßverfahrens wider ihn, seine Absetzung am 29. Mai 1415 und Gefangensetzung, zuletzt in Mannheim, aus der ihn erst ein Konzilsbeschluß vom 28. Dezember 1417 wieder befreite. Er mußte sich ¶ Martinus V unterwerfen, der ihn zum Kardinalbischof von Tusculum ernannte. J. starb am 22. November 1419 in Florenz und wurde in der dortigen Kirche St. Giovanni beigesetzt. Kriegstüchtig und tatkräftig vor seiner Wahl, erscheint er unbesonnen und haltlos nach ihr; ihn aber für so schlecht hinzustellen, wie es die gegen ihn gerichtete Anklageschrift und andere Schriften der Zeit (z. B. ¶ Dietrich von Nieheim) tun, ist unrichtig. Jedenfalls aber hat seit J. XXIII kein Papst mehr den durch ihn und sein Schicksal entwürdigten Namen getragen.

H. **Finke**: Bilder vom Konstanzer Konzil, 1903, S. 1 ff, und andere Schriften über dieses Konzil; ¶ Reformkonzile.
Werminghoff.

4. Name **byzantinischer** Kaiser, ¶ Byzanz: I, 5—6, und vieler **Patriarchen** von Konstantinopel. Ueber J. II v. K. ¶ Hormisdas; J. IV = ¶ J. Jejunator; über J. X Bekkos ¶ Byzanz II, 2.

5. **Ascusnages** ¶ Tritheismus.

6. **Bekkos** († 1293), 1275—82 Patriarch von Konstantinopel, ¶ Byzanz II, 2.

7. **Capreolus** ¶ Literaturgeschichte: II, A.

8. **Cassianus** ¶ Cassianus, 2.

9. **Chrysostomus** ¶ Chrysostomus.

10. **Damascenus**, auch J. **Chrysorrhoas** genannt, Ende des 7. Jhd.s in Damaskus geboren, der sarazenischen Beamtenfamilie Mansur angehörig, von einem kriegsgefangenen sizilianischen Mönch Kosmas im Christentum unterrichtet. Ueber seine Tätigkeit ¶ Byzanz: II, 2 (¶ Christologie: II, 3 b ¶ Abendmahl: II, 6 a ¶ Bilderstreitigkeiten). Um 736 zog er sich aus dem Staatsdienste in das Sabaskloster in Palästina zurück, in dem er als Presbyter vor 754 starb.

Sein Biograph ist der Patriarch Johannes von Jerusalem (10. Jhd.; MSG 94, S 429—490), der eine arabisch geschriebene Biographie des J. v. D. benutzte; — RE³ IX, S. 286 ff. — Neben seinem dogmatischen Hauptwerk (Pēgē gnōseōs MSG 94, S. 521 ff; ¶ Byzanz: II, 2) sind die Sacra Parallela (MSG 95—96) wegen ihrer äußerst reichhaltigen Väterzitate über allerlei, besonders ethische Themata (¶ Florilegien), deren Abfassung durch J. v. D. durch **Karl Holls** Untersuchungen (Die Sacra Parallela des J. v. D., 1897; Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den S. P., 1899) wohl erwiesen ist; — J. **Bilz**: Die Trinitätslehre des hlg. J. v. D., 1910.
Roth.

11. **von Ephesus** ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a (Schluß) ¶ Kleinasien, 2.

Unter Johannes etwa Vermißtes ist unter Johann zu suchen.

12. G e r s o n ¶ Gerson.

13. v o n G i s = c h a l a (in Galiläa), jüdischer Führer aus der Zeit der Eroberung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr; ¶ Judentum: I, 5). J. tritt zunächst als Gegner des ¶ Josephus in Galiläa auf, dann als Haupt der fanatischen Volkspartei, der ¶ Zeloten, in Jerusalem zur Zeit der Belagerung der Stadt durch die Römer. Er verteidigte zuletzt mit seiner Schar verzweifelt die Oberstadt. Als die Römer gesiegt hatten, fand man unter den Flüchtlingen, die vom Hunger aus ihren unterirdischen Verstecken hervorgetrieben waren, auch ihn. Nach Josephus (Jüdischer Krieg VII, 5, 3) wurde er dann für den Triumphzug des Titus bestimmt.

E. S c h ü r e r: Geschichte des jüd. Volkes I[3—4], 1901, S. 608; 617—619; 622—623; 625—634; 635; — ‡ W. S t a e r k: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) I, 1907, S. 148 ff. — ¶ Judentum: I. **Fiebig.**

14. H y r k a n u s ¶ Hyrkan I.

15. J e j u n a t o r (lateinisch; griech.: nēsteutēs; d. h. der Fastende, 582—595 Patriarch von Konstantinopel, berühmt durch den Streit mit Papst ¶ Pelagius II und ¶ Gregorius I (¶ Bonifatius III) um den Titel „ökumenischer Patriarch“ (¶ Orthodox=anatolische Kirche: II, 1).

G. K r ü g e r in RE[3] IX, S. 302 ff; — H. G e l z e r: Der Streit um den Titel des ökumenischen Patriarchen (JpTh 13, 1887, S. 549 ff); — H. G r i s a r: Oekumenischer Patriarch und Diener Gottes (ZkTh 4, 1880, S. 468 ff). **Zsch.**

16. K l i m a k u s (so nach seinem Hauptwerk genannt) oder S i n a i t e s (nach seiner Zugehörigkeit zum Sinaikloster), im 6. Jhd. lebender asketischer Schriftsteller, ¶ Byzanz: II, 4.

17. K y p a r i s i o t e s ¶ Byzanz II, 2.

18. d e L a p i d e (Heynlin) ¶ Basel, 2.

19. a L a s c o = ¶ Laski.

20. M a r k u s ¶ Evangelien, synoptische: III, 2.

21. M a r o n, Heiliger der ¶ Maroniten.

22. M o s c h u s, beliebter christlicher Schriftsteller des 6. Jhd.s (gestorben um 619), ¶ Literaturgeschichte, Christl.: I.

23. P a r v u s (Jean Petit) ¶ Tyrannenmord ¶ Frankreich, 5 (z. J. 1407).

24. P h i l o p o n u s ¶ Tritheismus.

25. d e r P r e s b y t e r. Die Existenz eines „Presbyters“ oder „Alten“ J. wird gewährleistet durch die Aussage des Papias (bei Eusebius, Kirchengeschichte III 39$_{3.4}$): „Mochte aber irgendwo auch einer kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich nach den Aussprüchen der Alten: was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was J. oder Matthäus oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der Alte J., die Jünger des Herrn, sagen“. Offenbar unterscheidet Papias hier — die zahlreichen Versuche, seine Worte anders zu deuten, sind mißglückt — zwei hochangesehene Männer namens J. Während der eine „gesagt hat“, also der Vergangenheit angehört und mit Gliedern des Zwölf=Apostelkreises zusammengestellt wird, also der Zebedaide ist (¶ Johannesevangelium, 1 a), redet der andere noch in der Gegenwart, und ihm stehen nur die Prädikate „Alter“ und „Herrnjünger“ zu. Wenn Eusebius freilich beide in Ephesus gelebt haben läßt, so kann sich diese Meinung ebensowenig auf Papias berufen als sie von Dionys von Alexandrien (bei Eusebius, K.=G. VII 25$_{16}$) eine haltbare Stütze empfängt. Für die gleiche oder doch ziemlich dieselbe Zeit hat in Ephesus nur e i n berühmter J. Platz. Dieser eine aber ist gewiß nicht der Apostel gewesen, gegen dessen asiatischen Aufenthalt sich sehr gewichtige Bedenken erheben, sondern der „Presbyter“. Er hat als der Verfasser der ¶ Offenbarung des Johannes zu gelten. Unter dem Schutz seiner Autorität sind die kleinen J.briefe (¶ Katholische Briefe, 5) ausgegangen. Welcher Art dagegen sein Verhältnis zum ¶ Johannesevangelium (: 1 b) und zum großen Brief des J. (¶ Katholische Briefe, 4) gewesen ist, ist schwer zu sagen.

H. J. H o l t z m a n n: Hand=Kommentar zum NT IV[3], 1908, neu bearbeitet von W. B a u e r, S. 18—21; — A. H a r n a c k: Chronologie I, 1897, S. 660—662. 667 f. 673 f; — Th. Z a h n: Forschungen zur Geschichte des nt.lichen Kanons VI, 1900, S. 112—157. 186—190; — ‡ P. W. S c h m i e d e l: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Joh nach ihrer Entstehung und Bedeutung (RV I, 12), 1906, S. 2—8. **Walter Bauer.**

26. d e r P r i e s t e r k ö n i g. Dieser Held eines weitverzweigten und viel verschlungenen Sagenkreises findet sich zuerst erwähnt bei ¶ Otto von Freising, der 1145 durch einen Bischof von Gabula vernahm, wenige Jahre zuvor hätte ein gewisser J., jenseits von Persien und Armenien im äußersten Osten wohnend, König und Priester, Christ wie seine Untertanen, die Könige der Perser und Meder in blutiger Schlacht geschlagen, sei jedoch dann an seiner Absicht, der Kirche Jerusalems zu Hilfe zu eilen, durch die Ungunst der Umstände verhindert worden. In diesem J., dem man wenig später bereits einen von Fabeleien strotzenden Brief an verschiedene christliche Herrscher, dessen Hauptstoff freilich der Alexandersage entstammt, zugeschrieben hat, sieht die heute verbreitetste und am besten begründete Meinung den Chinesen Yeliutasche. Dieser hatte, aus seiner Heimat vertrieben, in Turkestan das karakhataische Reich gegründet, war dessen erster Kukhan und besiegte 1141 den persischen Sultan Sandschar. Der wichtige Dienst, den er hierdurch — ohne es zu wollen — den Christen leistete, machte ihn zum würdigen Gegenstand für die christliche Sagenbildung. Ob er Christ gewesen ist, bleibt zweifelhaft. Sein Name J. ist vielleicht aus einem Mißverständnis des Titels Kukhan zu begreifen. Geschichtlich fest steht, daß 1177 Papst Alexander III ein Schreiben an den König J., von dem ihm Gerüchte erzählt hatten, absandte. Was sonst über den Priesterkönig berichtet wird, ist sagenhaft. Schließlich hat ihn die Sage gar von Asien nach Aethiopien versetzt.

G. O p p e r t: Der Presbyter J. in Sage und Geschichte, 1870[2]; — F. Z a r n c k e: Der Priester J. (Abhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. XVII [= phil.=hist. Klasse VII], 1879, S. 827—1030; XIX [= phil.=hist. Kl. VIII], 1883, S. 1 bis 186); — W. G e r m a n n in: RE[3] IX, S. 311—314; — Unter den Kirchengeschichten behandelt den Gegenstand am eingehendsten die von J. J. H e r z o g = K o f f m a n e I, 1890[2], S. 672—77. — Vgl. die mehrfachen Hinweise u. Notizen in d. Byzant. Zeitschrift (s. Generalregister). **Walter Bauer.**

27. v o n S a l i s b u r y (?—1180). Im zweiten Jahrzehnt des 12. Jhd.s in S. (Wilts) von einfachen Eltern geboren, ging er schon früh für volle 12 Jahre zum Studium nach Paris, wo er ¶ Abälard und Chartois hörte. Die Frucht dieser Zeit war eine bewundernswerte Vertrautheit mit der antiken Literatur, die nach ihrer formalen Seite das Muster für J.s schriftstellerische Tätigkeit wurde und auch inhaltlich auf ihn einwirkte, zumal mit Plato und Aristoteles, den er

als erster im Abendlande vollständig kannte. J. gehört nach seinen kirchenpolitischen Idealen zu dem Kreise, der sich um ¶ Bernhard von Clairvaux sammelt. Durch diesen an den Erzbischof Theobald von Canterbury empfohlen, wird J. dessen Sekretär. Die ausgedehnte Korrespondenz (327 Briefe), die J. als solcher und später führte (1. Sammlung durch ihn selbst), stellt eine wichtige biographische und kirchengeschichtliche Quelle dar. Entscheidend für J.s Zukunft wurden seine Beziehungen zu Th. ¶ Becket, der damals noch die königlichen Ansprüche gegenüber der Kirche vertrat, aber durch den neuen Umgang ein anderer ward und seinerseits J. zu literarischen Arbeiten anregte; J.s meiste Werke sind darum Becket gewidmet. Ein Zusammenstoß mit dem Königtum war nach alledem nur eine Frage der Zeit. Zu offenem Kampf kam es erst, als J. bei der zwiespältigen Papstwahl von 1159 auf die Seite ¶ Alexanders III trat. J. verlor daraufhin sein Amt und benutzte die unfreiwillige Muße, um seine kirchenpolitischen Ziele systematisch darzustellen. Hauptwerke: Entheticus sive de dogmate philosophorum, Vergleich zwischen antiker und christlicher Philosophie; — Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, die erste groß angelegte Staatslehre des Mittelalters (Freiheit der Kirche und des Klerus; oberste Regentenpflicht: Gehorsam gegen das göttliche Gesetz; die Lehre vom ¶ Tyrannenmord findet in J. ihren ersten Verteidiger); — Metalogicus, für die Nützlichkeit der Logik, die im wesentlichen als äußerliche Technik, d. h. als Vervollkommnung des Sprechens gefaßt wird; trotz starker Abhängigkeit von der Ueberlieferung baut J. die psychologische Theorie auf genetischen Prinzipien auf und eröffnet so die sensualistische Entwicklung, die ihre Höhe in Herbert Spencer erreicht (¶ Sensualismus). — Beckets Ernennung zum Erzbischof führte J. als dessen Mitkämpfer in die praktische Kirchenpolitik zurück. In dem folgenden Exil (1163—1170 in Frankreich) schrieb J. eine Vita Anselmi (¶ Anselm), dessen Heiligsprechung damals betrieben wurde, sowie eine fragmentarische, die Jahre 1148—1152 umfassende Historia pontificalis (gedruckt nur in den MG. hist. Script. XX, S. 515—545). Beckets Ermordung brachte auch J. in große Gefahr; nachdem er sich eine Zeitlang verborgen gehalten hatte, trat er in den Dienst des neuen Primas. Dem Andenken des Freundes weihte er die Vita et passio Thomae, die Becket in Parallele mit Jesus stellt und viel zu seiner raschen Kanonisation beigetragen hat. Während seiner letzten Lebenszeit wirkte J. als Bischof von Chartois und entfaltete, ungeachtet aller Widerstände, eine unermüdliche Tätigkeit.

Opera omnia, herausgegeben von F. A. Giles (5 Bde. 1848); — MSL 99 (1855); — Herm. Reuter: J. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im 12. Jhd., 1842; — C. Schaarschmidt: J. v. S., nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, 1862; — Derselbe: J. S. in seinem Verhältnis zur klassischen Literatur (Rhein. Museum, N. F. XIV, S. 200 ff); — R. Pauli: Ueber die kirchenpolitische Wirksamkeit J.s v. S. (Zeitschr. f. Kirchenrecht XVI, S. 265 ff); — Karl Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande II², 1885, S. 234—260; — H. Siebeck: Zur Psychologie der Scholastik II (Archiv f. Geschichte der Philosophie 1, S. 518—524); — Ernst Schubert: Die Staatslehre J.s v. S., Diss. Erlangen 1897; — RE³ IX, S. 314—319; — KL² VI, S. 1762—1766. Herz.

28. Scotus Eriugena, bedeutender Denker des 9. Jhd.s (genaue Daten sind unbekannt), ein geborener Ire oder — nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit — „Schotte", wie seine Beinamen besagen. Vor Mitte des 9. Jhd.s finden wir ihn in Frankreich, wo ihn Karl der Kahle an die Spitze seiner Hofschule in Paris stellte. Frühestens 882 mag er gestorben sein, wohl in Frankreich, der späteren Sage nach freilich als Abt des Klosters zu Malmesbury in England, dessen Mönche ihn erstochen haben sollen. Ihm war „die wahre Philosophie die wahre Religion" und umgekehrt. Ohne daß er sich mit der Kirchenlehre in Widerspruch setzen wollte, stand ihm die Vernunft im Grunde doch über der Autorität. Die Schriften der Kirchenväter sind nur deshalb Autorität, weil in ihnen der Niederschlag der Vernunft enthalten ist. Die heilige Schrift erkennt E. zwar grundsätzlich als unbedingte Autorität an, weiß sich aber auch ihr gegenüber durch willkürliche Auslegung auf der Grundlage der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn (¶ Allegorische Auslegung, 1) die Freiheit des Urteils zu bewahren. An den Streitfragen seiner Zeit, dem Abendmahlsstreit zwischen ¶ Ratramnus und ¶ Paschasius Radbertus und dem von ¶ Gottschalk erregten Streit um die ¶ Prädestination (: II) beteiligte sich auch E. Er neigte zu der sinnbildlichen Abendmahlsauffassung und widersprach in seiner Schrift De divina praedestinatione der Lehre Gottschalks von der doppelten Prädestination; freilich wurde auch seine Anschauung vom Bösen, als etwas nicht wahrhaft Wirklichem, sondern bloß Negativem, von zwei Synoden (zu Valence 855 und zu Langres 859) verworfen. Die für seine Zeit ganz ungewöhnliche, genauere Kenntnis der griechischen Sprache, die E. besaß, befähigte ihn zur lateinischen Uebersetzung der dem ¶ Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften, dieses Grundbuchs der mittelalterlichen ¶ Mystik (: II). Im Anschluß an diese neuplatonische Gedankenwelt (¶ Neuplatonismus) verfaßte E. sein Hauptwerk De divisione naturae (Ueber die Gliederung des Alls), ein Gespräch zwischen Meister und Schüler in 5 Büchern. Er unterscheidet darin vier Arten des Seins und zeichnet damit zugleich den Kreislauf der Welt von Gott zu Gott. Die erste Art ist die schaffende und nicht geschaffene „Natur", d. h. die Gottheit, der einheitliche Urgrund, den E. wie der Areopagite, um ihn nicht zu verendlichen, nicht bestimmt zu beschreiben wagt, sondern gern als nichtseiend im Sinne von „überseiend" (jenseits aller Bestimmungen stehend) bezeichnet. Die zweite Art ist die schaffende und geschaffene Natur, d. h. die Idealwelt, die im Logos oder Sohn Gottes (¶ Christologie: I, 2c; 3b u. ö.) vereinigt ist; die dritte ist die geschaffene, nicht schaffende, d. h. die materielle Welt, die vierte die weder schaffende, noch geschaffene, d. h. die Welt in ihrer Rückkehr zu Gott, wozu sie bestimmt ist. An der Spitze der geschaffenen Welt stehen nach E. die 9 Klassen der Engel, mit geistigen Leibern begabt, die aller materiellen Eigenschaften ledig sind. Im Menschen aber sind alle Dinge oder Arten von Dingen zusammengefaßt. Er ist ein Mikrokosmus, die Welt im Kleinen, der Mittelpunkt der Welt und der Ausgangspunkt für die Rückkehr aller Dinge zu Gott. Die ganze Menschheit — und damit zugleich die ganze Welt — ist in Jesus Christus zusammen-

Unter Johannes etwa Vermißtes ist unter Johann zu suchen.

gefaßt. In seinem Erdenleben ein Mann, überwindet er in seiner Auferstehung den Unterschied von Mann und Weib, legt durch die Himmelfahrt die sinnliche Leiblichkeit überhaupt ab und kehrt in die unmittelbare Einheit mit Gott zurück. In solcher Vereinheitlichung besteht überhaupt der Rückweg zu Gott. „Was im Haupte der ganzen menschlichen Natur, nämlich im Herrn Jesus Christus selbst, schon vollbracht ist, wird in der ganzen Natur vollbracht werden. Es wird der Körper zugleich mit der Seele in Geist, der Geist aber in Gott verwandelt." Jahrhunderte lang verschollen, wurde J. Scotus E. namentlich im 13. Jhd. wieder beachtet, aber in diesem Zeitalter pantheistischer Sekten, die sich mit ihm zu berühren schienen, auch von neuem von der Kirche verworfen. Als Vater der ¶ Scholastik ist er nicht anzusehen, da er für die Begründung des überlieferten Dogmas kein lebhaftes Interesse hatte; für die Theorien der Mystik war er, schon als Uebersetzer der Schriften des Areopagiten (s. oben), von Bedeutung, wenn er auch selbst keine starke mystische Ader haben mochte.

Werke in MSL 122; — S. M. Deutsch: RE[3] XVIII, S. 86 ff; — H. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I, 1875; — Spezialwerke bei Ue II[9], S. 161 ff und in Ul. Chevalier's Repertoire des sources historiques du moyen-âge: Bio-Bibliographie I, 1904[2], S. 2491 f. **Mehlhorn.**

29. Teutonikus ¶ Glossatoren.

Johannesakten. Die J. gehören zu den apokryphen Apostelgeschichten. Nach dem ausführlichen Zeugnis des Photius (Bibliotheca 114) bildeten sie zusammen mit den ¶ Petrus-, ¶ Andreas-, ¶ Thomas- und ¶ Paulusakten eine Sammlung von Apostelgeschichten (¶ Apostelgeschichte, 2), die im Altertum unter dem Namen des Leucius Charinus umging. Die J. sind leider nicht vollständig erhalten. Nach einer Berechnung, die auf Grund einer altkirchlichen Angabe gemacht werden kann, müssen sie ursprünglich etwa den Umfang des Mtth-Ev. gehabt haben. Was aufbewahrt ist, sind umfangreiche Bruchstücke, die uns durch verschiedenartige Ueberlieferung erhalten sind. So wurden z. B. ausführliche Stücke der J. auf dem zweiten Nicänischen Konzil (787; ¶ Bilderstreitigkeiten) verlesen und sind durch ihre Aufnahme in die Konzilsakten erhalten worden. Andere Bruchstücke finden sich in Handschriften. Auch ist in späterer überarbeiteter Gestalt manches auf uns gekommen, was, kritisch gesichtet, noch einen Einblick in die Gestalt der ursprünglichen J. ermöglicht. Im ganzen ist die Ueberlieferung nicht einfach. Doch läßt sich aus ihr und aus den Angaben der Kirchenväter in den Hauptzügen die ursprüngliche Form der J. erkennen, auch lassen sich wichtige kritische Fragen über ihre Entstehung lösen. Die ursprünglichen J. sind nicht gnostischen (¶ Gnostizismus), sondern vulgär-heidenchristlichen Ursprungs, aber sie tragen stark doketische und modalistische Anschauungen über Christus vor (¶ Christologie: II, 1g; 2c): Der vom Himmel herabgestiegene Gott hat einen Scheinleib gehabt, der im weichen Sande keine Spuren hinterließ und der tastenden Hand keinen Widerstand bot, der auch nur zum Scheine die Kreuzigung erlitt. — Die Abfassung der J. fallt wohl sicher noch in das 2. Jhd., wenn auch erst in seine zweite Hälfte. Entstehungsort mag Asien sein. Die Erzählungen, welche die J. über die Wundertaten des Johannes bringen, muten uns meist sehr fremdartig an. Das stärkste darunter ist das sogenannte Wanzenwunder, das am Eingang des unter der Ueberschrift: „Von Laodicea zum zweitenmal nach Ephesus" erhaltenen Bruchstückes steht. Auch in den Redestücken der J. steckt viel krauser Stoff, doch ist manchen Stücken eine gewisse Schönheit nicht abzusprechen. Als die Kirche den Gnostizismus und andere Irrlehre abgestoßen hatte, mußte vieles in den J. als häretisch erscheinen, was im 2. Jhd. noch ohne Beanstandung gelesen worden war.

Ausgabe des griechischen Textes von Bonnet: Acta apostolorum apocrypha II 1, 1898; — Uebersetzung in E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1904, S. 432 ff; — Außer der dort und im Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904, S. 494 ff verzeichneten Literatur vgl. noch besonders Carl Schmidt in: TU XXIV, 1, 1903, S. 26 ff. 77 ff. 111 ff. **R. Knopf.**

Johannesapokalypse = ¶ Offenbarung des Johannes.

Johannesbriefe ¶ Katholische Briefe, 4 und 5.

Johanneschristen, Bezeichnung für die ¶ Mandäer.

Johannesevangelium.

1. Die Frage nach der Person des Verfassers: a) Johannes nicht der Apostel und Zebedaide; — b) Der kleinasiatische Herrenjünger Johannes (der Presbyter?); — c) Mutmaßliche Heimat und Zeit des vierten Evangeliums; — 2. Die Einheitlichkeit der Schrift: a) Die Lieblingsjüngerstellen; — b) Die homilienartigen Stücke; — c) Korrektur nach den Synoptikern, Unstimmigkeiten, Glossen; — d) Die relative Einheit der Schrift; — 3. Weltanschauung und Frömmigkeit: a) Der Heilsmittler; — b) Das Heilsgut; — c) Die neue Gemeinschaft und ihre Gegner; — d) Der praktische Dualismus; — 4. Komposition und literarische Eigentümlichkeit; — 5. Der historische Wert des Evangeliums und sein Verhältnis zu den Synoptikern: a) Schauplatz; — b) Umwelt; — c) Verlauf des Lebens Jesu; — d) Die Reden Jesu nach Form und Inhalt. — Die Abkürzung Ev. bedeutet Evangelium, Evv. = Evangelien.

Jeder aufmerksame Leser, der von den drei ersten Evv. zum vierten Ev. kommt, wird sich dem unmittelbaren Eindruck nicht verschließen können, daß er damit in eine andre Welt eintritt. Ohne daß wir uns hier am Anfang in einen Vergleich im einzelnen einlassen wollen, können wir doch so viel sagen, daß die drei ersten Evangelisten (¶ Evangelien, synoptische: I, 2 ¶ Jesus Christus: I, 6) als Chronisten erscheinen, die Ueberliefertes weiter erzählen, daß dagegen der vierte Evangelist uns als schöpferischer Geist entgegentritt, der nicht hinter der Erzählung von Jesus von Nazareth verborgen bleibt und der mit seiner Art bestimmend und weiterführend in die Geistesgeschichte des Ev. eingreift.

1. Gern wüßten wir daher in erster Linie etwas von der Person des Verfassers. Aber hier beginnen gleich die großen Schwierigkeiten, die von allen Seiten diese wunderbare Schrift umgeben und ihr Verständnis hemmen. Um die Person des Verf. webt sich ein Geheimnis, dessen Schleier wohl auf immer ungelüftet bleiben wird. So viel ist sicher: das vierte Ev. steht in irgend welcher Beziehung zu jenem ungenannten Jünger (Lieblingsjünger), dem man an einer Reihe von Stellen in unserm Ev. begegnet (s. 2, a). Dieser ungenannte und unbekannte Jünger tritt uns namentlich in dem Leidens- und Auferstehungsbericht entgegen, als der „andere" Jünger, der Jünger, „den der

Herr lieb hatte", „der an der Brust des Herrn lag" (vgl. 13$_{23\,ff}$ 18$_{15\,f}$ 19$_{26\,f}$ 20$_{2\,ff}$ und das sogenannte Nachtragskapitel 21$_{20\,ff}$). Er wird auch sicher als der eine der beiden Jünger anzusprechen sein, die zuerst zu Jesus kommen und deren einer Andreas ist (1$_{38\,ff}$). Er wird endlich aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Augenzeuge sein, der 19$_{35}$ in feierlicher Weise als Zeuge für die Tatsache in Anspruch genommen wird, daß aus Jesu Leib Wasser und Blut geflossen seien. Es scheint so, als wenn dann im sogenannten Nachtragskapitel der Schleier des Geheimnisses ein wenig gelüftet werde und als ob der unbekannte Jünger in den Kreisen, für die das Ev. bestimmt war, eine bekannte Persönlichkeit gewesen sei, über die das Gerücht verbreitet war, daß er nach einem weissagenden Herrenwort bis zum Kommen (Parusie) des Herrn leben solle. Es steht fest, daß er bei der Abfassung des Ev. in der gegenwärtigen Form bereits gestorben war und in Kap. 21$_{23}$ eine andere Deutung des mißverstandenen Herrenwortes versucht wird. — Mit alledem ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß der unbekannte Jünger des Ev. nicht etwa, wie man allerdings von altersher angenommen hat, der Verfasser des Ev. ist. Dagegen spricht vor allem die Art, wie von ihm 19$_{35}$ in dritter Person geredet wird (auch wenn wir die merkwürdige Wendung „und jener weiß" nach dem Sprachgebrauch des I Joh.-Briefes, vgl. 2$_{6}$ 3$_{3.\,5.\,7.\,16}$ 4$_{17}$, auf Jesus beziehen). Dagegen spricht das Nachtragskapitel, das auf alle Fälle erst nach dem Tode des unbekannten Jüngers geschrieben sein kann. Dagegen spricht endlich auch der Gesamteindruck einer unerträglichen Anmaßung, von der wir den doch geistig so hochstehenden Verf. des vierten Ev. nicht freisprechen könnten, wenn er in jenen Stellen wirklich seine eigene Person hätte verherrlichen wollen. Dafür spricht nur die eine Wendung im vorletzten Verse des Ev. „und der, der dies geschrieben hat". Aber nach allem bisher Gesagten werden entweder die Verse 21$_{24-25}$ oder noch besser die eben erwähnte kurze Bemerkung innerhalb dieser Verse als späterer Zusatz anzusehen sein. — Jedenfalls aber beansprucht das Ev. — ob mit Recht oder Unrecht, mag zunächst dahingestellt bleiben —, mit dieser Person des Lieblingsjüngers in nächster Beziehung zu stehen. Er soll offenbar, wie das 19$_{35}$ und 21$_{24\,f}$ offen ausgesprochen wird, der Augenzeuge und Gewährsmann für dessen eigentümliche Darstellung sein.

1. a) Wer aber ist nun dieser unbekannte Jünger? — Seit dem Ende (dem dritten Drittel) des zweiten Jhd.s steht es als offizielle kirchliche Ansicht fest, daß mit dem Unbekannten kein anderer als der Apostel Johannes, der Zebedaide, gemeint sei. Für den Kirchenvater Irenäus (ca. 175) ist der Jünger, der an der Brust des Herrn lag, der Verf. des Ev. und der Apokalypse und andererseits auch schon der Apostel Johannes (vgl. dessen Werk „gegen die Ketzereien" I 9$_{2\,f}$ II 22$_{5}$ III 3$_{4}$). Man kann ferner darauf hinweisen, daß Irenäus sich bei seinen Angaben auf das Zeugnis älterer Zeugen stützen kann, nämlich auf dasjenige der von ihm als Presbyter (Aeltere) mehrfach genannten Männer einer älteren Generation (vgl. II 22$_{5}$ V 5$_{1}$ V 30$_{1}$ V 33$_{3}$ V 36$_{1}$), wie auf das des Bischofs Polykarp von Smyrna, den er uns als einen Schüler des Johannes vorstellt, der ihm, Irenäus, noch über die von ihm gehörten Lehrvorträge des Johannes berichtet haben soll (V 33$_{4}$ und Brief an Florinus in Eusebius, Kirchengesch. V 20$_{6}$). So glaubt man, das Zeugnis für die Abfassung des vierten Ev. durch den Apostel Johannes bis mindestens in die Mitte des zweiten Jhd.s und damit bis fast unmittelbar in die Abfassungszeit unserer Schrift verfolgen zu können. — Dazu soll dann das Selbstzeugnis des Ev.s kommen. Aus der Darstellung gehe hervor, daß wir den Lieblingsjünger in dem Kreise der Zwölfapostel zu suchen haben. Denn er befinde sich immer in der unmittelbaren Nähe Jesu und nehme Teil am letzten Mahl. Er gehöre neben Petrus und Andreas zu den Erstberufenen der Jünger Jesu, und als solche werden in den drei ersten Evv. neben Petrus und Andreas eben die Zebedaiden Johannes und ¶ Jakobus genannt. Endlich werde am Schluß des Ev., in der Einleitung der Perikope, in welcher der unbekannte Jünger wieder eine Rolle spiele, die Anwesenheit der Zebedäussöhne (21$_{2}$) besonders vermerkt. Da aber Jakobus gar nicht als Verfasser des Ev. in Betracht komme, so bleibe nur der Apostel Johannes. — So einleuchtend diese Erwägungen auf den ersten Blick scheinen mögen, so wird man doch sagen können, daß sich im Verlauf der Forschung mit immer zwingenderer Deutlichkeit das eine Ergebnis herausgestellt hat, daß der Apostel Johannes, der Zebedaide, der Verf. nicht sein kann. Es stehen dieser Behauptung gewichtige Gegenbeweise gegenüber. Wir besitzen von dem Bischof ¶ Papias von Hierapolis, aus dessen verloren gegangenem Werk „Erklärung der Herrenworte", dessen Abfassungszeit in die erste Hälfte des 2. Jhd.s fällt, ein Fragment, dessen Echtheit nicht mehr angezweifelt werden kann. Dieses Fragment lautet: „Johannes der Theologe und sein Bruder Jakobus wurden von den Juden getötet". Hat man auch keinen sicheren Grund, daraufhin anzunehmen, daß der Märtyrertod der beiden Brüder gleichzeitig erfolgt sei, und daß uns die Apgsch (12$_{2}$; ¶ Jakobus, 2) den Tod des einen verschwiegen habe, so wird doch der gewaltsame Tod des einen Zebedaiden in die örtliche und zeitliche Nähe mit dem des anderen fallen. Und für diesen Märtyrertod des Johannes haben wir einen noch gewichtigeren und älteren Zeugen in unserem Evangelisten Markus (um 70). Dieser würde nämlich schwerlich das auf den Märtyrertod der beiden Zebedaiden bezügliche Jesuswort: „den Kelch, den ich trinke, sollt ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, sollt ihr getauft werden" (10$_{39}$) in so bestimmter Form überliefert haben, wenn für ihn nicht der Märtyrertod der beiden Brüder vollzogene Tatsache gewesen wäre. So stützen die Zeugnisse des Markus und des Papias sich gegenseitig. Dazu kommen noch andere Zeugnisse, vor allem das eines alten syrischen Martyrologiums aus dem Jahr 411, dessen Ueberlieferung sich bis in die erste Hälfte des 3. Jhd.s zurückverfolgen läßt. Diese feststehende älteste Ueberlieferung stimmt nun in keiner Weise mit den Angaben des Irenäus und seiner Gewährsmänner — auf denen doch die Annahme der apostolischen Herkunft des Ev. ruht — über den vermeintlichen Verf. überein. Denn dieser soll danach lange Zeit (bis in das Zeitalter Trajans in Klein-Asien) gelebt haben, so daß das

Gerücht entstehen konnte, dieser Jünger solle nicht sterben, und soll dann in hohem Alter eines friedlichen Todes gestorben sein. Bei dieser Ueberlieferung muß also eine Verwechselung stattgefunden haben. So sprechen denn auch die Zeugen des Irenäus nur von einem „Jünger" Johannes in Kl.-Asien. Außerdem ist neuerdings namentlich durch Harnack wahrscheinlich gemacht, daß die „Presbyter" des Irenäus gar keine unmittelbaren Zeugen dieses Mannes, sondern daß ihre Zeugnisse nur als Zitate aus dem oben genannten Werk des Papias anzusehen seien. Hinzu kommt weiter, daß der um die Mitte des zweiten Jhd.s schreibende Märtyrer Justin zwar das Ev. zu kennen scheint, es aber nicht den apostolischen Denkwürdigkeiten vom Leben des Herrn, die er des öfteren zitiert, zurechnet. Auch das ist bedeutsam, daß Ignatius von Antiochien (Anfang des 2. Jhd.s) in seinem Brief an die Epheser diese zwar an ihre Beziehungen zum Apostel Paulus erinnert, von einem Apostel Johannes aber nichts verlauten läßt. In diesem Zusammenhang wird es um so bedeutsamer, daß, während Irenäus den Polykarp und Papias als Hörer des vermeintlichen Apostels Johannes bezeichnet, es aus dem Zeugnis des Eusebius über Papias und aus den von Eusebius (Kgsch. III 39) mitgeteilten Fragmenten des Papiaswerkes selbst hervorgeht, daß Papias wenigstens in gar keiner Beziehung zum Apostel und Zebedaiden, wohl aber in engerem Zusammenhang mit einem in der Ueberlieferung als Herrenjünger geltenden Presbyter Johannes gestanden hat. Die Verwechselung, der sich also Irenäus hinsichtlich der Person des Papias schuldig gemacht hat, wird auch hinsichtlich der Person des Polykarp stattgefunden haben, den Irenäus selbst als Mitschüler des Papias bezeichnet. Ueberdies lassen sich derartige Verwechselungen nichtapostolischer mit apostolischen Persönlichkeiten in späterer Zeit mehrfach nachweisen, so vor allem die des Evangelisten mit dem Apostel Philippus, die vielleicht schon in unserem Ev. vorliegt (andere Beispiele s. bei Bousset, Kommentar z. Offenb. Joh., 1906², S. 46, Anm. 1). Ferner läßt sich sogar noch beobachten, daß Irenäus selbst an der überwiegenden Mehrzahl der Stellen immer noch nur von dem „Jünger", nicht dem Apostel Johannes spricht. Ja, selbst in einem alten Verzeichnis der kanonischen Schriften, dem sogenannten ¶ Muratorischen Fragment, hat sich diese Bezeichnung des Johannes als des „Jüngers" noch erhalten, während unmittelbar daneben Andreas als Apostel angeführt wird. — Auch das Selbstzeugnis des Ev. zwingt uns nicht zu einer gegenteiligen Auffassung. Daß der unbekannte Jünger hier durchaus in dem Kreise der Zwölfapostel gesucht werden müsse, ist eine unbegründete Annahme. Vielmehr spielen die Zwölf im vierten Ev. überhaupt keine Rolle. Sie werden nur an zwei Stellen (6_{67} ff 20_{24}) so nebenbei erwähnt, und an ihre Stelle tritt fast ausschließlich der Kreis der „Jünger" Jesu. Wenn nach den Synoptikern vielleicht anzunehmen ist, daß nur die Zwölf am Abendmahl teilgenommen haben, so deutet nichts darauf hin, daß auch der Verf. des vierten Ev. dieser Ansicht gewesen sei. Wenn nach den Synoptikern die Zebedaiden zu den vier erstberufenen Jüngern gehören, so ist der Berufungsbericht unseres Ev. in jeder Hinsicht so eigenartig, daß wir durchaus keinen Grund haben, in dem hier eingeführten unbekannten Jünger einen der Zebedaiden zu suchen. Wenn die Zebedaiden Kap. 21 ausdrücklich genannt werden, so beweist auch das nicht, daß der später erwähnte ungenannte Jünger einer von ihnen sein müsse. Vielmehr wird er nach der sonstigen Art und Weise des Ev. einer von den beiden ohne Namen eingeführten Jüngern 21_2 sein. Und überdies erklärt sich die Erwähnung der Zebedäussöhne aus der Abhängigkeit dieser Perikope von einem synoptischen Bericht in der Art von Luk 5_1 ff.

1. b) Mit alledem wäre aber nur das negative Ergebnis erzielt, daß das J. nicht von dem Zebedaiden Johannes geschrieben und der unbekannte Jünger und Zeuge des Ev. nicht mit ihm zu vereinerleien ist. Dessen Gestalt selbst bleibt leider nach wie vor im Dunkeln. Eine große Wahrscheinlichkeit ist immerhin dafür vorhanden, daß diese Figur des geheimnisvollen Zeugen nicht, wie man auch wiederholt angenommen hat, frei erfunden worden ist, sondern daß sie einen gewissen historischen Hintergrund hat. Dafür spricht schon, wie gesagt, das Nachtragskapitel, das nur dann einen Sinn zu gewinnen scheint, wenn der langlebige Herrenjünger, von dem das Gerücht ging, daß er nicht sterben werde, wirklich gelebt hat. Es wird doch wohl einen bekannten kleinasiatischen Herrenjünger Johannes (¶ Johannes der Presbyter) gegeben haben. Dieser steht allerdings zunächst zur ¶ Offenbarung des Johannes in engerer Beziehung. Die Ueberlieferung der Presbyter des Irenäus zeigen den Jünger Johannes in unmittelbarer Beziehung zur Offenbarung und zu andern merkwürdigen eschatologischen Ueberlieferungen, die mit dem J. nichts zu tun haben. Es läge dann nahe genug, diesen kleinasiatischen Apokalyptiker mit dem „Presbyter" Johannes, dem Lehrer des Papias (s. o.), gleichzusetzen. Da ferner unser zweiter und dritter Johannesbrief von dem (anonymen) Presbyter geschrieben sein wollen, so könnte man noch einmal kombinieren und diesen (sich mit dem bestimmten Artikel einführenden) Presbyter wieder mit dem „Presbyter Johannes" des Papias und dem kleinasiatischen Johannes der Apokalypse gleichsetzen (¶ Katholische Briefe, 4—5). Aber gewonnen ist freilich mit alledem nicht viel. Doch ergibt sich die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß dieser kleinasiatische Johannes in maßgebenden Kreisen als Zeuge und Gewährsmann des vierten Ev. aufgefaßt worden ist. Wie weit er das wirklich gewesen ist, bleibt ganz im Dunkeln, ja es wird nach den obigen Ueberlegungen, die uns in die Nähe der Apokalypse brachten, sehr wenig von seinem Geist im 4. Ev. vorhanden sein. Auch wissen wir zunächst gar nichts von der Beziehung dieses Herrenjüngers Johannes zu dem historischen Jesus von Nazareth. Der Name „Herrenjünger", den ihm Papias beilegt, kann sehr gut nur ein allgemeiner Ehrenname sein und braucht kaum auf bestimmtere persönliche Beziehungen dieses Jüngers zu Jesus hinzudeuten. Wie weit der Anspruch des Ev., auch mit seinem Bericht auf einen Augenzeugen zurückzugehen, berechtigt ist, kann nur eine Untersuchung seiner Eigenart entscheiden.

1. c) Ja, wir wissen eigentlich auch so gut wie nichts von der Heimat des vierten Ev. Die bisher besprochene Ueberlieferung weist uns allerdings nach Kl.-Asien. Darauf könnte auch

etwa die Bevorzugung der Apostel Andreas und Philippus in unserem Ev. hindeuten (vgl. 1 $_{40.44}$ 6 $_{6\,ff}$ 12 $_{22}$ 14 $_{8}$). Denn Andreas hatte nach späterer Ueberlieferung seine Hauptwirksamkeit in Bithynien und Pontus, und in dem Philippus des Ev. haben wir vielleicht schon den Evangelisten Philippus, dessen späterer Wohnsitz Hierapolis gewesen sein soll und der nachweislich mit dem Apostel verwechselt wurde, zu erkennen. Zwingend ist diese Beweisführung ja gerade nicht. So hat man denn neuerdings die Heimat des Ev. in Syrien (Antiochien) gesucht und auch wenigstens ein äußeres altes Zeugnis für diese Annahme beigebracht, nämlich eine Bemerkung am Schluß von ¶ Ephräms Kommentar zu Tatian (vielleicht von Tatian stammend): „Johannes schrieb (das Ev.) griechisch in Antiochia"; vgl. Zurhellen: Die Heimat des vierten Ev., S. 61. Außerdem kann man auf eine gewisse Berührung unserer Schrift mit dem Luk-Ev. — die Heimat des Evangelisten Lukas war aller Wahrscheinlichkeit nach Antiochia — und eine starke Verwandtschaft mit den Briefen des Ignatius von Antiochia hinweisen. Aber will man diese Vermutung von der syrischen Herkunft des Ev. durchführen, so muß man zum mindesten das 21. Kapitel mit seinem deutlichen Hinweis auf den kleinasiatischen langlebigen Johannes und vielleicht auch damit sämtliche Lieblingsjüngerstellen als Bearbeitungen und Zusätze aus andersartiger Umgebung entfernen (vgl. Zurhellen). Und das würde uns auf die im nächsten Abschnitt zu behandelnde Frage nach der literarischen Einheit der Schrift führen. — Endlich ist auch über die Zeit des Ev. sehr wenig Bestimmtes auf Grund der äußeren Zeugnisse auszumachen. Ueber die Mitte des zweiten nachchristlichen Jhd.s mit diesen zurückzudringen, fällt schwer. Daß der Märtyrer Justin, der um diese Zeit schrieb, das Ev. gekannt hat, läßt sich wahrscheinlich machen, aber nicht mit unbedingter Sicherheit behaupten. Ebenso muß es trotz gewisser Berührungen zweifelhaft bleiben, ob sich aus den Fragmenten der Presbyter des Irenäus ein Zeugnis für die Existenz des Joh-Ev. ergibt. Kaum endlich wird sich die Bekanntschaft der Briefe des Ignatius mit ihm erhärten lassen. Dagegen besitzen wir ein Papiasfragment in einer Handschrift des 9. Jhd.s, das, wenn es echt wäre, beweisen würde, daß Papias das Ev. gekannt habe. Es lautet: „Das Ev. des Johannes wurde von Johannes noch zu seinen Lebzeiten bekannt gemacht und den Gemeinden übergeben, wie uns Papias von Hierapolis, der Lieblingsschüler des Johannes, berichtet hat". Für die Echtheit dieses Zitates spricht, daß uns am Schluß desselben, allerdings in einem verdorbenen Text, der Fundort: „Ende des fünften (?) Buches der Auslegungen der Herrenworte" bestimmt angegeben wird. Gegen die Echtheit ließe sich anführen, daß Eusebius in seinen ausführlichen Notizen über Papias (III 39) dies Zeugnis für das vierte Ev. nicht bringt, während er doch vermerkt, daß Papias den Johannesbrief benutzt habe. Doch mag ja hier immerhin ein Zufall im Spiel sein. Ist dies Fragment echt, so hätten wir damit das früheste Zeugnis für das Ev., da Papias' Werk doch sicher in die erste Hälfte des ersten Jhd.s fällt. Das Fragment wäre außerdem deshalb bedeutsam, weil es mit seiner ausdrücklichen Betonung der Abfassung des Ev. noch zu Lebzeiten des Johannes die gegenteilige Meinung als verbreitet vorauszusetzen scheint, daß es erst nach dem Tode des Johannes bekannt geworden sei, d. h. die Meinung, deren Wahrscheinlichkeit sich uns aus inneren Gründen bereits ergeben hat.

2. Lange Zeit galt die literarische Einheit unserer Schrift in den weitesten Kreisen der Forscher als eine unumstößliche Voraussetzung. Nur vereinzelte Stimmen hatten sich dagegen erhoben. Aber da die einschlägigen Versuche fast alle mit der unbewußten oder bewußten Absicht unternommen worden waren, aus dem Ev. in seiner gegenwärtigen Gestalt das dem modernen Empfinden als minder wertvoll erscheinende Gut auszuscheiden und so eine unserem Geschmack mehr zusagende und rein geistige evangelische Grundschrift zu gewinnen, — so stand man ihnen im allgemeinen mit unverhohlenem Mißtrauen gegenüber. Höchstens war man geneigt, einige Unordnungen in der Anordnung des Textes zuzugeben. So fiel namentlich wieder und wieder die plötzliche und unmotivierte Einführung des Täufers im Prolog (1 $_{6\,ff}$ 1 $_{15}$) auf. Auch die enge Anknüpfung der Worte Jesu 7 $_{19\,ff}$ an die der Zeit nach weit zurückliegende Krankenheilung am Teiche Bethesda 5 $_{1\,ff}$ gab zu derartigen Vermutungen Anlaß. Vor allem führte die Beobachtung, daß 14 $_{31}$ offenbar ein Abschluß der Abschiedsreden Jesu an seine Jünger vorliege, zu dem Versuche der Umstellung der Kapitel 14 und 15, 16. — Auch mußte ja jeder zugeben, daß es mit dem sogenannten Nachtragskapitel (21) seine eigene Bewandtnis habe, daß es jedenfalls nicht zum eigentlichen Bestand des Ev. gehöre, und daß dieses einmal mit den Versen 20 $_{30\,f}$ geschlossen haben müsse. — Eine Aenderung in der Lage wurde vor allem durch die Untersuchungen von Wellhausen und Schwartz (vgl. auch die gleichzeitigen sehr viel mehr zurückhaltenden Ausführungen von Heitmüller in seinem Kommentar) herbeigeführt. Seitdem ist die Frage nach der literarischen Einheit des Joh.Ev. in Fluß gekommen. Ja, es gewinnt fast das Ansehen, als sollten wir nun mit einer Hochflut von Quellenscheidungsversuchen überschwemmt werden. Hier kann nur der bei dem gegenwärtigen chaotischen Zustand der Frage höchst schwierige Versuch gemacht werden, die relative, aber auch nur relative Berechtigung der Kritik zu erweisen und einige Richtlinien aufzuzeigen, in denen etwa die Untersuchung sich weiterhin bewegen muß.

2. a) Einzusetzen hat man jedenfalls mit der Tatsache, daß unser vorliegendes Ev. insofern nicht ganz ein Werk aus einem Guß ist, als Kap. 21 sicher später nachgetragen ist. Und es erhebt sich von hier aus die Frage, ob die Hand, die dieses Nachtragskapitel schrieb und hinzufügte (es bleibe noch unentschieden, ob der Verf. selbst oder ein Redaktor das Kap. hinzugesetzt haben mag), nicht auch manches andere innerhalb der Schrift nachgetragen und geändert hat. Zeigt doch auch die Einfügung des Abschnitts von der Ehebrecherin in unser Ev. (7 $_{53}$ bis 8 $_{11}$, vgl. auch die unsichere Ueberlieferung von 5 $_{3\,b.\,4}$), die sich noch textkritisch nachweisen läßt, was in dieser Richtung möglich war. Nun findet sich gerade im 21. Kapitel eine jener bekannten Lieblingsjüngerstellen, von denen bereits oben (s. 1) die Rede war. Freilich ist auch darauf hingewiesen, daß die Art der Be-

handlung des Lieblingsjüngers hier eine etwas andere sei als in den übrigen Partien des Ev., insofern hier Petrus die Hauptrolle und der „andere" Jünger nur eine mehr nebensächliche spiele, während in den andern Stellen das Gegenteil der Fall sei. Aber darauf ließe sich erwidern, daß dieses stärkere Hervortreten des Petrus auch darin seinen Grund haben könnte, daß in diesem Kapitel sicher eine ältere Ueberlieferung verarbeitet worden sei und die beherrschende Stellung, die Petrus darin eingenommen, sich nicht ganz habe beseitigen lassen. Immerhin hat der Lieblingsjünger auch in diesem Stück eine ganz hervorragende Rolle. Ja, am Ende der Erzählung bleibt doch das Interesse ganz und gar an ihm haften. Von hier aus erhebt sich nun die Frage, ob nicht überhaupt die viel umstrittenen Lieblingsjüngerstellen erst einer Ueberarbeitung des Ev. ihr Dasein verdanken. Kritische Bedenken im einzelnen erheben sich gegen eine Reihe dieser Stellen. Von seiten Wellhausens und Heitmüllers sind z. B. starke und erwägenswerte Bedenken gegen die Zugehörigkeit der Verse 19 $_{34.\ 35.\ 37}$ zum ursprünglichen Text erhoben worden. Der Wettlauf des Petrus und des „andern Jüngers" zum Grabe unterbricht in empfindlicher Weise die Erzählung über die Maria Magdalena am Grabe (vgl. 20 $_{1}$ und $_{11}$). Bei der Szene von der Verleugnung des Petrus fällt diesem Jünger nur eine ziemlich überflüssige Statistenrolle (18 $_{16}$) zu. Besonders von Schwartz ist darauf hingewiesen worden, daß die Entlarvung des Verräters durch den Jünger, der an der Brust des Herrn lag, in einem gewissen Widerspruch mit 13 $_{28}$ stehe und daß auch noch andere Unstimmigkeiten in diesem Bericht vorlägen. Es ergäbe sich also die Möglichkeit, daß das Evangelium ursprünglich ohne jeden Anspruch auf Zusammenhang mit einem Augenzeugen geschrieben sein könnte und erst später diese Beziehung hineingebracht worden wäre.

2. b) Auch die Frage bedarf der genaueren Erörterung, ob nicht der Redestoff des Ev. (s. 5 d) erst nachträglich eine beträchtliche Erweiterung erfahren haben könnte. Hier kommen namentlich eine Reihe predigtartiger Ausführungen in Betracht, die über das ganze Ev. zerstreut sind. So mündet bekanntlich das Nikodemusgespräch in eine Predigt vom Wesen und Wirken des Sohnes Gottes aus (3 $_{12}$ oder 3 $_{14}$ bis 3 $_{21}$), die mit jenem eigentlich gar nichts mehr zu tun hat. Einen ähnlichen predigtartigen Zusatz weist die Rede des Täufers 3 $_{31-36}$ auf (vgl. den klaffenden Widerspruch zwischen 3 $_{26}$ und 3 $_{32}$). Mehrfach ist hervorgehoben worden, daß sich an die Krankenheilung von Bethesda nicht eine, sondern zwei Reden von ganz verschiedenem Charakter anschließen (5 $_{19-29,\ 31-47}$), von denen die erstere (5 $_{19-29}$) ganz die nun schon bekannte Predigt-Art zeigt. Die drei genannten Stücke haben auch die besondre Eigentümlichkeit gemeinsam, daß in ihnen Jesus fast ständig von sich in der dritten Person als dem Sohne Gottes (d. h. dem ausschließlichen Titel für Jesus in den Johannesbriefen) redet, während sonst fast überall das einfache „ich" vorherrscht. — Noch gegen eine ganze Reihe anderer Stücke erheben sich von hier aus Bedenken. Die Rede Jesu zu seinen Jüngern über die Erfolge der Mission (4 $_{31-39}$) unterbricht den Zusammenhang zwischen 4 $_{30}$ und 4 $_{40}$ empfindlich. Ist 4 $_{8}$, wie es durchaus den Anschein hat, eine an unrechtem Orte eingeschobene Glosse, so werden die Jünger Jesu in der ganzen Perikope überhaupt nicht erwähnt, und die an sie gerichtete Rede scheint einer späteren Schicht anzugehören. Die Rede Jesu an die gläubig gewordenen Juden 8 $_{31-36}$ will weder zu dem Vorhergehenden noch dem Nachfolgenden recht passen. 10 $_{14-21}$ ist wieder eine an das Gleichnis vom guten Hirten angeschlossene Predigt. Daß die Rede Jesu 12 $_{44-50}$ außer allem Zusammenhang steht und ganz lose an die zusammenfassende Betrachtung des Evangelisten angehängt worden ist, ist bereits oft hervorgehoben. Auch daß Kap. 14 ein tatsächlicher Abschluß der Abschiedsreden vorliegt (vgl. 14 $_{30.\ 31}$) und dann die Abschiedsreden sich noch zwei Kapitel hindurch weiter hinziehen, erklärt sich weniger gut aus der Annahme einer Umstellung als unter der Voraussetzung, daß die Kap. 15. 16 vielleicht für sich bestehende, predigtartige Stücke waren, die später erst in das Evangelium eingefügt wurden (vgl. auch Heitmüller). — Endlich hebt sich noch eine dritte Reihe derartiger predigtartiger Stücke von dem Hauptgefüge ab. Es ist lange bemerkt worden, daß das Stück 6 ($_{51b}$) $_{52-59}$ mit seiner grobsinnlichen Auffassung vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes nicht in den Rahmen der Rede des Himmelsbrotes hineinpaßt. Zum Schluß findet sich dann V. $_{59}$ die diese Beobachtung verstärkende Bemerkung, Jesus habe diese Worte in der Synagoge in Kapernaum geredet, während vorher von einer Synagogenpredigt Jesu auch nicht die geringste Spur vorliegt. — Eine ähnliche Beobachtung kann man für die Perikope 8 $_{12-20}$ machen. Endlich könnte sich nach alledem die Annahme empfehlen, daß auch der sogenannte Prolog 1 $_{1-18}$ einmal als ein Stück für sich bestanden und das ursprüngliche Ev. mit dem Hinweis auf das Auftreten Johannes (1 $_{6-8}$) des Täufers begonnen hätte, woran sich dann sofort 1 $_{19\ ff}$ angeschlossen hätte. — Kurz, man erhält den Eindruck, daß vielleicht neben unserer Evangelienerzählung eine ganze Reihe von predigtartigen Stücken und fragmentarischen Entwürfen vorhanden gewesen sei, die erst später mit dieser zusammengearbeitet wurden. Dabei bliebe es möglich, daß auch diese einzelnen Stücke aus der Feder des Verf. selber stammen. Denn theologische Unterschiede, die uns durchaus zwingen, verschiedene Verfasser anzunehmen, sind innerhalb der einzelnen Stücke kaum nachzuweisen. Es ist aber immerhin auch möglich, daß verschiedene Hände an der Schrift gearbeitet haben. Namentlich für diejenigen, welche einen verschiedenen Verf. für Ev. und I Johannesbrief annehmen, erhebt sich die Frage, ob nicht vielleicht der Verf. des Briefes das Ev. überarbeitet habe. Es scheint sogar manchmal so, als wenn eine ganze Schule an unserem Ev. gearbeitet hätte; aber etwas Sicheres und Bestimmtes wird sich hier kaum noch ausmachen lassen.

2. c) Noch auf den einen und andern Punkt mag in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Es muß vor allem auch darauf geachtet werden, ob nicht hie und da die gänzlich abweichende Darstellung des Joh-Ev. Anlaß zu Korrekturen nach den Synoptikern gegeben hat. An einem Punkt wenigstens läßt sich diese Vermutung zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit bringen. Der Hohepriester, vor dem das Verhör Jesu stattfand, ist im echten Bericht des Evangeliums — wahr-

scheinlich infolge seiner Abhängigkeit von den Lukasschriften — ¶Hannas. Es scheint, als wenn die Person des Kaiaphas erst später eingeschoben worden sei. Durch die Erwähnung der Sendung Jesu zu Kaiaphas 18_{24} wird nämlich der Abschnitt von der Verleugnung des Petrus vollkommen zerrissen. Mit der Beseitigung dieses Verses, mit dem dann auch 18_{13-14} und die Erwähnung des Kaiaphas in 18_{28} fallen müßten, sind die stärksten Schwierigkeiten der Perikope beseitigt; von hier aus würde sich auch 11_{47-53} als eingeschoben oder überarbeitet ergeben. So möchten sich vielleicht bei näherem Zusehen noch andre Spuren synoptischer Bearbeitung finden; doch darf dieser Gesichtspunkt auch nicht übertrieben werden, wie dies in den Untersuchungen von Wellhausen und Schwartz (s. Literatur) sicher geschehen ist. — Ferner scheint es, als ob in dem Abschnitt $1_{29\,ff}$ zwei Darstellungsversuche vorlägen, die beide Aufnahme in das Ev. gefunden haben: 1_{29-32} und 1_{33-36}. Große und unlösliche Schwierigkeiten bereitet der Bericht 7_{3}: die Brüder Jesu hätten Jesus aufgefordert, nach Jerusalem zu ziehen, damit auch seine Jünger seine Zeichen sähen. 7_{32} senden die Pharisäer Häscher aus, Jesus zu greifen. Die Szene findet in der Mitte des Laubhüttenfestes statt. Die Abgesandten aber kehren erst zurück (7_{45}), nachdem dazwischen die Ereignisse, die am letzten Tage des Festes stattgefunden haben, erzählt sind (7_{37-39}). Auch die Darstellungen der Blindenheilung und der Auferweckung des Lazarus sind nicht ohne Unstimmigkeiten. — Am meisten stimmen wohl die neueren Forscher in der Annahme überein, daß das Ev. von einem Glossator mit kurzen Sätzen glossiert worden sei. Von solchen Glossen ist es geradezu übersät. Ich hebe folgende kurze Sätze heraus 1_{15} 1_{24} 1_{28} (wohl aus 10_{40} und 11_{1} entstanden) 2_{17}? $2_{21\,f}$ 3_{24} 4_{2} 4_{8} (s. o.) 6_{36} (6_{39b} $_{40.\,44b}$ („ich will ihn auferwecken am jüngsten Tage"), 6_{64b} 7_{39} 10_{6}? 11_{2} 11_{18}? 12_{6} 12_{33} 13_{11} $13_{34\,f}$ 18_{5b}? 18_{9} (Rückweis auf 17_{12}). 18_{32} 20_{20a}?. — Man wird sich aber — wie das manche der Forscher tun — kaum mit der Annahme eines solchen mit kurzen Zusätzen arbeitenden Glossators begnügen können. Vielmehr bleibt die Wahrscheinlichkeit, daß umfangreichere Einschiebungen und Bearbeitungen vorgenommen sind.

2. d) Auf der andern Seite muß nun aber auch das gesagt werden, daß diese ganze Frage der Einheitlichkeit des Ev.s eigentlich nur vom literarhistorisch-philologischen, nicht vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus Bedeutung hat. Trotz aller Unstimmigkeiten, Dissonanzen, Widersprüche in der Darstellung bleibt die johanneische Literatur (von der ¶Offenbarung des Joh. abgesehen) religionsgeschichtlich betrachtet eine Einheit, die sich ganz bestimmt von allen umgebenden Erscheinungen abhebt. Es ist den Kritikern nicht gelungen, irgendwie überzeugend verschiedene Schichten mit wirklich durchgehend verschiedener religiöser und theologischer Haltung zu sondern, wenn vielleicht auch hier und da einzelne Unstimmigkeiten in dieser Hinsicht (z. B. vielleicht die Stellen, die im Ev. die leibliche Auferstehung betonen) ausscheiden. Die Meinung gar, daß man durch Quellenscheidung ein ursprünglicheres, den Ereignissen wirklich näher stehendes, noch die jüdisch-eschatologische Frömmigkeit wiederspiegelndes Ev. herausstellen könne, das an historischem Wert gar unseren Synoptikern überlegen sei, ist und bleibt nichts als ein Phantasiegebilde, so zuversichtlich diese Behauptung auch neuerdings auftritt. Und auch die Ansicht, daß dem jetzigen Ev. ursprünglich ein ganz einheitliches Werk aus einem Guß, von originalem Wurf, in vollständiger Unabhängigkeit von den Synoptikern, zugrunde liege, bleibt ein schöner Traum. Wenn man darauf ausgeht, dieses widerspruchslose einheitliche Urevangelium zu konstruieren, so gehts einem schließlich so, wie wenn man im Sand zu bauen anfängt und die nachstürzenden Sandmassen ständig das Erbohrte zuschütten. Unter diesen Umständen ist es aber auch für die Kritik so schwer, eine scharfe Scheidung vorzunehmen zwischen den Dissonanzen und Widersprüchen, die von Anfang an der johanneischen Literatur angehören, ja ihre Eigentümlichkeit bilden, und den groben Unmöglichkeiten und Nachlässigkeiten, die schließlich doch besser aus der Annahme erklärt werden, daß am Ev. verschiedene Hände tätig gewesen seien. Und so wird auch in Zukunft der Eine die Linien so und der Andere etwas anders ziehen, und ob man je zu dauernder Uebereinstimmung kommt, muß fraglich bleiben. — Lohnender ist es daher, unter bereitwilliger Anerkennung mancher starker Unstimmigkeiten und literarischer Unmöglichkeiten das Ev. religionsgeschichtlich als eine Einheit zu nehmen. Und wenn es sein gegenwärtiges Dasein einem Redaktor verdankt, so muß es doch auch reizen, die Psychologie dieses Redaktors (oder dieser Redaktoren) zu erforschen, der an so faustdicken historischen und sachlichen Widersprüchen und Unmöglichkeiten gleichgültig vorbeigegangen ist und doch ein so eindrucksvolles und gewaltiges Ganze von weltgeschichtlicher Wucht und Wirksamkeit geschaffen hat.

3. Nehmen wir die gesamte johanneische Literatur (d. h. Ev. und Briefe) als ein Ganzes, so sind ihr religionsgeschichtlicher Ort und ihre Bedeutung leicht zu bestimmen. Das ist in ihr jedenfalls das Bedeutsame, daß die Person Jesu von Nazareth ganz im Mittelpunkt der Religion steht. Und zwar kommt er für den Glauben nicht oder kaum mehr als der Messias in Betracht. Daß Jesus der Christus (= Messias) sei, das ist im Ev. gleichsam eine geschichtliche Erinnerung; das Wort findet sich vor allem im Munde des Volkes, der Juden und Johannes des Täufers, einmal auch als das Anfangsbekenntnis der ersten Jünger Jesu; wo ein eigentümlich christliches Bekenntnis eintritt, heißt es: Christus, der Sohn Gottes (11_{27} 20_{31} vgl. das allgemeine „der Heilige Gottes" 6_{69}), oder wir finden den feierlichen Eigennamen Jesus Christus (1_{17} 17_{3}). Das messianische Stichwort des „Menschensohnes" übernimmt zwar der Verf. und gebraucht es gern und im ganzen sachgemäß. Aber auch dieser Titel hat doch alles Lokalkolorit jüdischer Eschatologie verloren; er wird hier der zusammenfassende Ausdruck für die himmlische Seinsweise und die vorweltliche Wesenheit Jesu von Nazareth ($1_{50\,f}$ 3_{13} 6_{62} u. ö.). Der Gedanke der Wiederkunft des Christus, für die Urgemeinde der Kern ihrer Frömmigkeit, ist im Ev. fast vollständig in den Hintergrund gedrängt und durch den Gedanken des Weiterlebens des Erhöhten mit den Seinen überboten.

3. a) Im Ev. ist Jesus in erster Linie der **gegenwärtige Heilsmittler**. Der Evangelist steht hier ganz und gar auf den Schultern des ¶ Paulus oder besser noch: in der Religion der heidenchristlichen Gemeinden, die auch Paulus voraussetzt. Als gegenwärtiger, in der Gemeinde lebendiger Heilsmittler ist dieser Jesus der Gegenstand religiöser Verehrung, ja die religiöse Andacht findet in ihm geradezu ihren Mittelpunkt. An dem Bekenntnis zu ihm scheidet sich seine Gemeinde von der umgebenden Welt und namentlich von der Synagoge ($9_{22.\ 34\,ff}$ 12_{42} 16_{2}). Er ist der gute Hirte, der seine Gemeinde sammelt aus aller Welt ($10_{1\,ff.\ 16}$). Und diese Gemeinde ist dem Blindgeborenen und Sehendgewordenen gleich, von dem es heißt: „Er aber sprach, ich glaube, Herr, und er betete ihn an" (9_{38}). So konzentriert sich der christliche Glaube in dem Glauben an den Sohn Gottes und seinen Namen (vgl. besonders 1_{12} 2_{23} $3_{15\,f\ 18.\ 36}$ $6_{29.\ 35}$ 11_{27} 13_{19} $17_{2\,f}$ $20_{30\,f}$ u. ö.). Das Gebet in Jesu Namen kennzeichnet den Kultus der neuen Gemeinde. Und dieses Gebet in Jesu Namen geht unmerklich in ein Gebet zu ihm über, das er erfüllt (¶ Gebet: III, 3). Ja, dieser Jesus von Nazareth, ist rund heraus gesagt, der „**Gott**" der neuen Gemeinde (¶ Christologie: I, 3 b). Und das liturgisch formulierte Bekenntnis des Ev.s lautet (17_{3}): „daß sie dich als den alleinigen, wahrhaftigen Gott erkennen und, den Du gesandt hast, Jesus Christus (d. h. als den wahrhaftigen Gott)". Auch bleibt es möglich und wahrscheinlich, daß Joh 1_{18} mit den ältesten Handschriften zu lesen ist „ein eingeborener (d. h. einziger) Gott (ohne Artikel), der in des Vaters Schoß sitzt". Bemerkenswert ist übrigens, daß der Titel „der Herr" (¶ Christologie: I, 1 c; 2 c ¶ Heidenchristentum, 8), der bei Paulus und, wie es scheint, in den paulinischen Gemeinden, diese kultische Ehren- und Würdestellung Jesu vor allem bezeichnet, im J. zwar nicht verschwindet, aber stark zurücktritt. Dafür treten nun andere Bezeichnungen ein, die das Geheimnis seiner ewigen, vorweltlichen, gottgleichen Wesenheit umschreiben sollen; so im ersten Brief und in bestimmten, sich scharf abhebenden Partien des Ev. (s. o.): der **Sohn Gottes**. So vor allem im Prolog die, wie es scheint, ganz neue Bezeichnung **Logos** (= Wort? Vernunft?) Gottes (¶ Christologie: I, 2 c; 3 b). Es ist aber zu bemerken, daß dieser Begriff, der später für die christliche Theologie von so großem Einfluß gewesen ist, hier noch als ein Fremdkörper erscheint; er findet sich nur im Prolog und spielt in der Gesamtanschauung des Ev. keine Rolle. — Auch sonst wird der Evangelist nicht müde, in immer neuen Wendungen und Bildern die Bedeutung dieses überweltlichen, himmlischen Heilsmittlers für seine Gemeinde hervorzuheben. Wenn er ihn freilich das ¶ **Lamm Gottes** nennt, das die Sünde der Welt (1_{29}) wegnimmt, so gibt er hier wohl nur eine liturgisch geprägte Formel weiter, die für seine Gesamtauffassung, in der Sündenvergebung und Sühne überhaupt keine Rolle spielen, nicht weiter bestimmend war. Einmal findet sich auch der, wahrscheinlich der eigentümlichen Stimmung seiner Zeit (¶ Heiland) entlehnte, Ausdruck **Weltheiland** (4_{42} vgl. I Joh 4_{14}). Aber auf eignem Boden steht der Evangelist, wenn er Jesus von Nazareth als das Licht der Welt und das Leben, als den lebendigen Wasserquell, als das Himmelsbrot, als die Auferstehung zum neuen, ewigen Leben, als den guten Hirten, als den Bereiter der himmlischen Wohnungen, als den Offenbarer Gottes, als den Weg, die Wahrheit und das Leben feiert (14_{6}). Und seine Frömmigkeit faßt sich in die Worte zusammen: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (1_{14}). — Mit alledem steht das vierte Ev. ganz im Strom der Entwickelung der christlichen Religion, die sich mehr und mehr im Zentrum als Jesusglaube ausgestaltet; und wenn er dabei seine eigenen Töne anschlägt, so klingen sie harmonisch mit in der Gesamtmelodie. Aber an einem Punkte hat er seiner Zeit doch etwas ganz Besonderes zu sagen gehabt, und in einer Hinsicht steht er an ganz besonderer Stelle in der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Diese Entwicklung stellte nämlich das Christentum vor ein eigentümliches Problem. Mit dem Christusglauben und dem Christuskult und der Loslösung von aller nationalen Beschränktheit hatte sich die junge christliche Religion sehr weit von ihrem Ursprunge entfernt. Und mit dieser Entfernung vom Ursprunge war man in Gefahr, sich auch von der **geschichtlichen Person Jesu** von Nazareth zu lösen. Schon in der Verkündigung des Paulus, der ihn ja persönlich nicht gekannt hatte, wird Jesus eine farblose Schattengestalt, die vor dem Lichtglanz des himmlischen Christus, des Herrn seiner Gemeinde, ganz zu verschwinden droht. Und so ist es nicht zu verwundern, daß in weiten Kreisen der christlichen Gemeinden die völlige Ablösung des Christusglaubens von dem geschichtlichen Jesus erfolgt ist. Nach der Ausdrucksweise und in der Begriffswelt der damaligen Zeit drückte sich dieser Vorgang in der Lehre des sogenannten ¶ Doketismus aus, nämlich in der Behauptung, daß der himmlische Christus nur als ein Scheinwesen über die Erde gewandelt sei. Dieser Doketismus ist tatsächlich die erste Ketzerei gewesen, die uns in greifbarer Gestalt entgegentritt. Sie muß gerade auch in der Nähe der johanneischen Kreise verbreitet gewesen sein, wie der I und II Joh und die Ignatiusbriefe zeigen (¶ Häretiker des Urchristentums, 3—4 ¶ Katholische Briefe, 4—5). Mit aller Kraft hat man sich gegen diese Ketzerei gewendet. Denn man fühlte unwillkürlich, daß es sich hier um Sein oder Nichtsein der jungen christlichen Religion handle. Denn darauf in der Tat beruhte ihr durch nichts zu ersetzender Vorzug vor allen andern orientalischen Mysterienreligionen, daß dort die Heilsmittler, die man verehrte, reine Phantasiegestalten waren, hinter dem Christusglauben aber die lebendige Wirklichkeit Jesu von Nazareth stand. Andrerseits empfand man ebenfalls unwillkürlich (vgl. das Zeugnis des Clemens Alexandrinus bei Euseb. Kgsch. VI 14_{17} über den „geistigen" Charakter des vierten Ev.s), daß das Jesusbild der schon vorhandenen Evangelien für den neuen Heilsmittlerglauben und Heilsmittlerkultus nicht mehr ausreichend sei. Es war noch viel zu irdisch, viel zu national beschränkt, viel zu sehr gebunden an die Materie jüdischer Sitte und jüdischen eschatologischen Glaubens; die eigentümliche gottgleiche Herrlichkeit des Christus, an den man glaubte, trat hier viel zu wenig in die Erscheinung. Es fiel dem neuen Glauben in der Tat schwer anzuerkennen, daß „dieser" Jesus der

Christus sei. In solcher Umgebung entstand unser Ev. Und wenn es auch selbst nirgends ausdrücklich gegen den Irrtum des Doketismus streitet, so ist doch sein ganzes, in seiner Tragweite vielleicht nur halb zum Bewußtsein kommendes, Bestreben darauf gerichtet, nachzuweisen, daß dieser „Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei" (20_{31}. ¶ Christologie: I, 3 b; Sp. 1737 f). Eine Darstellung der Herrlichkeit des über die Erde wallenden Gottessohnes soll das ganze Ev. sein. Es ist eine Herrlichkeit, welche die ganze Welt angeht und von der ganzen Welt geschaut werden soll. Schon von hier aus begreift sich der harte Gegensatz, in den die Gestalt Jesu zu dem ihn umgebenden Judentum fast durchweg gebracht wird. In schroffer Gegenüberstellung heißt es gleich im Prolog, daß das Gesetz durch Moses gegeben worden, die Gnade und Wahrheit aber durch Jesus Christus gekommen sei (1_{17}). Und die ganze Darstellung zielt darauf hin, die Gestalt Jesu aus dem umgebenden Judentum zu einsamer, unberührter Höhe hinaufzuheben und die Gegnerschaft der Juden in helles Licht zu rücken. Die gläubig gewordenen Juden bilden immer die verschwindende Ausnahme. Die gleiche Absicht waltet ob in der Schilderung des Verhältnisses Jesu zu seinen Verwandten ($2_{3\,f}$ $7_{3\,ff}$). Der einsam in göttlicher Erhabenheit durch die Welt schreitende Logos soll gezeichnet werden, der nur geistige Beziehungen kennt, nur den Seinen, den Gläubigen sich freundlich naht. Seine Herrlichkeit aber offenbart sich im Wunderzeichen, im Sakrament und im Wort. Im *Wunderzeichen*: es wäre ein Hineintragen moderner Vorstellungen, wenn wir meinen wollten, dieses Wertlegen auf Zeichen stehe im Widerspruch zu der ausgesprochen „geistigen" Eigenart des Ev., und diesen vermeintlichen Widerspruch durch Quellenscheidung aufzuheben versuchten. Nein, wir müssen es aus seiner Eigenart heraus verstehen, daß der Evangelist es ganz ernst meint, wenn er sein ganzes Ev. in erster Linie als eine Aufzeichnung von Wundern verstanden wissen will, die zum Glauben führen ($20_{30\,f}$, vgl. besonders noch 6_{26} 7_{31} 9_{16} 10_{41} 12_{37} usw.) Diese Betonung der Wunder widerstreitet dem nicht, daß der nackte, sinnliche Wunderglaube das eine und andre Mal als minderwertig hingestellt wird ($1_{50\,f}$ 4_{48} 20_{29}; ¶ Glaube: II, 4 c). Aber auch im *Sakrament* offenbart sich die Herrlichkeit des Sohnes Gottes. An der Schwelle der neuen Religion steht das Wunder der Neugeburt, das sich durch Wasser und Geist, durch das Sakrament der Taufe vollzieht ($3_{3\,ff}$). So läßt der Evangelist Jesus neben Johannes taufen und selbst schon durch die Taufe seine Gemeinde gründen ($3_{22\,ff}$). Und wenn er aus für uns nicht erreichbaren Gründen die Einsetzung des Abendmahls zu berichten unterlassen hat, so ist ihm die wunderbare Speisung die Vorwegnahme der Eucharistie, und bei der Rede über das Himmelsbrot denkt er sicher an das Sakrament (¶ Abendmahl: I, 6). Und wenn auch die starke Betonung des Essens und Trinkens des Fleisches und Blutes des Menschensohnes (6_{52-59}) und die Erzählung von dem sakramentalen Wunder, dem Hervorkommen von Blut und Wasser aus dem Leibe Jesu 19_{35} (als Kommentar dazu ist I Joh $5_{7\,f}$ anzusehen), vielleicht der spätesten Schicht des Ev. angehören, so liegt auch das ganz in der Richtung der johanneischen Frömmigkeit. Und dicht daneben und in unmittelbarem Zusammenhang mit alledem und doch wieder in erster Linie steht dem Evangelisten die Offenbarung der *geistigen Herrlichkeit* Jesu: „eine Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit". „Das Fleisch ist nichts nütze; die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und Leben" 6_{63}. Die Reden Jesu in den synoptischen Evv. haben in erster Linie stoffliches Interesse für die sie aufzeichnende Gemeinde gehabt. In ihnen gab sich die Gemeinde nach allen Richtungen die Gesetze ihres Lebens und die Vorschriften für ihren Wandel. Die Reden Jesu im J. (s. 5 d) haben in erster Linie Bedeutung für seine eigene Person. Sie sollen die überwältigende, jenseits allen weltlichen Verstandes liegende Herrlichkeit des Gottessohnes offenbaren. Es ist daher nicht nur eine schriftstellerische Manier und Laune, wenn Jesus von den Juden wie sogar von seinen Jüngern fortwährend auf das gröbste mißverstanden wird oder doch unverstanden bleibt. Es liegt ein tieferer Sinn darin verborgen. Die Orakelsprüche des Gottessohnes müssen dem irdischen Verstande unerreichbar bleiben; erst die Gläubigen unter der Leitung des Geistes dringen in ihre dunkele Tiefe allmählich ein. Wunder, Sakrament und Wort aber fassen sich dem Evangelisten in den infolgedessen schillernden Begriff der „Werke" zusammen. Und hier erst vollendet sich der Begriff der Herrlichkeit des Gottessohnes. Es sind das alles die Werke Gottes des Vaters, die der Sohn treibt (vgl. $5_{20.\,36}$ $10_{25.\,37\,f}$ $14_{10\,f}$; beachte wenigstens in dem gegenwärtigen Text die Parallelisierung von Wort und Werk ebenso $15_{22.\,24}$). Des Sohnes Speise ist es, den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen 4_{34}. Daher sind er und der Vater eins (10_{30}), und wer ihn schaut, schaut den Vater (14_{9}). — Und alle Widerstände der Welt können diese himmlische Herrlichkeit nicht hemmen und nicht trüben. Sein Leben verläuft nach himmlischen Gesetzen, denen alle Gewalt der Welt nichts anhaben kann. Hat seine Stunde noch nicht geschlagen, so vermag alle menschliche Ueberlegung nichts; ist seine Stunde gekommen, so kann sich nichts der Offenbarung seiner Herrlichkeit in den Weg stellen (vgl. 2_{4} 7_{30} 8_{20} 11_{9} $12_{23.\,27}$ 13_{1} 17_{1}). Sein Tod ist kein Verhängnis, sondern sein vorbedachter Wille und sein fester Entschluß ($10_{17\,f}$). Ecce homo (siehe da, ein Mensch)! ein Mensch, der trauern und weinen, der sich im Zorn erregen und verwirren, der lieben und hassen kann, und in diesem Menschen die Fülle göttlichen Seins, göttlicher Gnade und Wahrheit. In dieser Darstellung des Personlebens Jesu im vierten Ev. feiert die Idee eines gottmenschlichen Heilsmittlers ihren höchsten Triumph; sie hört auf, Idee zu sein, und nimmt leibhaftige Gestalt an. Und wenn hier und da die Linien bei der Zeichnung dieses Gemäldes nicht ganz richtig gezogen sind, wenn uns die übermenschliche Härte und Schroffheit dieser Jesusgestalt verletzt, wenn uns z. B. die pedantische Betonung, daß Jesus nicht um seinetwillen, sondern nur zur Schau für das umstehende Volk betet (11_{42} vgl. 12_{30}), die Menschlichkeit Jesu ganz vernichtet, wenn die Absichtlichkeit, mit der Jesus den Freund sterben läßt, um mit seiner Erweckung ein desto größeres Wunder zu verrichten (K. 11), seinen Charakter trübt, so sind das verhältnismäßig doch Kleinigkeiten gegenüber der hochgespannten künstlerischen Kraft in dieser Dichtung voll wunderbarer Erhabenheit. Wenn

einmal das Dogma vom Heilsmittlertum vorhanden war, — glücklicher konnte es sich nicht mit dem irdischen Leben Jesu von Nazareth verbinden.

3. b) Läßt sich so die Religion des J.s als auf den Heilsmittler Jesus gerichteter Glaube und religiöse Andacht beschreiben, so können wir sie ebenso gut schildern, wenn wir nach dem *Heilsgut* (und seiner Vermittelung fragen). Auch hier steht unsere Schrift am Ende einer Entwicklung, die mit der jüdischen Eschatologie beginnt und mit einer reinen, verinnerlichten, geistigen Frömmigkeit schließt. Für die eschatologische, aus dem Judentum stammende Frömmigkeit des Urchristentums ist der Messias vor allem der Bringer des zukünftigen Heilsgutes. Alle Frömmigkeit ist Hoffnung, und alle Hoffnung ist auf seine baldige Ankunft (Wiederkunft) gerichtet und auf die selige Zeit des Gottschauens, der Freude und des Friedens, die dann beginnen soll. Diese Gestaltung der Frömmigkeit ändert sich von da an, wo sich der Gedanke des *gegenwärtigen* Heilsmittlers mit der Person Jesu von Nazareth verbindet und dieser im Glauben der Seinen ein himmlisches, gottgleiches Wesen wird, das durch sein Erscheinen hier auf Erden, durch Sterben und Auferstehen das überirdische ewige Heil des Menschen gebracht *hat*. Man merkt diesen Wandel bereits deutlich im Ev. des ¶ Paulus. Zwar steht für ihn noch die eschatologische Hoffnung, die Erwartung des nahen Weltendes und der Wiederkehr des Herrn, der Gedanke der Auferstehung (des neuen Leibes und des Weltgerichtes) im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit. Der gegenwärtige Besitzstand des Christentums, der Besitz des Geistes, ist ihm wesentlich Angeld und Unterpfand der noch ausstehenden viel größeren, himmlischen Heilsgüter (¶ Geist und Geistesgaben im NT, 1). Aber daneben rücken ihm nun doch die schon gewonnenen gegenwärtigen Heilsgüter mehr und mehr in den Mittelpunkt: das Mitgestorben- und Mitauferstanden-Sein mit dem Herrn Christus, die Gewißheit der Versöhnung, Sündenvergebung, Rechtfertigung, der Wandel in der Neuheit des Lebens, Glaube, Friede, Freude, Zuversicht, geduldiges Ausharren im Leiden, triumphierende Hoffnung. Im vierten Ev. hat sich diese Entwickelung vollendet. Das zeigt sich zunächst negativ im *Zurücktreten jener eschatologischen Stimmungen*. Es ist schon bedeutsam, daß das für das paulinische Evangelium so wichtige Wort „¶ Hoffnung" im Ev. Joh. vollständig fehlt. Der Gedanke der Parusie des Menschensohnes tritt völlig zurück. Vor allem ist die Stellung des Evangelisten zu der Idee des Weltgerichtes und des jüngsten Tages bemerkenswert (¶ Eschatologie: III, 4); sie findet sich hier und da im Ev., aber in so gleichmäßigen und oft unvermittelt eintretenden Wendungen ($5_{28\,f}$ $6_{39.\,40.\,44.\,54}$ 11_{24} 12_{48}), daß, wenn irgendwo, hier der Gedanke einer späteren Bearbeitung seine Berechtigung hat. Es ist bezeichnend, daß das Wort der Martha von der Auferstehung am jüngsten Tage (11_{24}) sofort durch das Wort Jesu überboten wird: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Der da an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe, und jeder, der da lebt und glaubt an mich, wird in Ewigkeit nicht sterben" ($11_{25\,f}$). Die Jünger Jesu leben schon jetzt in dem höheren weltentrückten Leben (¶ Ewiges Leben: I, 2). Mit der Ausführung, daß der Menschensohn nicht zu dem (von selbst sich vollziehenden) Gericht gekommen sei, sondern um die Welt zu retten ($3_{17\,ff}$ $5_{24\,ff}$ 6_{40} $8_{15\,f}$ $12_{47\,f}$), ist tatsächlich alle Eschatologie im eigentlichen und überkommenen Sinne aufgehoben, nur daß eben die theoretischen Folgerungen nicht gezogen werden und das Gemeindedogma nicht, wie dies im ¶ Gnostizismus geschah, bekämpft wird. Das aber ist die durchgehende Ueberzeugung des Ev.s, daß die große Heils- und Erlösungstat Gottes nicht in der Zukunft liegt, sondern sich in der Vergangenheit durch die Sendung des Sohnes vollzogen hat und sich in der Gegenwart durch die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn vollzieht. So ist auch der *Geist* nicht die Gabe, die Gott den Seinen in diesen letzten Zeiten als Angeld der höheren himmlischen Heilsgüter gibt, sondern der dauernde Lehrer und Leiter der christlichen Gemeinde (Geist der Wahrheit; Paraklet), der sie, aus dem Eigentum des erhöhten Herrn schöpfend, in alle Wahrheit leitet ($14_{16\,f\,\,26}$ $15_{26\,f}$ $16_{7\,ff}$).

Fragen wir nach dem Inhalt und der Vermittelung des durch den Gottessohn beschafften Heiles, so können wir wieder durch einen Vergleich mit der paulinischen Frömmigkeit eine grundlegende Beobachtung machen. In unserem Ev. tritt der Gedanke an den Tod Christi und das durch ihn vermittelte Heilsgut in auffälliger Weise zurück. Der Tod Christi rückt ihm wesentlich unter den Gesichtspunkt des notwendigen Durchganges zur Herrlichkeit: das Weizenkorn muß sterben, wenn es Frucht bringen soll (vgl. 12_{24}). Erst nachdem die irdische Hülle zerrissen ist, kann der erhöhte Herr den Seinen den Geist geben (7_{39} 20_{22}). Dieser Tatbestand wird vom Evangelisten auch durch die geheimnisvolle Art und Weise zum Ausdruck gebracht, in der er von der *Erhöhung* Jesu (Erhöhung am Kreuz, Erhöhung zur himmlischen Seinsweise) redet (3_{14} 8_{28} 12_{34}). Dem allen gegenüber bedeutet der vielleicht schon liturgisch formulierte Satz vom Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt (und etwaige ähnliche Aussprüche), nur eine Weitergabe der Gemeindedogmatik ($1_{29.\,36}$ $11_{51\,f}$). Dem entspricht es, daß auch die Grundbegriffe des paulinischen Ev.s, Sündenvergebung (nur 20_{23}), Versöhnung, Rechtfertigung, Gnade (nur $1_{14.\,16.\,17}$), auch der Gegensatz von Glaube und Werken im vierten Ev. ganz oder fast ganz fehlen. Auch die Töne der paulinischen Mystik vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus klingen hier nicht weiter. Dafür liegt nun eine ganz neue und innerhalb der christlichen Religionsgeschichte eigenartige Erfassung des christlichen Heilsgutes vor. Es ist die Sprache der *reinen Mystik*, die wir hören. Und dies, daß dem Verf. als das eigentliche und wesentliche Ziel des frommen Lebens die innigste Vereinigung mit der Gottheit vorschwebt, ist auch der tiefste Grund, weshalb vor diesem positiven Ziel der negative Gedanke der Sündenvergebung so stark zurücktritt. Ewiges, dem Tode enthobenes Leben schon im Diesseits (¶ Ewiges Leben: I, 2), Licht, das durch die Finsternis nicht mehr angefochten werden kann, Sich-Tränken-Lassen von den Quellwassern ewigen Lebens, Genuß der Himmelsspeise, Gotteskindschaft und Wiedergeburt (Geburt von oben), Sich-weiden-lassen von dem guten Hirten, Fruchtbringen in der Gemeinschaft mit ihm, wie die Rebe am Weinstock Frucht bringt, die Erfahrung des Wohnung-

machens Gottes im Herzen — das sind etwa die Formeln, mit denen sich das Heilsgut in johanneischer Auffassung umschreiben läßt. — Und wenn es schon wahrscheinlich ist, daß an diesem Punkt Stimmungen der religiösen Mystik, die in der ausgehenden hellenistischen Antike lebendig geworden waren (vgl. vor allem Reitzenstein, Poimandres), original umgestaltet und geistig vertieft in das Christentum einfließen, so wird dieser Zusammenhang mit der Mystik der zum Monotheismus hinstrebenden Frömmigkeit des Altertums noch deutlicher, wenn wir auf den merkwürdig rationalen Charakter der johanneischen Mystik achten. Frömmigkeit ist für den Evangelisten in erster Linie Erkenntnis. „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich als den alleinigen wahren Gott erkennen“ (17_{3}). Frömmigkeit ist Wahrheit und das Spüren ihrer befreienden Macht ($8_{32 ff}$). Zu dem zusammenfassenden (paulinischen?) Wort „Gnade“ gesellt sich im Prolog das Wort „Wahrheit“ — „Gnade und Wahrheit“. Der Paraklet heißt der Geist der Wahrheit (14_{17} 15_{26} 16_{13}) und soll die Gläubigen in alle Wahrheit leiten. Mit diesem Erkennen aber hat es seine eigentümliche Bewandtnis. Es ist kein verstandesgemäßes, wissenschaftliches Erkennen, vielmehr ein mystisches Schauen, bei dem die göttliche Wesenheit in den Schauenden überfließt. Aus diesem Gedankenkreise heraus heißt es im I Briefe: „Wir werden Gott gleich sein: denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (3_{2}). Um dieses Gottschauen handelt es sich. Dieses Schauen Gottes aber vermittelt sich durch den ¶ Eingeborenen Sohn (Gott?), der in des Vaters Schoß gesessen und es uns alles verkündet 1_{18}. Wer ihn sieht, sieht den Vater (14_{9}). Er und der Vater sind eins (10_{30}). Seine Jünger nur erreichen die Wahrheit, und nur wen der Sohn befreit, ist wahrhaft frei ($8_{32. 36}$). Und so schließt sich der Begriff des Erkennens und geistigen Schauens auf das engste mit dem Begriffe des Glaubens zusammen. Glauben aber heißt nicht nur, an den Werken (im weiteren Sinn, die Worte eingeschlossen) den Sohn Gottes gläubig erkennen: Glauben heißt die ganze überweltliche Herrlichkeit göttlichen Wesens im Sohne fassen und ergreifen und auf sich überströmen lassen (¶ Glaube: II, 4 c). In diesem Sinn gilt es: „jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, hat ewiges Leben“ (6_{40}).

3. c) Um diesen Glauben sammelt sich nun eine gläubige Gemeinde, und das Ev. ist ganz vom Standpunkt dieser gläubigen Gemeinde geschrieben. Sehr oft verstehen wir es besser, wenn wir bei dem „wir“, das hier spricht, nicht an Jesus, auch nicht an einen Augenzeugen, sondern an die Kirche im Anfang des zweiten christlichen Jhd.s denken. Der Blindgeborene und Sehendgewordene, der sich anbetend zur „Menschensohnschaft“ Jesu bekennt und dafür vom alten Religionsverbande ausgestoßen wird (K. 9), ist diese Gemeinde selbst. Nur so versteht man, wie sich unmittelbar an diese Erzählung die Parabel vom guten Hirten anschließt. Und diese Parabel gipfelt in der gegenwärtigen Fassung (Ueberarbeitung?) in dem Hinweis auf den einen Hirten und die eine Herde in der weiten Welt (10_{16}). Ueber die Erfahrungen, die sie bei ihrer Mission gemacht hat, äußert sich diese Gemeinde in der Samariterrede Jesu ($4_{31—39}$). Die Gemeinde, vom Geist der Wahrheit regiert, vom Geist der Bruderliebe und des Gehorsams gegen Jesu Gebot zusammengeschlossen, um das Gebet in Jesu Namen sich sammelnd, allem Welthaß und aller Verfolgung siegreich überlegen, stellt sich in den Abschiedsgesprächen Jesu dar (namentlich K. 15—16). Diese Kirche, die in der Herrlichkeit ihres Wesens die Herrlichkeit des Sohnes vom Vater, aller Welt erkennbar, wiederspiegelt, ist das Thema des sogenannten ¶ hohepriesterlichen Gebetes. Und sie erstreckt sich über die weite Welt. Der Universalismus ist eine Tatsache geworden, über die man nicht mehr streitet. Das Ev. läßt demgemäß auch die Heiden bereits zu Lebzeiten Jesu zu ihm kommen $12_{21 f}$. Symbol der Heidenmission und des Universalismus ist ihm auch die Bekehrung der Samaritaner. Von hier aus begreift sich die eine Bedeutung, die das Wort „Welt“ im vierten Ev. hat; es kommt darin der Anspruch des Christentums auf Universalismus zur Geltung. Vgl. 4_{44} 3_{16} $17_{21. 23}$ I Joh 5_{4}. Neben der christlichen Gemeinde aber stehen ihre Gegner, denen sie sich in schroffem Kampf gegenüberstellt. Noch befindet sie sich in einer gewissen Rivalitätsstellung gegenüber der Anhängerschaft, die sich um den Täufer gruppiert hat und die auch der Verf. der Apgsch noch kennt. Durch die ersten Kapitel des Ev.s zieht sich (s. 4) der verborgene Gegensatz gegen die Täufergemeinde. Doch gilt dieser Gegner kaum mehr, die christliche Gemeinde fühlt sich ihm gegenüber in siegreicher Ueberlegenheit ($3_{22 ff}$). — Aber als Hauptgegner der jungen christlichen Religion steht die jüdische Synagoge da. Es mögen wohl besondere Gründe aus seiner Zeit und Umgebung gewesen sein, die den Evangelisten bewogen, eine so schroffe Stellung gegen das Judentum einzunehmen. Ist als Heimat des Ev.s Kl.-Asien anzunehmen, so denken wir an die Machtstellung, welche die jüdische Synagoge gerade in den dortigen Städten eingenommen hat, an die von der Apokalypse gemeldeten Verfolgungen der christlichen Kirche durch die jüdische (2_{9} 3_{9}) und manches andre. Jedenfalls ist das Judentum für den Evangelisten der Hauptgegner. Und wir dürfen die Reden des Ev.s als einen Widerhall der zwischen Juden und Christen damaliger Zeit geführten Debatten ansehen und als Proben ältester christlicher Apologetik. Wir sehen da, wie namentlich ein Thema die Geister erregte und bewegte: das von den Christen behauptete Verhältnis des Sohnes zum Vater. Die Behauptung einer vorweltlichen, göttlichen Wesenheit Christi, die Verehrung, die man ihm im Kultus neben dem Vater zuteil werden ließ, das Reden von einer Gottessohnschaft Christi erschien den Juden als der Gipfel der Gotteslästerung. Sie wollten von diesem Messias, der in Nazareth geboren sei, nichts wissen (die Legende von der Geburt in Bethlehem scheint in diesen Kreisen noch nicht bekannt gewesen zu sein; vgl. 1_{46} $7_{42 f}$); sie spotteten über den Christus ohne Heimat und Herkunft 7_{27}; sie bestritten die Glaubwürdigkeit seiner Wunder; sie nahmen vor allem Anstoß an dem sakramentalen Charakter der jungen Religion; sie standen verständnislos vor der Forderung der Wiedergeburt aus Wasser und Geist; ihnen war das Gerede vom Trinken und Essen des Leibes und des Blutes des Menschensohnes schrecklich. Sie belegten die Anhänger der neuen Religion mit dem synagogalen Bann ($9_{22. 34 f}$ 12_{42} 16_{2}). Mit diesem

Judentum tritt das Ev. auf der ganzen Linie in den Kampf ein. In diesem Kampf legt es auch die Hand auf das AT, den heiligen Besitz und die höchste Autorität des Judentums. Inhaltlich kommt dieses AT für die christliche Frömmigkeit kaum in Betracht. Moses hat nur das Gesetz gebracht, der eingeborene Sohn erst Gnade und Wahrheit. Aber als Zeugnis und Weissagung für die neue Religion hat es seinen Wert. „Durchforschet die Schriften . . . Denn ihr glaubt ewiges Leben in ihnen zu haben, und (in der Tat) die sind's, die von mir zeugen" 5 $_{39}$ (vgl. vor allem den Abschnitt 5 $_{31-47}$ und 10 $_{33\ ff}$). — Das ungläubige Judentum ist für das Ev. nur ein Einzelfall der ungläubigen „Welt" überhaupt. Die christliche Religion steht nicht nur dem Judentum, sondern einer in Feindschaft starrenden Welt gegenüber. Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht angenommen 1 $_5$. Schon haben sich die ¶ Christenverfolgungen erhoben, bei denen es auf Tod und Leben geht (16 $_2$). Das „Kirchengebet" (Kap. 17) zeigt uns vor allem die Anhänger Jesu im grundsätzlichen Gegensatz zur Welt.

3. d) Dieser feindlichen Welt gegenüber entwickelt sich nun im Ev. eine schroffe Stimmung des Dualismus. Auch schon bei ¶ Paulus kann man Ansätze zum praktischen Dualismus entdecken. Aber bezeichnend ist es, wie gerade in dem Abschnitt der paulinischen Literatur, in dem dieser am stärksten heraustritt, schließlich doch über alle Prädestinationstheorie der sieghafte Gedanke triumphiert: Von Gott, durch Gott, zu Gott sind alle Dinge (Röm 11 $_{36}$). Wir haben schon oben (3 a) darauf hingewiesen, daß sich derartige universale Wendungen natürlich auch im J. finden. Aber wenn hier von einer Welt die Rede ist, über die Gottes Gnade strahlt, so ist dabei doch wesentlich an den universalen, Heiden und Juden umfassenden Charakter der neuen Religion gedacht. Im Widerstreit mit dem praktischen Dualismus stehen diese Sätze gar nicht. Dieser aber erhebt sich nun in unserem Ev. weit massiver als in den paulinischen Briefen. Gott und den Seinen gegenüber steht in schroffer Ausschließlichkeit eine feindliche Welt. Während Paulus der Missionar ist und seine sieghafte Persönlichkeit, die keine unüberwindlichen Schwierigkeiten und Hemmungen kennt, in der Mission entfaltet, vertreten die Kreise des vierten Ev. die gefestigte Kirche. Es ist eigentliche Kirchenluft, die in dem Ev. herrscht. Die Freude an der Geschlossenheit und Sicherheit, an der Brüderlichkeit und Zusammengehörigkeit der kleinen Kreise der Frommen, an der erhöhten Temperatur innerhalb der vier Wände dieser Gemeinschaft, die man schon vor jedem allzu starken Zugwind zu bewahren bemüht ist, und an der Kräftigkeit des neuen Lebens, das sich in geheimnisvollem Helldunkel der Abgeschlossenheit entwickelt, — verbindet sich mit einer starren Ablehnung der draußen Stehenden, mit einer finsteren Entschlossenheit der Welt gegenüber. Man ist geneigt, die Welt, die nun einmal nicht hören und erkennen will, ihre Wege gehen zu lassen, fast ohne Bedauern. Aus dieser Stimmung heraus spricht der Jesus dieser frommen Gemeinschaft: „Ich bete nicht für die Welt" 17 $_9$. So gewinnt es beinahe den Anschein, als bedeute die Sendung des Gottessohnes nicht tatsächlich eine universale Erlösung und Befreiung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur ein Herausstellen uranfänglicher Gegensätze in ihrer ganzen Tragweite und in ihrer furchtbaren Deutlichkeit. „Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht. Denn ihre Werke waren böse" (3 $_{19}$ vgl. 3 $_{20\ f}$). Hier erst erscheint uns die Tatsache in ihrer ganzen Tragweite, daß in dem ganzen Ev. niemals (mit einer einzigen Ausnahme am Schluß 20 $_{23}$, hier noch dazu im Sinn einer kirchlichen Einrichtung!) von Vergebung der Sünden die Rede ist. Besonders tritt dieser praktische Dualismus da heraus, wo es sich um die Beurteilung des abtrünnigen Judentums handelt. Die schroffen Wendungen des Ev.s nach dieser Seite klingen einem jeden, der das Ev. liest, ins Ohr und bleiben haften. Die „Juden" können nicht zu Jesus kommen, weil der Vater sie dem Sohne nicht zum Eigentum gegeben hat (6 $_{37\ ff}$), weil der Vater sie nicht zum Sohne zieht (6 $_{44}$). Sie kennen weder den Sohn noch den Vater, der ihn gesandt hat (8 $_{19}$). Sie gehören weder zu Gott noch zu ihrem Vater Abraham: sie gehören ihrem Vater, dem Teufel (8 $_{39\ ff.\ 44\ ff}$); sie gehören von Anfang und grundsätzlich nicht zur Herde Jesu (10 $_{26}$). An ihnen vollzieht sich das von Jesaia geweissagte Gericht der grundsätzlichen Verstocktheit (12 $_{37\ ff}$). Und die christliche Kirche, als deren Vertreter der Evangelist redet, steht diesem Schicksal teilnahmslos und ohne Hoffnung gegenüber. Der ganze Unterschied der Stimmung wird uns klar, wenn wir noch einmal hier an Pauli Ausführungen in Röm 9—11 denken. — So kommt man fast zu dem Eindruck, daß der unversöhnliche praktische Dualismus auch auf theoretischer, weltanschauungsmäßiger Grundlage ruhen müsse, daß für den Evangelisten Gott und Welt, Finsternis und Licht, Leben und Tod, Kinder Gottes und Welt uranfängliche prinzipielle Gegensätze bedeuten und die Erlösung nur eine Befreiung der in die Welt versunkenen und bisher an die Welt geketteten Elemente des Lichtes. Aber freilich steht dieser Annahme die bestimmte und wuchtige Erklärung des Ev. (in seiner gegenwärtigen Form) entgegen: „Alles wurde durch ihn (den Logos), und ohne ihn wurde nichts", „und die Welt wurde durch ihn" (1 $_{3.\ 10}$). Und auch das ist hervorzuheben, daß sich nirgends eine Spur von dualistisch kosmologischer Theorie findet, so wenig wie in den Briefen, die den praktischen Dualismus noch stärker heraustreten lassen. Hier hat eine glückliche Inkonsequenz die johanneischen Kreise von dem Abirren in eigentlich gnostische Theorien glücklich bewahrt. Aber die Grenzscheide gegenüber der Gnosis ist allerdings eine ganz schmale. — Bezeichnend ist endlich, wie wenig Nachdruck auf die praktischen Forderungen des Christenlebens gelegt wird. In den Abschiedsreden hören wir hier und da etwas vom Fruchtbringen, vom Halten der Gebote, von Bruderliebe und Eintracht. Aber diese wenigen Töne, die an die Johannesbriefe erinnern, werden verschlungen in der gewaltigen Harmonie des Ganzen. Und dieses Ganze handelt von der Herrlichkeit des Vaters, die sich im Sohne den Seinen offenbart, und von der innigen persönlichen Beziehung der Seinen zum Sohne. Vielleicht setzt das Ev. bereits die Briefe mit ihrer praktischen Haltung voraus.

4. Wir suchen nunmehr in die Komposition

und die *literarischen Eigentümlichkeiten* des Ev.s einzudringen, die sich erst dann ganz in ihrer Eigenart enthüllen, wenn wir unsern Standpunkt in der Gesamtanschauung nehmen. Mit dem gewaltigen Prolog beginnt die Schrift. Sie will handeln von dem fleischgewordenen Logos, von dem Erdenwallen eines göttlichen Wesens, von dem Unglauben der Welt und dem gläubigen Schauen der Kinder Gottes. Leise klingen die Töne der Polemik hinein, gegen die mit dem Christentum wetteifernde Sekte der Täufer, deren Stifter nicht das Licht selbst, sondern nur der Zeuge des Lichtes gewesen sei 1_{1-18}. Vielfältig verschlungen sind dann die Motive der folgenden Kapitel (1_{19}—4). Das Motiv des Gegensatzes gegen die Täufersekte wird mehrfach, in immer verstärkter Form, angeschlagen. Das Zeugnis des Täufers selbst für die überragende Herrlichkeit Jesu wird ausführlich dargestellt 1_{19-34}. Vielleicht enthält auch das Wunder der Hochzeit von Kana eine verborgene Wendung gegen die reine Wassertaufe des Johannes. Jedenfalls wird in sehr wirkungsvoller Weise die Ueberlegenheit der neuen Gemeinde gegenüber der Täufersekte beleuchtet, indem Jesus taufend neben den Täufer gestellt wird und Johannes selbst dem Größeren gegenüber heroischen Verzicht leistet (3_{22-36}). Daneben wird geschildert, wie die ersten Jünger zu Jesus kommen, die erste gläubige Gemeinde sich um ihn sammelt, und wie er sich ihnen in seiner wundersamen Herrlichkeit offenbart. Mit Recht hat man das Wunder der Hochzeit von Kana als die „Epiphanie" (erstes Auftreten) des neuen Gottes bezeichnet (1_{35-51} 2_{1-12} vgl. 4_{46-54}). Und auch das Hauptthema des Ev.s wird bereits angeschlagen: Jesus im Kampf und in der Auseinandersetzung mit dem Judentum; Jesus der Bringer eines neuen Gottesdienstes: „Brechet diesen Tempel ab, und ich will ihn in drei Tagen aufrichten" (2_{13-22}). An der Schwelle des neuen Glaubens aber, den Jesus bringt, steht das Wunder der sakramentalen Wiedergeburt, vor dem selbst das besser gesinnte und durch seine „Zeichen" aufmerksam gewordene Judentum mit blödem Auge steht (2_{23}—3_{21}). Und schon schreitet der neue Glaube triumphierend über den alten hinweg; die Samaritaner kommen und grüßen Jesus als Weltheiland, und der neue Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit erhebt sich siegreich (4_{1-42}). Noch ein Nebengedanke wird angeschlagen: wenn Jesus nicht nur in Judäa und Jerusalem, sondern hier und da in Galiläa wirkt, so tut er das, weil er gegenüber dem rasch anwachsenden Erfolge zunächst verborgen bleiben will. Denn „kein Prophet ist geehrt in seinem Vaterlande" ($4_{1.\ 43-45}$). — Nunmehr erklingt in geschlossener Wucht das eine Hauptthema der Schrift: der Kampf mit dem ungläubigen Judentum. Verhältnismäßig gleichgültig für das Ganze ist die Erzählung von der Krankenheilung am Teiche Bethesda, mit der der Abschnitt beginnt. Aber daran schließen sich (in der gegenwärtigen Fassung des Ev.s) zwei wuchtige Streitreden über das von der jungen Religion behauptete Verhältnis des Vaters zum Sohne (5_{19-30}) und über die Zeugnisse, die sie für ihr Grunddogma beibringen kann (5_{31-47}). Verhältnismäßig gleichgültig ist dem Verf. wiederum das dann (K. 6) berichtete äußere Wunder der Speisung und das, was sich daran anschließt (6_{1-25}), ganz gleichgültig für ihn (den letzten Bearbeiter?), wie Jesus von hier mit einem Male nach Galiläa kommt. Das Thema, um das es sich hier eigentlich handelt, ist der Widerspruch des Judentums gegen die wunderbare Speise der Eucharistie. An diesem Widerspruch wird eben klar, daß das Judentum zur verlorenen Masse gehört, die der Vater dem Sohn nicht gegeben hat. Ein lichtes Gegenbild zu dieser Verstocktheit stellt der Glaube der Jesus treu bleibenden Jünger dar 6_{25-71}. — Das 7. Kapitel beginnt mit einer rätselhaften Szene. Zunächst wird betont, daß Jesus nunmehr, und wieder aus äußeren Gründen, in Galiläa gewandelt sei. Da suchen seine Brüder ihn zu bewegen, nach Jerusalem hinaufzuziehen; und obwohl Jesus ihre Bitte rundweg abschlägt, zieht er doch schließlich hinauf. (Sollte hier vielleicht eine verschollene Erinnerung vorliegen, daß die Uebersiedelung der christlichen Gemeinde von Galiläa nach Jerusalem auf Betreiben der Brüder Jesu erfolgt ist?). Jedenfalls ist im folgenden der Evangelist wieder bei seinem Hauptthema, den Bedenken des Judentums gegen die Messianität Jesu. Sie werden bei lebendigem Wechsel der Szene nach einander aufgezählt: Jesu gotteslästerliches Heilen am Sabbath, seine unbekannte Herkunft (7_{27}), der völlig rätselhafte Ausgang seines Lebens ($7_{33\ ff}$ vgl. $8_{21\ ff}$), der Mangel jedes Zeugnisses der Davidssohnschaft ($7_{41\ ff}$). Dazwischen tönen die Worte Jesu von den lebendigen Wasserströmen, welche die Gläubigen segnen sollen ($7_{37\ f}$), vom Licht der Welt und vom Zeugnis des Vaters (8_{12-20}). Schließlich erreicht die Bosheit des Judentums und seine schroffe Ablehnung durch Jesus ihren Gipfelpunkt. Und mit einem schneidend disharmonischen Klang (8_{59} Versuch der Steinigung) schließt dieser Abschnitt 8_{12-59}. Dem abtrünnigen Judentum tritt nun die neue Gemeinde gegenüber, die blind gewesene und sehend gewordene, die sich um das Bekenntnis zum Menschensohn schart und von der Synagoge ausgestoßen wird (K. 9). Und daran schließt sich, der Idee nach durchaus dazu gehörig, das hohe Lied vom guten Hirten (10_{1-21}). Noch einmal wird dann das Judentum abgewiesen als nicht zur „Herde" gehörig; am Bekenntnis zur Gottessohnschaft oder zur Gottheit Christi ($10_{33.\ 36}$) scheidet sich die neue und die alte Kirche. Nun löst sich Jesus ganz von Judäa und wandert in die Verborgenheit. Aber siegreich strahlt trotz aller Verborgenheit die Gestalt des todbezwingenden Lebensfürsten hervor (K. 11). Diesen Lebensfürsten aber verurteilt das Judentum zum Tode und muß dabei unbewußt doch den Ratschlüssen Gottes, die sich in dem unverstandenen Orakelspruch des Kaiaphas offenbaren, dienen (11_{45-53}). Von neuem taucht dann Jesus aus der Verborgenheit (11_{54}—12_{11}) auf, um seinen Einzug in Jerusalem zu halten (Abhängigkeit vom Bericht der Synoptiker). Das Kommen der Heiden zu Jesus deutet an, daß die Uhr seines Lebens abgelaufen und die Stunde des Todes und der Verherrlichung gekommen ist; Jesus ergibt sich in diese Fügung (12_{20-33}), während das Judentum noch einmal gegen das Rätsel des sterbenden Messias protestiert (12_{34-36}). In einer Betrachtung des Evangelisten 12_{37-43} und in einem Schlußwort Jesu 12_{44-50} wird das Ergebnis gezogen. — Und damit be-

ginnt der zweite Teil des Evangeliums: Jesus und die Seinen. Nach der Fußwaschung (das Fehlen der Eucharistie bleibt ein Rätsel) und nach der Entlarvung und dem Fortgang des Verräters ist Jesus allein mit seinen Jüngern. Die Elemente der Finsternis und des Lichtes haben sich endgültig getrennt, und darin schon sieht der Evangelist, in einer gewaltigen, sieghaften Erhebung der Idee über alles äußere Geschick, die Herrlichkeit des Menschensohnes vollendet (13 31 ff). Und nun folgt das Testament des Gottessohnes an die Seinen, alle Töne klingen wieder zusammen: das ewige Verhältnis des Sohnes zum Vater, die geistige Wiederkehr Jesu zu den Seinen und das sich Wiederfinden mit ihm in einer Sphäre, die jenseits der Welt liegt, die Sendung des Geistes der Wahrheit, das Fruchtbringen in seiner Gemeinschaft, der zur geistigen Höhe der christlichen Gemeinschaft nicht hinaufreichende Haß der Welt, das Gebet und Wundertun in Jesu Namen (K. 14—16). Und diese Ausführungen werden gekrönt durch das große Abschiedsgebet, ein Kirchengebet im eigentlichen Sinne des Wortes (K. 17, ¶ Hohepriesterliches Gebet). Es folgen in starker Anlehnung an die Synoptiker und doch wieder in mannigfaltiger kühner Umarbeitung die Leidensgeschichte (K. 18—19) und der Auferstehungsbericht (K. 20). Ueber K. 21 ist bereits zur Genüge gehandelt.

5. Es kann nach allem schon Gesagten gar nicht mehr die Rede davon sein, daß wir das vierte Ev. irgendwie als einen geschichtlichen Bericht über das Leben Jesu anzusehen haben, auch nicht in dem beschränkten Sinn, in dem wir von historischem Bericht der ersten drei Evv. sprechen können (¶ Jesus Christus: I). Das Ev. ist eine Lehrschrift mit ganz bestimmter Absicht (¶ Apologetik: II, 8); wir können es noch besser eine Dichtung nennen, nur daß dem Dichter die frei schöpferische Tätigkeit seiner Phantasie vielleicht wenig zum Bewußtsein gekommen sein mag. Die Meinung, daß hier ein Apostel, der zu Lebzeiten Jesu mit ihm gewandert, rede, muß rundweg aufgegeben werden; wie denn schon eine Untersuchung der äußeren Zeugnisse rein von sich aus zu diesem Ergebnis geführt hat. Wir dürfen auch von vornherein kaum mit großen Hoffnungen an das Ev. herantreten, darin irgendwelche Erinnerungen eines hinter ihm stehenden Augenzeugen zu finden. Selbst wenn derartiges vorhanden gewesen sein sollte, so mußte es bei dieser Art des schriftstellerischen Verfahrens, dem es nur auf die Herausarbeitung der Ideen ankommt, bis fast auf den letzten Rest verschwinden. Wer aus dem J. irgendwie eine wertvolle Geschichtsquelle unter Beseitigung des historisch ganz Unmöglichen herauszudestillieren sucht, oder wer auch nur meint, hinter ihm eine geschichtlich orientierte Darstellung des Lebens Jesu von besonderer Kühnheit und Originalität (von der Frage der Zuverlässigkeit abgesehen) zu finden, jagt einem Phantome nach. — Das kann an einem Vergleich unseres Ev.s mit den drei ersten noch besonders deutlich gemacht werden. Es zeigen sich überall die stärksten und grundlegenden Unterschiede, bei denen es sich immer nur um ein Entweder-Oder handelt und bei denen immer zugunsten der Synoptiker entschieden werden muß.

5. a) Beginnen wir mit dem äußerlichen Gang des Lebens Jesu, so zeigt sich gleich hier eine gewaltige Verschiedenheit. Der Schauplatz des Lebens Jesu ist ein anderer. Während sich die Wirksamkeit Jesu nach den Synoptikern in Galiläa abspielt und Jesus erst am Abschluß seines Lebens nach Jerusalem hinaufzieht, ist im J. der größte und jedenfalls der eigentlich entscheidende Teil des Lebens Jesu nach Judäa verlegt. Es steht auch nicht so, daß das J. die drei ersten habe ergänzen wollen und deshalb besonders jerusalemische Abschnitte aus dem Leben Jesu gebracht habe; vielmehr ist die Gesamtauffassung eine andre als hier. Ueber ihre Ungeschichtlichkeit ¶ Jesus Christus: II, 2. Diese Darstellung entspricht der Tatsache, daß die Geschichte der Gemeinde der Jünger Jesu sich fast von Anfang an in Jerusalem abgespielt hat. Von da aus ergab sich die Verlegung der Wirksamkeit des Meisters an den Ort, wo seine Gemeinde ihre Geschichte erlebt hat. Es hat hier im großen und ganzen ein ähnlicher Vorgang stattgefunden, wie bei der Verlegung der Erscheinungen des Auferstandenen von Galiläa nach Jerusalem (Luk-Ev., unechter Schluß des Mrk und wieder J.). Nur das kann noch gefragt werden, ob unser Evangelist bei dieser großen Umdichtung des Lebens Jesu rein von sich aus selbsttätig verfahren sei, oder ob er hierin schon Vorgänger gehabt habe.

5. b) Aber die Dichtung hat noch stärker in die Darstellung des Ev.s eingegriffen. Die Synoptiker haben die Umwelt, in der sich das Leben Jesu abspielt, noch ganz vortrefflich erhalten. Wir bekommen aus ihnen ein ganz klares Bild von dem Leben und Treiben des Judenvolkes zu Jesu Zeit. Wir sehen seine einzelnen Schichten deutlich vor uns: das galiläische Volk von Fischern, Bauern und Handwerkern, die fromme Sekte der Pharisäer, ihnen gegenüber die geächtete Klasse der „Zöllner und Sünder", die aristokratisch gestimmten Sadduzäer, der Stand der Schriftgelehrten, die Priester, Hohepriester und die Mitglieder des Rates (Synedrions), die Höflinge des herodianischen Hofes, das alles steht mit greifbarer Deutlichkeit vor unsern Augen. Im J. ist dies ganze bunte Leben und Treiben verschwunden. Das Jesus umgebende Volk ist eine gleichförmige Masse geworden: die Juden, die ihm von Anfang an in offener Feindseligkeit und verbissener Verstocktheit gegenüberstehen und von denen sich nur einzelne zaghaft Gläubige abheben. — Eine ganz verkehrte Vorstellung hat das Ev. auch von den Pharisäern. Denn sie treten in seiner Berichterstattung durchweg als die obrigkeitliche Behörde auf, die Boten an Jesus, ja gar Gerichtsdiener, ihn zu fangen, absendet, die Verhör mit den widerspenstigen Elementen anstellt, den synagogalen Bann verhängt und mit den „Hohenpriestern" Jesus verurteilt (1_{24} 4_1 $7_{32.45}$ $9_{13.15}$ f 11_{46} $12_{19.42}$ 18_3). Das heißt: die Vorstellung vom jüdischen Volke ist hier nicht die geschichtliche, der Zeit Jesu entsprechende, sondern spiegelt den Eindruck wieder, den ein Anhänger der christlichen Kirche am Ende des ersten Jhd.s vom Judentum nach dem Zusammenbruch seiner nationalen Existenz haben konnte.

5. c) Endlich lassen uns die Synoptiker noch in eine gewisse Entwickelung des Lebensganges Jesu hineinschauen. Freilich sind auch sie nicht mehr konsequent, und man darf fragen, ob selbst der älteste Evangelist (Markus) sich der Tragweite seiner Dar-

stellung noch bewußt gewesen sei. Aber mit großer innerer Wahrscheinlichkeit läßt sich doch aus seiner Darstellung noch erkennen, wie Jesus sich nicht von Anfang an seinen Jüngern als Messias zu erkennen gegeben hat (¶ Jesus Christus: II, 5 b), wie vor allem der Leidensgedanke erst am Schluß des Wirkens Jesu immer vernehmlicher auftaucht. Im J. ist das alles vollständig verschwunden. Hier weist schon der Täufer auf das Lamm Gottes hin, das der Welt Sünde wegnimmt. Hier kommen die ersten Jünger Jesu zu ihm mit der Ueberzeugung, daß er der Messias sei (1 $_{41}$ u. ö.). Hier weissagt Jesus gleich im Anfang den Abbruch des Tempels seines Leibes (2 $_{21}$) und seine zukünftige Kreuzigung oder Erhöhung (3 $_{14}$). Hier ist das Bekenntnis von Cäsarea Philippi in eine erneute Versicherung der Treue und Ergebenheit der Jünger Jesu umgewandelt (6 $_{67\,ff}$). — Und selbst wenn man das alles oder zum größten Teil dem oder den Bearbeitern des Ev.s zuweisen wollte, so stoßen wir doch nirgends nach etwaiger Beseitigung dieser besonders deutlichen Stellen auf eine ursprünglichere Auffassung. Alles eigentlich Geschichtliche, alles was nach Entwickelung aussieht, ist hier völlig beseitigt. Das gesamte Leben Jesu ist schlechthin auf eine Fläche aufgetragen und spielt sich in erhabener, fast eintöniger Gleichmäßigkeit von Anfang bis zu Ende ab. — Die **Wunder** Jesu (¶ Jesus Christus: II, 4) sind in den Synoptikern vor allem Beweise seiner erbarmenden Liebe, die helfen muß, wo sie helfen kann. Jesus ist der gewaltige Arzt und Retter des Volkes nicht nur in leiblichen, sondern in seelischen Nöten. Daneben wird auch schon die Bedeutung der Wunder für seine Beglaubigung als des Gottgesandten hervorgehoben. Doch findet sich auch noch die ausdrückliche Versicherung Jesu, daß er kein „Zeichen" (kein Schauwunder zum Zweck seiner schlechthinigen Beglaubigung Mrk 8 $_{12}$) tun wolle. Im vierten Ev. fehlt der Zug der Barmherzigkeit und des Mitleids mit dem menschlichen Elend nicht ganz. Aber der andere Gesichtspunkt herrscht doch vollkommen vor. Die Wunder Jesu sind „Zeichen", die den Glauben an die Herrlichkeit des Gottessohnes wecken sollen 20 $_{30\,f}$. — Auch darauf ist hinzuweisen, daß im J. aus dem Leben Jesu vieles **Allzumenschliche**, vieles, was auf eine allzu starke Erregung und Bewegung im Innenleben Jesu hinzuweisen scheint, gestrichen worden ist. Vor allem fehlt das Ringen um den Todesgedanken. Die Szene von Getsemane hat der Evangelist nicht mehr ertragen können. Statt dessen findet sich die viel ruhigere und erhabenere Szene 12 $_{27-33}$. Es wird mit Absicht betont, daß Jesus Macht hat, sein Leben zu lassen oder zu behalten, und daß er es mit Absicht von sich gibt (10 $_{17\,f}$). Er wird nicht gefangen, sondern gibt sich selbst seinen Häschern gefangen, die vor seiner hohen Majestät zu Boden sinken (18 $_{6\,f}$). An Stelle des dunklen Todeswortes der Gottverlassenheit, das freilich schon Luk beseitigt hat, tritt das stolze Bekenntnis: „Es ist vollbracht" 19 $_{30}$. Und geflissentlich wird wieder und wieder betont, daß Jesus seinen Veräter von Anfang an kannte. — Nirgends herrscht mehr das dunkle, von Gott gefügte Schicksal über dem Leben des Menschensohnes, sondern alles ist freier Wille und vorbedachter Entschluß.

5. d) Die Verschiedenheit erstreckt sich endlich auch auf die **Reden Jesu** nach Form und Inhalt, ja tritt hier noch einmal am deutlichsten und kräftigsten hervor. Die **Sprechweise** Jesu in den drei ersten Evv. ist ganz vorwiegend parabolisch, auch außerhalb der eigentlichen Parabeln Jesu durchsetzt von Bildern und bildlichen Wendungen (¶ Literaturgeschichte des NT: I, 1). Das alles ist im vierten Ev. so gut wie verschwunden; hier herrscht die nackte und klare Sprache des Begriffes und der lehrhaften Darlegung. Auch die Parabeln Jesu treffen wir hier nicht wieder; was sich ähnliches findet, die Gleichnisse vom guten Hirten und vom Weinstock, sind, bei Lichte besehen, keine eigentlichen Parabeln, sondern Allegorien (¶ Literaturgeschichte des NT). Nun soll nicht geleugnet werden, daß Jesus nicht auch einmal eine Allegorie hätte sprechen können, auch nicht, daß in den synoptischen Parabeln sich mancher allegorische Zug findet. Aber das hebt doch nicht den merkwürdigen Unterschied der Ueberlieferung zwischen den Synoptikern und dem vierten Ev. auf. Und wo hier die getreuere und ursprünglichere Ueberlieferung liegt, braucht kaum gefragt zu werden. Noch stärker aber tritt der Unterschied heraus, wenn wir auf den **Inhalt** der Reden Jesu achten. Bei den Synoptikern sind die Themata dieser Reden höchst mannigfaltig: Jesus redet vom nahen Reich Gottes und der seligen Zukunft im Reich Gottes; er redet von der besseren Gerechtigkeit, die den Weg in das Reich Gottes eröffnet, von dem Gegensatz dieser besseren Gerechtigkeit gegen das zeremonielle Frömmigkeitswesen des Pharisäismus, von den Missionspflichten seiner Jünger, von ihrer Treue und dem Bekenntnis bis in den Tod, von ihrer Pflicht, sich aller irdischen Sorgen zu entschlagen, vom Gebet und der rechten Art zu beten, von der Demut und dem dienenden brüderlichen Sinn, von den Gefahren des Pharisäismus, der Heuchelei und Scheinheiligkeit, von Sündenvergebung und Barmherzigkeit, von der Wachsamkeit auf das Ende. Im vierten Ev. werden einige dieser Themata ja auch noch vereinzelt angeschlagen. Da namentlich, wo Jesus im engeren Kreis seiner Jünger redet, sind die Gedanken reicher und mannigfaltiger. Aber da, wo uns die Möglichkeit des Vergleiches vor allem geboten ist, in den Reden Jesu zum Volk oder zu fremden Personen (Nicht-Jüngern), zeigt sich die gewaltige Verschiedenheit. Hier wird eigentlich nur ein Gegenstand behandelt: die Person Jesu selbst, seine Sendung von oben und sein Verhältnis zum himmlischen Vater, der Widerstand des Unglaubens, den er findet, die Zeugnisse für seine himmlische Sendung, das Geheimnis seines Todes usw. Es nützt nichts, daß man demgegenüber auf die eine Stelle in den synoptischen Evv. hinweist, die eine den Reden des vierten Ev.s etwas verwandte Tonart zeigt (Mtth 11 $_{25\,ff}$ = Joh 10 $_{22\,ff}$). Denn diese „Rede" charakterisiert sich als eine gebetsartige Zwiesprache Jesu mit dem himmlischen Vater und ist eben keine Volksrede. — Es ist deshalb auch kein Wunder, wenn eine Reihe grundlegender Begriffe der Reden Jesu in den Synoptikern: Reich Gottes (mit einer Ausnahme), Buße (Sinnesänderung), bessere Gerechtigkeit, Sündenvergebung usw. hier ganz oder fast ganz fehlen und sich dafür andre neue und gegenüber jener geistigen Umwelt unerhörte Begriffe einstellen: Licht-Fin-

sternis, Welt, Wahrheit-Lüge, Freiheit, Erkenntnis, erkennen usw. — Und auch hier erledigt sich endlich die Frage, auf welcher Seite die größere Ursprünglichkeit sei, leicht und durch eine einfache Ueberlegung. Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, daß die Sprache Jesu im vierten Ev. sich fast auf das genaueste mit der Sprache des Evangelisten im Evangelium (12 37 ff) und mit der des ersten Johannesbriefes deckt, um zu wissen, wie wir zu entscheiden haben.

Ziehen wir von alledem die Summe, so ergibt sich: dem vierten Ev. kommt im großen und ganzen kein geschichtlicher Wert im strengen Sinne des Wortes zu. Auf der Idee, die es zur Darstellung bringen will, beruht seine Größe, seine weltgeschichtliche Wirksamkeit und Bedeutung. Und diese Idee faßt sich in das Wort zusammen: „Der Logos ward Fleisch". Es will den Gedanken von dem göttlichen Heilsmittler, der aus der oberen Welt in diese irdische hinabgestiegen ist, die Menschheit, d. h. die Kinder des Lichts in ihr, aus der Welt der Finsternis zu befreien, mit Fleisch und Blut bekleiden. Es will den von Paulus verkündeten und im Gottesdienst der Gemeinde verehrten Christus auf das allerengste — enger noch als bisher — mit der Gestalt Jesu von Nazareth verbinden. Es will den Glauben erwecken, daß dieser Jesus leibhaftig der Christ und daß dieser Christus in Jesus Fleisch geworden sei. Und wir müssen staunend die religiöse Energie und die künstlerische Kraft bewundern, die sich hier am Werke zeigt. Ein Menschenbild ist hier gezeichnet, das doch göttlich ist; mit seinen Füßen berührt es die Erde, aber nur wie auf leisen Sohlen und unbefleckt vom Erdenstaub wallt es dahin; Erdenleid und Erdenfreud wallen an ihm den Nebeln gleich in die Höhe, aber sie decken und verhüllen es nicht. Und auf seinem Haupt ruht der Abglanz ewiger Herrlichkeit, und die Engel Gottes steigen hinauf und herunter auf des Menschen Sohn. Größer, eindrucksvoller, mächtiger konnte das Dogma vom Heilsmittler nicht symbolisiert werden als durch den Jesus des vierten Ev.s. Das J. war die Schrift, welche die vom Judentum gänzlich losgelöste universale Kirche brauchte, wenn sie sich nicht lösen sollte von ihrer eigenen Vergangenheit, die sich nun von neuem in verklärter Herrlichkeit vor den Augen der Gläubigen erhob.

Zum Ganzen: Karl Weizsäcker: Untersuchungen zur evangelischen Geschichte, 1864, S. 220—304; — Adolf Jülicher: Einleitung in das NT, 1906[5. 6], S. 343 bis 390; — Die Schriften des NT, herausg. von Johannes Weiß: Erklärung des J.s von Wilhelm Heitmüller, 1908[2]; — Handkommentar zum NT IV, von H. Holtzmann, 3. Aufl. besorgt von Walter Bauer, 1908; — Theodor Zahn: Das Evangelium des Joh., 1908; — Alfred Loisy: Le quatrième évangile, 1903.

Zur Personenfrage: Adolf Harnack: Die Chronologie der altchristl. Literatur I, 1897, S. 320—381; S. 656—680; — Eduard Schwartz: Ueber den Tod der Söhne Zebedäi (AGG N. F. VII 5, 1904); — Wilhelm Bousset: Der Verfasser des J.s (ThR VIII, 1905, S. 225—244; S. 277—295; — ‡ Paul Wilhelm Schmiedel: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, 1906 (RV); — Otto Zurhellen: Die Heimat des vierten Evangeliums (Theol. Arbeiten aus dem rheinischen Predigerverein N. F. XI), 1909.

Zur Frage der literarischen Einheit: Hans Hinrich Wendt: Das J., 1900; — Julius Wellhausen: Erweiterungen und Aenderungen im vierten Ev., 1907; — Eduard Schwartz: Aporien im vierten Ev. (GGA 1907, S. 342—372, 1908, S. 116—148; 149—188; 487—560); — Julius Wellhausen: Das Ev. Johannes, 1908; — Wilhelm Bousset: Ist das vierte Ev. eine literarische Einheit (ThR XII, 1909, S. 1—12; 39—64); — Friedrich Spitta: Das J. als Quelle der Geschichte Jesu, 1910; — Arnold Meyer: Die johanneische Literatur (ThR XIII, 1910, S. 15—26; 63—75).

Zur Frömmigkeit und Theologie des J.s: William Wrede: Charakter und Tendenz des J.s, 1903.

Zum Verhältnis des J.s zu den Synoptikern: P. Wernle: Quellen des Lebens Jesu, 1904 (RV I 1); — P. W. Schmiedel: Das vierte Ev. gegenüber den drei ersten, 1906 (ebend. I 8. 10). **W. Bousset.**

Johannesfeste. Die früh in der christlichen Kirche nachweisbare Verehrung ¶ Johannes' des Täufers, die sich u. a. auch darin zeigt, daß ihm schon seit dem 4. Jhd. sehr viele Kirchen, besonders Taufkirchen, geweiht wurden, hat im Lauf der Zeit in bestimmten J.n ihren Niederschlag gefunden. In Betracht kommen das Fest der Geburt Johannis (24. Juni oder Tag der Sommersonnenwende wegen Joh 3 30), Johannis Empfängnis (am 23. September im Morgenland, am 24. September in der römisch-katholischen Kirche) und der in der orthodox-anatolischen Kirche noch heut zu den Hauptfesten zählende Tag der Enthauptung Johannis (29. August; Decollatio oder Passio J.), alle drei schon in Predigten Augustins (Sermo 196. 287; 292; 307. 308) bezeugt, in den verschiedenen Ländern verschieden gefeiert; das Geburtsfest ist zum Teil als Volksfest mit ursprünglich wohl heidnischen Gebräuchen (z. B. Johannisfeuer, vgl. RE[3] IX, S. 328 ff; ¶ Volkskunde, religiöse) ausgestattet, wird aber in der kath. Kirche offiziell nur noch in einigen Ländern gefeiert. — Das kath. Fest vom 27. Dezember ist ein Fest des Apostels Johannes; an ihm findet die sogenannte Johannesweihe oder der J.segen statt und wird der vom Priester gesegnete Johanneswein in der Kirche selbst oder zu Hause als J.minne (d. h. zum Andenken an J.) getrunken.

K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906[2], S. 160 ff; — KL IV[2], S. 1418 f. 1433 f; — KHL II, S. 117. 118; — H. S. Rehm: Deutsche Volksfeste u. Volkssitten, 1908. **Zsch.**

Johannesjünger ¶ Johannes der Täufer, 1 ¶ Johannesevangelium, 3 c. 4, ¶ Hemerobaptisten. Der Name J. oder Johanneschristen ist auch auf die ¶ Mandäer angewandt worden.

Johannes-Offenbarung ¶ Offenbarung des Johannes.

Johannestänzer ¶ Tänzer.

Johannestaufe ¶ Johannes der Täufer, 3.

Johannesweihe ¶ Johannesfeste.

Johanneum in Barmen ¶ Evangelisation, 2 a ¶ Diakonen usw., 2 d.

Johannisfeuer ¶ Volkskunde, religiöse.

Johanniter 1. ¶ Ritterorden.

2. der „evangelische Ritterorden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem", im Anschluß und nach dem Vorbild des alten J.-Ordens 1853 durch Friedrich Wilhelm IV von Preußen gestiftet als eine „in christlichen Liebeswerken tätige evang. Adelsgenossenschaft", verbreitet in Deutschland (mit etwa 2400 Rittern), Dänemark und England. Zeichen: weißes, achtspitziges Kreuz. — ¶ Krankenpflege. **Israel.**

Johanniterinnen 1. ¶ Hospitaliterinnen, 1; — 2. für die Gegenwart ¶ Krankenpflege.

Johansson, 1. Frans August, evang.

Theologe, geb. 1850 in Elmeboda (Småland, Schweden), 1886 Dozent in Lund, 1892 Professor in Upsala, 1897 in Lund. Erfolgreicher Vermittler zwischen dem Konservatismus der Staatskirche und modernen Strebungen. J. ist mit der Abfassung des exponierten Landeskatechismus betraut.

Schriften: Den h. skrifts lära om människans rättfärdighet inför Gud, 1886; — Om inspirationen, 1889; — Om samvetet, 1891; — Daniel, 1893; — Handiedning för den första kristendomsundervisningen, 1908. **R. Schmidt.**

2. Gustav, Bischof, seit 1901 Erzbischof in ¶ Finnland (: 3; ¶ Helsingfors, 2).

Johnson, Gisle Christian (1822—94), norwegischer Theologe, geboren in Fredrikshald, unter deutschem Einfluß gebildet (1844—47 Studienreise nach den Universitäten Berlin, Leipzig, Erlangen, Heidelberg, Tübingen, Paris), 1849 Dozent der Theologie in Christiania, seit 1860 Professor ebenda. J. war streng konfessionell gerichtet. Er arbeitete gemeinsam mit Karl Paul ¶ Caspari u. a. an der Uebersetzung der Bibel und des ¶ Konkordienbuchs (1861—64) und an der Herausgabe der Theologisk Tidskrift, neben der er 1863—75 die von ihm begründete Luthersk Kirketidende leitete; seine Vorlesungen bezogen sich vor allem auf systematische Theologie und Dogmengeschichte. In seiner Zeitschrift trat er eifrig für kirchliche Reformarbeiten, Probleme der Kirchenverfassung, Fragen der inneren Mission u. a., zum Teil in Auseinandersetzung mit ¶ Grundtvig (wieder gemeinsam mit Caspari), ein und hat auf die norwegische Erweckungsbewegung (¶ Norwegen) großen Einfluß ausgeübt.

Schriften: Grundrids af den systematiske Theologie, 1878—79; — Forelaesninger over den christelige Ethik, 1896; — Forelaesninger over Dogmehistorien, 1896. — Ueber J. vgl. RE³ IX, S. 334 f. **Zich.**

Jojachin (andere Namensformen: Jehojachin, Jechonja, Jechonjahu, Chonjahu), Sohn König ¶ Jojakims, wurde achtzehnjährig während der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer auf den Thron erhoben und mußte sich samt seiner Mutter und seinen Beamten Nebukadnezar ergeben 597. Die Behauptung des Josephus (Altertümer X 7_1 11_2), daß diese Ergebung eine hochherzige Tat gewesen sei und die Absicht gehabt habe, durch Selbstaufopferung seinem Volke zu helfen, findet in der Quelle keinen Anhalt und ist nichts als eine spätere Hinzufügung, von jüdischer Eigenliebe eingegeben. Die Chaldäer verhängten über das Volk die furchtbare Strafe der Deportation der oberen Stände. König J., seine Mutter, sein Harem, seine Kämmerer, die Vornehmen, dazu 7000 Wehrfähige und 1000 Schmiede und Schlosser wurden nach Babylonien gebracht, II Kön $24_{10-12.\ 15\ f}$; II Kön 24_{14} redet, weniger zuverlässig, von zusammen 10 000 Mann. Auch von den Geräten des Tempels wurden einige — freilich nicht alle II Kön $25_{13\ ff}$ — als Beute fortgeführt II Kön 24_{13} Jer $27_{18\ ff}$. Jer 22_{20-30} hatte König J. das Schicksal der Verbannung ohne Wiederkehr und Erbenlosigkeit geweissagt. Nebukadnezars Nachfolger Evilmerodach (Amel-Marduk 562—560) hat J. 561 aus dem Kerker, in dem er bis dahin gesessen hatte, befreit und ihm an seinem Hofe Unterhalt und ehrenvolle Stellung gegeben, II Kön $25_{27\ ff}$, — eine Erhöhung, in der die Deportierten ihre Anerkennung als Nation und einen Anfang der Verwirklichung schönerer Hoffnungen sehen mochten. Die Behauptung, daß J. das Urbild des ¶ Knechtes Jahves sei, ist sehr wenig wahrscheinlich.

Vgl. die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern und die Darstellungen der Geschichte Israels; — Eduard Meyer: Entstehung des Judentums, 1896, S. 78; — Ueber die Zahl der Deportierten vgl. ebenda S. 108 ff; — Vgl. ferner Ernst Sellin: Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, 1901, S. 240 ff; — Ders.: Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches, 1908, S. 133 ff; — J. W. Rothstein: Die Genealogie des Königs J. und seiner Nachkommen, 1902. **Gunkel.**

Jojakim (hebr. Jehōjākīm, Jōjākīm), König von Juda 608—597. Ueber ihn II Kön $23_{33\ ff}$. J. wurde von Pharao Necho (¶ Aegypten: III) nach der Besiegung und dem Tode seines Vaters ¶ Josia für seinen Halbbruder Joahâs zum Könige in Juda eingesetzt. Seinen Namen Eljakim wandelte Necho in J. um: die Bedeutung dieses Namenswechsels, der jedenfalls das Vasallenverhältnis aussprechen sollte, ist nicht recht durchsichtig. Dem neuen Könige wurde eine Kriegssteuer von 100 Silber- und 10 Gold-Talenten, zusammen 2 100 000 Mk. auferlegt, die J. dem Lande abpressen mußte. Durch die Schlacht von Karkemisch (605), die ganz Syrien und Kanaan den Chaldäern auslieferte, wurde J. Vasall des neuen Weltreichs, dem er sich — wir wissen nicht, in welchem Jahre — ohne Schwertstreich übergab. Drei Jahre später fiel J. ab und verweigerte, jedenfalls durch Aegypten verleitet, den Tribut; „ein durch religiösen Fanatismus entflammtes Freiheitsfieber durchglühte mit unheimlicher Gewalt die leitenden Kreise und riß den König mit sich fort" (Wellhausen). Nebukadnezar sandte über Juda zunächst die Meute der kleinen Nachbarvölker. Unter diesen Wirren ist J. gestorben und im Garten Ussas beigesetzt worden (vgl. die griechische Uebersetzung von II Chron 36_8). — Lebhafte Stimmungsbilder aus der Zeit des J. gibt das Buch des Propheten ¶ Jeremia, vgl. besonders Jeremias Rede über den Tempel $7_{1\ ff}$ $26_{1\ ff}$. J. sah nach Jeremia „das Wesen des Königtums im Aufführen von Prachtbauten und der Entfaltung königlichen Prunks, für den nur durch Vergewaltigung der Untertanen und Mißachtung ihrer Rechte die Mittel beschafft werden konnten" (Karl Heinrich Cornill, Buch Jeremia, S. XXIX), vgl. Jer $22_{13\ ff}$. Den mit Jeremia zusammen wirkenden Uria hat er töten Jer $26_{20\ ff}$, auf Jeremia hat er fahnden lassen Jer 36_{26}. Jeremia weissagte ihm das Begräbnis eines Esels Jer 22_{19} 36_{30}, was sich, wie das Obige zeigt, nicht erfüllt hat. Das erste Buch des Propheten hat J. höchsteigenhändig zerschnitten und verbrannt Jer 36_{23} (¶ Baruch, 2). Die Nachricht II Chron $36_{6\ f}$ (danach Dan $1_{1\ f}$), daß er von Nebukadnezar gefangen nach Babel fortgeführt worden sei, beruht auf einer Verwechselung mit seinem Nachfolger ¶ Jojachin.

Vgl. die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern und die Geschichten Israels. **Gunkel.**

Joma, Name des Mischnatraktates (¶ Mischna usw.) über das jüdische Versöhnungsfest (¶ Feste: I, 2b).

Jonabuch.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Idee des Buches; — 3. Literaturgattung; — 4. Vorgeschichte des Stoffes; — 5. Zeitalter. — Jonas ist zu J., Jonabuch zu J.buch abgekürzt.

1. Der erste Teil der Erzählung berichtet von J.s Abenteuer auf der See. J., Sohn des Amitthai, erhält den Auftrag, „der großen Stadt Ninive“ im fernen Nordosten Jahves Zorn zu predigen. Er aber gehorcht nicht — warum, wird an dieser Stelle noch nicht gesagt —, sondern flieht vor Jahve in den fernen Westen; dorthin, so hofft er, reicht Jahves Hand nicht. Zu Joppe besteigt er ein Schiff, das nach Tarsis (Tartessus in Spanien) fährt. Aber Jahve weiß die Seinen schon zu finden: er wirft einen Sturm aufs Meer. Die Schiffer schreien, jeder zu seinem Gott: auf den Schiffen des Mittelmeers kommt bereits damals eine internationale Gesellschaft zusammen. Schon werfen sie die Fracht aus: eine Tat der Verzweifelung. J. aber — so heißt es in schönem Kontrast — ist in der Kajüte in tiefen Schlaf verfallen: er will nicht beten und von seinem Gott nichts wissen; so hat er sich schlafen gelegt wie ein trotziges Kind. Aber der Kapitän weckt ihn: rufe auch du deinen Gott an! Nun kommt den Schiffern der echt antike Gedanke, durch das Gottesurteil des Loses (¶ Los) den Frevler, um dessentwillen dies Unheil sie betroffen hat, festzustellen. Duch Jahves Fügung wird J. getroffen. Nun fährt alles aufgeregt auf ihn los und fragt ihn nach Gewerbe, Herkunft, Land und Volk (V. $_{8}$aβ und $_{10}$b sind Zusätze). J. aber bekennt sich jetzt feierlich zu Jahve, der Meer und Festland geschaffen hat: daß Jahve auch über das Meer gebietet, hat er inzwischen aus dem Sturme und dem Ausfall des Loses erkannt. Die Männer aber erschrecken vor der furchtbaren Gewalt dieses Gottes und vor der Sünde, die J. getan haben muß. Und immer schrecklicher tobt der Zorn Gottes um sie her. J. selbst weiß jetzt wohl, daß dies Wetter um seinetwillen gekommen ist; er will sterben und dem Zorne anheimfallen. Aber die Schiffer fürchten sich vor der großen Sünde, einen Menschen aus dem Schiffe zu werfen: ein retardierendes Motiv. Noch einmal versuchen sie, ans Land zu dringen. Umsonst. So beten sie zu Jahve in großer Angst: rechne uns diesen Frevel nicht an, zu dem du selber uns zwingst! Endlich — dies der Höhepunkt der Handlung — werfen sie ihn ins Meer. Mit einem Male wird es still: ein großes Wunder! So erkennen sie, daß es wirklich Jahve ist, der diesen Sturm gesandt hat; sie erschrecken vor dem gewaltigen Gott, opfern ihm und geloben ihm weitere Opfer für den Fall der glücklichen Heimkehr. An eine eigentliche „Bekehrung“ der Schiffer zu Jahve ist nicht zu denken. — J. aber ertrinkt nicht: Jahve will seinen Propheten nicht töten, sondern zum Gehorsam zwingen. Gott bestellt einen „großen Fisch“ (nicht: „Walfisch“), der J. verschlingt; von solchen Wundern erzählt sich der Hebräer. Drei Tage und drei Nächte weilt J. in seinem Leibe. Endlich speit er ihn ans Festland aus: so ist der Prophet am Leben erhalten und wider seinen Willen heimgeholt (1. 2$_{1-11}$). — Der zweite Teil beginnt mit denselben Worten wie der erste: eine bewußte Feinheit. Noch einmal ergeht Jahves Wort über Ninive an J., und diesmal gehorcht er: er ist durch alles Vorgefallene innerlich überwunden; aber er gehorcht — das zeigt das Folgende — widerwillig und unmutig. So hat also der zweite Teil einen neuen Schauplatz: Ninive. Zusammengehalten wird das Ganze durch die Person des Propheten. — Ninive war eine unmenschlich große Stadt, drei Tagereisen groß. Eine Tagereise weit geht J. hinein und verkündet ganz kurz ihre Zerstörung in vierzig Tagen: in seinem Unmut spricht er kein Wort zuviel. Die Leute aber glauben der Predigt und versuchen, den göttlichen Zorn zu beschwichtigen: sie beginnen nach antiker Sitte ein allgemeines Fasten. Selbst der König steigt vom Throne in die Asche und läßt einen Bußtag ausrufen, an dem sich Menschen und Vieh beteiligen soll: vielleicht läßt sich „Gott“ gereuen; der Name „Jahves“ wird in diesem Zusammenhange mit Willen vermieden. Und so geschieht es: als Gott ihre Bekehrung gesehen hat, reut ihn seine Drohung (Kap. 3). — Nun die zweite Szene dieses Teils: Als J. merkt, daß Jahve jetzt umgestimmt ist, wird er sehr zornig. „Das war schon mein Gedanke, als ich noch in der Heimat war; das war der Grund meiner Flucht“ — eine kunstvolle „Nachholung“. „Ich wußte ja, daß du barmherzig bist und dich des Bösen gereuen läßt“. Und nun ist er so zornig und ärgerlich, daß er sterben möchte. Woher dieser Zorn? Es ist für hebräische Erzählungskunst bezeichnend, daß sie nicht imstande ist, dergleichen innere Zustände völlig deutlich zu machen und sich höchstens mit einigen Andeutungen darüber begnügt (¶ Sagen und Legenden Israels). Der Erzähler meint: wenn Jahve jetzt seine Worte aus Barmherzigkeit nicht erfüllt, so steht sein Bote selber als Lügner da, als ein Prophet, dessen Weissagung nicht eingetroffen ist! Schon von Anfang an hat er diesen Gott gekannt und es im voraus gewußt, daß er seine Drohung doch nicht wahr macht. Eines solchen Gottes Prophet mag sein, wer will! Darum ist er geflohen. Jetzt aber hat ihn Jahve zum Prophetenamt gezwungen, und nun ist es richtig so gekommen, wie er gefürchtet hatte! — Aber er besteht darauf, daß Jahve sein Wort erfülle. Er hört nicht auf Gottes freundlichen Zuspruch: bist du wohl mit Recht so zornig? Im Osten der Stadt läßt er sich nieder und wartet auf ihren Untergang. Jetzt eine scheinbare Abschweifung. Eine Hütte hat er sich gebaut. Und Jahve läßt einen Wunderbaum (einen „Rhizinus“) wachsen, an dessen Schatten er sich kindlich freut. Ueber Gottes Güte an Ninive murrt er; die Güte, die ihm selbst widerfährt, läßt er sich gern gefallen. Aber ein Wurm, von Jahve gesandt, sticht den Baum, daß er verdorrt, der Ostwind — so ist nach Winckler (s. Literatur) zu ergänzen — wirft die Hütte um, und die Sonne brennt J. aufs Haupt, daß er sich wieder den Tod wünscht: Hitzegefühl steigert bekanntlich den Aerger. Und nun die Anwendung zum Schluß: „dich jammert der Rhizinus, um den du nicht gemüht hast, ein Gewächs von gestern auf heute, und mir sollte die große Stadt Ninive nicht leid tun, worin mehr als 120000 unmündige Kinder und so vieles Vieh!“ Nun kein Wort weiter. Auf solche Rede voller Güte, auf ein so schlagendes Exempel weiß J. nichts zu erwidern (Kap. 4).

2. Daß die Erzählung so mit einer Rede schließt (Kap. 4), daß sie nicht erzählt, was weiter mit J. geschehen ist, ebenso wie sie die Schiffer mitten auf dem Meere verläßt, zeigt deutlich, daß es dem Erzähler nicht sowohl auf die berichteten Begebenheiten, sondern vielmehr auf die dargestellten Wahrheiten ankommt. Das Thema des Buches ist: Jahve und sein Prophet. Der Prophet murrt wider Gottes

Güte und will ihm nicht gehorchen. Aber Jahve zwingt ihn zum Gehorsam und bringt ihn dann noch dazu, seinen Beschluß als richtig anzuerkennen und vom Murren abzulassen. Demnach stellt der erste Teil Gottes Allmacht dar, die den Menschen zwingt und auch auf dem fernen Meere waltet. Der zweite Teil aber handelt von Gottes Güte, die dem reuigen Sünder und selbst den Heiden vergibt, und gegen die man nicht murren darf. Nahegelegt sind solche Gedanken dem Verfasser offenbar durch den Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, die auf den Untergang der Heiden warten und darüber murren, daß die Drohungen der Propheten gegen die Völker sich noch immer nicht erfüllen. Ninive ist als Beispiel der Sünde gewählt, weil man sich in der ganzen Welt von den schrecklichen Freveln der Weltstadt erzählt; aber selbst gegen Ninive ist Jahve gnädig!

3. Diese schönen Gedanken des Buches aber machen um so tieferen Eindruck, als sie eingekleidet sind in eine kindlich-gemütvolle, märchenhafte Form: Gott gedenkt auch der Tiere; wie denn auch das Vieh bei Landestrauer mitfasten muß. Der Prophet wird dargestellt wie ein störrisches Kind, und Jahve „wie ein Vater, der über die Torheit seines trotzigen Kindes lächelt und sie mit Güte überwindet" (H. Schmidt; s. Literatur). Kindlich ist auch die Vorstellung, daß ein hebräischer Prophet in dem fremden Lande so rasch Glauben findet, und daß sich die ganze, ungeheure Stadt sofort bekehrt. Märchenhaft ist die Schilderung des „göttlich großen" Ninive, die Erzählung von dem ebenso schnell entstehenden wie vergehenden Wunderbaum und besonders von dem Verschlingen und Wiederausspeien durch den „großen Fisch" (s. 4). — Lebendig ist der erste Teil erzählt, warm und treuherzig der Schluß. Bezeichnend für den Stil ist die Vorliebe für bestimmte, sich mehrmals wiederholende Formeln, — primitiver Erzählungsstil, der zu dem kindlichen Inhalt vortrefflich paßt (Wolf Graf Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT, 1901, S. 595).

4. Eine solche Erzählung wird in der Antike nicht frei erdichtet, sondern sie ist überliefert und wird immer nur neu bearbeitet. Aus dem märchenhaften Charakter vieler Züge ist mit Sicherheit zu schließen, daß die übernommenen Stoffe Märchenmotive gewesen sein müssen. Solche vom Verfasser aufgenommenen Märchenzüge haben wir besonders im ersten Teile des Buches zu suchen, da dieser eine eigentliche „Geschichte" enthält, weniger in dem zweiten, der fast ganz aus Reden besteht. Das Hauptmotiv dieser „Geschichte" ist, daß J., ins Meer geworfen, durch einen Fisch in wunderbarer Weise gerettet und ans Land gebracht wird; dies Motiv, zu der größeren Gattung der Erzählungen von „hilfreichen" oder „dankbaren Tieren" gehörig, ist auch sonst in allerlei Abwandelungen häufig; auch in dieser, daß ein Liebling der Gottheit, durch Tücke der Menschen oder durch Schiffbruch ins Meer fällt, aber durch ein Seetier errettet wird; man denke besonders an die schöne Arion-Sage. — Damit verbunden ist hier das Motiv von dem durch ein Untier verschlungenen, aber daraus wieder hervorkommenden Helden, ein Motiv, das, wie neuerdings Leo Frobenius und Hans Schmidt (s. Literatur) gezeigt haben, auf der ganzen Erde verbreitet ist; bei den Griechen wird Aehnliches erzählt von Herakles, Jason und Perseus. Während nun Frobenius und Hans Schmidt dies Motiv als eine mythologische Auffassung des Sonnenunterganges und -Aufganges am Meere betrachten, weist Wilhelm Wundt (s. Literatur) nach, daß nicht alle Abwandlungen dieses Motivs aus Himmelserscheinungen (¶ Himmelskörper) zu erklären sind, sondern daß in einer viel größeren Reihe derartiger Erzählungen nichts anderes vorliegt als die gewöhnliche Erfahrung, daß Menschen von Tieren verschlungen werden, wobei dann die Phantasie das „Glücksmotiv" der Errettung aus dem



Fig. 44. Nach Hans Schmidt: Jona, 1907, S. 23.

Bauche des Ungeheuers hinzugefügt hat, wie denn auch in der J.erzählung nichts auf einen Sonnengott hinweist. — Am nächsten verwandt dem Stoffe der J.geschichte sind einige indische, wo viele Einzelzüge: der Sturm, die Auslosung des Schuldigen, das Auswerfen, der große Fisch, der den Helden verschlingt und ausspeit, sich wiederholen (mitgeteilt von Karl Marti, Dodekapropheton, 1904, S. 246, und Hans Schmidt, Jona, 1907, S. 137 ff). — Ein solches Märchen ist nach Israel gekommen und hier auf J., Sohn des Amitthai, übertragen worden. Dieser, eine geschichtliche Persönlichkeit, einer der bedeutsamsten prophetischen Führer Israels aus der alten Zeit (II Kön 14 $_{25}$), muß zu Lebzeiten den gewaltigsten Eindruck auf sein Volk gemacht haben, so daß sein großer Name auch noch den Spätesten bekannt war. Diese Erzählung hat ein jüdischer Erzähler dazu benutzt, um einige große religiöse Wahrheiten auszusprechen. Zu diesem Zweck hat er einen zweiten Teil, der sich vom ersten stark unterscheidet, hinzugedichtet. — Bei dieser Entstehungsart des Buches ist es unrichtig, die Erzählung eine ¶ Parabel zu nennen (Reuß, Cornill); dies Wort ist vielmehr nur für solche Geschichten zu gebrauchen, die vom Redner oder Schriftsteller zur Einkleidung eines Gedankens frei erfunden sind.

5. Von seinem Helden J. (um 770) ist der Verfasser durch einen weiten Zeitraum getrennt.

Das liegt in der Natur der Sache; denn erst, wenn die historische Figur längst dahin ist, kann sie zum Träger des Märchens werden. Zugleich ist dies aus einer Reihe anderer Erwägungen zu erkennen: Ninive (untergegangen 606) ist für ihn eine halb fabelhafte Stadt (3_3). Das Buch spielt an spät-prophetische Stellen an (3_9 = Joel 2_{14}; 4_2 = Joel 2_{13} u. a.), hat aber von der wirklichen Prophetie keine Vorstellung mehr: die alten Propheten hätten sich nicht mit so geschwinder Bekehrung begnügt, und der Gedanke an Jahves mögliche Reue hätte sie nicht gelähmt, sondern ihnen vielmehr um so größeren Eifer gegeben. Alles dies und auch sprachliche Gründe — es finden sich nicht wenige durch das Aramäische bestimmte Ausdrücke — führen in die späteste Zeit, etwa 300 v. Chr. Zur Zeit des Jesus Sirach hat die Schrift bereits im Buche der Zwölf Propheten gestanden (JSir 49_{10}). — Ueber den Jonapsalm vgl. den folgenden Artikel. — Die Versuche, im Buche verschiedene Quellen zu unterscheiden, sind als gescheitert zu erachten.

Kommentare von Karl Marti, 1904, und Wilhelm Nowack, (1897) 1904²; woselbst ältere Literatur; — Die „Einleitungen zum AT"; — Hugo Winckler: Altorientalische Forschungen II, 1899, S. 260 ff; — Leo Frobenius: Im Zeitalter des Sonnengottes I, 1904, S. 59 ff; — Hans Schmidt: Jona, 1907; — Ders.: ThStKr 1906, S. 180 ff; — Ders.: ZAW XXV, 1905, S. 285 ff; — E. Sievers: At.liche Miszellen II (ASG, Phil.-hist. Klasse 1905, S. 37 ff); — Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie II, Teil 3, 1909, S. 230 ff. **Gunkel.**

Jonapsalm. In das ¶ Jonabuch 2_{3-10} ist von späterer Hand ein Psalm eingesetzt worden. Dieses Gedicht ist ein typischer „Dankpsalm", wie ihn im alten Israel der aus großer Not Gerettete im Tempel vor versammelter Gemeinde vor dem Dankopfer singt (vgl. V. $_{10}$). Das Hauptstück eines solchen Dankpsalms ist die Erzählung von der Todesnot des Dankenden, von seiner Anrufung Gottes und seiner Errettung; dabei ist es sehr gewöhnlich, daß die Todesgefahr unter dem ursprünglich mythologischen Bilde einer Fahrt zur Unterwelt beschrieben wird, wobei die Seele des Gestorbenen durch die großen Wasser unter der Erde hindurch muß (¶ Psalmen). Ein Späterer hat diese Bilder, die auch von gegenwärtigen Erklärern meistens nicht richtig verstanden werden, wörtlich genommen und das Lied daher an diese Stelle eingesetzt, wohin es allerdings wenig genug paßt: im Leibe des Fisches ist zu einem Dankliede, das man nach überstandener Gefahr anstimmt, nicht eben Anlaß vorhanden; auch ist aus dem Psalme selbst ganz deutlich, daß er im Tempelvorhof gesungen worden ist. Solche Einfügungen von Liedern in erzählende Bücher sind auch sonst häufig, vgl. z. B. die Lieder der ¶ Hanna, des ¶ Hiskia, der Judith (¶ Apokryphen: I, 1b). — Das Gedicht hat manche Berührungen mit anderen Psalmen und ist nicht gerade originell; der Dichter schöpft aus dem gemeinsamen poetischen Schatz; anderseits ist es auch nicht ohne poetisches Verdienst.

Vgl. die Kommentare zum ¶ Jonabuch; — Ferner †Hermann Gunkel: Ausgewählte Psalmen, (1903) 1905², S. 272 ff. **Gunkel.**

Jonas 1. Justus (1493—1555), geb. in Nordhausen als ältester Sohn des Ratsmeisters Jonas Koch (der Name J. stammt also vom Vornamen des Vaters her; aus Jonae filius = Sohn des Jonas wurde Jonas), 1506 stud. in Erfurt, 1510 Magister, dann 1511 stud. jur. in Wittenberg, 1518 Dr. jur. in Erfurt, Professor und Kanonikus daselbst, schließt er sich ganz dem Humanistenkreise an, der in ¶ Erasmus den Heros und „Vater in Christo" verehrte, und arbeitet erfolgreich an der Hochschulreform im Sinne des Humanismus (¶ Erfurt: II, 1). Als 1521 in Wittenberg der Jurist Henning Göde starb, wurde J. sein Nachfolger; der Erasmianer war inzwischen dank der Leipziger Disputation (1519; ¶ Deutschland: II, 2) zum Lutheraner geworden und hatte den Reformator nach glänzender Begrüßung in Erfurt nach Worms begleitet. Sehr bald trat der Kirchenrechtler und Propst an der Schloßkirche in die theologische Fakultät über, wurde im Oktober 1521 Dr. theol. und zeigte sich bei den Wittenberger Kultusreformen, die Luther so viel zu schaffen machten, als Vorkämpfer des Fortschritts. Wissenschaftlich war er namentlich als Uebersetzer (von Melanchthons Loci, Luthers De servo arbitrio, der ¶ Apologie der Augustana) tätig. Der Stadt Zerbst (Anhalt) gab er 1538 eine Kirchenordnung, half 1536 bei der Reformationseinführung in Naumburg, 1539 (als Visitator) im Herzogtum Sachsen, 1541/46 in Halle a. S., wo er Superintendent wurde und 1543 der Stadt eine Kirchenordnung gab. Luther hat er 1546 auf der Reise nach Eisleben begleitet, war bei ihm in der Todesstunde und hielt ihm in Eisleben die Leichenrede. Die Wirren des schmalkaldischen Krieges (¶ Deutschland: II, 2) trieben ihn aus Halle. 1547 wirkte er in Hildesheim; ein Versuch, nach Halle zurückzukehren (1548), scheiterte; J. wurde 1550 Hofprediger in Koburg unter Herzog Johann Ernst, 1552 Pfarrer in Regensburg, 1553, nach kurzem Verweilen in Jena, Superintendent in Eisfeld. Seine letzten Jahre sind so außerordentlich unruhig geworden. Er kann sich in die neuen Verhältnisse nicht schicken, entzweit sich als guter Lutheraner mit dem toleranten Melanchthon über das ¶ Interim; mit wachsendem Alter kamen Kränklichkeit, Geiz und Verbitterung. Die geplante Uebersetzung der wuchtigen Lutherschrift „Von Konzilien und Kirchen" hat er nicht mehr vollenden können; die Geschichte des Kirchenliedes kennt ihn als Verfasser des Liedes „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält" (1524).

G. Kawerau: RE³ IX, S. 341 ff; — Ders.: Briefwechsel des J. J., 2 Bde., 1884/85; — H. G. Hasse: J. J., 1862; — Th. Pressel: J. J., 1862; — K. Meyer: Festschrift zur Jubelfeier des 400jährigen Geburtstages des Dr. J. J., 1893. **Köhler.**

2. Ludwig (1797—1859), evangelischer Theologe, geb. zu Neustadt a. d. Dosse, Schüler Schleiermachers, Pastor zu Schwerinsburg (Pommern), 1833 an der Marienkirche in Berlin, Vorkämpfer freierer Bestrebungen in der evangelischen Kirche (daher gegen ¶ Hengstenberg, u. a.), beteiligt an der Herausgabe der Werke und Briefe Schleiermachers.

Zur Erinnerung an L. J., 1880; — ADB XIV, S. 497. **M.**

Jonas von Orleans ¶ Literaturgeschichte: II, A.

Jonathan, ältester Sohn des ersten israelitischen Königs ¶ Saul, war bei der Thronbesteigung seines Vaters bereits erwachsen. Seine Ermordung des philistäischen Vogtes zu Geba (Gibea) war das Zeichen zum Sturz der Fremdherrschaft (I Sam 13_3). Die erste Schlacht gegen

die Philister zu Michmas entschied er durch einen tollkühnen Ueberfall, wäre aber am Abend der Schlacht, weil er den Eid seines Vaters unwissend gebrochen hatte, beinahe dem Tode verfallen, wenn das Volk nicht für den glänzenden Helden eingetreten wäre; darüber die schöne Erzählung I Sam 14. Aus seiner späteren Zeit wissen wir nur etwas über seine Freundschaft mit ¶ David, die von den Sagen verherrlicht (I Sam 18_{3} f 19_{1} ff 20_{1} ff), aber durch das ¶ Bogenlied Davids (¶ Dichtung, profane, in Israel, 3) mit ihrer ergreifenden Klage über seinen Tod beglaubigt wird. Er fiel mit seinem Vater vor den Philistern auf den Bergen Gilboas. Seinen Sohn ¶ Meribbaal behandelte David um J.s willen gnädig (II Sam 9. 19_{25} ff).

Vgl. die Kommentare zu den Samuelisbüchern und die Darstellungen der Geschichte Israels. **Gunkel.**

Jonathan ben Uzziel, Verfasser eines babylonischen Targums (¶ Bibel: I, 4, Sp. 1099, Absatz b α).

Jonische Philosophie ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Jonisches Epos ¶ Griechenland: I, 5.

Jonker, Aart Jan Theodorus, holländischer evg. Theologe. Geboren 1851 zu Laren, 1877—1905 Pfarrer an verschiedenen Orten, 1905 „kirchlicher" Professor für Praktische und Biblische Theologie und Missionsgeschichte in Groningen. Als Redner und Prediger in seinem Heimatland von großem Einflusse, als erbaulicher Schriftsteller auch in Deutschland bekannt. Gehört theologisch zur „Ethischen Richtung" (¶ Beets, P. D. Chantepie de ¶ La Saussaye, ¶ Valeton), die der historischen Kritik ihr Recht widerfahren läßt, den Gewinn aus der modernen — vor allem deutschen — Theologie für die Verarbeitung der erkenntnistheoretischen und dogmatischen Probleme dankbar begrüßt, aber an Bekenntniskämpfen ebenso wenig Freude hat wie am Siege einer kirchlichen oder theologischen Richtung und in ihrer Arbeit besonderen Nachdruck auf „das Persönliche" — J. speziell im Sinne ¶ Kierkegaards — legt (vgl. J.s Persoonlijk geloofsleven en Theologische studie, 1905). J. ist Gegner des Konfessionalismus, also auch der Neucalvinisten (¶ Kuyper, Abr.), weil er in jedem Versuch zur Repristination eine ungöttliche Hemmung der Wirksamkeit des heiligen Geistes sieht und freie Entwicklung für jede ernst religiöse Auffassung vom Wesen des Christentums fordert.

Schrieb u. a.: Het sociale vraagstuk, 1892, und folgende Sammlungen biblischer und religiöser Betrachtungen: Het hoofdstuk der liefde, (1886) 1906[4]; — Beter dan robijnen, (1894) 1908[3]; — Een apostolische huiszegen, (1896) 1903[2]; — Voor donkere dagen, (1901) 1908[3]; — Voor de praktijk der godzaligheid, 1907. — Die meisten von seinen Schriften sind auch deutsch erschienen. **Schowalter.**

Jonsson, Arngrimur († 1648) und Finnur († 1789), ¶ Island.

Joppe, hebräisch Japho, heute Jâfâ, phönizische Kolonie im Philisterland, in der Städteliste Thutmosis' II (um 1500 v. Chr.) genannt, schon unter Salomo Hafenstadt für Jerusalem (II Chron 2_{16}), dann auf der Inschrift Sanheribs als Ja-ap-pon erwähnt, noch im 3. Jhd. laut der Eschmunazar-Inschrift Besitz der Sidonier, dann von den Makkabäern erobert (1 Makk 10_{74} ff 12_{33} f). Das Christentum fand frühzeitig Eingang; über den Besuch des Petrus daselbst vgl. Apgsch 9_{36} ff 10_{5} ff 11_{5} ff. **Benzinger.**

Joram (Jehoram), 1. aus dem Hause des Omri, zweiter Sohn ¶ Ahabs und der ¶ Isebel, König von Israel 853—842. Eine volkstümlich-prophetische Sage (¶ Elisa, Sp. 292) erzählt, wie er mit seinem Vasallen oder Bundesgenossen ¶ Josaphat von Juda und dem Statthalter (I Kön 22_{48}) von Edom vom Süden her gegen König ¶ Mesa von Moab zog, das moabitische Heer schlug, die Landschaft verwüstete und Mesa in Kir-Chareseth (heute Kerak) belagerte, schließlich aber doch (eines aramäischen Einfalls wegen?) abstehen mußte II Kön 3. Auf ihn bezieht sich wahrscheinlich auch die im Tone ähnliche (¶ Elisa, Sp. 292) vortreffliche Erzählung II Kön 6_{24}—7_{20}: Benhadad von Aram belagert den König Israels in seiner Hauptstadt Samarien, die Not steigt aufs höchste, aber endlich ziehen die Feinde unerwartet ab. Daß der ungenannte König dieser Geschichte kein anderer als J. ist, ergibt sich daraus, daß Elisa 6_{32} ihn „Mörderssohn" nennt: als „Mörder", dessen Sohn er ist, gilt Ahab. Der Grund des plötzlichen Abzugs wird ein Angriff der Assyrer gewesen sein: Salmanassar II ist 850 und 846 gegen Damaskus gezogen. So konnte J. zum Angriff gegen die Aramäer vorgehen; Schlacht bei der viel umstrittenen Grenzstadt Ramoth gegen ¶ Hasael von Aram, wobei J. verwundet ward (II Kön 8_{28} f). Die ganze Kette der Ereignisse mag also diese gewesen sein: im Anfange seiner Regierung imstande, sich gegen das auffällige Moab zu wenden, ward J. dann durch die Aramäer überfallen, aber von dem Aeußersten durch einen Assyrereinfall gerettet, wonach er dann den Spieß gegen Aram umkehren konnte. Die prophetische, wider den Baaldienst und die Ausländerei der Königsfamilie leidenschaftlich erbitterte Partei betrachtete auch den J. als ihren Feind (II Kön 9_{22}) — nur widerwillig hat ihm Elisa in Israels Nöten geraten II 3_{13} ff 7_{1} ff —, bis es ihr endlich gelang, in dem blutigen ¶ Jehu ein Werkzeug zu finden.

2. König von Juda 849—842. Seine wohl schon unter ¶ Josaphat geschlossene (I Kön 22_{45}) Vermählung mit ¶ Athalja bekräftigte den Bund der Häuser Omris und Davids und brachte den Baal von Tyrus auch nach Juda (II Kön 8_{18}). Unter ihm fiel Edom (¶ Nachbarvölker Israels) von Juda ab; ein Kriegszug gegen Edom verlief unglücklich, — ein schwerer Schlag, denn damit ging die Straße nach dem Hafenort Elath am Roten Meer und die Handelsverbindung mit den südlichen Meeren für Juda verloren (II Kön $8_{20—22}$). Auch Libna, an der philistäischen Grenze, fiel ab (8_{22}). Weitere, unkontrollierbare Nachrichten über ihn in der Chronik (II Chron 21), die auch von einem Briefe des Elias an ihn berichtet.

Vgl. die Kommentare zum Königsbuche und die „Geschichten Israels". **Gunkel.**

Jordan, hebr. jardên; arab. esch-Scherî'a el-Kebîr = „der große Tränkplatz", Fluß in Palästina. Sein Gefälle ist sehr stark: die Quelle liegt 520 m ü. M., das ¶ Tote Meer 393,8 m ü. M.; der Gesamtfall beträgt also 914 m, davon liegen nur 520 m über dem Meeresspiegel. Dabei sind Quelle und Mündung in gerader Linie nur 220 km entfernt. Daraus erklären sich die vielen Windungen des Flusses, durch die sich sein Lauf auf das Dreifache der Luftlinie verlängert. Der Hauptlauf vom Tiberiassee (¶ Ge-

nezareth) bis zum Toten Meer hat ein Gefälle von 186 m bei einer Länge der Luftlinie von wenig über 100 km und einer Länge des Flußlaufs von etwa 300 km. — Von den Quellen ist die entfernteste die des Nahr el-Hasbâni am Westfuß des ¶ Hermon (520 m ü. M.). Die zweite liegt bei Bânijâs (Cäsarea Philippi, 330 m ü. M.). Die dritte, el-Leddân, am Fuß des Hügels von Tell el-Kâdi (¶ Dan) 154 m ü. M., gilt dem Volk als Hauptquelle und ist die stärkste. Ueber das J.tal ¶ Kanaan, 6. Die Wasser des J. verdunsten im Toten Meer. **Benzinger.**

Jordan, 1. Hermann, evg. Theologe, geb. 1878 zu Sandau a. d. Elbe, 1904 Domhilfsprediger in Berlin, im selben Jahr Privatdozent in Greifswald, 1907 a.o. Prof. in Erlangen.

Vf. u. a. Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, 1902; — Rhythmische Prosa in der altchristlichen latein. Literatur, 1905; — Jesus und die modernen Jesusbilder, 1909 (¶ Jesus Christus: IV, 1 d, Sp. 415); — Das Frauenideal des NT und der ältesten Christenheit, 1909.

2. Joh. Baptist ¶ Salvatorianer.

3. Julius, geb. 1868 zu Münster i. W., 1893 Inspektor des Tholuckschen Konvikts in Halle, 1897 Pfarrer in Warendorf, 1909 Direktor des Predigerseminars in Soest, seit 1900 Herausgeber des Theolog. Literaturberichts. **M.**

4. Wilhelm ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit.

5. von Giano, Franziskaner aus der kleinen Stadt G. im Tal von Spoleto, einer der Brüder, welche ¶ Franz von Assisi 1221 nach Deutschland entsandte, — verdient um die Ausbreitung des Ordens besonders als Kustos von Thüringen (seit 1225), namhaft vor allem durch die Denkwürdigkeiten, die er, vielfältig gebeten, als Greis 1262 diktierte. Sie sind eine der wichtigsten und zuverlässigsten Quellen für die Frühzeit des Ordens, besonders für die Missionierung Deutschlands, reich bis 1230, sehr knapp von 1239—62, großenteils überaus anziehend durch die anschauliche humorvolle Erzählung, die von Begeisterung für den Orden und seinen Stifter getragen ist und sich im Allgemeinen von Wundergläubigkeit wie von tendenziöser Parteilichkeit für eine der verschiedenen Richtungen des Ordens frei erweist.

Von G. Voigt 1870 zuerst veröffentlicht ist das Werk J.s neuerdings in vollständigerer Gestalt durch Heinrich Böhmer herausgegeben worden: Cronica fratris Jordani ed. notis et commentaris illustravit, Paris 1908 (= Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge, t. VI). **K. Wenck.**

6. von Osnabrück, ¶ Literaturgeschichte: II, A.

Jordanis ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a (: Territorial-KG), ¶ Cassiodorus.

Joris, Wiedertäufer, ¶ David-Joris.

Jorissen, Matthias (1739—1823), evangelischer Theologe, geb. in Wesel. Von seinem Vetter ¶ Tersteegen zum Studium der Theologie ermuntert (in Duisburg und Utrecht), trat er bald in Beziehung zu den Duisburgern ¶ Hasenkamp, ¶ Collenbusch und Pastor Henke, sowie zu dem Württemberger J. L. Fricker, dem Freunde ¶ Oetingers. Eine Predigt zu Gunsten der Frommen in seiner Vaterstadt trug ihm Verbot der Kanzel ein. Seitdem gehörte seine Wirksamkeit holländischen Gemeinden (Havezathen, Hasselt und Haag) an. 1819 schied er vom Amt. Sein Hauptverdienst bleibt die „Neue Bereimung der Psalmen", zuerst 1798 in Wesel erschienen, welche ¶ Lobwassers Uebertragung ablöste und in den reformierten Gemeinden Deutschlands noch heute in Gebrauch ist.

Verf.: Erinnerungen an H. van Alphen, 1804; — Elegie op Le Leu de Wilhem und viele andere Gedichte; — Het gewigt der beloften Gods aangaande de zaligheid der Heidenen, 1800; — Der Christenen goede vrijdag of kort overzigt van het lijden en sterven van Jezus Christus, 1820[3]; — De Evangelische wijsheid onzer vaderen in het formulier des H. Doops, 1821; — De Evangelische wijsheid onzer vaderen in het formulier des H. Avondmaals, 1821; — Ueber J. vgl. B. Glasius: Godgeleerd Nederland II, S. 186—190; — J. A. Mom: M. J. in den gelukkigen avond zijns levens, benevens eenigen zijner nagelaten schriften, 1825; — RhPr IV, 1880, S. 88—92. **Rotscheidt.**

Josaphat (Jehosaphat), Sohn ¶ Assas, König von Juda 873—849. Seine geschichtliche Bedeutung besteht darin, daß unter ihm die langjährigen, noch von ¶ Rehabeams Zeiten her ererbten Kriege mit Israel endlich ein Ende fanden; Judas und Israels Königshäuser erkannten sich gegenseitig an; die Ehe des Kronprinzen ¶ Joram (2) mit Ahabs Tochter, ¶ Athalja, bekräftigte den Bund. In der Folgezeit hat J. den Königen von Israel, Ahab und Joram, gegen Aramäer und Moabiter geholfen I Kön $22_{2\,ff}$ II $3_{7\,ff}$; Juda war also durch ebendies Bündnis von dem größeren Bruderstaate ins Schlepptau genommen. Im Besitze des Hafens Ezion-Geber bei Elath am Roten Meer versuchte J., Salomo nachahmend (I Kön $9_{26\,ff}$), den Handel nach ¶ Ophir aufzunehmen; aber die Schiffe scheiterten schon im Hafen (II Kön 22 $_{49\,f}$; ¶ Handel: I). J. gilt in der prophetischen Sage als frommer König (II Kön 3_{14} I Kön 22_{8} und später beim Verfasser des Königsbuches); er soll, wie schon sein Vater Assa (I Kön 15_{11}), die Kedeschen d. h. Buhlknaben ausgetilgt haben (I Kön 22_{47}). Die Chronik (II Chron 17—20) erzählt noch allerlei höchst Fragwürdiges von J.s Gerichtsverfassung, Festungen, Soldaten und großen Siegen.

Vgl. die Kommentare zum Königsbuche und die Darstellungen der Geschichte Israels. **Gunkel.**

Josefinismus ¶ Josephinismus.

Joseph — der Name ist wohl die Abkürzung eines ursprünglichen Joseph-el — hieß ein alter israelitischer Stamm, von dem sich zuerst ¶ Benjamin abgetrennt hat, und der sich dann — auch dies schon in sehr alter Zeit — in die beiden als selbständig geltenden Stämme ¶ Ephraim und ¶ Manasse aufgelöst hat. Der Stamm J. tritt in dem Segen Jakobs (I Mose $49_{22\,ff}$) und Mosis (V Mose $33_{13\,ff}$) noch als ein Stamm neben den anderen auf, während er schon im Deboraliede (Richt 5) nicht mehr erwähnt wird. Auch sonst wird in alten Nachrichten hier und da vom „Hause" oder von „den Söhnen J.s" gesprochen (Richt $1_{22.\,35}$ Jos $17_{14\,ff}$ I Kön 11_{28}), wobei Benjamin miteingerechnet werden kann (II Sam 19_{21}). Später wird J. von Dichtern als altertümlicher Name, besonders für Nordisrael gebraucht (Amos 5_{15} 6_{6} Sach 10_{6} Ob $_{18}$ u. a.), in dem „J." die Führung hatte (Ez $37_{16.\,19}$). — Ob der in der Liste Thutmosis' III vorkommende Name Jšpr mit dem biblischen J. irgend etwas zu tun hat, ist ganz fraglich.

Der Stamm J. leitete sich nach hebräisch-arabischer Art von einem angeblichen Ahnherrn „J." ab, dessen Grab in der Nähe von Sichem ge-

zeigt wurde (I Mose 50 $_{25}$ II Mose 13 $_{19}$ Jos 24 $_{32}$). Auf diese Gestalt des J. sind allerlei Sagen- und Märchenstoffe übertragen worden, die später zu einem kunstvoll geschlossenen Ganzen zusammengewoben worden sind und uns so I Mose 37—50 in den beiden Rezensionen des ¶ Jahvisten und des ¶ Elohisten vorliegen. Nachklänge aus der Geschichte der Stämme finden sich in diesen Sagen nur ganz wenige: J.s bevorzugte Stellung unter seinen Brüdern, Benjamin der jüngste Sohn, der J. besonders nahe steht, Ruben beim Elohisten nach alter Ueberlieferung der Erstgeborene, die Einwanderung von Vorfahren Israels in Aegypten. Im ganzen tritt das Historische hier also sehr zurück; bei den Schicksalen J.s in Aegypten liegt jeder Gedanke daran, daß er eigentlich ein Stamm sei, ganz ferne. Anderseits haben deutliche historische Beziehungen wie die Verleihung Sichems an J. 48 $_{22}$ und die Bevorzugung Ephraims vor Manasse 48 $_{13\,ff}$ zu der ganzen Komposition ein ziemlich loses Verhältnis. So folgt, daß diese Erzählungen ursprünglich nicht von J. und seinen Brüdern gehandelt haben, sondern erst nachträglich auf die Ahnherren der Stämme Israels übertragen worden sind, wobei dann einzelnes Israelitische in die Sagen hineingekommen ist. Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Stoffe, aus denen das Ganze besteht, wieder auseinanderzunehmen und mit den Sagen und Märchen anderer Völker und Kulturen zu vergleichen. Das voraussichtliche Ergebnis dieser Arbeit, die einstweilen noch kaum in Angriff genommen worden ist, wird sein, daß sich unter den J.-erzählungen viele finden, die auch sonst vielen Völkern vertraut sind. Der zukunftsreiche Knabe, der in die weite Welt hinaus muß, oder der jüngste Sohn, den die älteren beneiden und gar töten wollen, sind beliebte Gestalten der Phantasie; und besonders ist das Motiv von der verleumderischen Ehebrecherin weithin — nicht nur wie man gewöhnlich hört, auch bei den Aegyptern — bekannt. Da die Sagen in Aegypten spielen (¶ Aegypten: III) und einiges eigentümlich-ägyptische enthalten, wie besonders die Erzählung von J.s ägyptischer Agrarpolitik (47 $_{13-26}$), so darf man vermuten, daß sie den Hebräern aus Aegypten zugekommen sein werden: eine Vermutung, die wir allerdings nicht beweisen können. — Mythologisches tritt in den Erzählungen sehr wenig hervor; J. ist keine ursprüngliche Gottesgestalt. Ebensowenig ist er eine historische Figur, wenngleich die Schilderung ägyptischer Sitten nach dem Zeugnis der Aegyptologen ziemlich treu ist. — Diese Erzählungen sind gegenwärtig zu einer wohlgegliederten, großangelegten Komposition zusammengeordnet, in der die Einzelstoffe sehr stark gegen einander ausgeglichen sind. Auch die komplizierte Charakterzeichnung des J. zeigt, was die hebräische Erzählungskunst auf dieser Stufe vermag. Der Stil der Erzählung ist der „ausgeführte" (¶ Sagen und Legenden Israels), der die Handlung durch allerlei Abwandelungen der Motive möglichst in die Länge dehnt und der weitausgesponnene, besonders pathetische Reden liebt. Charakteristisch ist ferner, daß die Beziehungen zu den Orten sehr zurücktreten; während die alten Vätersagen fast sämtlich mit bestimmten Stätten verflochten sind, wird hier nur von ganz wenigen geredet: Sichem und Umgebung 37 $_{12\,ff}$, Berſaba 46 $_{1\,ff}$. Der größte Teil spielt in der Fremde und erhält eben durch die ausdrückliche Schilderung der fremdartigen Sitten eine eigentümliche Färbung. Auch der zarte und rührende Ton, der durch diese Geschichten klingt, unterscheidet sie stark von den kräftigen Sagen der alten Zeit. Für die Religion der Erzählung ist bezeichnend, daß darin die Gotteserscheinungen, einst von so großer Bedeutung, fast vollständig fehlen; an die Stelle solcher Theophanien ist der Vorsehungsglaube getreten, der Glaube an einen Gott, der im stillen die Fäden des Geschehens in seiner Hand hält und der auch die Sünde der Menschen mit in sein Gewebe einspinnt. Alles in allem ist diese „Novelle" das Höchste, was in den Erzählungen von I Mose an schriftstellerischer Kunst geleistet worden ist.

Eduard Meyer: Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910 [3], S. 395 ff. **Gunkel.**

Joseph, der hlg., „Nähr- und Pflegevater Jesu".

I. Der Kult des hl. J.; — II. Religiöse Genossenschaften vom hl. J.: A. Männliche; — B. Weibliche (meist Josephsschwestern); — III. Bruderschaften vom hl. J. — Zum biblischen Stoff ¶ Jesus Christus: II, 1 a; III, A.

I. Die besondere Verehrung des hl. J. ist in der katholischen Kirche erst spät (im 15. Jhd.) aufgekommen und hat ihre Verbreitung namentlich ¶ Bernhardin von Siena, ¶ Gerson, d'¶Ailli, der hl. ¶ Therese, die ihr erstes Kloster 1526 dem Schutze des hl. J. unterstellte, und ¶ Franz von Sales, der dasselbe 1610 mit seinem Orden „von der Heimsuchung Mariae" (¶ Salesianerinnen) tat, zu danken; erst mit dem 17. Jhd. beginnt sie volkstümlich zu werden; 1654 wählte Böhmen, 1675 Oesterreich den hl. J. zum Schutzpatron. Die ersten Spuren eines Festes des hl. J. werden im 9. Jhd. (?) in der koptischen (ägyptischen) Kirche gefunden, in der lateinischen erst im 13. Jhd.; doch sind die an den verschiedenen Stellen gefeierten Tage verschieden. Das jetzige Hauptfest am 19. März erscheint im 14. Jhd. bei den Bettelorden, wird von ¶ Gerson dem Konstanzer Konzil empfohlen und wurde 1621 von Gregor XV zum gebotenen Feiertag erklärt; 1729 fügte Benedikt XIII den Namen J.s in die große Allerheiligen-Liturgie ein. Im 19. Jhd. erfolgte, im Zusammenhang mit der Entwickelung der Marienverehrung (¶ Maria, hagiogr.), ein großer Aufschwung des J.-Kultes. Pius IX erklärte J. am 12. Dez. 1870 als Schutzpatron der ganzen Kirche und erhob sein Fest zum Fest erster Klasse; Leo XIII empfahl ihn in seiner Enzyklika vom 15. Aug. 1889 als Vorbild aller Stände, besonders aber dem Arbeiterstand, und fügte dem ¶ Rosenkranz-Gebet eine Stelle ein, durch die der hl. J. um seinen besonderen Schutz für die Kirche angerufen wird (Wortlaut bei Beringer[13], S. 230 f). — Der Geschichte der Verehrung des hl. J. entsprechend finden sich die ersten nach ihm benannten religiösen Genossenschaften (s. II) im 17. Jhd., während sowohl die Bruderschaft zur Verehrung des hl. J. (s. III) wie die große Anzahl der Genossenschaften ihre Entstehung erst im 19. Jhd. haben.

RE[3] IX, S. 361—364; — KHL II, Sp. 171 (gute Zusammenstellung der Detailforschung); — KL[2] IV, Sp. 1843 ff; — Jos. Seitz: Die Verehrung des hl. J. in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient, 1908.

II. Religiöse Genossenschaften: A. Männliche: 1. Josephiten, Welt-

priesterkongregation, in Rom 1620 gegründet zur Aushilfe als Prediger und Seelsorger, 1684 päpstlich bestätigt; — 2. Missionare des hl. J., Joséphistes oder Cretenisten, Weltpriesterkongregation, Mitte 17. Jhd.s in Lyon von dem frommen Arzte Jacques Cretenet (1603 bis 1666; Biogr. Lyon 1680) für Abhaltung von Volksmissionen (¶ Missionen, kath.) gegründet, 1790 vernichtet; im 19. Jhd. wiederhergestellt, leiteten sie bis vor Kurzem einige Erziehungsinstitute. Vgl. RE³ IX, S. 364, und Heimbucher² III, S. 519 f; — 3. Josephiten (Söhne des hl. J.) von Grammont (Flandern) oder Gent (in welchem Bistum Grammont liegt), 1817 vom Kanonikus van Combrugghe gestiftete Kongregation von Priestern und Laien zur Ausbildung von Jünglingen höherer Stände, haben Erziehungsanstalten (mit humanistischem Unterricht) an mehreren Orten Belgiens (Grammont, wo auch das Mutterhaus ist, Melle bei Gent, Löwen, Tongres) und in Weybridge bei Windsor; — 4. Josephitenbrüder vom hl. Kreuz, gegründet als „Brüder vom hl. J." 1821 von dem Pfarrer Dujarrié im Bistum Le Mans, speziell zur Ausbildung von Handwerkern; erst nach ihrer Vereinigung mit den 1834 von Abbé Moreau in Le Mans für Schulzwecke gestifteten „Brüdern vom hl. Kreuze" wurden sie „Frères de Ste.-Croix, dites de St. Joseph" genannt. Die aus Priestern und Brüdern bestehende, 1856 päpstlich bestätigte Kongregation leitete in Frankreich und Algerien Industrie- wie Elementarschulen. Daneben wirkten sie schon seit 1841 in Nordamerika, wo jetzt ihr Hauptarbeitsfeld und nach der Auflösung des bisherigen Hauptthauses in Neuilly bei Paris auch ihr Hauptmutterhaus in Notre Dame bei Fort Wayne, Ind. ist (Provinzhaus für Canada in Montreal). Sie wirken hier im Elementarunterricht in Indiana, Ohio und Illinois und leiten die von ihnen 1844 als Kolleg gegründete jetzige Notre Dame University (Indiana), die Columbia-Universität in Portland und mehrere Kollegien in Texas, New-Orleans und Neubraunschweig. Vgl. Heimbucher² III, S. 350; — 5. Josephsbrüder von Lyon, 1835 von Abbé Jos. Rey († 1874; Biogr. von Garraud, Cîteaux 1891) zu Oullins (Dep. Rhône) gegründete Kongregation zur Erziehung verwahrloster Knaben; aus ihrer ersten Anstalt in Oullins wurde sie 1848 durch die Revolution vertrieben; die zweite in dem von ihr 1846 erworbenen alten Kloster Cîteaux, in der sie zuletzt gegen 1200 Knaben aufnahm, wurde 1888 von der Regierung geschlossen; — 6. Josephiten (Josefinos Misionéros) von Mexiko, 1872 gegründete, 1903 päpstlich bestätigte Missionspriester-Kongregation, Haupthaus in Stadt Mexiko, etwa 100 Mitglieder (Priester und Laien), wirken durch Volksmissionen, Leitung eines Seminars für Geistliche und mehrerer Knabenkollegs, Indianermission, Verbreitung religiöser Schriften (eigene Buchdruckerei, Zeitschrift: El Propagador de la devoción à S. José y à la Sagrada Familia). Ihr weiblicher Zweig, die ebenfalls 1872 entstandenen Josefinas, etwa 300 Schwestern in 30 Niederlassungen, wirken in Schulen, Kranken- und Armenpflege. Vgl. Heimbucher² III, S. 355; — 7. St. Josephs-Missionsgesellschaft (vom hl.sten Herzen) von Mill Hill, Kongregation von Weltpriestern (seit 1875 werden auch Laienbrüder aufgenommen, aber nur in beschränkter Anzahl) zur Ausbildung von Jünglingen zu Missionaren und zur Ausübung der äußeren Mission, gegründet von dem späteren Kardinal Herbert ¶ Vaughan in dem 1866 in einer Villa bei London eröffneten, 1871 nach Mill Hill (London NW) verlegten Missionskolleg „St. J. vom hl.sten Herzen". Außer diesem bestehen jetzt Missionsseminare in Freshfield bei Liverpool, Rosendaal in Holland (gegründet 1890; fast die Hälfte der jetzigen Missionare sind Niederländer) und das 1891 gegründete „St. J.s-Missionshaus" in Brixen. Missionsgebiete: Madras (seit 1875), Borneo (1881), Neuseeland (1886), Kaschmir (1887), im Apostolischen Vikariat „Oberer Nil" (1894), Kongostaat (1903), Philippinen (1906). Gegenwärtig zählt die Gesellschaft 164 Weltpriester, von denen 130 in den Missionen wirken; ferner bildet sie 140 Alumnen aus. Ein 1871 von P. Slattery in Baltimore gegründeter amerikanischer Zweig ist seit 1892 selbständig und widmet sich speziell der Negermission in Nordamerika. Eine weibliche Abteilung, die „Missionsschwestern vom hl. J.", wurde 1878 gegründet, folgt der III. Regel des hl. Franziskus (¶ Tertiarierinnen), hat ihr Mutterhaus im Marienkloster zu Mill Hill und zur Zeit etwa 100 Profeßschwestern; sie unterstützt die Missionare durch Unterricht und Erziehung in ihren Missionsgebieten. Zeitschriften: St. Joseph's Foreign Missionary Advocate, vierteljährlich seit 1883 in Mill Hill; St. Josefs-Missionsbote, monatlich seit 1896 in Brixen. Vgl. Heimbucher² III, S. 502 ff; — 8. Josephsbrüder von Klein-Zimmern (bei Dieburg in Hessen), 1864 von Bischof ¶ Ketteler zur Leitung der dortigen Erziehungsanstalt für verwaiste und verwahrloste Knaben gegründete Kongregation von Laienbrüdern, die nach zweijährigem Noviziat die einfachen Gelübde zunächst auf ein Jahr, später ewige Gelübde ablegen; 1908: 8 Brüder; — 9. Josephsbrüder in Vorderindien und auf Ceylon, beide aus Eingeborenen gebildet für Unterricht und Erziehung.

B. Weibliche [heißen meist Josephs-Schwestern]: 10. J.s-(Hospital-)Schw. von La Flèche ¶ Hospitaliterinnen, 13; — 11. J.s-Schw. von Bordeaux ¶ Hospitaliterinnen, 14; — 12. J.s-Schw. von Le Puy (und von Lyon), 1650 von dem Bischof Maupas und und dem Jesuitenpater Médaille in Le Puy gegründete, nach Art der ¶ Salesianerinnen organisierte Kongregation für Mädchenunterricht und Leitung von Asylen und Spitalen, in Frankreich verbreitet; als nach der Revolution der Erzbischof von Lyon, Kardinal Fesch († 1839), die Reste der Kongregation in seinem Bistum neu organisierte, entstand neben dem in Le Puy ein zweites Mutterhaus in Lyon. Jenes hatte vor kurzem etwa 800 Schwestern in 100 Anstalten, dieses 3000 Schwestern in 400 Anstalten. Außerhalb Frankreichs sind sie in 15 Diözesen Nordamerikas, in Athen, Kleinasien und Palästina verbreitet. Sie wirken besonders in Mädchenschulen, aber auch in Waisenhäusern, Rettungsanstalten, Spitalen und Haushaltungsschulen. Mehrere ihrer Gründungen sind selbständig und Mutterhäuser verbreiteter Genossenschaften geworden, so die J.s-Schw. von Bourg (1673 entstanden), welche bis vor kurzem 230 Schulen in Frankreich leiteten und in der Schweiz und Amerika wirken;

die J.s-Schw. von Nazareth mit vielen Häusern im Orient; die J.s-Schw. von Carandolet-St.-Louis, Mo. (1836 entstanden) mit 1400 Schwestern in 150 Häusern u. a.; s. auch unten 13. Vgl. Heimbucher² III, S. 544 f; — 13. Schwestern vom hl. J. vom Guten Hirten ¶ Guter Hirt, 3; — 14. J.s-Schw. von Cluni, 1854 als Kongregation päpstlich bestätigt, wurden bald nach 1800 von Anna Maria Javouhey (1779—1851; Biographie von V. Caillard, Paris 1909) für (besonders Armen-)Unterricht und Krankenpflege gegründet und schon von der Stifterin selbst 1822 auch an den Senegal geführt, wo sie bis 1897 gewirkt haben; nach und nach übertrug ihnen die Regierung die Mädchenschulen und Spitale in fast allen französischen Kolonien (außer in Algier und Cochinchina); Mutterhaus in Paris, ein zweites Noviziat in Cluny. Ferner verbreiteten sie sich in Italien, Irland, Dänemark, Schweden, den Vereinigten Staaten, Peru, Haïti und Indien. 1899 zählten sie etwa 4000 Schwestern in 300 Häusern; seitdem hat ihnen in Frankreich und seinen Kolonien der Kulturkampf (¶ Frankreich, 11) viel geschadet. Vgl. Heimbucher² III, S. 382 f; — 15. J.s-Schw. von Chambéry (im französ. Depart. Savoyen), 1812 entstandene, 1875 päpstlich bestätigte Kongregation für Unterricht, Krankenpflege usw. mit Mutterhaus in Chambéry; in Italien, Brasilien (11 Niederlassungen), Nordamerika (7), Rußland (5), Norwegen (seit 1865; seit 1894 Noviziatshaus in Christiania), Schweden, besonders aber seit 1856 in Dänemark (¶ Dänemark, 5) und auch auf Island wirkend. Vgl. Heimbucher² III, S. 383; — 16. J.s-Schw. von Albi oder „Schwestern vom hl. J. von der Erscheinung", nach ihrem Mutterhaus auch von Marseille genannt, 1830 in Gailhac im Bistum Albi für Unterricht und Krankenpflege im Auslande gestiftete, 1862 päpstlich bestätigte Kongregation; in Nordafrika, auf Kreta und Cypern, in Griechenland, Bulgarien, Türkei, Palästina, Syrien, Armenien, Birma, Australien tätig; in Jerusalem (seit 1848) haben sie eine Mädchenschule, Spital, Kinderasyl, Findelhaus; — 17. J.s-Schw. von Emmitsburg bei Baltimore, die erste in den Vereinigten Staaten entstandene Frauenkongregation, 1809 von der Konvertitin Elisa Seton († 1821, Seligsprechung eingeleitet; Biogr. von H. de Barberey, 2 Bde., Paris 1872, deutsch 1873; vgl. KL² XI, Sp. 214 f) für Unterricht und Krankenpflege gegründet, seit 1850 mit den ¶ Vinzentinerinnen verbunden; Mutterhäuser außer in Emmitsburg auch in New-York (gegründet 1847) und Newark (1859); über 3000 Schwestern in etwa 100 Anstalten (Waisenhäuser, Schulen, Spitale, Asyle usw.); — 18. Josefinas, der weibliche Zweig der Josephiten von Mexiko, s. oben 6.; — 19. Missionsschwestern vom hl. J., der weibliche Zweig der Mill-Hill-Gesellschaft, s. oben 7.; — 20. Schwestern vom hl. J. mit Mutterhaus im Kloster St. Marx (Markus) bei Geberschweier im Ober-Elsaß, 1845 gegründete „Säkularkongregation" (¶ Kongregationen) zur Erziehung armer Waisenmädchen, Leitung von Kleinkinderschulen, Haus- und Spitalkrankenpflege, im Elsaß und Baden wirkend; 1908 im Bistum Straßburg 84 Niederlassungen mit 272 Schwestern, im Erzbistum Freiburg 18 Niederlassungen mit 52 Schwestern; — 21. Schwestern vom hl. J. mit Mutter- und Exerzitienhaus in Trier; sie sind ¶ Tertiarierinnen des Karmeliterordens, 1891 von Bischof ¶ Korum gegründet für innere Mission unter dem weiblichen Arbeiterstand (Abhaltung von ¶ Exerzitien, Leitung von kathol. Standesvereinen für Arbeiterinnen, Ladenmädchen usw., von Hospizen für schutzbedürftige Mädchen, Haushaltungsunterricht, Stellenvermittelung, Besuch von Arbeitsstätten, Gefängnissen, Krankenhäusern); Filiale „St. Xaveriusstift" in Berlin (C, Kaiserstr. 36); 1908 in Trier 39, in Berlin 18 Schwestern. Vgl. Heimbucher² II, S. 578 f; — 22. St. Josephskongregation mit Mutterhaus in Ursberg (Bayrisch Schwaben), Franziskanerinnen- ¶ Tertiarierinnen, gestiftet 1897 von Dominikus Ringeisen (1835—1904, 1864 Priester, seit 1888 auch Pfarrer von Ursberg, Biogr. von J. Pemsel, 1904) zur Versorgung der großartigen Wohltätigkeitsanstalten, die dieser in dem 1884 von ihm erworbenen alten Prämonstratenserkloster Ursberg und seinen Filialanstalten zur Pflege von Blödsinnigen, Blinden, Taubstummen, Epileptischen, Krüppeln geschaffen hat; 1908: 388 Schwestern in 10 Niederlassungen. Vgl. Heimbucher² II, S. 512; „Ursberger St. Josephsbote", seit 1898 monatlich erscheinend; Wiedemann: Das neue Kloster Ursberg, 1897; — J.s-Schw. gibt es ferner in Belgien (von Löwen, seit 1844 mit lebenslänglichen Gelübden; von Strombeek; von Gent, 1844 gestiftet), in der Schweiz (von Ilanz, Graubünden), in China (1875 von Msgr. Delaplace aus Eingeborenen gebildet, 136 Mitglieder in 11 Anstalten für Findelkinder und Katechumenen; das Mutterhaus und die St. Josephskirche in Peking im Boxeraufstand 1900 [¶ China, 3 a; Sp. 1672] zerstört). Eine vollständige Aufzählung ist undurchführbar, da allein in Frankreich außer den angeführten gegen 30 nach dem hl. J. benannte Genossenschaften entstanden sind. — ¶ Maria und Joseph.

III. Bruderschaften vom hl. J.: 1. „Erzbruderschaft zur Verehrung des hl. J." bei St. Rochus in Rom seit 1860, sowie — 2. Hauptgürtelbruderschaft vom hl. J. in Verona ¶ Gürtelbruderschaften, 4; — 3. St. Josephs-Missionsverein, zur Unterstützung der katholischen Seelsorge für die Deutschen im Auslande, 1862 zu Aachen gegründet, ¶ Charitas, 6. Sitz des Vereins in Aachen; Protektor Kardinal ¶ Kopp. Verpflichtung der Mitglieder: Tägliches Gebet und jährlicher Beitrag von M. 1,20. — 4. St. Josephs-Bücherbruderschaft in Klagenfurt (Kärnten) zur Herausgabe und Verbreitung guter Schriften ¶ Charitas, 9 (Sp. 1647). — Ueber die St. Josephs-Vereine ¶ Charitas, 5.

Zu 3 und 4: Beringer[13], S. 720—723. **Joh. Werner.**

Joseph II, deutscher Kaiser 1765—90 (als Nachfolger Kaiser Franzs), seit 1765 auch Mitregent seiner Mutter Maria Theresia in den österreichischen und böhmischen Ländern (¶ Oesterreich-Ungarn), seit November 1780 Alleinherrscher, geboren 1741 in Wien. Unter den Fürsten, die dem aufgeklärten Absolutismus huldigten (¶ Aufklärung, 4 a), nimmt J. II die Beachtung der Kirchenhistoriker am meisten in Anspruch, selbst noch mehr als ¶ Friedrich der Große, der betreffs kirchlicher Neubildungen durchaus hinter ihm zurückbleibt und schon infolge seines geringeren kirchlichen Interesses J. II

als den „Bruder Sakristan" verhöhnen konnte. Leider hat auch die neuere, ausgedehnte Literatur noch zu keinem einheitlichen Urteil über J. II geführt, wenn auch die Polemik gegen den Klosterstürmer, den prinzipiellen Kirchenfeind und Vergewaltiger der kirchlichen Freiheit zurückgedrängt ist und sich allmählich das Bestreben durchsetzt, seine kirchlichen Reformen (wie seine auf strenge Zentralisation und Aufhebung aller Klassenvorrechte ausgehende politische Neuordnung) aus dem ihm am höchsten stehenden Staatsinteresse heraus zu begreifen und sogar einzugestehen, daß die Kirchenpolitik J.s praktisch nicht nur bei weitem nicht so niederreißend gewirkt hat, wie die alte polemische Geschichtsschreibung es glauben machen wollte, sondern daß J. sich sogar um die österreichische Kirche, die seine Neuordnungen, wenn auch mit Abstrichen, viele Jahrzehnte und zum Teil bis heute festgehalten hat, hohe Verdienste erworben hat. Dabei darf man nicht sowohl auf die kirchenrechtliche Theorie des nach J. so genannten ¶ Josephinismus sehen, als vielmehr auf die mit Hilfe dieses Kirchenrechts der Aufklärung (vgl. auch ¶ Episkopalismus: I ¶ Febronius ¶ Territorialismus) durchgesetzten praktischen Neuordnungen, die, zum Teil von der persönlich katholisch-frommen Maria Theresia (unter dem Einfluß ihrer Juristen und ihres jansenistischen Leibarztes Gerhard von Swieten; ¶ Wien, Universität) begonnen und von österreichischen Bischöfen und Geistlichen längst gewünscht, von J. II in etlichen hundert Hofdekreten seit 1781 durchgeführt wurden. Sie schufen eine von „Mißbräuchen" und „menschlichen Erfindungen" gereinigte, zum Zweck einer besseren kirchlichen Versorgung neu eingeteilte österreichische Landeskirche, deren Diözesen zugleich aus nationalen Gründen von ausländischen Oberen (Salzburg, Passau, Udine usw.) losgelöst wurden, und in der auch die Macht Roms eingeschränkt wurde: wie zum Teil schon 1767, sollte die unmittelbare päpstliche Jurisdiktion über die kaiserlichen Lande samt der päpstlichen Dispenserteilung aufgehoben, daher auch die ¶ Exemption beseitigt, der Verkehr mit Rom streng überwacht, das Studium an den römischen ¶ Kollegien (November 1781) verboten und für alle päpstlichen Erlasse (März 1781) das ¶ Plazet eingeführt werden. In langwierigen Verhandlungen mit den durch diese Neuordnung geschädigten ausländischen Kirchenfürsten (z. B. Hieronymus von Colloredo von Salzburg; s. Kušej) und auch mit ¶ Pius VI, der vom Ende März bis Ende April 1782 selber in Wien war und im Dezember 1783 J.s Gegenbesuch in Rom empfing, wurden unter Verzicht auf einiges (betreffs der päpstlichen Rechte ¶ Garampi) die geplanten Reformen ausgeführt. Die neue Diözesaneinteilung, die nur inländische Bischöfe und vor allem zusammenhängende Diözesen kannte, wurde im wesentlichen 1783 vollendet; die Neueinteilung der Pfarrsprengel und die Begründung zahlreicher (zusammen mehr als 2000) neuer Pfarreien und Seelsorgestationen (aus den Mitteln des Religionsfonds; s. u.) füllt die Jahre bis 1787 aus; in diesem Jahr hat der Papst die neue Verfassung gutgeheißen (vgl. die päpstlichen Dekrete für Inneröfterreich bei Kušej, S. 340—349). Mehr Aergernis erregte und erregt bis auf den heutigen Tag die Klosterpolitik J.s II (¶ Mönchtum, 5 c), obwohl J. auch hier nur die Politik Maria Theresias folgerichtig fortführte und den Wünschen der Theologen entgegenkam, die zum Teil schon vor dem entscheidenden Schritt des Hofes den Kampf gegen die Brüderschaften u. a. begonnen hatten. Es lag J. daran, mit den Klöstern die Hauptstützen der Reaktion und der staatsfeindlichen Bestrebungen zu beseitigen und aus ihren Insassen neue Kräfte für Seelsorge, Unterricht usw. zu gewinnen; auch finanzpolitische Gründe werden mitgewirkt haben. Hatte ein Dekret vom 24. III. 1781 schon die Ordensniederlassungen von dem Zusammenhang mit den auswärtigen Oberen gelöst und den Bischöfen unterstellt und der Erlaß vom 20. V. 1781 die Novizenzahl beschränkt, so erfolgten im Januar 1782 (in Fortführung der Aufhebung des Jesuitenordens; ¶ Jesuiten, 2) die Aufhebung derjenigen Orden und Klöster, die „zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft nichts Sichtbares leisten", und Verbote gegen die ¶ Tertiarier, denen schon Maria Theresia (1776) die Aufnahme neuer Mitglieder untersagt hatte, um die weitere Ausdehnung der Macht der Geistlichkeit zu hindern. Aus dem Erlös der Klostergüter und anderem kirchlichen Vermögen, das schon Maria Theresia (1750) wegen der mangelhaften kirchlichen Finanzverwaltung unter die Aufsicht der Hofkanzlei gestellt hatte, bildete J. II den „Religionsfonds", der das gesamte geistliche Vermögen innerhalb der österreichischen Monarchie zusammenfaßte, und aus dem dann die Mittel für die neuen kirchlichen (s. o.) und geistig-kulturellen Aufgaben fließen sollten. Anstelle der vielen Bruderschaften und marianischen Kongregationen sollte (1783) eine einzige neuzugründende zu Zwecken der Armenpflege und des Jugendunterrichts treten. Spätere Dekrete (aus d. J. 1783/84 1785/86) hoben weitere entbehrliche Orden oder Einzelklöster auf, sodaß die Zahl der Klöster Oesterreich-Ungarns seit 1781 von 2163 auf 1425 zurückging; die lebenslänglichen Aebte wurden durch Prioren, die alle drei Jahre zu wählen waren, ersetzt, der Eintritt ins Kloster vom Besuch der Generalseminarien (s. u.) abhängig gemacht, usw. Es steht fest, daß diese Klosterreform nur durch das der eigentlichen Absicht der Gesetzgeber widersprechende Vorgehen der unteren und mittleren Behörden in einen rücksichtslosen Zerstörungsprozeß ausartete, und daß z. B. die Linzer Regierung (im Lande ob der Enns) mehrfach wegen ihres Vorgehens seitens des Hofes die schärfsten Verweise erhielt. Dieser „Klostersturm" und daneben der Eingriff in die Volksfrömmigkeit, der man die Prozessionen, die (auch anderswo damals bekämpften; ¶ Feste: III, 1, Sp. 876) zahlreichen Feiertage, die Reliquienverehrung, die Ablässe u. a. einschränkte, die ¶ privilegierten Altäre und die feierlichen Begräbnisse, die kleidergeschmückten Madonnenbilder und andern Kirchenschmuck nahm, haben J. zu dem unvolkstümlichen Reformator gemacht, dessen Reformen hier und da wirkliche Volksunruhen hervorriefen, und dem man nachsagte, daß er die Kirche vergewaltige und dem Staat auch in rein geistlichen Dingen unterwerfe, weil er selbst die ¶ Brevier-Lektionen und die Kirchenbeleuchtung regelte, sogar für die von ihm sehr geschätzten Predigten Form und Inhalt vorschrieb und 1783 eine vollständige, neue Gottes-

dienstordnung einführte. Die Verstaatlichung der Kirche und ihres Klerus erhielt ihren Ausdruck auch in der von J. durchgeführten **Studienreform** (über Maria Theresias Unterrichtsreform ¶ Felbiger, ¶ Wien, Universität, ¶ Graz, 3). Wie er die Universitäten bis auf zwei abschaffte und die anderen zu Fachschulen oder Lyzeen umgestaltete, so hob er auch die Menge der bischöflichen Seminare auf und errichtete provinzielle **Generalseminare** (1783), die, wie die Universitäten, Fachschulen usw., unter Fortführung der von Maria Theresia begonnenen Verstaatlichung des Studiums und Unterrichts als Staatsanstalten unter Leitung der kaiserlichen Studien-Hofkommission eingerichtet wurden, und denen man bald nicht nur vorwarf, daß sie (wie die Universitäten) unter dem Mangel an Freiheit Drillanstalten williger Staatsdiener seien, sondern auch, daß sie die zu ihrem Besuch verpflichteten Welt- und Ordensgeistlichen Rationalismus, Unkirchlichkeit, ja Unsittlichkeit lehrten (die bei ¶ Brunner u. a. begegnenden Vorwürfe beruhen aber auf einer belgischen Broschüre, die alles dies frei erdichtet hat; vgl. Zeitschrift für katholische Theologie 1, 1867, S. 156 ff; über den Kampf gegen das Löwener Generalseminar ¶ Frankenberg). — Endlich sei noch auf J.s **Toleranzpatent** (13. Oktober 1781) hingewiesen, das den Nichtkatholiken zugute kam, und das zusammen mit den kurz zuvor ausgegangenen Erlassen gegen die päpstliche Herrschaft (s. oben), gegen die ¶ Abendmahlsbulle u. a. den Kaiser dem Verdacht aussetzte, daß er heimlicher Protestant sei. Aber auch katholischerseits (vgl. z. B. KHL II, S. 174) wird heute zugegeben, daß diese Toleranz „die äußere Stellung der noch immer öffentlich alleinberechtigten katholischen Kirche wenig veränderte". Denn eingeräumt wurde den Protestanten der ¶ Confessio Augustana und des Helvetischen Bekenntnisses (¶ Confessio Belgica usw.) sowie den Gliedern der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche (: II, 1 über deren österreichische Gebiete) nur das freie „Privatexerzitium" und, falls 100 Familien oder 500 Personen an einem Ort oder in gewisser räumlicher Nähe vorhanden seien, die Errichtung von Bethaus (ohne Türme, Glocken und öffentlichen Eingang!) und Schule mit Prediger und Lehrer; die Nichtkatholiken waren fortan nicht mehr Ketzer, und die mit der Ausrottung der Ketzerei betrauten religiösen Kommissionen, die in der Kirchengeschichte ¶ Oesterreich-Ungarns von der Gegenreformation an bis in die Zeiten Maria Theresias mit bekannter Energie ihres Amtes gewaltet hatten, waren (schon vor dem Toleranzpatent; vgl. Dekrete vom 31. XII. 1780; 20. III. 1781) aufgehoben worden. Fortan stand den Nichtkatholiken auch der Erwerb von Grundbesitz, Bürgerrecht, Meisterrecht u. a. (wie seit 1778 der akademische Doktorgrad in den nichttheologischen Fakultäten) offen, obwohl Böswilligkeit der Behörden, die auch hier oft mächtiger waren als der Kaiser, den Prozeß des Ausgleichs der Konfessionen erschwerte, aber nicht hindern konnte, daß sich schon bis Ende Oktober 1782 in den deutsch-böhmischen Erblanden 73 722 Personen als Protestanten meldeten, eine Zahl, die sich bis Ende 1788 mehr als verdoppelte. J. II hat sich auch an diesem Punkte als Begründer des neueren Oesterreichs gezeigt. Auf seinen Schultern stand die Folgezeit, obwohl sie manche Grundsätze des „aufgeklärten Despoten", der seinen Untertanen und seinem Staat alles Gute verschaffen wollte, aber alles an seinen Willen band, hat aufgeben müssen. — ¶ Oesterreich-Ungarn: I—II, ¶ Niederlande.

Hauptquellen: Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers J. II für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze, 18 Bde., Wien 1785—90; — Vollständige Sammlung aller seit Kaiser J. für die Erbländer ergangenen Verordnungen von 1780—89, 10 Bde., 1788—91; — Sammlung aller K. K. Verordnungen und Gesetze 1740—80, 8 Bde., Wien 1786—87; — Sammlung der K. K. landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publico-Ecclesiasticis, 13 Bde., Wien 1784—1809; — Codex iuris ecclesiastici Josephini, 2 Bde., Preßburg 1789 [bis 1784 reichend]; — **Klüpfel:** Sammlung bischöflicher Verordnungen und Hirtenbriefe seit 1780, Straßburg 1786; — Für die österreichischen Niederlande vgl. das bei ¶ Frankenberg genannte Quellenwerk; — **Alfr. v. Arneth:** Maria Theresia und J. II, ihre Korrespondenz, 3 Bde., 1867—68. — **Darstellungen:** Für die ältere, oft (wie z. B. die Schriften Seb. ¶ Brunners) ausschließlich polemisch gerichtete Literatur sei auf die ausführliche Bibliographie in den unten zu nennenden Werken von Hittmair (S. XXVII—XXX), Franz (S. XIX—XXVI; hier auch Ungedrucktes) und Kušej (S. XIII—XVIII) hingewiesen (vgl. auch RE[3] IX, S. 365 f), für die allgemeine Geschichte auf ¶ Oesterreich-Ungarn: I—II. — **G. Wolf:** Das Unterrichtswesen in Oesterreich unter Kaiser J. II, 1880; — **Gust. Frank:** Das Toleranzpatent Kaiser J.s II, 1882; — **E. Hubert:** Etude sur la condition des protestants en Belgique depuis Charles V jusqu' á J. II, Brüssel 1882; — **Aug. Lindner:** Die Aufhebung der Klöster in Deutschtirol 1782—87 (Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg, 3. F., 28—30, 1884—86); — Verzeichnisse der in den Ländern der westlichen Hälfte der österreichischen Monarchie von J. II 1782—90 aufgehobenen Klöster (Archivalische Zeitschrift NF., 5—7, 1894—96); — **H. Schlitter:** Pius VI und J. II, 1894; — **Ders.:** J.s Regierung in den Niederlanden, 2 Bde., 1900 ff; — **Ad. Rösch:** Das Kirchenrecht der Aufklärung (Archiv für kath. Kirchenrecht 83, S. 446 ff. 620 ff; 84, 1904, S. 56 ff. 244 ff. 495 ff); — **Fr. Geier:** Die Durchführung der kirchl. Reformen J.s im vorderösterreichischen Breisgau, 1905; — Toleranzpatent (Protestantisches Taschenbuch, 1905, S. 2158 f); — **Rinieri:** Il Giuseppinismo e il concordato germanico 1803—05 (La Civilta Cattolica 57, 1905, IV, S. 293 ff); — **Max Hussarek:** Religionsfonds (in: **Mischlers** und **Ulbrichs** Oesterreichisches Staatswörterbuch, 1907[2]); — **Rud. Hittmair:** Der Josefinische Klostersturm im Land ob der Enns, 1907; — **Eberh. Gothein:** Der Breisgau unter Maria Theresia und J. II, 1907; — **Herm. Franz:** Studien zur kirchlichen Reform J.s II, mit besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus, 1908; — **J. K. Kušej:** J. II und die äußere Kirchenverfassung Inneröstereichs, 1908; — **J. Laenen:** J. II en zijne regeering in de Nederlanden, Antwerpen 1908; — **Seb. Merkle:** Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, 1909 (S. 67 ff. 102 f. 105 über die „Generalseminarien"); — **Paul von Mitrofanow:** J. II, seine politische und kulturelle Tätigkeit. Deutsch mit Vorrede von **H. Schlitter**, 1910; — Vgl. auch RE[3] IX, S. 365—377; — KL[2] VI, S. 1845—1865; — KHL II, S. 174—176. — Für **Maria Theresia** vgl. noch **Alfr. v. Arneth:** Geschichte M. Th.s, 10 Bde., 1860—79; — **Th. von Kern:** Die Reformen der Kaiserin M. Th. (Historisches Taschenbuch, 4. F., 10, 1869, S. 95 ff); — **G. Dorschel:** M. Th.s Staats- und Lebensanschauung, 1908; — **Wladislaw Chotkowski:** Politische Kirchengeschichte Galiziens unter M. Th. 1772—80, 2 Bde., Krakau 1909 (Polnisch. Deutsche Inhaltsangabe im: Anzeiger der Aka-

demie der Wissenschaften in Krakau, 1910, Nr. 1, S. 25 bis 33). — Ueber die neuere Literatur vgl. die Besprechungen von L. Zscharnack in JB 28, S. 662 f. 666—669; 29, S. 762 f; ThLZ 34, 1909, S. 117—119 (Kušej); ZKG 30, 1909, S. 151 f; 31, 1910, S. 150 f. **Zscharnack.**

Joseph (s. auch ¶ Josephus), 1. Jesu Vater ¶ Jesus Christus: II, 1a; III, A; ¶ Joseph, d. hlg.

2. Jesu Bruder = ¶ Joses.

3. v. Arimathia ¶ Jesus Christus: III, A. — J. in der Legende ¶ Gral, 3.

4. Barnabas ¶ Barnabas.

5. Barsabbas ¶ Matthias.

6. Bryennios (etwa 1350—1436), byzantinischer Theologe, seit etwa 1375 in Kreta, seit 1395 in Konstantinopel als Geistlicher tätig, wo er unter Manuel II Paläologos und Johannes VIII Paläologos (¶ Byzanz: I, 7) auch an der Kirchenpolitik teilnahm, bis er sich infolge der Unionsversuche des letzteren aus der Oeffentlichkeit zurückzog; er starb (in Kreta?), kurz bevor die griechischen Unionsfreunde zum Konzil von Ferrara (¶ Reformkonzile) abreisten. Als Dogmatiker ist J. „Traditionalist", der nur die überlieferte Lehre weitergibt, und streng kirchlich; er stützt sich, obwohl er die Schriften der heidnischen Antike kennt, ausschließlich auf die Schrift und die Väter.

Seine Werke hat Eugenios ¶ Bulgaris 1768—84 (Leipzig) herausgegeben (in Bd. I Biographie des J.). Wegen seiner Stellung zur Unionsfrage sei daraus der Lŏgŏs symbouleuticŏs genannt. — Ueber J. vgl. Joh. Dräseke in: NkZ VII, 1896, S. 206 ff, und Phil. Meyer in: ThStKr 1896, S. 282 ff, in Byzantinische Zeitschrift 1896, S. 74 ff und in RE[3] IX, S. 360 f. **Zsch.**

7. Calasanctius (von Calasanza) ¶ Calasantiner.

8. ben Gorion. Unter dem Namen Josippon oder J. ben Gorion (Josephus Gorionides) existiert ein hebräisch geschriebenes Werk, das nach dem verbreitetsten Text eine jüdische Geschichte von Adam bis 70 n. Chr. enthält und in Italien in der ersten Hälfte des 10. Jhd.s n. Chr. entstanden ist.

E. Schürer: Jüd. Geschichte I[3. 4], 1901, S. 159 f. **Fiebig.**

9. ha-Roë (al Basīr) ¶ Jüdische Philosophie, 2.

10. ibn Saddīk ¶ Jüdische Philosophie, 4.

Joseph und Aseneth, jüdische Schrift, ¶ Pseudepigraphen des AT.s.

Joseph Clemens, 1688—1723 Erzbischof (Kurfürst) von ¶ Köln (: II, 3).

Josephinismus ist das besonders durch ¶ Joseph II geübte staatskirchliche System des aufgeklärten Absolutismus, nach dem der Staat die Kirche wie eine Staatsanstalt beherrscht und bis in die Einzelheiten ihrer Tätigkeit bevormundet. Wissenschaftlich berührten sich seine Auffassungen mit denen des ¶ Febronius (¶ Episkopalismus: I), in dessen Geist die vom Kaiser vorgeschriebenen Lehrbücher des Kirchenrechts meist gehalten sind. — Ueber Einzelheiten, sowie über Josephs Toleranzpatent vgl. den Artikel ¶ Joseph II (dort auch Literatur). **Meydenbauer.**

Josephiten, Josephsbrüder ¶ Joseph, d. hlg.: II, A.

Josephsgürtel ¶ Gürtel, geweihte, ¶ Gürtelbruderschaften, 4.

Josephskongregation, Ursberger, ¶ Joseph, d. hlg.: II, B 22.

Josephs-Missionsgesellschaft zu Mill Hill ¶ Joseph, d. hlg.: II, A 7.

Josephs-Missionsverein ¶ Charitas, 6.

Josephsschwestern ¶ Joseph, d. hlg.: II, B.

Josephus, Flavius, jüdischer Geschichtsschreiber, geb. 37/38 n. Chr. in Jerusalem, Sohn des Matthias, aus vornehmem, priesterlichem Geschlecht, erhielt eine sorgfältige, rabbinische Erziehung, lernte mit 16 Jahren die Schulen der ¶ Pharisäer und Sadduzäer und der ¶ Essener kennen, ging dann 3 Jahre lang in die Wüste zu einem Einsiedler Banus, schloß sich darauf, 19 Jahre alt, in Jerusalem öffentlich den Pharisäern an. 64 n. Chr. reiste er nach Rom, wo es ihm gelang, jüdische Priester aus der Gefangenschaft zu befreien, da er durch einen jüdischen Schauspieler Alityrus die Gunst der Poppäa gewann. 66 n. Chr. brach bald nach seiner Rückkehr der Krieg gegen Rom aus. Er ward Oberbefehlshaber in ¶ Galiläa, war jedoch nur mit halbem Herzen bei seinem Amt. 87 wurde er nach dem Fall der Festung Jotapata schmählich gefangen, weissagte dem Vespasian in verächtlicher Ausnutzung der messianischen Idee seines Volks seine Erhebung zum Kaiser, woran sich 69, als diese Weissagung in Erfüllung gegangen war, Vespasian erinnerte. Er schenkte dem J. die Freiheit. Von jetzt an wandelte J. sich zum Römer um und legte sich den Beinamen Flavius bei. Er begleitete den Vespasian nach Alexandrien, dann den Titus nach Jerusalem. Nach der Eroberung Jerusalems ging er mit Titus nach Rom, erhielt Wohnung im Palast des Vespasian, das römische Bürgerrecht und ein jährliches Gehalt. Auch der Gunst des Titus und des Domitian erfreute er sich. Etwas nach 100 n. Chr. muß er gestorben sein. — Die Werke des J., die uns erhalten sind, verdanken wir seiner schriftstellerischen Muße in Rom. Es sind folgende: 1. Der jüdische Krieg, sieben Bücher, das wertvollste Werk des J., behandelt die Zeit von Antiochus Epiphanes bis 73 n. Chr., ursprünglich aramäisch geschrieben, dann griechisch umgearbeitet, verfaßt zwischen 75 und 79 n. Chr.; — 2. Die jüdische Archäologie, zwanzig Bücher, von der Schöpfung der Welt bis 66 n. Chr., gedacht als Seitenstück zur „römischen Archäologie" des Dionysius von Halikarnassus, 93 oder 94 vollendet. J. hat dazu mancherlei jüdische und außerjüdische Quellen benutzt. Der geschichtliche Wert ist in den einzelnen Teilen verschieden; — 3. Die Selbstbiographie, erst nach 100 abgefaßt, behandelt in der Hauptsache seine Tätigkeit als Oberbefehlshaber in Galiläa 66/67. Er sucht sich gegen die Darstellung dieser Ereignisse durch ¶ Justus von Tiberias zu verteidigen; — 4. Gegen Apion, zwei Bücher, eine Verteidigung des Judentums den Griechen und Römern gegenüber, nach 93 n. Chr. geschrieben. — Trotz der Selbstgefälligkeit und Eitelkeit des Verfassers und trotz der allzu deutlichen Absicht, das jüdische Volk zu verherrlichen, sind die Werke des J. für uns von größtem Wert, da sie viele gute Nachrichten enthalten und uns auch da, wo sie sagenhafter Natur sind, die Anschauungen der nt.lichen Zeit kennen lehren. Zum Verständnis des NT.s, besonders der Apostelgeschichte, ist die Kenntnis des J. unentbehrlich (¶ Apostelgeschichte, 3—4). Ueber die Zeugnisse des J. von Johannes d. Täufer und Christus ¶ Johannes d. Täufer, 1, und ¶ Jesus Christus: I, 1. Da die

Schriftstellerei des J. von dem Gedanken beherrscht ist, jüdische Sitten und Einrichtungen den Griechen und Römern bekannt zu geben und in möglichst günstigem Lichte darzustellen, schließt er sich auch äußerlich an die Manier der hellenistischen Historiker seiner Zeit an (¶ Geschichtschreibung, jüdische, 1). Die langen Reden, die er mehrfach den Personen in den Mund legt, sind demgemäß meist freie rhetorische Leistungen des J. Mit den Zahlenangaben nimmt er es nicht allzu genau. — Im 6. Jhd. n. Chr. ist auf Veranlassung des Cassiodor eine lateinische Uebersetzung der Altertümer und der Bücher gegen Apion angefertigt worden (Anfang einer kritischen Ausgabe von Boysen im Wiener CSEL, Bd. 37, 1898). Die freie lateinische Bearbeitung des jüdischen Krieges, die den Namen Egesippus oder Hegesippus trägt, stammt erst aus der Zeit um 395 n. Chr. (Beste Ausgabe von Weber-Caesar, 1864). Egesippus oder Hegesippus ist aus Josepos, Josippus verderbt. Das 6. Buch des „Jüd. Krieges" ist syrisch erhalten in der Peschittha-Handschrift der Ambrosiana in Mailand (herausgeb. von A. M. Ceriani, 1876—83).

E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes, I[3. 4], 1901, S. 74 ff; — Ders. in: RE[3] IX, S. 377 ff; — Beste Ausgabe der Werke des J. von B. Niese: Flavii Josephi Opera I—VII, 1887—1895 (auch eine editio minor ist vorhanden). — Deutsche Uebersetzung der Werke des J. von † H. Clementz in O. Hendels Bibliothek der Gesamt-Literatur (Halle a. S.); — A. Schlatter: Wie sprach J. von Gott?, 1910. **Fiebig.**

Joses (auch Joseph), einer der vier Brüder Jesu, von dem wir sonst nichts wissen (Mrk 6_3 Mtth 13_{55}). ¶ Apostol. und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 c.

Josia. Uebersicht.

I. J. Biographisches; — II. J.s Gesetzgebung.

I. Josia, Sohn ¶ Amons, wurde, nachdem sein Vater einer Palastrevolution zum Opfer gefallen war, durch das Volk des Landes achtjährig zum Könige eingesetzt und regierte 640—608. Das wichtigste innere Ereignis aus seiner Regierung ist die Einführung des deuteronomischen Gesetzbuches (¶ Deuteronomium ¶ Josias Gesetzgebung), weshalb er von dem deuteronomistischen Redaktor des Königbuches das höchste Lob erhält. Auch auf das Gebiet des ehemaligen Nordreichs hat J. später übergegriffen und dort den Altar von Bethel zerstört (II Kön $23_{15.\,19}$ ff). Jeremias erkannte J. als einen die Gerechtigkeit liebenden König an und läßt zugleich durchblicken, daß er den Tafelfreuden nicht abgeneigt war (Jer 22_{15} f). Je höher J. bei Lebzeiten gefeiert war, um so tragischer war sein Fall. Als Pharao Necho II (¶ Aegypten: III) 608 nach Syrien zog, um beim Fall des assyrischen Reiches seinen Anteil in Besitz zu nehmen, zog J. aus, um die Freiheit seines Landes zu verteidigen, sicherlich von dem Segen seiner Priester und den Heilsweissagungen seiner Propheten begleitet: das Selbstbewußtsein, das die Einführung des neuen Gesetzbuches im Volke gewirkt hatte, wird ihn zu dieser unseligen Politik geführt haben. Er ward geschlagen und fiel bei Megiddo in der Ebene Jesreel, nach Herodot II 159 bei Magdol (wohl = Pelusium) 608. Noch die Chronik (II 35_{25}) hat „Leichenlieder" über J. gekannt (¶ Dichtung, profane im AT, 2).

Vgl. die Kommentare zum Königsbuche und die „Geschichten Israels". **Gunkel.**

II. Josias Gesetzgebung. Ueber J. G. enthält II Kön 22 f folgenden Bericht: Im 18. Jahre seiner Regierung (623) schickt der König den Staatsschreiber Saphan in den Tempel, damit er die Auszahlung des Lohnes für seine Ausbesserung überwache. Da überrascht ihn der „Priester" (oder, wie es später heißt: der „Hohepriester") ¶ Hilkia mit der Mitteilung, er habe im Tempel das Gesetzbuch „gefunden"; dabei übergibt er es ihm, und nachdem es Saphan gelesen, erstattet er dem König Bericht und liest es ihm vor. Der König, über seinen Inhalt bestürzt, entsendet ihn mit Hilkia und drei weitern Beamten, um einen Entscheid Jahwes einzuholen. Sie begeben sich zur Prophetin Hulda und erhalten von ihr ein Orakel, dessen gegenwärtiger Wortlaut, wonach die im gefundenen Gesetz enthaltenen Drohungen unwiderruflich seien und nur infolge Josias Buße nicht mehr zu seinen Lebzeiten in Erfüllung gehen sollen, Ueberarbeitung des Originals ist; in Wirklichkeit aber scheint es tröstlichere Hoffnungen geweckt zu haben. Denn mit großem Eifer geht der König, offenbar dem Orakel der Prophetin gehorsam, nun an die Einführung des Gesetzes: er entbietet ganz Judäa und Jerusalem zum Tempel, läßt das Gesetzbuch vorlesen und verpflichtet das Volk feierlich darauf. Die ärgsten Greuel im Tempel, die ¶ Höhenheiligtümer der Umgegend, die Götzenbilder u. a. beseitigt er (¶ Götzendienst im AT, 2 b; s. auch unten); schließlich zeigt ein nach den Vorschriften des neuen Gesetzbuches gefeiertes Pascha, wie ein solches „von den Tagen der Richter an" nie gefeiert worden war, seine Einführung in die Praxis. — Der Bericht über diese große Reform Josias ist, wie schon angedeutet, überarbeitet, und man kann verschiedener Ansicht darüber sein, wie weit diese Ueberarbeitung geht. Aber seine Grundlage scheint aus der Jerusalemer Tempelquelle zu stammen, der das Königsbuch viele glaubwürdigen Stoffe entnommen hat (¶ Geschichtschreibung im AT, 3). So darf J. Reform im Sinn einer gründlichen Reinigung des jerusalemischen Tempelkultes, einer gewaltsamen Aufhebung der Höhenheiligtümer, einer Entfernung der Vertreter heidnischer Religionsübung sowie einer neugearteten Paschafeier als durchaus wohlverbürgte Tatsache gelten.

Sofort erhebt sich natürlich die Frage, ob wir das dieser Reform zugrunde liegende Gesetzbuch noch besitzen. Die einstimmige Antwort der modernen Kritik seit ¶ De Wette lautet dahin, daß es irgendwie im ¶ Deuteronomium, d. h. im V Buche Mosis, enthalten sein müsse; das hatten schon einzelne Kirchenväter (vgl. Nestle in ZAT 1902, S. 170 f. 312 f) und ¶ Hobbes (Leviathan 200 f) richtig gesehen. Denn das Grundgesetz des Deuteronomiums verlangt die Zentralisation des Gottesdienstes an ein Heiligtum, das kein anderes als das jerusalemische sein kann; das bedeutet aber in der Tat eine gewaltsame Aufhebung der Höhenheiligtümer, an denen zu opfern nach Ausweis der Geschichtsbücher, z. B. I Sam 9_{13} ff, selbst die Frömmsten kein Bedenken getragen hatten (¶ Heiligtümer Israels: I. II. IV). Innerhalb des einen, fortan allein gültigen Heiligtums aber verlangt das Deuteronomium wiederum die gründliche Beseitigung aller heidnischen Heilig-

tümer, Ascheren usw., so daß auch in diesem Punkt J.s Vorgehen mit den Vorschriften des Deuteronomiums zusammentrifft. Und ein Gleiches gilt von der Beseitigung der Totenbeschwörer und Zeichendeuter (vgl. V Mose 18 $_{9-14}$). Wenn endlich das Volk im Tempel Pascha feiert, so ist gerade das das Neue des Deuteronomiums, daß es die Verlegung dieses Festes an das Zentralheiligtum verlangt (16 $_{5}$ ff), während es früher an den einzelnen heiligen Stätten und später, nach P, vielleicht in Wiederherstellung urältester Sitte, zu Hause gefeiert wurde (¶ Feste und Feiern Israels: A, 2 a). Zudem ist daran zu erinnern, daß, wenn der König über den Inhalt des vorgelesenen Gesetzbuches bestürzt wird, das angesichts der V Mose 28 enthaltenen Drohungen besonders leicht begreiflich ist. Nur in einem Punkt widerspricht der Bericht des Königsbuches der deuteronomischen Vorschrift. Nach dem übrigens leider stark verderbten Text von V Mose 18 $_{6-8}$ wird den Priestern der für ungültig erklärten Höhenheiligtümer bis auf eine nicht mehr erkennbare, offenbar geringfügige Ausnahme gleiches Recht mit den jerusalemischen zugesagt, wenn sie sich dazu verstehen wollen, nach Jerusalem zu kommen. Nach II Kön 23 $_{9}$ dagegen ist ihnen der Zugang zum Altar verwehrt geblieben. Aber hier genügt zur Erklärung, daß sich die Forderung des Gesetzes am Widerstand der auf ihre bisherigen Rechte eifersüchtigen jerusalemischen Priesterschaft gebrochen hat. Diese Nachricht vermag also an der Tatsache nichts zu ändern, daß wir J.s Gesetzbuch in V Mose wiederfinden. Aber nun freilich nicht im ganzen; denn als Ganzes ist es ein stark kompliziertes Gebilde (¶ Mosesbücher). In Betracht kommen nur Kap. 12—26, und auch sie nur z. T. (vgl. den Ausscheidungsversuch im Kommentar des Unterzeichneten S. XIX f), dazu vielleicht 27 $_{9}$ f (?) 28 $_{1-25.\ 38-46}$ 30 $_{15-20}$ und aus den Einleitungsreden möglicher Weise 6—11.

Diese große Reformation des J. ist zunächst zu verstehen aus der politischen Lage: Assurs Macht, die nun schon ein Jahrhundert lang auf Juda schwer gelagert hatte, begann damals allmählich zu schwinden. Juda war wieder frei! Ueberall aber, wo Assur seine schwere Faust abzog, begannen die Völker sich auf ihre, so lange zurückgedämmte Eigenart zu besinnen; so wissen wir von großen nationalen Reformationen in jener Zeit zugleich in Aegypten und in Babylonien. So ist die deuteronomische Reform zunächst zu verstehen als eine Reaktion gegen das in der Zeit der assyrischen Fremdherrschaft eingedrungene Fremde, ein bewußtes Sichbesinnen auf die alte Eigenart Israels. Mit diesen patriotisch-nationalen Regungen aber gingen prophetische und priesterliche Tendenzen zusammen. Indem J. dieses Gesetzbuch zum Staatsgesetz erhob, erweist er sich als von Priestern geleitet, die den mahnenden Stimmen der Propheten ihr Ohr nicht verschlossen hatten. Hatten die Propheten die Katastrophe als Strafe für des Volkes Sünde verkündet, so stellt das aus diesen prophetisch beeinflußten Priesterkreisen hervorgegangene Gesetz den Versuch dar, auf dem Wege einer heiligen Verfassung das Volk zum Gehorsam zurückzuführen, durch den das angedrohte Gottesgericht aufgeschoben oder gar aufgehoben werden könnte. Das ist der Sinn der Verheißung des Lebens (z. B. 8 $_{1}$); „Leben haben" heißt: in der Katastrophe nicht umkommen. Zu erreichen aber schien dieser Gehorsam, indem man dem Volke einerseits Gottes große Wohltaten, die zu dankbarer Gegenliebe auffordern mußten, vorhielt — daher die mancherlei geschichtlichen Rückblicke; — und anderseits Gottes Willen in fest bestimmten Geboten darlegte. Es ist in der Natur der Dinge begründet, daß dabei auf die äußeren Seiten des religiösen Handelns, auf den Kultus, mehr Gewicht fallen mußte, als im Sinne der Propheten gewesen wäre, obschon man im übrigen ihrer Predigt die Maßstäbe für die an das Volk zu richtenden Forderungen entnahm, um daraus neue Gebote zu prägen, die man an die Seite der aus den ältern gesetzlichen Quellen, dem ¶ Dekalog II Mose 34 und dem ¶ Bundesbuch, entwickelten treten ließ. Vor allem kam es darauf an, das kultische Handeln des Volkes unter bestimmte Aufsicht zu bringen; das war nur möglich, wenn der Kultus an Eine Stätte gebunden wurde, wo der Eine Jahve im Gegensatz zu den vielen Baalen wohnte. Hier ließen sich die fremden, man darf getrost sagen, „heidnischen" Kultbräuche, die anderswo eingerissen waren, gründlicher ausfegen. Aber auch hier werden politische Gedanken mitgewirkt haben: das alte Nordreich hatte beständig an der Zerreißung in Landschaften und Stämme gekrankt; jetzt, bei der Neuorganisation Judas entschloß man sich zu einer straffen Zentralisation: Jerusalem sollte das einzige Heiligtum sein! Die Beschränkung auf Eine Kultstätte machte neue Vorschriften über die Festfeiern notwendig, sowie die Erlaubnis der Profanschlachtung abseits vom Heiligtum, während früher Schlachten und Opfern zusammengefallen war. Damit wurde ein Dualismus von „profan" und „heilig" begründet, der einer Entleerung mancher schönen Seite des bisherigen Lebens gleich kam, und der für die ganze Folgezeit maßgebend geworden ist. Die Vorschriften der deuteronomischen Gesetzgebung erstrecken sich auch auf die profane Seite des Lebens: Zivilrechtliches, Strafrecht, Kriegswesen usw. Dabei ist rühmend ihr echtprophetischer, humaner Charakter hervorzuheben. — Die Einführung des neuen Gesetzbuches durch J. bedeutete, daß der Staat die Religion in seinen Dienst nahm, womit, modern gesprochen, der Grund zu einer Staatskirche gelegt wurde. Man besaß fortan ein Buch, aus dem man wissen konnte, was Gott wohlgefällig und was ihm mißfällig sei: die Religion war auf dem besten Wege, Buchreligion zu werden, womit zur Entwicklung einer Theologie wie eines Kanons der wichtigste Schritt getan war (¶ Bibel: I AT, 2 a). Wir hören (Jer 8 $_{8}$), daß man sich auf den Besitz des neuen Gesetzbuches nicht wenig einbildete. Man glaubte, gegen alle Gefahr gefeit zu sein. Schließlich erklärte dieser Talismanglaube das blinde Vertrauen, mit dem sich J. in das für ihn unglücklich endende Unternehmen gegen den Aegypterkönig Pharao Necho (¶ Aegypten: III) gestürzt hat.

¶ Deuteronomium. ¶ Mosesbücher. **Bertholet.**

Josippon ¶ Joseph ben Gorion.

Josua, vielleicht = Jahve (¶ Jahu) ist Heil, in der griechischen Bibelübersetzung „Jesus".

1. Sohn Nuns, erscheint zunächst in der Umgebung Mosis, auf den auch seine Umnennung aus Hosea zurückgeführt wird (IV Mose 13 $_{16}$

vgl. V. $_{8}$), und zwar wird er als Mosis Diener „von seiner Jünglingszeit an“ hingestellt (11 $_{28}$ V 11 $_{38}$). Als solcher weilt er für gewöhnlich im „Offenbarungszelt“ (Stiftshütte; II Mose 33 $_{11}$; ¶ Heiligtümer Israels: I, Sp. 2044 f), er begleitet aber auch Mose auf den Sinai (24 $_{13}$ 32 $_{17}$) und schlägt in seinem Auftrag die Amalekiterschlacht (17 $_{9-14}$). Daß er dagegen unter die Kundschafter versetzt wurde (IV Mose 13 $_{8}$ ff), ist spätere Umbildung der Ueberlieferung (vgl. Holzinger, Kommentar zu Numeri, 1903, S. 53). Sie gibt J. Gelegenheit, seine Treue zu bewähren, und erklärt zugleich, warum er nicht mit dem Geschlecht der aus Aegypten Ausgezogenen in der Wüste hingerafft wird (IV Mose 14 $_{38}$). Neben ¶ Kaleb der einzig Ueberlebende (26 $_{65}$ 32 $_{12}$) wird er Moses' Nachfolger, von ihm selber feierlich eingesetzt (IV Mose 27 $_{15-22}$ vgl. V 31 $_{7.\ 14}$ ff 34 $_{9}$). Als unbestrittener Führer des Volkes überschreitet er, wie das nach ihm benannte ¶ J.buch ausführlich erzählt, den Jordan, erobert das Westjordanland und schließt die Augen nicht früher, als bis er es säuberlich unter die Stämme verteilt hat. Er stirbt 110jährig und wird auf seinem Erbsitz zu Timnath Serach auf dem Gebirge Ephraim begraben (Jos 24 $_{29}$ f). Aus dieser Notiz, die ihn mit einem ephraimitischen Erbbesitz in Verbindung bringt, ist der Schluß gezogen worden, daß J. nur der sagenhafte Stammvater eines ephraimitischen, um Timnath Serach ansässigen Geschlechtes sei. Gegen seine Rolle als Führer Gesamtisraels spricht entschieden die Tatsache, daß ihn der alte Bericht des ¶ Jahvisten in Richt 1, wonach die Eroberung des Landes überhaupt nicht das Werk einer Generation noch eines gemeinsamen Vorgehens war, nicht nennt. Das ist indessen noch kein Grund, an seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln. Nur daß die Wirksamkeit, die er einst wohl bloß im beschränkteren Kreise eines einzelnen Stammes entfaltete, in der späteren, vergröbernden Darstellung zu einer ganz Israel betreffenden gesteigert wurde, und zwar sowohl nach Seiten der Heerführung (so in späteren Teilen des Jahvisten) als nach Seiten der Gesetzgebung hin (so beim ¶ Elohisten, vgl. Jos 5 $_{2}$ ff 24).

RE³ IX, S. 393 ff (dort Fachliteratur). **Bertholet.**

2. (Jesua), Hoherpriester nach dem Exil, Sohn Jozadaks, Enkel des letzten, von Nebukadnezar hingerichteten Hohenpriesters von Jerusalem Seraja II Kön 25 $_{18}$ ff I Chron 5 $_{40}$ f (7 $_{14}$ f), wird in den offiziellen Listen der (538) Heimkehrenden an zweiter Stelle, nach ¶ Serubabel, genannt (Esra 2 $_{2}$ Neh 7 $_{7}$); nach den Angaben der Propheten ¶ Haggai und ¶ Sacharja war er der Hohepriester der Gemeinde von Jerusalem. Unter ihm und Serubabel ist der Tempel von Jerusalem gebaut worden (519—515; ¶ Haggai usw.). Sach 3 wird eine himmlische Gerichtsverhandlung wider ihn erzählt; dabei wird vorausgesetzt, daß er — wohl im Gottesdienst — irgend eine Sünde begangen habe, die der Prophet nicht einmal in den Mund nehmen mag; aber kraft göttlicher Machtvollkommenheit wird der Prozeß gegen ihn niedergeschlagen und ihm für den Fall künftigen Wohlverhaltens himmlischer Schutz versprochen. Zugleich wird ihm das Kommen des Messias zu seiner Zeit verheißen; deß soll ihm ein geheimnisvoller Stein mit sieben Augen zum Zeugnis dienen. Eine andere prophetische Handlung erzählt Sach 6 $_{9}$ ff; danach hat der Prophet (nach verbessertem Texte) eine goldene Krone für den künftigen Messias verfertigt und zwischen ihm und dem Priester jener Zeit Frieden geweissagt: es muß also zwischen Serubabel und J. eine Rivalität bestanden haben.

Vgl. die Kommentare zum Buche ¶ Sacharja. **Gunkel.**

Josuabuch.

1. Inhalt; — 2. Das literarkritische Problem; — 3. Geschichtlichkeit. — J. bedeutet Josua, J.buch = Josuabuch.

1. Das Buch J. zerfällt in zwei deutlich von einander sich abhebende Teile, Kap. 1—12, die Eroberung des Westjordanlandes, Kap. 13—24, seine Verteilung erzählend. Die Eroberungsgeschichte setzt im Augenblick des Todes Moses ein. Sein Nachfolger J. erhält unter Zusicherung der göttlichen Hilfe den Befehl zur Ueberschreitung des Jordans (Kap. 1). Nach der Auskundschaftung von Jericho (Kap. 2) unternimmt er unter wunderbaren Umständen den Uebergang über den Fluß (Kap. 3 f). Man lagert in Gilgal, wo das Volk beschnitten wird und Pascha feiert. Durch die Erscheinung eines Himmlischen ermutigt (Kap. 5), schreitet J. zur Eroberung des Landes: Jericho und Ai fallen, dieses, nachdem es wegen einer auf Israel lastenden Bannschuld noch einen Erfolg errungen hat (Kap. 6—8 $_{29}$). Nach einem den Israeliten durch List abgerungenen Bündnis mit den Gibeoniten (Kap. 9) werden die beiden Entscheidungsschlachten bei Gibeon und beim Wasser Merom geschlagen, welche die Israeliten zu Herren über das ganze Westjordanland machen, die erste Schlacht über seine südliche, die zweite über seine nördliche Hälfte (Kap. 10 f). Im Bericht über die Schlacht bei Gibeon findet sich das berühmte Zitat aus dem „Buch des Redlichen“: „Sonne, stehe still zu Gibeon und Mond im Tale Ajjalon“ usw. (10 $_{12}$ f; ¶ Buch der Kriege Jahves). Ein Verzeichnis der besiegten Könige (Kap. 12) schließt den ersten Teil ab, dessen gute Reihenfolge am empfindlichsten durch einen Bericht über Altarbau und Gesetzesverlesung auf dem Ebal gestört wird (8 $_{30-35}$). — Der zweite Teil handelt ausführlich von dem den einzelnen Stämmen (mit Einschluß der ostjordanischen) zugewiesenen Besitz (Kap. 13 bis 21) und regelt die Beziehungen der Israeliten im Osten und Westen des Jordans (Kap. 22). Nach einer Mahnrede an das Volk (Kap. 23) und seiner feierlichen Verpflichtung auf den Bund mit Jahve stirbt J. (Kap. 24).

2. Nach dem Gesagten ergibt sich, inwiefern das Buch J. seinen Namen mit Recht trägt: im Mittelpunkt seiner Erzählung steht allerdings J. als Israels Führer bei seinem Einzug ins Westjordanland. Dagegen ist nicht daran zu denken, J. zum Verfasser des nach ihm benannten Buches zu machen, wie eine völlig kritiklose Ueberlieferung wollte, der schon der Wortlaut von 24 $_{29}$ ff oder 4 $_{14}$ ins Gesicht schlägt. Vielmehr ist in literarkritischer Hinsicht das Buch J. von den fünf Mosesbüchern nicht zu trennen, wie es denn auch mit ihnen, dem Pentateuch, unter dem Namen des ¶ „Hexateuch“ zu einem Ganzen zusammengefaßt zu werden pflegt. Dieselben Quellen, die man von den ¶ Mosesbüchern her kennt, kommen im Buche J. zum Wort, nur in anderem Mischungsverhältnis und ungleich mehr ineinander gearbeitet, so daß sich hier einer genauen Quellenscheidung die größten Schwierigkeiten in den Weg legen. Sehr

deutlich heben sich aber auch nach der literarkritischen Seite hin die beiden oben unterschiedenen Teile Kap. 1—12 und 13—24 von einander ab. Während es im Pentateuch im ganzen die Art des Schlußredaktors ist, den sogenannten ¶ Priesterkodex zugrunde zu legen und an seinem Faden die zugehörigen Stücke aus den andern Quellen aufzureihen, geschieht das innerhalb des Buches J. höchstens im zweiten Teil, wo (abgesehen von Kap. 23 f) der Priesterkodex auch stark vorwiegt, ohne daß er doch andere selbst abweichende Berichte über die Besiedelungsverhältnisse ganz verdrängt hätte (vgl. 13_{13} 16_{10} 17_{11-18}). Die dürren Namenaufzählungen, die dieser zweite Teil in reicher Fülle bietet, sind auch ganz in seinem Stil. Dagegen fehlen dem ersten zwar nicht alle Spuren von ihm; aber sie sind verschwindend; als Ganzes stellen Kap. 1—12 vielmehr eine Redaktion in deuteronomistischem Sinne dar (¶ Deuteronomisten), und zwar, wie es scheint, mindestens eine doppelte, für welche rund die Zeit von 600—450 zur Verfügung steht. Die ihr zugrunde liegenden Stücke des ¶ Jahvisten und des ¶ Elohisten sind durch sie wie schon durch die Redaktion des ¶ Jehovisten, in der sie die Deuteronomisten überkamen, so stark aufgearbeitet worden, daß sie den Stempel ihrer Herkunft in vielen Fällen unwiederbringlich verloren haben. Mehrere Kennzeichen verraten, daß die Ablösung des Buches J. von den Quellen des Pentateuchs schon früh erfolgt sein muß, vielleicht schon ehe der Hauptredaktor des Pentateuchs (Rp) seine älteren Quellen mit dem Priesterkodex zur Einheit zusammenarbeitete (¶ Mosesbücher, 3 d).

3. Der Quellenbefund des Buches J. erweckt für seinen Wert als Geschichtsquelle nicht das beste Vorurteil; unter der Hand so vieler Redaktoren mußten die zugrunde liegenden ältesten Quellen notwendig leiden. Ein Glück immerhin, daß sich doch einige alte Stücke, teilweise wenigstens, erhalten haben. Dieser Art sind z. B. die erwähnten, offenbar jahvistischen, Berichte über die Landverteilung. An ihrem Maßstab gemessen zeigt sich freilich, wie sehr die Späteren im Unrecht sind, wenn sie die Eroberung des Landes so darstellen, als wäre sie möglichst mit einem Schlage und so vollständig erfolgt, daß nichts anderes zu tun übrig geblieben wäre, als das gewonnene Land mit dem Los zu verteilen. Dem gegenüber entnimmt man jenen älteren Stellen, wozu dann namentlich noch Richt 1 kommt, wie wenig es den Israeliten gelang, überall und gar auf einmal über die Kanaanäer Herr zu werden. Gleichzeitig erwecken die späteren Berichte des Buches J. den falschen Eindruck, als sei das Volk als geschlossene Einheit vorgegangen, und als sei, was damit ungefähr gleichbedeutend ist, J. der Anführer von Gesamtisrael gewesen, während seine Kämpfe und Erfolge in Wirklichkeit weit mehr lokaler Art gewesen sein müssen (¶ Josua). Völlig ungeschichtlich sind die „Levitenstädte“, die Kap. 21 aufzählt. Im übrigen sind gerade die weitläufigen Ortsnamenlisten des zweiten Teiles von großer Wichtigkeit für unsere Kenntnis der Geographie Palästinas.

Kommentare von A. Dillmann, 1886; — S. Oettli, 1893; — K. Steuernagel, 1899; — H. Holzinger, 1901; — Vgl. auch RE[3] IX, S. 389—393 (Volck). **Bertholet.**

Jotham, 1. jüngster Sohn ¶ Gideon-Jerubbaals, der bei dem Morde seiner Brüder durch ¶ Abimelech entkommen war, soll über Abimelech und die mit ihm einverstandenen Bewohner von Sichem die Rache herabbeschworen haben, Richt 9_{1-21}. Bekannt ist die vom Erzähler hier eingelegte „Jothamfabel“ (9_{8-15}), ursprünglich eine witzige Verspottung des Königtums. ¶ Fabel im AT. ¶ Königtum in Israel.

2. König von Juda 740—736, Sohn des ¶ Usia, für den er vorher die Regierung geführt hatte (II Kön 15_{5}); er baute das „obere Tor“ am Jahvetempel (II Kön 15_{35}). J. ist in der Geschichte Judas, ja in der Weltgeschichte bedeutsam, weil er die später auch von seinem Sohn ¶ Ahas befolgte Politik begann, die sich dem Bündnis Arams und Israels gegen Assur versagte und den rechtzeitigen Anschluß an Assur erstrebte; die Folge dieser weitblickenden Politik war, daß der Staat Juda in der assyrischen Zeit bestehen blieb, während Israel nebst Aram seine Selbständigkeit verlor. Daher begann unter J. ein wütender Angriff Arams und Israels auf Juda (II Kön 15_{37}). Die Chronik erzählt noch von seinen Festungsbauten und einem glücklichen Kriege gegen Ammon (II Chr $27_{4\,f}$).

Vgl. die Darstellungen der Geschichte Israels. **Gunkel.**

Jouffroy, Theodor Simon (1796 bis 1842) französischer Philosoph, geb. in Pontets (Jura), lehrte als bedeutendster Schüler Viktor ¶ Cousins an der Pariser Ecole normale (1817), an der Sorbonne (1828) und am Collège de France (von 1832 an), wurde 1831 in die Deputiertenkammer gewählt, zog sich 1839 wegen dauernder Kränklichkeit ins Privatleben zurück. J.s Hauptverdienst liegt auf dem Gebiet der psychologischen Analyse, die er in seinen Schriften mit bewundernswerter Meisterschaft handhabt. Er verteidigt die Psychologie als selbständige Wissenschaft gegen die Versuche, sie in der Physiologie oder in der Metaphysik aufgehen zu lassen. In seinen ethisch-religiösen Schriften rang er sein Leben lang mit dem Problem der Bestimmung des Menschen, dessen schließliche Lösung er von der Wissenschaft erhoffte, die es dem Menschen gestatten werde, sich des poetischen Symbols der Religion zu entschlagen. Der besondere Reiz der Schriften J.s liegt in der tiefen Melancholie, in dem religiösen Heimweh, das sie durchzittert. Die ergreifende Schilderung jener Dezembernacht, in der er den Glauben verlor, ist ein würdiges Gegenstück zu ¶ Pascals mémorial in den Pensées.

J. veröffentlichte die Uebersetzung der Schriften der schottischen Philosophen Dugald Steward (1826) und Th. Read (1828) und schrieb außerdem: Mélanges philosophiques, (1833) 1901[7]; — Cours de droit naturel, (1834—35) 1866[4]; — Cours d'esthétique, (1843) 1883[4]; — Nouveaux mélanges philosophiques, (1842) 1883[4]. — Ueber J. vgl. L. Ollé-Laprune: Th. J., 1899; — A. Lair: Correspondance de Th. J., 1901. **Lachenmann.**

Joule, James Prescott (1818—89), englischer Brauer und Physiker, entdeckte 1843 unabhängig von Robert Mayer und Helmholtz das Prinzip der Erhaltung der Kraft (Energie). ¶ Energie und Energetik, 1. **J. Wendland.**

Jovianus, Flavius Claudius, römischer Kaiser Juni 363 bis Februar 364, ¶ Imperium Romanum, 3.

Jovinian († vor 406), ein durch eigenartige Anschauungen interessanter Häretiker des aus-

gehenden 4. Jhd.s, erregte in Rom durch seine Angriffe auf die scharfe Askese, die sich damals vom Morgenlande her im Abendland einzubürgern begann, den Widerspruch der mönchischen Kreise und wurde auf deren Betreiben mit 8 Anhängern von Bischof ¶ Siricius auf einer römischen Synode aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (390). Er ging nach Mailand, wurde aber dort von ¶ Ambrosius auf einer Synode ebenfalls exkommuniziert. Um den Gegner des Mönchtums vollends unschädlich zu machen, verfaßte ¶ Hieronymus in Bethlehem auf Bitten einiger abendländischer Freunde seine 2 Bücher gegen J., ein abstoßendes, die römischen Freunde wenig befriedigendes Pamphlet (um 392). Leider fließt unsere Kenntnis J.s nur aus den Schriften seiner Gegner, hauptsächlich des Hieronymus, während von der — wenig umfangreichen — Schriftstellerei J.s unmittelbar nichts erhalten ist. Daher lassen sich seine Auffassungen nicht durchweg mit voller Klarheit erkennen. Protestantische Theologen seit dem 16. Jhd. haben in ihm einen Vorläufer des Protestantismus gesehen; man muß jedoch beachten, daß er trotz überraschend kühner Sätze gegen die Askese selbst ein Asket gewesen ist, woraus sich eine Einschränkung jenes Urteils ergibt. Was Hieronymus von dem wüsten Lebenswandel J.s, als eines „Epikur der Christen", vorbringt, ist Karikatur. Man versteht J.s Widerspruch gegen das Mönchtum am besten als eine Reaktion des alten, spätestens seit dem 2. Jhd. in den Gemeinden vorhandenen Asketentums gegen die außerordentlich gesteigerte Askese der orientalischen Mönche (¶ Mönchtum, 3.) Hieronymus bekämpft folgende häretische Sätze J.s: 1. Jungfrauen, Witwen und Frauen, die in Christus getauft sind, haben, wenn sie in den übrigen Werken nicht verschieden sind, das gleiche Verdienst; — 2. wer im vollen Glauben durch die Taufe wiedergeboren ist, kann vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden; — 3. es ist kein Unterschied zwischen dem Fasten und dem mit Danksagung verbundenen Genuß der Speisen; — 4. alle, welche die Taufgnade bewahren, erhalten den gleichen himmlischen Lohn, mögen sie jungfräulich oder in der Ehe leben. Aus dem in den Briefen des Ambrosius erhaltenen Mailänder Synodalbeschluß ergibt sich, daß J. 5. die beständige Jungfrauschaft der Maria geleugnet hat, wie schon vor ihm ein gewisser Helvidius (¶ Hieronymus, 2). Alle diese Behauptungen suchte J. biblisch zu begründen.

W. Haller: J., die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, 1897 (TU, Neue Folge II, 2); — G. Grützmacher: RE[3] IX, S. 398—401; — Ders.: Hieronymus, Bd. II, 1906, S. 145—172; — Adolf Harnack in: ZThK I, 1891, S. 82—178; — Ders.: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910[4], S. 55 ff. **Heussi.**

Ipek (in ¶ Serbien) ¶ Orthodox-anatolische Kirche: II, 1.

Iphigenie, griechische Göttin, ¶ Griechenland: I, 5.

Iranische Religion ¶ Perser und Parsismus.

Ireland, John, katholischer Bischof, geboren 1838 in Burnchurch (Irland), kam als Knabe nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika, studierte in Frankreich Theologie, wurde 1861 in St. Paul (Minnesota) zum Priester geweiht, zog als Feldkaplan in den amerikanischen Bürgerkrieg, wurde nach dem Krieg Rektor der Kathedrale, 1875 Koadjutor des Bischofs, 1884 Bischof, 1888 Erzbischof von St. Paul (Minnesota). J. nahm am ¶ Vatikanum teil, gründete in Minnesota eine Anzahl katholischer Kolonien, machte sich um die Mäßigkeitsbewegung verdient und arbeitete an der modernen und nationalen Ausgestaltung des amerikanischen Katholizismus. 1891 schrieb er eine begeisterte Einleitung zu Elliots Heckerbiographie (¶ Hecker, 2). 1892 hielt er in Paris unter stürmischem Beifall öffentliche Vorträge im Sinn und Geist des „¶ Amerikanismus". Nach dessen Verurteilung durch Leo XIII unterwarf er sich.

Veröffentlichte gesammelte Reden: The Church and Moderne Society, 1897 (neue Ausgabe 1903). **Kübel.**

Irenäus, Bischof von Lyon, um 130 wahrscheinlich in Kleinasien geboren, wirkte in dem letzten Viertel des 2. Jhd.s. J. lernte in seiner Jugend noch ¶ Polykarp von Smyrna kennen. Wann und wie er nach Westen gekommen ist, ist unbekannt. Um 156 soll er in Rom gewirkt haben: 177 war er in Lyon, wo er Nachfolger des in der Verfolgung (¶ Christenverfolgungen, 2) gestorbenen Bischofs Pothinus wurde. Als solcher entwickelte er eine fruchtbare schriftstellerische Wirksamkeit, von der nur noch Reste erhalten sind, vor allem das Hauptwerk Elĕnchŏs kaì ănătrŏpē tēs pseudōnýmou gnṓsĕōs, „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis", eine aus den originalen Quellen geschöpfte Darstellung der gnostischen Lehren, an die sich eine eingehende Kritik anschließt, leider nur zum kleinsten Teil in der Ursprache erhalten. Eine katechetische Schrift, betitelt „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung" (s. Literatur) ist kürzlich aus einer armenischen Uebersetzung veröffentlicht worden. Sein Todesjahr ist unbekannt; daß er Märtyrer geworden sei, ist eine unverbürgte Behauptung Späterer. Als Theologe vertritt J. energisch die Theologie seiner kleinasiatischen Lehrer. Den willkürlichen und unbestimmten Autoritäten der Gnostiker (¶ Gnostizismus) setzte er die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes entgegen (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2a; ¶ Bibel: II A, Sp. 1105), deren lehrhafter Inhalt ihm in der als Norm gebrauchten Glaubensregel (¶ Regula fidei), dem Taufbekenntnis, das er vielleicht seiner kleinasiatischen Heimat, vielleicht auch Rom verdankte, zusammengefaßt schien. Die Zuverlässigkeit dieser Glaubensnorm sah er verbürgt in der Kirche, die trotz aller landschaftlichen Unterschiede von einem Geist beherrscht, die Trägerin der einen Wahrheit ist. In seiner Christologie ging er von dem geschichtlich geoffenbarten Gottessohn aus, dessen Wesen es von Ewigkeit ist, Gott zu offenbaren. Durch die Verbindung dieses ewigen Logos mit der Menschheit ist die Vereinigung von Gott und Menschen bewirkt (¶ Anakephalaiosis), dem Menschen Unsterblichkeit gesichert, die Natur vergottet (physische Erlösungslehre; ¶ Christologie: II, 2 b). Die Taufe verleiht dem Christen den Geistesbesitz und die Anwartschaft auf das ewige Leben. Ueber seine Abendmahlslehre ¶ Abendmahl: II, 4. In der Eschatologie (¶ Chiliasmus, 1) vertrat J. die urchristlichen Gedanken, die er im wesentlichen aus ¶ Papias und dessen Gewährsmännern, den kleinasiatischen Presbytern, entnahm. Indem er sich von der unklaren Schwärmerei des ¶ Montanismus

ebenso fern hielt, wie von der allen eschatologischen Gedanken abgeneigten Richtung der Aloger, trug er als ein Mann der kirchlichen Mitte zur Erhaltung des Friedens nach Kräften bei, wie er auch in den Streitigkeiten um die Osterfeier (¶ Ostern) eine wichtige Vermittlerrolle zwischen Rom (¶ Eleutherus ¶ Viktor) und Kleinasien spielte. — ¶ Frankreich, 1 ¶ Abendländische Kirche, 1.

Ausgaben der Werke von Adolf Stieren, 2 Bde., 1848—53; — Will. Harvey 2 Bde., 1857. — Des hl. J. Schrift eis epídeixin tû apŏstŏlikû kērýgmatŏs, hrsg. von K. Ter Mkrttschian und E. Ter Minassiantz, 1908[2]; — Heinr. Ziegler: J. v. Lyon, 1871; — A. Harnack: Lehrbuch d. Dogmengeschichte I, 1909[4], S. 550 ff; — Th. Zahn in: RE[3] IX, S. 401 ff.

Preuschen.

Irenäus, Christoph (deutscher Name unbekannt), lutherischer Theologe, geb. 1522 zu Schweidnitz, als Schüler Trotzendorfs in Goldberg gebildet, Schüler Melanchthons in Wittenberg, stand in Bernburg und Aschersleben im Schuldienst, wurde hier 1552 Diakon, 1559 Archidiakon, 1562 Pfarrer in Eisleben. 1566 wurde er, nur ungern entlassen, Hofprediger Herzog Johann Wilhelms, zuerst in Koburg, dann in Weimar. Sein Hauptstreben war darauf gerichtet, die Anhänger des ¶ Flacius auf die Kanzeln und Schulkatheder des Herzogtums zu bringen. Er scheute die Reise nach Straßburg nicht, um sich von dem verehrten Meister selbst sein Erbsündendogma erklären zu lassen und kämpfte mit Wort und Schrift gegen ¶ Andreaes Bestreben, das Luthertum in einer Eintrachtsformel zu einigen. Sein maßloses Eifern machte ihn in Sachsen unmöglich; er entwich und trat ein jahrelanges, unstätes Wanderleben an, weniger bekannt, aber nicht weniger tragisch als die septem exilia Hesshusii (¶ Heßhus). Das Unglück machte ihn nicht mürbe; die vollendete ¶ Konkordienformel verfolgte er mit demselben Haß wie deren Vorbereitungen. Für kurze Zeit fand er eine Heimat als Senior der Kirche in Horn bei Wien (1582). Sein schroffer Parteistandpunkt stieß den nicht-flacianischen Teil der Gemeinde bald vor den Kopf. Heimatlos zog er nach drei Jahren wieder fort; wohin, ist fraglich. Er starb ungefähr 1595. Von seinen Schriften hat nur die umfangreiche Auslegung des Apostolikums in Predigten einen Wert, der den Tag überlebt hat.

RE[3] IX, S. 411 ff; — ADB XIV, S. 582; — B. Raupach: Presbyterologia Austriaca, 1741, S. 69—73; — W. Preger: M. Flacius Illyrikus und seine Zeit, 2 Bde., 1859—61.

Moldaenke.

Irene, byzantinische Kaiserin, ¶ Bilderstreitigkeiten.

Ireniker (Friedensleute), der theologischen Polemik abgeneigt, statt deren bewußt die Irenik, d. h. diejenige theologische Disziplin gepflegt wird, welche die Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen anstrebt. Das praktische Ziel der eigentlich so genannten J. war nicht nur Verständigung, sondern zum Teil Wiedervereinigung (¶ Unionsbestrebungen, protestantische; ¶ Glaube: VI, Fundamentale Glaubensartikel). Ueber die Bedeutung dieser J. für die als vergleichende Konfessionskunde bezeichnete Wissenschaft ¶ Symbolik. **Zich.**

Irland. Ueberſicht.

I. Die Irisch-schottische Kirche (der alten Zeit); — II. J. seit der Romanisierung bis zur Gegenwart.

I. Irisch-schottische Kirche.

1. Anfänge; — 2. Blütezeit; — 3. Niedergang und Vernichtung.

1. Einer während des 7. Jhd.s in Südirland verbreiteten Ueberlieferung zufolge geht die Christianisierung der „grünen Insel" auf das Wirken des Briten Patrick zurück. Dieser wurde darnach 432 durch ¶ Cölestin I zum Bischof für J. geweiht, um die vergeblich gebliebene Missionsarbeit des Palladius, der seit 422 als Missionar und Bekämpfer des Pelagianismus (¶ Pelagius, usw.) in J. gewirkt haben soll, fortzusetzen. Seine der Sage nach 61 jährige apostolische Tätigkeit (er soll 120 Jahre alt 493 gestorben sein) erstreckte sich über das ganze Land, in dem es bisher höchstens einige christliche Gefangene, aber keine Gemeinden gegeben hatte. Indes erheben sich gewichtige Gründe gegen die Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung und erweisen sie als eine im römischen Interesse aufgebrachte Legende. Zunächst hätte ein so mangelhaft gebildeter Mann wie Patrick schwerlich den Grund zu einem kulturell so hochstehenden Kirchentum, wie es uns im 6. Jhd. in J. und Schottland entgegentritt, zu legen vermocht: Patricks authentische Aeußerungen über sein Wirken bezeugen auch das Scheitern seiner Hoffnungen. Die Organisation der i. K. weicht ferner vollkommen von dem römischen Typus ab; anstatt der bischöflichen Verfassung findet sich ein Nebeneinander von Klöstern ohne zentralen Zusammenschluß. Endlich ist das Ansehen, in dem Pelagius hier noch lange nach seiner kirchlichen Verurteilung stand, kaum denkbar, wenn die i. K. sich von Anfang an unter römischem Einfluß befand. Das historische Werk des Patrick, der wahrscheinlich mit Palladius identisch ist, ist nach alledem wohl nur ein von Cölestin I veranlaßter wirkungsloser Versuch, den im Südosten J.s verbreiteten Pelagianismus zu bekämpfen. — Daß die tatsächlichen Ursprünge des irischen Christentums in der altbritischen Kirche (¶ England: I, 1) liegen, beweisen weitgehende sprachliche Uebereinstimmungen, sowie der zweifellos rege Verkehr zwischen beiden Gebieten. Die Bekehrung J.s erfolgte demgemäß von Südosten aus; noch vor Ablauf des 4. Jhd.s drangen missionierende britische Mönche, welche die zunehmenden Sachseneinfälle in immer größerer Zahl aus der Heimat vertrieben hatten, bis zur Nordküste vor.

2. Die Folge dieses treuen Wirkens war die Entstehung eines blühenden Kirchenwesens, dem von seinen Begründern die Liebe zur klassischen Bildung und der Missionstrieb eingepflanzt wurden. Natürliche Mittelpunkte geistigen Lebens bildeten bei aller äußeren Unansehnlichkeit (primitive Zellenreihen von Holz oder Flechtwerk) die über das ganze Land verstreuten Klöster, unter denen besonders Bangor und Clonard hervorragten. Als das angelsächsische Verhängnis über Britannien hereinbrach (¶ England: I, 1), war die kirchlich-antike Kultur der grünen Insel bereits stark genug, um die lange folgende Vereinsamung ohne Schaden ertragen zu können. Zu der Zeit, wo selbst auf dem Festland so viele geistige Werte unter barbarischem Ansturm zugrunde gingen, konnten in J. die von den Bri-

tenmönchen gelegten Keime ungestört ausreifen. Hier war auch der geeignete Boden, um eine Kirche emporwachsen zu lassen, die sich in charakteristischen Punkten von dem katholischen Typus unterschied. Der Hauptunterschied liegt, wie schon erwähnt, in der Organisation; das altirische Kirchentum setzt sich aus gleichstehenden Klosterdiözesen zusammen, in denen die Aebte die bischöflichen Obliegenheiten haben. Diese eigentümliche Gestaltung erklärt sich durch die damaligen politischen Verhältnisse des Landes und durch das dementsprechende Missionssystem. Der alte in einem Oberkönigtum auslaufende Provinzialverband war durch fortdauernde Empörungen allmählich zu einem losen Nebeneinander von Stämmen geworden. Die Christianisierung der Kelten mußte natürlich mit dieser Veränderung rechnen; so entstanden in den einzelnen Stämmen selbständige Missionsherde, und die aus Landschenkungen der Häuptlinge hervorgehenden Klöster, deren Leitung sich gewöhnlich in der Familie des Stifters forterbte, waren von vornherein Mittelpunkte der Stammeskirchen. Gegenüber diesen Verfassungsunterschieden bedeuten die übrigen Besonderheiten der irischen Kirche sachlich wenig, obwohl sie bei den späteren Zusammenstößen mit Rom vielfach in den Vordergrund treten. Der Ostertermin wurde, wie in der altbritischen Kirche (vgl. Bd. II, Sp. 341), nach einem seit 343 in der katholischen Kirche aufgegebenen System berechnet; die Tonsur erfolgte von Ohr zu Ohr, sodaß der Hinterkopf ungeschoren blieb; ein einzelner Bischof konnte im Widerspruch mit den Kanones von ¶ Arles die Bischofsweihe vollziehen u. a. m. Kaum war die Christianisierung der grünen Insel abgeschlossen, so gingen die irischen Mönche, denen Finnian von Clonard (gestorben 548), in ¶ Benedikts von Nursia Spuren wandelnd, eine festere Organisation gegeben hatte, daran, die Botschaft des Christentums weiterzutragen. Diesem Missionsdrang (¶ Heidenmission: III, 2; Sp. 1984 f) kam die je und je in J. gepflegte Wanderlust zugute, die kleinere oder größere Mönchsgruppen, zunächst mit der Absicht des Eremitentums (¶ Mönchtum, 1 b), nach abgelegenen Inseln trieb. Solche Wanderungen erstreckten sich im Norden über Hebriden, Orkney- und Fär-Oer-Inseln bis nach ¶ Island, dessen Landnámabók (d. i. der im 12. Jhd. entstandene prosaische Bericht über die Besiedelung Islands) noch mancherlei Spuren der irischen Fremdlinge enthält, im Süden bis nach Unteritalien. Während aber die von den Einsiedlern ausgehenden Wirkungen im ganzen zufällige blieben, erfolgte in ¶ Schottland ein planmäßiger Vorstoß. Von der Insel Jona(Hy) aus, wo er sich 563 mit 12 Gefährten niederließ, hat ¶ Columba in 34 jähriger Arbeit mit Unterstützung des piktischen Königtums die Gebiete nördlich des Clyde endgültig für das Christentum erobert. Das hauptsächlichste Missionsmittel bestand in planmäßiger Begründung von verstreuten Klöstern, die von dem Mutterkloster auf Hy abhingen. Wenige Jahrzehnte nach Columbas Tode wurde durch Aidans Verdienst das nördliche Gebiet Englands, Northumbrien (¶ England: I, 1; Sp. 340), an diese Organisation angeschlossen (wichtigstes Kloster auf Lindisfarne). Auch in dem durch die Barbareneinfälle kirchlich und kulturell verarmten Südwestbritannien (vgl. ¶ England, ebd.) entfalteten irisch-schottische Mönche eine segensvolle Tätigkeit (Klöster St. Davids und Glastonbury) und zollten damit den Dank für das, was J. einst von hier empfangen hatte. Aber sie begnügten sich nicht mit diesen Früchten, sondern bearbeiteten auch das ungeheure Missionsfeld auf dem europäischen Festland mit bewunderungswürdiger Energie und großartigem Erfolge (¶ Columba, 2, Fridolin, ¶ Gallus, ¶ Kilian: ¶ Frankreich, 2, Sp. 959; ¶ Hessen: I, 2 u. a. Länderartikel). Die von dort zurückkehrenden Iren machten die vita canonica des ¶ Chrodegang in ihrer Heimat bekannt, und bald entstanden nach der Regel Melruains Genossenschaften, deren Glieder sich Colidei (Culdeer; irisch: céle Dé, d. h. Gottesdiener, Mann Gottes) nannten. Sie besaßen 9 Niederlassungen (die bedeutendste in Armagh) und widmeten sich der Pflege der Kirchenmusik, sowie dem Dienste an Armen und Kranken. Das spätere Eindringen der katholischen Mönchsorden hat dieser zu wenig fest begründeten eigenartigen Schöpfung ein rasches Ende bereitet.

3. Der Untergang des blühenden irisch-schottischen Kirchentums wurde durch die allmähliche Romanisierung Großbritanniens herbeigeführt; diese hat durch eine merkwürdige geschichtliche Fügung gerade in den Gegenden J.s eingesetzt, die sich früher zuerst dem britischen Christentum erschlossen hatten. Je mehr infolge der Bekehrung der Angelsachsen der Einfluß Roms wuchs (¶ England: I, 1; Sp. 341), desto störender mußte es die oben genannten Abweichungen der Nachbarkirche empfinden. So setzen denn mit dem 7. Jhd. die Versuche ein, die Iren zum Aufgeben ihrer Eigenart — die ersten Angriffe richteten sich bloß auf die Osterberechnung — zu bewegen, ohne daß man zunächst Wesentliches erreicht hätte; selbst päpstliche Exkommunikationsandrohungen hatten wenig Erfolg. Besonders war es Abt Fintan von Taghmon in Südirland, der durch seinen Einfluß den vollen Sieg der römischen Parteigänger verhütete und energisch gegen den schon gefaßten Beschluß auftrat, 631 das Osterfest mit der Gesamtkirche zu begehen. Nach seinem Tode (636) freilich wurde der Süden des Landes, den der Papst durch reichliche Reliquien- und Büchergeschenke sich günstig gestimmt hatte, ziemlich rasch für den römischen Ostertermin gewonnen. Im Norden dagegen blieben vorläufig alle Anstrengungen Roms umsonst; erst die ausgebildete Patricklegende (s. o. 1) gab hier die wirksamen Waffen in die Hand, um die Unterwerfung herbeizuführen. Noch vor Ablauf des 7. Jhd.s gelang es, den Abtbischof von Armagh zum Anschluß an die römischen Sitten zu bringen. Seitdem er sich als eigentlich zum Primat berechtigten Nachfolger Patricks fühlte, trug das altirische Kirchentum den Todeskeim in sich. Um 850 war die Metropolitanstellung von Armagh gesichert; der Aufforderung des dortigen Bischofs zur Entrichtung einer Patricksteuer leistete der größte Teil der Insel willig Folge. Die seit 795 über J. hinbrausenden Wikingerstürme haben die Zerstörung der alten Kirche wesentlich gefördert, indem sie die blühende Klosterkultur fast völlig auslöschten und große Scharen von Mönchen zur Auswanderung nach dem Festland veranlaßten. Nach alledem war

es nur eine Frage der Zeit, wann das seiner stärksten geistigen Werte beraubte und zugleich durch innere Zwistigkeiten zerrissene Land in seinem ganzen Umfange der katholischen Einheitskirche anheimfallen würde. Immerhin hat sich der Abschluß dieses unaufhaltsamen Angleichungsprozesses noch bis ins 12. Jhd. hineingezogen; erst die Synode von Cashel (1172) vollendete das Werk der Romanisierung I.s. Für den columbanischen Kirchenorganismus Nordbritanniens wurde die Synode zu Streaneshalch (664) verhängnisvoll (¶ England: I, 1; Sp. 341); sie hatte zur Folge, daß die Iren Northumbrien räumten. Die Klöster des Piktenlandes (¶ Schottland) hielten noch ein halbes Jahrhundert die alten Sitten fest, und auch die Gewinnung des Abtes ¶ Adamnanus von Hy für römische Osterberechnung und Tonsur übte auf ihre Stellungnahme keinen Einfluß aus. Dagegen gelang es Egbert (¶ Egbert, 1), der schon vorher in Nordirland erfolgreich für Rom gearbeitet hatte, 716 den Widerstand der meisten Mönche von Hy zu brechen. Damit verloren die abhängigen Klöster ihren stärksten Rückhalt, und so folgten sie nach kurzer Zeit dem Beispiele Hys. — Vergleicht man das, was Rom der Kirche I.s brachte, mit dem, was es in ihr vernichtete, so ist außer allem Zweifel, daß der Verlust den Gewinn bei weitem überwog, selbst wenn man die frühere vielfache Ueberschätzung der i. K. vermeidet.

Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland, ed. by Haddan and Stubbs, 1869—78, 4 vol.; — F. W. H. Wasserschleben: Die irische Kanonensammlung, (1874) 1885[2] (dazu Archiv für kath. Kirchenrecht 60, 1888, S. 3—84; die irische Kanonessammlung, die sogenannte Hibernensis, stammt aus dem 8. Jhd. und lehnt sich an die Sammlung des ¶ Dionysius Exiguus an); — Rerum Hibernicarum Scriptores veteres, ed. Ch. O'Connor, 1814—26, 4 Bde; — Acta Sanctorum Hiberniae, ed. de Smedt et de Backer, 1888; — Robert King: Primer of the Church History of I., 1845—51, 3 vol.; — C. Schöll: De ecclesiasticae Britonum Scotorumque historiae fontibus, 1851; — J. H. Aug. Ebrard: Die irisch-schottische Missionskirche, 1873; — W. Skene: Celtic Scotland II, 1887[2]; — G. J. Stokes: I. and the Celtic Church, 1888; — Alf. Bellesheim: Geschichte der kath. Kirche in Schottland I, 1883; — Ders.: Geschichte der kath. Kirche in I. I, 1890 (hier und dort reiche Materialiensammlung, aber unkritische Darstellung); — Th. Olden: Church of I., 1895; — P. W. Joyce: A social History of Ancient I., 1903, 2 vol.; — A. Zimmermann S. J. in: KL[2] VI, S. 875 ff; — Heinrich Zimmer in: RE[3] X, 204—243 (grundlegend für die kritische Betrachtung); — Ders.: Galliens Anteil an Irlands Christianisierung im 4. bis 5. Jhd. und altirischer Bildung (aus: SAB), 1909. — Ueber Patrick (s. 1) vgl. J. B. Bury: St.P., 1904 (kritische Quellenstudie); — J. Healy: The life and writings of St.P., 1905 (unter starker Benutzung auch der Legende); — J. Dunn: Vie de St.P., mystère breton, 1909 (Legende); — Libri S. Patricii, hrsgg. v. White, 1905. — Ueber die Culdeer (s. 2, Schluß) vgl. W. Reeves: The Culdees of the British Islands, 1864; — J. v. Pflugk-Hartung: Die Kuldeer (ZKG XIV, 1893, S. 169 ff). — Ueber die allgemeine Kultur I.s vgl. auch Heinrich Zimmer und Kuno Meyer in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 11, 1: Die keltischen Literaturen.

Irland: II. Von der Romanisierung bis zur Gegenwart.

1. Statistisches; — 2. Kirchengeschichte: a) Von der Romanisierung bis 1534; — b) Reformationszeitalter (bis 1691); — c) 18. und 19. Jhd.; — 3. Kirchliche Verhältnisse der Gegenwart: a) Römischer Katholizismus; — b) Anglikanismus; — c) Presbyterianismus; — d) Andere religiöse Gemeinschaften; — 4. Unterrichtswesen.

1. Seit über 60 Jahren steht I. unter dem Zeichen einer andauernden starken Bevölkerungsabnahme, die ohne jede Beteiligung des konfessionellen Gegensatzes rein durch die politischen und mehr noch durch die sozialen Verhältnisse bedingt ist. Von 1695 bis 1801 vermehrte sich die Einwohnerzahl nach Schätzungen um 421 %. Mit dem 19. Jhd. setzen die in zehnjähriger Wiederkehr abgehaltenen Volkszählungen ein, deren nächste 1911 zu erwarten ist. 1801—1841 wuchs die Bevölkerungsziffer von 5 395 456 auf 8 175 124. 1845 (Ausbruch einer großen Hungersnot) bedeutete den Wendepunkt in dieser Entwicklung. Bereits 1851 besaß I. nur noch 6 574 278 Bewohner, die sich bis 1901 auf 4 456 546 vermindert hatten. Die letzten Schätzungen (für 1908) geben die Bevölkerungsziffer auf 4 363 351 an. In den Jahren 1841—1908 betrug danach der Jahresdurchschnitt der Abnahme 56 055. Die Auswanderung, die in der jüngsten Zeit sehr zurückgegangen ist, richtet sich besonders nach England, Schottland und Nordamerika, in deren Großstädten es ganze irische Viertel gibt. Der Verlust geht durchweg auf Kosten der Landbevölkerung; die Einwohnerzahlen der Städte steigen ständig. Unter den vier Provinzen Ulster, Leinster, Connaught und Munster sind es vor allem die beiden letztgenannten, fast ausschließlich katholischen, in denen die stärkste Bevölkerungsabnahme (55%) stattgefunden hat. — Bei der Zählung von 1901 bekannten sich 74,3% der Bevölkerung zum römischen Katholizismus (1731: 65%; 1834: 81%). In den Provinzen Connaught (95,8%), Munster (93,7%) und Leinster (85,3%) erheben sich die Ziffern über den Landesdurchschnitt, nur in Ulster (44,2%) befinden sich die Katholiken in der Minderheit. Der Gegensatz von Katholiken und Protestanten deckt sich im ganzen mit dem von Eingeborenen keltischer und Einwanderern anglo-normannischer Herkunft. Der protestantische Norden zeichnet sich vor den überwiegend katholischen Gebieten durch größere Regsamkeit in Landwirtschaft und Industrie sowie durch wachsenden Reichtum aus. 13% der Gesamtbevölkerung waren 1901 Glieder der bischöflichen Kirche und 10% Presbyterianer (beide seit 50 Jahren in langsamem Rückgange). 1,4% waren Methodisten; 1,5% entfielen auf andere evangelische Kirchengemeinschaften (Independenten, Unitarier, Baptisten, Darbysten, Heilsarmee). Die Juden haben sich von 1861 bis 1901 um über 900% vermehrt.

2. Geschichte. a) Hatte das Eindringen der Dänen in I. zunächst für die kirchliche Kultur unersetzlichen Schaden mit sich gebracht, so trug die seit dem Ende des 10. Jhd.s langsam fortschreitende Christianisierung der Eroberer zum Ausbau der kirchlichen Organisation des Landes bei. Für die im Osten angesiedelten christlichen Dänen entstand das Bistum ¶ Dublin, das von Anfang an in engere, zumal durch ¶ Lanfrank und ¶ Anselm gepflegte Beziehungen zu ¶ Canterbury trat und sich dadurch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber Armagh (s. I, 3) schuf. Die Anlehnung an das englische Kirchentum sicherte einerseits die römische Gestalt des dänischen

Christentums (¶ Dänemark, 2) und bereitete anderseits den politischen Einfluß Englands wirksam vor. Eine weitere Einschränkung der Alleinherrschaft von Armagh bedeutete es, daß im Zusammenhange mit den unausgesetzten Streitigkeiten der eingesessenen Stämme (Tuatha) sich im Süden als kirchliches Gegengewicht Cashel erhob. Die meist nur von dem südlichen Klerus besuchte und in Anwesenheit eines päpstlichen Legaten tagende Synode zu Mountrath (1110) gab Cashel und Armagh erzbischöflichen Rang. Rom aber teilte 1152 J. (Kirchenversammlung von Drogheda) in 4 Erzbistümer: Armagh (mit Primatswürde), Dublin, Tuam, Cashel. Da von den 38 neu abgegrenzten Diözesen natürlich viele sehr klein waren, wurden schon während des Mittelalters mehrere zusammengelegt oder eingezogen. Mit jener Einteilung fand die römisch-kirchliche Organisation J.s ihren Abschluß; die Gesamtkirche der Insel unterstand von jetzt an der Kurie. Als 1171 Heinrich II von England (¶ England: I, 2) auf irischem Boden landete und sich zur Rechtfertigung seiner Eroberungsabsichten auf eine zustimmende, mit Unrecht angezweifelte Bulle Hadrians IV von 1155 berief, war es kein Wunder, daß sich der Klerus ohne weiteres auf seine Seite stellte. Kurie wie Geistlichkeit versprachen sich von Heinrichs Eingreifen eine stärkere Sicherung des jungen Kirchenorganismus, als wenn er von den uneinigen Stammesfürsten abhängig blieb. Freilich gelang es dem Könige lediglich, sich den Osten zu unterwerfen (The Pale unter einem Statthalter, später einem Vizekönig, mit eigenem Parlament und Dublin als Mittelpunkt); immerhin behielten die übrigen Landesteile bloß eine relative Selbständigkeit (Tributpflicht) und gerieten mehr und mehr in Abhängigkeit von England. Auch das irische Kirchentum verspürte bald die verhängnisvollen Folgen der neuen Lage. Die englischen Könige beanspruchten selbstverständlich in J. denselben Einfluß, den sie in England auf die Kirche ausübten (Besetzung der Bischofs- und Abtsstühle; Verwendung der Kirche für politische Zwecke). Das Schlimmste aber war, daß der eingeborene Klerus in immer ausschließlicherer Weise gegen die zugewanderten anglo-normannischen Geistlichen zurückgesetzt wurde. Alle Bemühungen der Päpste um eine paritätische Behandlung blieben letzten Endes umsonst. Man betrachtete die Iren als unterworfene Rasse und suchte die Kluft zwischen ihnen und den Engländern ständig zu erweitern; aus diesem Grunde sprach z. B. ein Parlamentsbeschluß den national gemischten Ehen die rechtliche Gültigkeit ab! Mit den andauernden Unruhen im Innern des Landes verband sich ein begreiflicher Rückgang auf allen Gebieten des innerkirchlichen Lebens; nur die Bettelorden, die seit 1224 bezw. 1231 in Dublin (Dominikaner) und Youghal (Franziskaner) mit starkem Erfolge arbeiteten, brachten auch in J. einen vorübergehenden Aufschwung. Die großen kirchlichen Bewegungen des Mittelalters (Scholastik, Kirchenspaltung) warfen ihre Schatten auch nach J., ohne freilich hier dieselben Wirkungen wie in den Kirchen des Festlands hervorzurufen.

2. b) Alle die Momente, die Englands Loslösung von der päpstlichen Oberhoheit begünstigten (¶ England: I, 2—3), fehlten auf der „insula sacra", der „heiligen Insel", völlig; infolgedessen hatte das Vordringen der Reformation hier mit ganz anderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Vorstellung des päpstlichen Lehens (vgl. a. a. O. Sp. 344) konnte sich in J. viel zäher erhalten; für das Volksurteil fielen Reformation und Unterdrückung durch den englischen Erbfeind ohne weiteres zusammen. Noch 1534 bestellte ¶ Heinrich VIII eine Kommission, welche die königlichen Suprematsansprüche (¶ England: I, 3) auch in J. durchsetzen sollte; sein Hauptwerkzeug dabei war der bisherige Provinzial der englischen Augustiner-Chorherren (¶ Chorherren), George Browne, der die Trauung Heinrichs und Anna Boleyns vollzogen hatte und nun durch ¶ Cranmer ohne päpstliche Bestätigung die Weihe für den erzbischöflichen Stuhl von Dublin und später die Primatswürde empfing. Die königlichen Forderungen stießen in dem durch den Primas Cromer von Armagh geführten Klerus auf erbitterten Widerstand; deshalb wurden beim Zusammentritt des irischen Parlaments (1536) die geistlichen Beisitzer, denen seit alters eine beratende Stimme zustand, von jeder Mitwirkung ausgeschlossen. So kam denn der Beschluß zustande, den englischen König als höchstes Haupt der Kirche von J. mit dem alleinigen Rechte der Erhebung kirchlicher Abgaben anzuerkennen, die Verweigerung des Suprematseides als Hochverrat zu betrachten, die ¶ Appellationen nach Rom zu verbieten und den Gebrauch der englischen Sprache im Gottesdienste zu verlangen. Es war nur eine natürliche Folge der veränderten Lage, wenn Heinrich 1541 den Titel eines „Lords von J." mit dem eines Königs vertauschte. Die Bemühungen freilich, diese aufgestellten Grundsätze zu verwirklichen, blieben zunächst im wesentlichen erfolglos. Nun griff man zu stärkeren Mitteln; ein Reliquien- und Bildersturm vernichtete zahlreiche wertvolle Altertümer. Vor allem aber wandte sich Heinrich gegen die Klöster. Nicht nur daß er sich mit ihren Gütern, die übrigens weit weniger bedeutend waren, als die der englischen Konvente, bereichern wollte; er erblickte in ihnen auch mit Recht die Hauptherde der Opposition; übten doch vor allem die Bettelorden einen starken seelsorgerlichen Einfluß auf das Volk aus. Die an eine Visitation des Südostens geknüpften Hoffnungen wurden stark enttäuscht; es gelang der Regierung nur, die altirischen Häuptlingsfamilien durch Beschenkung mit eingezogenem Kirchengut zu gewinnen. Die Kurie, die zunächst nicht in die irischen Angelegenheiten eingegriffen hatte, schickte 1541 zwei Glieder des jungen Jesuitenordens als Nuntien nach J.; diese mußten aber bereits nach Monatsfrist ihre Tätigkeit abbrechen, um der Verhaftung durch die Staatsbehörde zu entgehen. Hatte sich das Reformwerk Heinrichs auf die Durchsetzung der königlichen Suprematie beschränkt, so schritt die Regierung ¶ Eduards VI (¶ England: I, 3; Sp. 346) zur Umgestaltung des Gottesdienstes fort (1551 Einführung der englischen Liturgie des ¶ Common Prayer Book). Dadurch verwirrten sich die Verhältnisse nur noch mehr; denn selbst diejenigen, die sich in die kirchliche Oberhoheit des Königs gefügt hatten, waren zum größten Teile gegen weitergehende Aenderungen. Maria die Katholische (¶ England: I, 3; Sp. 346f) konnte deshalb in J. auf fast allgemeine Zustimmung rechnen, wenn sie

den alten Kultus wieder einführte und die anglikanisch gesinnten Bischöfe absetzte. Das Parlament von 1557 hob alle gegen die kath. Kirche gerichteten Gesetze auf und unterstellte J. von neuem dem päpstlichen Stuhle. Den irischen Königstitel führte Maria zwar weiter, doch holte sie nachträglich dafür die Genehmigung Papst Pauls IV ein, die dieser unter voller Wahrung der kirchlichen Rechte erteilte. Nach der fünfjährigen Reaktionszeit Marias schuf das durch die Regierung bearbeitete Parlament von 1560 unter ¶ Elisabeth (¶ England: I, 3; Sp. 347 f) die gesetzlichen Grundlagen für die künftige Staatskirche J.s: Forderung des Suprematseides von allen im Kirchendienste beschäftigten Personen, Bedrohung des Eintretens für die päpstlichen Ansprüche mit Amtsverlust und im Wiederholungsfalle mit Todesstrafe, einheitlicher Gebrauch des Common Prayer Book in seiner neuen Fassung, allgemeine Verpflichtung zum Besuch des anglikanischen Gottesdienstes, für den man neben der englischen auch die lateinische Sprache zuläßt. Aber an die volle Durchführung dieser Gesetze war nicht im entferntesten zu denken; das einzige, was man zunächst erreichte, war die Beseitigung des öffentlichen katholischen Kultus. Uebertretungen ließ Elisabeth klugerweise nur bei besonders herausfordernder Haltung bestrafen. Zu einem strengeren Vorgehen veranlaßten sie erst die hartnäckigen Versuche der südlichen Landesteile, ausländische Mächte (Spanien, Frankreich, Kurie) für die Wiederherstellung des Katholizismus mit Waffengewalt zu gewinnen. Als Hauptförderer dieser Pläne taten sich der Erzbischof Richard Creagh von Armagh, der als Nuntius verwendete irische Jesuit Richard Wolf und der englische Theolog Nikolaus Sanders hervor. Die positiven Resultate der irischen Kirchenpolitik Elisabeths waren gering genug; wohl bestand eine bis ins einzelne ausgebildete anglikanische Verfassung, aber die Menschen fehlten, die ihr erst hätten Leben geben können. Der tatsächliche Erfolg war ein zweifelloser Niedergang des religiösen Lebens. Selbst das Mittel, Common Prayer Book und Bibel in die Landessprache übertragen zu lassen und ihren gottesdienstlichen Gebrauch in einer Kirche jedes Sprengels zu gestatten, verfehlte jetzt seinen Zweck; die vorangegangenen Kämpfe hatten eine zu starke Erbitterung erzeugt. Wie wenig Elisabeth zumal im Süden des Landes erreicht hatte, zeigte sich deutlich bei ihrem Tode. Kaum war die Nachricht davon angekommen, so wurde im Vertrauen auf die katholikenfreundliche Gesinnung Jakobs I (England: I, 3; Sp. 348 f) der alte Kultus mit großen Feierlichkeiten wiederhergestellt. Freilich enttäuschte der neue Herrscher diese Erwartungen bald auf das stärkste. Bereits 1605 gab er den Befehl, binnen 6 Monaten die katholische Geistlichkeit aus ganz J. zu verbannen, und bedrohte den Nichtbesuch der anglikanischen Gottesdienste mit Geldstrafen und Gefängnis; aber auch jetzt fehlte es an der Mögl chkeit strenger Durchführung, so daß z. B. die Verbannungsedikte 1614 und 1623 wiederholt werden mußten. Die Flucht der beiden in Ulster ansässigen Earls, Tyrone und Tyrconnell, hartnäckiger Gegner der englischen Politik, gab dem Könige die Veranlassung, ihre außerordentlich umfangreichen Güter einzuziehen und mit englischen und schottischen Kolonisten zu besiedeln (Plantation of Ulster); seitdem war der Norden J.s überwiegend von Protestanten besetzt. Auch in anderen Landesteilen fanden Gütereinziehungen von geringerer Ausdehnung statt; der ganze Umfang der Einziehungen belief sich auf 17 315 qkm, d. h. über 20% der Gesamtfläche des Landes. Die Fähigkeit, Land zu besitzen, wurde überhaupt an die Voraussetzung des Suprematseides geknüpft; Vormünder hatten für eine anglikanische Erziehung ihrer Mündel zu sorgen. Natürlich trugen solche Maßnahmen in Verbindung mit den anderen Strafgesetzen ganz wesentlich zur Verschärfung des Gegensatzes zwischen Katholiken und Protestanten bei. In den Verfolgungszeiten tat sich der Klerus, und zumal die Bischöfe, durch großen Heldenmut hervor; es fehlte sogar nicht an einer Reihe von Märtyrern. Je mehr das kirchliche Leben in der Heimat unterbunden wurde, desto stärker entfaltete sich die Tätigkeit irischer Flüchtlinge auf dem Festlande (Begründung zahlreicher Kollegien). Beim Regierungsantritt Karls I (¶ England: I, 3; Sp. 349 f) erbaten sich die irischen Katholiken mit dem Versprechen erheblicher Geldleistungen eine Milderung der drückenden Ausnahmegesetze; der König gewährte daraufhin 51 Gnaden, die aber schon 1629 wieder zurückgenommen wurden. Unter der Verwaltung des Vizekönigs Lord Strafford wurde nun auch Connaught zum Eigentum der Krone erklärt. Die lange aufgespeicherte Erbitterung entlud sich 1641 in dem irischen Aufstande, bei dem das religiöse Moment im Vordergrunde stand. Freie und öffentliche Ausübung des Kultus, Abschaffung aller seit Heinrich VII erlassenen katholikenfeindlichen Gesetze und Zurückgabe des geraubten Kirchenguts waren die Hauptziele. Die Empörung richtete sich weniger gegen Karl selbst als gegen die zunehmende parlamentarische Macht der ¶ Puritaner, in denen man mit Recht Todfeinde des Katholizismus erkannte. Den Anfang machte ein furchtbares Blutbad unter den anglikanischen Ansiedlern von Ulster; gegen 20 000 Menschen sollen ihm zum Opfer gefallen sein. Der Klerus, der wohl schon an der Entstehung der Revolution nicht unbeteiligt war, begleitete jedenfalls ihren Fortgang mit lebhaftester Teilnahme. Die provisorische Regierung übernahm ein Supreme Council (Oberrat); an die Stelle des Parlaments trat eine General Assembly (Generalversammlung). Ausländische Mächte wurden vergeblich um Hilfeleistung angegangen; die Kurie leitete bis 1649 den Kampf durch ihre beiden Agenten, den Oratorianer Scarampi und den Erzbischof von Fermo Rinuccini. Die entscheidende Wendung brachte das Eingreifen ¶ Cromwells in die irischen Angelegenheiten. Von Dublin aus, wo man ihn jubelnd begrüßt hatte, unterwarf er, unterstützt von seinem Schwiegersohne Ireton, in raschem Siegeszuge und mit furchtbarer Strenge (Blutbäder von Drogheda, Wexford und Kilkenny) die aufrührerischen Landesteile. Besonders hart wurden dabei natürlich Geistliche und Ordensleute behandelt; nach einem Erlasse von 1653 mußten sie bei Androhung der Todesstrafe binnen 20 Tagen das Land verlassen. Weitere riesige Landstrecken fielen den ausgedienten Soldaten Cromwells zu. Die hartnäckigen Katholiken verpflanzte man teils nach Connaught, teils wurden sie nach Westindien (Barbados),

Belgien oder Spanien gebracht. — Wenn die Katholiken J.s von der Wiederherstellung des Königtums der Stuarts eine Besserung ihrer Lage erhofften, so wurden sie von neuem enttäuscht. Obwohl Karl II (¶ England: I, 3; Sp. 350 f) durch den irischen Jesuiten Peter Talbot dem Katholizismus zugeführt worden war, erließ er 1660 den später durch ein Erläuterungsgesetz ergänzten Act of Settlement, der die irischen Ansiedler im Besitze der vor dem 7. Mai 1659 eingenommenen Ländereien bestätigte; nur die „unschuldigen Papisten", die vor dem Court of Claims den Nachweis dieser Qualität führen konnten, sollten ihr altes Eigentum zurückerhalten. Die Folge dieses Gesetzes war, daß sich künftig über $^2/_3$ des gesamten Bodens in den Händen der Protestanten (etwa 25 % der Gesamtbevölkerung) befanden. Trotz der erfahrenen ungerechten Behandlung schlossen sich noch 1661 einflußreiche Katholiken zu einer Treuerklärung gegen Karl II zusammen, worin sie sich unter öffentlicher Lossagung von jeder fremdländischen Gewalt und unbeschadet ihrer Abhängigkeit vom römischen Stuhle zum unbedingten Gehorsam gegen den legitimen König in weltlichen und bürgerlichen Dingen verpflichteten. Bei der großen Mehrheit des durch Primas O'Reilly von Armagh geführten Klerus stieß diese Erklärung auf entschiedene Ablehnung; jedenfalls war aber nun eine durch die Regierung begünstigte Spaltung der irischen Geistlichkeit herbeigeführt. In dem folgenden Jahrzehnt verhältnismäßiger Ruhe konnten die Katholiken im allgemeinen ihren Gottesdienst ohne Störungen ausüben und sich der Ordnung der stark verwahrlosten kirchlichen Verhältnisse (Bekämpfung jansenistischer Einflüsse) zuwenden. Erst 1673 brachen neue durch das englische Parlament veranlaßte Verfolgungen aus. Im Zusammenhang mit der Titus Oates-Verschwörung forderte 1678 eine Proklamation alle Welt- und Ordensgeistlichen auf, in Monatsfrist J. zu verlassen. Die Widerstrebenden wurden verhaftet, unter ihnen die beiden hervorragenden Erzbischöfe Oliver Plunkett von Armagh und Peter Talbot von Dublin; der erstere fand in London den Märtyrertod, der letztere starb im Gefängnis. Kein Wunder, daß man den entschieden katholisch gesinnten Jakob II (¶ England: I, 3; Sp. 351) als Erlöser begrüßte. Tatsächlich gewährte er den Iren auch religiöse Duldung. Nach der Landung Wilhelms von Oranien (vgl. a. a. O.) suchte er in J. Zuflucht und begünstigte während der kurzen Zeit seines dortigen Aufenthalts die Katholiken nach Kräften (Aufhebung der Siedelungsakte, Beseitigung der an die anglikanische Geistlichkeit zu zahlenden Stolgebühren, Uebergabe des Trinity College zu Dublin an die Jesuiten). Die schmähliche Niederlage an der Boyne (1690) machte alledem ein Ende; mit der Einnahme von Limerick wurde die Eroberung des Landes durch Wilhelm von Oranien (¶ England: II, 3; Sp. 351) abgeschlossen. Der Vertrag von 1691 versprach den irischen Katholiken Privilegierung, soweit diese mit den englischen Gesetzen vereinbar sei (doch s. 2 c).

Die durch Elisabeth gegründete anglikanische Staatskirche (Established Church) erhielt 1566 ein besonderes Glaubensbekenntnis in Gestalt von 11 Artikeln, die Meßopfer und päpstlichen Primat verwarfen. Das neue Kirchentum litt trotz seiner bevorrechtigten Stellung von vornherein an erheblichen Mängeln (ungenügende finanzielle Ausstattung, mangelhafte Bildung der Geistlichkeit, Verwahrlosung der Kirchengebäude). 1613 trat die nach englischem Vorbild organisierte erste irische Convocation (= kirchliche Versammlung der Establ. Ch.) zusammen, die 104 Artikel als künftiges Bekenntnis der Staatskirche feststellte; sie schlossen sich im wesentlichen an die 39 ¶ Artikel an, nur die Prädestinationslehre war in entschieden calvinischem Sinne gefaßt. 1634 endlich nahm man die 39 Artikel selbst an, ohne Klarheit darüber zu schaffen, ob das Bekenntnis von 1613 noch zu Recht bestünde oder nicht. Die hervorragendste theologische Persönlichkeit der Staatskirche des Reformationszeitalters war der Erzbischof James ¶ Ussher von Armagh.

2. c) Trotz den Zusagen von Limerick (s. oben), die ja allerdings unbestimmt genug gehalten waren, brachte die Regierung Wilhelms III für die irischen Katholiken keine wesentliche Besserung ihrer Lage. Im Gegenteil wurden durch das Parlament bald besonders strenge Ausnahmegesetze (Penal Laws) erlassen. 1695 verbot man den Katholiken die Gründung von Schulen und jegliche Unterrichtserteilung; Erziehung katholischer Kinder in ausländischen Anstalten ward mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte bedroht. Weitere kleinliche Beschränkungen steigerten die Rechtlosigkeit der Katholiken. Die Eingehung konfessionell gemischter Ehen hatte Konfiszierung des Eigentums, bei Soldaten Ausstoßung aus dem Heere zur Folge; selbst der bei einer unzulässigen Eheschließung amtierende Geistliche wurde mit Gefängnis- oder Geldstrafe belegt. 1697 erneuerte das Parlament den Ausweisungsbefehl gegen Welt- und Ordensgeistliche; unerlaubte Rückkehr in die Heimat sollte als Majestätsverbrechen gelten. Anderseits ermutigte man ausländische Protestanten zur Ansiedelung in J. Die barbarische Härte der englischen Regierung findet z. T. ihre Erklärung dadurch, daß die Iren eine dauernde Verbindung mit dem verbannten Jakob II unterhielten; wurde diesem doch von dem Papste sogar das Recht zugestanden, die irischen Bischöfe zu ernennen. — Königin Anna, die Tochter Jakobs II, ließ die Strafgesetzgebung ihres Vorgängers weiter ausbauen. 1703 erleichterte das Parlament den Uebertritt katholischer Kinder zum Protestantismus und verschlechterte das Besitz- und Erbrecht der Katholiken. Weitere Gesetze von 1707 schlossen die irischen Katholiken von Anwaltschaft und Geschworenenbank wie überhaupt von öffentlichen Aemtern aus und verlangten von allen, auch den registrierten (d. h. in die Grafschaftslisten eingetragenen) Geistlichen binnen 3 Jahren die eidliche Abschwörung der Treue gegen den Prätendenten Jakob III. Mit dieser Forderung erzielte man freilich nur geringen Erfolg, da Papst Clemens XI den Schwur für unzulässig erklärte. Aber natürlich erlitt das religiöse und sittliche Leben der irischen Katholiken durch solche Bedrückungen den schwersten Schaden; war doch an eine geordnete Versorgung der Gemeinden nicht zu denken. Vielfach lasen die Priester die Messe mit maskiertem Angesicht, um den Spionen zu entgehen. Wenn die anglikanische Staatskirche J.s sich jetzt ihrer lange versäumten Pflicht erinnerte, die ka-

tholischen Gegner mit geistigen Waffen (Kontroverspredigten und Verbreitung protestantischer Schriften in der Landessprache, Charter Schools und Nurseries) zu bekämpfen, so war allerdings der Zeitpunkt dafür möglichst unglücklich gewählt. Kein Wunder, daß die Ergebnisse dieser von der „Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Kenntnisse“ ausgehenden Arbeit ganz gering waren. Die Stimme des anglikanischen Prälaten Edward Synge, der schon 1725 in einer Predigt über Luk 14 $_{23}$ Toleranz gegenüber den Katholiken forderte, blieb vorläufig ohne jeden Widerhall. Die in den folgenden Jahrzehnten erlassenen Bestimmungen bestätigten im allgemeinen die bereits bestehende Ausnahmegesetzgebung; doch läßt sich gegen Ende der Regierung Georgs II (1727—60) eine zweifellose Milderung im Vorgehen gegen die Katholiken beobachten. Die Veranlassung dazu lag wohl in der Erkenntnis, daß die erzielten Erfolge in keinem entsprechenden Verhältnis zu der aufgewandten Mühe standen. In den Jahren von 1703—1773 wurden bloß 4088 Uebertritte erzielt, und wie wenig man von der inneren Wahrhaftigkeit der Uebertretenden überzeugt war, ergibt sich daraus, daß man 1727 auch von ihnen die ausdrückliche Abschwörung der katholischen Abendmahlslehre (Transsubstantiation) und der Treue gegen Jakob III verlangte. Wenn trotzdem im 18. Jhd. das Zahlenverhältnis der Katholiken und Protestanten sich erheblich zu Gunsten der letzteren verschob, so war das vor allem in dem außerordentlichen Wachsen der Abwanderung von Katholiken und der Zuwanderung von Protestanten (1649 nur etwa 2% und 1731 bereits 34%) begründet. Georg III (1760—1820) eröffnet die Zeit, die in langsamem Fortschreiten unter dem Einfluß der ¶ Aufklärung und dem Druck der politischen Verhältnisse zur völligen Emanzipation der irischen Katholiken führte. Die zunächst gewährten Erleichterungen waren gering genug, und doch stießen sie bei einem guten Teil der Protestanten auf entschiedenen Widerspruch; ja, es kam sogar zur Bildung eines dagegen gerichteten Bundes (John ¶ Wesley). Wie stark trotz dem Entgegenkommen der Katholiken noch am Ende des 18. Jhd.s die katholikenfeindliche Stimmung war, bewies der blutige Zusammenstoß der protestantischen Peep of Day Boys und der katholischen Defenders in der Grafschaft Armagh (1795) und die daraus hervorgehende Gründung der Orange-Logen. Im Gegensatz dazu befürworteten vor allem die irischen Presbyterianer, die ja selbst genug Verfolgungen durch die Staatskirche hatten erleiden müssen, schon 1793 die Aufhebung aller gegen die Katholiken gerichteten Ausnahmegesetze. Das letzte Jahrzehnt des 18. Jhd.s brachte weitere wesentliche Erleichterungen für die Katholiken. 1792 erhielten sie Erlaubnis zur Einrichtung von konfessionellen Schulen und Wiederzulassung zum Anwaltstande. 1793 fielen die für den Nichtbesuch des anglikanischen Gottesdienstes ausgesetzten Geldstrafen weg; die noch bestehenden Beschränkungen im Erwerb von Grundeigentum wurden aufgehoben und das aktive Wahlrecht für politische und kommunale Körperschaften gewährt. Bisher hatten die katholischen Geistlichen ihre Ausbildung in den festländischen Irenkollegien erhalten; nun bittet man um Begründung eines inländischen Seminars, das durch einen Parlamentsbeschluß von 1795 zu Maynooth ins Leben trat. Als 1798 der Plan einer politischen Vereinigung J.s mit England auftauchte, stimmten die irischen Katholiken, von geringen Ausnahmen abgesehen, ihm zu, weil sie davon die Erreichung der vollen Emanzipation erhofften. So ging J. am 1. Januar 1801 in dem United Kingdom, dem vereinigten Königreich, auf. Freilich blieben die hochgespannten Erwartungen der Katholiken noch lange unerfüllt; Georg III fühlte sich durch seinen antikatholischen Krönungseid daran verhindert, ihnen die erwünschte Emanzipation zu gewähren. Aber zur Ruhe kam die ganze Frage nicht wieder. Für die Freiheit der Katholiken arbeiteten energisch der 1808 begründete Catholic Board und später die von Daniel ¶ O'Connell geleitete Catholic Association, beide nicht selten im demokratischen Gegensatz zu Episkopat und Kurie. In der Erkenntnis der Aussichtslosigkeit seines bisherigen Kampfes gegen die Katholiken brachte Robert Peel am 5. März 1829 die Emanzipationsbill ein, die in beiden Parlamenten angenommen wurde; selbst im House of Lords ergab sich trotz heftigem Widerspruch, zumal des Herzogs von Wellington, eine Mehrheit von 112 Stimmen dafür. Die Katholiken mit einer Steuerleistung von mindestens 10 £ erhalten zu dem aktiven das passive Wahlrecht für das Unterhaus und das Recht, im Oberhause zu sitzen, sowie alle Staatsämter, abgesehen von den obersten, zu bekleiden. Katholische Deputierte haben beim Eintritt ins Parlament der päpstlichen Gerichtsbarkeit und allen feindlichen Absichten gegen die Staatskirche abzusagen (gültig bis 1867). Abschwörungs- und Suprematseid (s. oben) werden teils beseitigt, teils erheblich abgeschwächt. Während die bestehenden Ordensniederlassungen anerkannt werden, bleiben fremde Ordensleute ausgeschlossen. Neben der Erörterung der Emanzipationsfrage war die Diskussion über das ¶ Veto hergegangen. Die Regierung hatte sich im Prinzip bereit erklärt, den Klerus zu besolden, wenn ihr das Vetorecht bei den Bischofswahlen zugestanden würde. Die Erledigung der Sache wurde dadurch verzögert, daß die Haltung der Katholiken in diesem Punkte keine einheitliche war. Schließlich verzichtete die Regierung auf das Veto, sah aber natürlich zugleich auch von der staatlichen Besoldung der katholischen Geistlichkeit ab; ein päpstliches Dekret regelte darauf die Einzelheiten der Besetzung der Bischofsstühle. — So groß die Fortschritte waren, welche das Emanzipationsgesetz mit sich brachte, einen abschließenden Charakter trug es nicht: waren doch noch mancherlei Beschränkungen darin enthalten. Außerdem ließ die praktische Durchführung der Bestimmungen von 1829 lange zu wünschen übrig. Anderseits kehrte man sich auf katholischer Seite nicht an das 1829 festgestellte Monopol der Staatskirche auf Führung der Bischofstitel. Dieser Umstand veranlaßte 1851 im Zusammenhang mit der Wiederherstellung der römisch-katholischen Hierarchie in England durch ¶ Pius IX das Titelgesetz, das jenes Privileg erneuerte und bis 1871 in Kraft war. 1844 erhielten Bischöfe und Priester (nicht Ordensleute) durch Peels Charitable Requests Bill das Recht, Stiftungen anzunehmen, deren Verwaltung einer zur Hälfte aus Katholiken be-

stehenden Behörde übertragen wurde. 1870 fiel die 1833 nochmals eingeschärfte Ungültigkeit der durch einen Priester vollzogenen Mischehen. Im Vordergrunde des kirchlichen Interesses aber standen in der Zeit nach der Emanzipation die Fragen des ¶ Zehnten, der Armenpflege und des Unterrichtswesens. Seit Heinrich VIII waren die Katholiken J.s zur Entrichtung des Zehnten an die anglikanische Geistlichkeit verpflichtet. Mehrfache Mißernten und Rücksichtslosigkeiten bei der Eintreibung steigerten den Unwillen über diese Steuer, deren Ungerechtigkeit besonders durch den Bischof James Doyle von Kildare unermüdlich im Parlamente hervorgehoben wurde. Das 1838 zustande kommende Zehntgesetz brachte keine wirkliche Heilung des Schadens; zwar wälzte man jetzt die Hauptlast auf die Landeigentümer ab, aber diese hielten sich durch Erhöhung der Pachtsummen schadlos. Aus der erledigten Zehntenfrage erwuchs lediglich das Bodenproblem, dessen befriedigende Lösung trotz allen Bemühungen ¶ Gladstones und anderer liberaler Politiker bis heute noch nicht gelungen ist. Doch haben die Gesetze von 1898 (Genehmigung lokaler Selbstverwaltung durch Wahl von Grafschafts- und Distriktsräten) und 1903 (Aussetzung von 100 Millionen £ zum Ankauf von Bauerngütern) dem Ziele ein gutes Stück näher gebracht. Die Schuld an der Verzögerung der Bodenreform trifft zum guten Teil die Iren selbst, indem sie aus begreiflicher Erbitterung heraus die Landfrage (1898 Begründung der United Irish League) in immer steigendem Maße mit dem Ideal politischer Selbständigkeit (Repeal Agitation ¶ O'Connells; Home-Rulers, National League, Parnell, Redmond) oder gar der Loslösung von England (Smith O'Brien, Geheimbund der Fenier) verquickten und auch vor Gewalttaten nicht zurückschreckten. Der niedere Klerus nahm an diesen Bewegungen lebhaften Anteil, während Bischöfe und Kurie sich zumal gegenüber den radikalen Strömungen vorsichtiger Zurückhaltung befleißigten. Schon im 18. Jhd. hatten Hunger und Krankheiten entsetzliche Verwüstungen unter der irischen Bevölkerung angerichtet. 1838 endlich veranlaßte das furchtbare Wachsen der Not ein Armengesetz. Die Kosten der Armenpflege wurden darin den Landeigentümern und Pächtern auferlegt, aber mit verhältnismäßig viel stärkerer Belastung der letzteren; Unterstützung wurde abhängig gemacht vom Eintritt in das Workhouse (Arbeitshaus). Obwohl die Insassen der Armenhäuser zumeist Katholiken waren, blieb deren religiöse Versorgung doch durchaus ungenügend. Erst 1862 wurde das auf Betreiben des Erzbischofs Paul Cullen von Dublin anders; zugleich gewährte man künftig nach dem Beispiele Englands und Schottlands Unterstützung auch in Privatwohnungen. Auf dem Gebiet des Schulwesens kam der unausgeglichene konfessionelle Gegensatz auch nach der Emanzipation zu besonders schroffem Ausdruck. Bis 1829 waren die Katholiken J.s auf anglikanische und presbyterianische Anstalten angewiesen, denen sie Proselytenmacherei vorwarfen. 1832 wurden durch Parlamentsbeschluß konfessionslose Elementarschulen unter Leitung eines Oberschulrates (National Board) begründet. An 4—5 Wochentagen sollte die für alle Schüler bestimmte moralische und wissenschaftliche Unterweisung stattfinden; die übrige Zeit wurde den Kirchen für die Erteilung des gesonderten Religionsunterrichts zur Verfügung gestellt. Ein Teil der Katholiken nahm Anstoß an der Art der Besetzung des Oberschulrats, von dessen 7 Mitgliedern nur 2 katholisch waren, und forderte konfessionelle Anstalten, während die Mehrheit des Episkopats sich gerade von dem Regierungssystem Segen versprach. Die Entscheidung der Kurie fiel auf Grund der bisherigen Erfahrungen 1841 zu Gunsten der Majorität aus, machte aber daneben der Geistlichkeit die ständige Ueberwachung der Schulen zur Pflicht. Noch in den 40er Jahren wurde neue Opposition gegen die eingeführten Schulbücher laut, in denen man Beleidigungen der katholischen Kirche fand, und 1871 erklärte ein Hirtenbrief der irischen Bischöfe den gemischten Unterricht als eine schwere Gefahr für den Glauben. Mittelschulen durften die Katholiken seit 1793 errichten; staatliche Beihilfe wurde diesen Anstalten durch das Schulgesetz von 1878 zuteil. Weiteres zur Entwickelung des irischen Unterrichtswesens s. u. 4.

Dem Emanzipationsgesetz von 1829 folgte ein rascher Aufschwung der inneren und äußeren Verhältnisse der katholischen Kirche J.s (1850 und 1875 Landeskonzilien zu Thurles und Maynooth). Ihr geistiger Mittelpunkt wurde mehr und mehr das St. Patrick's College zu Maynooth (s. oben), wo jetzt die überwiegende Zahl der irischen Priester ihre Ausbildung erhielt. Freilich konnte es nur eine beschränkte Wirksamkeit entfalten, da die zu seiner Ausgestaltung notwendigen Mittel fehlten. 1845 bewilligte darum auf Antrag Peels das Parlament 30 000 £ für Neubauten und erhöhte den jährlichen Zuschuß auf 26 000 £. Nun galt es noch ein Ziel zu erreichen: die Entstaatlichung der anglikanischen Kirche. Bereits 1845 bekämpfte Macaulay vor dem Unterhause mit heftigen Worten ihre bevorzugte Stellung und riet zur gleichmäßigen Verteilung des Kirchenguts unter die verschiedenen Kirchengemeinschaften. Am wirksamsten aber wurde das anglikanische Monopol wohl durch die Resultate der Zählung von 1861 untergraben; danach standen nur 693 357 Anglikaner 4 505 265 Katholiken gegenüber, und in $^2/_3$ der vorhandenen Pfarreien gab es weniger als 100 Mitglieder der Staatskirche. Die von Gladstone eingebrachte Bill über die Aufhebung der Established Church ging trotz lebhafter Opposition in beiden Häusern durch und trat am 1. Januar 1871 als Irish Church Act in Kraft. Die anglikanischen Prälaten verloren Sitz und Stimme im House of Lords. Das auf 16 Millionen £ geschätzte Kirchenvermögen fiel an den Staat; den Commissioners of Church Temporalities in Ireland wurde die Verteilung des eingezogenen Kirchenguts übertragen. 5 Millionen £ dienen zur Abfindung des bischöflichen Klerus, 300 000 £ erhalten die Patrone, mit 250 000 £ werden Bauschulden getilgt. Das katholische Kolleg von Maynooth bekommt 372 331 £ als Ablösung des bisherigen Zuschusses und Erlaß der gemachten Vorschüsse; dem protestantischen Kolleg zu Belfast werden 15 000 £ bewilligt. Der nach Abzug aller sonstigen Entschädigungen bleibende Restbetrag von 7 Millionen £ — tatsächlich war es nur eine weit geringere Summe — sollte für die Zwecke

der Armenpflege verwendet werden. Gebrauchte Kirchen- und Schulgebäude, sowie Friedhöfe fallen der betreffenden Kirchengemeinschaft zu, der man auch die Wohnhäuser der Geistlichen gegen den zwölffachen jährlichen Bodenertrag überläßt. Die Zehntverpflichtung wird gegen Erstattung des 22½fachen Jahreswerts beseitigt.

3. Kirchliche Verhältnisse der Gegenwart. a) Die römisch-katholische Kirche J.s gliedert sich gegenwärtig in die 4 unter 2 a genannten Erzbistümer und 28 Bistümer, von denen 4 durch die Erzbischöfe verwaltet werden. 1901 gehörten dazu 2420 Pfarrkirchen, 3525 Priester und 367 (97 Männer- und 270 Frauen-)Klöster, deren Insassen vielfach bei der Seelsorge helfen (Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten, Lazaristen, Redemptoristen) oder in der Krankenpflege tätig sind (irische Schwestern der Liebe, Sisters of Mercy). Bei Erledigung eines Bischofssitzes hat die Geistlichkeit der betreffenden Diözese das Recht, dem Papste einen Kandidaten vorzuschlagen, während die Provinzialbischöfe 2—3 in Betracht kommende Personen nennen. Das Gehalt der Bischöfe setzt sich zusammen aus den Einkünften ihrer Parochie, Gebühren für Heiratslizenzen und dem Cathedraticum, einer von der Diözesangeistlichkeit erhobenen Steuer. Die Priester sind zum guten Teil auf die ¶ Stolgebühren sowie auf freiwillige, besonders am Oster- und Weihnachtsfeste gespendete Gaben angewiesen. Natürlich bringt dies höchst unwürdige Verhältnisse mit sich. Im vollen Gegensatze zu der andauernden Bevölkerungsabnahme steht das gleichzeitige starke Wachstum der Organisation des irischen Katholizismus. 1861—1901 stieg die Zahl der Geistlichen (einschließlich der Ordenspersonen) von 5955 auf 14 376, also um 141%. Am charakteristischsten ist dieser unverhältnismäßige Zuwachs in der nur die Hauptstadt und ihre nächste Umgebung umfassenden Grafschaft Dublin. Hand in Hand damit geht die oft ganz unbegründete und unzweckmäßige Vermehrung der Kirchen, bei denen man trotz der bekannten Armut des Landes selbst die Aufwendung von Millionen nicht scheut. Die Heiligenverehrung wird durch die Geistlichkeit sorgfältig gepflegt; als besonders beliebt gelten ¶ Antonius von Padua, ¶ Joseph d. Hlg. und Gerard ¶ Majella. Dem „allerheiligsten ¶ Herzen Jesu" fließen häufig Vermächtnisse zu. Die bekanntesten Wallfahrtsorte sind Knock (1879 Erscheinungen von Maria, Joseph und Johannes) und Limerick; hier wird das Oel der Lampe vor der Marienstatue, dort der Kapellenkalk als wirksames Heilmittel verkauft. Die Priester scheuen sich auch nicht, den heidnischen Aberglauben der Bauern im Süden zu befördern, indem sie im Frühjahr für Bezahlung Messen über dem Vieh lesen, um die Dämonen zu verscheuchen (¶ Volksfrömmigkeit, katholische). Zu all diesen Mitteln der Beeinflussung des Volkslebens tritt ergänzend die weitgehende Beteiligung am Jugendunterricht (s. 4). Doch hat es gerade im letzten Jahrzehnt auch in den Reihen des Katholizismus nicht an Stimmen gefehlt, die auf seine schädlichen Wirkungen hinwiesen und Reformen verlangten. Das radikale Parlamentsmitglied Mich. Davitt (s. Literatur) zeigte aus der Geschichte, wie die nationalen Ideale J.s fast stets durch Kurie und Klerus geschädigt worden sind. Der Jurist F. H. O'Donnell (s. Literatur) wies nach, daß das gesamte Erziehungswesen durch Geistlichkeit und Orden heruntergebracht worden sei, und forderte für die Mittelschulen einen akademischen Laienlehrerstand. Am nachdrücklichsten aber ist der juristisch gebildete J. F. Mac Carthy (s. Literatur) gegen die Auswüchse des Katholizismus aufgetreten. Für die kulturelle und ökonomische Rückständigkeit der Katholiken macht er die Priester verantwortlich, die absichtlich in den Laien Unselbständigkeit und Hilflosigkeit nähren; daneben bekämpft er die systematische Verquickung der Religion mit den weltlichen Angelegenheiten und befürwortet eine durchgreifende Reform der kirchlichen Finanzwirtschaft. — Von protestantischer Seite hat das 19. Jhd. mancherlei Evangelisationsversuche an den irischen Katholiken gebracht. Die 1818 begründete Bibelgesellschaft verlor ihre Bedeutung in demselben Maße, als die Verbreitung der alten Landessprache zurückging. Im Zusammenhang mit der entsetzlichen Hungersnot von 1845 entstand 1849 die bischöfliche „Gesellschaft für irische Kirchenmission", in der die bisherige Privattätigkeit des anglikanischen Geistlichen Al. Dallas organisiert wurde (Bibel- und Traktatverteilung, Diskussions- und Bibelkränzchen, Armenschulen). Unter den Presbyterianern waren es besonders Edgar und Magee, die um dieselbe Zeit in Connaught (Industrieschulen) und Dublin zu evangelisieren begannen. Auch die Methodisten traten in diese Arbeit ein. Die Gesamtergebnisse freilich sind verhältnismäßig gering; daran sind schuld der moralische Druck, den der Katholizismus fortgesetzt auf seine Anhänger ausübt, sowie die Auswanderung, die vielfach gerade die halb oder ganz Gewonnenen in die Ferne führt. Heutzutage beschränkt man sich im wesentlichen auf Bibelkolportage und Verbreitung erbaulicher Schriften. Viel wirksamer haben sich literarische Angriffe einzelner Protestanten gezeigt. In ganz ähnlicher Weise wie die oben genannten Katholiken wiesen Filson Young, Horace Plunkett, ein hoher Staatsbeamter, und Thomas Connellan, ein übergetretener Priester (s. Literatur), auf die schlimmen Folgen der klerikalen Herrschaft hin. Das 1890 durch Connellan in Dublin eröffnete Evangelisationswerk (Monatsschrift The Catholic) hat reiche Früchte gebracht. — Erst 1902 begann der Katholizismus mit einer systematischen Gegenwehr; 15. Oktober bildete sich mit voller Zustimmung der Bischöfe der „katholische Bund zur Wahrung katholischer Interessen", der von seiner Zentrale Dublin aus das ganze Land mit einem Netz von Zweigvereinen überzog. Die Arbeit wird sehr geheim getrieben (Chiffreverkehr), als Ziel gilt die allmähliche Verdrängung der Protestanten aus den höheren Stellen in Industrie, Handel und Beamtenschaft; sogar das Kampfesmittel des Boykotts nichtkatholischer Geschäftsleute hat man gelegentlich nicht verschmäht. Daß unter diesen Umständen sich der konfessionelle Gegensatz eher zuspitzt als abschwächt, ist nur verständlich; für die glatte Erledigung der gegenwärtig besonders drängenden Home-Rule-Frage (s. 2c) bedeutet er tatsächlich das stärkste Hindernis. Man kann es den irischen Protestanten nicht verdenken, wenn sie sich nicht nach der Ueberstimmung und Beherrschung durch fast durchweg katholische Nationalisten sehnen, deshalb die Verbindung mit Eng-

land bevorzugen und für den Fall der Durchführung des Home-Rule mit bewaffnetem Widerstande und Steuerverweigerung drohen oder wenigstens ein Sonderparlament für sich verlangen. Bisher hat sich kein gangbarer Weg eröffnet, der aus diesen Schwierigkeiten herausbringt.

3. b) Der exklusive Name der protestantischen Episkopalkirche „Church of Ireland" beruht auf ihrem Anspruch, in ununterbrochenem Zusammenhang mit der altkeltischen Kirche zu stehen, was durch die Geschichte (s. oben) keine Bestätigung findet. Obwohl das Band zwischen bischöflicher Kirche und Staat gelöst ist (s. 2c), wirkt doch ihre frühere Privilegierung noch in mancherlei Beziehungen bis heute nach. Der episkopale Verwaltungsapparat stand von Anfang an in starkem Gegensatz zur tatsächlichen Ausdehnung des Kirchenwesens; so machten sich denn im Laufe der Zeiten erhebliche Einschränkungen nötig. Die 4 Erzbistümer und 32 Diözesen der Reformationszeit wurden durch die Church Temporality Act von 1833 auf zwei nach der Seelenzahl sehr ungleiche Erzbistümer (Armagh und Dublin) mit je 6 Diözesen einschließlich der erzbischöflichen herabgesetzt. Auch der parochiale Organismus erwies sich als viel zu weit. Obwohl man damals 42% der vorhandenen Kirchspiele mit anderen vereinigte, blieben immer noch 41 Geistliche sine cura (¶ Sinecure), und nur 1/3 der Pfarreien hatte über 500 Pfarrkinder. Seitdem ist man auf der einmal beschrittenen Bahn weiter gegangen. 1908 versorgten 1700 episkopale Geistliche in 1400 Kirchen 581 000 Gemeindeglieder. Das Charakteristische der Kirchenverfassung liegt darin, daß sie zwar allenthalben eine Mitwirkung des Laientums an der Regelung der kirchlichen Angelegenheiten vorsieht; tatsächlich ist aber dieser Anteil so stark beschränkt, daß er für die Praxis kaum in Betracht kommt. Als vollberechtigte Glieder (registered vestrymen) einer Parochie gelten diejenigen Männer, welche mindestens 21 Jahre alt sind, über einen gewissen Grundbesitz verfügen oder sich einer jährlich zu erneuernden Erklärung zufolge zu der Parochialkirche halten; sie bilden die Gemeindeversammlung, die einen Kirchenvorsteher, den zusammen mit dem Geistlichen die Verwaltungsgeschäfte führenden Ausschuß, sowie 3 Parochial Nominators ernennt. Diese treten bei Vakanzen mit dem von der Diözesansynode bestimmten Patronatsausschuß (Bischof, zwei Geistliche, ein Laie) zu dem Board of Nominators zusammen, dessen Glieder sich ebenso wie die Synodalen zu unparteiischer Ausführung ihres Amtes verpflichten müssen. Der aus der Wahl Hervorgehende bedarf der besonderen bischöflichen Bestätigung; wird diese versagt, so bleibt dem Betroffenen nur die Appellation an den Hof der Generalsynode. Ordinations- und Anstellungsgelübde enthalten u. a. in Uebereinstimmung mit dem anglikanischen Brauch die Bindung an die 39 ¶ Artikel und das ¶ Common Prayer Book sowie die Absage an alle ¶ Simonie. Jede Diözese besitzt mindestens 1 Synode — gegenwärtig gibt es 23 —, in der sich Geistliche und Laien im Verhältnis von 1 : 2 gegenüberstehen; alle Synodalen haben sich feierlich zur Church of I. zu bekennen. Die Laienvertreter (Synodsmen) gehen aus Wahlen der Gemeindeversammlungen hervor, während die aktiven Geistlichen von vornherein der Synode angehören; die Regel ist die vereinigte Tagung beider Stände. Das ¶ Veto des Bischofs gegen einen Beschluß hat die Vertagung zur Folge. Während der Vertagungsperioden erledigt ein ständiger Diözesanausschuß die laufenden Sachen. Soll ein Bischofsstuhl besetzt werden, versammelt sich die Synode zu einer besonderen Tagung. Nachdem Zettelwahl die für die engere Auslese in Betracht kommenden Kandidaten ausgesondert hat, schreitet man zur eigentlichen Wahl, für deren Gültigkeit Zweidrittelmehrheit nötig ist. Falls der Wahlgang kein einheitliches Ergebnis liefert, haben die Provinzialbischöfe das Recht, die endgültige Entscheidung zu treffen. An der Spitze der bischöflichen Kirche steht die mit gesetzgeberischen Befugnissen ausgerüstete, jährlich in Dublin zusammentretende und von dem dortigen Erzbischof als irischem Primas geleitete Generalsynode, die sich in die Gruppen der Bischöfe und der „Repräsentanten" (Diözesanvertreter) gliedert. Die auch hier gebotene Möglichkeit gesonderter Beratung wird praktisch selten ausgenutzt. Das Zahlenverhältnis der geistlichen und weltlichen Vertreter ist dasselbe wie bei den Diözesansynoden (208: 416). Jede Diözese darf eine bestimmte Anzahl von Abgeordneten entsenden. Die Wahlen erfolgen so, daß die Laien nur die weltlichen und der Klerus nur die geistlichen Vertreter bestimmen. Gesetzesvorlagen bedürfen dreimaliger Lesung; die Abstimmung erfolgt für Bischöfe und Repräsentanten getrennt. Die Gültigkeit eines Beschlusses hängt davon ab, daß in beiden Gruppen die Mehrheit dafür ist. Selbst einen von 2/3 der Repräsentanten wiederholt gefaßten Beschluß können 2/3 der Bischöfe durch ein schriftlich begründetes Veto zu Falle bringen. Außerhalb der Tagungszeiten besorgt das Record Committee die laufenden Geschäfte. Die kirchliche Finanzverwaltung liegt in den Händen des durch die Generalsynode kontrollierten Representative Body of the Church, dem alle Bischöfe sowie für jedes Bistum ein Geistlicher und ein Laie angehören. — Diese im engen Anschluß an die englischen Verhältnisse entstandene Kirchenverfassung prägt der Church of I. im wesentlichen denselben Typus auf, wie er der englischen Hochkirche eigen ist. Daß die hier sich geltend machenden ritualistischen Bestrebungen (¶ High Church ¶ England: II, 2) in J. weniger stark hervortreten, hängt mit dem Gegensatz gegen den Katholizismus zusammen, der durch seine Angriffsstellung die Evangelischen fester zusammenschließt und zu gemeinsamer Hervorkehrung der unterscheidenden Merkmale nötigt. Am Missionswerk beteiligt sich die irische bischöfliche Kirche selbständig durch die Dublin University Mission (¶ Heidenmission: IV, Sp. 2005).

3. c) Die Anfänge der presbyterianischen Organisation (¶ Presbyterianer) verknüpfen sich mit dem irischen Feldzuge ¶ Cromwells. Einige seiner Regimenter, vorwiegend aus schottischen Presbyterianern zusammengesetzt, wurden nach beendigtem Kriege entlassen, siedelten sich in den Grafschaften von Ulster an und schlossen sich mit den dort bereits seit ¶ Elisabeths Regierung wohnenden schottischen Kolonisten zusammen. Noch 1642 entstand in dem Küstenorte Carrickfergus das erste Presbyterium,

dessen geistliche Mitglieder frühere Feldprediger waren. Die neue Gemeinschaft breitete sich ziemlich rasch aus, obwohl sie dauernd unter Verfolgungen durch Katholiken und auch durch Bischöfliche stand. Die Toleranzakte Wilhelms III (1689; ¶ Dissenters) verbesserte die Lage der Presbyterianer, ohne daß freilich alle Einschränkungen aufgehört hätten. Mit der Entstaatlichung der bischöflichen Kirche (s. oben 2 c) verloren die Presbyterianer die bisher empfangene jährliche Staatsunterstützung (Regium Donum), erhielten aber als Entschädigung aus dem eingezogenen Kirchenvermögen ein Kapital von 751 625 £. Schon im 17. Jhd. schlossen sich die vorhandenen Presbyterien in dem Ulster Synod zusammen. 1733 erhielt dieser einen wertvollen Zuwachs durch die Scotch Seceders (¶ Freikirchen: II, 2). Ihnen war es hauptsächlich zu danken, daß die Zeiten religiöser Erschlaffung im 18. Jhd. an dem irischen Presbyterianismus fast spurlos vorübergingen. 1840 vereinigten sich Ulster- und Sezessionssynode zu der Presbyterian Church of I., deren gesetzgebendes Organ die General Assembly (Generalversammlung) ist. Vorher (1828) war es zu heftigen Lehrstreitigkeiten über die Trinität gekommen; sie endeten mit dem Siege der orthodoxen und mit dem Ausscheiden der arianischen Partei. Die in der presbyterianischen Kirche beschlossenen religiösen Lebenskräfte drängten zu reger Beteiligung an der christlichen Liebestätigkeit; 1840 wurde eine Presbyterianer-Missionsgesellschaft begründet (¶ Heidenmission: IV, Sp. 2005). Auch das Werk der Judenbekehrung erfährt kräftige Förderung. Eine über 13 000 £ Jahreseinnahme verfügende Vereinigung nimmt Staat und Gemeinden die Fürsorge für die presbyterianischen Waisenkinder ab. 1901 bekannten sich 453 173 Iren zum Presbyterianismus. Der größte Teil von ihnen ist in der Presbyterian Church of I. organisiert, die 1908 657 Geistliche, 105 982 Kommunikanten und 568 Gemeinden umfaßte; 77% der Jahreseinkünfte (265 662 £) wurden durch freiwillige Gaben aufgebracht. Die übrigen Presbyterianer gehören teils unbedeutenden, teils absterbenden Sondergruppen an.

3. d) Unter den kleineren Kirchengemeinschaften stehen voran die ¶ Methodisten, denen sich 1901 62 006 zuzählten. Die weitaus überwiegende Mehrheit entfällt auf die wesleyanische Richtung. Alle Schattierungen sind in einer Landeskonferenz zusammengeschlossen. 1904 beschäftigte der irische Methodismus 251 Geistliche einschließlich der Probeprediger, sowie 552 Local Preachers (Ortsprediger), die an 28 351 Kommunikanten arbeiteten; das Jahresbudget belief sich auf 21 000 £. Wenn die Methodisten von dem sonst allgemeinen zahlenmäßigen Rückgang der irischen Kirchen nicht betroffen worden sind, so liegt das vor allem daran, daß sich ihre Haupttätigkeit auf das städtische Proletariat richtet (Dublin, Belfast, Portadown). — Für die übrigen Kirchenkörper ergaben sich 1901 folgende Zahlen: 10 142 ¶ Kongregationalisten (durch die Irish Mission in Zusammenhang mit den englischen Independenten), 8094 ¶ Unitarier (früher Glieder der presbyterianischen Ulster-Synode), 7062 ¶ Baptisten (organisiert in der Baptist Union of I.); der geringe Rest besteht aus Plymouth Brethren (¶ Darbysten) und Anhängern der Heilsarmee. — Die wenigen in I. lebenden evangelischen Deutschen gehören dem 1906 in Liverpool begründeten „Verband deutsch-evangelischer Gemeinden Großbritanniens und I.s“ an, ohne in einer besonderen Gemeinde zusammengeschlossen zu sein.

4. Die Volksbildung in I. (vgl. oben 2 c) hat im letzten halben Jhd. unverkennbare Fortschritte gemacht. Waren 1864 unter den Eheschließenden 39% der männlichen und 50% der weiblichen Personen des Schreibens unkundig, so waren diese Ziffern 1907 auf 8% bezw. 6% gesunken. Unter den zur Parlamentswahl Berechtigten gab es 1906 nur noch 1,8% Analphabeten. Die Volksschulen (National Schools) unterstehen seit 1845 der Aufsicht der staatlichen Commissioners of National Education und gliedern sich in konfessionelle und simultane Anstalten (¶ Konfessionsschule), deren Einrichtung man durchaus der Initiative von Privatleuten oder Körperschaften überläßt. Werden von den Begründern gewisse Bedingungen erfüllt, so steuert der Staat ²/₃ der Baukosten, vielfach auch die ganze Bausumme bei. Mit diesen Verhältnissen hängt der starke Einfluß zusammen, den der Katholizismus von jeher in I. auf das Elementarschulwesen ausgeübt hat. Die Lokalinspektion haben die Schulleiter, bei den konfessionellen Anstalten meist die Ortsgeistlichen, denen die Lehrer in völliger Abhängigkeit gegenüberstehen. Diese erhalten im allgemeinen ihre Ausbildung in einem der 7 Training Colleges, müssen (im Gegensatz zu den Lehrerinnen) eine Staatsprüfung ablegen und bleiben stets auf dreimonatige Kündigung angestellt. Das macht sie natürlich im Durchschnitt gefügig gegen alle Forderungen der Schulleiter, die vielfach ihre Macht gehörig ausnützen. Der Staat bezahlt den ganzen Gehalt der Lehrer; die Mittel für die Lehrerinnen werden durch Umlagen aufgebracht. Die Zahl der Schulen, die bis 1903 gewachsen war, hat seitdem ständig abgenommen; 1907 gab es 8531 Nationalschulen, 189 weniger als 1903. Die Zahl der konfessionellen Anstalten vermehrte sich in den Jahren 1894—1907 um 1262, 858 katholische und 404 evangelische. Obligatorischer Volksschulunterricht ist erst seit 1892 in den Städten und seit 1898 in einem Teil der Landbezirke durchgeführt; aber noch 1907 betrug der Unterschied zwischen den Zahlen der im schulpflichtigen Alter Stehenden und der die Anstalten wirklich Besuchenden 190 857. — Auch die als Besserungsanstalten verwendeten Handwerker- und Industrieschulen befinden sich wesentlich in den Händen des kath. Klerus, der mit allen erdenklichen Mitteln die Zahl der Zöglinge zu vergrößern sucht. So stehen gegenwärtig 9 evangelischen Anstalten dieser Art (mit 909 Schülern) 62 katholische (mit 7174 Schülern) gegenüber. — Die Mittelschulen sind, ähnlich den National Schools, durchaus private Unternehmungen und beruhen meist auf alten Stiftungen. Der Staat hat sich auch hier nur die Oberaufsicht vorbehalten, die er durch den 1878 begründeten Intermediate Education Board ausübt. Dieser erhielt aus dem Vermögen der aufgelösten Staatskirche (s. oben 2 c) ein durch andere Einnahmequellen ergänztes Kapital von 1 000 000 £. Die Höhe der Zuschüsse richtet sich nach dem Ausfall der durch staatliche Kommissare abgehaltenen Jahresprüfungen. Der

höhere Lehrerstand setzt sich fast nur aus Ordensleuten zusammen, obwohl sie im Durchschnitt keinerlei genügende Fachausbildung besitzen. An irischen Mittel- und Elementarschulen sind besonders Jesuiten, Väter vom hlg. Geiste, Lazaristen, Christian Brothers, Damen vom heiligsten Herzen Jesu, Englische Fräuleins und die irischen Sisters of Mercy tätig. — Bis 1845 war in J. nur eine Universität vorhanden, das 1591 gegründete Trinity College zu ¶ Dublin, das im Grunde ein Institut der bischöflichen Kirche war. Um die Hochschulbedürfnisse der Katholiken und Nichtanglikaner zu befriedigen, errichtete deshalb der Staat die Queen's University, die sich aus den 3 Queen's Colleges zu Belfast, Cork und Galway zusammensetzte und mit prinzipiellem Ausschluß der Theologie akademische Grade in allen übrigen Fächern verlieh. Die religiöse Versorgung der Studenten wurde den für die verschiedenen Bekenntnisse eingerichteten und von einem Dean (Dekan) geleiteten Licensed Residences überlassen. 1880 trat an die Stelle dieser Organisation die Royal University, die in sich die 3 Queen's Colleges, das jesuitische Kolleg von Dublin und das presbyterianische Magee College von Londonderry vereinigte und wieder mit Ausschluß der Theologie wesentlich Prüfungszwecken diente. Ein bestimmter Prozentsatz der Examinatorenstellen wurde an Katholiken und Protestanten gegeben. 1908 endlich hob ein Parlamentsbeschluß die Royal University auf und begründete zum Ersatze 2 Universitäten: die Royal University of Ireland in Dublin, bestehend aus den 3 University Colleges zu Dublin, Cork und Galway, und die Queen's University in Belfast. Die Zahl der an den staatlichen Universitäten akademische Grade erwerbenden Studenten ist ziemlich gering, da Trinity College das Vorrecht behalten hat, seinerseits Grade verleihen zu können. Unter den Studierenden befindet sich ein großer Teil Frauen. — Obwohl die Colleges nur in einem durchaus nicht den prozentualen Verhältnissen entsprechenden Umfange von Katholiken besucht werden, hat doch der Katholizismus von jeher den Wunsch nach einer konfessionellen Universität gehabt, da ihm die staatlichen Colleges wegen ihrer interkonfessionellen Art als gottlos gelten. Eine katholische Universität trat 1854 zu Dublin ins Leben; sie ging aber nach kurzem Bestande wieder ein, da sie keine Berechtigung erhielt, akademische Grade zu vergeben. Seit Anfang des 20. Jhd.s bemühen sich die Bischöfe darum, sie mit finanzieller Unterstützung des Staates wieder ins Leben zu rufen. Die Regierung zeigte sich diesen Forderungen nicht abgeneigt und setzte eine aus Katholiken und Anglikanern bestehende Kommission zum Studium der Angelegenheit ein. Es gelang auch, eine schwache Mehrheit für den Plan zu gewinnen; doch gaben die meisten Kommissionsmitglieder angesichts der starken klerikalen Ansprüche ihre Zustimmung nur in so bedingter Form, daß die Regierung die ganze Sache fallen ließ. Die Ausbildung der Geistlichen der verschiedenen Bekenntnisse müssen bei dieser Universitätsorganisation konfessionelle Colleges besorgen. Die Katholiken besitzen solche in Dublin (jesuitische Leitung) und Maynooth (s. oben 2c), wozu noch verschiedene Priesterseminare kommen. Für die Geistlichen der bischöflichen Kirche sorgt das Trinity College; die presbyterianischen besuchen die Colleges von Londonderry und Belfast.

Allgemeine Literatur: Rich. Bagwell: Ireland under the Tudors, 3 Bde., 1885—1890; — Sylv. Malone: Church History of I., 2 Bde., 1880 [3]; — R. Hassenkamp: Geschichte J.s von der Reformation bis zu seiner Union mit England, 1886; — W. D. Killen: Ecclesiastical History of I., 2 Bde., 1875; — J. Lanigan: Ecclesiastical History of I., 4 Bde., 1829[2]; — W. E. H. Lecky: History of England in the 18th Century. Neuausgabe, 5 Bde., 1892; — James Anthony Froude: The English in I. in the 18th Century, 3 Bde., 1872—84; — Rich. Mant: History of the Church of I. from the Reformation to the Union of 1801, 2 Bde., 1840; — W. O'Connor Morris: I. 1798 to 1898, 1898; — Hor. Plunkett: I. and the New Century, 1904; — Fr. de Pressensé: L'Irlande et l'Angleterre 1800—1888, 1889; — G. Smith: Irish History and the Irish Question, 1906; — A. M. Sullivan: History of I., 1896; — J. D. Sullivan: Recollections of Troubled Times in Irish Polities, 1905; — F. Young: I. and the Cross-Roads, 1904; — J. A. Bain: Protestantismus und Katholizismus in J. Deutsch von H. Wegener (Berichte über den Fortgang der Los von Rom-Bewegung II 7), 1905; — Gustave de Beaumont: L'I. sociale, politique et religieuse. Neuausgabe, 2 Bde., 1881; — E. Burns: The Crisis in the Church of I., 1904; — Thom. Connellan: Hear the other side, 1889; — Mich. Davitt: The Fall of Feudalism in I., 1904; — M. J. F. Mac Carthy: Five Years in I., 1895—1900, 1901; — Ders.: Priests and People in I., 1903; — W. O'Neill Daunt: Eighty-five Years of Irish History 1800—85, 2 Bde., 1886; — R. Barry O'Brien: Fifty Years of Concessions to I. (1831—1881), 2 Bde., 1882; — Ders.: Studies in the Irish History (1649—1775), 1905.

Katholizismus: Mervyn Archdall: Monasticon Hibernicum, hrsgeg. v. P. F. Moran, 2 Bde., 1873; — Alphons Bellesheim: Geschichte der kathol. Kirche in J., 3 Bde., 1890/91; — G. Lecarpentier: Le catholicisme en Irlande (Science et religion), 1904; — M. J. F. Mac Carthy: Rome in I., 1904; — Ders.: Catholic I. and Protestant Scotland, 1905; — P. F. Moran: History of the Catholic Archbishops of Dublin, 1864; — M. O'Riordan: Catholicity and Progress in I., 1905.

Protestantismus: J. T. Ball: The reformed Church of I. (1537—1886), 1886; — W. M. Brady: The episcopal Succession in England, Scotland and I., 3 Bde., 1876; — Ders.: Essays on the English State Church in I., 1869; — P. Adair: Rise of the Presbyterian Church, 1866; — Alfr. Lee: The Irish episcopal Succession, 1867.

Bildungswesen: J. P. Mahaffy: Trinity College, Dublin, its Foundations and Early Fortunes (1591—1660), 1904; — F. H. O'Donnell: The Ruin of Education in I. and the Irish Fanar, 1902; — Edw. Thomas: Irish University Education (Dublin Review 138, S. 343—356); — W. J. Walsh: Irish University Question, 1890; — Ders.: Statement of the Chief Grievances of Irish Catholics in Matter of Education, 1890.

Statistisches: Gustav Sundbärg: Aperçus statistiques internationaux. XI. XII, 1906—1908; — The official Year-Book of the Church of England; — The Statesman's Year-Book; — Vgl. auch RE [3] IX, S. 413 bis 423 (W. Götz); — KL[2] VI, Sp. 875—916 (A. Zimmermann, S. J.). Herz.

Iroschottische Kirche ¶ Irland: I ¶ Schottland.

Irregularität ¶ Kirchenamt, ¶ Ordination, rechtlich.

Irreligiosität (Religionsfeindschaft) ¶ Wesen

der ↑Religion, ↑Atheismus, ↑Materialismus, ↑Christentum, seine Lage in der Gegenwart, ↑Kirchlichkeit.

Irrenseelsorge ↑Seelsorge: III, 2b γ. — Irrenanstalten, kath., ↑Charitas, 7.

Irrlehre, rechtlich, ↑Häresie, ↑Heterodoxie, ↑Disziplinarverfahren, ↑Spruchkollegium für kirchliche Lehrangelegenheiten, ↑Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit; — J., geschichtlich, ↑Häretiker des Urchristentums ↑Ketzer und K.-prozeß. Vgl. auch die im Anhang zu ↑Häresie genannten Artikel über einzelne dogmengeschichtliche Erscheinungen. — Ueber das preußische J.gesetz (1909) ↑Ketzer und K.prozeß, 3 ↑Lehrverpflichtung.

Irrtumslosigkeit der Schrift ↑Bibel: III, 2 ↑Inspiration usw., 2.

Irving und Irvingianer.

1. Aeußere Geschichte; — 2. Kultus, Verfassung und Lehre; — 3. Die Neu-Irvingianer.

1. Der Begründer dieser Sekte, Edward Irving, wurde am 4. August 1792 in Südschottland in dem Städtchen Annan (Grafschaft Dumfries) geboren; sein Vater war ein wohlhabender Gerber, in der Familie herrschte schlichte, altväterliche Frömmigkeit. Von besonderem religiösen Interesse ist bei J. zunächst nichts zu spüren, sein Lieblingsfach war die Mathematik, auch als er die Universität Edinburg besuchte. Mit 17 Jahren wurde er Lehrer der Mathematik an einer kleinen Schule, bald darauf Rektor in Kirkaldy, und erwarb sich dadurch die Mittel, in den Wintermonaten in Edinburg theologische Vorlesungen zu hören. Nach Erledigung der theologischen Prüfungen erhielt er 1815 die Predigterlaubnis, doch gelang es ihm infolge seiner pathetisch über die Köpfe weggehenden Art nicht, eine feste Anstellung zu finden; er wollte schon an Verwendung im schottischen Kirchendienste verzweifeln, als er 1818 eine Probepredigt in Glasgow erhielt und 1819 als Assistent des berühmten Geistlichen ↑Chalmers dorthin gerufen wurde. Hier kam er auf den richtigen Boden; langsam zwar, aber stetig, gewann er, den man wegen seiner großen, ungepflegten Figur für einen Räuberhauptmann zu halten geneigt war, sein Publikum. 1821 wurde er Prediger an der kleinen national-schottischen, sogenannten kaledonischen Gemeinde in London und stieg rasch zum Modeprediger Londons empor. Der erweckliche Charakter seiner Predigten steigerte sich; schon konnte er den Gedanken einer Wiederbelebung der apostolischen Kirche mit ihren verschiedenen Aemtern der Apostel, Propheten usw. und mit ihren Wunderkräften fassen. Das geschah unter dem Einfluß der sogenannten Londoner Prophetenschule unter Leitung von Henry ↑Drummond, die unter dem Eindruck der schweren politischen Erschütterungen in apokalyptischer Erwartung der Ankunft des Herrn entgegenharrte (↑Adventisten, 1). Mit lebendigstem Eifer stürzte sich J. in die Apokalyptik hinein. Sein Buch „Babylon und Unglaube nach Gottes Vorherbestimmung" (1826) entwarf einen Plan der katholisch-bischöflichen Kirchenverfassung und sah in der englischen Staatskirche das Babel der Offenbarung Johannis. Man begann sich auch bereits als besondere Gemeinschaft, zunächst noch innerhalb der Staatskirche, zu organisieren. 1826 wurde auf dem Landsitze Drummonds, dem Albury Park, eine konstituierende Versammlung abgehalten, die alsbald regelmäßige Wiederholung erfuhr. Eine eigene Zeitschrift, The Morning Watch, trat für die Bewegung ein. Die Wiederkehr des Herrn wurde schließlich auf 1847 festgelegt. Die Mißstimmung, die dieses Gebahren erregte, fand nunmehr aber ihren Niederschlag in der Erhebung einer Anklage auf Ketzerei, da J. die menschliche Natur Christi mit ihren Jesu einen Kampf aufzwingenden Schwächen so stark betonte, daß der Schein einer Sündhaftigkeit Jesu entstand. Die Anklage tat alsbald ihre Wirkung: man weigerte sich, Kirchen an J. für seine Predigt zu überlassen. Ihn focht das weiter nicht an; angeregt durch eine von dem Geistlichen J. Haldane Steward geleitete Gemeinschaft, erwartete er eine neue Geistesausgießung und die Wiederauflebung der apostolischen Geistesgaben 1830 hieß es plötzlich: die Geistesausgießung ist da; die Charismen sind lebendig geworden! Eine arme Näherin, Mary Campbell in Schottland, erlebte am 21. März die Gnadengabe des Zungenredens; Krankenheilungen folgten; die urapostolischen Charismen waren da, es fehlten nur noch die Apostel selbst. In London schuf man 1832 auch sie. Nicht aber J., den im gleichen Jahre seine Landeskirche ausgestoßen hatte, wurde Apostel, vielmehr ein Advokat Cardale. J., dem die Bewegung über den Kopf wuchs, und der sich vergeblich um Dämpfung der wilden Geisteslaunen bemüht hatte, mußte sich mit der bescheidenen Rolle eines „Engels" (Vorstehers; nach Off Joh 2_1 u. ö.) seiner Londoner Gemeinde begnügen, doch beugte er sich willig der apostolischen Autorität. Am 8. Dez. 1834 starb er — ein tragisches Ende; der einstige Führer war der Gedemütigte geworden! 1834 war die Zahl der Apostel schon auf fünf gestiegen, 1835 auf zwölf. Die sieben apokalyptischen Gemeinden (Offb Joh 2—3) hatten sich gebildet; die Organisation war fortgeschritten, mit einem starken, kunstvoll gegliederten Klerus. Indem der Apostolat für die ganze Welt gefaßt wurde, bedeutete die Zwölfzahl zugleich die Geburtsstunde der irvingianischen Mission. Nach einjähriger Vorbereitung in Albury traten die Apostel nach Erlaß eines feierlichen Briefes an Episkopat und König Englands ihren Welteroberungszug an, um Weihnachten 1838 in Albury wieder einzutreffen, 1839 eine zweite Reise zu unternehmen. Eine Opposition der Propheten und des niederen Klerus gelang es zugunsten apostolischer Aristokratie niederzuschlagen. Gleichzeitig aber, seit 1840, setzt die von J. schon vorbereitete Romanisierung des Irvingianismus ein; er nennt sich jetzt auf Geheiß des Geistes katholisch-apostolische Gemeinde (so noch heute, daneben bezeichnet man gerne die Gemeinschaft als „Gottes Werk"; der Name J.s ist nahezu verpönt, man will ihn als Urheber nicht kennen, er ist nur „Engel einer Gemeinde in London" gewesen). Die Mission war zunächst erfolgreich. 1841 wurde sie in Bayern durch den Evangelisten William Caird eröffnet, den Witwer der Zungenrednerin Campbell (s. o.). Augsburg wurde Zentrum der Bewegung. In Erlangen gelang die Erweckung des Privatdozenten Heinrich ↑Thiersch, der dann als Extraordinarius in Marburg 1847 übertrat, seine Professur aber bald zugunsten der Wirksamkeit für die Gemeinschaft aufgab; es gelang ihm, den Privatdozenten der

Theologie Roßteuscher und den Botaniker Wiegand zu gewinnen. In Norddeutschland gelangen dem Apostel Thomas Carlyle Erfolge (Schriften: Das apostolische Amt, 1850; Blicke eines Engländers in die kirchlichen und sozialen Zustände Deutschlands, 1870; u. a.); Berlin, Königsberg, Hamburg wurden Mittelpunkte der Bewegung. In Berlin trat der Kreuzzeitungsredakteur Wagner, zahlreiche Adelige und die ganze Bethlehemsgemeinde über. Auch in Holland hatte man Erfolg (Evangelist Isaac ¶ Capadose). — Allmählich aber trat Ernüchterung ein. Der wiederholt angesagte Termin der Wiederkehr Christi verstrich; von den Aposteln, die doch den Herrn auf Erden empfangen sollten, starb einer nach dem andern, der Trost einer Weissagung, es würden vor Christi Wiederkunft eine Anzahl Heiliger auferweckt werden, darunter auch die verstorbenen Apostel, so daß sie doch als Lebende dem Herrn entgegenziehen würden, verfing nicht; die Lage wurde tatsächlich schwierig, zumal gewisse Funktionen, wie die Versiegelung (s. 2), nur von Aposteln vollzogen werden konnten. Versuche, durch Wahl neuer Apostel neues Leben zu bringen, wurden energisch zurückgewiesen. 1901 ist der letzte Apostel, Woodhouse, 96jährig, gestorben; es leben noch 2 Apostelgehilfen, sogenannte Koadjutoren, die die Gemeinden leiten, die Versiegelung aber nicht vollziehen können. Sterben auch sie, so steht die Gemeinschaft vor der Existenzfrage, wenn nicht, wozu deutlich Anzeichen vorhanden sind, eine neue Erweckung in der Richtung erfolgt, daß man in Erinnerung an die von Jesus ausgesandten 70 Jünger 70 neue Apostel wählt. Die mit ihnen wieder neu einsetzende Propaganda würde die Gemeinschaft neu beleben, während sie jetzt unter Verzicht auf jede Missionstätigkeit, da ja der Aufnahmeakt der Versiegelung nicht vollzogen werden kann, notdürftig ihren Bestand erhält. Die Kinder Versiegelter werden in besonderem Gottesdienste dem Herrn dargestellt mit der Bitte, er möge sie annehmen; Vollmitglieder werden sie damit aber nicht. — Eine genaue Statistik der J. gibt es nicht. In den amtlichen Statistiken bezeichnen sie sich oft als zur Landeskirche gehörig, weil der Herr aus allerlei Volk die Seinen erwählen kann. Man schätzt in England etwa 5000, in Deutschland und der Schweiz etwa 20 000 J.ianer (vgl. die Artikel über die Einzelländer, z. B. ¶ Baden, 6; ¶ Bayern: I, 5; ¶ Dänemark, 1; usw.). „Pastorale Mitteilungen", ihre einzige Zeitschrift, und die alle 6 Wochen tagenden Bezirksversammlungen verbinden die Gemeinden; die in ihnen ausgesprochenen Weissagungen werden nach Albury zur Begutachtung durch die Koadjutoren übermittelt.

2. Der hierarchische Apparat der J. ist außerordentlich groß. Innerhalb der Einzelgemeinden unterscheidet man den Engel (= Bischof), die Aeltesten (= Priester), die Diakonen, Unterdiakonen, Akoluthen (¶ Beamte: I, 1), Laienhelfer. Aemter im Dienste der Gesamtgemeinde sind die Evangelisten (Hirten), Propheten (gegenwärtig ganz den „Engeln" untergeordnet) und Apostel. Die Kultusgewänder (Alba, Stola, Kasula, Dalmatika, Gürtel) sind ganz dem Katholizismus entlehnt (¶ Amtstracht der Geistlichen, 1); ein irvingianischer Gottesdienst bietet ein farbenprächtiges Bild. Seit 1838 sind Altäre in den Kirchen, der Raum um den Altar ist abgegrenzt. Das Abendmahl, bei dem Kinderkommunion noch üblich ist, wird in katholischem Sinne — hier hatte Irving selbst noch vorgearbeitet — als Opfer gefaßt: die geweihten Elemente werden durch den hgl. Geist in Leib und Blut Christi verwandelt und dann Gott dargebracht zur Erinnerung an Christi Tod, als eine Handlung, die der Handlung Christi als des Hohenpriesters im Himmel entspricht. Ein feiner Unterschied von der katholischen Lehre (¶ Abendmahl: II, 6) liegt insofern vor, als der Ausdruck unblutige Wiederholung des Opfers am Kreuze vermieden wird, indem der Priester als Faktor zurücktritt; es wird das dank göttlicher Gnade bewirkte Versöhnungsopfer Christi in der Darbringung der Abendmahlselemente Gott ins Gedächtnis gerufen. Seit 1850 werden die geweihten Abendmahlselemente in einem Tabernakel (¶ Ausstattung, kirchl., 6 c) aufbewahrt und bei den täglichen Morgen- und Abendgottesdiensten herausgenommen und als Abbild der Schaubrote in der Stiftshütte ausgestellt. Anbetung der Hostie ist zwar nicht unmittelbar üblich; aber man empfindet doch in ihr die Versicherung der Gegenwart des Herrn und seiner Fürsprache für die Gemeinde. Der Kommunion geht eine ernste Gewissensprüfung vorher. Seit 1852 werden Kerzen auf dem Altare aufgestellt; ein siebenarmiger Leuchter ist angebracht als Symbol dafür, daß der Herr in dem Dienst des siebenfältigen Aeltestenamtes gegenwärtig ist. Seit 1868 kennt man das ¶ Weihwasser; der 1852 eingeführte Weihrauch kommt seit dem Aussterben der Apostel nicht mehr in Anwendung. Ueberhaupt ist an der „Liturgie der Kirche" (gedruckt 1860²) gegenwärtig infolge jenes Uebelstandes manches unwirksam geworden. Neben den kurzen, täglichen Andachten unterscheidet man am Sonntage die beiden Vormittagsgottesdienste (den vorbereitenden Dienst mit kurzer Homilie und die Abendmahlsfeier) und den Nachmittagsgottesdienst; die symbolreiche Liturgie hat manche altkirchlichen Elemente bewahrt, so z. B. die feierliche Darbringung des ¶ Zehnten, den zu zahlen jeder Irvingianer verpflichtet ist. — 1847 wurde auf Grund von Offb Joh 7_{3} ff das Sakrament der Versiegelung eingeführt, vollzogen nicht vor dem zwanzigsten Jahre durch Handauflegung und Salbung seitens des Apostels; es war das Aufnahmesakrament; die Versiegelten sollten die sein, die nach I Thess 4_{16} f dem Herrn durch die Luft entgegenziehen würden. Hat auch die Versiegelung aufgehört, unerschüttert ist die Gemeinschaft in ihrem Vertrauen auf Christi baldige Wiederkunft. Das ist ihre Eigenart: „Die praktische Frage für einen jeden von uns ist die: bist du bereit, plötzlich, in einem Augenblick, verwandelt und dem kommenden Herrn entgegengerückt zu werden?"

3. Wie stark das Fehlen der Apostel auf den Bestand der J. drückt, zeigt am deutlichsten die aus ihnen herausgewachsene Sekte der „Neu-Irvingianer" oder, wie sie sich selbst nennen, der Neuapostolischen. Sie haben die Krisis durch die Wahl neuer Apostel überwunden. Der Prophet der Berliner Gemeinde der J., Heinrich Geyer, machte seit 1860 wiederholt den Versuch, auf Grund seiner Weissagungen neue Apostel erwählen zu lassen, wurde aber 1863 exkommuniziert. Mit dem

Bischof der Hamburger Gemeinde, Schwartz, begründete er eine neue Gemeinschaft, die „allgemeine christliche apostolische Mission", die durch ihre Apostel Schwartz und Preuß und ihr Gemeindeblatt (der „Sendbote", „Abendrot und Morgenrot für die Kirche Christi", „Der Sämann", „Der Prediger in der Wüste", „Blitze, Donner und Stimmen" — jeweilig wechselnder Name für dasselbe Blatt!) Propaganda trieb, im übrigen ganz in irvingianischen Bahnen sich bewegend. Die Aussendung des Apostels Schwartz nach Holland (1863) brachte ihn mit dem dortigen Calvinismus in Berührung. Er ließ die katholischen Elemente fallen, faßte seinen Kreis zur „wiederhergestellten apostolischen Sendungsgemeinde" zusammen und veranlaßte 1878 in Hamburg den offenen Bruch mit Geyer. — Während nun die Geyersche Gemeinschaft, ähnlich der irvingianischen Muttergemeinde, einem langsamen Ende entgegengeht, haben die Anhänger von Schwartz von Jahr zu Jahr ungemeinen Zuwachs zu verzeichnen (im Jahre 1908 traten über: 12 483 Personen, 8055 wurden versiegelt, 2010 Kinder getauft, 3 Bischöfe, 7 Bezirksälteste, 7 Gemeindeälteste, 2 Evangelisten, 13 Hirten, 96 Priester, 145 Diakonen, 235 Unterdiakonen eingesetzt). Sie sammelten sich in Braunschweig,, und die führende Rolle übernahm immer deutlicher der Bahnmeister Krebs, vollends nach Schwartzs Tode 1895. Seit 1906 nennt sich die Gemeinde amtlich: „Neuapostolische Gemeinde". Neben dem Wegfall der katholischen Elemente besitzt sie in ihrer Lehre vom Apostolat eine sie von den J.ianern unterscheidende Eigentümlichkeit: sie hat deren Lehre dahin umgeprägt, daß die Parusie Christi nicht mehr an eine bestimmte Apostelgeneration gebunden gedacht wird, vielmehr der Apostel zum Wesensbestandteil der christlichen Gemeinde für alle Zeiten gehört; die apostellose Zeit vom Urchristentum an bis zur Gegenwart sei eine Periode der Verschuldung und Strafe gewesen. Die Erwartung der Wiederkehr Christi tritt zurück. Ferner hat der 1900 auf die Zwölfzahl, gegenwärtig auf die Zahl 17 gebrachte Apostolat streng monarchische Form angenommen, sofern Krebs allmählich zum „Apostelvater" aufrückte und diese Würde bei seinem Tode 1905 auf den aus Steinhagen bei Bielefeld gebürtigen Niehaus als „Stammapostel" vererbte, der mit absoluter Autorität herrscht und die übrigen Apostel nur wie der Papst seine Kardinäle als beratende Instanz heranzieht (durchschnittlich einmal im Jahr; sogenannte Apostelversammlung). Die Verehrung des Stammapostels, weniger die der anderen Apostel, ist im Kultus zu fast an Blasphemie steigender Höhe heraufgeschraubt: der Menschensohn Christus ist im Stammapostel „verkörpert"; Jesus Christus erscheint „in der fleischlichen Hülle des geliebten Apostels"; „eine andere Versöhnung gibt es nicht, als allein durch das Gnaden- und Apostelamt". In Liedern (Apostolisches Gesangbuch nebst einer kurzen Anleitung für den Gottesdienst, 1905[5]) singt die Gemeinde: „Apostelamt! Wie schmückst du die Herzen mit grünem Geistestun, Apostelamt! Du Träger unsrer Schmerzen, an deiner Brust wir ruhn". Das Kind betet: „Ich bin klein, mein Herz ist rein, soll niemand drin wohnen, als Jesus im Apostel allein". Die theoretische Unterscheidung, daß die Apostel nicht als Menschen Christus wären, vielmehr nur Christus in ihnen wohne, bedeutet angesichts dessen praktisch wenig; kann es doch heißen: „Jesus hat sich in Krebs als ein lebendiges, herrliches, vollgültiges Opfer hingegeben; das tragende Lamm (= Krebs) nahm unsre Sünden auf sich". Unter dem Apostel steht der Apostelhelfer-Bischof; er ist wesentlich Verwaltungsbeamter, der die ihm unterstellten Gemeinden beaufsichtigt, hin und wieder auch versiegeln darf. Der Vorsteher der Einzelgemeinde ist der Aelteste; dann folgen Hirt und Evangelist (= Läufer), sogenannte Charakterämter, d. h. tatsächlich Titel für verdiente Priester, die ihrerseits, in der Mehrzahl in jeder Gemeinde vertreten, die Predigt und Amtshandlungen vollziehen. Endlich folgen, wie bei den alten J.ianern (s. 2), Diakonen und Unterdiakonen; sie haben mitsamt den Priestern u. a. die sorgsam geregelten propagandistischen Hausbesuche zu machen. Von besonderer Ausbildung dieser Beamten ist keine Rede; sie lassen oft genug die Kenntnis der einfachsten grammatischen Regeln vermissen. Selbst die Predigten des Stammapostels sind häufig aus Bibelworten ohne Logik zusammengesetzt, müssen aber durch eindrucksvollen Vortrag und volkstümliche Form wirken. Das Amt der Prophetie ist seit 1905 erloschen. An ihre Stelle sind die Weissagungen der Gläubigen getreten, die aber, wenn sie unbequem werden, beiseite geschoben werden. Der sonntäglich wie in der irvingianischen Muttergemeinde (s. 2) zweimal gefeierte, etwa zweistündige Gottesdienst besteht aus Gesang, Gebet, Bibellektion, zwei Predigten, Abendmahl, das auch Kindern gegeben wird, Segen; die Weissagungen schieben sich zwischen ein. Wichtigstes Sakrament ist auch bei den Neuirvingianern die Versiegelung (vgl. 2), die nach einem Gebete mit den Worten: „Nehmet hin den hlg. Geist" durch Handauflegung erteilt wird, und zwar schon an Kinder, ebenso auch, auf Grund von I Kor 15 $_{29}$, an Tote (d. h. praktisch: Lebende lassen sich für ihre Toten versiegeln). Neuaufnahmen sollen gegenwärtig erst nach vierteljähriger Probezeit erfolgen; die Mitglieder gehören durchweg den einfachsten Kreisen an, kaum daß der Mittelstand vertreten ist. Als Zeitschrift diente von 1895—1906 die „Wächterstimmen aus Ephraim" mit der Beilage „Der Herold", 1907—08 das „Apostolische Sonntagsblatt", seit 1909 die „Neuapostolische Rundschau", redigiert von F. Krause in Leipzig. Die Statistik vom Jahresende 1909 verzeichnet: 100000, davon 30000 außerhalb Europas. Eine genaue Gesamtzählung hat noch nicht stattgefunden.

Losgelöst hat sich zu Anfang unseres Jhd.s von den Neuapostolischen das „Zepter Juda", das „neue Apostelamt" oder „neue Apostelreich" unter dem Ziegeleiverwalter Julius Fischer in Gransee als „Vater Juda", der bereits einen Apostelkreis um sich gebildet hat. Als Zeitschrift dient die „Wahrheitskunde vom Zepter Juda" (Verlag J. Weidlich in Zehdenik). Dogmatische Unterschiede bestehen zwischen dieser Gruppe und den Neu-J.ianern kaum, höchstens daß hier die eschatologische Erwartung noch weiter zurückgeschoben ist.

Zu 1—2. Th. Kolde: RE[3] IX, S. 424 f; — G. Fr. Richthofen: Die apostolischen Gemeinden, 1884; — Die Entstehung des Werkes Gottes in unserer Zeit, 1896[2]; — Ch. J. T. Böhm: Schatten und Licht in dem gegen-

wärtigen Zustande der Kirche, 1878³; — K. Schmidt: Jenseits der Kirchenmauern, 1909. — Zu 3. K. Handtmann: Die Neu-Irvingianer, (1903) 1907²; — [Schwartz:] Das Buch für unsere Zeit (o. J.); — H. Niehaus: Si tacuisses! (o. J.); — Ders.: Lichtblicke ins Totenreich (o. J.); — Abwehr der königstreuen patriotisch gesinnten neuapostolischen Gemeinde gegen feindliche Angriffe (o. J.); — H. Bornemann: Die h. Taufe (o. J.); — K. Schmidt: s. o. **Köhler.**

Isaak (hebr. Jisḥāq), Erzvater, im genealogischen Schema der Patriarchen-Erzählungen Sohn ¶ Abrahams und ¶ Saras, Halbbruder ¶ Ismaels, Gemahl der ¶ Rebekka, Vater ¶ Jakobs und ¶ Esaus kommt in vielen Sagen vor. Seine Geburt wird seinem bis dahin kinderlosen Vater von drei „Männern“, d. h. nach israelitischer Auffassung Jahve und zwei Engeln, zu Hebron verheißen I Mose 18$_{1-16}$ (Jahvist). Weil Sara nicht wünscht, daß ihr Sohn J. mit seinem Halbbruder Ismael das Erbe teile, wird dieser samt seiner Mutter Hagar von Abraham verstoßen 21$_{8-21}$ (Elohist); als schwerste Glaubensprobe wird Abraham von Gott J.s Opferung geboten, wofür aber im letzten Augenblick ein Widderopfer eintritt 22$_{1-19}$ (Elohist). Weiter wird geschildert, wie Abraham, sterbend, für seinen Sohn ein Weib von seinen Verwandten holen läßt, die liebenswürdige und schöne Rebekka (Kap. 24; Jahvist). So weit die Abrahamgeschichten über J. — In der Jakobgeschichte (¶ Jakob usw.) ist J. ein blinder Greis, im Begriff zu sterben, der vor seinem Tode noch an einen seiner Söhne ein segnendes Wort zu sprechen vermag und dies gern dem Jäger Esau, dessen Wildpret er liebt, zuwenden möchte, aber von dem klugen Hirten Jakob unter Anleitung der noch klügeren Mutter Rebekka darum betrogen wird; worauf er — so ist zu denken — traurig gestorben ist (Kap. 27; Jahvist, Elohist). Alle diese Sagen, in denen J. nur als Nebenperson auftritt, sind indes keine eigentlichen „J.geschichten“; ganz deutlich ist, daß sein Name in die Ismaelerzählung (21$_{8\,ff}$) erst nachträglich eingedrungen ist, da er in der älteren Rezension dieser Sage beim Jahvisten (Kap. 16) nicht vorkommt; auch die Erzählung von seiner Heirat mit Rebekka ist verhältnismäßig spät, von späteren Erzählern künstlerisch ausgeführt. — Hauptperson ist J. nur in zwei in Gerar spielenden Erzählungen des Jahvisten, wonach er, dorthin durch eine Hungersnot vertrieben, seine Frau, um Nachstellungen zu entgehen, als seine Schwester ausgab, was aber noch zur rechten Zeit von dem König Abimelech entdeckt ward 26$_{6-11}$; und wonach er ferner, seines Reichtums wegen aus Gerar vertrieben, in der Steppe allerlei Brunnen fand, die ihm die Gerariten streitig machten, bis er mit ihnen in Berseba einen Bund schloß 26$_{12-33}$. Beide Geschichten werden auch von Abraham erzählt, die erstere 12$_{10-20}$ (Jahvist) 20 (Elohist), die zweite 21$_{22-34}$ (Jahvist und Elohist). Die erstere ist sicherlich in 26 in ziemlich später Form erhalten; die zweite hat in 26 einige Besonderheiten. In beiden mag der Name J.s das Ursprüngliche und nachträglich durch den bekannten Abraham verdrängt worden sein, wonach also dies die eigentlichen J.geschichten wären und J. ursprünglich nach Berseba gehören würde. — In der späten Ueberarbeitung der Sagen durch den ¶ Priesterkodex hat J. selber Jakob zu Laban entsandt (28$_{1\,ff}$) und noch seine Heimkehr aus Mesopotamien erlebt (35$_{28}$) und ist an seinem Wohnsitz Hebron (35$_{27}$) begraben worden (35$_{29}$ 49$_{31}$). — Der Name J. wird von den Sagenerzählern mit hebr. sāḥaq, lachen, zusammengebracht, worauf sie häufig anspielen, I Mose 18$_{12\,ff}$ 21$_{6.\,9}$ 26$_{8}$ 17$_{17}$: eine Erklärung, die vielleicht richtig ist: J. kann Kurzform zu Jisḥaq-el = „El lacht, ist gnädig“ sein. Aus der in der Jakobgeschichte (I Mose 31$_{42.\,53}$) vorkommenden Gottesbezeichnung paḥad-jisḥaq = „Schrecken J.s“ hat man schließen wollen, daß J. ursprünglich ein Gottesname gewesen sei; was sich aber nicht bestätigt: „Schrecken J.s“ wird „der von J. gefürchtete Gott“ bedeuten. Ebensowenig folgt aus den Amos 7$_{9}$ neben „Israels Heiligtümern“ genannten „Höhen J.s“ (vgl. „Haus J.s“ neben „Israel“; V. $_{16}$), daß J. ein alter Volksname gewesen sei; vielmehr steht hier in poetischem Stil der altertümliche, aus der Sage bekannte Name J. neben dem prosaischen, geschichtlichen Namen „Israel“, wie sonst „Jakob“ mit „Israel“ wechselt vgl. z. B. Jes 9$_{7}$. J. ist demnach, ebenso wie Abraham und Jakob, für einen alten Personennamen zu halten, der einst beliebt gewesen ist und daher in alten Geschichten vorkam. Das historische Israel hat wie andere Gestalten alter Sagen so auch diese sich zum Ahnherrn des Volkes angeeignet.

Willy Staerk: Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des AT.s I, 1899, S. 59 ff; — Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — Hugo Greßmann in ZAW XXX, S. 8; — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910³, S. LXXVII, 349 f. **Gunkel.**

Isaak, Name byzantinischer Kaiser, ¶ Byzanz I, 5—6.

Isaak, Stephan (1542—97), Konvertit, evg. Theologe. Geb. als Jude zu Wetzlar, 1546 mit seinem Vater in Marburg von J. ¶ Draconites getauft, später zur römischen Kirche übergetreten, wurde er gegen seine Neigung römischer Priester an St. Ursula in Köln. Von den Jesuiten zur Bekämpfung der Protestanten ausersehen, ward er irre an den Lehren und Sitten der eigenen Kirche, verließ Köln und trat in die Dienste der pfälzischen reformierten Kirche, zuerst Pfarrer in Heidelberg und zuletzt Superintendent in Bensheim.

Verf.: Wahre und einfältige Historia Stephani Isaaci . , 1586; — Sendbrief an Joh. von Münster, 1592; — Malachias Propheta, 1563; — Ueber J. vgl. W. Rotscheidt: St. J. Ein Kölner Pfarrer und Hessischer Superintendent im Reformationsjahrhundert, 1910. **Rotscheidt.**

Isaak (Isak) Israeli ben Salomo ¶ Jüdische Philosophie, 4.

Isabella, die Katholische, Königin von Kastilien (seit 1474) und Aragonien (seit 1479), ¶ Spanien.

Isagogik, Lehre von der „Einleitung“ in die Bibel, worin besonders die Probleme der biblischen Kritik behandelt werden, ¶ Bibelwissenschaft: I, B; II, 9.

Isai (¶ Jesse), Vater Davids und als solcher berühmt; außer David werden noch drei (I Sam 17$_{13}$), nach anderer Ueberlieferung sieben (I Sam 16$_{10}$ 17$_{12}$) Söhne und zwei Töchter genannt. Die Familie wohnte in Bethlehem, scheint Beziehungen zu Moab gepflegt zu haben (I Sam 22$_{3}$) und war jedenfalls (trotz I Sam 18$_{23}$) reichbegütert und hochangesehen. Sein Aufsteigen zum Königtum verdankte David freilich nicht

seiner Familie, sondern allein seiner eigenen Genialität; seine Feinde liebten es, durch den Namen „Sohn J.s“ an seinen Ursprung zu erinnern (I Sam 20 $_{27}$ ff 22 $_{7}$ ff 25 $_{10}$ II 20 $_{1}$ I Kön 12 $_{16}$). Erzählt wird von J. in der Geschichte nur I Sam 22 $_{3}$, wo David ihn vor Saul bei dem Könige von Moab in Sicherheit bringt; ferner in den Sagen von Davids Salbung durch Samuel I Sam 16 $_{5}$ ff und von Davids Auftreten an Sauls Hof I Sam 16 $_{18}$ ff 17 $_{12}$ ff $_{58}$. — Jesaias 11 $_{1}$ weissagt „ein Reis aus Isais Stumpf und Wurzel“, d. h. einen neuen Sproß aus dem alten, jetzt heruntergekommenen Königshause, einen neuen David, weshalb der Messias Jes 11 $_{10}$ von einem Späteren mit Geheimnamen „Wurzel Isais“ genannt wird. **Gunkel.**

Isboseth (hebräisch: Ischboscheth, d. h. „Mann der Schande“); der Name lautet ursprünglich Esch-baal d. h. „Mann, Verehrer des Baal“, was sich noch I Chron 8 (9) $_{33}$ 9 (10) $_{39}$ erhalten hat. I Sam 14 $_{49}$ wird Ischbaal Ischjo = Mann Jahves (im hebr. Text zu Ischwi verderbt) genannt (über diese Umwandlung der mit Baal zusammengesetzten Namen vgl. ¶ Baal, 5), — J., jüngerer Sohn König ¶ Sauls und dessen Nachfolger nach der Schlacht von Gilboa, wie es scheint, unbedeutend, als König von Israel von der Ueberlieferung fast vergessen. Sein Reich litt an vielen Schäden: der König selbst war unfähig; die Philister, die über Saul gesiegt hatten, nahmen im Westjordanland eine herrschende Stellung ein, so daß sich J. nach Mahanaim in Gilead zurückziehen mußte; sein gefährlichster Gegner war der glänzende David, jetzt König über Juda in Hebron und im Einverständnis mit den Philistern, gegen den J. im Kriege nichts ausrichtete und dem allmählich auch die Herzen der Israeliten zufielen. Schließlich geriet selbst ¶ Abner, bis dahin J.s festeste Stütze, mit dem Könige in Streit. Abners Ermordung an Davids Hofe verzögerte J.s Geschick, ohne es aufhalten zu können. J. fiel, durch zwei benjaminitische Führer im Schlafe getötet. Die Verbrecher wurden von David hingerichtet. Die für ihn günstigen Folgen des Verbrechens nützte er aus. II Sam 2 $_{8}$—4 $_{12}$.

Vgl. die Darstellungen der Geschichte Israels; — Zum Namen s. Julius Wellhausen: Text der Bücher Samuelis, 1871, S. 30 f. **Gunkel.**

Ischtar, babylonische Göttin (gleich der kanaanäisch-phönizischen ¶ Astarte), ¶ Babylonien und Assyrien: 4, B i; 4 F. Mythen erzählen von ihren Liebschaften, besonders mit ¶ Tamuz, den sie in der Unterwelt zu suchen ging. **G.**

Isebel (im AT und NT). 1. J., Tochter Ethbaals (Ithobaals), Königs von Tyrus, Gemahlin des israelitischen Königs ¶ Ahab, Mutter der Könige ¶ Ahasja und ¶ Joram von Israel und der judäischen Königin ¶ Athalja. Ihre Ehe mit Ahab sollte den Bund beider Völker besiegeln. Ihr zu Liebe erbaute König Ahab dem Baal von Tyrus in der Residenz einen Tempel (I Kön 16 $_{31}$ f), gegen den ¶ Elias (: 1) so bitter kämpfte. Die Königin mit ihrem Gefolge von Baalspropheten (I Kön 18 $_{19}$) war die Seele des Baaldienstes in Israel (¶ Baal, 5, ¶ Götzendienst, 1) und die eigentliche Gegnerin des Elia (I Kön 19 $_{2}$). Im Schimpfe spricht ¶ Jehu von ihren „Hurereien und Zaubereien“ (II Kön 9 $_{22}$), womit das Treiben in dem fremden Gottesdienst bezeichnet werden soll. Auch die absolutistischen Gelüste des Königs und seinen Justizmord an Naboth hat man der ausländischen Königin, ihrer despotischen Staatsanschauung und ihrer tyrischen Tücke zugeschrieben (I Kön 21 $_{5}$ ff). Trotz des Hasses, den sie unter den Jahve-Begeisterten erregte, klingt durch die Erzählungen eine ungewollte Anerkennung ihrer hoheitsvollen, selbstbewußten Haltung durch; dem Elias hat sie nach der griechischen Rezension von I Kön 19 $_{2}$ sagen lassen: „Bist du Elias, so bin ich J.!“, zwei gewaltige Gegner, einander ebenbürtig. Als echte Königin erwartete sie den Tod; geschmückt und geschminkt trat sie dem Mörder ¶ Jehu entgegen an das Fenster der Burg und begrüßte ihn mit trotzigem Hohne. Grausig war ihr Tod; sie ward von ihren eigenen Kämmerern herabgestürzt und von den Rossen im Burghof zerstampft, ihr Leib von den Hunden gefressen (II Kön 9 $_{30-35}$). Der gräßliche Jehu soll sich dafür auf ein Wort des Elias über sie berufen haben (II Kön 9 $_{36}$ f), das wir denn auch I 21 $_{23}$ lesen. Würden wir von J. aus unparteiischeren Quellen wissen, so würden wir gewiß der stolzen Königin, die freilich von Israel und Jahve nichts wußte, unsere Achtung nicht versagen.

Vgl. die Literatur zu ¶ Ahab und ¶ Elias. **Gunkel.**

2. Als die verabscheute Königin des Götzendienstes, der „Hurereien und Zaubereien“ (s. 1) lebt J. auch noch in der Vorstellung der ältesten Christenheit. Mit dem symbolischen Namen J. wird Offb Joh 2 $_{20}$ ff eine Frau benannt, die in Thyatira die Führerin der libertinistischen häretischen Bewegung war, die in den Gemeinden Kleinasiens sich ausbreitete. Diese Frau spielt sich als Prophetin auf; als Hauptsünden, zu denen sie ihre Anhänger verführt, werden „Huren“ und „Essen von Götzenopferfleisch“ genannt (über Bedeutung und Inhalt dieser Vorwürfe ¶ Häretiker des Urchristentums, 5). Der Name J.s schien gerade geeignet, eine Führerin dieser Bewegung zu kennzeichnen und sie damit ohne weiteres zu brandmarken. **Heitmüller.**

Isenbiehl, Johann Lorenz (1744 bis 1818), geb. in Heiligenstadt (Eichsfeld). Wurde 1769 Pfarrer und später Professor für orientalische Sprachen und Exegese in Göttingen. 1774 schrieb er Thesen über Jes 7 $_{14}$ (¶ Immanuel), in denen er ausführte, es sei ein „damals unverheiratetes, später in der Ehe gebärendes Frauenzimmer“ gemeint, und die Stelle sei Mtth 1 $_{22}$ f nicht als Weissagung zitiert. Nach vielen Verfolgungen und Leiden, und nachdem er 1778 einen „Neuen Versuch über die Weissagung von Emanuel“ (Koblenz, Huber) veröffentlicht hatte, unterwarf er sich dem seine Anschauung verurteilenden Breve des Papstes Pius VI.

Viele Streitschriften, darunter vornehmlich: „Katholische Betrachtung über die zu Mainz, Heidelberg . . . herausgebrachten theologischen Zensuren“. Der Exjesuit Hermann Goldhagen verzeichnet die übrigen in seinem „Religionsjournal“ 1777—79; —. Ferner: C. W. F. Walch: Neueste Religionsgeschichte, 1781, Teil 8, S. 1—88; — Ersch und Gruber: II, 24, S. 339 ff; — ADB XIV, S. 618 (Reusch). **Christlieb.**

v. Isenburg, Diether ¶ Diether.

Isenmann, Joh. (eigentlich Eisenmenger; † 1574), war Freund und Mitarbeiter von ¶ Brenz in Hall. Wie dieser mußte er im ¶ Interim flüchten und hat gleichfalls in Württemberg (Urach, Tübingen, gest. als Propst in Anhausen) Pfarrdienste angenommen und sich im

öffentlichen Leben der Landeskirche (¶ Confessio Wirtembergica; ¶ Christoph von Wirtemberg) mehrfach betätigt. Seine Tochter wurde die zweite Frau von Brenz.

Vgl. RE³ IX, S. 443 f und die Literatur über ¶ Brenz. **Hermelink.**

Isermeyer ¶ Sittlichkeitsbestrebungen.

Isidor v. Sevilla (560—636). Ueber Leben und Wirken dieses von der Nachwelt hochgefeierten spanischen Theologen, dem man auch Besonderheiten der spanischen Kirche (z. B. in der Verfassung ¶ Kirchenrecht, 3 c; über die Hispana ¶ pseudoisidorische Dekretalien) zugeschrieben hat, für die er geschichtlich nicht in Anspruch genommen werden kann, besitzen wir nicht viele authentische Nachrichten. In der Zeit der Errichtung der spanischen katholischen Landeskirche lebend (¶ Spanien), hat J., der einer römischen katholischen Familie aus Cartagena entstammte, von spanisch-gotischem Nationalbewußtsein erfüllt war und um 600 der Nachfolger seines Bruders Leander auf dem Bischofsstuhl von Sevilla wurde, während eines 30jährigen bischöflichen Regiments an den Aufgaben der neuen Kirche mitgearbeitet (Verschmelzung der katholisch gewordenen ¶ Goten mit dem katholischen Römertum, Hebung des Klerus, Ordnung des gottesdienstlichen und klösterlichen Lebens). Seine eigentliche Bedeutung ist aber in seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu suchen. Freilich ist er — allerdings bewußt — in seinem wissenschaftlichen Arbeiten, wie die Epigonen des Römertums überhaupt, unselbständig und kompilatorisch; auch der Vorwurf einer vielfach flüchtigen Benutzung seiner Vorlagen ist ihm nicht erspart worden. Aber er beherrschte doch die wissenschaftliche Bildung seines Jahrhunderts und wurde durch seine zusammenfassende Darstellung des profanen und kirchlichen Wissensstoffes (in Originum s. etymologiarum libri XX) neben ¶ Cassiodorus zu einem Lehrer der ersten Jahrhunderte des abendländischen Mittelalters. Uebermittelte J. in seinen Etymologien der Nachwelt ein gut Teil des formalen und realen Wissens der antiken sowie der profanen und kirchlichen Erkenntnisse seiner Zeit, so schuf er in seinem theologischen Hauptwerk (Sententiarum libri III) eine als Vorbild für ähnlich gehaltene Werke ausgiebig benutzte Dogmatik und Ethik. In seinen mit dem Gottesdienst und den kirchlichen Aemtern und Institutionen sich befassenden Officiorum libri II bietet J. eine wichtige und relativ selbständig geartete liturgische Quelle. Seine Schrift De viris illustribus, eine Fortsetzung der gleichnamigen Schriften des ¶ Hieronymus und ¶ Gennadius, besitzt nur geringen historischen Wert, während seine kurze Geschichte der Goten, Vandalen und Sueven (bis 626; in deutscher Uebersetzung in: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 10, 1887, 1910²) historisch wertvoll bleibt. Unter den übrigen Schriften J.s verdienen noch Erwähnung seine Mönchsregel (Monasticae regulae liber) und seine, naturwissenschaftliche Kenntnisse aus alten, namentlich katholischen Schriftstellern zusammenstellende Schrift De natura rerum, die das Mittelalter ausgiebig verwertet hat.

Werke in MSL 81—84; — Ergänzungen bei Heine: Isidori Hispalensis liber quaestionum, 1848; — Weiteres über Ausgaben und Separatausgaben vgl. RE³ IX, S. 447 ff; — Arevalo: Isidoriana, in MSL 81; — Aeltere monographische und allgemeinere Literatur in RE³. Dazu: H. Hertzberg: Die Historien des J. von Sevilla, 1874; — G. von Dzialowski: J. und Ildefons als Literarhistoriker, 1898. **Scheel.**

Isidoriana (Kanonessammlung; auf ¶ Isidor von Sevilla zurückgeführt) ¶ Kirchenrecht, 3 c.

Isidorus Mercator ¶ Pseudoisidorische Dekretalien ¶ Kirchenrecht, 3 c.

Isis ¶ Aegypten: II, 2; — J. und Osiris vgl. ebenda: Osirismythus; — J.-Kult ¶ Synkretismus: I.

Islam.

1. Allgemeiner Charakter und Verbreitung des J.; — 2. Die religiösen Verhältnisse Arabiens vor dem J.; — 3. Muhammeds Leben in Sage und Geschichte; — 4. Muhammeds religiöse Entwicklung; — 5. Die Voraussetzungen der Weiterbildung des J. (Koran; Hadith; Idjma); — 6. Die rechtliche Entwicklungslinie (Pflichtenlehre); — 7. Die dogmatische Entwicklungslinie; — 8. Die mystische Entwicklungslinie; — 9. Das orthodoxe System; — 10. Das Recht; — 11. Das Zauberwesen; — 12. Die Sektenbildung; — 13. Der Panislamismus in der Gegenwart; — 14. Die Zukunft des J. — Ueber die kirchliche Kunst im J. vgl. ¶ Moschee ¶ Altchristliche Kunst: I, 3a; — Ueber die Philosophie im J. vgl. ¶ Islamische Philosophie; — Ueber islamische Liebestätigkeit vgl. ¶ Liebestätigkeit: II, 1; — Ueber Mohamedanermission ¶ Orient, abendl. Kultur- und Missionsarbeit im: I. — Muhammed ist zu M. abgekürzt.

1. Der J., die Gründung des arabischen Propheten M. (s. 3—4), ist die jüngste der großen Weltreligionen. Von seinen Vorgängern, dem Juden- und Christentum, inhaltlich und formal abhängig, ist er doch eine eigenartige religiöse Erscheinung, die nicht nur wegen einiger neuer Gedanken, sondern wegen ihrer teils originellen, teils typischen Weiterbildung überkommener Elemente nicht nur für die Religionsgeschichte, sondern auch für das Verständnis religiöser Entwicklung überhaupt von größtem Interesse ist. In seinen Anfängen innerlich und äußerlich an das Arabertum gebunden, überschritt der J. bald in seiner Entwicklung zur Weltreligion die Schranken des Volkstums und als Exponent der letzten semitischen Völkerwanderung (s. 5) die Grenzen der arabischen Halbinsel. Durch eine in der Geschichte der Weltreligionen beispiellos schnelle Entwicklung der politischen Bedeutung der jungen Gemeinde trat die islamische Religion in eine unlösbare Verbindung mit dem islamisch-arabischen Staat. In den Anfängen ergab sich diese Verbindung aus M.s Stellung als Gesandten Gottes. Mit seinem Tod wird die Tatsache zur Fiktion, zum religiösen Postulat; Staat und Religion trennten sich für unser historisches Urteil schon damals, für die islamische Religionstheorie erst nach seinen ersten Nachfolgern. Die religionsgeschichtliche Betrachtung hat sich natürlich nur mit dem J. als Religion und staatlichem Ideal zu beschäftigen, während der J. als tatsächliches Staatsgebilde ausscheiden muß. Ebenso wird uns auch nur das religiöse Kulturideal beschäftigen, nicht die tatsächliche islamische Kultur. Nur die Religion werden wir in Theorie und Praxis zu betrachten haben. Die scharfe Scheidung zwischen J. als Religion und Staat oder Kultur ist logisch notwendig; denn die landläufigen Urteile über den J. sind deshalb durchgängig schief, weil sie diese verschiedenen Größen vermengen,

dem Wort I. mehrfache Bedeutung geben und so unbewußt zu Fehlschlüssen kommen, deren apologetische Brauchbarkeit sie nicht weniger unrichtig macht.

Wie wichtig diese Unterscheidung ist, zeigt gleich die Frage nach der Ausbreitung des I. In den von den Arabern zunächst eroberten Gebieten wurde die Anerkennung des islamischen Staates durch das Schwert erzwungen; die Annahme der islamischen Religion war aber durchaus freiwillig, ja sogar nicht einmal immer erwünscht, weil der islamische Staat wirtschaftlich eine große Menge nichtislamischer Untertanen voraussetzte. Von einer Ausbreitung der Religion durch das Schwert kann also nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein. Die Eroberung der alten Welt durch die Araber war nicht gleichbedeutend mit Islamisierung. Der I. war anfangs nur das Bekenntnis einer Oberschicht; die Bekehrung vollzog sich langsam, aber unaufhaltsam, umgekehrt wie im Christentum von oben nach unten: soziale Vorteile führten die alten Kulturvölker dazu, die Religion ihrer neuen Herren anzunehmen; Bewunderung der kulturellen Ueberlegenheit der reisenden Kaufleute treibt auch noch heute die primitiven Völker Afrikas in die Reihen der Muslime. Hier wie dort eine durchaus friedliche und natürliche Ausbreitung der neuen Religion. — Was Asien betrifft, so war Vorderasien bis an die Grenzen des byzantinischen Gebietes, bis nach Armenien und selbst über den Oxus hinaus und im Osten bis an die indische Grenze, also im wesentlichen das Gebiet des islamischen Staates, in wenigen Jahrhunderten islamisiert; erst später drang der I. mit Seldschuken und Osmanen auch in Kleinasien ein. Im 11. Jhd. kam Indien dazu (¶ Indien: II, Sp. 467); schon vorher hatte der I. auch in China eine Stätte gefunden (¶ China, 2 c), und zwar war er sowohl nach Turkestan als auch auf dem Seeweg durch Kaufleute nach dem östlichen China gebracht worden. Von Indien aus und später direkt von Arabien wurden auch die malaiischen Inseln (¶ Indien: II, D) islamisiert. In Afrika gehörte die Mittelmeerküste schon früh zum Bestand des islamischen Staates, und es vollzog sich hier der gleiche Prozeß wie in Asien; auf dem Wege des Handels drang der I. auch über die Reichsgrenzen in Zentralafrika ein und zwar vom oberen Aegypten, von Marokko (Tafilelt) aus und durch die alten Oasenstraßen der Sahara. Schon um 1100 kennen wir ein islamisches Reich am Tschadsee, und um 1400 ist ganz Nordafrika bis zum Tschadsee vom Senegal bis zum Nil von einer islamisierten Oberschicht überzogen. Dazu kommt noch etwa vom 9. Jhd. ab eine arabische Besiedelung und Islamisierung der Sansibarküste bis nach Madagaskar hinunter. Die Muhammedaner der Kapkolonie sind malaiischer Import. Auch in Europa hatte der I. sowohl im Westen wie im Osten und im Süden Fuß gefaßt. Die Eroberung ¶ Spaniens — (dort ist auch über die Kämpfe der Almoraviden und Almohaden im 11. und 12. Jhd. nachzulesen) — und Südfrankreichs (¶ Frankreich, 3) stand im Zusammenhang mit den afrikanischen Feldzügen der Araber. Im 15. Jhd. erfolgte die Vertreibung des I.s aus Spanien. Auch Süditalien und die Mittelmeerinseln wurden von Afrika aus islamisiert, doch bedeutete hier schon das Erscheinen der ¶ Normannen eine Wendung der Dinge. Nur auf den östlichen Mittelmeerinseln z. B. in Kreta gibt es noch heute Muhammedaner. Im Osten endlich drang der I. mit den Osmanen nach Europa bis nach Ungarn und Griechenland vor. Oesterreich, Rußland und die Balkanstaaten haben zahlreiche Untertanen dieses Glaubens. — Die Zahl der jetzt lebenden Muhammedaner ist nur schätzungsweise anzugeben. Hubert Janssen hat sie wohl ungefähr richtig auf 260 Millionen berechnet, die sich unter Verwertung neuerer Schätzungen etwa folgendermaßen verteilen: Asien 170 Mill. (davon Türkei 16/17; Persien 9; Vorderindien 61; China 33; Malaiische Archipel 31); Afrika 76 Mill. (davon Aegypten 11; Tunesien und Algerien 6; Marokko 10; die Deutschen Schutzgebiete 2—3); Europa 11/12 Mill.; Australien und Amerika haben nur einige Zehntausende eingewanderter Malaien und Chinesen, die den I. bekennen. Andere Schätzungen weichen nicht unbeträchtlich ab, doch ist zweifellos mit einer Gesamtzahl von 200 bis 300 Millionen Muhammedanern zu rechnen. Der I. ist also das Bekenntnis etwa eines Sechstels der Menschheit.

2. Arabien, die große „Völkerkammer", der Ausgangspunkt der semitischen Wanderungen, ist die Wiege des I. Aber auch nur die Wiege; denn mit den religiösen Begriffen des eigentlichen Arabertums, des städtischen sowohl wie des nomadischen, hängt die Religion M.s nur äußerlich zusammen. Sie ist dort von Anfang an Import; sie hat auch Arabien nie dauernd umgestaltet, dagegen auf dem Boden urverwandter Vorstellungskreise außerhalb Arabiens eine grandiose Entwicklung erlebt. Was sie vom Arabertum an sich trägt, sind Rudimente notwendiger Kompromisse in den ersten Zeiten ihres Daseins; die eigentlich religiösen Elemente des I. entstammen dem Juden- und Christentum, vielleicht auch der Religion ¶ Zoroasters. Man hat auch versucht (Grimme; s. Literatur), die religiösen Anregungen M.s in Verbindung zu bringen mit den Vorstellungen der großen südarabischen Reiche von Jemen (¶ Arabien, 1—2). Zweifellos gehört Mekka (Makoraba) und wohl auch El-Medina (das vorislamische Jathrib, Jathrippa) in den südarabischen Kulturkreis; aber man darf nicht vergessen, daß die großen Weltreligionen schon lange vor M. in Südarabien heimisch waren und aus Inschriften gewonnene Parallelen durchaus nicht altarabisch zu sein brauchen, sondern ebenso unter dem Einfluß der großen Weltreligionen stehen können, wie M. es nach allgemeiner Ansicht von Anfang an getan hat. Immerhin kann eine wirkliche Erschließung der noch so dunklen südarabischen Kultur ganz neue Aussichten eröffnen. — Aber nicht nur im Süden hatten diese Religionen Boden gewonnen. Das Christentum war besonders im Osten und Norden verbreitet. Die Pufferstaaten zwischen den Kulturländern und den unruhigen Völkermassen Innerarabiens, so die Staaten der Lachmiden von Hira und der Ghassaniden von Syrien, waren christliche Staaten. Der christliche Kaufmann, besonders der Weinhändler, war ein gern gesehener Gast auch in den heidnischen Kultzentren; der christliche Anachoret (¶ Mönchtum, 1 b) ist ein bekannter Typus altarabischer Dichtung. Selbst unabhängige Stämme hatten äußerlich das Christentum angenommen, so wie

sie heute äußerlich den J. bekennen. Die Religiosität im höheren Sinne hat im Arabien der christlichen Zeit keine Stätte. Leute wie M. bestätigen als Ausnahmen die Regel. — Von größter Wichtigkeit für die Ausgestaltung des J. waren die jüdischen Kolonien Nordarabiens, besonders in Jathrib, Chaibar und anderen Orten (¶ Arabien, 2). Es ist eine offene, viel behandelte Frage, ob diese Juden, ebenso wie die Jemens, Proselyten oder Rassejuden waren. Für beide Thesen gibt es gute Gründe. Wahrscheinlich dürfen wir einen Grundstock eingewanderter Juden zum mindesten für Nordarabien annehmen, an den sich rein-arabische Proselyten angliederten. Jedenfalls war der Bildungsgrad dieser Juden kein hoher; aber wer sich für die dem Durchschnittsaraber so gleichgültigen religiösen Fragen interessierte, konnte bei ihnen manche Anregung finden. Auch sind Juden als Händler durch das ganze Land gewandert, obwohl sie in der Ueberlieferung zumeist als Handwerker und Ackerbauer erscheinen. — Es hätte mit merkwürdigen Dingen zugehen müssen, wenn nicht auch manche Kunde von der Staatsreligion des persischen Nachbarreiches nach Arabien gedrungen wäre; einstweilen ist noch schwer zu übersehen, ob diese Einflüsse auch auf M. wirkten; daß die persische Religion auf die Ausgestaltung des J.s nach seinem Austritt aus Arabien gewirkt hat, ist eine besonders von Goldziher (s. Literatur) nachgewiesene Tatsache.

Von den Grundgedanken der großen Weltreligionen, die in Arabien genügsam bekannt waren, hat M. sich begeistern lassen, nicht vom arabischen Heidentum, das gerade in seiner Heimat Mekka und Umgegend blühte, ohne jedoch irgendwie tiefer zu wirken (¶ Arabien, 2). Die Betätigung gewisser ritueller Formen heidnischen Charakters, die Verehrung von heiligen Steinen und Bäumen in heiligen Bezirken, von kultischen Feuern und gewissen Sternen entsprang weniger einem Herzensbedürfnis als dem Zwang der Sitte und Ueberlieferung. Bis zur Annahme eines Lebens nach dem Tod hatten sich diese religiösen Anschauungen nicht emporgearbeitet. Die wenigen Nachrichten, die wir über diese heiligen Uebungen und Stätten besitzen, hat Wellhausen sorgfältig gesammelt und erklärt. Am besten kennen wir den Kult von Mekka, da er, wenn auch gereinigt und umgedeutet, doch in seinen wesentlichen uralten Formen von M. in den religiös so ganz anders gearteten J. übernommen wurde. In Mekka bildete die Ka'ba, d. h. Würfel, auch Haus Allāhs genannt, das Zentrum des Kultus. In die Ecken dieses Tempels, der wohl erst spät zu Allāh in Beziehung gesetzt wurde, waren heilige Steine eingemauert, von denen der schwarze Stein besondere Verehrung genoß. Wir dürfen mit Wellhausen eine ähnliche Entwicklung annehmen wie bei ¶ Bethel, wo auch aus hl. Steinen ein Haus Gottes erwuchs. In der Ka'ba befand sich außer allerlei Votivgaben ein hölzernes Bild des Gottes Hobal, der von vielen als der Gott der Ka'ba angesehen wird und vielleicht mit Allāh zu identifizieren ist. Der Kultus bestand in einer besonderen Wallfahrt ('umra), die heilige Handlung in mehrmaligem Umlauf (tawāf) mit folgendem Opfer. Als Hauptgötter der Mekkaner erscheinen zwei weibliche Gestalten Allāt und al-'Uzzā, zu denen als dritte Manāt gesellt wird (Genaueres ¶ Arabien, 2); sie werden als Töchter Allāhs bezeichnet. Allāh selbst, mit dessen Kult M. keinerlei Anstoß erregt, hat zweifellos schon vor ihm einen universaleren Charakter besessen und eine über Mekka hinausgehende Verehrung genossen. Alle diese Verhältnisse sind schwer zu überschauen, weil der J. ein apologetisches Interesse daran hatte, die heidnischen Ursprünge mancher seiner Uebungen und Anschauungen zu verwischen und die abweichenden Bräuche des Heidentums (arab. Djahilijja, d. h. Zeit der Barbarei) lächerlich zu machen. — In Mekka selbst lagen noch die hl. Felsen Safa und Marwa, die einen von der Ka'ba unabhängigen Kult mit Opfern besaßen. Durch eine heilige Laufprozession waren beide Orte mit einander verknüpft. Ueber die Bedeutung dieses Ritus gehen die Meinungen auseinander. Am wichtigsten aber war der sogenannte ḥaǧǧ (spr. hadjdj) von Arafa, ein Name, der in der islamischen Pilgerfahrt nach Mekka und Arafa weiterlebt. Das Wort selbst gehört zu den altsemitischen Kultworten (vgl. z. B. II Mose 5_1; ¶ Feste: I, B) und bedeutet Fest, Prozession. Im Heidentum hatte der ḥaǧǧ von Arafa mit der Ka'ba nichts zu tun; im J. wurde er damit verknüpft. Er bestand in einem heiligen Lauf von dem Berge Arafa über das Heiligtum von Muzdalifa nach dem Tale Munā (Minā) und war mit Opfern und uralten, noch heute geübten, Steinwurfzeremonien verbunden. Derartige Kulte gab es zahlreiche in Arabien. Mit diesen heiligen Festen, die sich in einem bestimmten Teil des Jahres, in den 4 Monaten des allgemeinen Landfriedens, abwickelten, waren große Märkte verbunden, die, ursprünglich natürlich Begleiterscheinung, zu M.s Zeit Hauptsache bei diesen Festen waren. Die Kuraisch, die Bewohner von Mekka, hatten es verstanden, ihre Stadt zum wirtschaftlichen Mittelpunkt dieser Feste und Messen zu machen. Auch suchten die meisten Pilger Mekka nicht um religiöser, sondern um äußerer Vorteile willen auf. — Nicht altarabische Religiosität, sondern altarabisches Leben sehen wir an diesen Festtagen auf seinem Höhepunkt. Nicht in diesen Kulten äußerte sich der sittlich religiöse Ernst der Araber. Er trat vielmehr in der Auffassung der Stammeszusammengehörigkeit zutage. Der Einzelne war keine religiöse Größe, sondern die Familie, der Stamm. Die auf dem Blut begründete Gemeinschaft und die auf dem Herkommen beruhende von den Vätern ererbte Sitte waren die Ausgangspunkte der religiösen Gefühle, die das Leben bestimmten. Abschluß des Stammes gegen Fremde, absolute Verpflichtung zur Blutrache, Pflege des Stammesruhmes, auf dem der persönliche Stolz begründet ist, Bindung durch die Tradition, Pflege der von den Ahnen überkommenen Tugend, virtus, muruwwa — das waren die moralischen und gesellschaftlichen Faktoren, die bei den Arabern die religiösen Gefühle vertraten oder bildeten. Nur so weit die kultische Betätigung unter diese Vorstellungen fiel, hatte sie eine Bedeutung für das Individuum. Bei den meisten wird der materielle Vorteil den Ausschlag gegeben haben. Religiös war man gleichgültig; nur der Zwang des Herkommens und die Aussicht auf materielle Vorteile hatten jene kultischen Formen in eine Zeit herübergerettet, in der wohl niemand mehr ihren Sinn verstand. Wie ein Fremdling trat der metaphysische

Schwärmer M. in diese Welt. — Weiteres über den vorislamischen Kult ¶ Arabien, 2.

3. **Muhammed**. In seiner weitschauenden Heilsabsicht hatte Gott das Licht des Propheten M. als das erste aller Dinge erschaffen, noch vor dem Schreibrohr und den Schicksalstafeln. Durch die Generationen wanderte dies Licht des Prophetentums, bis es in dem besten der Geschöpfe, dem vornehmsten Sproß des vornehmsten Geschlechtes des ersten Volkes der Erde, am Mittelpunkt der Welt, zu Mekka in Erscheinung trat. Schon seit Jahrhunderten hatten prophetische Vorläufer in heiligen Schriften auf dieses große Ereignis vorbereitet. Wunderbare Ereignisse verkündeten der ganzen Menschheit den bedeutungsvollen Augenblick der Geburt M.s; Engel öffneten die Brust des Kindes, um ihm alles Böse zu nehmen. Wie alle Propheten hat auch er in seiner Jugend die Bitternisse des Lebens durchzumachen. Auch er hütet Schafe. Dann wird er Handelsmann. Gottes Segen ruht auf allem seinem Tun; er lernt die Welt auf großen Reisen kennen; überall huldigen ihm erleuchtete Gottesmänner, Juden und Christen, als dem künftigen Propheten. Auf der Höhe des Mannesalters naht sich ihm Gott durch den Engel Gabriel, und er beginnt seine Mission, die, erschwert durch die Sündhaftigkeit der Menschen, doch schließlich zu einem religiösen und mit Hilfe der himmlischen Heerscharen auch zu einem politischen Erfolge führt. Um M. vor Gefahren zu schützen, geschehen die merkwürdigsten Wunder; er selbst vermag Kranke zu heilen, vollzieht Speisungswunder, ja erweckt sogar Tote, z. B. seine Eltern, die als Heiden gestorben waren und in den kurzen Momenten der Wiedererweckung schnell durch Annahme des J. sich das Paradies verdienen. Er macht eine wunderbare nächtliche Reise auf einem Wundertier erst nach Jerusalem und dann in den Himmel, wo er mit Gott über die religiösen Verpflichtungen der Gläubigen verhandelt, und beschließt endlich in Medina sein Leben, nachdem er die neue Religion und den mit ihr identischen Staat, ja das ganze Leben der Gläubigen, durch Wort und Beispiel so geregelt hat, wie es heute dem Gelehrten als Ideal gilt — der ganze J. ist also sein Werk. Auch die künftigen Geschicke seiner Gemeinde hat er mit Prophetenblick in den wesentlichen Zügen vorher verkündet. Er selbst wird am jüngsten Tag seine Frommen im Paradies um sich sammeln, nachdem er im Gericht für oder wider sie gezeugt. Sein Grab und seine Reliquien sucht der Gläubige auf, um ihre Segnung zu erlangen. Sein Name wird nie ohne Segensformel gesprochen. M., der edle, gute, fehlerlose Bote Gottes, der himmlische Fürsprecher, der Wundertäter ohne Gleichen!

Auf diesen Ton sind alle orientalischen Biographien M.s, je moderner desto mehr, gestimmt (die wichtigsten von Ibn Ishak bei Tabari und Ibn Hischam erhalten, Wakidi, Ibn Sa'd; spätere z. B. Dijarbekri, Halabi). Man muß das wissen; denn die moderne historische Kritik scheidet gerade die Züge des Prophetenbildes aus, die dem Muslim die wichtigsten, also zum Verständnis des J. unerläßlich sind. Die geschilderten Züge haben sich im Orient früh gebildet; seit einem Jahrtausend steht das Bild fest. Die abendländische Kritik sah anfangs in M. einen Betrüger; erst allmählich begann man seiner Persönlichkeit gerecht zu werden, und in den unglaubwürdigen Biographien belauschte man das durchsichtige Schaffen der legendären Phantasie oder der juristisch-theologischen Tendenz. Man unterschied vor allem zwischen der Predigt M.s und dem J., wie er sich später entwickelt hat. Auch M.s religiöser Entwicklung ging man liebevoll nach; die neue Aera der Betrachtung leitet Weil ein; sie wird aber in den 60er Jahren erst recht eigentlich ausgebaut durch Sprenger, Muir und Nöldeke. Auf dieser Grundlage schufen alle späteren weiter: Goldziher lehrte uns die Tradition mit anderen Augen ansehen, Wellhausen die Geschichte. Die innere Entwicklung M.s hat uns eigentlich erst Snouck Hurgronje verstehen gelehrt. Eine monumentale Erörterung aller Probleme der Leben-M.-Forschung und Uebersetzung fast aller Quellen verdanken wir Leone Caetani (s. über alle genannten die Literatur zu 2—5).

M. wurde im Jahre 570 oder in einem der folgenden Jahre zu Mekka geboren. Er war Kuraischit und gehörte zur Familie Hâschim, einer unbedeutenden und verarmten Seitenlinie des Stammes. Sein Vater wird Abdallâh, seine Mutter Amina genannt; beide starben früh und M. wurde von seinem Großvater Abdulmuttalib, später von seinem Oheim Abu Talib erzogen. Ueber seine Jugend wissen wir nur, daß sie ziemlich hart gewesen sein muß. Erwachsen trat er in die Dienste einer reichen Kaufmannswitwe, der Chadidja, die er später — 25jährig — heiratete. Die Ehe war glücklich und ihr entstammte Fatima, die sich später mit dem Vetter des Propheten, Ali ibn Abu Talib (dem späteren Kalifen, s. 12b), verheiratete und Mutter der berühmten Prophetenenkel Hasan und Husain (s. 12b) wurde. Daß M. für Chadidja Reisen gemacht hat und dadurch mit fremden Elementen in Berührung gekommen ist, braucht nicht erfunden zu sein, die überlieferten Nachrichten sind aber sagenhaft. Erst mit 40 Jahren begann M. als Prophet aufzutreten, also zwischen 610 und 612. Da seine Predigt völlig altarabischem Wesen widersprach, mußte er mit bescheidenen Erfolgen in engsten Familien- und Freundeskreisen zufrieden sein. Chadidja, Ali und Familie, sein Freigelassener Zaid und sein Freund Abu Bekr werden als erste Gläubige genannt. Dazu kamen dann noch der berühmte spätere Kalif Omar, Othmân und andere. In der weiteren Familie wie in der Stadt fand er anfangs nur Spott, später erbitterten Widerstand. Man scheint ihn und seine Familie, die Banu Haschim, vorübergehend boykottiert zu haben. Auch Spuren eines Kompromisses, wonach M. eine Zeitlang die „Töchter Allah's" als fürsprechende göttliche Wesen anerkannt hat, haben sich erhalten. Im allgemeinen muß aber gesagt werden, daß wir über die äußeren Verhältnisse M.s in diesen Jahren nur Vermutungen äußern, aber keine Tatsachen anführen können. Den Versuch, sich in Mekka durchzusetzen, mußte M. als gescheitert ansehen, als er sich nach mehr als 12jähriger Missionstätigkeit entschloß, seine Wirksamkeit nach Jathrib-Medina zu verlegen. Die berühmte **Hedjra** (Hedschra, Hidschra) war keine Flucht, sondern eine innerlich bedingte, freiwillige Auswanderung, was auch der Name besagt. Dies Ereignis wurde später unter dem Kalifen Omar der Anfangspunkt der islamischen Aera und auf den 16. Juli 622 festgesetzt; historisch hat es wahrscheinlich einige Monate früher stattgefunden.

Die von M. erduldeten Leiden und Gefahren vor und während dieser Reise nach Medina sind von der Ueberlieferung zweifellos übertrieben, um dem Propheten den Ruhm eines Märtyrers für Gottes Sache zu verschaffen. Die Fluchtgenossen werden Muhādjirūn genannt, die Hilfsgenossen in Medina Anṣār. Bevor der Prophet nach Medina ging, hatte er vergeblich in Tā'if Fuß zu fassen versucht. In Medina lagen die Verhältnisse günstiger. Die alte Judenkolonie war seit langem in Abhängigkeit von zwei nah verwandten südarabischen Stämmen, den Auz und Chazradj geraten, die ihrerseits wieder in ständiger Fehde um die Vorherrschaft in der Stadt sich aufrieben. Dieser unerquicklichen Verhältnisse müde war man allseitig froh, einen unabhängigen Mann als Friedensrichter und Vermittler nach Medina zu bekommen. Seine Aufnahme in der Stadt war aber nicht gleichbedeutend mit Annahme seiner Religion; die erfolgte erst sehr allmählich, als M. durch geschicktes diplomatisches Auftreten immer größeres Ansehen gewann. M. mußte sich in einem von jüdischen Gedanken durchsetzten Boden ein größeres Verstandnis für seine religiösen Ideen als in Mekka erhoffen: ja, er rechnete bestimmt auf die religiöse Anerkennung durch die Juden, die ihm aber versagt blieb, eine Enttäuschung, die ihn schließlich zu einer starken Judenfeindschaft, ja zu deren völliger Ausrottung führte. Seine Erfolge und Mißerfolge mußten jedesmal die Juden büßen. Mit der Uebersiedelung war aus dem Haupt einer kleinen unpolitischen Gemeinde der Führer eines großen religiös-politischen Staatswesens geworden. Die erste Aktion größeren Stiles bildete ein Vertrag, der die Rechte der Muslime, der Auz und Chazradj und der Judenstämme unter- und gegeneinander regelte. Dies kostbare Dokument hat sich erhalten; es zeigt, wie gering anfangs die Stellung M.s gewesen sein muß. Diese wurde erst gefestigt durch die kriegerischen Ereignisse, die von M. und seinen Anhängern herbeigeführt wurden. M. suchte den Handel der Mekkaner, der an Medina vorbei nach dem Norden führte, dadurch zu unterbinden, daß er ihre Karawanen abfing. Bei einer solchen Gelegenheit sah er sich plötzlich mit nur 300 Mann mehr als 950 Kuraischiten gegenüber, und trotzdem blieb er mit seinen begeisterten Scharen Sieger. Das war die berühmte Schlacht von Badr im 2. Jahre der Hedjra (624), die mit einem Schlage M. zu einem politisch wichtigen Faktor machte, mit dem alle Stämme Nordwestarabiens zu rechnen hatten. Der moralische Erfolg war so groß, daß er selbst durch eine Niederlage, die M. im folgenden Jahre unter den Toren Medinas am Berge Uhud erlitt, nicht dauernd beeinträchtigt werden konnte. Der Kampf zwischen M. und seiner Heimatstadt dauerte an, führte aber nur noch einmal im Jahre 5 (627) zu einer großen Unternehmung gegen Medina (Grabenkampf). Die Unfähigkeit der Gegner, eine Stadt richtig zu belagern, und die schlaue Politik M. der die Gegner geschickt entzweite, ließen dies Unternehmen völlig fehlschlagen. Im folgenden Jahre glaubte sich M. stark genug, seine Zulassung zur Wallfahrt in Mekka zu erzwingen. Mit nur wenigen, dazu gering bewaffneten Anhängern zog er nach Mekka, konnte aber nicht die Erlaubnis zum Besuch der Ka'ba erlangen. Vielmehr schien die Sache anfangs für ihn verhängnisvoll zu werden, und er versammelte seine Begleiter zum erneuten Treuschwur um sich unter einem Baume in Hudaibija. Dieser Huldigung beigewohnt zu haben, galt später als eine große Ruhmestat, der beste Beweis für die Schwierigkeit der Lage. Schließlich blieb aber das Schlimmste aus, und man schloß einen Friedensvertrag auf 10 Jahre. Nach diesem Vertrag durfte M. dann im folgenden Jahre 7 (628) die Umra (Wallfahrt; s. Sp. 709) ausführen. Schon bei dieser Gelegenheit suchte M. die führenden Kuraischiten an seine Interessen zu knüpfen. Er muß auch großen Erfolg gehabt haben; denn als im folgenden Jahre der Frieden durch eine Reiberei unter den beiderseitigen Bundesgenossen gebrochen wurde und M. mit einem riesigen Heere gegen Mekka zog, kamen ihm die Häupter Mekkas auf halbem Wege entgegen, und die Stadt fiel ohne Schwertstreich in seine Hände (Ramadan 8 = Jan. 630). M. ging schonend vor, vernichtete aber die Götzen und reinigte den Kult. Nach einigen Erfolgen im Süden und vergeblichem Versuch, Tā'if zu erobern, kehrte M. nach Medina zurück, wo er die immer zahlreicheren Gesandtschaften der arabischen Stämme empfing und Sendschreiben mit der Aufforderung, den J. anzuerkennen, nach allen Seiten, auch an die Fürsten der Nachbarreiche versandte. Im Jahre 9 der H. entsandte er seinen Freund Abu Bekr als Leiter des großen Haggfestes, bei welcher Gelegenheit Ali den Ungläubigen das Betreten des hl. Bezirkes in Zukunft untersagte. Nachdem er dann im folgenden Jahre noch einmal selbst alle Zeremonien der Festzeit vorbildlich vollzogen (Abschiedspilgerfahrt), starb er über 60 Jahre alt kurz nach seiner Rückkehr nach Medina am 12. Rabi' I des Jahres 11, d. i. 8. Juni 632. Tag und Monat werden heutzutage im Orient auch als Geburtsdatum des Propheten angenommen.

4. Der Ausgangspunkt der **Predigt** M.s war die Idee eines jüngsten Gerichtes. Einst wird der Mensch Rechenschaft ablegen müssen über sein irdisches Tun und Lassen; dann erwartet die Guten köstlicher Lohn in einem wonnigen Paradies, die Bösen aber fürchterliche Höllenqualen im ewigen Feuer. In den kräftigsten Farben schildert er diese künftigen Wohnplätze und erregt in erschütternden Tönen das menschliche Verantwortlichkeitsgefühl. Gerichtsherr kann natürlich nicht irgend ein kleiner arabischer Lokalgott sein, sondern nur der große semitische Weltgott Allāh (vgl. 2). Der Monotheismus (s. 9a) ist also nicht die Parole, sondern die Voraussetzung seiner Predigt. Die Einheit Gottes hindert ihn ebenso wenig wie frühere Religionsstifter, neben Gott eine große Reihe halbgöttlicher dämonischer Wesen, Djinnen (Genien) und Engel (vgl. Sp. 737), anzunehmen. Abgesehen von dieser Konzession an den Zeitgeist trat er mit seinen den alten Weltreligionen entlehnten Ideen von Auferstehung und Gericht in schroffsten Gegensatz zu dem Vorstellungsleben seiner Landsleute. — Bei seinem Auftreten war M. noch frei von universalistischen Zielen; er war ein arabischer Prophet für die Araber, zunächst vielleicht nur für die Mekkaner. Er sah Christen und Juden, die er für Volks- und Religionsgemeinschaften hielt, durch Gesandte Gottes auf den rechten Weg geleitet, nur seine Stammesgenossen verharrten in heidnischer Gleichgültigkeit. Hieraus mußte sie ein arabischer Prophet aufrütteln, der für die

Araber werden sollte, was Moses für die Juden, Jesus für die Christen gewesen war; denn Gott wollte natürlich die ganze Welt gerettet wissen; deshalb hatte er überallhin seine Gesandten geschickt, deren Predigt überall dieselbe war. Bei diesem Gedankengang konnte es M. nie in den Kopf kommen, eine der fremden Religionen anzunehmen, sondern er wartete auf den Propheten der Araber. In dem Moment, als ihm in schweren Kämpfen, wohl nicht unbeeinflußt durch innere Gesichte, die Erkenntnis dämmerte, daß Gott ihn dazu erkoren habe, war der neue Prophet geboren — ein wahrer Prophet. Man liebt es, in M. den berechnenden Politiker zu sehen, dem die Religion als Maske dient; für die mekkanische Zeit ist dies sicher ein falsches Urteil; denn dazu gehört ein ungeheures religiöses Erlebnis, bis ein 40jähriger, der nach schwerer Jugend in begüterter und glücklicher Ehe Ruhe gefunden, all das preisgibt und in hartem Kampfe, verlacht und beschimpft, für Ideen eintritt, die keinerlei politischen, sondern einen durchaus religiösen Hintergrund haben. Zunächst ist ihm sein Prophetentum noch kein Dogma. Auf die Bekehrung seiner Brüder kommt es ihm an. Sie sollen sich Gottes Willen, wie er durch seinen Boten gepredigt wird, unterwerfen. Diese Hingabe an Gott heißt arabisch islām, wovon die neue Religion den Namen erhielt.

Als erste Offenbarung wird von der Tradition der Anfang der 96. Sure des Korans angegeben: „Rezitiere im Namen deines Herrn!" Diese Angabe ist wahrscheinlich richtig, jedenfalls beleuchtet sie einen Punkt der primitiven Predigt M.s, der ihm von grundlegender Bedeutung war. Nicht nur die eschatologischen Vorstellungen, sondern auch der Besitz eines hlg. Buches und die Rezitation hlg. Texte bei gemeinsamen Andachtsübungen gehören für M. zum Bestand jeder geoffenbarten Religion. Mit M.s Koranen, d. h. einzelnen ihm von Gott durch Gabriel diktierten Offenbarungsstücken (¶Inspiration, 1a), die zu einem M. nur allmählich zufließenden Buch (kitāb) gehören und auch in ihrer Gesamtheit Koran genannt werden, treten die Araber in die Reihe der älteren „Schriftbesitzer" (ahl el-kitāb). Die koranischen Offenbarungen sind, wie fein gesagt worden ist, nichts anderes als die arabische Ausgabe der jüdischen Tora und des christlichen Evangeliums, deren Inhalt für M. anfangs identisch ist. Wenn seine Landsleute die Wahrheit seiner Offenbarungen bezweifeln, weist er sie stets auf jene älteren Bücher hin, die er, der „ungelehrte" Prophet, nicht gelesen habe, die sich aber doch mit seinen Offenbarungen decken, — der beste Beweis für die göttliche Herkunft seiner Predigt. — Nicht nur der Besitz, auch der kultische Gebrauch dieser hl. Schriften ist für M. von Wichtigkeit. Wie bei Juden und Christen werden sie auch in M.s primitivem Gottesdienst gebraucht, zu dem auch gewisse körperliche Uebungen (Beugungen, Niederwerfungen) gehörten. Dies gemeinsam ausgeführte Ritual wird später fünfmal täglich gefordert und ṣalāt genannt. Auch gelegentliches Fasten (ṣaum) und reichliche Wohltätigkeit (ṣadaka, zakāt; s. unten 9h) gehörte schon zu M.s ersten Forderungen; die Einführung des Fastenmonats Ramadān und die Umgestaltung der freien Wohltätigkeit in eine Armensteuer stammt erst aus späterer Zeit. Die Einführung des Freitags als muslimischen Sabbats resp. Sonntags gehört ebenfalls erst in medinensische Zeit; die genaue Regelung des Kultus, die Einführung der Doppelpredigt am Freitag (chuṭba), wie überhaupt das ganze kultische Schema stammt erst aus der Zeit nach M.s Tod. Nur die beiden großen Feste des J, (s. unten) hat schon M. selber in Medina begangen. Auch die rituellen Waschungen müssen sehr alt sein, da wohl sie daran schuld sind, daß die Mekkaner die ältesten Muslime Sabier nannten. Wahrscheinlich ist dieser Name von den ¶Mandäern entlehnt, mit denen also für das arabische Auge die muslimischen Kultübungen eine gewisse Aehnlichkeit gehabt haben müssen; doch würde man fehlgehen, wenn man den Ausdruck pressen und M. als speziell von den Mandäern beeinflußt ansehen wollte.

Der Inhalt der Predigt und der Forderungen M.s war also ein ziemlich einfacher. Machte ihn der Glaube an eine Auferstehung in den Augen seiner Volksgenossen lächerlich, so mußte sein Monotheismus mit seinen Folgerungen für die volkstümlichen Kulte der Umgebung Mekkas ihn gefährlich erscheinen lassen. Mit der ganzen Glut frisch gewonnener Ueberzeugung bekämpfte M. das altarabische Heidentum. Zweifellos hat sich dabei anfangs seine Kritik nicht nur auf Götterbilder, Steine und Haine außerhalb Mekkas bezogen; er wird konsequenterweise auch den Ka'bakult verurteilt haben, doch ist das eine Vermutung. Die Tradition hat später alles Interesse daran, diese Tatsache zu verschleiern, nachdem einmal die Ka'ba in den Mittelpunkt des J.s gerückt war. Anfangs hat sie nichts mit ihm zu schaffen. Woher erklärte sich sonst die Animosität der Mekkaner gegen M.? Hätte er wie später die Verherrlichung der Ka'ba gepredigt, hätten die Mekkaner nicht gezögert, sich ihm anzuschließen, ihn zum mindesten nicht angefeindet. So aber hat er keinen nennenswerten Erfolg, dafür aber Schwierigkeiten und Anfechtungen überall. Daß er in diesen 10 Jahren den Mut nicht verlor, zeugt von großer Energie und Begeisterung. Er selbst tröstet sich über sein Los durch den Vergleich mit seinen prophetischen Vorgängern, die auch — wie Abraham, Moses, Jesus — von ihren Volksgenossen zunächst verkannt worden wären. Wie dort ein himmlisches Strafgericht die Verstockten heimgesucht, so hofft auch er auf Gottes strafende Hand, vielleicht noch in dieser Welt, sicher aber in einer jenseitigen. Die Mekkaner, zu denen ihn Gott gesandt hat, nehmen seine Religion nicht an, er aber kann an seiner Sendung nicht zweifeln, also muß er folgern, daß Gott die Herzen der Mekkaner verstockt habe, um sie zu verderben. Gott läßt nur gläubig werden, wen er will. Das Gefühl der Verantwortlichkeit des Menschen (Gericht) und der Vorherbestimmung Gottes stehen ohne sich zu stören neben einander. Da er sich nicht durchsetzen kann, muß er es machen wie die Propheten vor ihm und außerhalb der näheren Volksgemeinschaft, die ihm von Gott bestimmte Gemeinde suchen. Das ist der religiöse Grund seiner Auswanderung nach Medina, seiner Loslösung, seiner Hedjra.

Schon in Mekka muß M. seine anfänglichen Anschauungen von der Identität seiner Religion mit der der Christen und Juden wenigstens mit Beziehung auf erstere erheblich eingeschränkt haben. Denn seine sicher mekkanische Offen-

barung von dem Gott, der nicht zeugt, noch gezeugt ist, zeigt eine deutliche Spitze gegen das Christentum, von dem er allerdings nur wenig wußte, gegen dessen vermeintlichen und tatsächlichen Inhalt er aber häufig polemisierte. Seine Auffassung von dem Propheten Jesus war eine völlig andere und natürlich nach seiner Stellung die historisch richtige; die Christen und Juden hatten das Bild nur entstellt. Aehnlich sollte es ihm in Medina auch dem Judentum gegenüber ergehen; denn je mehr er von beiden Religionen, besonders vom Judentum, erfuhr — man kann an einzelnen Beispielen das Fortschreiten seiner Kenntnisse verfolgen —, desto mehr muß er den J. nicht nur als eine jenen Religionen gleichgestellte Offenbarungsform Gottes an die Araber, sondern als die jüngste und damit letzte und höchste Stufe einer Reihe göttlicher Offenbarungen ansehen. Der arabische Prophet ist der von Juden und Christen erwartete Messias oder der ¶ Paraklet. Noch scheint es ihm selbstverständlich, daß die Juden in Medina ihn freudig als Messias begrüßen werden. Daß dem nicht so ist, daß dem grade auf Grund der von ihm so oft als Zeugen angerufenen Bücher nicht so sein kann, das ist ihm eine schmerzliche Erfahrung gleich nach seiner Ankunft. Noch sucht er sie durch Anlehnung an ihre Gebräuche zu gewinnen: er richtet sich beim Rituale mit ihnen nach Jerusalem; er führt das jüdische Aschurafest auch in den J. ein, aber die Juden bleiben Juden. Da aber seine lebendige Offenbarung mehr Wert hat, so lassen sich die Widersprüche nur dadurch erklären, daß die Juden ihre hlg. Schriften gefälscht haben oder falsch auslegen. Vom Judentum hatte M. nichts mehr zu hoffen. So vollzog er die folgenschwerste Handlung in seinem religiösen Ideengang, indem er sich bewußt von den früheren Religionen loslöste. Ein Kompromiß war nicht mehr möglich; darum führte er schon vor der Schlacht von Badr (624; s. Sp. 713) entschlossen den Bruch durch, indem er sich eines Tages beim Gebet nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Mekka wandte. Ehe er aber diesen Schritt tat, mußte er eine neue Begründung seiner Religion gefunden haben. Von den Juden — vermutlich erst in Medina — hatte er erfahren, daß nach der Bibel Abraham (arab. Ibrahim) nicht nur ein großer Gottesmann, sondern auch der Stammvater der Juden und durch ¶Ismael auch der Araber gewesen ist. Er wußte ferner, daß Abraham von Christen und Juden verehrt wurde und doch weder etwas speziell Jüdisches noch Christliches an sich hatte, da er vor der Offenbarung von Tora und Evangelium gelebt hatte. Hatte M. bisher von Abraham als einem seiner Vorgänger gesprochen, so wird er jetzt sein ganz spezieller Vorläufer auch in Arabien. Hatte er für seinen Sohn Isaak Jerusalem als hl. Tempel gegründet, so hatte er für Ismael die Ka'ba erbaut. Die von Abraham an der Ka'ba gestiftete Religion nennt er Hanifentum. Sie ist identisch mit dem J., nur daß im Laufe der Zeiten ebenso wie bei Juden und Christen die alte Religion auch in Mekka verkommen ist, nur einige wenige Gottesmänner, die Hanifen, haben sie gepflegt; über diese Hanifen hat man sich viel gestritten, über den Namen wie über ihre Geschichtlichkeit. M.s Predigt knüpfte jetzt nicht mehr an Jüdisches oder Christliches, sondern an Hanefitisches an. Indem er die Kultstätten der Mekkaner (s. 2), die allmählich alle abrahamistisch umgedeutet wurden, mitten in seine Religion stellte, tat er einen großen Schritt zur äußeren Annäherung an seine Vaterstadt. Es mußte ihm aber auch bereits, wenn er nicht auf den Zweck seiner Mission, die Reinigung des mekkanischen Kultus, verzichten wollte, die Eroberung Mekkas in den Bereich der Möglichkeit gerückt sein. Diese Aufgabe wird zu seinem Hauptziel. Nicht daß er in der Offensive zum Schwert gegriffen hätte; es war theoretisch eine Verteidigung wohlerworbener Rechte, wenn er und die Seinen, die in Mekka heimisch waren, die allein die wahre Religion des Herrn der Ka'ba vertraten, von Gott die Erlaubnis erhielten, diese ihre und seine Rechte zu wahren. War aber einmal das Schwert gezogen, so gab es kein Halten mehr; aus der Erlaubnis wurde das Gebot des heiligen Krieges, des Djihād, der ja stets nur die Gott und den Seinen gewaltsam vorenthaltenen Rechte den berechtigten Eigentümern zuführen soll. Damit war aber auch aus dem schlichten Prediger ein kriegsgewaltiger Fürst geworden, der im Namen Allahs Gehorsam verlangte; denn es gibt keinen Gott außer Gott und M. ist sein Gesandter; wer Gott sich ergeben will, muß seinem Gesandten gehorchen. Der gründet das Gottesreich auf Erden, er erfüllt die alten Prophezeiungen, er ist also der letzte und höchste der Propheten, ihr Siegel. Nach ihm gibt es keine Propheten und keine Offenbarung mehr. Es läßt sich nicht leugnen, daß der asketische Kämpfer für die ihm von Gott gestellte Aufgabe mit dem wachsenden Erfolg immer mehr verweltlichte, daß weniger erfreuliche Charaktereigenschaften bei ihm zutage traten. Das Metaphysische trat im Kampf um die politische Macht immer mehr zurück. Den Erfolg auf religiösem wie politischem Gebiet dankte er seinem Opportunismus, seiner Fähigkeit zum Kompromiß. Schwere Enttäuschungen hatten ihn auf diesen Weg gewiesen, und der Erfolg schien ihn als richtig, nach islamischer Auffassung aber auch als von Gott gewollt zu erweisen. Mit unserem moralischen Maßstab seine Größe abmessen zu wollen, wäre ein Fehler. Wir wissen zu viel von M., um ihn zu idealisieren, zu wenig, um ihm ganz gerecht werden zu können.

5. Der Tod M.s (632) führte zu einer gewaltigen Krise. Sein Staat wie seine Religion setzten eine lebendige Vermittlung mit Gott voraus. M. hatte von Fall zu Fall gehandelt, wie es seinem Charakter entsprach, ohne je daran zu denken, was nach seinem Tode geschehen werde. Seinem Staat fehlte die Dynastie und die Organisation, seiner Religion das System. Er hinterließ keinen Sohn, sondern nur eine Tochter, Fatima, die Gattin Alis. Alle die schwierigen Verhältnisse Medinas, der Gegensatz zwischen Aus und Chazradj, Muhādjirūn und Anṣār, Mekkanern und Medinensern, die Unbotmäßigkeit der arabischen Stämme, die M. z. T. nur mit großen Kompromissen an sich zu fesseln vermocht hatte, der Mangel eines autoritativen Führers drohten das junge theokratische Staatswesen zu zersprengen. Da rettete das entschlossene Eintreten dreier Männer, der Prophetengenossen (s. 3) Abu Bekr, Omar und Abu Ubaida, die Gründung des Propheten vor dem Untergang. In einer stürmischen Versammlung wurde Abu Bekr zum Nachfolger, Kalifen (eigentlich Stellvertreter;

s. 10b) gewählt. Die Seele der Regierung aber war Omar, der nach zwei Jahren (634) Abu Bekrs Nachfolger wurde und dann den Titel „Beherrscher der Gläubigen" annahm. Es war ein Glück für den Staat von Medina, daß unmittelbar nach dem Tode des Propheten allgemein in Arabien Unruhen ausbrachen; eine ganze Reihe von „Propheten" suchten in ähnlicher Weise wie M. Carriere zu machen. Man nennt diese Bewegung die ridda, den Abfall, und geht meist von der islamischen Annahme aus, die Stämme wären alle schon Muslime gewesen und nun abgefallen. Das ist aber nur zum Teil richtig; vielmehr begegnen wir hier den ersten Wellen der lange vorbereiteten arabischen Völkerwanderung (vgl. 1), die wohl im wesentlichen aus Uebervölkerung zu erklären ist. Der Staat von Medina war weitaus der bestorganisierte in Arabien. Den Kalifen gelang es, aber erst allmählich, die Leitung der gewaltigen Bewegung in die Hand zu bekommen, da sie eine alle Araber vereinende Parole, den J., zu bieten hatten. Das ging nicht ab ohne energisches Eingreifen in die innerarabischen Verhältnisse; noch kämpfte man in Arabien, als schon die Grenzen erst zögernd, dann immer konsequenter und energischer überschritten wurden. In den 10 Jahren der Regierung Omars (bis 641) erfolgte der Zusammenbruch der Weltreiche von ¶ Persien und ¶ Byzanz (: I, 3). Man darf wohl sagen, daß nicht der J. die gewaltige Völkerbewegung hervorgerufen hat, sondern daß die Völkerbewegung den J. als Schlagwort aufgriff. Jedenfalls dankte ihr der J. seinen eigentümlichen Charakter. Nach wenigen Jahren standen gewaltige Gebiete der alten Welt unter islamischer Herrschaft. In Persien sowohl wie in Vorderasien und Nordafrika traf die junge Religion auf uralte religiöse Bildung, die ihr wohl am häufigsten in Gestalt des Christentums begegnete. Ebenso wie das Christentum, aus dem Judentum geboren, den ganzen jüdischen Kanon mit herüber nahm, ebenso knüpfte der J. an Christentum und Judentum an, die schon seinem Stifter (s. 4) als Vorbilder erschienen. Der Koran verhält sich zum islamischen System wie die Evangelien zum System der katholischen Kirche. Brauchte das Christentum, um sich durchzusetzen, den Anschluß an die hellenistische Kultur, so konnte der J. sich einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Hellenismus nicht entziehen. Die eigentümliche religiöse Kultur des Mittelalters im Christentum wie im J. ist deshalb in ihren Grundgedanken einheitlich; die Wurzeln beider Kulturen und Religionen sind urverwandt. Man glaubt zwar gemeinhin, daß die Ausbildung des J. sich im wesentlichen nach dem Tode des Propheten in Medina vollzogen hat, aber es ist wahrscheinlicher, daß nicht die ungeschulten Genossen des Propheten und ihre nächsten Nachfolger, sondern daß Neubekehrte in den eroberten Ländern die gewaltige Denkarbeit geleistet haben, in der sie die Predigt M.s und seine wenigen positiven Forderungen mit der vorgefundenen religiösen Kultur in Einklang brachten, deren Tendenzen mit so manchem von M. Gewolltem und Versuchtem innere Berührungen hatten. Herrschaft der Religion über das ganze Leben war eine solche gemeinsame Forderung, die im J. uns jetzt deutlicher entgegentritt als im Christentum, die aber ursprünglich doch jüdisch-christlichen Gedankengängen entspringt. Daß auf dem Boden des alten Perserreiches auch Elemente der Religion Zoroasters in den sich ausbildenden J. verarbeitet wurden, ist leicht verständlich, wenn auch M. nur den Weg zum Christen- und Judentum gewiesen hatte. Diese Massenübernahme fremder Ideen in die Religion des J. ist nun nicht etwa eine vereinzelte Erscheinung. Auf dem Gebiet des Staates, des Wirtschaftslebens, der Kunst und der Literatur ist es genau ebenso gewesen. Dieser Gedanke ist grundlegend für das Verständnis der gesamten Entwicklung des J.

Die junge Religion benutzte in diesem großen Prozeß der Auseinandersetzung ihr hlg. Buch, den Koran (s. Sp. 715. 730), als Basis. Der Koran, in dem Gott immer in erster Person redet, war natürlich bindend in seinen Geboten und Verboten und in seinen allgemeinen Voraussetzungen. M. hatte nie Sorge getragen, die einzelnen Offenbarungsstücke in einem Kanon zu vereinigen. Erst nach seinem Tode ließ Abu Bekr auf Anraten Omars durch Zaid b. Thabit, der schon unter M. die offenbarten Stücke aus dem Munde des Propheten niedergeschrieben, eine rein private Sammlung aller Offenbarungen anlegen. Erst im Jahre 650/1, als schon der Kalif Othman (644—656) dem großen Omar gefolgt war, wurde es wegen Streitigkeiten, die über den Wortlaut gewisser Stellen sich entspannen, notwendig, einen offiziellen Korantext zu veröffentlichen. Er wird mehr oder weniger identisch mit der ersten Sammlung gewesen sein. Man trug Sorge, abweichende Koranversionen zu vernichten. Auf die Othmansche Redaktion geht der erhaltene Korantext zurück. Er ist in 114 Suren (eig. Reihen von Bausteinen), d. h. Abschnitte, gegliedert, die aber nicht irgendwie sachlich oder historisch, sondern der Länge nach geordnet sind. Auch die einzelnen Suren enthalten meist nicht zusammengehörige Stücke. Gerade diese Unordnung, die jede innere Gruppierung vermissen läßt, ist ein köstlicher Beweis für die Authentizität der Sammlung. In einzelnen Worten können Fehler stecken; ganz geringe Interpolationen oder Glossen sind auch möglich, aber das Konsonantengerippe ist echt und alt. Die einzelnen Suren hat man später nach ihrer Entstehungszeit nicht einwandfrei in mekkanische und medinensische und jede Sure in Verse eingeteilt. Die Verseinteilung ergibt sich meist zwanglos aus dem Reim, da der Koran in Reimprosa (sadj') abgefaßt ist; trotzdem zeigt sie in den verschiedenen Ausgaben beträchtliche Unterschiede. Für Zwecke kultischer Praxis hat man den ganzen Text in 30 gleiche Rezitationsabschnitte zerlegt.

Der Koran war in dunklen Ausdrücken abgefaßt und ohne Kommentar selbst für M.s Zeitgenossen nicht immer verständlich. So hatte schon M. selbst zur Auslegung des Gotteswortes gegriffen. Das wurde später zu einer unabweisbaren Aufgabe und es entstand eine eigne Wissenschaft, die Koranexegese (tafsīr). Natürlich kam es in erster Linie darauf an, Deutungen und Auffassungen des Propheten herbeizuschaffen. Aber der Koran war nicht nur dunkel; er war auch herzlich unvollkommen. Die junge Gemeinde bedurfte eines Gesetzbuches, einer Glaubenslehre. Davon enthielt aber der Koran nur sehr weniges. Selbst wichtige Uebungen der Gemeinde waren nicht durch göttliche Verordnung geregelt. So blieb für die entwicklungsgeschichtlich notwendige Feststellung des religiösen In-

haltes und der kultischen Praxis nichts anderes übrig, als nach Aussprüchen des Propheten oder, wenn diese fehlten, nach seiner Uebung, seinem Beispiel zu forschen. In Ermangelung einer koranischen Bestimmung war M.s Gebot oder Vorbild maßgebend für seine autoritätsgläubige Gemeinde. So entstanden große Sammlungen von Aussprüchen M.s, sogenannten Hadīthen, welche die Praxis (sunna) des Propheten belegten. Sie gingen zunächst von Mund zu Mund, wurden aber später auch schriftlich aufgezeichnet und zwar unter gewissenhafter Angabe der Gewährsmännerkette. Letztere wird isnād, die Tradition selbst matn genannt. Die Ordnung erfolgte anfänglich nach Gewährsmännern, später nach dem Inhalt. Von ersteren Werken, die man musnad nannte, hat sich hauptsächlich der große Musnad des Ahmed b. Hanbal erhalten; die sachlich geordneten Bücher hießen musannaf; von ihnen sind dann später durch allgemeine Uebereinstimmung (Konsensus; s. unten) 6 große Sammlungen angenommen worden, von denen besonders die beiden ersten ein fast kanonisches Ansehen genießen. Ihre Autoren heißen: Bochārī, Muslim, al-Tirmidhi, Abu Da'ud, el-Nasāī und Abu Madjah. Die Grundsätze, nach denen diese Theologen den ungeheuren Schatz der umlaufenden Traditionen kritisierten, fragten nur nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Ueberlieferer und nach der Geschlossenheit ihrer Kette; nach dem Inhalt haben sie nicht gefragt. Nun darf nicht bezweifelt werden, daß ein geringer Teil der Aussprüche des Propheten und der Angaben über seine Praxis tatsächlich den historischen Verhältnissen entsprechen; der überwiegende Teil ist aber erdichtet. Da, wie wir sehen werden, das ganze Leben religiös motiviert wurde und da das Autoritätsbedürfnis zur Rechtfertigung jeder Handlung wie jedes Gedankens der sunna des Propheten und eines sie begründenden Hadithes bedurfte, so wurde das Hadith sehr bald die literarische Form, in die man seine Lehrmeinung kleidete. Mit dem Hadith sind die großen Kämpfe der islamischen Entwicklung geschlagen worden. Jede Partei führte Prophetenworte zu ihrer Begründung an, und späte Sammlungen enthalten auch tatsächlich für viele wichtige Fragen entgegengesetzte Aeußerungen des Propheten, die eine spätere Generation dann wieder zu vereinigen versuchte. Der wissenschaftliche Wert dieser Traditionssammlungen liegt nun darin, daß wir in ihnen die authentischen Urkunden jenes großen geistigen Prozesses vor uns haben, in dem die neue Religion sich der vorgefundenen Geisteskultur anpaßte. Wenn auch in ihnen überall M. handelnd und redend auftritt, dürfen wir sie ja nicht auf seine Zeit beziehen, sondern nur auf die Zeit ihrer Abfassung. Historisch ist an ihnen nur die Tendenz. So wird sich die Geistesgeschichte der drei ersten islamischen Jahrhunderte in Aussprüchen M.s wiederspiegeln.

Wodurch entsteht nun Ordnung in diesem wilden Chaos religiöser Wucherung und Auseinandersetzung? Durch den „Konsensus", arabisch idjmā'. Dieser Konsensus ist aber nicht eine Uebereinstimmung der Massen, sondern ein Konsensus der geistigen Führer des Volkes, der Rechtsgelehrten. Die Ausbildung der Lehre vom Idjmā' ist wohl auch auf christliche und in letzter Linie römisch rechtliche Einflüsse zurückzuführen. Sie findet ihren Ausdruck in zahlreichen Hadithen wie z. B. in dem Prophetenwort: „Meine Gemeinde hat keine Uebereinstimmung, die ein Irrtum wäre". Anfänglich war der Konsensus von Medina und Mekka maßgebend, dann aber bald auf andere Orte ausgedehnt. Alle Fragen, die der Idjmā' einmal in bestimmtem Sinn entschieden, sind damit ein für allemal autoritativ festgelegt; kein Späterer darf es wagen, selbständig auf die Quellen zurückzugreifen. Gottes Wille kommt in diesem Konsensus zum Ausdruck. Dadurch werden die durch Idjmā' festgestellten Pflichten ebenso bindend wie die koranischen; ja, das Idjmā' ist sogar noch wesentlicher als der Koran selber, weil nur durch das Idjmā' die richtige Deutung des Korans möglich ist. Ebenso stellt auch erst der Konsensus fest, welches die richtige, von den Gläubigen zu befolgende Sunna ist. Bewundernswert ist der katholische Instinkt des J., mit dem er durch Schaffung dieser Lehre ohne Konzilien sich selbst eine gesunde Entwicklung zur Einheitlichkeit ermöglichte. Dieser Instinkt zeigte sich besonders den Gefahren dieser Lehre gegenüber; denn es waren örtlich abweichende Uebereinstimmungen möglich, wie es bei den vier Rechtsschulen auch eintrat. Hier erkannte man sich gegenseitig als orthodox an und sah in den allerdings unbedeutenden Abweichungen eine besondere Gnade Gottes; denn dadurch war eine große Erleichterung für die Gläubigen gegeben, wie noch gezeigt werden wird. Damit haben wir schon die wichtigste Entwicklungslinie des J. selber berührt, die rechtliche. In der Ausbildung seiner Pflichtenlehre (Fikh) hat der J. etwas Originelles geschaffen.

6. Wenn man die religiöse Literatur des J. überblickt, so fällt es auf, daß weniger die Anschauungen als die Pflichten im Mittelpunkt des Interesses stehen. Was soll man tun, nicht was soll man glauben, um selig zu werden? — lautet die Fragestellung. Eine gemein semitische Anlage, aber zweifellos auch jüdischer Einfluß, der direkt oder indirekt durch das Christentum gewirkt haben mag, drängten die geistigen Führer der seines Propheten beraubten Gemeinde auf diesen Weg. Das Glaubensbekenntnis war einfach und klar, und philosophische Spekulation drang erst langsam aus den Kreisen der Neubekehrten vor; aber das tägliche Leben verlangte Stellungnahme zu Tausenden von Problemen des praktischen Handelns. Man hielt sich an Koran und Sunna; wo diese versagten, an das Idjmā'. M. hatte nie eine Scheidung zwischen Religion, Staat und Kultur gemacht; deshalb war es selbstverständlich, daß auch die sich entwickelnde Pflichtenlehre diesen Unterschied nicht machen konnte. Jede Handlung, im Kultus wie im Profanleben, hatte eine religiöse Bedeutung; die Religion sollte alle Lebensäußerungen beherrschen; nach ihr waren alle Handlungen und ihre Beurteilung orientiert. War dieser Gedanke schon bei einer konsequenten Ausbildung der Grundidee des J. gegeben, so erfuhr er doch erst durch die Berührung mit den großen Weltreligionen, besonders dem Christentum, eine scharfe Betonung. Die völlige Herrschaft der Religion über das Leben war auch eine eminent christliche Forderung; daß sie sich bis auf den Gebrauch des Zahnstochers und ähnliche Kleinigkeiten erstreckte, war Einfluß

jüdischer ¶ Kasuistik. Dazu kam nun noch, daß die politischen Verhältnisse diese so beträchtliche Anlage und diese so mächtigen Einflüsse voll und ganz zur Geltung kommen ließen, ja geradezu nach dieser Richtung drängten. Denn sehr bald nach dem Tode des Propheten stellte es sich heraus, daß die Fiktion einer Einheit von Staat und Kirche nicht durchführbar und vor allem nicht unter Arabern durchführbar war. Das äußere Interesse überwog das religiöse. Konsequente Weiterbildung der von M. gegebenen Richtlinien war die Forderung der Religion; Uebernahme der vorgefundenen Kultur, Anpassung an völlig neue Verhältnisse, Aufnahme neuer Ideen forderte die politische Notwendigkeit; weltliche Genüsse, irdische Herrschaft verlangte das Temperament der arabischen Sieger. Es lag im Wesen der Sache, daß ein tiefer Bruch zwischen religiöser Theorie und weltlicher Praxis eintreten mußte. Nun erwuchs die Pflichtenlehre nicht auf dem Schlachtfeld, noch in der Staatskanzlei, sondern in der Gelehrtenstube. In ihr kommt der Protest gegen die naturnotwendige Entwicklung des medinensischen Experimentes zur Geltung. Weder der Staat noch das Individuum konnten sich außer auf ganz bestimmten Gebieten an die Forderungen der islamischen Pflichtenlehre halten; sie ist zu ihrem größten Teil rein theoretische Spekulation, doch hat sie dadurch eine große Bedeutung, daß sie von allen Gläubigen in Bausch und Bogen als Ideal angesehen wird. Man kann einzelne ihrer Bestimmungen übertreten; dafür wird man Gottes Verzeihung oder geringe Strafe empfangen; wer aber an ihrer idealen Verbindlichkeit zweifelt, der ist so schlimm wie ein Ungläubiger. Sie ist nach islamischer Anschauung nur in dem goldenen Zeitalter des J. geübt worden, d. h. unter dem Propheten und den sogenannten orthodoxen Kalifen Abu Bekr, Omar, Othmān und Alī (s. 12a); in Wirklichkeit hat sie damals noch gar nicht bestanden. Sie wird aber einst herrschen in dem Reiche des M a h d i, d. h. des Rechtgeleiteten, der am Ende der Tage vor dem Gericht kommen wird, um noch einmal das göttliche Recht auf Erden herzustellen (vgl. Sp. 740).

Bei der Ausbildung dieses Rechtes haben starke römisch-rechtliche Einflüsse mitgewirkt und zwar gingen diese nicht über das Justiniansche Korpus (¶ Byzanz: I, 2), sondern über das christlich kanonische Recht (¶ Kirchenrecht), wie es sich damals im Anschluß an frühere Sammlungen in den Kirchen des Ostens entwickelt hatte. Nicht nur einzelne Sätze, ganze Prinzipien wurden übernommen. So war gleich der erste Grundsatz, über den sich die Köpfe sehr erhitzten, sicher importiert. Es war die Frage, inwieweit man der opinio, der persönlichen Meinung, d. h. dann dem Schluß aus Analogie, Spielraum gewähren dürfe. Die älteste Rechtsschule des J., die der H a n e f i t e n, deren Eponymus A b u H a n ī f a († 767) ist und die zunächst im Irāk blühte, vertrat das Recht der opinio, arabisch Ra'j, weshalb ihre Mitglieder aṣḥāb elra'j genannt wurden. Gegen sie erhob sich M a l i k b. A n a s († 795) in Medina und verfocht die Autorität des Hadīth (s. 5). Im Grunde war es ein Streit um Worte; denn in der Praxis kamen auch seine Anhänger, die M a l i k i t e n, nicht ohne Schlüsse und die Hanefiten nicht ohne traditionelle Belege aus; man stritt mehr um das Prinzip, aber es lag auf der Hand, daß eine dritte Schule, nach e l - S c h ā f i'ī († 819 in Aegypten) S c h a f i'i t e n genannt, ohne Schwierigkeit besonders durch Ausbildung der Lehre vom Analogieschluß vermitteln konnte. Die Analogie, arabisch ḳijās wurde dann schließlich sogar in der Ausbildung der Lehre von den Prinzipien der Rechtswissenschaft (uṣūl el-fiḳh) als vierte Grundlage neben Koran, Sunna und Idjmā' anerkannt. — Neben diese drei Schulen traten noch eine Reihe anderer, die sich besonders in der Anerkennung der opinio unterschieden. Die extremsten Verurteiler dieser Lehre waren die Z a h i r i t e n, die heute nicht mehr bestehen. Außer den drei genannten hat sich in die Gegenwart nur noch die Schule des A h m e d b. H a n b a l (H a n b a l i t e n genannt) gerettet, die einen streng orthodoxen Standpunkt einnahm und auch von der opinio nur in bescheidenen Grenzen wissen wollte. Heutzutage haben sich die Unterschiede der Schulen (madhhab, Plur. madhāhib) fast ganz ausgeglichen. Sie unterscheiden sich nur durch die verschiedene Klassifizierung der Handlungen, die sie in fünf Arten, nämlich in pflichtgemäße, empfohlene, gleichgültige, tadelnswerte und verbotene einteilen.

Ein prinzipieller Unterschied zwischen den 4 Schulen besteht heutzutage nicht mehr; seit lange haben sie gelernt, sich gegenseitig als orthodox anzusehen; es ist sogar erlaubt, für bestimmte Handlungen, die nach dem eignen Ritus nicht zulässig, nach einem anderen aber möglich sind, vorübergehend den eignen Ritus mit jenem anderen zu vertauschen; nur muß dann die Handlung einheitlich nach dem anderen Ritus durchgeführt werden. Diesen Uebergang nennt man taklīd. Er schafft eine gewisse Bewegungsfreiheit innerhalb des streng geregelten eigenen Madhhab. Man nennt die Pflichtenlehre arabisch f i ḳ h, d. h. eigentlich Erkenntnis; der einzelne Rechtsgelehrte heißt daher f a ḳ ī h, Plur. f u ḳ a h ā, oder 'u l e m ā, d. h. Gelehrter, dem entspricht persisch M o l l a; die mit dem Studium beschäftigten werden ṭul(a)bā's (Sing. ṭālib) genannt, — lauter Begriffe, die auch Laienkreisen geläufig sind. Die Tätigkeit dieser Rechtsgelehrten ist die Feststellung des kanonischen Rechtes. Zwar darf sich kein heutiger Faḳīh vermessen, Koran und Hadith als Quellen seiner Rechtsdeduktion zu benutzen. Nur die Stifter der einzelnen Madhhab's und ihre Nachfolger hatten dieses Recht; ihre nächsten Schüler kommentierten dann nur noch ihre Deduktionen, ohne auf die Quellen zurückzugehen, und der moderne Gelehrte ist an die anerkannten Lehrbücher seines Ritus, die durch das Idjmā' (s. 5) als die besten anerkannt sind, gebunden. Die Rechtsgelehrten bilden eine Art Klerus, obwohl es einen eigentlich geistlichen Stand im J. nicht gibt. Sie sind mit den ¶ Schriftgelehrten der Juden zu vergleichen. Ihre Bedeutung und ihr Einfluß sind aber groß, weil nur der Kenner des hl. Gesetzes in allen Fällen weiß oder wissen sollte, welche Handlung gottgefällig ist. Wenn der in der Welt stehende Laie auch unmöglich dem Gesetz nach leben kann, so äußert er seinen Respekt vor dem Gesetz in der Achtung, die er denen entgegenbringt, die ihr Leben seinem Studium weihen. Das Gesetz beherrscht das Leben in allen Einzelheiten; Kultus, rituelle Reinheit, Ehe, Wirtschaftsleben und Strafrecht, alle werden gleichmäßig von ihm umfaßt. Weiß der Laie

nicht Bescheid, so wendet er sich mit der Bitte um ein Gutachten an einen Rechtsgelehrten; das von diesem auf Grund der Rechtsbücher abgegebene Gutachten heißt fetwā; er selbst wird, namentlich wenn er das Begutachten als staatlich anerkanntes Amt übt, Mufti genannt. Der oberste Mufti in Konstantinopel führt den Titel Scheich u'l-Islām. Seine Autorität steht über der des Sultan-Kalifen, weil er das hlg. Gesetz repräsentiert; aber der Sultan hat ihn zu ernennen und sorgt natürlich dafür, ein durchaus gefügiges Werkzeug seiner Wünsche auf diesen Posten zu bringen. Der Inhaber der praktischen Gerichtsbarkeit wird dagegen kādī genannt. Er richtet nach dem Gesetz; seine Exekutivautorität empfängt er vom Kalifen oder dessen weltlichem Vertreter. Seine Sprüche haben Gültigkeit, auch wenn er selbst unwürdig und seine Ernennung durch eine nicht gesetzmäßige, aber tatsächliche Autorität erfolgt ist. — Eine Skizze des islamischen Rechtes s. unten 10. Nur die islamische Anordnung des Stoffes sei hier erwähnt. An der Spitze stehen die religiösen Pflichten, speziell die kultischen: rituelle Reinheit, das Gebetsritual, Almosensteuer, Fasten und Hagg (s. unten 9h); die Lehre vom Glauben gehört nicht zum fikh, sondern wird als eigene Wissenschaft behandelt. Dann folgt das Sachen- und Obligationenrecht, dann Erbrecht, dann Eherecht, Strafrecht, hl. Krieg, Speisegesetze, Gerichtsverfahren und endlich Freilassung. Diese Reihenfolge ist durch Tradition heilig, inhaltlich aber unbegründet. Die praktische Gültigkeit des Gesetzes, der Scharī'a resp. Schar', ist zeitlich und örtlich verschieden. Als Ideal absolut gültig, ist es in Praxis nur in der allgemeinen Tendenz und auf speziell religiösen Gebieten geübt worden, d. h. z. B. im Ehe- und Erbrecht; das Sachen- und Obligationenrecht hat nur zu gewissen Zeiten Bedeutung gehabt; das Strafrecht nur in Ausnahmefällen, weil es als auf dem ius talionis aufgebaut für die Praxis unmöglich ist. Zu allen Zeiten und überall hat die islamische Forderung wie eine Oberschicht über dem vorislamischen Gewohnheitsrecht gelegen und ist in der Praxis neben diesem geübt worden oder hat mit ihm Kompromisse geschlossen. Das aus dem Leben geborene Gewohnheitsrecht hat aber stets in der Uebung des Tages überwogen, während das islamische Recht, das mit kanonischem Anspruch auf Allgültigkeit auftrat, meist rein theoretisch geblieben ist und nur die Rechtsideale der Oberschicht wiederspiegelte.

Welcher Ritus, d. h. welche der 4 orthodoxen Rechtsschulen die offizielle Praxis eines Landes bestimmt, hängt von der weltlichen Leitung ab, die Kadis und Muftis ernennt. Während der ganze Westen, Nord- und Westafrika, seit langem wie noch heute malikitisch ist, schien im Osten vor dem Auftreten der Türken das Uebergewicht der Schafi'iten unausbleiblich. Durch die Osmanen wurde der hanefitische Ritus wieder zu Ehren gebracht, der jetzt in allen türkischen Ländern die offiziellen Posten innehat und auch dadurch sich naturgemäß ausbreitete. Trotzdem hat die Schule el-Schāfi'īs noch die allergrößte Bedeutung, so besonders in Mekka und Südarabien, in Aegypten, in Indien und seinen Dependenzen sowie in Ostafrika. Die Hanbaliten endlich sind im wesentlichen noch in Arabien zu finden. Für Deutschland haben die drei erstgenannten Riten besondere Bedeutung, der Hanefitismus wegen der Türkei, der Schafi'itismus wegen Deutsch-Ostafrikas, der Malikitismus wegen Togo und Kamerun.

7. Können wir im Recht eine konservative, buchstabengläubige und eine freiere Richtung unterscheiden, so begegnen wir dem gleichen Gegensatz auch in der Dogmatik. Hier wie dort hat er seinen Grund in der notwendigen Anpassung der primitiven arabischen Religion an das hochentwickelte Geistesleben der unterworfenen Völker. Die Araber halten sich naturgemäß an die Tradition, die Neubekehrten suchten in ihren Gedankengängen im J. weiterzudenken. Das religiöse Denken der bekehrten Christen bewegte sich aber in den Bahnen der Dialektik. Sie konnten gar nicht anders als nach dem Wesen Gottes, nach seinen Eigenschaften und seiner Wirkung fragen; sie mußten das Problem seiner Allmacht im Verhältnis zum freien Willen des Menschen und das Verhältnis des offenbarten Wortes zu Gott selber durchdenken und traten dabei mit Fragestellungen und Formulierungen auf, die dem schlichten Gläubigen ein Anstoß sein mußten; denn diese wollten Begriffe und Probleme nicht genauer gefaßt haben, wie sie Gott selbst oder sein Prophet geäußert hatten. Aber auch hier zeigte es sich, daß genau wie beim Recht die Anwendungen der opinio, so hier der dialektische Denkprozeß unvermeidlich war; denn mit der Tradition und der unbedenklichen Uebernahme primitiver, oft widerspruchsvoller Begriffe war wohl in Arabien, aber nicht in der alten Kulturwelt auszukommen, in der sich seit Jahrhunderten der gleiche Verschmelzungsprozeß einer anderen semitischen Religion mit griechischem Denken vollzog. Nach dem griechischen Worte lŏgŏs (Vernunft) nannte man in wörtlicher Uebersetzung den einzelnen dialektischen Prozeß und dann die ganze Wissenschaft kalām, die sie übten die Mutakallimūn. Zunächst verstand man unter diesem Namen nicht die orthodoxen Gelehrten, sondern die, welche sich von ihnen getrennt hatten, die mu'tazila (Mutaziliten; ¶ Islamische Philosophie, 2). Bald aber mußte sich die Orthodoxie entschließen, ihre ablehnende Haltung, wenigstens in der Methode aufzugeben, sich die Dialektik der Mutaziliten anzueignen, um sie mit ihren eignen Waffen zu schlagen und dadurch die orthodoxe Stellung wenigstens in den Grundzügen zu retten. Diesen wichtigen Prozeß verkörpert die Wirksamkeit Al-Asch'arī's (¶ Islamische Philosophie, 2). Seine vermittelnde Stellung wurde dann allmählich durch das Idjmā' als die eigentlich orthodoxe allgemein übernommen. Nun wird der Name Mutakallimūn eine Bezeichnung für die Vorkämpfer der Orthodoxie. Die Mutazila lebte zwar fort, verlor aber immer mehr an Boden, da ihre gemäßigten Mitglieder nun im Schoße der Orthodoxie Befriedigung fanden und nur die Ultras sich zu keinem Kompromiß entschließen konnten.

Werfen wir nun von der Methode einen Blick auch auf den Inhalt der Streitigkeiten, wobei wir uns bewußt bleiben müssen, daß eine scharfe Scheidung zwischen beiden nicht immer durchführbar ist. Am frühesten erregte das Problem der Willensfreiheit die Gemüter. Einige Verse des Koran schienen die absolute Vorherbestimmung (¶ Prädestination) des Menschen deut-

lich auszusprechen (Fatalismus; arabisch: Kismet). Die Orthodoxie hielt sich natürlich an den Wortsinn und leugnete die Freiheit des Menschen, andere bestritten die Vorherbestimmung (kadar) und wurden deshalb Kadariten genannt. Al Asch'arī rettete später die Orthodoxie, indem er wohl für die Vorherbestimmung eintrat, neben ihr aber doch die Verantwortlichkeit des Menschen behauptete; denn der Mensch habe die Freiheit, dem von Gott in ihm Gewirkten seine Zustimmung zu erteilen oder zu versagen. Mit dieser Frage eng verknüpft war die nach dem Schicksal des schweren Sünders z. B. des Häretikers; ob und in wie weit ihm noch Rettung zuteil werden kann. Die nichtorthodoxen Vertreter eines hoffnungsvollen Optimismus nannte man Murdjiten, was wir etwa mit „Elpisten" übersetzen könnten. Aus den Kreisen der Murdjiten und Kadariten erwuchs dann die Mutazila (s. oben), welche die Freiheit des menschlichen Handelns und die verzeihende Gnade Gottes behauptete. Das zweite wichtige Problem beschäftigte sich mit dem Wesen Gottes; wie verhält sich sein Dasein zu seinen Eigenschaften? Die Frage nach den Eigenschaften Gottes war aus der wörtlichen Auffassung gewisser Anthropomorphismen (¶ Anthropomorphismus) des Korans erwachsen. Wenn im Koran von einer Hand Gottes gesprochen wird, muß man sich ihn körperlich vorstellen und ähnliches mehr. Dem trat die Mutazila mit übertriebenem Rationalismus entgegen. Neben dem vermenschlichten Gott der Orthodoxen stand der aller Persönlichkeit entkleidete abstrakte Begriff. Auch hier wies al-Asch'arī den gesunden Mittelweg, indem er den Gottesbegriff des groben Anthropomorphismus entkleidete, aber bestimmte allgemeine Eigenschaften bestehen ließ und vor allem die Schöpfertätigkeit Gottes betonte. Das meistumstrittene Problem aber war die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Wort Gottes, dem Koran — eine Fragestellung, die zweifellos dem christlichen Logosproblem (¶ Christologie: II, 1 f) nachgebildet war. War der Koran von Ewigkeit bei Gott? oder hat ihn Gott in der Zeit erschaffen? Der Kampf der Meinungen wogte hin und her. Vorübergehend griffen sogar die Kalifen in diesen gelehrten Streit ein, der von der Gelehrtenstube auf die Gasse und das Tribunal geschleppt wurde. Mit dem freidenkerischen Kalifen Ma'mūn siegte (827) die liberale Richtung der Mutazila, die das Erschaffensein des Korans predigte. Da die Lehre nicht durchdrang und die Orthodoxie die Massen beherrschte, sah man sich zur Einführung einer Art von Inquisition (mihna) genötigt. Auf die Dauer war aber nicht mit Rationalismus gegen buchstabengläubige Masseninstinkte aufzukommen, und so vollzog sich im Jahre 851/2 unter dem Kalifen Mutawakkil der Umschlag; die Orthodoxie hatte gesiegt. Als auch dieses Problem später von dem orthodoxen Kalām verarbeitet wurde, lernte man, mit al-Asch'arī zwischen einem ewigen Wort in Gott und dem erschaffenen Koran zu unterscheiden. Diese Zweiteilung wurde später orthodoxe Anschauung; sie zeigt am deutlichsten den Kompromiß, den die Orthodoxie stets schließen muß, wenn sie katholisch, allgemein giltig, bleiben will. — Weiteres über die philosophische Arbeit des J. ¶ Islamische Philosophie.

Man darf nicht mit einem an der christlichen Dogmengeschichte geübten Blick die Bedeutung der islamischen Entwicklung beurteilen. Nicht auf dogmatischem Boden hat sich das eigentliche religiöse Leben des J. abgespielt, sondern auf dem der Pflichtenlehre (s. 6) und vielleicht am echtesten und mannigfaltigsten auf dem der Mystik (s. 8).

8. Wirklich religiöse Gemüter konnte weder die dogmatische Begriffsspalterei (s. 7) noch die rechtliche Werkheiligkeit (s. 6) innerlich befriedigen. Es kam dabei der wertvollste Teil menschlichen Seelenlebens zu kurz. Durch die Dogmatik war der Abstand des Menschen von Gott in konsequenter Ausbildung der Anschauungen M.s zu einem ungeheuren geworden. In der Menschenseele schlummerte aber der Trieb, in unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen zu kommen, das viele lebendig in sich wirken fühlten und andere im Umgang mit frommen Gottesmännern empfanden. Diese Seelenstimmung, welche die unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen erstrebt, die Mystik, nennt man arabisch taṣawwuf (Sufismus), eine denominative Bildung von dem Worte ṣūfī, womit man den in ein Gewand aus Wolle (ṣūf) gekleideten Asketen bezeichnete. Gleichbedeutend mit ṣūfī werden das arabische Wort für der Arme, Fakīr (Plur. fukarā) und das persische für Bettler, Darwīsch, gebraucht. Schon diese alten Termini zeigen, daß die islamische Mystik aus der Askese erwachsen ist. Zwar zeigt der Urislam in Mekka unverkennbare asketische Spuren; diese traten aber dann in Medina völlig zurück; erst christlicher Einfluß, der an jene alten Erinnerungen anknüpfte, schuf den eigentlichen islamischen Asketismus. Die Welt ist kein bleibender Aufenthalt; man soll in ihr nicht heimisch werden, sondern nur durch allerlei Kasteiungen sich innerlich von ihr loslösen, seine Sünden stets vor Augen haben und darüber weinen, freiwillig fasten, Hab und Gut an die Armen schenken — also christliche Ideale, die sich natürlich nicht in der herrschenden Klasse durchsetzten, sondern in den neubekehrten Kreisen oder unter den Theologen, die in dem Jahrhundert der Omajjaden (661—750) unzufrieden waren mit der weltlichen Entwicklung des Kalifats. Diese asketischen Tendenzen verknüpften sich dann sehr bald mit pantheistischen Spekulationen, die dem Schriftenkreis des ¶ Dionysius Areopagita entstammten und wohl auf dem Wege über das Christentum in den J. eindrangen. Was ist der Zweck der Askese? Abtötung des Fleisches, um für das Ueberirdische aufnahmefähig zu werden. In der Ekstase fühlt man sich mit Gott verbunden. — Wird dieser Gedanke nun pantheistisch beeinflußt, so fühlt sich der Mensch als ein Stück Gottes, ja als Gott selber. Der J. hat in seinen Vertretern die ganze Entwicklungsreihe bis zum offen bekannten Pantheismus durchlaufen. Die neuplatonischen Einflüsse treten hierbei so zutage, daß man geglaubt hat, die ganze islamische Mystik auf sie zurückführen zu dürfen. In letzter Zeit aber mehren sich mit Recht die Stimmen, die auf die alte (zuerst von Kremer ausgesprochene) Ansicht zurückkommen, daß in der späteren Entwicklung indische Spekulation der islamischen Mystik ihren charakteristischen Stempel aufdrückt. Selbst der letzte Endzweck der indischen Mystik, das Nirwana (¶ Buddhismus, 3), wurde als das fanā, die höchste Stufe islamischer Mystik, übernommen. Durchdrungen von der mystischen Liebe zu Gott

setzt sich der Fromme durch Kontemplation oder durch gewisse Reizmittel in Ekstase und wird dadurch zur intuitiven Aufnahme des Göttlichen fähig. Dadurch vernichtet er sich selbst und löst sich auf in Gott, wie der Schmetterling im Licht. Es ist staunenswert, wie tiefsinnig und mit wie wunderbaren Bildern persische Dichter die mystische Liebesvereinigung mit Gott ausgedrückt haben.

Nur durch allmähliche Schulung und mit Hilfe bewährter Mittel steigt der Novize auf zu den höheren Graden mystischer Intuition. Nicht jeder ist in gleicher Weise von Gott begnadet. Deshalb schließt man sich an einen zuverlässigen geistigen Leiter an, dessen Methode, die Intuition zu erreichen, anerkannt gut ist. Ihm vertraut sich die Gott suchende Seele an, und durch ihn spricht Gott zunächst mit ihr. So legt der Gläubige seinen Eigenwillen ab und folgt der seelischen Schulung seines Meisters, der ihn allmählich zu immer höheren Graden führt. So entstehen alle religiösen Körperschaften, den indischen und christlichen Orden wohl vergleichbar, die eine bestimmte Tradition der religiösen Uebung (Dhikr) verbindet. Sie bilden in der Regel keine klösterliche Gemeinschaften — obwohl auch solche vorkommen — sondern nur religiöse Vereine, denen Mitglieder aller Berufsklassen angehören. Als Mittel zur Ekstase dient Rezitation, Tanz und anderes (heulende, tanzende Derwische). Arabisch nennt man den Orden ṭarīka (Weg). Es gibt ihrer sehr viele, da sich immer wieder Neugründungen von den alten abspalten. Alle diese Orden gelten als orthodox, obwohl sie oft in ihren Formen durchaus unislamisch sind, ja in gewissem Sinn alle Religion überhaupt auflösen, wenn sie sich nur in Glaubens- und Pflichtenlehre offiziell auf orthodoxen Boden stellen. Natürlich hatte die Orthodoxie anfangs die Spekulationen der Mystiker mit scheelen Augen angesehen und natürlich niemals die extremen Anschauungen gebilligt. Aber genau wie in der Dogmatik verstand sich auf die Dauer die Orthodoxie dazu, einen Vermittlungsweg einzuschlagen und mit katholischem Instinkt die Mystik soweit anzuerkennen, als sie im Religionsganzen des I. eine fühlbare Lücke ausfüllte. Als innerlichste Betätigung des religiösen Menschen gewinnt sie dann auch in der Orthodoxie eine gewaltige Bedeutung. Die Versöhnung der Orthodoxie, welche die Mystiker nicht selten verfolgt hatte (¶ Islamische Philosophie, 4), mit der Mystik war das große Werk ¶ Gazalis (¶ Islamische Philosophie, 5).

Die gleiche Tendenz, die gewaltige Kluft zwischen Gott und dem Menschen durch Mittelwesen zu überbrücken, treffen wir auch im islamischen Heiligenkult, der dem Wesen des I. ursprünglich ganz fern lag. In ihm treten die alten Ueberbleibsel vorislamischer Religion zutage; infolge dessen ist er örtlich und sachlich stark verschieden. Wir haben hier genau den gleichen Prozeß wie im Christentum (¶ Heiligenverehrung) vor uns. Der abstrakte Monotheismus kann das Volksempfinden nicht befriedigen, das nach wie vor bei seinen uralten volkstümlichen Vorstellungen und Gebräuchen beharrt und sie nur notdürftig der neuen höheren Religion anpaßt. Das Werden von Heiligen können wir im I. vortrefflich verfolgen; Goldziher hat diesen Fragen eine tiefgehende Untersuchung gewidmet. Wollte der I. diese Heiligenverehrung auch in die Orthodoxie mit aufnehmen, so war das nur möglich, nachdem M. selbst weit über das Menschliche emporgerückt war. Wir haben eingangs (s. 3) gesehen, wie früh sich dieser Prozeß vollzog. Damit war dem volkstümlichen Kult der Weg zur Orthodoxie eröffnet. Natürlich hat diese nie eine Anbetung der Heiligen gestattet, wohl aber ihre Anrufung; die von ihnen ausgehenden Gnadengaben (karāmāt) sind Wahrheit. Man fand auch eine koranische Bezeichnung für diese dem Koran doch noch völlig fremde Erscheinung. Dort ist von den Gott Nahestehenden, den aulijā (Sing. walī) die Rede; dieser Terminus bezeichnet dann später die Heiligen. Daß auch im I. sich mit dem Heiligendienst ein gewisser Reliquienkult (¶ Reliquien) verband, liegt im Wesen der Sache. In der Omar-Moschee zu Jerusalem werden Haare des Propheten gezeigt, sein angeblicher Mantel in Konstantinopel noch heute verehrt und dergleichen mehr. Der Heiligenkultus gibt zusammen mit dem Ordenswesen dem modernen I. sein buntes Gepräge.

9. Das orthodoxe System. Ueber alle wichtigen Fragen hat sich das Idjmā' (s. 5) seit langem geeinigt. So sind eine große Reihe zusammenfassender Katechismen im Umlauf, die sich nur wenig von einander unterscheiden. Der folgenden Darstellung ist der von Garcin de Tassy übersetzte Katechismus des Birkawi (†1573) zugrunde gelegt Auch Macdonald hat im Anhang zu seiner „Muslim Theology" mehrere in englischer Uebersetzung wiedergegeben. — a) Gott (vgl. 4; 7). Man muß Gott allein anbeten, er hat keinen Genossen, er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden. Er hat keinen Wohnort; er ist unsichtbar und hat weder Gestalt, noch Farbe, noch Teile; er war von Ewigkeit her. Er besitzt Leben und Wissen, ist allhörend, allsehend. Nichts geschieht ohne seinen Willen; warum es dann Schlechtigkeit gibt und Sünder, entzieht sich dem menschlichen Urteil; Gott ist allmächtig und zwar ist seine Allmacht gleichzeitig mit seinem Sein. Er ist sprachbegabt. Der Koran ist das Wort Gottes, er ist ewig und unerschaffen (s. c). Die sieben göttlichen Attribute: Leben, Wissen, Gehör, Gesicht, Wille, Allmacht und Rede sind ewig und gehören zu seinem Sein. Gott ist der Schöpfer; er bringt alle Taten und alle Empfindungen hervor; nicht das Essen stillt den Hunger, sondern Gott. — b) Engel. Man muß bekennen, daß Gott Engel hat, die seinen Willen ausführen und nie ungehorsam sind. Es gibt verschiedene Klassen von Engeln; besondere Kräfte eigenen Gabriel (vgl. Sp. 737). — c) Göttliche Bücher. Es gibt göttliche Bücher, die nur Propheten und nur durch Gabriel offenbart worden sind; der Koran (s. 4; 7) wurde an M. gesandt, Stück um Stück, in 23 Jahren, die Tora an Moses, das Evangelium an Jesus, der Psalter an David, andere Bücher an andere Propheten, im ganzen 104 Bücher. Der Koran ist der Höhepunkt, durch ihn sind alle anderen abgeschafft; er selbst wird nie abgeschafft werden. — d) Propheten und Heilige. Es gibt Propheten, die Gott gesandt hat. Adam ist der erste Prophet. Die Engel beteten ihn an, außer Iblis, der zur Strafe dafür in die Hölle gestürzt wurde. Er hat viele Nachkommen, die sich in die Menschen einschleichen; Iblis lebt nur bis zur Auferstehung. Der letzte der Propheten ist M. (s. 3); er ist der beste der Men-

schen, sein Volk das beste der Völker. Alle Propheten vor ihm waren an bestimmte Völker gesandt; M.s Sendung galt aller Welt, allen Menschen und Dämonen (Genien). Er hat viele Wunder getan: den Mond gespalten, Wasser fließen machen; Tiere, Bäume und Steine begrüßten ihn als Propheten. Seine nächtliche Reise nach Jerusalem und in den Himmel (mi'rādj) beruht auf Wahrheit; sein größtes Wunder aber ist der Koran. Es folgt die Darstellung seines Lebens. M. ist das Siegel der Propheten. Die Gnadengaben der Heiligen sind Wahrheit, doch reicht ihre Stufe nicht an die Propheten. Abu Bekr ist der größte Heilige, ihm folgen Omar, Othman, Ali — die orthodoxen Kalifen (s. 12a). Auch die anderen Genossen sind Gott wohlgefällig gewandelt. Auf ihre Fürsprache ist zu rechnen. Wer nicht alle Genossen liebt, ist ein Schismatiker (s. 12). — e) Jenseitiges Leben. Die Schrecken des Todes sind Wahrheit. Nach dem Tode wird der Verstorbene durch die Engel Munkar und Nakir auf seine Rechtgläubigkeit geprüft. Die Zeichen des jüngsten Gerichts sind das Auftreten des Antichrists (daǵǵāl; sprich dadjdjāl), des Mahdi (s. Sp. 740) und die Wiederkehr Jesu. Alle Lebewesen werden sterben, die Berge fliegen; dann wird alles neubelebt, und nun erfolgt die Vergeltung in Hölle oder Paradies, die näher beschrieben werden. Wer nur ein Atom Glauben besessen hat, wird nicht ewig in der Hölle bleiben (¶ Auferstehung, 2). Zu den wichtigsten Requisiten des jüngsten Gerichtes gehören neben Paradies und Hölle die Wage, die Brücke und der Teich des Propheten. — f) Vorherbestimmung. An alle aufgezählten Punkte muß man glauben, so wie an die Tatsache, daß alles bis ins Einzelne von Gott vorherbestimmt und auf den ewigen Geschickestafeln aufgeschrieben ist (Fatalismus; s. 7). — g) Glauben. Glauben und J. sind gleichbedeutend; man muß im Ganzen an alle Glaubensartikel glauben; man braucht sie aber nicht im einzelnen auseinandersetzen zu können. Wer ein großes Verbrechen begangen hat, bleibt Muslim, solange er nicht diese Tat für erlaubt erklärt (zur Pflichtenlehre vgl. 6); Gott verzeiht alles außer dem Unglauben. Man darf im Notfall hinter einem schlechten Vorbeter (Imām) beten. Es ist verboten, gegen die Könige das Schwert zu ziehen, so tyrannisch sie auch sind. Es ist den Seelen der Toten nützlich, wenn für sie Koran gelesen wird. — h) Ritus. Jeder muß seinen Ritus kennen; alle Nichtsunniten irren, aber alle Anhänger der anerkannten Riten sind orthodox; das Sunnatum ist sicher, im Ritus können Irrtümer sein. Alle Handlungen werden in 7 Klassen eingeteilt; zu den oben (s. 6) spezialisierten Arten kommen hier noch 2 Unterarten, für die Beispiele beigebracht werden. Es genüge hier hinzuweisen auf — i) die fünf Säulen des J.: Der Glaube an Gott und seinen Propheten, das fünfmalige tägliche Ritualgebet mit vorausgehender Waschung, das Fasten im Monat Ramadān, die Almosensteuer und der haǵǵ. Zur Erklärung sei hier hinzugefügt, daß die Waschung rituell und nicht sakramental ist; sie kann im Notfall mit Sand vorgenommen werden. Jedes Ritualgebet (salāt) setzt sich aus einer Gruppe von Körperbewegungen und Anrufungen Gottes zusammen. Es ist kein Privatgebet (du'ā). Es hat vor Sonnenaufgang, am Mittag, am Nachmittag ('asr, genau zwischen dem Höhepunkt der Sonne und dem Untergang), bei Sonnenuntergang und zwei Stunden danach stattzufinden (¶ Gebet: I, 2c; ¶ Gebetszeiten, 2). Am Freitag wird das Mittagsrituale durch einen größeren Gottesdienst mit doppelter Predigt ersetzt. Im übrigen wird aber der Freitag genau wie ein Wochentag behandelt. Das Fasten ist obligatorisch im Monat Ramadān von Sonnenaufgang bis Untergang; es darf auch nicht getrunken oder geraucht werden; Fromme vermeiden es sogar, ihren Speichel herunterzuschlucken. Die Heiligkeit des Monats wird damit begründet, daß in ihm der Koran vom Himmel herabgekommen sei und zwar in der Nacht der Vorherbestimmung, der lailat el-ḳadr, deren Datum verschieden angegeben wird. Die Einrichtung wird historisch mit der christlichen Quadragesima (¶ Fasten: II, 2. 5) in Verbindung gebracht. Am Ende des Ramadān findet ein mehrtägiges Fest des Fastenbrechens statt, das sogenannte kleine Fest ('īd), türkisch der kleine Bairam genannt. Die Almosensteuer (zakāt) ist eine Art von Kapitalrentensteuer, die von mobilem Kapital (Gold und Silber, Vieh, Waren) in der Höhe von meist 2½%, von landwirtschaftlichen Erträgnissen in der Höhe von 10% ('uschr = Zehnt) nach bestimmten Regeln und in gewissen Grenzen fällig ist. Sie ist mehr eine Kirchen- und Armensteuer als eine Staatssteuer in unserem Sinn (Genaueres ¶ Liebestätigkeit: II, 1). Sie kann in der Gegenwart zu einer gefährlichen Waffe in der Hand hetzender Geistlichen werden. Ueber den haǵǵ endlich sei auf die obigen Ausführungen verwiesen (s. 2; ¶ Arabien, 2). Im J. nehmen die Zeremonien bei der Ka'ba ihren Anfang und enden bei ihr. Festmonat ist der Dhu 'l-Ḥiǵǵe, der letzte Monat des Jahres. Der Hauptfesttag ist der 10. des Monats, der Schlachttag. An ihm schlachten die Pilger in Munā das Schlußopfer, ein Ritus, der nicht nur dort, sondern in der ganzen muhammedanischen Welt an diesem Tage vollzogen wird. Es ist das große Fest, der große Bairam. Am haǵǵ in Mekka wenigstens einmal in seinem Leben teilzunehmen ist jeder ausgewachsene Muslim verpflichtet, wenn er dazu imstande ist (Koran III, 91), d. h. nach der gesetzlichen Auslegung: wenn er die Mittel dazu hat und die Reise nach Mekka ihn nicht ständiger Gefahr aussetzt. — Der Katechismus des Birkawi schließt dann mit einigen Abschnitten über Lasten und Tugenden, über Sünden der verschiedensten Glieder des Körpers, über den Unglauben, bei welcher Gelegenheit vielerlei Dinge der islamischen, religiös begründeten Anstandsregeln zur Sprache kommen, von denen einiges Charakteristische aufgeführt sei: Zu den nachahmenswerten Dingen gehören der Gebrauch des Zahnstochers, die Veranstaltung eines Hochzeitsmahles und die ¶ Beschneidung; letztere ist also keine obligatorische Verpflichtung, wenn auch allgemein geübt. Die Musik ist verboten, sie wird aber trotzdem häufig sogar bei Dhikr-Veranstaltungen geübt. Man soll niemanden in seiner Abwesenheit kritisieren und über keinen Muslim aburteilen. Wein und Schweinefleisch sind absolut verboten. Man darf nur mit der rechten Hand grüßen und essen, die linke dient zu unreinen Beschäftigungen. Hinter heiligen Namen soll man preisende Formeln gebrauchen, usw.

10. Ueber Bedeutung und Einteilung des Rechtes ist schon unter 5 das Nötigste gesagt; auch im Katechismus wurden gewisse Teile des Ritus (s. 9 h. i) zur Darstellung gebracht. Zur Vervollständigung des Systems soll hier noch einiges nachgetragen werden. — a) Allgemeines. Rechtsgebiet ist das Gebiet des J. (dār el-islām), dem das Gebiet des Krieges (dār el-harb) gegenübersteht. Die Bewohner des letzteren sind nur im Falle von Verträgen als Rechtspersonen zu berücksichtigen. Sonst sind sie zu bekämpfen und zu unterwerfen; sind sie ahl el-Kitāb (s. Sp. 715), so dauert der Kampf, bis sie Tribut (djizja) zahlen; sind sie Heiden, bis sie den J. annehmen. Die einzelnen Personen (auch die Muhammedaner), sind vor dem Gesetz nicht gleich. Es werden Unterschiede gemacht nach dem Alter, nach der geistigen und körperlichen Gesundheit, nach dem Zustand der Freiheit oder Unfreiheit (der Sklave hat z. B. kein Eigentum; er wird im Strafrecht halb so hart bestraft wie der Freie; er kann nur höchstens 2, statt 4 Frauen haben), nach seiner Herkunft aus dem dār el-harb oder dār el-islām, nach der Religion (Christ und Jude können z. B. nicht gegen Muslim zeugen und dürfen keinen Militärdienst tun), nach dem Geschlecht (im Erbrecht erbt die Frau stets halb soviel wie der Mann gleichen Verwandtschaftsgrades; auch als Zeugin zählt sie nur halb) und nach der Vornehmheit (im Eherecht z. B. gelten Araber als vornehmer als Nichtaraber). — Die religiösen Pflichten sind nicht alle individuell obligatorisch (fard el-ain), sondern zum Teil Pflichten, die nur jeweils von einigen für die Gemeinde erfüllt werden müssen (fard el-kifāja), z. B. der heilige Krieg (s. Sp. 718), die Wissenschaft. — Bei jeder Rechtshandlung unterscheidet man ihre Bedingungen oder Voraussetzungen (schurūt) und die wesentlichen Momente der Handlung selbst, ihre Pfeiler (arkān). Nur wenn beide korrekt erfüllt sind, ist die Handlung rechtsgültig. — b) Staatsrecht. Ueber die historischen Voraussetzungen siehe unter 12a; die koranische Grundlage bildet Sure IV, 62: „Ihr Gläubigen, gehorchet Gott und seinem Gesandten und denen unter Euch, die die Kommandogewalt besitzen". Der Vertreter des Propheten als Verteidiger des Glaubens und Regent der Welt heißt Kalif (s. oben 5), im Rechte meist Imām. Nach der Mehrzahl der Schulen muß der Kalif dem arabischen Stamme Kuraisch entstammen und auch noch andere moralische und physische schurūt erfüllen; der Kalif wird gewählt; auch die Wähler müssen gewisse Bedingungen erfüllen; die Wahl einiger Berufener bindet die Gemeinde. Die einzelnen Teile der Rechtshandlung sind Wahl, Angebot, Annahme und Huldigung. Außer der Wahl ist nach dem Vorbild der Ernennung Omars durch Abu Bekr eine Ernennung durch den vorangegangenen Kalifen rechtsgültig. Die Pflichten und Rechte des Kalifen wie der Gemeinde sind genau umschrieben. Der Kalif kann abgesetzt werden, wenn er das Rechtsverhältnis durch Verletzung der Gerechtigkeit bricht oder durch körperliche Defekte in der Erfüllung seiner Pflichten dauernd behindert wird. Deshalb war im Mittelalter die Blendung eines mißliebigen Kalifen das regelmäßige Vorspiel seiner Absetzung. Alle staatliche Autorität ist von der Machtvollkommenheit des Imām delegiert (Sitz des Kalifats war unter den orthodoxen Kalifen (s. 12a) Medina, seit den Omajjaden-Kalifen (661—750; s. 12b) Damaskus, seit 768 unter den Abbassiden-Kalifen (750—1258; s. 12b) Bagdad. Seit 1517 führt der türkische Sultan den Kalifentitel). — c) Ehe und Familienrecht. Die islamische Ehe ist aus der altarabischen Kaufehe entstanden. Der alte Kaufpreis geht im islamischen Recht als Brautgabe (mahr) an die Frau. Die Ehe wird geschlossen zwischen dem Bräutigam und dem walī, d. h. dem Vormund der Braut durch Angebot und Annahme. Der walī ist der nächste männliche Blutsverwandte der Frau, bei dessen Fehlen der Kadi oder eine Vertrauensperson. Die Mitwirkung eines „Geistlichen" beim Eheschluß ist unnötig. Da aber von der richtigen Erfüllung der Formeln die Gültigkeit der Ehe abhängt, wird meist ein Kenner des Gesetzes, d. h. eben ein Geistlicher zugezogen, der dann aber nicht „kraft seines Amtes", sondern als Vertreter des Walīs der Frau den Ehekontrakt mit dem Bräutigam abschließt. Der freie Muslim darf bis zu vier Frauen legal ehelichen, doch überwiegt die Monogamie. Ehehindernisse sind nahe Blutsverwandtschaft und Verschwägerung, auch Milchgeschwisterschaft, Unebenbürtigkeit des Mannes u. a. Es besteht keine Gütergemeinschaft. Die Frau behält die volle Verfügung über ihr Eigentum; der Mann ist zu ihrem Unterhalt verpflichtet. Die Ehe wird aufgelöst durch den talāk, d. h. die Scheidung, die der Mann ausspricht, aber zweimal zurücknehmen kann. Gegen leichtfertige Lösung der Ehe durch den Mann schützt die Tatsache, daß ein großer Teil des Brautgeldes meist bis zum Fall der Ehescheidung gestundet wird, die Scheidung dem Manne also pekuniäre Opfer auferlegt; dazu kommt noch der Unterhalt der Frau in der Wartezeit (idda) von 4 Monate 10 Tage (bei der Sklavin die Hälfte), während der sie zwecks Feststellung evtl. Schwangerschaft keine neue Ehe eingehen darf. Auch kann sich die Frau loskaufen (chul'); der Loskauf entspricht dem dreifachen talāk, doch ist dann ein neuer Kontrakt ohne Zwischenheirat statthaft. Endlich ist die Ehe sowieso aufgelöst (fasḫ), wenn bei ihrem Eingang die schurūt nicht richtig erfüllt waren. Eine Trennung der Ehe tritt ferner ein, abgesehen vom Tode, beim Abfall eines Teiles vom J. und beim Aussprechen der fünfmaligen Fluchformel (li'ān) durch den Mann, wodurch er seine Frau des Ehebruchs bezichtigt. Sonst kann der Ehebruch nur durch vier Augenzeugen bewiesen werden. In ersterem Falle kann sich die Frau durch den Gegeneid Straffreiheit verschaffen, doch ist die Ehe für alle Zeiten geschieden. — Außer mit seinen legitimen Frauen darf der Mann mit den ihm gehörigen Sklavinnen — aber nicht mit fremden — geschlechtlich verkehren. Die Kinder aus diesen Verhältnissen sind ebenso legitim wie die Kinder der Ehefrauen; die Sklavinnenmütter werden durch die Geburt unverkäuflich und beim Tode ihres Herrn frei. — Adoption ist statthaft, hat aber keine Rechtsfolgen, da die Blutsverwandtschaft nicht aufhört. Zur Familie gehören auch die Sklaven, deren Stellung durch das Gesetz geschützt ist. Ihre Freilassung gilt als verdienstliches Werk. — d) Erbrecht: α) Intestat-Erbrecht. Das Vermögen des Erblassers ist von dem des Erben völlig getrennt; man kann also keine Schulden erben, tritt aber erst nach Erfüllung aller Verpflichtungen des Erblas-

sers in den Genuß des Erbes. Die Grundlage bildet das Agnatenerbrecht. Die Reihenfolge der Agnaten (asabāt) ist genau geregelt. Ihr Recht tritt erst in Wirksamkeit, nachdem eine Reihe von Personen, die sogenannten koranischen Pflichterben, in ihren durch den Koran festgesetzten Teilansprüchen befriedigt sind. Durch Einführung dieser Pflichterben hat M. das altarabische strenge Agnatenerbrecht etwas abmildern wollen, indem er einige nahe weibliche Verwandte, die Witwen und andere berechtigte Personen sicher stellte (Koran IV, 12—15; 175). Die Lehre von diesen Quoten hat sich zu einer ganzen Wissenschaft entwickelt (el-farā'id); — β) Testament (wasijja). Die Testierungsmöglichkeit ist auf $^1/_3$ des Vermögens beschränkt. — e) Sachen- und Obligationenrecht. Auch auf diesem Gebiet hat das religiöse Recht das Leben zu meistern gesucht. Kauf und Verkauf, Pfandwesen, Bürgschaft, Kompagniegeschäft, Darlehen, Miete, Pacht, Schenkung, Fund und anderes sind in den Rechtsbüchern genau umschrieben. Die Praxis hat sich meist wenig darum gekümmert, doch werden die schriftlichen Verträge oft den äußeren Formen gerecht. Als wichtig sei das Verbot des Zinsennehmens hervorgehoben, das aber durch einen doppelten fiktiven Kauf leicht zu umgehen ist. Ausführlich sind auch die Rechtsverhältnisse der frommen Stiftungen (wakf, plur aukāf) geregelt. Die Rechtshandlung wie das Objekt müssen hier wie bei allen Verträgen klar und zweifelsfrei umschrieben sein. Aukāf (auch ahbās) sind Stiftungen für Moscheen, Krankenhäuser usw. oder für bestimmte Personen (Familien-Fidei-Kommisse). Sind sie für den Todesfall gegeben, so fallen sie unter die Beschränkung der testamentarischen Verfügungsfähigkeit. — f) Strafrecht. Gewisse besonders verruchte Handlungen sind im Koran mit Strafen (hudūd) bedroht; daneben gibt es eine Bestrafung nach richterlichem Gutdünken (ta'zīr), doch darf sie nie so schwer sein wie die koranische Strafe. Koranische Strafen sind Steinigung, Geißelung, Abhauen von Händen und Füßen (letzteres bei Diebstahl). Eine privatrechtliche Abart des Strafrechts ist das Recht der Wiedervergeltung (talio), das die Scheria anerkennt, aber durch Ablösung zu mildern empfiehlt. — Zahlreiche andere Vorschriften des islamischen Gesetzes müssen hier unerwähnt bleiben.

11. Einer der wichtigsten Zweige des J. zu allen Zeiten, besonders aber auch in der Gegenwart, ist das Zauberwesen, das nur deshalb so wenig bekannt ist, weil die Wissenschaft sich erst seit kurzem näher damit beschäftigt hat. Wohl haben schon Männer wie Hammer-Purgstall, Lenormant und Lane gelegentlich darauf Bezug genommen; doch erst die Forschungen E. Douttés (Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, 1909) haben die Grundlinien dieses Wissenszweiges klargelegt, dem der J. wenigstens in Afrika einen großen Teil seiner Stoßkraft verdankt. Enge Beziehungen verknüpfen das Zauberwesen mit der populären Mystik; denn die mystisch zu verstehenden Formeln und Symbole des Derwischtums (s. 8) werden für die ungebildete Menge zu magisch wirkenden Zauberriten und Amuletten; hier wie dort Zahlenspekulation, spezielle Betonung einzelner Koranverse oder Agenden, hier wie dort magische Verbindung mit einer heiligen Person, von der die Erfindung oder Offenbarung ausgeht. — Unter islamischem Zauberwesen wird hierbei nicht der lokale animistische Zauberbrauch verstanden, der sich in islamischen Ländern mehr oder weniger islamisiert hat. Er ist lokal unendlich verschieden und ist Gegenstand der Ethnographie. Neben diesem populären und illiteraten Geister- und Zauberglauben besteht aber in allen islamischen Ländern ein gelehrtes gemein-muhammedanisches Zauberwesen, das überall erst mit dem J. einzog und noch heute seinen hellenistischen Charakter nicht verleugnen kann. Es scheidet sich deutlich in zwei Schichten, in die rein antiken Elemente wie Astrologie, Geomantik, Zahlenspekulation und ähnliches, und in die genuin islamischen Elemente, d. h. Uebertragungen hellenistischer Theorien auf islamische Erzeugnisse, Spekulation mit Koranversen und heiligen Buchstaben und Zahlen, die aus dem Koran entnommen sind. Als Religion verbietet der J. wenigstens theoretisch jeden Zauber, besonders die schwarze Magie; dadurch, daß dann aber alle Riten im Namen Allahs und unter der Voraussetzung seiner Zustimmung, ja mit Verwendung seiner eigenen im Koran offenbarten Worte vollzogen werden, werden sie legitimiert und unbedenklich; so kommt unmerklich durch eine Hintertür das ganze antike Zauberwesen wieder in den J. hinein, selbst Schadenzauber, Fluchformeln, Liebeszauber, Aphrodisiaca und die ganze populäre Volksmedizin. Die Astrologie zum Beispiel (¶ Mantik, Magie, Astrologie) gewinnt durch folgende Erwägung Heimatsrecht im J. Die fünf Arten von Handlungen (vergl. 6) finden auf die Gestirne die Anwendung, daß es als verboten gilt, die Gestirne für die Regenten der Welt zu halten, als tadelnswert, für besondere Fälle ihre Leitung anzuerkennen, als pflichtgemäß, sich zur Bestimmung der Gebetszeiten ihrer zu bedienen, als empfohlen, an ihnen sich der Weisheit Gottes zu erfreuen und endlich als gleichgültig und damit erlaubt, sie zu beobachten, um sich durch ihr Auf- und Untergehen zu bestimmten Zeiten des Tages und der Nacht leiten zu lassen. Das letztere tut aber die Astrologie, die demnach religiös indifferent ist. — Dieser ganze importierte Gedankenkreis tritt als eine Wissenschaft auf, die sich auf Bücher stützt. Die Gelehrsamkeit ist gerade das Wirkungsvolle im islamischen Zauberwesen; eine Zauberaktion ist ohne Buch undenkbar. Die Zauberriten sind sehr mannigfach und kompliziert. Der Ritus geht entweder auf irgend einen Zweck aus oder auf Herstellung eines Amuletts (arabisch himāla, wovon Amulett kommt, hirz, hedjāb, tilsam, d. h. Talisman von τέλεσμα). Sie tragen häufig die Form eines Zauberquadrats (djadwal). Riten und Amulette (¶ Amulette, 4 d) setzen sich aus folgenden Elementen zusammen: a) unbegreifliche Schriftzeichen, wie z. B. das ¶ Pentagramm, das Siegel Salomonis; — b) Buchstaben und Zahlen. Die arabischen Buchstaben haben auch einen numerischen Wert; die Zahlenfolge entspricht aber nicht der Reihenfolge des gewöhnlichen arabischen Alphabets, sondern folgt dem Schema des griechisch-hebräischen Alphabets — der beste Beweis für die hellenistische Entlehnung. So kann man jeden Namen in Zahlen ausdrücken. Ein Beispiel: a = 1; a (lif) hat den Zahlenwert 1 + 30 + 80 = 111; den gleichen Zahlenwert hat der Gottesbeiname

Kāfī = 20 + 1 + 80 + 10 = 111. Also besteht eine mystische Beziehung zwischen der Einheit, dem ersten Buchstaben, der 111 und dem Namen Gottes. — Gewisse Buchstaben haben besondere Heiligkeit, so die dunklen Buchstaben, die vor einigen Koransuren stehen, ferner die 7 Buchstaben, die in der 1. Sure des Korans fehlen und andere mehr; — c) Magische Worte. Es sind dies teils sinnlose Worte, teils Fremdworte, manchmal als unarabisch bezeichnet, häufig als griechisch oder hebräisch zu erkennen. Zuweilen liegen auch hier Zahlenspekulationen zugrunde; — d) auch die Wochentage, die ja von Planeten regiert werden, haben magische Bedeutung; — e) Dämonen (Genien) und Engel. Die Zahl der Dämonen ist unendlich; ich gebe einige Namen: Mudhhib, Marra, Ahmar, Burkān, Schamhurasch, Abjad, Mīmūn; die Namen der Engel enden stets in -ā'il, z. B. Rukiā'il, Djebriā'il, Semsemā'il usw. Besonders heilig sind die 4 ¶ Erzengel Gabriel, Mikail, Israfil, Azrail; — f) die Gottesnamen. Der Muhammedaner verehrt 99 (übrigens verschieden überlieferte) Gottesnamen oder Beinamen Gottes; der hundertste Name, der größte, ist unbekannt. Nach ihnen hat der islamische ¶ Rosenkranz 99 Perlen. Im Zauberwesen haben bestimmte Namen besonders hohe Bedeutung, so die 7, die mit den 7 Buchstaben anfangen, die in der 1. Sure fehlen. Den „schönen" Namen Allāh's sind dann die schönen Namen M.s nachgebildet, die auch ihrerseits wieder magische Bedeutung erlangt haben; — g) Koranverse und ganze Suren. Als besonders heilig gilt z. B. die 1. Sure (el-fātiha), die unser „Vaterunser" vertritt, die 36. (yā sīn) und andere. Von einzelnen Versen sind am berühmtesten der Thronvers (äjat el-kursī) Koran II, 256. Für Amulette sind besonders Verse beliebt, die eine Anspielung auf den Zweck ihrer Träger enthalten, z. B. Koran XVI, 71: „Hierin liegt ein Heilmittel für die Leute".

Von besonderem Interesse sind folgende Spezialgebiete des Zauberwesens: a) Astrologie (s. oben). Sie ist durch und durch antik. Jeder Planet hat eine bestimmte Mischung von Feuchtigkeit, Wärme, Trockenheit und Kälte, außerdem ein bestimmtes Geschlecht; nur Merkur ist doppelgeschlechtig. Je nachdem ihre Konjunktion eine nach antiken Begriffen heilsame oder schädliche Mischung gibt, ist ihre Wirkung. Jeder Planet hat sein Haus, bait, d. h. Sternbild, so der Mond den Krebs, die Sonne den Löwen (man denke an das persische Wappen!). Nach einem komplizierten System kann man nun nicht nur das Horoskop des Individuums aufstellen, sondern auch für Tage und Stunden je nach der Stellung der Planeten und Sternbilder das Schicksal voraussagen. Man sieht daraus, daß die hellenistisch-mittelalterliche Astrologie noch heute im J. lebendig ist; — b) Eine Abart der Astrologie ist die Geomantik, arabisch ilm darb el-raml d. h. die Wissenschaft vom Schlagen des Sandes. Es entstehen durch Sandschlagen Striche und Punkte, die dann in ein Netz von Quadraten eingeteilt werden. Immer 4 Punkte resp. Striche — also 16 Kombinationsmöglichkeiten — geben den Inhalt eines Quadrates und repräsentieren ein astrologisches Bait. Jedes Bait hat in der Geomantik seinen eigenen Namen und eigne Bedeutung und entspricht einer himmlischen Konstellation. Auch hier bekommt man durch ein fein ausgebildetes Verfahren, das durch Tabellen erleichtert wird, auf alle Fragen Antwort; — c) Hydromantik. Die antike Hydromantik lebt auch noch in der Praxis des Zauberspiegels. Ein reiner Knabe sieht im Spiegeln eines Tintentropfens auf der eigenen Hand alle gewünschten Vorgänge. Hiermit sind wie bei vielen anderen Riten Räucherungen verbunden. Bestimmte Parfüms wie bestimmte Gestänke haben ebenso wie gewisse Pflanzen, Steine oder Tiere ebenfalls eine magische Bedeutung; — d) Von der antiken Inkubation (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 f) haben sich in der auch religiös durchgesetzten islamisch-hellenistischen Traumdeutungskunst gewisse Spuren erhalten. — Alle diese Künste werden noch heute praktiziert, wenn auch nur mehr sehr Wenige ihre wissenschaftlichen Grundlagen beurteilen können. Am üblichsten sind die am stärksten islamisierten Uebungen, daneben aber auch noch in hohem Maße die Geomantik. Spezialuntersuchungen fehlen bisher leider.

12. Die Sektenbildung im J. ist der Bekennerzahl nach keine große. Die wichtigste Sekte, die Schī'a (s. b), umfaßt wenig mehr als 4%. Die etwa 10 Millionen Schi'iten wohnen fast ausschließlich in Asien und zwar in Persien und Indien. Die anderen Sekten sind noch viel unbedeutender; die meisten haben nur ein historisches Interesse. Aus diesen Gründen genügt hier eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Tatsachen. Man tut gut, mit Goldziher (s. Literatur) zwischen älterer und neuerer Sektenbildung zu unterscheiden; der Ausgangspunkt der älteren Sektenbildung liegt auf staatsrechtlichem Gebiet; die jüngere zerfällt in Reaktion und Modernismus.

12. a) Die Khāredjiten und Ibāditen. Die Sunna erkennt die 4 ersten, durch den Konsensus erwählten Kalifen Abu Bekr (632—634), Omar (bis 641), Othmān (bis 656), Alī (bis 661) als orthodox an. Alle späteren Kalifen sind es nur noch durch Gewalt geworden. Wer aber durch das Idjmā' anerkannt ist, hat rechtlichen Anspruch auf den Gehorsam der Gläubigen, selbst wenn er sich nicht streng an das Gesetz halten sollte. Nun ist Othmān — historisch betrachtet — zweifellos nicht in den Bahnen seiner Vorgänger gewandelt, sondern hat die Staatskassen sehr im Interesse seiner Familie in Anspruch genommen. Damit waren viele unzufrieden, und er fiel ermordet in einem Aufstand. Sein Nachfolger war Alī, M.s Schwiegersohn (s. 3), den seine Familie von Anfang an als den einzig berechtigten Nachfolger des Propheten angesehen hatte. Gegen ihn empörte sich ein Verwandter Othmans, der syrische Statthalter Mu'āwia (s. 12 b). Es kam zum Kampf. Schon schien sich das Schicksal zugunsten Alis entschieden zu haben, als Mu'āwia die Entscheidung des Korans anrief. Im Lager Alis befanden sich eine Reihe frommer, puritanisch gesinnter Leute, die den Widerstrebenden zwangen, darauf einzugehen. Kaum hatte er sich aber zu einem Schiedsgericht entschlossen, als sie ihn empört verließen (daher ihr Name chawāridj = ausgehende) mit der Begründung, er habe sich in Gottes Sache auf Unterhandlungen und Zugeständnisse eingelassen. Er kämpfe ebenso wie Mu'āwia nicht für Gott, sondern für sich selber. Der Kalif müsse aber ein Mann von anerkannter Frömmigkeit sein. Deshalb

könne Ali ebensowenig Kalif sein wie Mu'āwia. Auch der gottlose Othmān könne nicht anerkannt werden. So halten sich die Kharedjiten und ihre Ableger nur an die beiden ersten Kalifen. Es ist begreiflich, daß eine Sekte, die jeden kleinen Fehltritt als Unglauben ansieht, sich bald in zahllose Einzelsekten auflösen muß. Das ist nun auch mit den Kharedjiten geschehen. Nur politisch haben sie längere Zeit die Ruhe des Kalifenreichs gestört, dann sind sie bis auf einige Reste, die Ibāditen, auch Abaditen genannt, untergegangen. Diese sind in Nordafrika, 'Omān, Sansibar und Deutsch-Ostafrika zu finden.

12. b) Die Schi'iten. Im Gegensatz zu den Kharedjiten sind die Schi'iten die Verehrer, ja Vergötterer Alis. Die Schī'a umfaßt alle Grade der Aliverehrung, von einer dem orthodoxen Standpunkt fast gleichartigen Verehrung bis zu einer absolut heterodoxen Vergötterung Alis, die in Ali eine Menschwerdung Gottes sieht und damit den J. auflöst. Schī'a heißt Partei; gemeint ist die Partei Alis. Ein enger Kreis um Ali und die Prophetenfamilie arbeitete unmittelbar nach dem Tode M.s für die Nachfolge Ali's. Erst bei der vierten Gelegenheit (656) drang er durch. Noch ehe sich der Kampf zwischen Ali und dem unbotmäßigen Omajjaden Mu'āwia endgültig entschieden hatte, fiel Ali 661 durch Mörderhand. Nun hatte Mu'āwia mit dem unbedeutenden Sohne Alis Hasan leichtes Spiel. Das Zentrum des Reiches lag nun nicht mehr im 'Irāk, wo Ali seinen Stützpunkt gehabt hatte, sondern in Syrien. Die Unzufriedenheit der arabischen Aristokratie des Irāk mit diesem neuen Zustand der Dinge kam in einer starken Aliverehrung zum Ausdruck, mit dessen Namen die Glanzzeit ihrer neuen Heimat verknüpft war. Als, auf diese Stimmung bauend, im Jahre 680 Alis zweiter Sohn Husain versuchte, sich den Verehrern seines Vaters in die Arme zu werfen, mißglückte das Unternehmen, und Husain fand bei Kerbela den Märtyrertod. Nachdem es zu spät war, erfüllte die Aliverehrer bittere Reue, und Husain wurde in die Verehrung seines Vaters miteinbezogen; er wurde zum eigentlichen Märtyrer der Schī'a und seine Begräbnisstätte zu Kerbela der berühmteste Wallfahrtsort. In den zu seinen Ehren vollzogenen Bräuchen kommen mancherlei vorislamische Vorstellungen zutage. Da nunmehr die Herrschaft der Omajjaden (661—750) gesichert war, beschränkte sich die alidische Propaganda auf gelegentliche, meist schlecht vorbereitete Erhebungen und eine tiefgreifende Agitation, namentlich im Osten des Reiches, wo sich die alidisch legitimistischen Ansprüche im Gegensatz zu dem auf dem Konsensus begründeten Wahlkalifat mit altpersischen Anschauungen verbanden, sodaß zugleich in der Schī'a die ihr ursprünglich fernliegende Reaktion des persischen Elementes gegen die arabische Fremdherrschaft zum Ausdruck kommen konnte. Doch hat der später so ausgesprochene Gegensatz von Schī'a und Sunna damals noch nicht diese Schärfe gehabt. Er erfuhr seine Zuspitzung erst durch die Jahrhunderte langen Kämpfe der orthodoxen Türken gegen das schi'itische Persien. Die Grundlage der Schī'a ist die Imāmtheorie. Imām ist der Leiter der Gemeinde und ist im Grunde das Gleiche wie Kalif, nur daß der Ausdruck Kalif die weltliche Seite dieses Amtes betont, Imām die geistliche. Schon im Koran war auf Ali als Nachfolger des Propheten hingewiesen; diese Stellen haben Abu Bekr und Omar vernichtet. Ihr Kalifat wie das Othmāns ist deshalb ungültig; Ali ist der erste wirkliche Kalif oder Imām. In seiner Familie vererbt sich die Würde, die unabhängig vom Konsensus ist. Jederzeit gibt es einen Imām, der eine absolute religiöse Autorität besitzt. Die Sunna der Genossen kann für den Schi'iten keine bindende Kraft haben, weil die Genossen durch ihre Haltung gegenüber Ali eine schwere religiöse Verfehlung begangen haben. Die Schī'a ist aber nicht weniger sunnagläubig wie die Orthodoxie, nur daß sie nicht die Sunna der Genossen, sondern die der sogenannten Ahl elbait, d. h. der Genossen des Hauses, der Familie Alis, zugrunde legt. Da die Nachkommen Alis sich sehr vermehrten, da auch die Orthodoxie den Mitgliedern dieser Familie eine gewisse Verehrung entgegenbrachte (die Nachkommen Hasans werden Scherife, die Husains Saijjids genannt; sie bilden eine Art von allerdings stark proletarisiertem Adel), entstanden sehr bald zahlreiche Abspaltungen, von denen jede behauptete, in ihr erbe das Imamat weiter, und fanden geschickte Imame Anklang und Anhang auch in orthodoxen Kreisen. Eine Reihe von Dynastien wurde auf diese Weise begründet, die mehr oder weniger schi'itische Tendenzen oft mit anerkannter Orthodoxie verbanden. So war schon der erste große politische Umschwung innerhalb des Kalifenreiches, das Aufkommen der Abbassiden (s. 10b), auf alidischer Propaganda begründet. Die politisch viel geschickteren Abbassiden wußten im letzten Augenblick sich selbst an die Stelle ihrer alidischen Verwandten zu setzen. Bei ihrer Propaganda kam ihnen eine in alidischen Kreisen entstandene, aber dann auch von der Orthodoxie anerkannte Lehre zu statten, die Lehre vom Mahdi, auf die oben (Sp. 723) schon hingewiesen wurde. Der Mahdi ist der islamische Messias, der die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie jetzt mit Ungerechtigkeit erfüllt ist. Es ist begreiflich, daß diese Lehre in allen Kreisen, namentlich in den bedrückten, also besonders in den Sekten, und in der unter fremder Herrschaft stehenden Orthodoxie Boden gewinnen mußte. Die islamische Geschichte ist voll von solchen mehr oder minder schi'itisch angehauchten Mahdi-Erhebungen, und Dynastien danken solchen Bestrebungen ihre Existenz. Es ist ein Rudiment seines Ursprungs, daß der Mahdi aus der Prophetenfamilie stammen und den Namen des Propheten M. b. Abdallah tragen muß. Auch der Mahdi von Khartum, der ja noch in aller Erinnerung lebt, führte diesen Namen. Diese also aus schi'itischen Kreisen — sie waren die ersten, die des Messias bedurften — entstandene Lehre verband sich dann mit der Imāmtheorie. Der letzte Imām wird der Mahdi sein. — Die wichtigste Spaltung innerhalb der Schī'a ist die in Siebener und Zwölfer. Die Zwölfer, eine gemäßigte Richtung und Staatskirche im heutigen Persien, erwarten als Mahdi den 12. Imām ihrer Zählung; elf Imāme haben gelebt, der zwölfte ist „verborgen"; er wird erst kommen, wenn seine Zeit erfüllt ist. Die Lehre vom verborgenen Imām ist eine Folge der zahlreichen Mißerfolge früherer Erhebungen. Sie findet sich auch bei der extremen Sekte der Siebener, nur daß sie den siebenten Imām als verborgenen verehren und seine Wiederkunft als Mahdi erwarten. Die Siebener werden meistens Ismā'i-

liten genannt, weil sie Ismail b. Dja'far als verborgenen Imām verehren. Die bedeutendste historische Aeußerung dieses Zweiges ist die Begründung des Fatimidenreiches (unter den Berbern in Nordafrika; 909—1171). Sein Gründer führte den bezeichnenden Namen Mahdi; er stand in engster Fühlung mit den Karmaten. In dieser Sekte wurde nicht nur geglaubt, daß sich das Licht des Propheten und Alis auf seine Nachkommen vererbe, sondern eine Menschwerdung Gottes nach Art neuplatonischer Spekulationen angenommen. Der fatimidische Kalif Hakim trat dann auch tatsächlich mit diesem Anspruch auf. Noch heute wird er von den Drusen des Libanon als menschgewordener Gott verehrt. Der ismailitische Mahdi vollendet das Werk des Propheten, ja führt es weiter. Diese für die Orthodoxie höchst ketzerische Behauptung stellt die ismailitische Sekte außerhalb des J., der sich auf die Vorstellung gründet, daß M. den Abschluß aller göttlichen Offenbarung bedeutet. Zum Schluß muß noch hervorgehoben werden, daß die Schī'a wie auch die Ibaditen sich in der religiösen Praxis nur sehr unbedeutend von der Orthodoxie unterscheiden; die Entwicklung ist speziell auf rechtlichem Gebiet höchst ähnlich gewesen. Der Unterschied liegt ausschließlich in den theoretischen Voraussetzungen.

12. c) Die Wahhābiten. Der Wahhābismus ist eine jüngere Sekte, die aus hanbalitischen Kreisen (vgl. Sp. 724) im 18. Jhd. entstand. Sie führt ihren Namen nach ihrem Stifter M. b. Abdel-Wahhāb (geb. 1696), der aus Zentralarabien und dem Stamm Tamīm gebürtig, an den Zentren des J. studierte und dann eine puritanische Reform des J., Rückkehr zum Ur-J. predigte. Es war eine Reaktion gegen den im J. eingerissenen Luxus und die allgemein herrschende Laxheit gegenüber den religiösen Geboten; diese Seite seiner Propaganda richtete sich besonders gegen die Neuerungen, wie Tabak, Musik, Spiel, Tanz, Seide, Gold und Silber bei Männern usw. Dazu kam eine starke Betonung der Einheit Gottes und ein scharfer Protest gegen das vom Idjmā' anerkannte Heiligenunwesen (s. oben 8). Sein Kampfruf ging gegen alle Grabkapellen und Erinnerungsstätten; auch M. war nur ein Mensch. Zum Verständnis der Offenbarung braucht man keine Mittler, das Idjmā' ist Unsinn, jeder ist zum Forschen befähigt und zur peinlichen Erfüllung der Gesetzesvorschriften verpflichtet. Einen starken politischen Rückhalt gewann Ibn Abdel-Wahhāb durch Anschluß an den arabischen Emir Ibn Sa'ud, wodurch die neue Bewegung sich mit einer Reaktion des arabischen Beduinentums gegen die türkische Bevormundung verband. Kerbela wurde zerstört, Mekka erobert, das Prophetengrab zu Medina geplündert. Die Türkei beauftragte nun den ägyptischen Statthalter M. Ali mit der Niederwerfung des Aufstandes; sie gelang ihm und seinem Sohne Ibrahim Pascha nach schweren Kämpfen. Die Wahhābitenmacht wurde nach Innerarabien zurückgeworfen, wo sie bis heute ein kümmerliches Dasein fristet. Politisch hatten die Waffen gesiegt, geistig das Idjmā', das über die Anregungen der wahhābitischen Bewegung zur Tagesordnung überging, während ihre Anhänger als Ketzer verschrieen wurden. Aber indirekt sind die Folgen dieser Bewegung an vielen Orten der islamischen Welt zum Ausdruck gekommen.

12. d) Die Babisten. Vielleicht ist indirekt auch der Gründer dieser Sekte von der in 12c geschilderten Bewegung berührt gewesen. Mirza Ali M. (geb. 1820 zu Schirāz), ein schiitischer Perser der Zwölfersekte (s. 12b), erbaute aus allerlei schiitisch-neuplatonischen Ideen, stark beeinflußt von der Mahdilehre der Ismailiten eine neue Religion, die eigentlich kaum noch als Sekte des J. bezeichnet werden kann. Er fühlte sich — daher der Name der Sekte — als Bāb, d. h. Pforte, durch die der verborgene Imām mit seinen Gläubigen verkehrte, später ging er sogar so weit, sich selbst als Mahdi, als göttliche Emanation zu bezeichnen. In ihm seien die früheren Propheten wiedergeboren. Nach ihm würden noch weitere solche Erscheinungen des Göttlichen in Menschengestalt auftreten. Er predigte eine hohe Ethik, wollte den Koran und das islamische Gesetz allegorisch verstanden wissen, redete von der Gleichheit der Menschen, wollte die Gleichberechtigung der Frau durchführen, hetzte gegen die offizielle Geistlichkeit und die Regierung; er wurde deshalb 1850 hingerichtet. Seine Gemeinde zerfiel nach seinem Tode in mehrere Sekten, je nachdem sich seine Schüler als Verkörperungen des Göttlichen ansahen. Ihre Bestrebungen richteten sich nicht auf den Orient allein, wo es nach Goldzihers Schätzung über ½ Million Babisten gibt, sondern auch auf Europa und besonders auf Amerika, wo die neue Religion eine ganze Gemeinde besitzt. Diese Verzweigungen im einzelnen zu betrachten — der wichtigste Zweig ist der Behaismus —, sowie eine Aufzählung der unbedeutenderen Sekten muß hier unterbleiben. In manchen von ihnen ist der J. nur noch ein Einschlag innerhalb eines fürchterlichen Synkretismus.

13. Fragen wir nach den Charakteristiken des modernen J., so sind sie nicht auf dem Gebiete der Sektenbildung zu suchen. Das große Problem der Zukunft ist die Auseinandersetzung des orthodoxen J. mit der modernen Kultur, mit dem Geistesleben Europas. In der Gegenwart haben wir als erste Folge dieser Berührung eine deutliche Reaktionsbewegung zu verzeichnen, die man sich gewöhnt hat mit dem guten, aber natürlich rein europäischen Namen Panislamismus zu bezeichnen. Sachverständige Forscher haben diese Bewegung als etwas nicht speziell Modern-Islamisches hingestellt, andere wieder sie überhaupt oder doch ihre Bedeutung geleugnet; wenn man aber nüchtern die Tatsachen prüft, wird man den von Gabriel Charmes aufgebrachten Namen für eine glückliche Bezeichnung einer unverkennbaren, aber schwer greifbaren, jedoch zum Verständnis des modernen J. notwendigen Tendenz halten. Natürlich braucht man dabei nicht an eine islamische Gefahr, an eine Erhebung des Gesamt-J. gegen Europa zu denken, aber an eine Seelendisposition der Muhammedaner, die zu kennen wichtig ist. Panislamismus ist die zusammenschließende Tendenz im J. Die hat es natürlich zu allen Zeiten gegeben. Neu ist nur die Verstärkung des Bewußtseins von der Zusammengehörigkeit und Solidarität aller Muslime; diese Verstärkung aber ist der Ausdruck der Reaktion gegenüber dem politischen und kulturellen Vordringen Europas, das die heiligsten Güter der Muslime bedroht. Man kann ziemlich deutlich zwischen religiösem und politischem Pan-

islamismus scheiden. Letzterer hat seinen Sitz in Konstantinopel, wo der jetzt abgesetzte Sultan Abdulhamid (¶Türkei) sich gern als Kalif aller Gläubigen aufspielte, indem er in der ganzen Welt die religiösen Interessen der Muslime verteidigte, Vorkämpfer des I., die aus europäischen Kolonien auswandern mußten, um sich sammelte und die heiligen Stätten des I. beschützte und erschloß. Die bedeutendste Aeußerung dieses Strebens war der Bau der Mekkabahn, zu der Gläubige der ganzen Welt beigesteuert haben. Durch dies Unternehmen ist das Ansehen des türkischen Sultans entschieden gestiegen, — unterstützt durch eine geschickte durch Presse und Hetzprediger geschürte Propaganda —; die Augen des I. sind auf den jeweiligen Türkensultan gerichtet, als den bedeutendsten der noch selbständigen islamischen Herrscher. Ob von ihm das Heil kommen wird, das allen als Ideal in der Brust liegt? Die Ansichten darüber sind geteilt; aber faute de mieux hält sich das Hoffen weiter Kreise an ihn. Natürlich sind diese Hoffnungen reine Utopie, wie einsichtsvolle Muhammedaner auch einsehen, aber in fanatischen Kreisen mögen derartige Hoffnungen doch immer noch zu vorübergehenden Erhebungen führen, die man ebenso wie alle Mahdi-Erhebungen scharf unterdrücken muß, da der Erfolg die Hilfe Gottes bekunden und damit lokal zu schwierigen Komplikationen führen könnte. Unter dem jungtürkischen Regime (¶Türkei) haben sich diese Tendenzen dadurch verschoben, daß jetzt Christen und Muhammedaner gleichberechtigte Staatsbürger geworden sind. Aber die Jungtürken haben die Kalifatsidee nicht aufgegeben, obwohl der Kalif der Vorkämpfer des I. gegen den Unglauben ist. An diesem Atavismus, ohne den sie allerdings nie die Massen gewonnen hätten, krankt ihr ganzes System. Aber auch abgesehen von der Kalifatsidee fühlt sich die junge Türkei — und sie wird es auf die Dauer immer mehr tun — als Fürsprecherin und Beschützerin jedweder, nicht nur türkischer, Muslime und islamischer Bestrebungen. — Wichtiger ist der religiöse Panislamismus, der in Mekka sein Zentrum hat, nicht etwa in dem bereits fast legendären „Großscherif", der ein rein weltlicher Fürst ist, dem es nur darauf ankommt, die Pilger zu schröpfen, sondern in den Kreisen der Theologen, die dort unbeeinflußt von europäischer Kontrolle die islamischen Ideale pflegen, deren wichtigstes eben die Zusammengehörigkeit der Muslime ist im Gegensatz zu den Anhängern anderer Religionen. Zwar wird für den Panislamismus als solchen keine eigentliche Propaganda getrieben, aber in der Betonung des islamischen Ideals, wie es auch in den Bruderschaften gepflegt wird, liegt unausgesprochen diese Tendenz, die wir als religiösen Panislamismus bezeichnen. Gewisse Orden wie z. B. die Senūssī, deren Bedeutung freilich wohl stark übertrieben wurde, dienen durch ihre Organisation auch dieser Tendenz. Allerdings haben auch die Senūssī eine unverkennbare politische Färbung. Diese politisch-religiöse Tendenz des Panislamismus, die sich in verschiedenen Formen äußert, ist wohl die bedeutendste Erscheinung der modernen islamischen Reaktionsbewegung.

14. Die Zukunft des I. kann nur in einer Anpassung an das europäische Geistesleben bestehen; sonst sind seine Tage gezählt. Diese Anpassung ist möglich, wie das Beispiel hochstehender Inder beweist, obwohl deren Entwicklungsgang nicht ohne weiteres verallgemeinert werden darf. Zwar hat Lord Cromer, ein alter Praktiker in diesen Fragen, diese Möglichkeit bestritten; er meint, diese Anpassung führe für den Muhammedaner stets zum Atheismus. Daran ist soviel richtig, daß auch im I. — genau wie im Christentum — ein Bruch mit der mittelalterlichen Weltanschauung der Annahme der modernen Kultur vorangehen muß. Dieser braucht aber ebensowenig wie im Christentum zum Atheismus zu führen. Vielmehr birgt der I. so viel wertvolle ethische und religiöse Momente in sich, daß sich hieraus auch eine moderne Religion entwickeln ließe. Die aufgeklärten, empirisch gebildeten Muslime feiern sogar den I. als besonders für die moderne Welt geeignet; sie entwickeln einen rationalistischen Monismus, den sie für die einzig vernunftgemäße Religion erklären. Der Weg, den der I. gehen wird, ist jetzt noch nicht übersehbar, aber eine große Rolle wird dabei das Idjmā' (s. 5) spielen. Was der Konsensus billigt, das ist dann von Gott gewollt. Doch das können nur Andeutungen sein. Sicher ist nur eins, daß sich der I. nicht christianisieren läßt. Muhammedanermission (¶Orient, Missions- und Kulturarbeit im: I) scheint aussichtslos, weil es nur in Ausnahmefällen gelingt, einem Muslim die Ueberlegenheit des Christentums klar zu machen. Wird man also mit Massenübertritten von Muhammedanern zum Christentum auch kaum je zu rechnen haben, so läßt dafür die wachsende Aufnahmefähigkeit des Orients für die geistigen und materiellen Güter Europas eine Angleichung der islamischen Zivilisation an die europäische auf die Dauer als wahrscheinlich erscheinen.

Zu 1. Enzyklopädie des I., 1908 ff; — Der I., Zeitschr. f. Geschichte und Kultur des isl. Orients, hrsg. von C. H. Becker, 1910 ff; — Revue du Monde Musulman (Directeur A. Le Châtelier), 1906 ff; — L. Scherman: Orientalische Bibliographie, 1888 ff; — I. Goldziher: Die Religion des I. (Kultur d. Gegenwart I, 3. 1), 1906; — Ders.: Vorlesungen über den I., 1910; — C. Snouck Hurgronje: De Islam (Gids, 1886); — Ders.: Mekka, 1888; — A. von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des I.s, 1868; — D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903; — A. Müller: Geschichte des I. im Morgen- und Abendland, 1885; — T. W. Arnold: The Preaching of Islam, 1896; — H. Jansen: Verbreitung des I.s, 1897; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1910[4], Anhang 3. — Zu 2. I. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1897[2]; — R. Smith: Kinship and Marriage in early Arabia, 1904[2]; — H. Winckler: Arabisch-Semitisch-Orientalisch (Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 1901, 4). — Zu 3. G. Weil: Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, 1843; — A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed, 1861; — W. Muir: The Life of Mahomet, 1858 f; — Th. Nöldeke: Geschichte des Qorâns, (1860) 1910[2], hrsg. von F. Schwally; — H. Grimme: Muhammed, 1892; — Ders.: 1904; — F. Buhl: Muhammeds Liv, 1903; — D. S. Margoliouth: Mohammed and the Rise of I., 1906; — Leone Caetani, Principe di Teano: Annali dell' Islam, 1905 ff; — A. I. Wensinck: Mohammed en de Joden te Medina, 1908. — Zu 4. C. Snouck Hurgronje: Une nouvelle Biographie de Mohammed (Revue de l'Histoire des Religions, 1894); — Ders.: Het Mekkaansche Feest, 1880; — A. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judentum auf-

genommen? 1902. — Zu 5. J. Goldziher: Muhammedanische Studien, 1889 f; — Ders.: Islamisme et Parsisme (Actes I. Congr. de l'Histoire des Religions), 1901; — †C. H. Becker: Christentum und J., 1907. — Zu 6. C. Snouck Hurgronje: The Achehnese, 1906; — Ders.: Besprechung von E. Sachau, Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre (in: ZDMG 53, 1899); — Ders.: Der Mahdi (Rev. Col. Internat., 1886); — Ders.: Le Droit Musulman (Revue de l'Histoire des Religions, 1898; — Th. W. Juynboll: Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet, 1903; — Ders.: Handbuch des islam. Gesetzes, 1910; — J. Goldziher: Die Zahiriten, 1884. — Zu 7. De Boer: Geschichte der Philosophie im J., 1901 (Weiteres s. unter ¶ Islamische Philosophie); — H. Steiner: Die Mu'taziliten, 1865; — W. Spitta: Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-Asch'ari's, 1876; — W. M. Patton: Ahmed ibn Hanbal and the Mihna, 1897. — Zu 8. A. Merx: Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, 1893; — J. O. Brown: The Derwishes or Oriental Spiritualism, 1868; — Carra de Vaux: Gazali, 1902; — L. Rinn: Marabouts et Khouan, 1884; — Depont et Coppolani: Les Confréries religieuses Musulmanes, 1897; — C. Snouck Hurgronje: Eenige arabische Strijdschriften besproken (Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 39); — G. Jacob: Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis, 1908. — Zu 9. Garcin de Tassy: L'Islamisme, 1874. — Zu 10. Th. W. Juynboll: Handbuch des islamischen Gesetzes, 1910; — El-Mawerdi: El-Ahkâm es-soulthânîya traduit par le Comte Léon Ostrorog 1901, 1906. — Zu 12. J. Wellhausen: Die Oppositionsparteien im alten J. (AGG 1901); — E. Sachau: Ueber die relig. Anschauungen der ibaditischen Muhammedaner (Mitteil. des Seminars für Orient. Sprachen 1899); — E. G. Browne: Literary History of Persia, 1902 f; — E. Blochet: Le Messianisme dans l'hétérodoxie Musulmane, 1903; — S. de Sacy: Exposé de la Religion des Druzes, 1838; — E. G. Browne: A Year amongst the Persians, 1893. — Zu 13. C. Snouck Hurgronje: Les Confréries Religieuses, la Mecque et le Panislamisme (Revue de l'Histoire des Religions, 1901); — C. H. Becker: Panislamismus (AR VII, S. 169 ff); — K. Vollers: Ueber Panislamismus (PrJ 117, S. 18 ff); — M. Hartmann: Panislamismus (Freie Wort, 1904). — Zu 14. Syed Ameer Ali: The Spirit of I., 1896[2]; — Earl of Cromer: Modern Egypt, 1908; — C. Snouck Hurgronje: I. u. Phonograph (Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 42); — Ders.: The Achehnese, 1906 (Schlußkapitel). **C. H. Becker.**

Islamische Kunst ¶ Moschee ¶ Altchristliche Kunst: I, 3 a.

Islamische Philosophie.

1. Die griechische Denkrichtung in der islamischen Geisteskultur; — 2. Die inner-islamische; — 3. Die geistes- und naturwissenschaftliche (nicht-theologische); — 4. Die mystische Denkrichtung; — 5. Die Vereinigung aller Richtungen (Gazâli); — 6. Ueberblick über die Entwicklungsphasen der J. P.; — 7. Die Literatur nach Gazâli.

Eine jede geistige Betätigung ist notgedrungen durch die umgebende Kultur bestimmt. Die im Kulturbereiche des ¶ Islam entstandene Philosophie entnimmt dementsprechend wesentliche Bestandteile aus der Welt- und Lebensanschauung des Islam und unterscheidet sich dadurch von der Philosophie, die in den beiden angrenzenden Kulturgebieten, dem des Buddhismus und dem des Christentums, aufgetreten ist. Zu diesen Einflüssen allgemeiner Natur gesellen sich speziell philosophische, die ihre Quelle in den anliegenden Ländern, Indien und Griechenland, haben. — Sobald sich die stürmischen Fluten der arabischen Völkerwanderung (¶ Islam, 1. 5) geebnet hatten (gegen 750), entfaltete sich unter diesen Verhältnissen ein eigentümliches, sehr reges geistiges Leben, das seine Hauptsitze in Iran, Mesopotamien, Syrien, Aegypten und Spanien hatte, also in den Ländern, die im Besitze alter Kulturgüter standen, deren Erbe der Islam antrat. Den Höhepunkt seines Schaffens erreicht es im 11.—15. Jhd. Seitdem dauert es unter beständigen Schwankungen bis in unsere Tage, also zwölfhundert Jahre hindurch, fort, um seit ungefähr 1850 unter dem erweckenden Hauche der modern-europäischen Kultur einen neuen Aufschwung zu nehmen. Es sind vier Hauptrichtungen, in denen sich die philosophischen Bestrebungen dieser Geisteskultur auswirken, die griechische, die inner-islamische (theologische), die geistes- und naturwissenschaftliche (nichttheologische), die mystische.

1. Die **griechische Denkrichtung** ist bestrebt, die griechische Philosophie dem Islam zu vermitteln. Die Vorarbeiten zu diesem Ziele sind die Uebersetzungen der griechischen Philosophen, eine Aufgabe, der vor allem die Syrer gewachsen waren, da bei ihnen die Schätze griechischen Denkens weiterlebten und sie auch des Arabischen, der Sprache der damaligen Verkehrswelt und der Beherrscher Syriens, kundig waren. Durch Qosta ben Luqa (um 835), Honain ben Ishaq († 873), Ishaq ben Honain († 911) u. a. wurden im 11. Jhd. die Werke des Aristoteles und seiner Kommentatoren Alexander von Aphrodisias und Themistius, ferner Plato und Auszüge aus den Enneaden (Buch IV—VI) Plotins, des Neuplatonikers (¶ Philosophie, griechisch-römische), ins Arabische übersetzt. Das letzte Werk hat insofern ein eigentümliches Geschick erlebt, als es unter dem Namen der Theologie des Aristoteles in Umlauf kam. Das Bild, das sich die orientalische Philosophie von Aristoteles machte, wurde daher stark mit plotinischen, d. h. neuplatonischen, Zügen ausgestattet, und die arabischen Philosophen hielten sich für Schüler des Aristoteles, während sie ebensogut Schüler Plotins waren. Den gleichen Einfluß hatte die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute", auch liber de causis genannt. Sie ist ein Auszug aus der unter dem Namen des Proklus bekannten stoicheiôsis thêologikê (d. h. der Elemente der Metaphysik). — Auf diesen Vorarbeiten baut sich die griechisch gefärbte Denkrichtung der Muslime auf, die der falásifa. Sie allein sind in den europäischen Ländern als Philosophen bekannt geworden; da die einzelnen in besonderen Artikeln behandelt sind, so möge hier die einfache Aufzählung genügen: **Kindi** (Alkindi; um 870), ¶ **Farábi** (Alfarabius; † 950), **Ibn Sina** (= ¶ Avicenna; † 1037), **Ibn Róschd** (= ¶ Averroës; † 1198); letzterer hat hauptsächlich durch seine Kommentare zu Aristoteles auf die ¶ Scholastik eingewirkt, ist aber für die Entwicklung der Philosophie innerhalb des Islam ohne Bedeutung geblieben. Dasselbe gilt von **Ibn Bágga** (Badscha, Avempace; † 1138) und **Ibn Tufail** († 1185). Das System der Genannten setzt sich aus drei Elementen zusammen, aus aristotelischen, neuplatonischen und koranischen Ideen. Ihr Verhältnis ist so, daß die aristotelische Ideengruppe (Logik, Kosmologie, Metaphysik) die Bausteine liefert, die neuplatonische Ideengruppe (Theologie.

Emanationslehre, Psychologie) das Ganze planmäßig ordnet und ihm ein charakteristisches Gepräge gibt, während die aus dem Koran entlehnten Vorstellungen dem Gedankenbau nur äußerlich anhaften. Das System stellt sich also als einen neuplatonischen Aristotelismus dar. Gott wird als Intelligenz aufgefaßt. Aus Ihm gehen stufenweise die Weltdinge hervor: das vollkommenste, der Geist der Umgebungssphäre (d. h. der die Fixsternsphäre umgebenden Sphäre) direkt, die übrigen indirekt. Der freie Wille des Menschen wird durch die Naturkräfte unmittelbar, durch Gott nur mittelbar bestimmt (¶ Willensfreiheit). Gott erkennt nicht nur die Allgemeinbegriffe der Dinge, sondern auch die materiellen Individuen selbst, jedoch nicht unmittelbar, sondern in den sekundären Ursachen, die von der primären Ursache, Gott, direkt abhängen. Die Welt ist anfangslos, ewig aus Gott hervorgehend; sie ist ewig vergänglich, Gott ewig unveränderlich. — Eine populäre Darstellung platonisch-pythagoräischer Philosophie entwarfen im 10. Jhd. die Getreuen von Basra, fälschlich die „lauteren Brüder" genannt.

2. Die inner-islamische, theologische Denkrichtung, die der Mutakallimún (¶ Islam, 7), stellt die ersten Versuche dar, das koranische Lehrsystem mit der Vernunft zu vereinigen. Diese Bestrebungen nehmen sich wie die ersten, tastenden Gehversuche eines Kindes aus, sind aber als Anfang einer philosophischen Bewegung historisch und psychologisch überaus beachtenswert. Das Dogma besitzt zunächst die Vorherrschaft über die Vernunft, bis Wásil abn Atá († 748) unter Trennung von seinem Lehrer Hasan al-Basri die Schule der liberalen Theologen (Mutazila, Mutaziliten) gründete, die bald (gegen 800) indischen und griechischen Ideen Einlaß gewährte, allzuviel für das Empfinden islamischer Orthodoxie. So mußte ein Rückschlag zugunsten des Dogmas eintreten. Aschari von Basra (873—935) suchte, vom Rationalismus der Mutaziliten abgestoßen, zwischen beiden streitenden Parteien durch dialektische Methode zu vermitteln. Dies ist jedoch auch ihm und seiner Schule nicht völlig gelungen (¶ Islam, 7), wie ¶ Gazáli zeigt. — Die hier genannten Schulen haben eine rege literarische Tätigkeit entwickelt, zahlreiche Anhänger gefunden und bis in die Zeit nach Gazáli bestanden. Ihre Schicksale sind im einzelnen noch nicht aufgehellt. Die Erörterungen erstreckten sich auf den Gottesbegriff, den Einfluß Gottes auf die Freiheit des Willens, das Böse und das Geschehen in der Natur. Die Atomtheorie wurde angenommen und das Wirken der Naturkräfte zugunsten des Wirkens Gottes von der orthodoxen Richtung aufgehoben. Von besonderem Interesse sind die Systeme des Nazzám († 845), eine anaxagoräische (¶ Philosophie, griechisch-römische) Gedankenwelt (ein eigentliches Werden kann nicht stattfinden. In dem der Sinneswahrnehmung sich darbietenden Entstehen neuer Dinge tritt das bereits fertig Vorhandene aus dem Zustande der Verborgenheit in die Erscheinung), des Muammar († 850), der die indische Lehre (Vaischesika) von der endlosen Aufeinanderfolge der Inhärenzien annimmt, und des abu Háschim († 933), für den die Universalia (¶ Universalienstreit) reale Modi der Dinge, also weder (selbständiges) Sein noch auch Nichtsein (als Modifikationen der Substanz) sind und in diesem Sinne als „weder seiend noch nichtseiend" bezeichnet werden. Zwischen Sein und Nichtsein besteht also ein Mittelding. Das Nichtseiende gilt in den Schulen von Basra und Bagdad (Haiját, † 920, und Kabi, † 929) bis auf Abdalgabbár († 1024) und dessen Schüler abu Raschid († 1068) als etwas Positives (über die Einzelfragen ¶ Islam, 7).

3. Die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Richtung ist als eine philosophische zu bezeichnen, weil zunächst die Naturwissenschaften als Teil der Philosophie betrachtet wurden, und weil ferner in ihnen manche philosophischen Themata behandelt wurden (Kosmologie, Psychologie usw.) und vielfach die Naturwissenschaftler, bekannt mit allgemein spekulativen Untersuchungen, zu den allgemeinsten Fragen Stellung nahmen. Es ist eine Eigentümlichkeit der damaligen Kultur, daß jeder Gebildete Philosoph sein mußte. Diese Richtung schöpfte naturgemäß reichlich aus griechischen Quellen, wird aber nicht als eine griechische empfunden, da neben den griechischen Quellen ihr auch indische reichlich zuflossen und ihre Vertreter den Quellen gegenüber den Wert selbständiger Forscher beanspruchten. Bekannt sind vor vielen anderen Tábit bn Qorra († 907), Fargáni (Alfarganus; um 830) und Battáni (Albategnius, Astronom und Astrologe; † 929), Rázi (Rases, Arzt; um 932), Gábir bn Haiján (Alchimist; um 776). Ibn al-Haitam († 1038) erkannte durch scharfsinnige Analyse bereits, daß die Wahrnehmung sich aus dem gegenwärtigen Empfindungsinhalte (Perceptio) und dem Erinnerungsbilde früherer Empfindungen (Gedächtnisinhalt; Apperceptio) zusammensetzt. Viel genannt sind der Dichterphilosoph und Pessimist Abulalá al Maárri († 1057) und der Atheist Omar al Haiján († 1121). Besonders sind hier die sogenannten Enzyklopädisten zu nennen, welche die Gesamtheit der Einzelwissenschaften zu einem einheitlichen Bilde zusammenfassen wollen, eine rein philosophische Aufgabe: Gauzi († 1200), der Gegner Gazális, Rázi (Fahraddín; † 1209), ein extremer Realist in philosophischen Begriffen, und sein Kommentator und Antipode Túsi († 1273), der in erkenntnistheoretischen Fragen einen kritisch gemäßigten Realismus vertritt.

4. Die mystische Denkrichtung (¶ Islam, 8) ist nicht nur eine spekulative Weltanschauung, sondern zugleich eine praktische Lebensrichtung; sie ist Askese, Mönchtum. In Syrien schließt sie sich an christliche Vorbilder an, in Iran an buddhistische. Die Mystiker, Súfis genannt, leben ein der Welt abgewandtes Leben, halten sich dabei aber vielfach nicht strenge an die Vorschriften des Islam. Sie sind erfüllt von neuplatonischen Ideen, die sie mit indischem Pantheismus weiter ausbauen. Gott ist die Fülle des Seins. Aus ihm entsteht durch innergöttliche Differenzierung die reale Welt. Deren Wesen ist also identisch mit Gott selbst. Auch die äußersten Konsequenzen wurden daraus gezogen: der Mystiker darf Wein trinken, ohne daß er dadurch das Verbot des Propheten übertritt; denn das, was er trinkt, ist nicht Wein, sondern Gott selbst! Aus demselben Grunde ist auch die menschliche Seele eine Differenzierung des göttlichen Wesens, und muß daher beim Ableben des Körpers wiederum in das unendliche Meer des göttlichen Seins zurücksinken

(Nirvana), aus dem sie wie eine kleine, flüchtige, spielende Welle aufgetaucht war. — Die Anfänge der islamischen Mystik liegen um 800. Sie tritt in einer dem christlichen Anachoretentum (¶ Mönchtum, 1b) ähnlichen Form in Aegypten und Syrien, als Klosterleben (¶ Islam, 8) im Osten des islamischen Kulturbereiches auf, wo die Einflüsse aus dem Buddhismus beständiger und lebendiger waren. — Die bedeutendsten Persönlichkeiten aus der fast unabsehbar großen Zahl mystischer Philosophen sind Hallâg († 921), der sich Gott (haqq = die Wahrheit, ein Name Gottes) nannte und für diese Behauptung unter den unmenschlichsten Qualen sein Leben hingegeben hat, Qoschâiri († 1074 in Nisabúr), Giláni († 1166), der den Derwischorden der Qadirija stiftete, und Suhrawárdi, der die Wissenschaft von der göttlichen Erleuchtung aufstellte; 1191 starb er zu Aleppo als Märtyrer seiner Ueberzeugung. In Murcia trat Ibn al-Arabi als Mystiker auf; er verbreitete seine Lehren in zahlreichen Schriften bis in den fernen Osten; 1240 starb er in Damaskus. Qónawi († 1273) aus Qonia ist sein bedeutendster Schüler.

5. Die genannten vier Richtungen nähern sich im Lauf der Zeit mehr und mehr. Die Vertreter der Einzelwissenschaften auf den Gebieten der Natur und des Geistes sind mit den anderen Richtungen vertraut; diese hinwiederum lernen von jenen. Die Philosophen sind auch Naturwissenschaftler (¶ Avicenna) und Mystiker (¶ Farâbi), die Mystiker auch Philosophen (z. B. Faráni um 1490). Die Theologie ferner ist die alles beherrschende und von allen gekannte Wissenschaft. Als wesentliche Bestimmung der islamischen Geisteskultur, besonders nach Gazâli, ist also ein gegenseitiges Durchdringen und Durchweben aller Richtungen zu konstatieren; d. h. also: exklusive Strömungen gibt es nicht. In dem breiten und ziemlich gleichartigen Strome der Bildung finden sich jedoch insofern Verschiedenheiten, als der eine sich mehr auf diesem, der andere auf jenem Gebiete betätigt hat. Jeder Philosoph beherrscht aber mehr oder weniger die ganze Fülle des zeitgenössischen Wissens. Für die Technik der Darstellung ist es daher angebracht, für die Philosophie seit dem 12. Jhd. die vier Richtungen nicht mehr als Einteilungsprinzipien gelten zu lassen. — Im Mittelpunkte dieser Vereinigung aller Richtungen steht ¶ Gazâli. Er ist Mystiker, Theologe und Philosoph. Die damaligen Resultate der naturwissenschaftlichen Forschungen nimmt er ohne Einschränkung an. Er hat dem Islam die Tore der Wissenschaft geöffnet. Seit ihm nimmt die islamische Theologie ein griechisches Gewand an. Die Lehren der orthodoxen Theologen (s. 2) befriedigten seinen Geist nicht, die der griechisch gerichteten Denker nicht sein religiöses Gemüt. Beider Mängel hat er ausgeglichen, ohne unwissenschaftlich zu werden. Ueber seinen Gottesbegriff vgl. ¶ Gazali; der menschliche Wille ist nach ihm nicht durch die Naturkräfte notwendig bestimmt (Lehre ¶ Avicennas und ¶ Farábis), sondern wird direkt durch Gott in Tätigkeit versetzt (vgl. ¶ Thomas v. Aquino). Die Annahme der Ewigkeit der Welt ist philosophisch möglich, aber nicht erweisbar, noch Tatsache (ebenso Thomas). Das innere Wirken der Naturkräfte können wir nicht erschauen, und wir dürfen die Denkkategorien des hinreichenden Grundes nicht als eine wirkliche Folge von Ursache und Wirkung in die Dinge der Außenwelt hineinlegen (vgl. Sextus Empiricus, ¶ Hume und die Phänomenalisten). Diese Lehre ist von den Mutakallimún (s. 2) übernommen.

6. Um den Ueberblick über das Ganze deutlich zu machen, lassen sich als Entwicklungsphasen der islamischen Philosophie vier, allerdings mit fließenden Grenzen, aufstellen: I. die Periode des Kampfes um eine philosophische Weltauffassung bei der Annahme griechischer und indischer Ideen, bis 1050; — II. die Phase der Ausbildung der erstrebten Weltanschauung und der Kritik und des Ausscheidens für den Islam nicht annehmbarer Ideen (Gazâli), bis 1150; — III. die Phase des ruhigen Besitzes, der Weiterbildung und des Ausbaus im kleinen, bis 1850; — IV. die letzte Phase die durch die Aufnahme modern-europäischen Geisteslebens charakterisiert wird. — Zum Verständnis der dritten Periode, welche die Hochflut der philosophischen Tätigkeit bedeutet (s. 7), ist vorauszuschicken, daß der Begriff der „Weiterbildung" in engere Grenzen zu fassen ist, als die sind, die er in der Geschichte der modernen Philosophie besitzt. Wenn die Prinzipien einerseits und die Summe der Erfahrungstatsachen anderseits die gleichen sind, dann können verschiedene Systeme sich nur in sekundären Punkten unterscheiden. Dies ist für den breiten Strom der nach-gazalischen Philosophie der Fall. Das empirische Material konnte nur das naive Weltbild der alltäglichen Erfahrung, nicht das nach moderner Methode mit Teleskop und Mikroskop erschlossene sein. Ferner sind die allgemeinen Denkprinzipien und die Voraussetzungen des naiven, stellenweise zaghaft kritischen (Túsi; † 1273) Realismus die gleichen. Daher müssen die großen Züge der Systeme dieselben bleiben, und eine Weiterbildung ist nur innerhalb dieser großen Linien möglich. Diese Weiterbildung nimmt die Gestalt des Ausbaus im kleinen und der (scheinbaren) Vertiefung der Begriffe durch genauere und mehr ins einzelne gehende Distinktionen an; und die jüngeren Werke verhalten sich zu den älteren, wie sich z. B. der Kommentar ¶ Cajetans, der sich in Haarspaltereien ergeht, ohne die großen Probleme zu fördern, zur Summa theologica des Thomas von Aquino verhält. — Um so mehr sind bei dieser Sachlage die freilich nur zerstreut und flüchtig auftretenden antirealistischen Bestrebungen (¶ Gazâli) ins Auge zu fassen. Ibn Chaldún († 1406) stellte den Grundsatz auf, die Wissenschaft, besonders die der Geschichte, könne nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen feststellen. Von einer nicht der Erfahrung zugänglichen Welt könnten wir nichts wissen.

7. Unbeirrt durch solche Kritiken entfaltet sich nach Gazâli eine fast unübersehbar große philosophische Literatur. Ibn Sina (¶ Avicenna) hatte die Logik in Werken dargestellt, die für den alltäglichen Schulgebrauch zu umfangreich waren. Daher mußten klare und kurze Kompendien geschaffen werden. Die bekanntesten stammen von Zarnúgi († 1203; Encheiridion studiosi), Sakkâki († 1229; der Schlüssel zu den Wissenschaften), Hawingi († 1248), 'Abhari († 1264; der gerade Weg zur Weisheit und Isagoge), Kâtibi († 1276; Handbuch der Logik für den Fürsten Schemseddin usw.); Urmawi

(† 1283; Aufgangsorte der Lichter), Násafi († 1288), Samarkandi († 1291; Methodik), Taftazáni († 1389), 'Ahdari († 1534; die Leiter der Logik). Die Geschichte dieser Handbücher ist fast gleichbedeutend mit der Geschichte der Logik im Islam; so überaus zahlreich sind ihre Kommentare und die Glossen und Superglossen zu diesen Kommentaren. Man darf über dieselben nicht kurzweg den Stab brechen aus dem einfachen Grunde, weil sie die *Form* von Kommentaren und Glossen haben. Dies wäre eine Beurteilung des *Inhaltes* nach der zufalligen äußeren Gestalt der Darstellung. In dieser damals üblichen Darstellungsart werden häufig ganz originelle, selbständige Gedanken entwickelt und das zu erklärende Werk weiter ausgebaut oder sogar bekämpft. — An das Problem der *spekulativen Theologie* des Islam treten die Geister mit aristotelischer Schulung heran. Násafis († 1142) „Dogmen" bilden ein gesuchtes Objekt philosophischer Kommentatoren. Gleiches gilt von Uschi († 1173). Schirázi († 1311) und Gámi (1492) betätigten sich als Mystiker, Igi († 1355) als Logiker und spekulativer Theologe, Rázi (attahtáni; † 1364) als Logiker, Dauwáni († 1501; Gottesbeweis) und ibn al-Humám († 1457) als Theologen. Alle Schulen bekämpft ibn Taimija († 1328). Hogazáde († 1488) kritisierte Gazális „Vernichtung der Philosophen". Fanári († 1431), Qúschgi († 1474), Sanúsi († 1486), ibn Zarrúq († 1493) sind bekannte Mystiker. Kamál Páscha († 1533), ibn Tulún († 1548), Hérewi († 1605) und Munáwi († 1622), genannt die Krone der Mystiker, sind Enzyklopädisten, wie auch Nábulsi († 1731) und Bekri († 1749). — Philosophische *Enzyklopädieen* finden sich sehr häufig. Sie wollen das Gesamtwissen der Zeit darstellen und beginnen mit der *Logik* als dem Weg zur Wissenschaft, stellen dann in der *Physik* das zeitgenössische Bild vom Weltall dar und endigen in der *Metaphysik* mit Lehren über eine aus der sinnlichen Welt erschlossene, unsichtbare Welt und über die Prinzipien der Einzelwissenschaften. Vielfach nehmen diese Enzyklopädieen die Gestalt von terminologischen Wörterbüchern an, so bei Hwárizmi († 997), Kascháni († 1330), Nuwairi († 1332), Mahbúbi († 1346), Akfani († 1348), Gorgáni († 1413), Bistámi († 1454), Taftasáni (Hafíd; † 1500), Sujúti († 1505), der vielleicht fruchtbarste Schriftsteller aller Zeiten und Zonen, Taschköprizáde († 1560), Sacaklyzáde († 1737), Farúqi († 1745) usw. Die erste, die aristotelische Form wurde von vielen der bereits genannten Philosophen bevorzugt, z. B. von ¶ Avicenna, Suhrawárdi († 1191), 'Abhari († 1264), Kátibi († 1276), Schahrazúri (um 1270). — Eine große Anzahl von *Fürstenspiegeln* zeigen uns die pädagogischen, ethischen und politischen Grundsätze der verschiedenen Epochen. Am bekanntesten sind neben ¶ Gazáli Tortúschi († 1126), Adawi († 1254) usw. Durch Schriften rein *ethischen* Inhaltes sind besonders bekannt geworden ibn Maskawáih († 1030), Gili († 1365); „der vollkommene Mensch") und Scharáni († 1565). — Die gesamte *Rechtswissenschaft* (¶ Islam, 10) gehört zur Geschichte der „Ethik" im Islam, ist also an dieser Stelle nach ihren allgemein-ethischen Grundsätzen zu erwähnen, desgleichen die *Theologie* und Mystik. Als praktische Philosophie, der theoretischen gegenüberstehend, behandeln auch die Philosophen die ethischen Fragen als Anhang der Metaphysik. — Groß ist ferner die Anzahl der *spekulativ* gerichteten Schriftsteller des vergangenen und jetzigen Jhd.s. Gurgi Zaidán, in Aegypten lebend, hat sie in einem besonderen Werke biographisch behandelt (Kairo, 1902—03). Die philosophischen Arbeiten treten häufig in Form von Kommentaren zu älteren Werken auf, vielfach nehmen sie auch selbständige Gestalt an. Die Färbung ist durchschnittlich theologisch (und mystisch), spekulativ oder logisch. — Diese kurze Uebersicht zeigt, mit welcher Zähigkeit der semitische Orient an der höheren Bildung festgehalten hat, so daß nicht einmal der Mongolensturm im 13. und 14. Jhd. noch auch spätere Kriege die Philosophie ganz vernichten konnten. — Zum Schlusse sei erwähnt, daß auch das Problem der *Geschichte der Philosophie* sehr häufig, besonders von theologischer und mystischer Seite behandelt wurde, so von Rázi († 1209), Scharáni († 1565; Mystiker), Ibn al-Múrtada († 1437; Jurist), Ibn Hazm († 1064) und Schahrastáni († 1153), Muhibbi († 1699; Theologen), ganz abgesehen von den durch ihre biographischen Riesenwerke bekannten Ishâq an-Nadím († 995), . Qifti († 1248), Ibn abi Usaibia († 1270), Náwawi († 1278), Ibn Hallikán († 1282) und Hággi Halifa († 1658). Bis jetzt sind ungefähr tausend Philosophen aus dem Islam wenigstens dem Namen nach bekannt. Bei gründlicherer Ausbeutung der philosophischen und biographischen Literatur wird sich diese Zahl sicherlich noch um einige Hunderte vermehren lassen. Die Masse der philosophischen Literatur ist außerordentlich groß. Zu ihr sind nicht nur die unter philosophischem Titel stehenden Werke zu rechnen, sondern auch manche andere, z. B. viele Koran-Kommentare. Farúqi zitiert solche geradezu als philosophische Werke; denn es ist unzweifelhaft und psychologisch notwendig, daß die Mystiker ihre indisch-neuplatonischen Gedanken, die Philosophen ihre aristotelischen Vorstellungen im Koran wiederfinden. Alle Stichproben bestätigen immer wieder von neuem diese Vermutung. — Die Philosophie eines Volkes ist ein Schauspiel, das sich innerhalb der Szenerie der gesamten Geisteskultur des betreffenden Volkes abspielt, zumal wenn das Bildungsinteresse, besonders das der Philosophen, nicht ein spezialwissenschaftliches, sondern ein allgemeines ist. Zur Charakterisierung der islamischen Geisteskultur ist dabei zu betonen, daß der Islam auf fast allen Gebieten der Künste und Wissenschaften durchaus beachtenswerte Leistungen aufzuweisen hat, die jedenfalls in den Naturwissenschaften (Physik, Astronomie, Astrologie, Alchemie, Chemie, Zoologie, Botanik, Mineralogie, Medizin), in der Geschichte, Geographie, Sprachwissenschaft und Rechtswissenschaft die gleichzeitige Kultur Europas bis 1500 sehr in Schatten stellen. Eine ins einzelne gehende Darstellung hätte auch die Geschichte der zahlreichen Akademien im Islam zu behandeln.

Vgl. die allgemeine Literatur über ¶ Islam. — Eine Geschichte der islamischen Philosophie, die allen Richtungen und Phasen gerecht wird, existiert noch *nicht* und kann auch in den nächsten Dezennien noch nicht geschrieben werden, da die Originalwerke unveröffentlicht sind. —

De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901 (die beste bisherige Darstellung). — Für die weitere Literatur kann nur auf bibliographische Zusammenstellung verwiesen werden: Ue II, 1905[9], S. 236—240 und 339; — C. Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur, 1898 bis 1902; — Archiv f. Gesch. d. Philosophie IV, S. 519; XIX, S. 288 ff. 426 ff; XX, S. 236 ff. 403; usw. — Archiv f. system. Philos. XV, S. 469; XXII, S. 267 ff. 383 ff. 553; — Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, hrsg. von Houtsma, 1908 (im Erscheinen begriffen). — Ferner Max Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, 1910; — Ders.: Die philosophischen Ansichten von Rázi und Túsi, 1910; — Ders.: Die Philosophie des abu Raschid, 1910; — Ders.: Die Lehre vom Kumun bei Nazzám und die Modustheorie des abu Háschim (ZDMG 63, S. 303 ff. 774 ff); — Ders.: Das Buch der Ringsteine Farabis, 1906; — Ders.: Die Metaphysik Avicennas, 1907—09. **Horten.**

Island, zu Dänemark gehörige, aber seit der Verfassungsänderung vom Oktober 1903 selbständigere Insel mit eigenem in Reykjavik wohnenden und der Volksvertretung (Althing) verantwortlichen Minister, unmittelbar südlich vom Polarkreis mit einem Flächenraum von etwa 103 000 qkm, von denen aber nur 35—40 000 bewohnbar sind, während das andere Gebiet vulkanisch ist und namentlich im Innern eine große Lavawüste bildet. Die Zahl der Bewohner belief sich 1901 auf 78 489; sie leben vom Fischfang und zum größeren Teil von der Viehzucht; infolge starker Auswanderung (besonders nach Canada und den Vereinigten Staaten) und großer Kindersterblichkeit wächst die Bevölkerungszahl nur langsam. — Nachdem sich irische Mönche (¶ Irland: I, 2) schon im 8. Jhd. an der Süd- und Ostküste niedergelassen hatten, wurde J. seit der zweiten Hälfte des 9. Jhd.s vor allem von Norwegen aus bevölkert und stand, obwohl politisch unabhängig, stark unter norwegischem Einfluß. Ueber das isländische Heidentum ¶ Germanische Religion. Die erste hochbedeutsame Periode in J.s Geschichte bilden die Jahre 980—1030. In diese Zeit fällt die Christianisierung des Landes, dessen Althing i. J. 1000 auf Drängen des norwegischen Königs Olaf Trygvason (995 bis 1000; ¶ Norwegen) das Christentum, unter Freilassung des alten Glaubens für den Hausgottesdienst (bis 1016), als Staatsreligion anerkannte, nachdem der sächsische Bischof Fridreker (Friederich) i. J. 981 und der von Olaf Trygvason gesandte sächsische Priester Thangbrandr (Dankbrand) in der Zeit von 997 bis 999 als Fremde vergeblich gearbeitet hatten und auch die Isländer Thorvaldr Kodransson Vidförli (d. h. der Weitgereiste; zusammen mit Fridreker; 986 geächtet) und Stefnir Thorgilsson (kurz vor Thangbrandr), dieser wegen seines schroffen Vorgehens gegen Tempel und Götzendienst, ohne Erfolg geblieben waren; erst die gleichfalls von Norwegen herkommenden Isländer Gissur und Hjalti Skjeggjason gewannen soviele Anhänger, daß i. J. 1000 jener Althingbeschluß gefaßt werden mußte, um das Land nicht zu zerspalten. Ueber die kirchliche Organisation des Landes, das bis 1104 Bremen-¶ Hamburg unterstand, dann bis 1154 ¶ Lund, seitdem ¶ Drontheim, vgl. ¶ Hamburg: I, 6 c. Das Bistum Skálholt ist 1056 gegründet (erster Bischof Isleif, von ¶ Adalbert von Bremen geweiht), das Bistum Holar, dessen erster Bischof, Jon Oegmundarson, als Nationalheiliger verehrt wurde, 1105; bis dahin hatte es norwegische Wanderbischöfe gegeben. Erst durch Einführung des ¶ Zehnten (1097), durch Zurückdrängung des Privatpatronats (besonders im 13. Jhd.) und durch die etwa gleichzeitig unter norwegischem Schutz erfolgte Schaffung einer kirchlichen gesetzgebenden Gewalt (an Stelle der bis dahin geltenden ausschließlichen Herrschaft des Staates über die Kirche) und Einführung des allgemeinen kanonischen Rechts (in Skálholt um 1275, in Holar um 1330) hatte der auch um die kulturelle Bildung des Volks (Priesterschulen neben Klosterschulen) und um die Literatur J.s verdiente geistliche Stand eine selbständigere Stellung gefunden. In welcher Weise sich Christentum und Volkssitte in dem durch religiöse Tiefe und Innerlichkeit, durch Wahrhaftigkeit und Rechtlichkeit —, aber auch durch Stolz, Eigenwillen, Argwohn und Festhalten am Eignen ausgezeichneten Volk im Mittelalter mit einander paarten (vgl. auch ¶ Germanische Religion, 6), zeigt die reiche alte Literatur J.s, deren Blüte in das 11., 12. und 13. Jhd. fällt, und in der neben der Geschichtsschreibung („Saga"; darunter die Kristni-Saga über die Christianisierung J.s bis 1117) und der weltlichen Dichtung (in Vers und vor allem in Prosa) die geistliche eine beachtenswerte Stelle einnimmt; von den religiösen Gedichten sei auf die alten „Solarljod" (Sonnenklänge; nach 1200), auf die anonyme Dichtung „Liknarbraut" (Weg der Gnade) oder auf des Augustiners Eysteinn Asgrimssons das Leben Christi schildernde „Liljan" (die Lilie; nach 1340; deutsch mit Einleitung von Baumgartner, 1884) hingewiesen. — Das Sinken der Kultur machte sich seit dem Verlust der Selbständigkeit bemerkbar; J., durch Eifersüchteleien einzelner Großer und blutige Parteikämpfe zerklüftet („Sturlungenkämpfe", vgl. darüber die Sturlunga-Saga) kam 1262 an Norwegen und mit Norwegen zusammen 1380 an Dänemark, dem es noch zugehört, sodaß J. in seiner Kirchengeschichte seitdem dieselben Stufen durchlaufen hat wie Dänemark.

Unter Christian III (¶ Dänemark, 2, Sp. 1933 f) ist auch in J. 1540—51 die Reformation durchgeführt worden, obwohl Bischof Oegmundr Palsson von Skálholt (1521—42) und der auch als Dichter und Einführer der Buchdruckerkunst in J. berühmte Bischof Jon Arason von Holar (1524—50) der evangelischen Bewegung heftigen, ja sogar (besonders seit 1548) bewaffneten Widerstand entgegensetzten. Aber Oegmundr Palsson wurde 1542 nach Dänemark geschleppt, Jon Arason im November 1550 mit zweien seiner Söhne als Landesverräter enthauptet, 1551 auf dem Althing die dänische Kirchenordnung anerkannt und dann die Reformation mit großem Fanatismus, unter Zerstörung von Kirchen und Klöstern seitens des Volkes, das auch die literarischen Schätze nicht schonte, und unter Einziehung der Kirchen- und Klostergüter, des Bischofszehnten u. a. durch den Staat, durchgeführt. Von den Führern der evangelischen Bestrebungen verdienen Beachtung: Odd Gottskalksson (gest. 1556), ein Norweger, der, in Deutschland dazu angeregt, Luthers NT am Hofe Oegmundrs heimlich ins Isländische übertrug (1540 gedruckt; vgl.

darüber „Dänische Bibliothek“, Kopenhagen und Leipzig 1738—43, Stück 8, S. 20 ff), und Gisser Einarsen (Einarson), der gleichfalls in Deutschland gebildete erste lutherische Bischof von Skálholt, der 1580 die salomonischen Schriften des AT übersetzte, nachdem der erste lutherische Bischof von Holar schon 1552 die Perikopen in die Landessprache übertragen hatte. Eine oft aufgelegte, vollständige Bibelausgabe besorgte Bischof Gudbrandr Thorlaksson von Holar, der auch mehrere Sammlungen geistlicher Lieder herausgab und den Grund zur evangelischen religiösen Dichtung J.s legte. Aus Holar stammte auch Hallgrim Pjetursson (1614—1674; seit 1640 Pfarrer in Hvalsnaesset, seit 1651 in Saurboe), J.s größter religiöser Dichter, dessen Lieder (vgl. besonders seine 50 Passionslieder) noch heute gesungen werden, auf das religiöse Leben des Volkes den denkbar größten Einfluß ausgeübt haben und an ihrem Teil die Frömmigkeit schaffen halfen, die imstande war, das unsagbar unglückliche 18. Jhd. zu ertragen, das mehr als fünfzig Teuerungen brachte, und in dem die Ausbrüche des Hekla (vor allem 1693 und 1766) und der Lakis-Kraterkette bei Skafta (1783) den Viehstand fast vernichteten und unzählige Höfe zerstörten. In demselben Jahrhundert trug man schwer an dem dänischen Druck, der den Handel lahm legte, die nationale Selbständigkeit immer mehr einschränkte und im Anfang des 19. Jhd.s auch das Althing auflöste. — Es ist zu verwundern, daß trotz dieser äußern Lage die isländische Kultur im 17. und 18. Jhd. ihre „Renaissance“ erlebt hat. Es lebte die alte Freude an der Geschichtsforschung wieder auf, und man beteiligte sich, wenn auch hier und da vom Ausland geführt, an den wissenschaftlichen Fragen und an der schönen Literatur. Neben einem Torfason (Torphäus; 1636—1719), dem Verfasser der Geschichte Norwegens, oder den Dichtern Eggert Olafsson (1726—68), Bjarni Thorarensen (1786—1841) und Jonas Hallgrimsson (1807—45), u. a. treten auch die Geistlichen als Führer der kulturellen Bewegung wieder hervor; es sei auf Propst Arngrimur Jonsson (gest. 1648), damals den gelehrtesten Kenner der isländischen Geschichte, hingewiesen oder auf Bischof Brynjolfur Sveinsson (1605 bis 1675), der die Handschrift der Eddalieder fand, auf Finnur Jonsson (Johannaeus; 1704—89), den Kirchenhistoriker (s. Literatur), oder auf Jon Thorkelsson Vidalin, den „Cicero J.s“, Bischof von Skálholt, der 1718 sein berühmtes Predigtenbuch („Vidalinspostilla“) herausgab.

Die zweite Hälfte des 19. Jhd.s brachte auch eine bessere Lage. Man erstrebte und erreichte die trotz der Zugehörigkeit zu Dänemark ziemlich große politische Selbständigkeit und Selbstverwaltung (1843 Wiederherstellung des Althing; Verfassungsurkunde von 1874; über die Aenderung von 1903 s. Sp. 753) und arbeitete mit Eifer und Erfolg an den inneren Verhältnissen J.s. In kirchlicher Hinsicht hatte das Gesetz von 1874 Religions- und Kultusfreiheit aufgerichtet. Trotzdem ist die lutherische Kirche die vom Staat besoldete „Volkskirche“. Ihr gehören fast alle Isländer an. An der Spitze steht der Bischof von Reykjavik, dem Hauptort J.s, wohin schon am Ende des 18. Jhd.s der Skálholter Bischofssitz verlegt wurde (der von Holar ist 1801 eingegangen); in Reykjavik ist auch das Predigerseminar, an dem die künftigen Geistlichen in dreijährigem Kursus ausgebildet werden, und dessen bedeutendster Lehrer in der Gegenwart Jon Helgason ist, neben dem aus der vergangenen Generation der Leiter der Schule, Helgi Halfdanarson, als wissenschaftlicher Theologe und als Liederdichter genannt sei. Das Land zerfällt in 20 Propsteien (vgl. ¶ Dänemark, Sp. 1937), denen 142 Pfarreien mit 299 Kirchen unterstellt sind. Daß seit 1882 auch alle selbständigen unverheirateten Frauen über 25 Jahre kirchliches (wie auch kommunales) Wahlrecht haben, zeigt den freiheitlichen Geist, der freilich auch die Kirchlichkeit stark untergraben hat. Man klagt, daß der Kirchenbesuch seit etwa fünfzig Jahren in beunruhigender Weise abgenommen hat, sodaß an manchen Orten mehrere Sonntage hintereinander der Gottesdienst wegen Fehlens der Gemeinde ausfallen mußte. Man erhofft viel von der Einführung alljährlicher Pfarrersynoden und der Gründung von Pfarrervereinen, von der gleichfalls begonnenen Ausarbeitung des neuen (von Helgi Halfdanarson bestimmten) Gesangbuchs, der revidierten Agende und der neuen Bibelübersetzung; die letzte stammt aus dem Jahre 1864 ff, von Bischof Pjetur Pjetursson, dem Kirchenhistoriker (s. Lit.), und Sigurd Melsted; die neue wird von Helgason, Harald Nielsson, Gisli Skulason u. a. gearbeitet. Trotz der unleugbaren Unkirchlichkeit, der bewußt undogmatischen Haltung und der angeborenen Neigung zum Rationalismus, die auch ein pietistisch gefärbtes Christentum in J. fast ganz unmöglich gemacht hat und macht, und obwohl „die Religion eigentlich nie eine herrschende Stellung in J. eingenommen hat“, legt übrigens Monrad (s. Literatur) im Gegensatz zu den pessimistischen Beurteilern „Gewicht auf die verschämt zurückhaltende religiöse Unterströmung“, die sich in der Gegenwart wie in der Vergangenheit in der Literatur und im Volksleben bei näherem Zusehen bemerkbar macht. — Der Katholizismus hat zum ersten Mal seit der Reformationszeit in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts auf Grund der durch die dänische Gesetzgebung von 1849 (¶ Dänemark, Sp. 1936) geänderten Lage einen Vorstoß unternommen: der katholische Priester Baudoin (gest. 1876 in seiner Heimatdiözese Reims) missionierte in J. seit 1859 ein Jahrzehnt lang und schrieb u. a. ein isländisches katholisches apologetisches Handbuch (Reykjavik 1865). Die gegenwärtige Mission geht bis 1895 zurück. Ihr Mittelpunkt ist Reykjavik, wo sich eine (1898 eingeweihte) katholische Kirche nebst Schule und Krankenhaus befindet; der eine der beiden dort wirkenden Priester ist staatlich als katholischer Geistlicher anerkannt. Neben einigen Laienbrüdern der Gesellschaft Mariä wirken auf J. namentlich die Josephsschwestern von Chambéry (¶ Joseph: II, B 15). Die Zahl der einheimischen katholischen Familien ist gering; die katholische Seelsorge erstreckt sich besonders auf die fremden katholischen Seefahrer.

U. Chevalier: Topo-Bibliographie, 1894—1903, 1527 ff; — Diplomatarium Islandicum I—III, Kopenhagen 1888—93; — Finnur Johannaeus: Historia ecclesiastica Islandiae, 4 Bde., Kopenhagen 1772—78 (bis 1740), mit der bis 1840 reichenden Fortsetzung von Pjetur Pjetursson, ebda. 1841; — K. Maurer: J. von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergang des Freistaates, 1874; — Ders.: Zur politischen Geschichte J.s, 1880; —

Ph. Schweitzer: J., Land und Leute, Geschichte, Literatur und Sprache, 1885; — A. Baumgartner: J. und die Faröer, 1902[2]; — E. Mogk in: RE[3] IX, S. 453—457 (vgl. ebda. III, S. 150); — Ders. in: Pauls Grundriß d. germanischen Philologie, 1901—09[2], Bd. II, 1; — Olaf Peder Monrad: Religion und Kirche auf J. (ChrW 22, 1908, S. 38 f. 65 ff. 89 ff. 113 ff. 150 ff. 206 ff. 257 ff); — A. Pergerin: KHL II, S. 204—205 (vgl. ebda. S. 1882); — Lucien Crouzil: Der Katholizismus in den skandinavischen Ländern I: Dänemark und J., 1906, S. 51—61; — Für einzelne Perioden vgl. ferner A. Thümmel: Der germanische Tempel (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur XXXV, 1, 1909; aus J.s heidnischer Zeit); — F. Holthausen: Altisländisches Lesebuch, 1896; — Arthur Bonus: Isländerbuch, 3 Bde., 1907; — Bogi Th. Melstedt: Islendiga Saga, Kopenhagen 1904; — Jörgensen: Den nordiske Kirkes Grundlaeggelse og förste Udvikling, 2 Bde., Kopenhagen 1874—76; — Harboe: Om Reformationen i. I. (Det Kjöbenhav. Vidensk. Selsk. Skrifter V, S. 209—302; VI, S. 1—100); — J. C. Poestion: Isländische Dichter der Neuzeit. Mit einer Uebersicht des Geisteslebens auf J. seit der Reformation, 1897; — C. Küchler: Geschichte der isländischen Dichtung der Neuzeit (1800—1900), 2 Bde., 1896—1902; — Gudmundsson: I.s Kultur ved Aarhundredskiftet 1900, Kopenhagen 1902 (deutsch von Palleske GPr Kattowitz 1902); — Zugmayer: Eine Reise durch J. i. J. 1902, 1903. **Ischarnack.**

Ismael, Name eines in der Steppe hausenden, Israel verwandten Volkes (¶ Nachbarvölker Israels), zugleich Name seines angeblichen Ahnherrn, einer Gestalt der israelitischen Sage, des Sohnes ¶ Hagars. Die Stammessage J.s steht I Mose 16 beim Jahvisten, in späterer, weicherer Rezension I Mose 21 $_{8-21}$ beim Elohisten (¶ Abraham, 2). **G.**

Ismael, Rabbi, und seine Schule ¶ Mischna, Midrasch und Talmud.

Israel (als Name) ¶ Jakob und Esau, 4—5.

Israel, seine **politische Geschichte** bis zur Zerstörung Jerusalems.

1. Urgeschichte; — 2. Kulturzusammenhänge; — 3. Einwanderung; — 4. Verschmelzung mit den Kanaanäern; — 5. Uebergang zum ansässigen Leben; — 6. Saul; — 7. David; — 8. Salomo; — 9. Reichsteilung; — 10. Omri und seine Dynastie; — 11. Jehu und seine Dynastie; — 12. Untergang des Nordreichs; — 13. Juda unter Hiskia; — 14. Untergang Judas. — Ueber die Folgezeit ¶ Judentum: I—II. — Zur politischen Entwicklung vgl. auch ¶ Königtum in Israel; — Chronologische Fragen ¶ Chronologie: I. — Ueber Israels innere Entwicklung vgl. die ¶ Bibelwissenschaft: I (Sp. 1172) genannten Artikel; ferner ¶ Heiligtümer Israels, ¶ Priestertum Israels, ¶ Feste: I, ¶ Dichtung, profane, im AT, ¶ Poesie und Musik Israels, ¶ Monotheismus und Polytheismus im AT, ¶ Naturdienst in Israel, ¶ Zauberei, Wahrsagerei und Orakelwesen in Israel, u. a.

1. Ueber J.s Urgeschichte sind uns in den Erzählungen von den drei Erzvätern ¶ Abraham, ¶ Isaak, ¶ Jakob und ihren Söhnen einzelne Notizen überliefert. Israelitische Geschichtsauffassung, wie die anderer semitischer Völker, besonders der Araber, liebt es, Stammes- und Volksgeschichte, ethnographische und geographische Verhältnisse, kultische und kulturelle Beziehungen in der Form von Familiengeschichte und Stammbäumen darzustellen, vgl. z. B. die Darstellung der Chronik, welche die Geschichte von der Weltschöpfung bis auf David in der Form von Stammbäumen erzählt. In Einzelheiten ist freilich bei der Ausdeutung der Erzählungen um so mehr Vorsicht zu beobachten, als ganz unzweifelhaft die dichtende Sage auch die Personen der Erzväter liebevoll ausgeschmückt hat zu Idealbildern des israelitischen Lebens (vgl. die Erzählungen von ¶ Joseph in Aegypten). So ist oft nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob eine Geschichte die Darstellung bestimmter Verhältnisse in der Form der Familiengeschichte enthält oder freies Erzeugnis der eine Einzelperson umrankenden Sage ist (¶ Sagen und Legenden Israels).

2. Die Israeliten sind nach ihrer eigenen Ueberlieferung nicht Autochthonen im Land Kanaan gewesen, sondern eingewandert. Ihr Stammvater Abraham ist nach der im ¶ Priesterkodex niedergelegten Ueberlieferung aus Babylonien eingewandert. Diese Tradition nimmt also an, daß J. von den frühesten Zeiten her enge Verbindung mit diesem Lande gehabt habe; und allerdings haben die Ergebnisse der Ausgrabungen uns bestätigt, daß Babylonien mit seiner Kultur einen tiefgreifenden Einfluß auf die kanaanäische und dann israelitische Kultur ausgeübt hat. Das Volk J. sodann ist nach der Ueberlieferung in Aegypten entstanden, wohin Jakob mit seinen Söhnen gezogen war, und von dorther sind dann die Israeliten nach Kanaan gezogen. Erst die Ansiedlung dort hat sie zu ansässigen Ackerbauern gemacht; vorher waren sie auch nach der Ueberlieferung Viehzucht treibende Nomaden (¶ Hirten- und Beduinenleben). Daß einzelne der Geschlechtsverbände des späteren Volks einmal von der Wüste auf den Boden Aegyptens übergetreten sind, hat nichts Unwahrscheinliches (vgl. die Darstellung einwandernder Semiten in Beni Hassan Bd. I, Sp. 207). Aber für die israelitische Geschichte ist die Frage bedeutungslos. Denn die unleugbaren Kultureinflüsse von Aegypten her sind nicht auf diese Weise vermittelt — diese Israeliten blieben ja nach der Ueberlieferung vom ägyptischen Leben ziemlich unberührte Nomaden —, sondern haben sich schon vor der Einwanderung der Israeliten über Kanaan erstreckt. Von Interesse ist nur, zu sehen, wie auch die israelitische Tradition durch alle diese Erzählungen die kulturellen Zusammenhänge anerkennt. Und ebenso ist es von Interesse, daß die israelitische Ueberlieferung Moses und das Volk in engste Beziehung zu den Midianitern bringt: Mose wird der Schwiegersohn ihres Oberpriesters ¶ Jethro; an ihrem Heiligtum, dem Horeb = ¶ Sinai, erhält Mose die Offenbarung; bei der Einrichtung der Rechtspflege erteilt Jethro dem Moses Rat. Auch diese Zusammenhänge sind namentlich auf dem Gebiet der Kultur nachweisbar. Ueber die Zugehörigkeit der Israeliten zu der „hebräischen" Völkergruppe, den Zusammenhang ihrer Einwanderung mit den Wanderungen anderer Völkergruppen, vgl. ¶ Hebräer. Nach der Ueberlieferung erscheinen die verschiedenen Bestandteile des Volks, „die Stämme", schon vor dem Vordringen in das Westjordanland durch die gemeinsame Verehrung von Jahve geeint, die ihnen durch ¶ Moses gegeben worden ist. Als Ort, wo sich diese Vereinigung vollzog, wird Kades Barnea genannt, das heutige 'Ain Ḳadîs unweit der Südgrenze Judas. Welche Bestandteile des späteren Volkes sich hier zusammengeschlossen haben, läßt sich allerdings nicht mit Bestimmtheit sagen. Andere Teile wie z. B. Juda haben sich vielleicht erst später angeschlossen (¶ Juda).

3. Die Einwanderung in ¶Kanaan erfolgte in der Zeit zwischen 1400—1200 v. Chr. (¶Hebräer, ¶Chronologie: I, 1), einer Zeit verhältnismäßiger Unabhängigkeit Kanaans von Aegypten. Die biblische Erzählung stellt sie als einmalige Eroberung des Landes mit Waffengewalt durch ein überlegenes Volk dar. Aber dabei blickt deutlich durch, daß nebenher auch eine langsame, mehr oder weniger friedliche Eroberung durch Verschmelzung der neuen Eindringlinge mit den alten Landesbewohnern gegangen ist. Ein solches Sich-Vorschieben der Stämme der Steppe in das bebaute Land hat sich mehr als einmal in jenen Gebieten wiederholt. Die ¶Tell-el-Amarnabriefe beleuchten uns diese Vorgänge trefflich (¶Hebräer). Ueber den Verlauf der israelitischen Einwanderung können wir allerdings auf Grund der biblischen Quellen nur wenig sagen. Ein Teil der später dem Volk angegliederten Stämme schob sich vielleicht von Kades aus direkt nach Norden in das Südland Palästinas. Es sind die durch David zum Stamm ¶Juda vereinigten Keniter, Jeracheeliter, und wie diese kleinen Stämme dort alle heißen mochten. Eine andre Gruppe (¶Ephraim ¶Benjamin) wandte sich von Kades. nach Osten um das Südende des Toten Meeres herum, zu den fruchtbaren Gefilden des Ostjordanlandes. Aber der Völkerschub ließ sie dort nicht zur Ruhe kommen; die nachdringenden Bruderstämme der Ammoniter und Moabiter drängten sie ins Westjordanland weiter, wo die späteren ephraimitischen Gebiete mit dem Mittelpunkt ¶Sichem am frühesten in israelitischem Besitz erscheinen.

4. Das Ergebnis der Einwanderung war nicht, wie es die späteren israelitischen Schriftsteller gerne darstellen, die völlige Verdrängung der Kanaanäer aus ihren Sitzen, die dann von den Israeliten eingenommen worden wären, sondern eine Mischung der stammverwandten Eindringlinge mit der alten Bevölkerung, die im ganzen in der Mehrzahl war, so daß, auf die Abstammung hin betrachtet, das kanaanäische Blut in der Mischung vorwaltete. In kultureller Beziehung überdies mußten sich die neuen Ankömmlinge den alten Bewohnern ganz unterwerfen; sie brachten ja keine nennenswerte eigene Kultur mit, wohl aber fanden sie eine hoch entwickelte vor (¶Kanaanäer). Die Ueberlieferung selbst weiß davon zu erzählen, wie auf allen Gebieten die Kanaanäer die Gebenden waren (V Mose 6 $_{10}$ f); sie waren die Lehrmeister in Ackerbau und Handwerk, Handel und Kunst, Städteleben und Kriegführung. Auch ihre Heiligtümer wurden von den Israeliten übernommen, und manches Stück drang von ihrem Baalkult in den Jahvedienst ein. Diese Vermischung vollzog sich natürlich nicht von einem Tag zum andern; erst unter ¶Salomo gelangte sie zu ihrem vorläufigen Ende. Von ihm wurden die letzten Reste von selbständigen Kanaanäern, die noch nicht mit den Israeliten verschmolzen waren, zu Fronarbeitern gemacht, und nach ihm ist nie mehr von Kanaanäern die Rede; alle freien Untertanen sind Israeliten geworden.

5. Die Ansiedlung im Westjordanland bedeutete für die Israeliten zugleich den Uebergang zum ansässigen Leben des Bauern und Städters. Auch dieser hat sich naturgemäß langsam vollzogen (¶Hirten- und Beduinenleben). Die schwerwiegende Folge davon war die Auflösung der bisherigen Stammesgliederung (¶Stämme Israels). Wenn sich auch zunächst die durch Familienzusammengehörigkeit, „Blutsverwandtschaft" gebildeten Gruppen in der Hauptsache beieinander an einem Orte ansiedelten, so kam doch in den Kanaanäern ein neues Element hinzu. Und vor allem bildete jetzt das lokale Moment, das Zusammenwohnen an einem Ort, den Ausschlag für die Bildung kleiner politischer Einheiten. Aus den Geschlechtern wurden Ortsgemeinden, und die späteren Stämme sind zugleich landschaftliche Einheiten. Das sieht man am deutlichsten in der Entstehungsgeschichte des Stammes ¶Juda. Damit war zugleich eine starke Schwächung des Zusammenhalts der Stämme gegeben, soweit ein solcher überhaupt vorher bestand. Denn die Landesnatur (¶Kanaan), welche die einzelnen Gaue im Gebirgsland von einander trennte, trieb zunächst nicht zur Bildung größerer Interessengemeinschaften. Ohnedies hatte jeder in seinem Teil mit der Sicherung des eigenen Daseins und der Unterwerfung der Kanaanäer genug zu tun. Nicht minder wichtig als die siegreichen Kämpfe mit den Kanaanäern (vgl. z. B. ¶Debora) war die Abwehr der aus dem Osten nachdrängenden Bruderstämme, der Moabiter, Ammoniter und Midianiter (¶Nachbarvölker Israels), die im Ostjordanland saßen und sich gleichfalls ins Westjordanland vorschoben. Mit der Abwehr der letztgenannten verknüpft sich für den israelitischen Helden ¶Gideon die Gründung eines kleinen Königreichs nach Art der kanaanäischen Königreiche, eine Geschichte, die für die Art und Weise vorbildlich ist, wie in jenen Zeiten aus der Führerschaft im Krieg ein Königtum sich entwickelte. Im Buch der Richter werden die Helden dieser Zeit als „Richter" bezeichnet.

6. In den Philistern (¶Nachbarvölker Israels), die sich in den Niederungen am Meer angesiedelt hatten, erstanden den Israeliten neue, gefährliche Feinde. Denn diese drangen sogleich weiter nach Osten in das Bergland vor. Die Israeliten waren ihnen nicht gewachsen; das ganze Land südlich der Jesreelebene fiel bald in ihre Gewalt, sogar das Nationalheiligtum, die Lade, kam in ihren Besitz. Da war es der Benjaminit ¶Saul, der, von ¶Samuel begeistert, die Leute seines Stammes um sich scharte und das Philisterheer schlug. Nun fielen ihm als dem gottgesandten Führer J.s auch andere über seinen Stamm hinaus zu, und es gelang ihm, wenn auch begreiflicherweise nicht ohne Kämpfe, die Herrschaft auch über die anderen Stämme des damaligen J. zu gewinnen. Ihn unterstützte der Umstand, daß die Kämpfe mit den Philistern noch lange fortdauerten, und daß im Ostjordanland andere Feinde drängten. Die Kriegsnot hielt die Stämme zusammen, insbesondere zeigten sich die ostjordanischen Stämme durch treues Festhalten an seinem Hause dankbar für die Hilfe, die er ihnen gebracht hatte. Saul und seine tapferen Söhne, bis auf einen, fielen in einer unglücklichen Feldschlacht gegen die Philister.

7. Das Reich fiel an ¶David. Dieser hatte noch während Sauls Regierung im Stamme Juda sich ein Herrschaftsgebiet geschaffen. Jetzt ging er daran, sich auch Sauls Reich J. zu unterwerfen, was ihm nach dem Untergang des Hauses Sauls auch leicht gelang (vgl. Bd. I,

S. 1987). Nach Ueberwindung der Philister ging er dann an die Schaffung eines Großreiches, das alle Brüderstämme umfaßte und J.-Juda die herrschende Stellung in Südsyrien gab.

8. Aber gleich unter seinem Sohn und Nachfolger ¶ Salomo ging diese Stellung wieder verloren: die von David unterworfenen Nachbarstaaten rissen sich wieder los. Auch im Innern gelang es ihm nicht, den Staat zu befestigen. Zwar gab er zuerst ihm eine geordnete Verwaltung; aber das dadurch angestrebte Ziel, die Aufhebung der Stammesunterschiede, wurde nicht erreicht. Nach seinem Tode zeigte es sich, daß der Gegensatz von J. und Juda noch immer mächtig war. Was dagegen Salomo gelang, war das, daß er sein Volk in die vorderasiatische Kultur einführte. Mit großer Weitherzigkeit, auch auf religiösem Gebiet hat er gestrebt, sich und seinem Volk von der überlegenen Kultur der Nachbarvölker möglichst viel anzueignen. Kein Wunder, daß in den Augen seines Volkes, das bisher aus kaum recht seßhaften Nomaden bestanden, sein Hof und seine Regierung mit zauberhaftem Glanz umgeben war. — Mit seinem Tode fiel das Reich auseinander. Im Stamme Juda, wo man den Davididen alles verdankte, folgte ihm sein Sohn ¶ Rehabeam. In den nordisraelitischen Stämmen wußte ¶ Jerobeam die alte Stammeseifersucht gegen Juda anzufachen und dort, vielleicht im Einverständnis mit Aegypten, ein eigenes Reich zu gründen (933—912). Im kleinen Juda, das damit seine politische Selbständigkeit verlor und mit Politik überhaupt nichts mehr zu tun hatte, spielte jetzt Religion und Kultus die erste Rolle, und immer mehr bekam es auf diesem Gebiet die Führerschaft. In dem zwei Menschenalter hindurch dauernden Kriegszustand zwischen beiden Reichen hatte Rehabeam von Juda zunächst gar keine Erfolge, da Pharao Scheschonk von Aegypten (hebräisch Sisak; ¶ Aegypten: III) zugunsten des Nordreichs eingriff. Mittlerweile war im Norden das Reich von Damaskus erstarkt, ein natürlicher Feind von J., das ihm den Weg zum Meer versperrte. Die Reibungen, die schon unter Salomo begonnen, gingen unter Jerobeam und seinen Nachfolgern fort. Die judäischen Könige ¶ Abia und ¶ Assa wandten sich Tribut zahlend und hilfesuchend an Damaskus, das denn auch das Nordreich zwang, Ruhe zu halten.

10. Erst mit ¶ Omri (887—876) kam ein kraftvoller Mann auf den Thron J.s. Von Damaskus konnte er sich freilich nicht frei machen, aber nachdem dieses seinem Handel den freien Zugang zum Mittelmeer gesichert, ließ es ihm im übrigen freie Hand. Der Gegensatz zu Damaskus trieb Omri zum engeren Anschluß an Tyrus; das bedeutete die Oeffnung seines Landes für die überlegene phönizische Kultur, mit der auch phönizischer Kultus eindrang. Kriegerische Erfolge hatte er den Moabitern gegenüber, die ihm tributpflichtig wurden. Auch Juda war in einer gewissen Abhängigkeit. In Samaria gab er dem Lande eine Hauptstadt von großer natürlicher Festigkeit. Sein Sohn ¶ Ahab (876—855) setzte seine Politik fort, aber gegen dieselbe erhob sich unter Führung von ¶ Elias eine Volksbewegung, bei der religiöse und national-politische Bestrebungen sich verbanden. Gegen Ende seiner Regierung finden wir deshalb Ahab trotz ansehnlicher früherer Erfolge als getreuen Vasallen von Damaskus, bis die Schlacht von Karkar (855) und die Erfolge der Assyrer gegen Damaskus ihn zum Angriff gegen die Aramäer ermutigten. Dabei fiel er. Juda war während alledem Vasallenstaat J.s geblieben. Dagegen konnten sich die Moabiter nach Ahabs Tod von J. frei machen und Edom die Herrschaft der Judäer abschütteln: die fortwährenden Kämpfe mit den Aramäern hatten die Kräfte der beiden Staaten erschöpft.

11. Omris Dynastie wurde nach kurzer Regierung der Söhne Ahabs ¶ Ahasja und ¶ Joram durch dieselbe Bewegung gestürzt, die schon Ahab zu schaffen gemacht hatte. ¶ Jehu, der Heerführer, wurde von der kleinen, aber leidenschaftlich-begeisterten Jahvepartei auf den Schild erhoben. Das israelitische Königshaus wurde ausgerottet. Auch auf Juda griff die Bewegung über. Das Reich aber kam dadurch an den Rand des Verderbens; denn den Assyrern, auf die sich Jehu stützte, gelang die Eroberung von Damaskus jetzt noch nicht, Salmanassar II war anderweitig in Anspruch genommen. Hasael von Damaskus strafte J. grausam für seinen Abfall: das ganze Ostjordanland wurde ihm genommen, im Westjordanland ging Hasaels Siegeszug bis nach Gath im Süden. Juda teilte das Schicksal seines Lehensherrn: König ¶ Joas mußte seine Tempel- und Palastschätze ausliefern. Erst als die Assyrer 805 Damaskus eroberten, wendete sich das Glück wieder den Israeliten zu, die seit Salmanassars II Zug vom Jahr 842 treue Vasallen der Assyrer geblieben waren. Jehus Enkel ¶ Joas und noch mehr dessen Sohn ¶ Jerobeam II gelang es, das alte israelitische Gebiet wieder zurückzugewinnen, auch Moab wurde wieder unterworfen. Juda nahm teil an dieser Erstarkung. König ¶ Amazja schlug die Edomiter gründlich und sicherte sich damit wieder die wichtige Handelsstraße nach Elath am Roten Meer. Der Versuch, sich mit J. zu messen, mißlang freilich. Es war die letzte Zeit des Glücks und der Blüte, welche die beiden Staaten genossen.

12. Fast 100 Jahre saß Jehus Dynastie auf dem Throne J.s. Da wurde Jerobeams Sohn ¶ Sacharja ermordet, und damit begann eine Zeit der inneren Wirren im Nordreich. Im wesentlichen handelte es sich dabei um den Kampf der Aramäerpartei und der Assyrerpartei in J. Im einzelnen Fall kennen wir die Gründe dieser Umwälzungen nicht. Mit ¶ Pekah (735—732) war die Aramäerpartei am Ruder. Er versuchte, in Verbindung mit den Damaszenern die Selbständigkeit gegen Assyrien zu wahren und auch Juda zum Anschluß zu bringen, aber dieses benützte das Herannahen der Assyrer als willkommene Gelegenheit, eine selbständige Politik einzuschlagen. Als Rezin und Pekah mit Gewalt seinen Beitritt zum Bund erzwingen wollten, wandte sich König ¶ Ahas an Tiglath-Pileser. Dieser zog 733 gegen Damaskus, machte es zur assyrischen Provinz und nahm Pekah die größere Hälfte seines Landes weg. Ahas von Juda huldigte in Damaskus; Pekah wurde im Einvernehmen mit Tiglath-Pileser durch ¶ Hosea ersetzt. Als auch dieser bei der Thronbesteigung Salmanassars IV mit anderen Mittelmeerstädten gemeinsame Sache gegen Assyrien machte, rückte Salmanassar (724) in J. ein und bela-

gerte Samaria. Nach dreijährigem Widerstand fiel die Stadt 722, als schon Sargon den Thron bestiegen. Die vornehmen Familien des Volks wurden nach Mesopotamien verpflanzt. Damit war J.s politische Rolle ausgespielt.

13. Unter Ahas' Sohn und Nachfolger ¶ Hiskia trat ein schroffer Wechsel der ganzen Politik Judas ein. Gleich nach seiner Thronbesteigung ließ er sich mit in den weitverzweigten Aufstand gegen die Assyrerherrschaft ein. Er kam aber nicht zum Handeln, da Sargon rasch einschritt. Ebenso machte Sargon einem zweiten Aufstandsversuch von Asdod und den Nachbarn rasch ein Ende. Ein drittes Mal, als Sanherib den Thron bestieg, spielte Hiskia sogar eine führende Rolle. Jerusalem wurde auch durch eine assyrische Heeresabteilung eingeschlossen; aber Sanherib wurde abgerufen und Hiskia kam mit einer schweren Geldbuße davon. Sein Sohn und Nachfolger ¶ Manasse mußte sich in Babylon vor Assarhadon rechtfertigen. Ein äußeres Zeichen des Vasallenverhältnisses war die Aufnahme der assyrischen Kulte in den königlichen Tempel (¶ Götzendienst, 2 b). Diese Haltung sicherte dem Land während seiner langen Regierung den Frieden. Seinem Sohn ¶ Amon brachte freilich — so darf man vielleicht annehmen — das Festhalten an dieser Politik schon nach 2 Jahren den Untergang. — Mit seiner Ermordung kam die patriotische Partei ans Ruder; denn sein Sohn ¶ Josia ließ sich ganz von dieser leiten. Auf kultischem Gebiet zeigte sich der Rückschlag am stärksten; hier wurde durch Einführung eines neuen Gesetzes, des Deuteronomiums, alles heidnische Wesen ausgeschieden (¶ Josias Gesetzgebung). Die politischen Verhältnisse gestatteten ein solches Vorgehen, das zugleich eine politische Absage an Assyrien bedeutete, denn dieses letztere war gerade in jenen Zeiten machtlos, die Skythenstürme und vor allem die Gründung des neubabylonischen Reiches durch Nabopolassar hatten seine Kraft lahmgelegt. Aber diese Selbständigkeit Judas sollte nicht lange dauern. Als Pharao Necho (¶ Aegypten, Sp. 205) mit starkem Heer durch Syrien gegen Babylon zog, trat ihm Josia entgegen. Er fiel in der Schlacht bei Megiddo.

14. An seiner Stelle machte Necho ¶ Jojakim zu seinem Vasallen. Doch als bei Karkemisch die Siegeslaufbahn der Aegypter im Jahre darauf ein rasches Ende fand, lenkte Jojakim ganz in die Bahnen seines assyrerfreundlichen Großvaters ein. Freilich nicht für lange; schon nach 3 Jahren gelang es den Hetzereien Aegyptens, ihn zum Abfall von Babylonien zu bewegen. Die Strafe folgte auf dem Fuß. Nebukadnezar erschien 597 vor Jerusalem; Jojakims Sohn und Nachfolger ¶ Jojachin mußte sich nach 3monatlicher Belagerung ergeben und wurde mit den wohlhabendsten und vornehmsten Leuten des Volks, darunter auch ¶ Ezechiel, nach Babylonien geführt. Und als auch der von Nebukadnezar eingesetzte König ¶ Zedekia nach wenig Jahren im Bunde mit Aegypten den Abfall versuchte, wurde die Stadt 586 von den Babyloniern mit Gewalt genommen, zu einem guten Teil zerstört und die Einwohner nach Babylonien geschleppt. ¶ Gedalja wurde zum Statthalter eingesetzt. — Fortsetzung ¶ Judentum.

Bibliographie in RE^3 IX, S. 458 ff; — E. Reuß: Geschichte der heiligen Schriften des AT, 1890^2; — B. Stade: Geschichte des Volkes Israel I^2, 1889; II, 1888; — R. Kittel: Geschichte der Hebräer, 2 Bde., 1888—92; — J. Wellhausen: Israelitische und Jüdische Geschichte, (1894) 1901^4; — H. Winckler: Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, 2 Bde., 1895—1900; — C. H. Cornill: Geschichte des Volkes Israel, 1899; — ‡ M. Löhr: Geschichte des Volkes Israel, in 8 Vorträgen dargestellt, 1900; — H. Guthe: Geschichte des Volkes Israel, 1904^2; — A. Jeremias: Das alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1906^2; — Eb. Schrader: Die Keilinschriften und das AT, 1903^3 von H. Zimmern und H. Winckler; — J. Benzinger: Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit, 1908^2. **J. Benzinger.**

Israeli, Isaak, ben Salomo, ¶ Jüdische Philosophie, 4.

Issachar, der neunte Sohn ¶ Jakobs, der fünfte Sohn der Lea (I Mose 30_{17} f). Das Gebiet des Stammes J. wird dadurch näher bestimmt, daß als Grenznachbarn im Norden Sebulon und Naphtali (Jos 19_{11} ff $_{33}$ ff), im Westen und Süden Manasse (Jos 17_{17} f) genannt werden. Es fällt also in der Hauptsache mit der Ebene ¶ Jesreel zusammen. Das kleine Gebiet war eines der fruchtbarsten in Palästina. Es wurde von der großen Handelsstraße, die von Aegypten nach Babylonien führte, durchzogen; im Segen Moses werden J. und Sebulon zusammen als solche genannt, die aus dem Handel reichen Gewinn ziehen und zu ihren Messen und Märkten die Nachbarn auch von weiter her versammeln (V Mose 33_{18} f). Damit hängt wohl auch zusammen, daß J. im Segen Jakobs als bequem und ruheliebend und den Kanaanitern sich beugend erscheint (I Mose 49_{14}). In der Geschichte Israels tritt der Stamm nirgends hervor; der Kampf ¶ Baraks und der ¶ Debora (Richt 4. 5) galt vor allem seinem Gebiete. **J. Benzinger.**

Isserles, Moses, ¶ Judentum: II (Sp. 827).

Issoudun, Missionare vom hlg. Herzen Jesu v., ¶ Herz Jesu: III, 2.

Istar, vgl. das zu ¶ Ischtar Bemerkte.

Istituto della carita ¶ Rosminianer.

Istrien ¶ Oesterreich-Ungarn: I (Cisleithanien).

Itala ¶ Bibel: I, 4 (Absatz I e); II, B 3 a.

Italien und die römische Kirche.

 — Ueber die politische Geschichte J.s und die außerchristliche Religionsgeschichte ¶ Rom, Religion, ¶ Griechisch-römische religiöse Kunst, 4, ¶ Imperium Romanum ¶ Weströmisches Reich. — Die Geschichte des Kirchenstaats von der Reformation bis zu seinem Untergang i. J. 1870 (vgl. unten 6) ist im Artikel ¶ Papsttum: II geschildert; — Ueber die evangelische Freikirche ¶ Chiesa evangelica italiana; — Ueber die Waldenserkirche ¶ Waldenser.

1. Rom war zu allen Zeiten der Mittelpunkt J.s so sehr, daß im Altertum der Italiener Römer hieß und man im Auslande noch heute ganz ähnlich redet. Rom schuf mit seinen Waffen und Gesetzen das antike J., unter welchem Namen man 200 Jahre v. Chr. die ganze Halbinsel von den Alpen bis zu dem Adriatischen, Jonischen und Tyrrhenischen Meer begriff. Die Stadt Rom selbst aber wurde von der Zeit der Könige an durch die Republik und noch mehr durch das

¶ Imperium Romanum zum Mittelpunkt nicht nur J.s, sondern der damaligen bekannten Welt, so daß die Völker in ihr das Weltzentrum (Caput mundi) verehrten. Wie all die verschiedenen Kulte in jenem Zeitalter der Religionsmischung (¶ Synkretismus: I) nach Rom drängten, so hatte auch die christliche Religion daselbst früh eine Stätte gefunden. Sie ist von bekehrten Juden schon vor dem Aufenthalt des ¶ Paulus daselbst nach Rom gebracht worden. Paulus begrüßte die Christen Roms von ferne schon im Römerbrief (¶ Paulusbriefe), und sie reisten ihm, als er selber kam, bis zum Forum Appium entgegen (Apgsch 28_{15}). Vielleicht ist auch ¶ Petrus in Rom gewesen und hat das dortige Christentum beeinflußt. Daß die römische Gemeinde (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 a; 2 f; II, 2 a) groß war, bezeugt Tacitus in seinem Bericht über die neronische Christenverfolgung des Jahres 64 ausdrücklich. Jedenfalls war dieses Christentum im apostolischen Zeitalter auch in Rom mehr eine societas fidelium als eine societas fidei, d. h. mehr eine Religion, als eine organisierte Kirche mit ihrem Stab von Bischöfen, Presbytern und Diakonen; das geht auch aus den Grüßen der römischen Christen an die Philipper deutlich hervor (Phil $4_{21.\,22}$). Wann in Rom aus dem Christentum die Kirche geworden ist, bleibt dunkel; trotz des 1. Clemensbriefes und des „Hirten" des Hermas (¶ Apokryphen: II, 3 a; 5 a) kennen wir die römische Verfassungsgeschichte nur in groben Umrissen und sehen deutlicher erst seit dem dritten Jhd.; der erste monarchische Bischof war wohl ¶ Anicet (¶ Papsttum: I). Für die Kultusgeschichte bezeugt der 1. Clemensbrief um 95 schon eine feste Liturgie. Genaueres berichtet Justin: Apologie I, 67 (¶ Heidenchristentum, 4 a b). — Was die weitere Ausbreitung des Christentums in J. betrifft, so haben die ¶ Christenverfolgungen (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 f; II, 2 c) die Propaganda nicht gehindert und deren Erfolge wenig geschwächt, obwohl der Kampf hier im Mittelpunkt des Imperiums oft heißer war, als an der Peripherie. Aber auch hier waren (trotz Nero, Domitian, Commodus, Decius usw.) die Zeiträume der den Christen gewährten Toleranz viel länger und dauernder als die dazwischen hereinbrechenden Verfolgungen, und das Christentum konnte sich in italischen Küstenstädten (wie Neapel und Puteoli), seit dem 3. Jhd. auch in Norditalien ausbreiten (¶ Heidenmission: III, 1, Sp. 1981 f). — Gerade wegen der ihr gegönnten Duldung konnte die römische Kirche schon im 2., noch mehr im 3. Jhd. eine gewisse Universalität (oder, wenn man will, Katholizität) erlangen; mit anderen Worten, es konnten sich um sie als Reichszentrum, mehr als um die Gemeinden von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien, die Gläubigen in ganz J. (¶ Kirchenverfassung: I, A 2 b) und über dessen Grenzen hinaus (vor allem im Abendland, dessen einzige apostolische Gründung Rom war; vgl. ebd. 2 d) scharen. Durch hingebende Unterstützung auswärtiger Gemeinden hatte sie sich schon zur Zeit des ¶ Ignatius von Antiochia (vgl. die Ueberschrift zu dessen Römerbrief) den Ruhm gesichert, daß sie in der Liebe allen vorangehe und in dem Liebesbund den Vorsitz führe. Zur Hebung Roms trug in der Folgezeit der anerkannt apostolische Ursprung der römischen Gemeinde und das Gewicht, das man auf die Worte: „Du bist Petrus" (Matth 16_{18}) zu legen begann, nicht wenig bei. Diese und andere Gründe zusammen bildeten die treibenden Kräfte, aus denen unter gleichberechtigten Gemeinden der Primat Roms keimen konnte (¶ Papsttum: I). — Ueber die gnostischen Kämpfe, deren Hauptherd eine Zeitlang Rom war (hier wirkten Anhänger des ¶ Saturninus, ¶ Basilides, ¶ Valentin, ¶ Marcion usw.) vgl. ¶ Gnostizismus. Ueber die christologischen Streitigkeiten, die in Rom zur Zeit des Bischofs ¶ Zephyrinus zur Gründung einer monarchianischen Gegengemeinde führten und in Verbindung mit Fragen der Kirchenzucht im Zeitalter des Bischofs ¶ Calixtus von neuem Spaltungen veranlaßten (¶ Hippolyt), vgl. ¶ Christologie: II, 2 c. Die Frage der ¶ Lapsi führte bald danach zum Schisma des ¶ Novatian.

2. Als das Imperium auch der letzten großen Verfolgung müde geworden, begannen im 4. Jhd. seine Gunstbezeugungen. Das von ¶ Konstantin d. Gr. und Licinius 313 erlassene Edikt von Mailand verkündigte den Frieden der Kirche. Nicht minder bedeutsam für die Entwickelung J.s war Konstantins Entschluß, zu besserer Verteidigung des Imperiums dessen Hauptstadt an den Bosporus nach Konstantinopel (Byzanz, Nova Roma) zu verlegen. In Rom aber wurde der römische Bischof — vollends nach dem Untergang des ¶ Weströmischen Reichs — der Erbe des Imperators. Er gab sich schon Ende des 4. Jhd.s den Titel Pontifex maximus, den nicht Konstantin, aber seine Nachfolger Valentinian (364—75) und Gratian (367—83) abgelegt hatten. Durch die Kaiser des endenden 4. Jhd.s wurde diese Entwickelung Roms gefördert. Schon ¶ Gratian bestimmte, daß schwierige kirchliche Fragen J.s und Galliens zu verhandeln seien entweder vor den Provinzial-Synoden oder vor dem im Kreise der Nachbarbischöfe tagenden Bischof von Rom (d. h. vor der vom römischen Bischof geleiteten römischen Synode). Vor allem aber erzeigte ¶ Theodosius d. Gr. wie kein anderer den Bischöfen, sonderlich ¶ Ambrosius von Mailand und ¶ Siricius von Rom, die allergrößte Ehrfurcht. Nachdem er noch einmal trotz des Beginns der Völkerwanderung mit mächtiger Hand das Imperium zu vereinigen gewußt hatte, überließ er sterbend den Orient dem Arkadius (¶ Byzanz: I, 1), den Okzident dem Honorius (¶ Weströmisches Reich). Aber keiner der beiden Söhne hatte die strategische und politische Begabung des Vaters geerbt. Mit Recht konnte Ambrosius, wenigstens hinsichtlich des Westreiches, in seiner Trauerrede sagen: Imperium ruit, das Reich fällt hin! Noch 81 Jahre fristete es im Westen ein kümmerliches, durch barbarische Einfälle getrübtes Dasein, bis Odoaker seinen letzten Kaiser Romulus Augustulus (475—76) kläglich absetzte. — Diese letzten hundert Jahre des weströmischen Reiches sind für die innere Entwickelung J.s durch die endgültige Vernichtung des alten Glaubens bedeutsam geworden (¶ Heidenmission: III, 1, Sp 1982 f). Hatten in Rom die senatorischen Familien noch Jahrzehnte lang über Konstantin hinaus am Heidentum festgehalten und sich z. B. 384 gegen die Entfernung des Altars der Victoria adveniens heftig gewehrt, so schwur der römische Senat 389 feierlich

den alten Glauben ab. Obwohl dann die Eroberung Roms durch Alarich (¶ Goten, 1) noch einmal eine antichristliche Reaktion herbeiführte, kann man doch sagen, daß Rom seit dem Ende des 4. Jhd.s eine christliche Stadt war. Unter der Landbevölkerung vollzog sich der Prozeß der Christianisierung viel langsamer. Eine andere Tatsache, die zugleich für die Entstehung und Festlegung der kirchlichen Macht Roms im Abendlande von größter Wichtigkeit war, soll wenigstens genannt sein: Rom hatte sich, wie schon einmal im 2. Jhd., wo es sich um Ueberwindung des ¶ Gnostizismus handelte, so auch in dem ¶ Arianischen Streit als Hüterin und Trägerin der Orthodoxie bewährt und diese Orthodoxie nicht nur im Abendland zum Sieg gebracht, sondern sogar dem Orient die römische Lehrform (Konzil zu Chalcedon 451; ¶ Christologie: II, 3 b) aufgedrängt. Wie im gesamten Abendland, so kam freilich auch in J. infolge der Völkerwanderung das orthodoxe, katholische Christentum in eine arge Krisis und stand lange Zeit unter arianischer Herrschaft.

Die Völkerwanderung ging in die Herrschaft germanischer Stämme über. Die Heruler, Ostgoten (seit 488; ¶ Goten), ¶ Langobarden (seit 568) saßen auf italienischem Boden. Es waren Zeiten des Schreckens für J., wenn sie auch zuweilen durch die griechischen Kaiser gemildert wurden, wie z. B. durch Justinian (527—565; ¶ Byzanz: I, 2) als er seinen großen Feldherrn Narses gegen die Goten sandte. Auch einige mit Recht groß genannte Päpste, ¶ Leo I und ¶ Gregorius I, verstanden es, durch Staatsklugheit das Grauen der Barbarenherrschaft für J. wenn nicht zu verhüten, so doch zu mäßigen. Papst Leo ging selbst zu dem Hunnenkönig Attila, der Gottesgeißel, und es gelang ihm, den bereits beschlossenen Zug auf Rom zu vereiteln. Auch von dem tatsächlich in Rom eingezogenen Vandalenkönig Genserich (¶ Vandalen) erlangte er eine Milderung der vierzehntägigen Plünderung. In Gregors Zeiten waren es die wilden Langobarden, von denen er Waffenstillstand, wo nicht Frieden zu erlangen suchte; überwunden wurden sie erst in der Zeit von ¶ Gregorius III bis ¶ Hadrian I mit Hilfe der Franken (¶ Langobarden; ¶ Deutschland: I, 4). War kurz zuvor auch die kaiserlich byzantinische Macht infolge des Kampfes Leos III des Isauriers (717—41; ¶ Byzanz: I, 4) gegen die Heiligenbilder, dessen Bildersturm Papst ¶ Gregorius II in Rom einen entschiedenen Bilderdienst entgegensetzte, gemindert worden, so kam J. durch diesen dem Papst fränkischerseits gewährten Schutz fortan unter die Herrschaft der Franken. Ihnen stand nicht nur die Herrschaft über Nord- und Mittelitalien zu, sondern auch das Schutz- und damit das Herrschaftsrecht über Rom und die Patrimonien (s. 3). Durch ¶ Karls des Großen Kaiserkrönung in St. Peter zu Weihnachten des Jahres 800 ward das einst von den Germanen gestürzte Imperium neu aufgerichtet und die Geschichte J.s für mehrere Jahrhunderte mit der Geschichte Deutschlands verbunden (¶ Deutschland: I, 4).

3. Die römischen Bischöfe, die in Rom auch als Besitzer umfangreicher Kirchengüter (Patrimonien) eine wichtige Rolle spielten, erscheinen bereits zur Zeit der Langobardengefahr um die Wende des 6. und 7. Jhd. stark an diplomatischen, militärischen und Verwaltungsangelegenheiten beteiligt. Als es dann mehrfach in dogmatischen Fragen zu Konflikten zwischen ihnen und den byzantinischen Kaisern kam, schlossen sich die gegen die byzantinische Herrschaft erbitterten Italiener eng an die Päpste an; seit dem Ende des 7. Jhd.s erhoben sich wiederholt italienische Truppen für die Päpste gegen die Kaiser. Als zur Zeit Papst ¶ Gregorius' III der Langobardenkönig Liutprand (¶ Langobarden) vier Kastelle des byzantinischen Dukats von Rom an sich gerissen hatte, wandte sich der Papst vergeblich um Hilfe an den fränkischen Hausmeier Karl Martell (¶ Deutschland: I, 4), vielleicht auch in der Hoffnung, mit dessen Unterstützung die kaiserliche Herrschaft abschütteln zu können. Einen Einblick in die Anschauungen des Papstes gewähren uns seine an Karl Martell gerichteten Schreiben; danach handelte es sich für ihn nicht um einen langobardischen Angriff auf den kaiserlichen Dukat, sondern um einen Krieg gegen die römische Kirche und ihr Volk, d. h. der Papst trat bereits als der Rechtsnachfolger der byzantinischen Kaiser auf. Tatsächlich erreichte es der Nachfolger Gregors III, ¶ Zacharias, daß König Liutprand ihm jene Kastelle übergab, die er dem Dukat von Rom entrissen hatte. Feindseligkeiten des Langobardenkönigs Aistulf gegen Rom führten im Jahre 753 zu der Reise des Papstes ¶ Stephanus II ins Frankenreich, deren Zweck es war, König Pippins (¶ Deutschland: I, 4) Unterstützung zu gewinnen. Inwieweit damals zu Ponthion und im Versprechen zu Kiersy (Quiercy; 14. April 754) Abmachungen getroffen wurden, die über ein bloßes Hilfeversprechen hinausgingen, ist umstritten. Daß damals Pippin die Aufteilung des Langobardenreiches zwischen ihm und dem Papste versprochen habe, ist höchst unwahrscheinlich; dagegen wird Stephan die Erwerbung der von den Langobarden zuletzt eroberten byzantinischen Besitzungen zugesagt sein (¶ Stephanus II). Durch die Feldzüge Pippins gegen die Langobarden in den Jahren 754 und 756 wurde König Aistulf gezwungen, den größten Teil des ehemaligen byzantinischen ¶ Exarchates von Ravenna und der an der Ostküste gelegenen Pentapolis (mit den Städten Ravenna, Rimini, Pesaro, Fano, Forli u. a.), sowie die zum Dukat von Rom gehörige Stadt Narni abzutreten, worauf Pippin diese Gebiete dem Papste übertrug; doch wurden dadurch nicht alle von Stephan erhobenen Ansprüche befriedigt. Aistulfs Nachfolger Desiderius (¶ Langobarden) versprach Stephan, ihm auch den Rest der Eroberungen Liutprands herauszugeben, trat ihm tatsächlich aber nur einen Teil davon, z. B. Ferrara, ab. Außer den von den Langobarden erworbenen gehörten zum päpstlichen Besitz damals noch folgende Gebiete, die den alten Dukat von Rom gebildet hatten: 1. der Dukat im späteren, engeren Sinne, d. h. im wesentlichen die Landschaft Maritima, etwa zwischen dem Tiber und dem Garigliano mit Ostia, Albano, Velletri, Tivoli, Ceccano; 2. das römische Campanien mit Segni, Anagni, Ferentino, Frosinone; 3. das römische Tuscien, etwa zwischen Civitavecchia und dem Tiber mit Sutri, Nepi und den vier von Liutprand an Papst Zacharias herausgegebenen Kastellen Amelia, Orte, Bomarzo und Bieda. Schließlich ist noch der

Dukat von Perugia zu nennen. — Schwere Konflikte, in die Papst ¶ Hadrian I mit König Desiderius geriet, führten im Jahre 773 zum Einschreiten ¶ Karls des Großen; die Nachricht, dieser habe Ostern 774 zu Rom dem Papste eine Urkunde bestätigt, durch die einst Pippin zu Kiersy Papst Stephan II weitgehende Versprechungen (Aufteilung des Langobardenreiches; s. o.) gemacht habe, dürfte abzulehnen sein; jedenfalls hat Karl nach der Eroberung des Langobardenreiches keine einer solchen Zusage entsprechenden Abtretungen gemacht. Im Gegenteil erwies er sich den päpstlichen, auf die Vergrößerung des Kirchenstaates gerichteten Bestrebungen nicht günstig; er erkannte die päpstliche Herrschaft über das Herzogtum Spoleto, das sich freiwillig Hadrian unterworfen hatte, nicht an und begünstigte es offenbar auch, daß sich der Erzbischof von Ravenna auf Kosten des Papstes eine weltliche Herrschaft schuf. Erst in späteren Jahren hat Karl dem Kirchenstaate einige Städte des sogenannten langobardischen Tuscien und des Herzogtums Benevent und vielleicht auch die spoletinische Landschaft Sabina hinzugefügt; ob Ludwig der Fromme durch seine Urkunde vom Jahre 817 — das sogenannte Ludovicianum — Papst Paschalis I weitere Gebiete (Korsika) überlassen hat, ist zweifelhaft. Welche Rolle bei alledem die ¶ Konstantinische Schenkung gespielt hat, wird kaum mit völliger Sicherheit festzustellen sein.

Nicht nur die Gründung einer päpstlichen Herrschaft über Rom und den Dukat, sondern auch die Erwerbung der König Aistulf entrissenen ehemals byzantinischen Besitzungen verstieß gegen Ansprüche des byzantinischen Kaisers, wie denn in der Tat kaiserliche Gesandte Pippin zu bestimmen suchten, die den Langobarden abgewonnenen Gebiete nicht dem Papste, sondern dem Kaiser zu überlassen; trotzdem haben die Päpste in der nächsten Zeit auf verschiedene Weise bewiesen, daß sie den Kaiser auch fernerhin als Oberherrn von Rom anerkannten. Die päpstliche Landeshoheit im Kirchenstaate wurde außerdem durch gewisse, wohl nicht genau geregelte Rechte beschränkt oder ergänzt, die den Frankenkönigen als „Patriziern" der Römer zustanden; auf welche Weise Pippin diese Würde eines „Patricius Romanus" erhalten hat, und in welchem Zusammenhange sie mit dem byzantinischen Patriziustitel stand, der seit Konstantin den höchsten Rang von Staatsbeamten bezeichnete und auch regelmäßig dem Exarchen von Ravenna (¶ Exarchat) als dem Vertreter des Kaisers verliehen wurde, ist umstritten (über die Mitwirkung des Patrizius bei der Papstwahl vgl. ¶ Papstwahlen). Während der Patriziat zur Zeit Pippins geringe Bedeutung hatte, wurde er durch Karl den Großen zu einer wirklichen Oberhoheit über den Kirchenstaat ausgestaltet. Seit der Kaiserkrönung Karls bildete Rom und der Kirchenstaat einen Teil seines Reiches, an seinem tatsächlichen Verhältnisse zu diesen Gebieten hat das aber kaum etwas geändert. Wenn auch zur Zeit Ludwigs des Frommen der Einfluß der Karolinger in Rom zurückging, so hat Ludwig doch gelegentlich seine Oberhoheit mit Entschiedenheit geltend gemacht; im Jahre 824 beseitigte in seinem Auftrage sein Sohn Lothar in Rom grobe Mißstände und regelte das Verhältnis des Kaisers zu Rom in einer Weise, daß ihm fernerhin eine Kontrolle über die Verwaltung und Rechtspflege sowie die oberste Gerichtsbarkeit zustand. Nach dem Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma, dessen Glaubwürdigkeit allerdings zweifelhaft ist, soll Karl der Kahle wichtige Hoheitsrechte in Rom preisgegeben haben; doch haben auch noch die italienischen Kleinkaiser gelegentlich die Oberhoheit über Rom zur Anerkennung gebracht. — Die weltliche Gewalt der Päpste fand dann vorübergehend ein Ende, als ein römischer Adliger Alberich als Fürst und Senator aller Römer in Rom die Herrschaft führte (932—954); ihn schmückte auch der Titel des „römischen Patriziers" (s. oben), den von deutschen Herrschern erst wieder Heinrich III nach seiner Kaiserwahl (1046) trug. Alberichs Sohn Oktavian vereinigte als Papst ¶ Johannes XII wieder die geistliche mit der weltlichen Gewalt, und im Jahre 962 erneuerte auch ¶ Otto I die kaiserliche Oberhoheit über Rom nach Maßgabe der Bestimmungen vom Jahre 824. Daß man sich übrigens in Byzanz auch zu Ottos Zeit noch nicht mit dem Bestehen des Kirchenstaates abgefunden hatte, beweisen die Forderungen, die gelegentlich der Verhandlungen wegen der Vermählung Ottos II von byzantinischer Seite gestellt wurden. — Bereits zur Zeit Ottos III begann die weltliche Herrschaft des Papstes wieder zu wanken. In Rom gewannen abermals mächtige Adlige (Crescentier) entscheidenden Einfluß, und in den umliegenden Gebieten kam die Gewalt fast ganz in die Hände weltlicher Großer. Der Erzbischof von Ravenna erwarb allmählich teils von der römischen Kirche, teils vom Reiche die Hoheit über den ganzen Exarchat; Ferrara kam an das Haus Canossa, und während in diesen Gebieten doch wenigstens die päpstliche Oberhoheit aufrecht erhalten werden konnte, ging der größte Teil der Pentapolis (s. oben), wie es scheint, den Päpsten völlig verloren. Zwar erwarb dann ¶ Gregorius VII Benevent für den Kirchenstaat; dagegen brachte die Schenkung der Allodialbesitzungen der Markgräfin Mathilde von Tuscien den Päpsten anfangs keinen Nutzen, da diese Güter zunächst nicht wirklich in ihre Gewalt kamen, und die Anerkennung der päpstlichen Lehnshoheit durch die süditalienischen ¶ Normannen bedeutete doch nicht eine wirkliche Verschmelzung ihrer Länder mit dem Kirchenstaate. Im Innern aber wurde die päpstliche Herrschaft durch die Unbotmäßigkeit der großen Barone, durch die Selbständigkeit der Städte und durch die Erhebung Roms gegen die Päpste geschwächt. Im Jahre 1153 verpflichtete sich ¶ Friedrich I Barbarossa zwar, dem Papste Rom und den Kirchenstaat wieder zu unterwerfen, aber bald geriet er selbst in Kampf mit den Päpsten, machte seinen Frieden mit den Römern und besetzte einen großen Teil des Kirchenstaates. Im Frieden von Venedig (1177) verpflichtete er sich dann, dem Papste den Kirchenstaat in der Ausdehnung von Aquapendente bis Ceprano zurückzugeben, und tatsächlich scheint er außer den Mathildischen Gütern nur einen Teil des päpstlichen Tuscien in seiner Gewalt behalten zu haben. So dürften die Dinge auch beim Tode Heinrichs VI gelegen haben. Aber Papst ¶ Innocenz III trat nun mit außerordentlich weitgehenden Ansprüchen hervor, und wirklich gelang es ihm, nicht nur den dem Kirchenstaate vorenthaltenen Teil von Tuscien zurückzugewinnen,

sondern auch das Herzogtum Spoleto und den größten Teil der Mark Ancona zu erwerben. Im kaiserlichen Tuscien konnte er wenigstens einen Bundesvertrag mit den Städten zustande bringen, wogegen allerdings sein Plan der Erwerbung der Romagna nicht durchzuführen war. Während des deutschen Thronstreites zeigte der Staufer Philipp von Schwaben (¶ Deutschland: I, 4) Papst Innocenz hinsichtlich der Anerkennung jener Erweiterung des Kirchenstaates wenig Entgegenkommen. Dagegen erkannte sein Gegner Otto IV im Jahre 1201 (Vertrag von Neuß) die Ansprüche des Papstes auf das Gebiet von Radicofani bis Ceprano, den Exarchat von Ravenna, die Pentapolis, die Mark Ancona, das Herzogtum Spoleto, die Mathildischen Güter und die Grafschaft Bertinoro an; doch hat er später Spoleto, Ancona und einen Teil von Tuscien in seine Gewalt gebracht. Auch ¶ Friedrich II erkannte zunächst (1213 und 1219) die Ansprüche der Päpste an, nahm diese Anerkennung aber im Jahre 1228 wieder zurück, und nachdem der Frieden von San Germano (1230) vorübergehend eine Aussöhnung gebracht hatte, bemächtigte er sich nach seiner im Jahre 1239 erfolgten zweiten Exkommunikation nicht nur des Herzogtums Spoleto und der Mark Ancona, sondern griff auch die alten Teile des Kirchenstaates an. Friedrichs Söhne Konrad und Manfred hielten die Ansprüche auf Spoleto und Ancona ebenfalls fest; erst durch den Untergang Manfreds und Konradins gelangten die Päpste in den sichern Besitz dieser Gebiete. Die Päpste ¶ Innocenz V und ¶ Nikolaus III erhoben Rudolf von Habsburg gegenüber auch Ansprüche auf die Romagna, da sie zum Exarchat und der Pentapolis gehöre, und die Rechte der Päpste auf diese Gebiete nicht nur von Otto IV und Friedrich II, sondern auch von Rudolf selbst anerkannt seien, und tatsächlich verstand sich Rudolf im Jahre 1278 zur Abtretung der Romagna.

So bedeutend die Päpste seit Innocenz III den äußeren Umfang des Kirchenstaates vergrößert hatten, so war doch ihre Gewalt im Innern recht beschränkt. In Rom lag die Regierung in den Händen weltlicher Beamter, die vom Papste, vom Volke oder vom Adel erhoben wurden, wobei es an mancherlei Konflikten nicht fehlte. Auch deutsche Herrscher gefährdeten zeitweise die päpstliche Herrschaft in Rom: Heinrich VII hatte zwar im Jahre 1310 den päpstlichen Besitz im vollen Umfange bestätigt, aber im Streit mit Papst ¶ Clemens V erklärte er Rom für eine kaiserliche Stadt, und Ludwig der Bayer, der gebannte Feind des Papstes (¶ Deutschland: I, 4), nahm im Jahre 1328 in Rom vom Volke die Kaiserkrone entgegen und ließ in einer Volksversammlung Papst ¶ Johannes XXII für abgesetzt erklären. Um die Mitte des 14. Jhd.s führte dann vorübergehend Cola di ¶ Rienzi als Tribun in Rom die Herrschaft, und Papst ¶ Gregorius XII trat Rom und den Kirchenstaat gegen eine Zahlung von 25 000 Goldgulden an König Ladislaus von Neapel ab, und erst dessen Erbin Johanna II lieferte diese Gebiete Papst ¶ Martinus V wieder aus. In zahlreichen anderen Teilen des Kirchenstaates erhoben sich Dynastengeschlechter (Malatesta in Rimini, Montefeltre in Urbino usw.), und diese Entwickelung wurde von Ludwig dem Bayern begünstigt. Zwar unternahm im Auftrage Papst ¶ Innocenz' VI der Kardinal ¶ Albornoz erfolgreich die Wiedereroberung des Kirchenstaates; aber die Kirchenspaltung (¶ Papsttum: I) hatte wieder den völligen Verfall der päpstlichen Herrschaft zur Folge. Die von verschiedenen Päpsten (¶ Martinus V, ¶ Sixtus IV ¶ Alexander VI) befolgte Familienpolitik (¶ Nepotismus) führte zur Bildung neuer Dynastenherrschaften; auch Alexanders VI Sohn Cesare Borgia, Herzog der Romagna, errichtete sich innerhalb des Kirchenstaates ein großes Fürstentum, vernichtete aber dabei doch auch zahlreiche der im Kirchenstaate emporgekommenen kleineren Machthaber (¶ Alexander VI). Papst ¶ Julius II vollendete dieses Werk, schuf dadurch erst einen kräftigen Kirchenstaat und erweiterte diesen noch durch die Erwerbung von Parma und Piacenza.

4. Die Religion sank inmitten dieser Machtpolitik der mittelalterlichen Jahrhunderte von ihrer sittlichen Höhe herab. Die römische Kirche nahm an allen Intrigen der verschiedenen Höfe teil. Um die Häufung dieser kirchlich-politisch-königlichen Gewalt der Päpste zu rechtfertigen, waren schon in früherer Zeit auf Anstiften der Kurie oder unter ihrer stillschweigenden Genehmigung viele Urkunden gefälscht oder durch Einschiebungen zweckentsprechend gemacht worden. Man erfand eine ¶ Konstantinische Schenkung, stellte ein Papstbuch (¶ Liber Pontificalis) zusammen voll Fälschungen und lächerlicher Erzählungen; man erdichtete einen Brief St. Peters aus dem Himmel, in dem er sich über die Eroberungen der Langobarden höchst erzürnt zeigte; in Cyprians De catholicae ecclesiae unitate wurde ein Satz eingeführt, in dem man ihn sagen ließ, daß Christus dem Papst den Primat gewährt habe, um die Einheit der Kirche zu sichern (worauf sich noch Pius IX in seiner Encyklika vom 17. März 1856 beruft). Diese und andere Fälschungen und Fabeln wurden um die Mitte des 9. Jhd.s in den ¶ Pseudoisidorischen Dekretalien niedergelegt. Gegen 1150 setzte das „Dekret" des Gratianus — zu Nutz und Frommen der päpstlichen Allmacht — all dem Betrug die Krone auf (¶ Bologna, 1 ¶ Kirchenrecht, 3 c). — Nachdem auf so unlautere Weise die Kirche die weltliche Herrschaft erlangt hatte und das römische Reich wieder aufgerichtet worden, brach über die christliche Religion wie über die bürgerliche Gesellschaft das Verderben herein. Schreckliche Verderbnis und furchtbare Kriege gingen Hand in Hand. Am schlimmsten war das 10. Jhd., mit Recht das bleierne oder das eiserne genannt, voller Zügellosigkeit und Unwissenheit (s. unten). I. sank selber auf kulturellem Gebiet so tief herab, daß es sich durch Otto I einen Lehrer der Rhetorik aus Deutschland senden lassen mußte. Das hl. römische Reich zerfiel, weil weder die Karolinger es erhalten konnten, noch die beiden Berengare von Friaul (888—961), in denen sich noch einmal das unabhängige italische Reich verkörperte. Berengar I war 915 von ¶ Johannes X zum Kaiser gekrönt worden, wurde aber schon 924 in Verona ermordet; die Wiederherstellung der staatlichen Einheit in Ober- und Mittel-I. war gescheitert und I. zerfiel nun gänzlich. Nicht weniger wie sechs Republiken bildeten sich während des 10. und 11. Jhd.s: Venedig, Genua und Pisa in Ober-I., Neapel, Gaeta und Amalfi in Unter-I., und alle sechs zerfleischten

sich in unaufhörlichem Bruderkrieg. — Was allein sich in allen diesen Kämpfen nicht verminderte, war die päpstliche Gewalt in Rom (¶ Papsttum: I) und die bischöfliche Macht in den Diözesen. Sie allein wußten sich die Zerrissenheit der Völker zu Nutzen zu machen. Auf den Trümmern der Reiche bauten die Päpste ihre kirchliche und politische Macht auf. J. verlor jeden Rest von Unabhängigkeit; Deutschland verblutete sich an dem Wahngebilde einer kaiserlichen Herrschaft über J. (¶ Deutschland: I, 4). Die drei sächsischen Kaiser Otto kämpften vor und nach der Krönung lange in J. gegen Griechen, Sarazenen, sowie eingeborene Adelige und Fürsten. Auch die fünf fränkischen Heinriche lebten unausgesetzt in Krieg und Unsicherheit um ihren Besitz in J., trotz der päpstlichen Krönung, der sogar zumeist ein Kampf zwischen Kaiser und Papst auf dem Fuße zu folgen pflegte, — am schwersten der Kampf zwischen ¶ Gregorius VII (1073—85) und ¶ Heinrich IV (1056—1106). Gregor hatte dabei schon vor der Besteigung des hl. Stuhles die klare Erkenntnis, daß die katholische Kirche, nicht zuletzt auch in J. selber, sich in einem jammervollen Zustand von Verderbnis von außen und innen befinde, daß es deshalb gelte, nicht nur gegen das zerrüttete Kaisertum, sondern auch gegen den verworfenen Klerus zu kämpfen. Auch den Hohenstaufen ward der gleiche Kampf nicht erspart. ¶ Friedrich I Barbarossa (1152—92), überzog die lombardischen Städte, sonderlich Mailand, mit Krieg; zwischen ¶ Friedrich II (1213—50) und den Päpsten ¶ Honorius III, ¶ Gregorius IX und ¶ Innozenz IV bestand ein unaufhörlicher Kampf. Nach dessen Tode und der kurzen Herrschaft seines Sohnes Konrad IV rief der Franzose ¶ Urban IV (1261—64) seinen Landsmann Karl von Anjou gegen die letzten Hohenstaufen zu Hilfe. So folgte den ritterlichen, geistig so bedeutenden Hohenstaufen in J. das wüste, gemeine Haus Anjou. In der sizilianischen Vesper (31. März 1282) ereilte dies die wohlverdiente Strafe. — Unter den Päpsten (¶ Papsttum: I) ragt leuchtend, wenn auch auf dem Hintergrunde tiefer Schatten, die Gestalt ¶ Innozenz' III hervor (1198—1216). Die aufrührerischen Adeligen Roms hielt er im Zaum, gewann der Kirche die ihr von Heinrich VI entrissenen römischen und toskaner Provinzen (s. 3) zurück. Ganz Europa (¶ Friedrich II von Deutschland; Philipp August von ¶ Frankreich, 4; Johann von ¶ England: I, 2) und sonderlich J. war nur noch ein Spielball in den Händen des Allmächtigen. Von dort gab es nur einen Weg: bergab. Und dies begriffen seine Nachfolger nicht, am wenigsten ¶ Bonifatius VIII (1294—1304). Das gänzliche Fehlen der Erkenntnis, daß am Horizont eine neue Sonne aufgehe, die des weltlichen Fürstentumes, war die Ursache all seiner heftigen Kämpfe mit Philipp dem Schönen von Frankreich (1285—1314), welche die Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon (1305—78) zur Folge hatten und dadurch weiterhin das große Schisma des Westens (1378—1417). Beides trug zum Sinken der Achtung vor dem Papsttum entscheidend bei. — Die innere Entwickelung J.s zeigt während dieser politischen Jahrhunderte nur wenige Lichtpunkte. Schon im 10. Jhd. war der religiöse und sittliche Niedergang in J. ungemein stark. Es ist das „saeculum obscurum", das finstere Jahrhundert, wo das Treiben am päpstlichen Hof, den die schamlose Theodora mit ihren verrufenen Töchtern Theodora und Marozia beherrschte (¶ Papsttum: I), naturgemäß auf die ganze Kirche und das Gesamtvolk zurückwirkte. Der sittlichen Verrohung und der entsetzlichen Genußsucht konnten auch die Neubelebung des Mönchtums (Stiftung der ¶ Kamaldulenser und ¶ Vallombrosaner, hernach des ¶ Franziskanerordens) und das ernste Streben von Reformfreunden, wie Petrus ¶ Damiani im 10. Jhd., ja starke Volksbewegungen, wie die 1056 begründete sogenannte Pataria in Mailand (¶ Patarener), oder Wanderprediger, wie ¶ Franz von Assisi, nicht so schnell ein Ende machen. Sie blieben der Boden, aus dem auch in den folgenden Jahrhunderten die die Hierarchie bekämpfenden und der schroffen Askese folgenden Oppositionsbewegungen hervorgingen; man denke an den ¶ Humiliatenorden, die „pauperes Lombardi", „die Lombarden", den radikaleren italienischen Zweig der ¶ Waldenser, bis hin zu ¶ Savonarola. In den großen Bewegungen im Leben der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Frömmigkeit steht J. sehr zurück; gewirkt haben die großen Italiener ¶ Thomas von Aquino, ¶ Bonaventura u. a. vor allem im Ausland. Dennoch hat die Kirche auch in J. es vermocht, die Herrschaft der kirchlichen Weltanschauung im Geistesleben aufrechtzuerhalten — auch ¶ Dante zeigt, wie sehr die kirchliche Tradition noch zu Beginn der Renaissance die Oberhand hatte, bis sich inmitten der italienischen ¶ Renaissance die entschlossene intellektuelle Befreiung von aller theologischen, philosophischen, politischen Knechtschaft vollzog, zugleich freilich unter der Einwirkung der heidnischen Antike dieselbe sittliche Haltlosigkeit (vgl. z. B. ¶ Boccaccios „Decamerone") wiederkehrte, die für J. schon früher als charakteristisch vermerkt war. Als Stätte der Kunst trat J. freilich damals an die Spitze Europas. Aber diese ästhetischen Leistungen dürfen über den sittlichen und religiösen Tiefstand nicht hinwegtäuschen. Es ist kein Zufall, daß die Florentiner Neuplatoniker um Marsilio ¶ Ficino mit ihrem Streben nach einer Renaissance des Christentums für J. ohne Bedeutung blieben, und daß die ernste Reformation, die auch nach J. hinüberwirkte, hier nicht Wurzel fassen konnte.

5. Zwischen 1525 und 1540—1541 wurden die Schriften Luthers sowie andere Schriften der deutschen Reformation über die Alpen gebracht; sie verbreiteten sich daselbst und erweckten eine mächtige Bewegung. Ihre wichtigsten Vertreter waren J. de ¶ Valdes, Bernardino ¶ Occhino, Pietro ¶ Martyr Vermigli, Galazzo ¶ Caracioli, Olimpia ¶ Morata, Aonio ¶ Paleario, Francesco ¶ Spiera, ¶ Vergerio, Celio Secundo Curione (1503—69; vgl. RE[3] IV, S. 353 ff), der in Mailand, Pavia, Ferrara, Lucca und, immer wieder von der Inquisition vertrieben, noch an vielen Orten J.s befruchtend gewirkt hat, bevor er diesseits der Alpen eine neue Heimat fand (seit 1547 an der Universität Basel; über seinen Pasquillus ecstaticus ¶ Pasquino). — Die Gegenbewegung begann schon am Ende des Jahres 1530 zu Venedig. Der päpstliche Nuntius Caraffa, der zukünftige Papst ¶ Paul IV, erließ Edikte gegen Häretiker. Bis dahin hatte man sich begnügt, die verdächtigen

Bücher zu verbrennen. Caraffa behielt den Franziskanermönch Girolamo Galateo sieben Jahre lang in Gefangenschaft; dieser hatte in seiner dem Senat von Venedig gewidmeten Apologie einen ausführlichen Reformationsplan unterbreitet, der ohne Zweifel von der deutschen Reformation beeinflußt ist. — Der Mittelpunkt der Reformationsbewegung in J. war aber Neapel und dessen Führer Juan de ¶ Valdes. Um ihn versammelte sich eine ganze Reihe bedeutender Männer und Frauen, wie ¶ Occhino, P. ¶ Martyr Vermigli, Giovanni Francesco Caserta und Giulia ¶ Gonzaga. Valdes war kein organisatorischer Geist; er suchte auch nicht eine revolutionäre Bewegung gegen die Kirche und ihre Einrichtungen hervorzubringen. Er war ein Idealist und eine tief religiöse Seele, die mit aller Gewalt an der Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben hielt. Aus diesem Kreis ging das kleine Werk von der Wohltat des Todes Christi (Beneficio di Cristo) hervor, dessen Verfasser der Mönch Benedetto da Mantova war, und das durch den Dichter Marcantonio Flamino d'Jmola neu bearbeitet wurde. 40 000 Exemplare wurden davon verkauft. — Andere Stätten der Reformation in J. waren noch Modena und Ferrara; hier bildete ¶ Renata von Ferrara den Mittelpunkt (an ihrem Hof lebte z. B. Olympia ¶ Morata).

Der Papst ¶ Paul III führte durch seine Bulle Licet ab initio die Inquisition 1542 in ganz J. ein, und nötigte die Anhänger der Reformation zur Flucht, um dem Kerker und der Folter zu entgehen. Neun Jahre später gründete Loyola zu Rom das erste Kollegium seines Ordens (Collegium Romanum; ¶ Kollegien, römische). Die Jesuiten verbreiteten sich rasch in den Städten und auf dem Lande und wurden eine mächtige Stütze der weltlichen Macht, sowie der Inquisition in ihren Bestrebungen gegen die Irrlehre, die erfolgreich bekämpft wurde. Bartolomeo Forzio, der angebliche italienische Uebersetzer des lutherischen Schriftchens „An den christlichen Adel deutscher Nation", wurde zu Venedig gefangen genommen und zum Tode durch Ertrinken verurteilt (1558). ¶ Occhino und ¶ Martyr Vermigli mußten aus J. fliehen. Obwohl die spanische Inquisition nicht ermächtigt worden war, im Königreich Neapel zu wirken, wurden ihr dennoch durch die Bereitwilligkeit des Vizekönigs eine große Anzahl Opfer ausgeliefert. Pietro ¶ Carnesecchi, der ein erstes Mal der Inquisition entgangen war, wurde verurteilt und mit anderen Häretikern 1567 hingerichtet. Als Paul IV starb (1559), erbrach der römische Pöbel in seiner Wut die Tore des Palastes der Inquisition und ließ 70 Personen, auf denen der Verdacht der Ketzerei haftete, aus dem Gefängnis frei. Aber als 1566 der Mann, welcher lange Jahre hindurch der Führer der Inquisition gewesen, als ¶ Pius V auf den Stuhl Petri stieg, brach über ganz J. eine heftige Verfolgung aus. Viele Italiener des Südens und Siziliens flüchteten nach Genf. — Um 1550 sah man besonders in Venetien eine Partei an die Oeffentlichkeit treten, die eine noch viel radikalere kirchliche und dogmatische Reformation als diejenige Luthers, der sich die ersten Vertreter der Reformation in J. angeschlossen hatten, forderte. Auch die ¶ Wiedertäufer erscheinen in diesem Lande. Ihr Führer war der Sizilianer Camillo ¶ Renato. Sechzig italienische Wiedertäufer versammelten sich zu einer Art Synode in Venedig (1550). — Es bestanden also damals drei verschiedene protestantische Richtungen in J. Uneinig und sich gegenseitig bekämpfend haben sie viel dazu beigetragen, die reformatorische Bewegung in J., die im Anfang so glänzend und vielverheißend gewesen war, zu hemmen, obwohl die Männer an ihrer Spitze von hohem geistigen und sittlichen Werte waren. Die Inquisition brach ihr endlich das Genick, obwohl immer wieder Glaubensboten — es sei an ¶ Sarpi oder an Giovanni ¶ Diodati erinnert — den Versuch wagten, ihrem Heimatlande die Reformation zu bringen.

Einen nicht zu unterschätzenden Erfolg hat aber die Reformationsbewegung auch in J. gehabt: die Erneuerung des Katholizismus, die sich dort seit den zwanziger Jahren des 16. Jhd.s vollzog. Seit dem Sturze Roms, dem sogenannten Sacco di Roma (1527; ¶ Karl V ¶ Deutschland: II, 2), gewann der Katholizismus in allmählicher Arbeit eine in früheren Jahrhunderten nicht besessene Wirkungskraft. Diese katholische Reformbewegung stand nicht nur unter den Einflüssen ¶ Spaniens, wo eine Restauration schon vor Luthers Auftreten begonnen hatte, sondern sie verdankte auch dem Luthertum in positiver wie in negativer Hinsicht Anregungen. Caraffas (¶ Paul IV) „Oratorium der göttlichen Liebe", die Gründung der Klerikerorden der ¶ Theatiner, ¶ Somasker, ¶ Barnabiten, sowie neuer Mönchs- und Nonnenorden, wie der ¶ Kapuziner, ¶ Ursulinen, und neuer Kongregationen, wie der ¶ Oratorianer Philippo ¶ Neris (vgl. ¶ Mönchtum, 5b), dazu reformkatholische Gestalten wie Papst ¶ Hadrian VI, ¶ Contarini, ¶ Morone, Reginald ¶ Pole zeigen uns das Anwachsen der italienischen Frömmigkeit, die sich freilich unter scharfer Ablehnung einer Kirchenspaltung mit der Reaktion verbinden konnte und den Kampf gegen die deutsche Reformation in J. aufnahm. Aus der Zeit nach dem ¶ Tridentinum sei zum Beweis dafür, wie anders J. jetzt bestimmend auf das katholische Leben Europas einwirkte, auf typische Gestalten wie Carl ¶ Borromäus, Cäsar ¶ Baronius, Robert ¶ Bellarmin hingewiesen. J. blieb zugleich in diesen Jahrzehnten bis zum Anfang des 17. Jhd.s das klassische Land der Kunst: neben den Meistern der älteren Renaissance Michelangelo, Tizian, Paolo Veronese, Correggio, wirken in dieser Zeit unter dem Einfluß der katholischen Restauration die drei Carracci samt Guido Reni (¶ Renaissance: II); als Dichter vertritt Torquato Tasso (Das befreite Jerusalem, 1575) diesen Kreis; der Meister der klassischen Kirchenmusik ward ¶ Palestrina. Das Gebiet der Wissenschaft außerhalb der Theologie (Patristik) und der Geschichtsschreibung wurde freilich in diesem Zeitalter wenig angebaut: die Universitäten verfielen, und die freien philosophischen Bestrebungen eines Giordano ¶ Bruno und die experimentelle Naturforschung ¶ Galileis wurden unterdrückt. In der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s waren J. und Spanien von dem mächtig aufstrebenden Frankreich (¶ Frankreich, 8; ¶ Jansenismus, 1 ¶ Literaturgeschichte: III, B) bereits wieder völlig beiseite geschoben.

6. Obwohl es J., wie Frankreich, auch im 18. Jhd. an bedeutenden wissenschaftlichen Namen

nicht gefehlt hat — es sei an ¶ Muratori, J.s größten Historiker, ¶ Mansi, ¶ Assemani, auch an den Oratorianer Gallandi, den Patristiker (¶ Kirchenväter, Lit.) erinnert —, so konnte die italienische Wissenschaft, wie die katholische Wissenschaft der damaligen Zeit überhaupt, mit der einsetzenden ¶ Aufklärung und der Entwickelung der protestantischen Theologie nicht Schritt halten. Der Druck der Jesuitenherrschaft lastete schwer auf der Frömmigkeit (¶ Liguori), wie auf der Wissenschaft und dem gesamten kirchlichen Leben. An Reformen, wie sie in Toskana unter dem Großherzog Leopold, dem Bruder ¶ Josephs II, mit Unterstützung des Bischofs Scipione ¶ Ricci von Pistoja (Synode von 1786) vorgenommen wurden, fehlte es im übrigen J. durchaus; nicht aber fehlte es an Mißstimmung und Freigeisterei, die mit den bestehenden Zuständen unzufrieden waren.

Die eigentlich wichtigsten Ereignisse in der Kirchengeschichte J.s im Lauf des 18. und 19. Jhd.s sind die beiden großen bürgerlichen Umwälzungen, welche die Kirche stark berührten: die ¶ Französische Revolution, die bis nach J. ihre Wellen schlug (1789—1815), und die italienische Freiheitsbewegung von 1815—70. — In der französischen Revolution verlor das Papsttum nicht nur in Frankreich seine Herrschaftsstellung, sondern J. selbst samt dem Kirchenstaat ging seiner Selbständigkeit verlustig. Im Jahre 1796 sandte das Direktorium Napoleon Bonaparte (¶ Frankreich, 9—10) nach J. Dieser schritt siegreich über die alten italienischen Despotien mit Einschluß des Kirchenstaates hinweg und proklamierte 1797 in den Provinzen Bologna, Ferrara, Modena, Reggio die Republica cispadana (ligurische Republik), in der Lombardei die Cisalpina, in Neapel die Republica Partenopea. In Rom errichtete er die Republica Romana, nachdem er ¶ Pius VI 1798 von dort verjagt und der weltlichen Herrschaft des Papstes ein Ende gemacht hatte, freilich ohne verhindern zu können, daß der unter Oesterreichs Schutz in Venedig gewählte Nachfolger Pius' VI, Papst ¶ Pius VII, 1800 wieder in den Vatikan einzog und der Kirchenstaat wiederhergestellt wurde. Als Pius aber bald darauf verweigerte, seine Häfen gegen die ihn beschützenden Engländer zu verschließen, ließ Napoleon den Küstenstrich des Kirchenstaates besetzen und die „Marche"-Provinz dem „Königreich J." einverleiben. Wegen fortgesetzter Reibungen erzürnt, befahl hierauf Napoleon, den Papst erst in Savona, dann in Frankreich gefangen zu halten. Das zwischen Napoleon und der Kurie 1803 vereinbarte Konkordat für J. war gleichwohl für den als Staatsreligion anerkannten Katholizismus durchaus günstig, viel günstiger als das französische Konkordat von 1801 (¶ Französische Revolution, 6). Seine weltliche Herrschaft in J. wollte Napoleon freilich nicht aufgeben. Sein Sohn wurde schon bei der Geburt zum „König von Rom" ausgerufen. Doch mit dem Feldzug nach Rußland kam die Wendung im Geschick des Gewaltigen. Die Niederlagen des Jahres 1813, die Abdankung, Elba, die hundert Tage, die Verbannung nach St. Helena folgten Schlag auf Schlag und machten das Königreich Rom zum Traum. Der 1815 versammelte Wiener Kongreß brach bei der Neuordnung der Karte Europas in erster Linie das von Napoleon vereinigte J. wieder in kleine Stücke. ¶ Consalvis unermüdlicher Emsigkeit gelang es, den Kirchenstaat fast in den Grenzen, die er vor 1797 gehabt hatte, zu retten — er hat dann noch bis 1870 bestanden (¶ Papsttum: II) — und ¶ Pius VII nach Rom zurückzuführen. Auch den anderen Dynastien wurden ihre Besitzungen zurückgegeben, was die italienischen Patrioten mit tiefem Grimm erfüllte und eine beständige Gärung zur Folge hatte (vgl. z. B. die ¶ Carbonari), die mit Kerker und Galgen zu unterdrücken nicht gelang.

Für die katholische Kirche J.s begann nun ein zweites Zeitalter der Restauration, wie einst als Gegenwirkung gegen die Reformation (s. 5), so jetzt als Reaktion gegen die aufgeklärte Denkweise auf politischem, kirchlichem und wissenschaftlichem Gebiet, kurz gegen alle Errungenschaften der modernen Kultur, die ihren Einzug auch in J. gehalten hatten. Der Jesuitenorden wurde erneut (¶ Jesuiten, 2) und setzte sich nicht nur im Kirchenstaat fest, um von da aus seit 1836 die gesamte Missionstätigkeit an allen nichtkatholischen Christen (¶ Heidenmission: II, 1) zu leiten, sondern wurde auch im Königreich beider Sizilien und im Königreich Sardinien (Piemont) sofort zugelassen. Es folgten die Wiedereinrichtung der Inderkongregation (¶ Index ¶ Kurie), die Verurteilung der ¶ Bibelgesellschaften (: 1 b), die Wiedereröffnung der Klöster und der klerikal geleiteten Schulen und die Bevorzugung der tridentinischen Seminare vor den mißtrauisch betrachteten Universitäten (¶ Fakultäten, 3). Dies sind die Hauptwege gewesen, auf denen ¶ Pius VII und seine Nachfolger ¶ Leo XII, ¶ Pius VIII, ¶ Gregorius XVI in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s die Restauration durchgeführt haben, ohne freilich in allem in ihrem Kirchenstaat eine musterhafte Regierung einrichten (Banditenunwesen) oder die immer stärker anwachsende nationale Opposition hindern zu können. Diese erhob nicht nur gegen den starken Einfluß des Auslandes (Lombardei-Venetien war sogar im Besitz Oesterreichs) Einspruch, sondern empfand die Kleinstaaterei (8 verschiedene Staaten in J.) überhaupt und damit auch weithin die Existenz des Kirchenstaats als Einzelstaats als Uebel; die sogenannte neuwelfische Richtung freilich, unter dem Einfluß ¶ Rosminis und ¶ Giobertis, der allerdings nach 1848 den großen Wandel erlebte und Piemont (s. u.) die Führerrolle zuwies, erhoffte gerade vom Papst die Befreiung J.s von der Fremdherrschaft und seine nationale Einigung. Ueber die Politik ¶ Pius' IX vgl. auch den Artikel über seinen Staatssekretär ¶ Antonelli.

Die aus den kirchlichen und politischen Mißständen heraus geborenen Revolutionen von 1820/21 in Neapel und Piemont und die vom Jahre 1830 als Nachwirkung der Pariser Julirevolution hatten nur den Einfluß des Auslandes vermehrt; Oesterreich hatte 1821 und 1831 im Auftrag der hl. ¶ Allianz den Aufstand niedergeschlagen, Metternich 1831 die Wahl von ¶ Gregorius XVI bestimmt. Zugleich war dadurch die Reaktion gestärkt. Neues entstand erst durch die Revolution von 1848, die in Piemont unter Viktor Emanuel II (1849—78) und (seit 1852) seinem Ministerpräsident ¶ Cavour ein liberales, jesuitenfreies Staatswesen entstehen ließ (1850 Siccardische Gesetze, ¶ Cavour, 2; 1855 Klostergesetz), das im Bunde mit dem freilich schwankenden Frankreich (¶ Frankreich, 10) und gegen Oesterreich auf die Gründung eines einheitlichen

Königreiches J. abzielte. Oesterreich mußte 1859 nach unglücklichem Feldzug die Lombardei abtreten; 1860 schlossen sich Toskana, Parma, Modena und die (zum Kirchenstaat gehörige) Romagna an Piemont an; Sizilien und Neapel wurden durch Garibaldi gewonnen. 1861 konnte das Königreich Italien proklamiert werden. Der Kirchenstaat, um den im Winter 1859/60 ein reger „Broschürenkrieg" geführt wurde, blieb außerhalb der Romagna unter Frankreichs Schutz (¶ Frankreich, 10) noch unangetastet, obwohl die Liberalen der Ueberzeugung waren, daß dieser weltliche Besitz nicht die notwendige Grundlage eines souveränen Papsttums sei. Was dem Federkrieg und den wiederholten Angriffen Garibaldis (1862; 1867) auf Rom und den Kirchenstaat nicht gelang, vollendete der deutsch-französische Krieg. Hatte das mit Preußen verbündete J. im Krieg von 1866 Venetien gewonnen, so ermöglichten die deutschen Siege über die Franzosen und Napoleons Absetzung am 20. September 1870 die Eroberung Roms durch die italienischen Truppen. Rom schloß sich dem Königreich J. an, und der von Pius IX gebannte Viktor Emanuel II, der seine Residenz 1865 auf Grund der Konvention mit Frankreich nach Florenz verlegt hatte, siedelte im Dezember d. J. nach Rom über. Der Kirchenstaat war untergegangen. Aber das Papsttum fand sich keineswegs in sein Geschick; auch ¶ Leo XIII hat stets eine neue politische Umgestaltung J.s erstrebt, in der dem Papst Rom, dazu etwa der Strich Landes bis Ostia und die Würde eines souveränen Bundesfürsten zurückgegeben werden sollten. Dagegen hat das neue Strafgesetzbuch von 1888 jeden Versuch zur Wiederherstellung des Kirchenstaates mit Zuchthaus bedroht.

7. ¶ Cavour hatte das Programm einer freien Kirche im freien Staate vertreten. Obwohl ¶ Pius IX diesem Gedanken wie allen Vermittelungsvorschlägen sein „Non possumus" („Unmöglich") entgegensetzte, so begann der junge italienische Staat sehr bald durch Uebernahme der Kirchenpolitik Piemonts (¶ Italien, 6; ¶ Cavour) Staat und Kirche in etwas zu lösen: der 1. Januar 1866 brachte die Einführung der Zivilehe, der Juni desselben Jahres das Klostergesetz. Die Nichtanerkennung der Gesetze durch Kurie und Klerus riefen die größten Wirrnisse hervor; in der Zeit von 1866 bis 1878 gab es gegen 400 000 Ehen, die kirchlich getraut, doch staatlich ungültig waren! Die Ziviltrauung ist jetzt als etwas rein Bürgerliches auch seitens der Kurie anerkannt, geschieht aber noch heute bei Katholiken fast nie vor der kirchlichen Trauung. — Trotz jener an die Gesetzgebung des deutschen ¶ Kulturkampfes erinnernden Zersetzung kirchlicher Sitten und Ansprüche ist in der italienischen Verfassung die katholische Religion als die Staatsreligion anerkannt, und die vom Staat prinzipiell in vollem Maße gewährte Gewissensfreiheit ist infolgedessen in der Praxis an einigen Punkten eingeschränkt. Im übrigen aber sichert der Staat Kultusfreiheit und innere Freiheit der bestehenden Religionsgesellschaften in Gesetzgebung, Lehre, Verwaltung und in der Abhaltung kirchlicher Versammlungen u. dgl. zu. Die Kultusgebäude sind steuerfrei und unveräußerlich, die dem Kult dienenden Gegenstände und die Kultusdiener genießen in Ausübung ihres Amtes strafrechtlichen Schutz. Die Kultusdiener sind vom Dienst eines Geschworenen befreit. Für die Verwaltung der Kirchengelder sind die religiösen Organisationen mit öffentlich-rechtlichem Zwang ausgestattet, gelten als Verbände des öffentlichen Rechts. — Die Stellung des Staates zur katholischen Kirche im besonderen beruht vor allem auf dem Garantiegesetz vom 13. Mai 1871, das durchaus dem Gedanken der freien Kirche im freien Staat entspricht. Danach ist die Person des Papstes heilig und unverletzlich; er genießt den gleichen Schutz gegen Beleidigungen und Angriffe wie der König; er hat innerhalb J.s das Recht auf souveräne Ehren und vollkommene Freiheit, seine geistlichen Obliegenheiten auszuüben und alle in dieser Eigenschaft erlassenen Verfügungen an den Kirchen Roms anschlagen zu lassen; er genießt freien Verkehr mit den katholischen Bischöfen der gesamten Welt, sowie das Recht, Gesandte auszusenden und zu empfangen. Der Papst hat ferner den unentgeltlichen freien Genuß der Paläste des Vatikans und des Laterans sowie der Villa Castel Gandolfo, in denen er jedoch keine staatlichen Hoheitsrechte ausüben darf. Die jährliche steuerfreie Dotation von 3 255 000 Lire, die das Garantiegesetz dem Papste aussetzte, hat dieser bisher nicht angenommen. Die dem Papste zugesicherte Unabhängigkeit wird in gleicher Weise während der Erledigung des päpstlichen Stuhles dem Konklave (¶ Papstwahlen) zugestanden. Die Kardinäle genießen gewisse Ehrenrechte, sowie u. a. das Vorrecht, nicht vor Gericht erscheinen zu müssen, sondern sich in der Wohnung als Zeugen vernehmen lassen zu können. — Hinsichtlich der Besetzung der Pfründen hat der Staat das Patronatsrecht oder Präsentationsrecht, soweit es auf einem besonderen Rechtstitel des gemeinen Rechts beruht, sowie bei den zahlreichen königlichen Eigenkirchen unbestritten; bei den anderen niederen Pfründen, die vom Bischof besetzt werden, beansprucht er das ¶ Plazet. Hinsichtlich der Bischofstellen wird sein Recht von der Kirche bestritten. Zur Wahrung der beiderseitigen Rechtsansprüche ernennt der Papst den Bischof, und der Ernannte richtet vor der Verkündigung im Konsistorium an den König die Bitte, ihm auf Grund des königlichen Patronatsrechtes die Pfründe zu verleihen; hat dann der Staat nach Prüfung dem päpstlichen Stuhl mitgeteilt, daß der Veröffentlichung nichts im Wege stehe und zugleich selbst die Ernennung vorgenommen, so sucht der Ernannte auf Grund der päpstlichen Bulle, in der der Papst als der die Stelle frei Besetzende erscheint, um das staatliche ¶ Exequatur nach, das sehr selten verweigert wird. Für die Inhaber der Bischofstühle wird mit Ausnahme Roms und der ¶ Suburbikarischen Bistümer der Besitz der italienischen Staatsangehörigkeit verlangt; der Eid auf die Verfassung ist den Bischöfen erlassen. — Die katholische Kirche wird aus öffentlichen Mitteln unterstützt, und zwar teils aus bestimmten Kultusfonds, die zum großen Teil aus dem 1866 und 1873 säkularisierten Kloster- und Kirchengut bestehen und vom staatlichen Vermögen abgesondert sind, teils durch die politischen Gemeinden. — Aenderungen der Diözesan- und Pfarrsprengel können nur mit Zustimmung des Staa-

tes erfolgen, wenn sie öffentlich-rechtliche Wirksamkeit haben sollen. — Die religiösen Orden der katholischen Kirche können die juristische Persönlichkeit nicht erwerben, sich aber als privatrechtliche Vereine frei bilden. Die kirchlichen Erziehungsanstalten, Seminare, die vor dem Erlaß des Gesetzes vom 15. August 1867 bestanden, gelten als juristische Persönlichkeiten; in Rom selbst und in den vorstädtischen Bezirken sind die Seminare, Kollegien und Erziehungsanstalten zur Heranbildung von Klerikern von der Staatsaufsicht befreit.

8. Hat die italienische Religiosität ihre eigenen Ueberlieferungen? Ist der päpstliche Katholizismus eine christliche oder heidnische Religion? Welche Bedeutung hat der gegenwärtige Kampf zwischen Klerikalen und Liberalen, zwischen Modernisten und Antimodernisten in J.? Besteht in J. wie in Deutschland ein entschiedener Zwiespalt zwischen Katholizismus und Protestantismus? Bekämpfen die italienischen Gelehrten offen die Religion im allgemeinen und den Katholizismus im besonderen? Ist eine Reform des Papismus für die Zukunft zu hoffen, oder ist ein antipäpstlicher „Evangelismus" (wie man in J. sagt) möglich? Diese und ähnliche Fragen drängen sich auf, wenn man über die religiöse Entwickelung J.s Aufschluß begehrt.

8. a) Alle Kulturvölker leben in einer religiösen Atmosphäre, die von einer Vergangenheit ehrwürdiger Traditionen wie von bestimmten Zukunftsidealen unzertrennlich ist. Immerhin aber werden die einen mehr von dem Alten, von der Vergangenheit beherrscht, die anderen vom Neuen, von der Zukunft. Bei den Italienern trifft das erstere zu, und zwar im Denken, in der Sprache und in der Kunst ebenso wie in der Religion. Hier ist die Neigung zur Vergangenheit, sei es der heidnisch-römischen, sei es der christlich-katholischen, am ausgesprochensten. Die italienische ¶Renaissance ist eine Periode, welche die italienische Eigenart in charakteristischer Weise kennzeichnet. Bedeutet sie einerseits die Wiedergeburt des griechisch-römischen Heidentums, so war sie nicht weniger das Vorspiel für die Erneuerung des antik-katholischen Christentums, so daß sich in der Renaissance die beiden Weltanschauungen begegneten: die eine voll religiöser Gleichgültigkeit, die andere voll äußerlicher Verehrung für die „höchsten Schlüssel". — Tritt man nun den gegenwärtigen Zuständen näher, so hört man die Behauptung, das Christentum habe in J. das Heidentum nie recht überwunden; der in Neapel wirkende deutsche Pastor Trede hat über dies „Heidentum in der römischen Kirche" nicht weniger als 4 Bände geschrieben. Um den Zustand des italienischen Christentums zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß es galt, nicht unter primitiven, sondern unter Völkern der höchsten, der griechisch-römischen Kultur das Christentum zu verbreiten. Da lag es in der Natur der Sache, daß Stücke der heidnischen Kultur einsickern mußten. Der italienische Katholizismus hat solcher Vermischungen mehr erfahren, als der deutsche und englische, und sogar mehr als der französische, eben weil der Zauber der kaiserlichen Macht Roms an Ort und Stelle mächtiger empfunden wurde und auf das Neue stärker einwirkte als anderswo. Insofern nennt man mit Recht den italienischen Katholizismus „heidnisch". Dennoch zeigt derselbe so christliche und dem Evangelium entsprechende Züge, daß es geschichtlich nicht zu rechtfertigen wäre, wollte man ihm das Christentum deshalb absprechen. Auch beim italienischen Volk besteht die Religion doch nicht nur in Bilderverehrung, Reliquiendienst und Prozessionen, sodaß von Christlichem nichts übrig bliebe. Die katholische Kirche in J. hat freilich die schwere Schuld, daß sie nicht durch gründlichen, christlichen Unterricht die Massen von dem Wust von Aberglauben befreit!

Nun zu den Kämpfen, die gegenwärtig des italienischen Katholizismus inneres und äußeres Leben ausmachen. Da steht voran die Reibung zwischen Klerikalen und Liberalen, die mit der vaterländischen Erhebung des Jahres 1860 einsetzte. Die Klerikalen verunehren die Religion, die sie zu weltlich-politischen Zwecken mißbrauchen. Statt mit politisch gesundem Sinn gerechte Forderungen der Religion zu verteidigen, mißbrauchen sie die Religion zur Stütze einer unvernünftigen päpstlichen Politik. Sie fordern eigensinnig die weltliche Macht zurück, die doch der Urschaden der römisch-katholischen Religion ist, und verschwören sich gegen die nationale Einheit des eigenen Vaterlandes. Die Liberalen dagegen wollen mit dem Katholizismus den Patriotismus vereinigen. Sie würden dem Zwiespalt zwischen katholischem Glauben und Vaterlandsliebe entrinnen, wenn sie sich mit ganzer Seele dem Wohl des Landes und der Reform der Kirche widmen wollten nach der Regel, daß dem Kaiser zu geben sei, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. — Ein zweiter Kriegszustand besteht, wie im Auslande so auch in J., zwischen Modernisten und Traditionalisten (¶ Reformkatholizismus ¶ Katholisch-sozial, 6; dessen bedeutendster Vertreter in J. ist Romolo ¶ Murri; vgl. den Dichter ¶ Fogazzaro). Da beobachten wir einen heißen Kampf zwischen der päpstlichen Autorität und der Gewissensfreiheit, für die diesmal auch gebildete Laien neben den gelehrten Priestern eintreten. Dieser von den verschiedenen Nationalitäten gemeinsam eingenommene Standpunkt stellt die warme Liebe zum Katholizismus voran, allerdings zu einem gemäß den exegetisch-philosophischen Studien der Modernisten gereinigten Katholizismus. Wenn also hier für einen lebendigen Katholizismus gestritten wird, der an der historisch-kritischen Strömung der Zeit teilhabe, so kämpfen die Gegner für einen toten, in den päpstlichen Ueberlieferungen des Mittelalters erstickenden Katholizismus. Es ist in der Tat ein gewaltiges religiöses Drama, ähnlich der Reformationsbewegung des 16. Jhd.s, mit dem einen Unterschied, daß jene mit der völligen Trennung vom Katholizismus endete, während man heute um jeden Preis, wenn auch einen modernisierten Katholizismus herstellen, so doch den Katholizismus festhalten will. Man fordert außer Aenderungen im Gebiet der katholischen Wissenschaft und der kirchlichen Dogmatik (¶ Reformkatholizismus) auch praktische Reformen: die kirchliche Behörde soll ihren maßlosen Herrscheransprüchen auf dem geistlichen wie weltlichen Gebiet entsagen; sie soll auf den seelenlosen Prunk ihrer Gottesdienste verzichten und ihre billigende Haltung dem Aberglauben gegenüber ändern, der im Volk die Anbetung Christi verdunkelt. Darin sind alle fremden und italienischen Modernisten

einig. Aber das Wie bereitet Schwierigkeiten. Es gibt unter ihnen solche, die wie die alten Reformfreunde auf ein Konzil hoffen, das die Ergänzung des ¶ Tridentinums wäre und den schweren Irrtum des ¶ Vatikanums in betreff der Unfehlbarkeitslehre wieder gut machen sollte. Andere hoffen, der Papst werde mit der Zeit ein Bischof neben den anderen werden und aufhören, über ihnen zu stehen usw. Die kirchliche Obrigkeit gedachte die Bewegung zu hemmen, indem sie das Dekret des hl. Ufficiums über die 65 verurteilten Sätze ausgehen (Rom, 3. Juli 1907; ¶ Syllabus) und die Enzyklika ¶ Pascendi dominici gregis mit der Verurteilung des Modernismus (8. September 1907) folgen ließ. Trotzdem aber und trotz anderer Strafverfügungen des Vatikans steht die Bewegung nicht still (für die Zukunft s. b).

Wenden wir nun den Blick hinüber zu den Evangelischen in J. (vgl. Statistik). Unleugbar hat der „Evangelismus" seit der nationalen Erhebung von 1860 große Fortschritte gemacht. Vor 1870 bestanden in Rom nur die kleine preußische Botschaftskapelle im Gesandtschaftspalast (seit 1819; ¶ Gesandtschaft, preußische) innerhalb der Mauern und vor dem Tor zwei dürftige englische Kirchen. Von außerrömischen Protestantenkirchen seien z. B. die Gesandtschaftskapellen in Neapel und Florenz (seit 1825 bezw. 1826) und die alten Fremdlingsgemeinden in Livorno (seit 1607) und Venedig (seit 1620) genannt. Seit etwa 1870 sind in Rom wie in den anderen Städten zahlreiche Kirchen erbaut worden. Etwa die Hälfte der Protestanten sind freilich Nicht-Italiener. Immerhin hat auch unter den Italienern die Evangelisierungsarbeit der ¶ Waldenser, der ¶ Chiesa evangelica italiana und anderer evangelischer Kirchen in den letzten Jahrzehnten Fortschritte gemacht und nicht nur zu neuen Gemeindegründungen geführt, sondern auch zur Stiftung von mancherlei Wohltätigkeitsanstalten (Waisenhaus der Wesleyaner in Intra, Waisenhäuser der Waldenser in Vallecrosia, in Rom und in den Waldensertälern, Rettungsanstalt in Venedig, Waisen- und Rettungshäuser in Florenz, Waldenserhospital mit Diakonissenhaus in Turin, Frauen-Arbeitsschulen in den Waldensertälern usw., deutsches Seemannsheim in Genua usw.); dazu kommen Unterrichtsanstalten und Bibel- und Traktatverbreitung (über einen katholischen Bibelverein vgl. ¶ Bibelgesellschaften, 1 b; Evangelische italienische Traktatgesellschaft in Florenz, 1855 gegründet). Besonderes versprach man sich von der seit 1873 bestehenden Evangelischen Militärgemeinde in Rom, die aber vor mehreren Jahren wieder eingegangen ist. So ist der „Evangelismus" ohne Zweifel im Zunehmen, nicht aber so, daß er für den Katholizismus J.s eine Gefahr bedeutete. Dieser behält bis heute die Oberhand durch die Pracht des Kultus, der das unwissende Volk erfreut und seinem Handel mit Arazzi (Teppichen für Kirchen usw.) und Andachtsgegenständen so nützlich ist. Ueberdies wirkt der immer noch mächtige politische Einfluß des Papstes und die Erinnerung an dessen vergangene Verdienste in der frühen Geschichte zugunsten des Katholizismus nach, während andererseits die alte, immer neue religiöse Gleichgiltigkeit, die durch politische Mißbräuche, ökonomische Beschwerung, antipatriotische Hetzereien, unchristliche Dogmen zu einem ungeheuren Unglauben wird, nicht nur vom Katholizismus fortzieht, sondern ebenso sehr den Protestantismus verabscheut. Trotzdem haben die Protestanten den Mut, unter solchen Verhältnissen ihren Kampf mit dem Koloß des Vatikans fortzuführen, in der festen Hoffnung, das Senfkorn des Evangeliums werde auch in J. wachsen und gedeihen. Und darin berühren sie sich mit den Modernisten (s. o.). Wohl ist es wahr, daß diese um jeden Preis katholisch bleiben wollen; aber gegen den gemeinsamen Feind nützen sie den Evangelischen, auch ohne äußerlich zu ihnen zu gehören. Die heilige und gerechte Sache des Christentums muß mit diesen vereinten Waffen siegen. Was indessen heute notwendig wäre, ist, daß erstens der Modernismus mehr Gewicht auf das christliche Gewissen als auf die Wissenschaft legte, und daß zweitens die Evangelischen weniger in sich gespalten wären. Es hat ihnen geschadet, daß nach der Gewährung der Verfassung von 1848 (¶ Chiesa evangelica italiana) und noch mehr nach 1870 neben der vaterländischen Waldenserkirche (¶ Waldenser) so viele andere fremde Denominationen erschienen (besonders Wesleyaner seit 1861, Baptisten seit 1870, amerikanische Methodisten seit 1873), so daß der einen gewaltigen Autoritätskirche gegenüber zu viele kirchliche Verschiedenheiten hervortraten.

Andere noch in J. gärende Elemente, aus denen Konflikte entstehen zwischen Kirche und Staat, zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen kirchlicher und unkirchlicher Gelehrsamkeit, zwischen andern Bekenntnissen, haben keine große Bedeutung. Was die Reibungen zwischen Kirche und Staat (s. oben 7) betrifft, so sind sie mehr politisch als religiös und werden letzteres nur auf dem Grenzgebiet, wo die Kirche sich mit dem Leben berührte; denn selbstredend verzeiht der Papst, solange er noch politisch sein will, niemals den Verlust der weltlichen Herrschaft. In Hinsicht auf das Ringen der Wissenschaft mit der Religion muß eingestanden werden, daß die herrschende Gleichgültigkeit davon gar keine Notiz genommen hatte, bis ganz neuerdings etwas wie Neugierde erwacht ist, von den anderwärts blühenden historisch-kritischen Untersuchungen Kunde zu erhalten. Sehr unerquicklich ist der Kampf zwischen kirchlich und unkirchlich gerichteten Gelehrten, weil die rechte Achtung des Gegners fehlt; die katholischen Herren, die sich im Vollbesitz alles Wissens und Glaubens dünken, behandeln unabhängige Gelehrte mit starker Geringschätzung. — Die letzten zu erwähnenden Geistesbewegungen wären die des Judentums, des Buddhismus und der Theosophie. Dabei handelt es sich jedoch in J. um verschwindende Minoritäten, die kaum eine Bedeutung haben für das in der Masse dem Katholizismus, in der Minderheit dem Protestantismus anhangende Volk.

8. b) Was die religiöse Zukunft J.s betrifft, so ist die Frage so zu stellen: wird der päpstliche Katholizismus die Herrschaft behalten oder eine andere religiöse Richtung? Von den beiden Hauptgegnern, den Evangelischen und den Modernisten (s. a), setzen die ersteren, ihrer Vergangenheit getreu, den Versuch fort, den Papismus nicht zu reformieren, sondern zu stürzen, da er ihnen als Verneinung Christi, als Verirrung vom alten, episkopalen Katholizismus erscheint. Wird es gelingen?

Bisher ist es nicht gelungen. Tatsächlich ist der Koloß des Vatikans, ganz wie das Kolosseum der Flavier, abgebröckelt und geflickt, nicht aber zerrüttet und vernichtet. Was nun die Reformbewegung der Modernisten betrifft, so gleicht sie genau den allerersten Angriffen Luthers. Auch er beschränkte sich darauf, eine Reform des Papsttums in Lehre und Sitte zu fordern. Unleugbar ist überdies, daß sie eine ganze Anzahl Ergebnisse der evangelisch-kritischen Forschung angenommen haben im vollen Widerspruch mit dem päpstlichen Konservatismus und Unfehlbarkeitssystem. Diese beiden Wahrnehmungen wiegen schwerer, als es scheint; denn es folgt daraus, daß die Modernisten von innen den Papismus bekämpfen, die Evangelischen von außen, — allerdings mit dem Unterschiede, daß die Modernisten um keinen Preis das Schisma, noch weniger die Auflösung der Kirche wollen, als deren Glieder sie sich so sehr fühlen, daß sie nicht einmal zum Altkatholizismus (¶ Altkatholiken) gehören möchten. Von des letzteren Kongreß im Haag (September 1907) hielten sie sich deshalb trotz warmer Einladung fern. Sie tragen als Ideal in der Seele, daß die römische Kirche, aufs neue als Seelenführerin anerkannt, in erneuter Glut der Frömmigkeit strahle und nach maßvollen Kultusreformen frei von verderblichen politischen Gelüsten über die Gemüter herrsche. — Werden sie das erreichen? Die Wahrscheinlichkeit ist dagegen, sonderlich in J. Die Geschichte verzeichnet drei Arten Kirchenreform: mit dem Papst, ohne den Papst, wider den Papst. ¶ Dante, Petrarca (¶ Renaissance) und andere Große, sogar einige Franziskaner des 14. Jhd.s forderten eine Reform der Kirche mit dem Papst in dem Sinn, daß er als deren Haupt dazu mitwirke; infolgedessen erhielt man auf den ¶ Reformkonzilen nur nebensächliche Verbesserungen. Ganz ausnahmsweise, zur Zeit streitender Päpste und Antipäpste, gelang den Reformkonzilien eine Reform ohne den Papst, wobei dieselben, von ihm unabhängig berufen, in ihren Beratungen und Beschlüssen ganz von ihm absehen konnten; aber auch da blieb die Reform an Haupt und Gliedern ein frommer Wunsch. Nur einer Reform wider den Papst kann eine gründliche Erneuerung gelingen, von innen und außen, in Dogma und Ritus, in den sittlichen und kirchlichen Ordnungen und im Verhältnis von Kirche und Staat; ein solcher tapferer Vorläufer war in J. ¶ Marsilius von Padua (¶ Defensor pacis) im 14. Jhd.; ihr kühner Vollstrecker Martin Luther in Deutschland. Daß die Modernisten diese Reform wider den Papst nicht wollen, ist klar, da sie Katholiken bleiben wollen. Aber auch die mit dem Papst kann es, obwohl manche diesen Weg für den einzig richtigen halten (vgl. z. B. ¶ Katholizismus, 5, Sp. 1043 f), nicht sein, seit dieser ihre idealen Reformgedanken in Syllabus und Enzyklika usw. (s. oben a) so gänzlich verschmähte. So bliebe also nur die dritte Möglichkeit einer Reform ohne den Papst, auf einem vom Papst unabhängigen Konzil. Ihr wiederholtes beharrliches Dringen darauf, eine bischöfliche Verfassung der Kirche an Stelle der verjährten mittelalterlichen, die bis heute besteht, zu setzen, entspringt eben aus diesem ihrem Streben, dem Episkopat durch ein von Rom unabhängiges Konzil seinen religiösen Beruf zurückzugeben. Aber der springende Punkt liegt eben in der Schwierigkeit, unabhängige Konzile zu berufen und solche Bischöfe zu erlangen. Durch welche religiöse Umwälzung wäre eine so gewaltige Reform möglich? Nicht durch eine von unten aufsteigende Bewegung, denn der niedere Klerus ist dem hohen unterwürfig ergeben, und das Volk — wo es noch glaubt — tritt fanatisch für den hergebrachten Aberglauben ein. Ebenso wenig ist auf einen Vorstoß des Mittelpunkts gegen die Peripherie zu rechnen; denn die in Papst und Kardinälen konzentrierte Macht hat bekanntlich jeglicher kirchlichen Reform am meisten widerstrebt. So bliebe noch eine dritte Bewegung von oben nach unten, durch Priester und Laien, die ausgerüstet wären mit gründlichen Studien, mit opferwilligem Gemüt und gutem heldenmütigem Willen. Wenn solche mit Ausdauer die Sache betrieben, könnte vielleicht in Zukunft eine Wiedergeburt des römischen Katholizismus in J. erfolgen. Dies also ist der Beruf der Modernisten. Aber wie schwer für J. angesichts der verjährten Traditionen des Papsttums! Gegenwärtig ist, was sie zu leisten vermögen, nur einem kleinen Fünklein gleich, das ein Häuflein tapferer Jünglinge zu entzünden vermochte. Doch ist in der Geschichte, wenn auch selten, immerhin nicht unmöglich, daß aus einem kleinen Funken eine große Flamme werde.

9. Von der am 10. Februar 1901 gezählten Bevölkerung J.s (32 475 253 Einwohner) bekannten sich 31 539 863 (97,12%) zur katholischen Konfession; 65 595 waren Protestanten (davon 25 164 in Piemont, 9 016 in Ligurien, 6 913 in der Lombardei, 6 240 in Toskana, 5 164 in Rom, 3 318 in Sizilien usw.; ¶ Waldenser, ¶ Chiesa evangelica italiana; für die deutsche Diaspora vgl. ¶ Kirchenausschuß, 5), 2472 Griechisch-Orthodoxe, 35 617 Israeliten ($^1/_5$ in Rom, $^1/_6$ in Toskana); 36 092 waren religionslos, 795 276 gaben ihr Glaubensbekenntnis nicht an.

Die katholische Hierarchie (über die mittelalterliche Einteilung ¶ Kirchenverfassung: I, B 1) umfaßt einschließlich des Bistums Rom 286 Jurisdiktionsbezirke, nämlich 38 Kirchenprovinzen mit 162 Suffraganbistümern, 13 unmittelbar dem päpstlichen Stuhl unterstehende Erzbistümer, 63 unmittelbare Bistümer und 11 Abteien und Prälaturen nullius dioeceseos (d. h. keinem Bistumsverband unterstellt). Nach der geographischen Anordnung der Gerarchia cattolica für 1910 sind vorhanden: in Piemont und Ligurien die Kirchenprovinzen ¶ Genua mit 7, ¶ Turin mit 11 und Vercelli mit 5 Suffraganen und 1 unmittelbares Bistum; in der Lombardei und in Venetien die Kirchenprovinzen ¶ Mailand mit 8, das Patriarchat ¶ Venedig mit 9 Suffraganen und das unmittelbare Erzbistum ¶ Udine; im Kirchenstaat Rom mit den 6 ¶ „suburbikarischen" Bistümern, ¶ Bologna mit 2, ¶ Fermo mit 4, Ravenna mit 7 und Urbino mit 6 Suffraganen, ferner 5 unmittelbare Erzbistümer (Ancona, Camerino, ¶ Ferrara, ¶ Perugia, ¶ Spoleto), 36 unmittelbare Bistümer und 4 Abteien nullius dioeceseos; in Toskana die Provinzen ¶ Florenz mit 6, ¶ Pisa mit 4 und Siena mit 4 Suffraganen, das exemte Erzbistum ¶ Lucca und 1 exemte Abtei; in der Emilia die Provinz Modena mit 4 Suffraganen, 3 unmittelbare Bistümer, 1 Abtei nullius; im ehemaligen Königreich Neapel die 17 Kirchenprovinzen Acerata-

Matera mit 4, Bari mit 2, Benevent mit 12, Brindisi mit 1, Capua mit 5, Chieti mit 1, Conza mit 4, Lanciano mit 1, Manfredonia mit 1, ¶ Neapel mit 4, Otranto mit 3, ¶ Reggio mit 9, ¶ Salerno mit 7, Severina mit 1, Sorrento mit 1, Taranto mit 2 und Trani-Barletta mit 2 Suffraganen, ferner 5 unmittelbare Erzbistümer (Amalfi, Aquila, Cosenza, Gaeta und Rossano), 17 unmittelbare Bistümer und 4 exemte Abteien; in Sardinien die Kirchenprovinzen Cagliari mit 3, Oristano mit 1 und Sassari mit 4 Suffraganen, in Sizilien die Kirchenprovinzen ¶ Messina mit 3, Monreale mit 2, ¶ Palermo mit 3 und Syrakus mit 3 Suffraganen, das unmittelbare Erzbistum Catania, 1 unmittelbares Bistum und 1 Prälatur nullius dioeceseos. Von diesen 286 Bistümern sind 12 einem benachbarten Bischof zur immerwährenden Verwaltung übertragen. — Die Größe der Seelenzahl in den einzelnen Diözesen ist außerordentlich verschieden. Nach der letzten Zählung von 1901 gab es 2 Sprengel mit weniger als 10 000 Seelen, 88 mit 10 000 bis 50 000 Seelen, 70 mit 50 000 bis 100 000 Seelen, 65 mit 100 000 bis 200 000 Seelen, 18 Sprengel mit 200 000 bis 300 000, 8 mit 300 000 bis 400 000, 7 mit 400 000 bis 500 000, 7 mit mehr als einer halben Million Seelen (Mailand 1 720 000, Turin 680 000, Neapel 600 000). — Die Zahl der Bistümer war früher noch weit größer, doch sind schon seit dem 15. Jhd. eine Reihe von Sprengeln unter einem Inhaber vereinigt worden (1422 Umani mit Ancona usw.); besonders 1818 unter Pius VII erfolgten zahlreiche Zusammenlegungen. Wenn trotz der gewichtigen Gründe, die für eine weitere Vereinigung sprechen (wie die Schwierigkeit einer genügenden wissenschaftlichen Heranbildung in kleinen Bistümern, die ganz unzureichende Ausstattung zahlreicher Sitze und Domkapitel), auch unter Pius X noch verhältnismäßig wenig Zusammenlegungen erfolgt sind, so liegt das erstens daran, daß der Papst nicht selbständig, sondern wegen des Verhältnisses von Staat und Kirche (s. 7) nur im Zusammenwirken mit dem Staat eine Aenderung treffen kann, und zweitens daran, daß die Aufhebung eines Bischofssitzes für den betreffenden Ort immerhin eine schwere wirtschaftliche Schädigung bedeutet und bei der Bevölrerung auf Widerstand stößt. Bei den Vereinigungen wurden vielfach die bestehenden Kathedral- ¶ Domkapitel und Seminare beibehalten, sodaß zur Zeit 34 Bistümer zwei, 5 Bistümer sogar drei Kathedralkapitel besitzen. Die Zahl der Kollegiatkapitel (¶ Domkapitel) beträgt 328 und verteilt sich auf 102 Diözesen (in 15 Bistümern sind je mehr als 5 Kapitel, in Benevent z. B. 14, in Fermo 13, in Novara 10). Die Zahl der Pfarreien in den einzelnen Diözesen schwankt zwischen 3 und 743, der Durchschnitt der Seelenzahl zwischen 150 und 11 750; während in vielen Sprengeln ein Ueberschuß von Geistlichen vorhanden ist, besteht in anderen ein Mangel an Seelsorgekräften, umso mehr als es namentlich im Süden von J. eine ziemliche Menge von Priestern gibt, deren Tätigkeit sich auf das Lesen der Messe und hie und da etwas Unterricht beschränkt. — Ueber kirchliche Einzelheiten ist seit der Zählung von 1901 keine amtliche Erhebung mehr veranstaltet worden. Die Angaben des jährlich erscheinenden, von den Pallottinern in Rom herausgegebenen Annuario ecclesiastico beruhen zwar größtenteils auf amtlichen kirchlichen Angaben, leiden aber darunter, daß sie für eine Reihe von Bistümern seit Jahren unveränderte Angaben bringen. 1901 gab es 68 844 Weltgeistliche und Kleriker, 7792 männliche, 40 251 weibliche Ordensleute. Das Annuario 1910 zählt 20 336 Pfarreien, an 56 400 Kirchen und Kapellen, 59 506 Weltgeistliche, 1203 Männerklöster mit 7349 Patres und 4105 Brüdern, 2638 Frauenklöster mit 29 800 Schwestern auf. Die Zahl der Klöster und ihrer Insassen soll durch die französische Zuwanderung infolge der neueren französischen Gesetzgebung (¶ Frankreich, 11) stark gewachsen sein, ohne daß sich sichere Zahlen nennen ließen.

Die Zahl der evangelischen Pastoren und der anderen nicht-katholischen, christlichen Kultusdiener betrug 1901 458 (darunter 24 Frauen), die der Rabbiner 69. Ueber die ¶ Waldenser vgl. den betreffenden Artikel; über die gegenwärtige Lage der Evangelischen s. o. 8 a.

Allgemeines: Jos. Langen: Geschichte der römischen Kirche bis Innocenz III, 1881—93; — Ferd. Gregorovius: Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, 8 Bde., 1859—72 (I—VII 1903—08[5]; VIII 1896[4]); — Ludo Moritz Hartmann: Gesch. J.s im Mittelalter I—III 1, 1897—1908; — H. Grisar: Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter, 1897—1901; — L. Pastor: Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 1886—1907; — Julius Ficker: Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte J.s, 1869; — H. Reuchlin: Geschichte J.s von der Gründung der regierenden Dynastien bis zur Gegenwart, 4 Bde., 1859—73; — Weiteres beim Artikel ¶ Papsttum.

Vgl. ferner zu 1. Th. Mommsen: Römische Geschichte IV: Die römischen Provinzen von Cäsar bis Diokletian, 1874; — Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, 1906[2]; — Vgl. die Literatur über ¶ Apostolisches und Nachapostolisches Zeitalter.

Zu 3. Quellen: Liber pontificalis, hsg. von Duchesne, 1886 und 1892 (I. Teil auch MG. Gestorum pontificum Romanorum vol. I, 1898); — Regesta pontificum Romanorum (— 1198), hrsg. von Jaffé und Wattenbach, 1885 und 1888; — Regesta pontificum Romanorum (1198—1304), hrsg. von Potthast, 1874 und 1875; — Gregorii I Papae Registrum epistolarum, in MG. Epistolarum I und II, 1891 und 1893; — Codex Carolinus, in MG. Epistolarum III, 1892; — Innocentii III opera omnia, in MSL 214—217; — Quellenauswahl bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1901[2]; — Joh. Haller: Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates, 1907 (mit Karte); — Vgl. über die Geschichte des Kirchenstaats außer den oben genannten allgemeinen Werken (besonders J. Langen, J. Ficker, L. M. Hartmann): Samuel Sugenheim: Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, 1854; — E. Mayer: Die Schenkungen Konstantins und Pippins, 1904; — Moritz Brosch: Papst Julius II und die Gründung des Kirchenstaates, 1878. — Weiteres RE[3] XIV, S. 767 ff. — Zum römischen Patriziat vgl. auch KL[2] IX, S. 1607 ff; — L. von Heinemann: Der Patriziat der deutschen Könige, 1888.

Zu 4 vgl. außer den Werken über die einzelnen genannten Personen H. Hefele: Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jhd., 1909.

Zu 5 vgl. RE[3] IX, S. 524 ff; — Rivista cristiana (Florenz) seit 1873; zweite Serie seit 1899; — Biblioteca della Riforma Italiana, 6 vol., Florenz 1881—86; — Joh. Nep. Huber: Der Jesuitenorden, 1873 (besonders III,

Kap. 2); — Pietro Tacchi Venturi: Storia della Compagnia di Gesù I: La vita religiosa in Italia durante la prima età dell' ordine, Rom 1910 (vgl. ZKG 31, 1910, S. 513 ff); — G. Buschbell: Reformation und Inquisition in J. um die Mitte des 16. Jhd.s, 1910; — E. Comba: I nostri Protestanti avanti la Riforma, und durante la Riforma, 2 Bde., 1895—97; — Vgl. auch die Literatur über die im Artikel genannten Einzelnamen.

Zu 6. Pietro Orsi: Das moderne J., deutsch von F. Goetz, 1902; — Aug. Joseph Nürnberger: Zur Kirchengeschichte des 19. Jhd.s: Papsttum und Kirchenstaat, 3 Bde., 1897—1900; — R. M. Johnston: The Roman Theocracy and the Republic 1846—48, 1901; — Franz Xav. Kraus: Cavour, 1902; — R. de Cesare: Roma e lo Stato del Papa dal Ritorna di Pio IX al 20. Settembre 1870, 2 Bde., 1907 (vgl. ChrW 1908, S. 102 ff).

Zu 7. F. H. Geffcken: Die völkerrechtliche Stellung des Papstes, 1885; — F. Grigel: Das italienische Staatskirchenrecht, 1886[2]; — Franc. Scaduto: Guarentigie pontificie, Turin 1884; — Ders.: Diritto ecclesiastico vigente in Italia, 2 Bände, Neapel 1889 und 1891; — K. Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908, S. 396—424.

Zu 8. vgl. außer Pietro Orsi (s. oben zu 6) A. Chiapelli: Die Religion im heutigen J. (Deutsche Revue 32, 1907, S. 55 ff); — G. Salvadori: Die moderne religiöse Bewegung in J. (RG 1908, S. 248 ff); — C. M. Curci: La nuova Italia e i vecchi zelanti, Firenze 1881 (teilweise deutsch in: „Unsere Zeit", Leipzig, Januar 1882); — Ders. Il Vaticano regio, tarlo roditore della Chiesa cattolica, Firenze 1883; — R. Lambruschini: Pensieri di un solitario, Firenze 1887; — R. Murri: Battaglie d'oggi, 3 Bde., Roma 1900—01; — B. Labanca: Zukunft des Papsttums, 1906; — Ders.: Il nuovo sillabo e l'ultima Encyklika di Pio X, Roma 1907; — J. H. Jordan: Modernism in Italy, its origin, its incentive, its leaders and its aims, London 1909; — T. Trede: Das Heidentum in der römischen Kirche, 1880 bis 1891; — Grilli: Das evangelisch-kirchliche Leben in J. (angekündigt für die „Studien zur Praktischen Theologie"); — Paolo Calvino: Evangelische Bestrebungen in J., 1902[3]. — Vgl. auch Literatur zu ¶ Reformkatholizismus.

Zu 9. (Statistik) vgl. für die katholische Kirche: P. M. Baumgarten: Kirchliche Statistik, 1905, S. 41—202; — Annuario ecclesiastico, Rom 1910, S. 137 bis 870; — Die Katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild I, 1905[2] (über Rom) und III, 1902, S. 82 ff (über die Kirchenprovinzen J.s). — Für die Evangelischen vgl. außer Grilli (s. oben zu 8) T. André: Pourquoi le protestantisme a fait peu de progrès en Italie (Referat auf dem 3. Internationalen Kongreß für freies Christentum zu Genf, 1905); — K. Rönneke: Uebersichtskarte über die evangelischen Gemeinden in J.; — Die statistische Uebersicht in RE[3] IX, 1901, S. 511 ff ist vielfach noch brauchbar, obwohl sie älteres Material verarbeitet hat.

Labanca (1. 2. 4. 6. 8); **Voigt** (3); **Choisy** (5); **Lins** (7. 9).

Italograeci ¶ Unierte Kirchen des Orients.

Itio in partes. Der Westfälische Friede (¶ Deutschland: II, 3) gewährte in Artikel V § 52 den Reichsständen das Recht, auf Reichstagen nach Konfessionen getrennt abzustimmen, wenn es sich um Religionsangelegenheiten handelte. Dieses Recht hieß ius eundi in partes (wörtlich: das Recht, in Gruppen auseinanderzugehen); die Abstimmung selbst nannte man I. i. p. (¶ Corpus evangelicorum). — Außerdem hieß I. i. p. das Verfahren, welches die Preußische Kabinettsordre vom 6. März 1852 anordnete, wonach der Evangelische ¶ Oberkirchenrat in Angelegenheiten, die nur auf Grund eines der beiden Bekenntnisse (lutherisch oder reformiert) entschieden werden können, die konfessionellen Vorfragen nicht nach den Stimmen der sämtlichen Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen des betreffenden Bekenntnisses entscheiden sollte (¶ Union). **Friedrich.**

Ittig, Th., ¶ Terministischer Streit.

Ituraea (Luk 3_1), die Landschaft der Ituräer (at.lich Jetur I Chron 5_{19}), die als räuberisch bekannt und gefürchtet waren. Diese wohnten nach den Angaben der griechischen Geographen (Strabo, Ptolemaios) auf dem Gebirge und in der Ebene des Massyas, also auf dem Libanon und Antilibanus. Hauptstadt des Reiches war Chalkis südlich von dem heutigen Ba'albek. Aristobul I eroberte 105/104 v. Chr. Teile ihres Gebietes. Die Gegend bei den Jordanquellen (Panias usw.) fiel später an Herodes d. Gr.; ein Teil dieses Gebiets kam nach dessen Tod an den Tetrarchen Philippus (¶ Herodes usw., 2); die Angabe Luk 3_1 ist also ungenau, aber nicht ganz unrichtig. **Benzinger.**

Juan 1. de Avila (gest. 1569), spanischer Erbauungsschriftsteller, ¶ Spanien.

2. de Dios (von Gott) = ¶ Ciudad, Stifter der ¶ Barmherzigen Brüder.

Jubelablaß ¶ Jubiläumsjahr.

Jubeljahr, jüdisches, ¶ Feste: I, 5 a. b; — katholisches J. ¶ Jubiläumsjahr.

Jubiläenbuch ¶ Pseudepigraphen des AT.s.

Jubiläumsjahr.

1. Ordentliches J.; — 2. Außerordentliches J. — Die Abkürzung J. bedeutet Jubiläum.

1. Ende 1299 strömte auf ein sich plötzlich in der Christenheit verbreitendes Gerücht hin, am 1. Jan. 1300 werde in Rom ein vollkommener Ablaß (¶ Bußwesen: I, 3; III) zu gewinnen sein, eine große Menschenmenge nach Rom. Ein 107jähriger Mann erklärte, schon im Jahre 1200 an einem solchen Jahrhunderts-Jubiläum teilgenommen zu haben. Im vatikanischen Archiv freilich fanden sich keine Belege, aber Bonifatius VIII benutzte die Volksstimmung und setzte ein alle Jahrhunderte wiederkehrendes J. von einem ganzen Jahr, von Weihnachten bis Weihnachten, fest. Es sollte der Verehrung des Petrus und Paulus geweiht sein; 15tägiger Besuch ihrer Gräber in den ihnen geweihten Kirchen brachte den Fremden, 30tägiger den Einheimischen vollkommenen Ablaß. Die Beziehung auf das jüdische Jobel- oder Halljahr (¶ Feste: I, 5 b) erscheint erst später und ist für den Ursprung der Sitte nicht heranzuziehen. Die Römer hatten allen Grund, um eine Verkürzung der Frist einzukommen. Die Päpste hatten das gleiche Interesse; aus 100 Jahren wurden 50, dann 33, schließlich 25 Jahre. Einige Male konnte das J. nicht stattfinden, vor allem im 19. Jhd.; erst Leo XIII schrieb nach 75jähriger Pause das 20. ordentliche J. für 1900 aus. Zuerst war der Besuch Roms notwendig, wenn auch die Ablässe durch Entsendung eines Ersatzmannes zu erlangen waren. Dann wurden erst einzelnen Städten, dann immer mehr Kirchen die zur Erlangung des J.-Ablasses nötige Vollmacht gegeben, da volkswirtschaftliche Bedenken gegen die Romfahrten immer lauter wurden. In manchen Fällen war Bedingung, daß die Hälfte oder ein Viertel des für die römische Wallfahrt benötigten Geldes von den Gläubigen zum Türkenkriege gesteuert wurde

(1450). Unter ähnlicher Bedingung wurde auch die für den Besuch der betreffenden vier Kirchen Roms festgesetzte Zeit für die Rompilger von Alexander VI (1500) herabgesetzt. Unterstützt wurde die Wallfahrt durch den Brauch, daß für das J.sjahr alle übrigen Ablässe aussetzten und der vollkommene J.sablaß nur in Rom zu haben war, wenn er auch im folgenden Jahr auf kürzere Zeit der gesamten Christenheit zugänglich gemacht wurde. Heutzutage folgt gewöhnlich auf das J.sjahr in Rom ein halbjähriger J.sablaß, der allerorts unter gewissen Bedingungen gewonnen werden kann. Nur wenige Ablässe behalten während der Zeit des J.s ihre Gültigkeit. Waren die J.sjahre bis über die Reformation hinaus eine Goldgrube der Päpste, so suchten diese unter dem Eindruck der Reformation dem J. diesen Beigeschmack zu nehmen. Seit 1500 wird Anfang und Schluß des J.sjahres dadurch symbolisch bezeichnet, daß der Papst am Abend vor Weihnachten ein vom letzten J. bis zu diesem Tage vermauertes Tor der Peterskirche mit einem Hammer aufschlägt, das dann rasch erweitert wird und die ganze Dauer des J.s hindurch durch Geistliche bewacht wird. Nach einem Jahr wird dies heilige oder Jubiläumstor nach der Vesper am Vortage von Weihnachten wieder feierlich vermauert. Die gleiche Zeremonie nehmen zur gleichen Stunde Kardinäle in drei anderen ¶ Hauptkirchen Roms vor. Für die Gläubigen ist wiederholter Besuch dieser vier Kirchen an einer Reihe von Tagen und Beichte und Kommunion für Erlangung des J.sablasses vorgeschrieben. Dazu genügt nicht die „habituelle" Meinung (¶ Bußwesen: III, Sp. 1481), sondern man muß mindestens die „virtuelle" Meinung haben. Fromme Uebungen, zu denen man sonstwie verpflichtet ist, haben keine Geltung; so kann vor allem nicht durch die Osterkommunion der J.sablaß erlangt werden. In neuerer Zeit war der Ablaß meist so oft erreichbar, als man die vorgeschriebenen Werke wiederholte. Doch weichen in diesen wie anderen Bestimmungen die J.sbullen von einander ab. Insofern bietet das J.sjahr besondere Vorteile, als die Beichtväter die außergewöhnliche Befugnis haben, vorgeschriebene Werke in andere umzuwandeln, von den sonst höheren kirchlichen Instanzen vorbehaltenen Sünden (¶ Casus reservati) loszusprechen und Gelübde (auch Wallfahrtsgelübde, von denen sonst nur der Papst befreien kann) in sonstige gute Werke umzuändern. Freilich ist diese Vollmacht des Beichtvaters für jedes Beichtkind nur einmal wirksam und darf auch nur in der Beichte ausgeübt werden; aber man braucht das zweitemal ja nur zu einem anderen Beichtiger zu gehen, um derselben Gnade wieder teilhaftig zu werden.

2. Bei besonderen Gelegenheiten werden außerordentliche Jubiläen angeordnet. Pius IX, der 1850 und 1875 kein J.sjahr auszuschreiben wagte, half sich mit solchen kürzeren außerordentlichen Jubiläen. Die Wiedereröffnung des ¶ Tridentinums, die Leiden und Kämpfe der Kirche, die 50jährige Wiederkehr der Verkündigung des Dogmas von der ¶ Unbefleckten Empfängnis sind gute Anlässe dafür gewesen. Seit Sixtus V 1585 pflegen die Päpste bei ihrem Amtsantritt gleichfalls außerordentliche Jubiläen zu gewähren. Das außerordentliche J. zu Ehren des ¶ Vatikanums währte mehrere Jahre. Sonst sind sie bedeutend kürzer als die ordentlichen Jubiläen, 15 Tage, auch etwa 3 Monate. Außer den beim ordentlichen J. vorgeschriebenen Werken, Kirchenbesuch, Beichte, Kommunion, ist beim außerordentlichen J. Fasten und Almosen erforderlich, letzteres in Geld und Geldeswert, was wohl auch für die Verkündigung nicht ganz ohne Einfluß ist. — Die zur Zeit des J.s außer Wirksamkeit gesetzten sonstigen Ablässe (s. o.) sind übrigens für die ¶ Armen Seelen im Fegfeuer jederzeit zu gewinnen. Auch der J.sablaß ist ihnen zuwendbar.

RE[3] IX, S. 545 ff; — KL[2] VI, Sp. 1906 ff; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13].

W. E. Schmidt.

Jubilate, der 3. Sonntag nach Ostern (nach Pslm 66 $_1$), ¶ Kirchenjahr.

Jud, Leo = ¶ Judae.

Juda, der vierte Sohn ¶ Jakobs und der Lea (I Mose 37 $_{26}$ 43 $_3$ ff), der Ahnherr des gleichnamigen Stammes J., der dem von ihm besetzten Gebiet und dem Königreich J. den Namen gegeben hat. Der Stamm J. ist der jüngste unter den Stämmen; das ¶ Deboralied nennt ihn nicht. Ob er überhaupt vor David in Verbindung mit den israelitischen Stämmen gestanden hat, ist bestritten. Man vermutet, daß ihn erst ¶ David (: 2) geschaffen, d. h. die verschiedenen Bestandteile, aus denen sich der in der Geschichte seit David hervortretende Stamm J. zusammensetzt, vereinigt hat. Diese Einigung geht Hand in Hand mit der Gründung des davidischen Königtums. Ebenso ist dann J.s Anschluß an Israel vermutlich Davids Werk (¶ David, 3—4). Die Ueberlieferung in ihrer jetzigen Form läßt David aus J. stammen, aus dem Geschlecht der Peresiter, das demnach in Bethlehem und Umgegend seinen Sitz hatte; ob mit Recht, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls nahm der ganze Prozeß der Einigung seinen Ausgang im Süden. Von Ziklag aus einigt sich David mit den Kalebitern (¶ Kaleb ¶ Nachbarvölker Israels) und verbindet diese und andere Stämme des Südens wie die Jerachmeeliter (I Sam 27 $_{10}$ 30 $_{29}$) und Keniter mit den Peresitern und Serachitern, d. h. den Judäern um Bethlehem. Der Gesamtheit verblieb der Name J., ein Zeichen, daß die diesen Namen ursprünglich tragenden Geschlechter in dem neuen großen J. eine hervorragende Rolle gespielt haben. Die Ueberlieferung selbst weiß noch recht wohl, wie der Stamm J. erst durch den Anschluß zahlreicher kanaanäischer Geschlechter groß geworden ist; I Mose 38 erzählt, wie J. sich an einen Kanaaniter Hira von Adullam angeschlossen und eine Kanaanäerin geheiratet hat. — J.s Gebiet war in alter Zeit sehr klein: Bethlehem, Tekoa, Adullam, Achsib, Timna (Mose I 38 $_{1.5.12}$ I Sam 16 $_{16.18}$ II Sam 14 $_2$). Im Norden saßen die Kanaanäer in Jebus-Jerusalem, im Süden die Kalebiter über Hebron nordwärts bis nach Beth-Zur (I Chron 2 $_{25}$). Oestlich von Thekoa beginnt die Wüste, westlich in der Ebene saßen die Philister. Und in diesem kleinen, 15 km von Nord nach Süd breiten Streifen siedelten auch noch Kanaanäer. Erst durch David wurde das Gebiet J.s durch die Vereinigung mit den genannten Stämmen vergrößert und erhielt den Umfang, der Josua 15 $_1$ ff für den Stamm angegeben ist: im Norden läuft die Grenze vom Jordan über Beth-Hogla, die Quelle Rogêl (¶ Jerusalem: I, 4) durch das ¶ Hinnomtal südlich von Jerusalem, Nephtoa, Kirjath-Jearim,

Ekron und Jabne ans Meer. Im Süden fällt seine Grenze mit der von Kanaan zusammen; die Ostgrenze ist der ¶ Jordan und das ¶ Tote Meer, die Westgrenze das Mittelmeer, letzteres deutlich reine Theorie. Die Aufzählung der judäischen Städte (Jos 15 $_{21-62}$) folgt der natürlichen Gliederung dieses Gebiets in 4 Teile: Negeb (Südland), Gebirge J., Schephela (Westabdachung) und Wüste J. (Ostabdachung). Ueber die geographische Beschaffenheit ¶ Kanaan. — Nach dem Exil bestand J. aus einem kleinen Gebiet um Jerusalem. Beth-Horon im Norden, Beth-Zur im Süden, Emmaus-Amwas im Westen bezeichneten die Grenze (I Makk 3 $_{15.\,40}$ 4 $_{29}$ u. a.). Unter Jonathan (147 v. Chr.) kamen die Bezirke Apherima, Lydda und Ramathaim dazu (I Makk 11 $_{24.\,38}$). Diesen Umfang hat im allgemeinen auch das Judäa des NT.s, wobei das Edomiterland im Süden, Idumäa, bald eingeschlossen, bald ausgeschlossen wird (Josephus, Bellum Judaicum III 3 $_5$; Mark 3 $_7$). Doch wird die bei Griechen und Römern übliche Bezeichnung Judäa auch in weiterem Sinn für das ganze, von römischen Landpflegern verwaltete Stück der Provinz Syrien (Luk 3 $_1$), oder überhaupt als Bezeichnung der von Juden bewohnten Gebiete Syriens gebraucht (Apgsch 1 $_8$ 2 $_9$). **Benzinger.**

Judae (Jud), Leo (1482—1542), geb. zu Gemar im Elsaß als Sohn eines Priesters, gebildet in Schlettstadt, studierte seit 1499 wahrscheinlich Medizin in Basel, wurde durch die Vorlesungen des Thomas ¶ Wyttenbach über den Römerbrief für die Theologie gewonnen und schloß gleichzeitig seinen Freundschaftsbund mit ¶ Zwingli. Dieser rief ihn 1518 vom Pfarramte S. Pilt im Elsaß zu seinem Nachfolger nach Maria Einsiedeln, wo er ganz in lutherischem Sinne predigte, und 1522 zum Pfarrer an S. Peter in Zürich. Hier ist der „Meister Leu", wie ihn die Züricher nannten, der treueste und selbstloseste Mitarbeiter Zwinglis geworden, der „Melanchthon" neben dem Schweizer Reformator, der auch die Unselbständigkeit des Wittenberger Gelehrten besaß, dem aber ein gütiges Geschick ersparte, eine leitende Stellung einnehmen zu müssen. Der Züricher Rat bot ihm zwar die Nachfolge Zwinglis an; er lehnte aber ab und empfahl ¶ Bullinger, dem er alsdann in genau derselben Treue diente wie ehedem Zwingli, trotzdem er 22 Jahre älter war und Gelegenheit zu einer größeren Wirksamkeit in Württemberg hätte haben können. Gerade seine stille Arbeit ist aber für die Züricher Kirche und darüber hinaus von Bedeutung geworden. Hervorragendes hat er als Uebersetzer geleistet. Schon in Einsiedeln übersetzte er des Erasmus Expostulatio Jesu ad hominem suapte culpa pereuntem und Luthers De votis monasticis. Dann war er an der Züricher Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen, 3) als der eigentliche Leiter beteiligt, übersetzte die Confessio Helvetica prior (¶ Conf. Belgica usw.), an deren Zustandekommen er hervorragend beteiligt war, Augustins De spiritu et litera, des Thomas a Kempis Imitatio Christi, des Erasmus Enchiridion, Luthers De libertate Christiana, u. a.; endlich in musterhafter Uebertragung das AT. ins Lateinische. Nicht minder wertvoll waren seine praktisch-kirchlichen Arbeiten. Von ihm stammen die Anfänge einer Züricher Liturgie, indem er 1523 eine deutsche Taufformel herausgab und ihr eine Ermahnung an das Volk bei Todesfällen, ein Gebet für den sonntäglichen Gottesdienst und einen Eheschließungssegen beifügte. Noch bedeutsamer wurden seine drei Katechismen, zwei deutsche, ein größerer von 1534 und ein kleinerer von 1541, und ein lateinischer von 1538 (dieser ist Bearbeitung des ersten Genfer Katechismus Calvins). Der kleinere deutsche wurde dem 1541 in Zürich regelmäßig eingeführten katechetischen Unterrichte zugrunde gelegt und auch in Schaffhausen, S. Gallen, Graubünden, Thurgau, Bern benutzt. Für den Schulunterricht hatte er schon 1525 einen Katechismus in Tafelform zusammengestellt. In der Form befolgt J. in seinem größeren deutschen Katechismus die eigenartige, wohl mittelalterlichem oder auch täuferischem Vorbild entnommene Praxis, den Katechismusschüler als „Jünger" den Katecheten als „Lehrmeister" befragen zu lassen. Als erster hat J. die herkömmliche reformierte Form der Gebote in die Katechismen eingeführt. Die Quellen seines größeren deutschen Katechismus sind namentlich Straßburger katechetische Schriften (Capito, Sam, Zwick) gewesen. Theologisch ist J. kein Führender gewesen. Zeitweilig verrät er eine deutliche Hinwendung zum Schwarmgeistertum ¶ Schwenkfelds; der Mißerfolg der Zwinglischen Verknüpfung von Politik und Kirchenwesen war dabei treibendes Moment. J. forderte möglichste Freiheit der Kirche, die sich selbst einrichten und vor allem in der Kirchenzucht betätigen müsse; aller obrigkeitlicher Zwang in Glaubenssachen müsse aufhören. 1532 vom Züricher Rate um deswillen angeklagt, erlebte er die Genugtuung, in gemäßigter Form seine Gedanken in der von Bullinger und ihm ausgearbeiteten neuen Kirchenordnung (¶ Zürich) verwirklicht zu sehen.

RE³ IX, S. 550 ff; — E. Egli: Leo Jud und seine Propagandaschriften (Zwingliana 1907 und 1908); — Ders.: Schweizerische Kirchengeschichte Bd. I, 1910; — A. Lang: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hrsg. von Kunze und Stange, H. 3), 1907 (S. 53—116: Der kürzere Katechismus Leo Juds; vgl. Einleitung S. XX ff). **Köhler.**

Judaea ¶ Juda (Schluß).

Judaisierende ¶ Russische Sekten.

Judas, 1. Bruder Jesu Mrk 6 $_3$ Mtth 13 $_{55}$. Wir wissen nichts von ihm. Ueber den ihm zugeschriebenen Brief ¶ Katholische Briefe, 6. Enkel des J. sollen zu Domitians Zeit als einfache Bauern gelebt haben. Von ihnen erzählt Hegesippus (Eusebius, Kirchengesch. III, 20 $_6$), Domitian, in Angst vor dem Geschlecht Davids, habe diese Vertreter des davidischen Hauses kommen, als er sich aber von ihrer Dürftigkeit überzeugt und ihre schwieligen Hände gesehen hatte, sie ruhig ziehen lassen.

2. „Der Galiläer" (Apgsch 5 $_{37}$; Josephus, Altertümer XVIII 1 $_{1\,ff}$ XX 5 $_2$; Jüd. Krieg II 8 $_1$ 17 $_8$ VII 8 $_1$), aus Gamala in Gaulanitis, schürte den Aufruhr und Widerstand im jüdischen Volk, als nach der Absetzung des Archelaus (¶ Herodes und seine Nachfolger, 2) Rom dessen Gebiet ganz einzog und Quirinius 6/7 n. Chr. die „Schatzung" in Judäa und Samaria vornahm. Er war mit einem Pharisäer Sadduk der Begründer der Partei der „Zeloten". Es ist ein Irrtum, wenn die Apgsch 5 $_{37}$ ihn nach Theudas auftreten läßt (¶ Apostelgeschichte, 3, Sp. 594 f).

3. Jakobi, in den beiden lukanischen Apostel-Listen Luk 6_{16} Apgsch 1_{13} einer der Zwölf. J. Jakobi d. h. nach gewöhnlichem Sprachgebrauch J., Sohn des — uns unbekannten — Jakobus; die Uebersetzung „Bruder des Jakobus" ist nicht ganz ausgeschlossen, aber sehr unwahrscheinlich; unwahrscheinlich ist deshalb auch die Annahme, daß dieser J. Bruder des ¶ Jakobus Alphaei gewesen sei. — Unser J. Jakobi findet sich nicht in den beiden anderen Listen Mrk 3_{16} ff und Mtth 10_{2} ff; Mrk nennt statt dessen Thaddäus, Mtth Lebbäus. Früh schon hat man daher J. Jakobi mit Thaddäus und Lebbäus gleichgesetzt (Thaddäus und Lebbäus seien Beinamen gewesen). Wir wissen nicht, ob derselbe Mann die 3 (2) Namen geführt hat, oder ob eine verschiedene Ueberlieferung über den Inhaber dieses einen Platzes im Kollegium vorliegt. — Der mit Thaddäus identifizierte J. Jakobi gilt als Evangelist Syriens, Mesopotamiens, auch Armeniens und Persiens, und trägt die Märtyrerkrone.

4. Ischarioth, „der Verräter", — wohl die rätselhafteste Gestalt der evangelischen Geschichte (Mrk 3_{19} $14_{10.18}$ ff. $_{43}$ ff, Parall.; Mtth 27_{3} ff; Joh 6_{64} ff 12_{4} ff $13_{2.18}$ ff 18_{2} ff; Apgsch 1_{18} ff). Schon der Beiname (iskarioth, skarioth, iskariotes; Kodex D im Joh-Ev. „aus Kariot") widersteht jeder befriedigenden Erklärung. Meist versteht man ihn als „Mann aus Karioth", sucht den Ort in Judäa und meint, Judas sei unter den Zwölf der einzige Judäer gewesen. Indes ist diese Erklärung kaum wahrscheinlich, — nur daß eine bessere noch nicht gegeben worden ist. Rätselvoller aber ist ja der „Sohn des Verderbens" Joh 17_{12} selbst und seine Tat. Zwar worin der „Verrat" bestanden haben mag, kann mit einiger Wahrscheinlichkeit vermutet werden: darin wahrscheinlich, daß J. der jüdischen Behörde, die eine Aufhebung Jesu in voller Oeffentlichkeit vermeiden wollte, den nächtlichen Aufenthaltsort des Gesuchten verriet (¶ Jesus Christus: III, A). Aber was J., „einen der Zwölf", etwa zu dieser Treulosigkeit getrieben haben, wie das schier Unbegreifliche psychologisch zu begreifen sein könnte, — das ist ein Problem, das immer wieder reizt, aber nie gelöst worden ist. Alle Versuche sind vergeblich gewesen. Deshalb aber J. überhaupt aus der Geschichte streichen zu wollen, ist schlechthin unmöglich. Er ist zu fest mit der ältesten Ueberlieferung verknüpft. Und vor allem: die Erdichtung dieser Gestalt, welche die Christengemeinde nur bloßstellen konnte, wäre in dieser Gemeinde, welche die Jünger fast als Heilige verehrte, ein noch größeres Rätsel. Die Geschichtlichkeit des „Verräters" ist durch nichts sicherer gestellt als durch die deutlich erkennbare Tatsache, daß die evangelische Ueberlieferung mit dieser Gestalt als einem harten Problem ringt; J. war der Gemeinde der Christusgläubigen eine brutale Tatsache, die sie nur mühsam ertrug. Deutlich sehen wir das im Joh-Ev. Schon der Joh-Evangelist sucht nach einem Motiv der Tat und findet es in schmutziger Habgier 12_{4} ff; daß J. — nach der ältesten Ueberlieferung Mrk 14_{2} — Geld genommen hat, wird hier zu einem Charakterzug verallgemeinert. Vor allem quält die Gemeinde die Frage, wie Jesus dazu kommen konnte, einen Mann wie J. in seine nächste Umgebung aufzunehmen; wie konnte er so irren? Und die Gegner nutzten gerade dies aus als Beweis gegen seine göttliche Art. Dagegen wendet sich das Joh-Ev.: Jesus habe von Anfang an gewußt, wer ihn verraten werde $6_{64.67}$; er habe es obendrein von vornherein gesagt $13_{18\,f.\,26}$; zudem sei der Verrat in der Schrift geweissagt gewesen 13_{18} 17_{12} (Pslm 41_{10}). Jesus sei also keineswegs von der Entwickelung überrascht worden, sondern sei ihr mit sehendem Auge entgegen gegangen; ja er habe sie selbst mit herbeigeführt; er fordere ja am letzten Abend den Verräter auf, recht bald seine Tat zu vollbringen 13_{27}. Die volkstümliche Erklärung Luk 22_{3}, in der das Grauen vor der Tat des J. zum Ausdruck kommt, und wonach der Satan in ihn gefahren sei und ihn bestimmt habe, wird im Joh dahin gesteigert, daß Jesus selbst durch die Darreichung des Bissens beim Nachtmahl veranlaßt habe, daß der Satan von J. Besitz nahm 13_{27}. Deutlich erkennen wir an der johanneischen Darstellung, wie die Apologetik am Werk ist und Geschichte schafft. Wir müssen von hier aus argwöhnen, daß auch die im Vergleich mit Joh 13_{21} ff und Mtth 26_{21} ff ursprüngliche Form der Erzählung von der Vorhersagung des Verrats Mrk 14_{15} ff, in der kein Name genannt und keine Person bezeichnet wird, bereits der apologetischen Absicht entstammt, dem Aergernis, das im Verrat eines Jüngers liegt, dadurch die Spitze abzubrechen, daß Jesus als im voraus Wissender hingestellt wird. — Wie lebhaft die unselige Gestalt des Verräters die Phantasie der alten Christenheit mit Grauen erfüllte und zugleich anregte, zeigt die mehrfache Ueberlieferung über das furchtbare Ende des Missetäters. Nach Mtth 27_{3-10} hat J. voll Reue sich selbst erhängt, nach Apgsch 1_{18-20} ist er auf dem für den Sündenlohn gekauften Acker gestürzt und mitten entzwei gebrochen. Die beiden Berichte sind unvereinbar, obwohl die spätere Legende das Mögliche an Harmonistik getan hat. Ueber beide gewinnen wir das richtige Urteil, wenn wir bei Papias einen dritten Bericht über ein grausiges, widerliches Ende des Ruchlosen lesen (vgl. Patrum apostol. opera, her. v. Gebhardt, Harnack, Zahn I: Papiae fragment. III). Später finden wir noch andere Variationen über dasselbe Thema; das beweist, daß die Christenheit um 100 in Wahrheit über das Ende des J. nichts gewußt hat. So entstanden die verschiedenartigen Erzählungen von einem grausigen Abschluß dieses unseligen Lebens. Dem Volksglauben war es selbstverständlich, daß die Strafe Gottes J. erreichen mußte. Bösewichter haben in Volkserzählungen meist ein schlimmes Ende. Bibelstellen wirkten mit; vgl. besonders für Mtth 27_{3} ff II Sam 17_{23} Sach $11_{12.13}$. — Verrat und Verräter stehen geschichtlich fest; die Einzelheiten der evangelischen Ueberlieferung aber sind wesentlich Legende, — ein Schulbeispiel dafür, wie apologetisches Interesse, at.liche Stellen, Volksphantasie die Ueberlieferung verändern und Geschichte machen.

Vgl. die Darstellungen des Lebens Jesu (¶ Jesus Christus, Literatur); — Außerdem: G. Marquardt: Der Verrat des J. J., eine Sage, 1900; — H. Freitag: J. J. in der deutschen Wissenschaft, Predigt, Dichtung und bildenden Kunst unseres Jhd.s (in Prot. Kirchenzeit. 1896); — William Wrede: J. J. in der urchristl. Ueberlieferung (Vorträge und Studien, 1907, S. 127 ff). **Heitmüller.**

5. Makkabaeus, Sohn des Priesters Mattathias und sein Nachfolger als Führer im

Freiheitskampf der Juden gegen Antiochus IV Epiphanes, hochgefeiert als Israels Retter in vielen Schlachten, bei seinem Untergange tief beklagt; seine Geschichte (166—160 v. Chr.) erzählt I Makk 3—9 $_{22}$ II Makk 8—15. — ¶ Judentum: I, 3. **Gunkel.**

Judasbrief ¶ Katholische Briefe, 6.

Jude, der ewige. Die Geschichte vom e.n J.n erscheint zum erstenmal in einer kleinen Schrift vom Jahr 1602: „Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus" mit den Druckangaben entweder zu Leyden bei Christoph Creutzer (wohl symbolische Namen) oder zu Bautzen bei Wolfgang Suchnach. Es wird da berichtet, daß der evangelische Bischof Paulus von Eitzen († 1598 in Schleswig) im Jahre 1542 den e.n J.n in Hamburg gesehen und von ihm seine ganze Geschichte gehört habe. Er war Schuster in Jerusalem und wies den kreuztragenden Heiland von seinem Hause weg, der dann zu ihm sagte: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen"; seither wandert er ruhelos durch die Welt. — Eine zweite Reihe von Drucken aus derselben Zeit geben sich als von Duduläus Westphalicus geschrieben und enthalten außer dem eben erzählten noch Berichte über späteres Auftreten des Juden an vielen Orten; sie haben den Titel: „Wunderbarer Bericht von einem Juden" usw. oder: „Gründliche und wahrhaftige Relation" usw., und sind später meist aus Refal (Reval) datiert; aus ihnen ging dann das Volksbuch hervor. Auch nach anderen Ländern verbreitete sich die Geschichte in Uebersetzungen seit 1606. — Ueber den Ursprung und die Entstehung dieser Sage ist man heute noch völlig im Unklaren; auch warum der Jude Ahasverus heißt, weiß man nicht. In der belgischen Version wird er Isaak Lagedem (wohl von hebr. kedem = Vergangenheit) genannt, in der italienischen Buttadeo, was bedeuten soll: der Gott gestoßen hat. Daß ein Zusammenhang dieser Geschichte mit dem Bericht der Historia major des französischen Mönchs ¶ Matthäus Paris († 1259) stattfindet, wird zwar von manchen bestritten, kann aber doch kaum geleugnet werden. Hier schlägt der Türhüter des Pilatus, Cartaphilus, den eben verurteilten Jesus mit der Faust und sagt zu ihm: Vade, Jesu, citius vade, quid moraris? (Geh, Jesus; lauf schneller! Was zögerst du?) und erhält zur Antwort: Ego vado, et expectabis, donec veniam (Ich gehe, und du sollst warten, bis ich wiederkomme). Er wurde dann von Ananias getauft, erhielt den Namen Joseph und lebt seither in Armenien, ohne aber zu wandern. Derselbe Bericht ist in der Chronique rimée des Bischofs Philippe Mouskes von Tournay († 1283) enthalten. Es ist doch offenbar undenkbar, daß die fast gleichlautenden Worte Jesu in beiden Berichten nicht im Zusammenhang mit einander stehen sollten, zumal die Historia des Matthäus 1571 in London, 1586 in Zürich gedruckt wurde und schon 1556 Flacius auf das Werk hingewiesen hatte. — Die naheliegende Deutung der Sage auf das seit der Verwerfung Jesu keine Ruhe findende Volk Israel ist erst neueren Ursprungs; Paulus Cassel (s. Literatur) sucht sie durch die Erklärung von Cartaphilus als Chartaphylax (vgl. den Namen „Schriftbesitzer" für die Juden im Koran) als ursprünglichen Sinn der Sage nachzuweisen. Die Sage ist vor und nach Goethe in zahllosen poetischen Bearbeitungen ausgeführt worden.

RE ³ IX, S. 592 ff; — Christoph Schultz: Diss. de Judaeo non mortali, 1689 u. a. Dissertationen jener Zeit; — J. J. Schudt: Jüdische Merkwürdigkeiten, 1715; — J. G. Th. Gräße: Die Sage vom e. J., 1844; — F. Häßler: Ueber die Sage vom e. J., 1870; — F. Helbig: Die Sage vom e. J., ihre poet. Wandlung und Fortbildung, 1874; — L. Neubaur: Die Sage vom e. J., 1884 (Ders.: Neue Mitteilungen, 1893); — Paulus Cassel: Ahasverus, 1885; — J. Prost: Die Sage vom e. J. in der neueren deutschen Literatur, 1905; — A. Sörgel: Ahasver-Dichtungen seit Goethe, 1905; — T. Kappstein: Ahasver in der Weltpoesie, 1906; — E. König: Ahasver, 1907; — J. Minor: Goethes Fragmente vom e. J. und vom wiederkehrenden Heiland, 1904; — C. Schoebel: La légende du Juif errant, 1877. **Christlieb.**

Juden. „Judentum" nennt man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch im Unterschiede von dem alten Volke ¶ Israel die Gemeinde, die sich nach dem babylonischen ¶ Exil gebildet hat. Erst seit der Zeit Jesu, als „Israel" längst vernichtet war und die Gemeinde der Juden die Erbschaft des alten „Israel" in der heiligen Schrift angetreten hatte, ist es mißbräuchlich Sitte geworden, die Männer des AT „Juden" zu heißen. Aber Mose einen J. zu nennen, ist nicht anders, als wenn man Karl d. Gr. einen Preußen nennen würde. — Ueber die Geschichte der J. ¶ Judentum. Artikel über die innere Entwickelung, soweit sie nicht in diesem Hauptartikel mitbehandelt ist, sind ebenda aufgezählt, vgl. besonders ¶ Jüdische Philosophie im Mittelalter. — Ueber den jüdischen Gottesdienst der Gegenwart ¶ Gottesdienst: IV. — Ueber Ehen von J. mit Christen ¶ Ehe: III, Eherecht, ¶ Trauung, rechtlich. **Gunkel.**

Judenchristen.

1. Was heißt Judenchristentum?; — 2. Dessen Geschichte; — 3. Dessen Bedeutung.

1. J. nennt man entweder alle die Christen, die von Geburt Juden sind, oder alle diejenigen, deren Anschauungen Judentum und Christentum vereinigen wollen. Beide Gruppen fallen in Wirklichkeit vielfach zusammen; denn in erster Linie wird es stets geborenen Juden nahe liegen, wenn sie Christen geworden sind, jüdische Gedanken und Sitten mit dem Christentum zu verbinden. Da nun das Christentum von seinem Ursprung her mancherlei Jüdisches in sich aufgenommen hat, dem man seine Berechtigung innerhalb des Christentums nicht absprechen kann, empfiehlt es sich, wie das auch seit alters in der Kirche der Fall ist, die Bezeichnung J. vor allem da anzuwenden, wo solche jüdischen Elemente mit dem Christentum verbunden werden, die eine Gefahr für das Christentum bedeuten. Es kommen hier zwei Gedankenrichtungen in Betracht: 1. das Bestreben, die Sitten des Judentums, sein Gesetz, die Beschneidung, die Speisegesetze, den Sabbath, die Feste, im Christentum beizubehalten; — 2. das Geltendmachen des strengen jüdischen Monotheismus gegenüber dem christlichen Glauben an die Gottheit Jesu und an die Dreieinigkeit. In der ersten Gedankenreihe liegt die Gefahr, das Christentum auf die Stufe einer nationalen Religion herabzuziehen und seine Universalität zu verdunkeln. Die zweite Gedankenreihe droht den religiösen Wert der Person Jesu allzu sehr in den Hintergrund zu drängen. Da sich aber im Laufe der

christlichen Entwickelung (¶ Christologie: II) auch aus nicht jüdischen Motiven mancherlei Kämpfe um die Gottheit Christi eingestellt haben, so lassen sich die Zweifel an der Gottheit Christi nicht schlechthin als „judenchristlich" bezeichnen. Daher bleibt als eigentlicher, schärfster Begriff des J.tums derjenige übrig, wonach es die Verquickung des Christentums mit jüdisch-nationalen Gedanken bezeichnet. Will man daneben, wie das besonders in den Kreisen der ¶ Judenmission üblich ist, von „J." überall da reden, wo es sich um geborene Juden handelt, so ist gegen diese Bezeichnung nichts einzuwenden, weil sie lediglich als Abkürzung für „jüdische Christen" dient.

2. Im kirchlichen Altertum hat man zwei Arten von J.tum zu unterscheiden, die auf zwei Hauptrichtungen des Judentums der Zeit Jesu zurückweisen (¶ Judentum: I, 4): das sogenannte vulgäre J.tum und das stark synkretistische, gnostische J.tum. Beide reichen bis in die Anfänge des Christentums zurück, sind also von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Erkenntnis der Ursprünge des Christentums; auch sind beide bis weit ins 4. Jhd. hinein nachweisbar, haben also eine zähe Lebenskraft bewiesen. — a) Das vulgäre J.tum setzt die strenge Gesetzlichkeit und den strengen Monotheismus des Pharisäismus (¶ Pharisäer und Sadduzäer) voraus, außerdem die im allgemeinen konservative Haltung Jesu dem jüdischen Gesetz gegenüber (¶ Jesus Christus: III, C 3—4) und die zurückhaltende Stellung der Urapostel gegenüber dem gesetzesfreien Evangelium des ¶ Paulus (Genaueres ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 b; 2 c). Seit dem unerbittlichen Kampf des Paulus gegen diese J. ist es dem Christentum unverlierbar eingeprägt, daß es sich vor jeder Verquickung mit jüdischem Partikularismus um seiner Universalität willen zu hüten hat. Seit den Tagen des Titus und Hadrian (¶ Judentum: I, 4—5), die das jüdische Volkstum und die auch den J. heilige Stadt zerstörten, überhaupt seit dem Erstarken der heidenchristlichen Kirche (¶ Heidenchristentum) mußte das J.tum notwendig für weitere Kreise an Bedeutung verlieren. Außerhalb Palästinas spielten sie keine Rolle, ja waren, abgesehen etwa von Syrien, kaum vertreten. Und in Palästina hatten sie im Anfang der Belagerung Jerusalems i. J. 70 diese ihre Hauptstadt verlassen, waren nach Pella ausgewandert und später nur wenig zahlreich dorthin zurückgekehrt, bis Hadrians Verbot an alle Beschnittenen, Jerusalem zu betreten, sie wieder vertrieb. Da man Propaganda für die judenchristlichen Anschauungen nur wenig trieb, so ging auch die Zahl der J. immer mehr zurück. Um 180 wurden sie in die Ketzerlisten der Großkirche eingerückt. Vielfach hat das J.tum ausdrücklich sich selbst nur auf geborene Juden beschränkt (vgl. Justin, Dial. c. Tryph., 47. 48). Charakteristisch ist, daß diese J. das Matthäusevangelium allen anderen christlichen Schriften vorzogen (Irenäus, adv. haer. I, 26, 2). Daß sie, was schon Justin bezeugt (a. a. O.), die wunderbare Geburt Jesu leugneten und ihn für einen bloßen Menschen hielten, ist eine Nachricht von größter Bedeutung. Bei Irenäus (adv. haer. I, 26, 2) taucht zum ersten Male der Name „Ebionäer" (¶ Ebioniten) für diese J. auf. Hieronymus gebraucht daneben den Namen ¶ „Nazaräer", von denen er sagt, daß zu seiner Zeit (um 400) unter allen Synagogen des Orients bei den Juden eine Ketzerei verbreitet sei, welche die der „Minäer" (s. 2 b) genannt, von den Pharisäern verdammt und gewöhnlich als „Nazaräer" bezeichnet werde. Das hebräische Matthäusevangelium dieser Leute abzuschreiben, sei ihm von den Nazaräern, die in Beröa, einer Stadt Syriens, dies Buch gebrauchten, Gelegenheit gegeben worden (de vir. ill. 3). Eusebius gibt u. a. an, daß Choba, ein Dorf bei Damaskus, der Sitz von Ebionäern sei (Onomasticon, ed. Lagarde, p. 301). Aus den Angaben des Origenes und Hieronymus gewinnt man den Eindruck, daß das vulgäre J.tum sich im Laufe der Zeit z. T. den Anschauungen der Großkirche insofern genähert hat, als es vielfach die Jungfrauengeburt und die Wirksamkeit des Paulus anerkannt hat. Anderseits lassen die Angaben des Epiphanius (um 377) vermuten, daß es auch von synkretistisch-gnostischen Gedanken nicht unbeeinflußt geblieben ist (haer. 30). — b) Das synkretistisch-gnostische J.tum ist eine der Wellen in dem großen Strom des ¶ Gnostizismus. Es wurzelt in den Anfängen dieser Bewegung (¶ Häretiker des Urchristentums, 1), die bis in das synkretistische Judentum der vorchristlichen Zeit zurückreichen, und läßt uns, zumal auch die judenchristlich-gnostischen Bildungen des 2. bis 4. Jhd.s eine längere Entwicklung voraussetzen, erkennen, daß wir im Ostjordanland, ebenso in Samarien (¶ Samaria, Religion) und Syrien zur Zeit Jesu und vorher eine Fülle synkretistisch-jüdischer Bildungen anzunehmen haben. Der Gnostizismus drängt in dieser Art von J.tum die national-jüdischen Elemente etwas zurück. Ja, dies gnostische J.tum hat schon um 200 als „Elkesaitismus" (¶ Elkesaiten) und sonst (¶ Clementinen) eine lebhafte Propaganda entfaltet und den Versuch zur Ausbreitung einer besonderen christlichen Religion im Gegensatz zum Katholizismus gemacht, die zugunsten einer geistigen Gottesverehrung scharfe Kritik am AT, besonders an den Opfergesetzen, übte, Jesum als „den" Propheten verkündete und Erlösung in Askese, Waschungen, Astrologie und Magie anpries. Um 200 kam Alcibiades aus Apamea in Syrien mit dem Buche Elxai (¶ Elkesaiten) nach Rom. Etwa in derselben Zeit schrieb der nach Eusebius KG. VI, 17 zu den Ebionäern gehörende Symmachus, der Bibelübersetzer (¶ Bibel: I, 4 c; vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909⁴, S. 322 f. 327). Auch die Pseudoklementinen (¶ Clementinen), deren Grundschriften bis in den Anfang des 3. Jhd.s zurückreichen, sind ein Beleg für die Propaganda dieser Art von J.tum. Ja, vielleicht hängt der ¶ Islam mit ihm, insbesondere mit dem Elkesaitismus, zusammen (vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte II, 1909⁴, S. 529 ff), was ein neuer Beweis für die große Kraft dieser von dem Partikularismus des J.tums fast ganz freien, streng monotheistischen religiösen Bildungen wäre. Es sei hier noch beigefügt, daß die „Minim" des Talmud zum Teil J., und zwar auch synkretistischer Art, gewesen sind.

Im Mittelalter treten, abgesehen von den Marannen in Spanien (¶ Judentum: II, 3 c), die J. nicht hervor. In neuerer Zeit hat man einen engeren Zusammenschluß aller

Christen jüdischer Herkunft versucht (Saat auf Hoffnung 1903, S. 55 ff). Andererseits haben Judenmissionare wie Wiegand und Lucky (letzterer wirkt noch in Galizien) im Interesse der Mission den Grundsatz des Paulus, den Juden ein Jude zu werden, vertreten und diesen Standpunkt zugunsten der Berechtigung der jüdischen Nationalität geltend gemacht, ohne damit dem Paulinismus zu nahe treten zu wollen. G. Dalman hat (Saat auf Hoffnung 1900, S. 153 ff) mit Recht vor judenchristlichen Kirchenplänen gewarnt.

3. Aus dem Gesagten geht hervor, daß das J.tum sehr bald als Gefahr für das Christentum erkannt worden ist und niemals eine grundlegende Bedeutung für das Christentum besessen hat und auch nicht gewinnen wird. Das Wahrheitsmoment der These F. Chr. ¶ Baurs, wonach die kath. Kirche die „Synthese" zwischen J.- und Heidenchristentum darstellt, liegt lediglich darin, daß das Judentum starke Nachwirkungen im Christentum hinterlassen hat, auch in der kath. Kirche. Das eigentlich Wesentliche im Judentum konnte nicht nachwirken, da der Universalismus dem Christentum unverlierbar eingeprägt war. Wertvoll kann das J.tum nur für geborene Juden sein und jederzeit wieder werden. Von bleibendem Wert ist der strenge Monotheismus des J.tums, dem es auch an Anziehungskraft nicht gefehlt hat, und daher die Betonung der vollen Menschheit Jesu, mag dabei auch der religiöse Wert der Persönlichkeit Jesu vielfach zu kurz gekommen sein.

A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884; — Ders.: Judentum und Judenchristentum, 1886; — G. Hoennicke: Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jhd., 1908; — A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 1909, S. 310 ff; — Demnächst erscheint: Alfred Schmidtke: Neue Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. **Fiebig.**

Judenemanzipation ¶ Judentum: II, 4.

Judenfeindschaft ¶ Antisemitismus.

Judengenossen ¶ Proselyten.

Judenmission, d. h. die Mission unter den Juden, die Arbeit des Christentums an den Juden, um sie zu Christen zu machen. — Ueber die von den Juden geübte Missionstätigkeit ¶ Mission, Jüdische.

1. Pflicht der J.; — 2. Geschichte der J.; — 3. Methode der J.; — 4. Erfolge der J.; — 5. Statistisches.

1. Das Christentum ist unter den Juden entstanden, also durch J. Diese Mission kann demnach nicht erfolglos sein und ist auch deswegen die Pflicht der Christen aller Zeiten, weil alle, die von der Wahrheit des Christentums überzeugt sind, mit Paulus sagen: „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, zu erretten alle, die glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen" (Röm 1_{16}).

2. a) Die Geschichte der katholischen J. beginnt um 1230 mit dem Institut für J., das Raimund von Pennaforte in Murcia gegründet hat. Vor 1230 hat man sich teils mehr polemisch mit den Juden auseinandergesetzt, teils sie als „Feinde Christi" verachtet oder mit Gewalt in grausamen Verfolgungen zur Taufe zwingen wollen (¶ Judentum: II, 3 b). Nach 1230 suchte man ihnen durch öffentliche Disputationen beizukommen. 1415 ward vom Papst verordnet, daß sie jährlich dreimal gezwungen werden sollten, die Vorträge christlicher Prediger zu hören. Um 1400 lebte Vincentius ¶ Ferrerius, ein berühmter Judenmissionar. In Rom besteht seit 1543 ein Proselytenasyl. Die 1845 von den Brüdern Ratisbonne begründete Kongregation der ¶ Sionsschwestern betreibt besonders die Erziehung jüdischer Kinder. 1870 reichten die Brüder Lehmann dem vatikanischen Konzil eine Schrift „Die Messiasfrage" ein und bemühten sich in Frankreich um die Bekehrung der Juden.

2. b) Die Geschichte der evangelischen J. beginnt mit der Zeit des Pietismus. 1728 bis 1791 bestand J. H. Callenbergs ¶ Institutum iudaicum in Halle, von dem u. a. Stephan Schultz (†1776) als Missionar ausgesandt wurde. Auch Spener, Francke und Zinzendorf hatten lebhaftes Interesse für J.; der berühmteste Judenmissionar der Brüdergemeinde ist Samuel Lieberkühn († 1777). Die vorhergehende Zeit hat fast nichts geleistet. Luther hat sich 1523 in der Schrift „Daß Jesus ein geborener Jude sei" über die Bekehrung der Juden zuversichtlich geäußert, 1543 aber in mehreren Schriften das Gegenteil davon zum Ausdruck gebracht (¶ Judentum: II, 3 c). In der Zeit der Orthodoxie (1550 bis um 1700) bestanden in erster Linie gelehrte Beziehungen zu den Juden, da man sich im Interesse der Rechtgläubigkeit mit ihnen auseinandersetzte. Um die Bekehrung der Juden bemühte sich Esdras Edzard in Hamburg (1629—1707); auch an das Kieler Collegium orientale (¶ Heidenmission: III, Sp. 1993) ist zu erinnern. Die Zeit der Aufklärung (¶ Judentum: II, 4) ist zwar an eigentlichen Missionsunternehmungen arm, brachte aber die Juden der modernen Kultur und damit dem Christentum näher, erleichterte auch den Juden den Uebertritt, da sie an der christlichen Lehre Kritik übte und von dem Gedanken der Toleranz erfüllt war. Wie für die Heidenmission, so ist auch für die J. das 19. Jhd. das Missionsjahrhundert. Das „Jahrbuch der evangelischen J." (Bd. I, im Auftrage des Ausschusses der internationalen Konferenz für J. herausgegeben von H. L. ¶ Strack, 1906, S. 93 ff) verzeichnet nicht weniger als zusammen 115 größere und kleinere Organisationen zum Zwecke der J., die über die gesamte Kulturwelt verstreut sind. Die wichtigsten davon sind: die 1808/09 gegründete „London Society for Promoting Christianity amongst the Iews"; — die 1822 in Berlin ins Leben gerufene „Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden" (Zeitschrift: „Nathanael", herausgegeben von H. L. Strack; ¶ Institutum iudaicum); — der seit 1830 in Basel bestehende „Verein der Freunde Israels" (¶ Christentumsgesellschaft; gegenwärtiger Leiter: Prof. ¶ Heman-Basel); — der seit 1843 vorhandene „Westdeutsche Verein für Israel" oder „Rheinisch-westfälische Verein für Israel" in Köln; — der seit 1871 in Leipzig bestehende „Evangelisch-lutherische Zentralverein für Mission unter Israel" (Zeitschrift: „Saat auf Hoffnung", begründet von Franz ¶ Delitzsch; ¶ Institutum iudaicum).

Ueber Veranstaltungen zur J. in der griechisch-katholischen Kirche ist nichts bekannt (doch s. 5).

3. Was nun die Methode der J. angeht, so ist es gewiß gut, wenn die J., wie bisher, durch Verbreitung des hebräischen Neuen Testaments von Franz Delitzsch (13. Aufl. 1902), durch sonstige Schriften, Predigten, Schulen und Proselytenpflege wirkt; auch wird die Arbeit der J. sich stets gegenwärtig halten müssen, daß sie der

Kirche dienen will und ihr Ziel nicht etwa die Begründung einer eigenen judenchristlichen Kirche sein darf (¶ Judenchristen, 2, Sp. 801). Sicherlich wird sich ferner die Arbeit in den Ghettos, in Galizien, Polen, Rußland vielfach anders gestalten müssen als in den Großstädten der modernen Kulturwelt. Bei alledem aber ist eins sicher: wie in der Heidenmission, so wird man sich in der J. gegenwärtig immer deutlicher dessen bewußt, daß die Mission sich nicht nur oder vorzugsweise an die weniger Gebildeten, sondern auch und vor allem an die Gebildeten zu wenden habe. Dann ist aber klar, daß sie von Männern auszuüben ist, deren moderne christliche und deren jüdische Bildung vollwertig ist (vgl. 4. internationale Konferenz für J. 1895, Antrag Dalman, und dazu Jahrbuch, herausgegeben von Strack, I, S. 7). Die große, religionsgeschichtlich wichtige Aufgabe, um die es sich hier handelt: „Auseinandersetzung des modernen Christentums mit dem modernen Judentum" sollte nicht nur auf die berufsmäßigen Missionare beschränkt bleiben, sondern weiteren Kreisen der gebildeten Christen am Herzen liegen. Bisher bleibt noch immer das meiste, was von jüdischer Seite gegen das Christentum eingewandt wird, unberücksichtigt und unwiderlegt. Man sollte die Anregungen, die in dieser Beziehung der „Internationale Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt" (Berlin, August 1910) geboten hat, auch für die J. fruchtbar machen (vgl. das Protokoll dieses Kongresses).

4. Es ist klar, daß eine solche Fülle von Organisationen, wie sie die J. tatsächlich aufzuweisen hat (s. 2 b), sich nicht halten würde, wenn dabei nicht Erfolge zu verzeichnen wären. Natürlich sind diese Erfolge weniger augenfällig und umfangreich als bei der Heidenmission. Seit die Juden in der modernen Welt die bürgerliche Gleichberechtigung erlangt und immer engere Fühlung mit der modernen Kultur gewonnen haben, kommt ihr Bestreben, in der Welt der Christen eine Rolle zu spielen, vielfach der Mission derart entgegen, daß der Mission und der Kirche die Pflicht erwächst, sorgfältig zu prüfen, ob es den zur Taufe sich anbietenden Juden um ihr Fortkommen oder um religiöse Dinge zu tun ist. De le Roi hat in seiner Schrift „Judentaufen im 19. Jhd." (Schriften des Berliner Instit. iudaicum Nr. 27, 1899) nachgewiesen, daß sich die Juden vom Protestantismus mehr angezogen fühlen als vom Katholizismus. Das ist erklärlich; denn der strenge Monotheismus des Judentums wird von den polytheistischen Zügen, die bisweilen an der katholischen ¶ Volksfrömmigkeit (vgl. z. B. ¶ Heiligenverehrung) wahrzunehmen sind, abgestoßen; auch wird ein innerlicher Jude das äußerliche Satzungswesen des Katholizismus schon deswegen ablehnen, weil er es aus seiner eigenen Religion zur Genüge kennt (¶ Kasuistik). Innerhalb des Protestantismus wiederum übt die freiere Richtung eine besondere Anziehungskraft auf die Juden aus (vgl. „Allgemeine Zeitung des Judentums", das führende Organ des liberalen Judentums der Gegenwart, vom 9. 7. 1909, wo es heißt: „Adolf Harnack hat ja vielen durch seine Darstellung vom Wesen des Christentums den Uebertritt wesentlich erleichtert"). Auch dies ist verständlich, da diese freiere Richtung gerade alles das aus dem Christentum streicht, was den Juden bisher besonders anstößig war, z. B. Dreieinigkeit, leibliche Auferstehung Christi u. ähnl.; sie ist aber auch dem liberalsten Judentum der Gegenwart deswegen überlegen, weil sie völligen Ernst mit der Universalität der Religion macht und, auf Luthers und Paulus' Schultern stehend, die Freiheit vom Gesetz, die Gnade, die Innerlichkeit und Mündigkeit betont.

5. Es seien noch einige statistische Angaben beigefügt: Nach de le Rois Statistik a. a. O. sind im Laufe des 19. Jhd.s an Judentaufen in der evangelischen Kirche 72 740 erfolgt, in der römisch-katholischen Kirche 57 300, in der griechisch-katholischen Kirche 74 500, also zusammen 204 540, dazu aus Mischehen etwa 19 460, also zusammen rund 224 000. Vergleicht man die Zahl der in den Gebieten der drei genannten Kirchen lebenden Juden mit der Zahl der Uebertritte, so ergibt sich, daß beim Protestantismus 80% mehr Uebertritte zu verzeichnen sind, als man erwarten sollte, im römischen Katholizismus 15% weniger, im griechischen Katholizismus 22% weniger. Aus dem (evangelischen) „Kirchlichen Jahrbuch" von J. Schneider, 35. Jahrgang, 1908, sei der Uebersicht über die „Juden und J." von de le Roi (S. 198—212) folgendes entnommen: Die Mischehen zwischen Christen und Juden (¶ Ehe: III) nehmen besonders in Deutschland zu: 1901 bis 1904 kamen in Deutschland zu 15 600 rein jüdischen Ehen 2700 Mischehen; 1905 waren 21% aller jüdischen Ehen Mischehen, in Berlin 27½%; in Hamburg kamen 1905 zu 104 rein jüdischen Ehen 61 Mischehen. In Dänemark sind fast 65% Mischehen, auch in Schweden überragt ihre Zahl die der rein jüdischen. Die Kinder der Mischehen fallen zu $^3/_4$ der christlichen Kirche zu. In Amerika fanden an Judentaufen statt: 185 im Jahre 1904, 303 im Jahre 1905, 371 im Jahre 1906. Die heutige Anzahl der dortigen Judenchristen wird auf 15 000 geschätzt. In Deutschland wurden 1905 evangelisch getauft 463 Juden, davon in Preußen 346, unter diesen 135 in Berlin. 1906 wurden in Berlin 127 getauft, 1904 in Ungarn 471, 1906 in Pest 267, 1905 in Wien 283 (katholisch). Von der evangelischen Kirche traten 1905 zum Judentum über 81, davon 55 in Preußen, 39 in Berlin. An Daten über den Stand der J. Ende 1907 sei aus de le Rois Bericht a. a. O. noch aufgeführt: die Berliner Missionsgesellschaft arbeitet in Berlin, Posen und Wien und hat 1907 27 Personen getauft; gegen 700 hat sie in Pflege kirchlich-religiöser Gemeinschaft. Zöckler in Stanislau, der vom Leipziger Zentralverein unterstützt wird, betreibt eine Schule, die sich großen Ansehens erfreut. Das Heim des Pastors Frank in Hamburg ist voll besetzt, auch die von ihm für übertretende Juden eingerichtete Kofferwerkstatt gut beschäftigt. „Zions Freund", ein sehr gut redigiertes Blatt, erwirbt sich immer mehr Leser. Die Londoner Mission hat eine Palästina-Ausstellung in Islington veranstaltet und dabei 240 000 Mk. eingenommen. Der mit ihr verbundene Frauenverein zählt jetzt 1500 Mitglieder, die Schulen werden von 1716 Kindern besucht. Sehr tätig ist gegenwärtig in Amerika „The Chicago Hebrew Mission" (Blatt: The Jewish Era; Missionar: L. Meyer, Mitarbeiter des Missionary Record of the World). Die Dänen und Norweger arbeiten in Jassy, die Norweger in Galatz (Mädchenschule), die Schweden in Pest und Odessa. In Abessinien fanden 1906 8 Taufen statt; die Schulen wurden

von 59 Kindern bekehrter Falaschas besucht. Die Missionsschule in Bukarest zählt 500 Kinder. In der Zionskirche zu Jerusalem, die der London Society gehört, wurden bisher 670 Judentaufen vollzogen.

Ueber die katholische J.: KL VIII, S. 1586—1590; — Ueber die evangelische: J. F. A. de le Roi: Die evangelische Christenheit und die Juden, 3 Bde., 1884, 1891, 1892; — Ders.: Die Mission der evangelischen Kirche an Israel, 1893 (Zimmers Handbibliothek der praktischen Theologie XVI, b); — G. Dalman: Kurzgefaßtes Handbuch der Mission unter Israel, 1893; — F. Heman: RE³ XIII, S. 171 ff; — H. L. Strack: Jahrbuch der evangelischen J. I, 1906. **Fiebig.**

Judensau ¶Schandgemälde.

Judentum, geschichtlich.

I. Vom babylonischen Exil bis Hadrian; — II. Von Hadrian bis zur Gegenwart. — Zum Namen J. vgl. ¶Juden.

I. Vom babylonischen Exil bis Hadrian.

1. Einleitung; — 2. Die babylonisch-persische Zeit; — 3. Die hellenistische Zeit; — 4. Von Herodes d. Gr. bis zur Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr.; — 5. Die letzten Aufstände der Juden; Untergang des jüdischen Staates unter Hadrian.

1. Die Geschichte der Juden vom babylonischen Exil (586 v. Chr.) bis Hadrian (um 130 n. Chr.) ist religionsgeschichtlich deswegen so wichtig, weil innerhalb dieser Periode das Christentum aus dem J. hervorgeht, und weil am Ende dieser Periode die gewaltig eingreifende Tatsache der Vernichtung des jüdischen Staatswesens steht. Jeder Abschnitt der folgenden Ausführungen enthält einen Abriß der äußeren Geschichte der betreffenden Zeit, dann eine Darstellung der inneren Entwicklungen und schließlich eine Würdigung der religionsgeschichtlichen Bedeutung der betreffenden Jahrhunderte.

2. Von etwa 600 (¶Israel, 13) bis etwa 300 v. Chr. stehen die Juden unter babylonisch-persischer Herrschaft, und zwar wird um 530 das babylonische von dem persischen Reiche abgelöst. Die von Nebukadnezar nach Babel überführten Juden lebten dort unter königlichem Schutz, konnten sich frei bewegen und ihren Berufen nachgehen, die sich von denen der Babylonier kaum unterschieden haben werden. So wuchsen sie in dieser Zeit in die hoch entwickelte babylonische Kultur hinein. Nach Nebukadnezar sank ¶Babylonien (: 3b) immer mehr und vermochte schließlich dem andringenden Perserkönig Cyrus (¶Perser) nicht zu widerstehen. Da Cyrus die Religion der von ihm besiegten Völker schonte, fanden auch die Juden bei ihm Verständnis. 536 gab er den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem und sandte ¶Sesbazar, ¶Serubabel und ¶Josua mit Vollmacht dorthin. Unter Darius I wurde 515 der Tempel eingeweiht, nachdem bereits 520 die Propheten ¶Haggai und ¶Sacharja zum Bau ermuntert hatten (¶Heiligtümer Israels: V). Somit war der Keim zu einer Neuordnung des jüdischen Gemeinwesens auf palästinensischem Boden gegeben. Unter Artaxerxes I Longimanus erfuhr der Mundschenk des Königs, der Jude ¶Nehemia, in Susa von der noch immer traurigen Lage Jerusalems, kam daher 445 nach Jerusalem, vollendete den Aufbau der Mauern trotz mancherlei Anfeindungen und kehrte 433 nach Susa zurück. Um 430 wird dann ¶Esra, der Schriftgelehrte, von demselben Artaxerxes nach Palästina gesandt und gibt der jüdischen Kultusgemeinde ein Gesetz (¶Priesterkodex). Von etwa 400 an befestigen sich die jüdischen Gemeinden in Palästina, Babel und Aegypten. Ueber die ägyptischen Juden dieser Zeit erfahren wir aus den in Jeb (das ist der alte Name für Elephantine bei Assuan am oberen Nil) kürzlich gefundenen aramäischen Papyri, daß dort schon vor 525 ein jüdischer Tempel bestand, der kurz vor 408/7 von den Pfaffen des Gottes Chnum zerstört worden war. Die Juden Aegyptens wandten sich daher an Bagohi, den Statthalter von Juda, mit der Bitte, für den Wiederaufbau zu sorgen, wurden aber von diesem an dessen ägyptischen Kollegen verwiesen.

Die entscheidende Tatsache für das innere Leben der Juden in dieser Periode ist das babylonische ¶Exil (vgl. ¶Diaspora: I). Die Wegführung des Volkes schuf das alte Israel zum J. um und machte aus einer im eigenen Lande wohnenden Nation eine Kultusgemeinde ohne politische Selbständigkeit. Vom Exil an werden die Juden durch die Berührung mit der babylonischen Kultur in höherem Maße als bisher ein Literaturvolk. Sie sammeln ihre Ueberlieferungen (¶Bibel: I, 2), die Propheten werden mehr als bisher Schriftsteller, ¶Schriftgelehrte treten auf, der Pentateuch (¶Mosesbücher) wird zusammengestellt und dann ein großes Geschichtswerk verfaßt, das die jüdische Geschichte von der Schöpfung der Welt bis in die persische Zeit hinein vom Standpunkt der nachexilischen Kultusgemeinde aus erzählt. Mancherlei aus dem Kultus der Babylonier ging in den jüdischen Kultus über. Am deutlichsten wird für uns der babylonisch-persische Einfluß in den mythologischen Figuren des Buches ¶Sacharja, besonders in der Entwicklung der Figur des ¶Satan. Allerdings tritt die persische Engel- und Dämonenlehre, ebenso die bei den Persern heimische dualistische Weltanschauung erst in der unmittelbar nachpersischen Zeit (um 200) klar zutage, vor allem in der jüdischen ¶Apokalyptik; angebahnt werden diese Verhältnisse jedoch in der Zeit der Herrschaft des persischen Weltreiches. Die jüdische Frömmigkeit der exilischen und nachexilischen Zeit ist charakterisiert durch die Sehnsucht nach der Zukunft, durch das lebendige Gefühl der Sünde und der Verderbtheit der gesamten Welt. Man faßte das Unglück als Strafe Gottes, die Propheten hielten dem Volke seine Schuld vor, versuchten aber auch, seine Hoffnung neu zu beleben (¶Jeremia, ¶Ezechiel, ¶Jesaja 40 ff). In „eschatologischen" ¶Psalmen wurden all diese Hoffnungen und Sorgen frommer Herzen laut. — Die für die Folgezeit folgenschwerste Wendung der jüdischen Frömmigkeit seit dem Exil liegt darin, daß eine religiöse Gesetzgebung an die Stelle politischer Organisation trat. Ezechiel entwirft (Kap. 40 ff) das Idealbild eines priesterlichen Gemeinwesens; die ¶Theokratie entsteht, man befindet sich auf dem Weg zum Talmudismus, Beschneidung und Sabbat werden die hervorragendsten Unterscheidungsmerkmale des Juden von den anderen Völkern, die Frömmigkeit konzentriert sich immer mehr auf das Schriftstudium, das Gesetz und dessen Erfüllung (vgl. Pslm 1). Die Weggeführten des Nordreiches, die, nördlich von den babylonischen Juden, in Mesopotamien saßen, haben sich in dieser Epoche an das sich neu bildende J. angeschlossen und dadurch dessen Volkszahl verstärkt.

Die babylonisch-persische Zeit der jüdischen

Geschichte (vgl. auch ¶Exil) hat demnach die große religionsgeschichtliche Bedeutung, daß sie mit der Loslösung der Juden von ihrer Heimat sowohl die synkretistisch-apokalyptische als die gesetzliche Richtung der jüdischen Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte angebahnt hat.

3. Von Alexander d. Gr. (um 300, ¶Hellenismus, 1) bis zum Eingreifen der Römer in die Geschichte des jüdischen Volkes (um 60 v. Chr.) reicht die zweite Periode der nachexilischen jüdischen Geschichte. Nach dem Tode Alexanders des Großen (323) stritten die Ptolemäer in Aegypten und die Seleuciden in Syrien (¶Hellenismus, 3) um den Vorrang im Orient, auch in Palästina. 320 brachte Ptolemäus I Lagi große Massen von Juden nach Alexandrien und beförderte dadurch die Bildung der jüdischen, hellenistischen ¶Diaspora (: I, Sp. 18). Wenn auch 301 durch die Schlacht bei Ipsus der Norden Palästinas an die Seleuciden fiel, so war doch, da der Süden ägyptisch blieb, der ägyptische Einfluß auf etwa 100 Jahre (um 300 bis 200) für die Juden das Entscheidende. Die hellenistisch-jüdische Literatur entstand, vor allem in Alexandrien (s. unten), und in Sprache, Leben und Denken der Juden zog in diesem Jahrhundert auf friedlichem Wege der Hellenismus ein. Die Juden waren in Aegypten meist Kaufleute und Handwerker, wohnten in einem besonderen Viertel Alexandrias und waren in der Ausübung ihrer Religion ungehindert. Durch Ptolemäus Physkon (146—117) sollen sie jedoch (Josephus, gegen Apion II, 5) in Alexandria verfolgt worden sein. Antisemitische Regungen machten sich unter den Griechen geltend. Man warf den Juden (vgl. das 3. Makkabäerbuch, ¶Apokryphen des AT.s, 1 a) wegen ihrer Absonderung von den anderen Völkern Menschenhaß, mangelnden Patriotismus und Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit vor. Von etwa 200 an gewann das Seleucidenreich die Oberhand über die Juden und über Aegypten. Syrische Herrscher wie Antiochus der Große († 187) und Seleukus IV (bis 175) achteten die Eigenart der Juden und wußten den Hellenismus in Palästina wirksam zu machen, zumal er in ihrem Reiche tiefer als in Aegypten auch in die unteren Volksschichten eingedrungen war. Antiochia am Orontes, die Hauptstadt des Seleucidenreiches, war auch ein Mittelpunkt jüdischen Lebens. Antiochus IV Epiphanes (175—163) jedoch, ein echt orientalischer Despot, freigebig und tyrannisch, besaß kein Verständnis für die Eigenart der Juden und sah in deren Widerstand gegen die ihrer Religion drohende Hellenisierung lediglich Ungehorsam und Widersetzlichkeit. Es ist ergreifend, nun zu sehen, wie das jüdische Volk sich wie ein Mann erhebt, um für die Reinheit seiner Religion zu bluten. Von 168 bis etwa 161 dauert der Freiheitskampf der ¶Makkabäer. Der alte Mattathias in Modëin (südöstlich von Lydda) gab das Zeichen zum Aufstand, als er am Altare den Juden, der das heidnische Opfer darbrachte, und den syrischen Beamten, der dazu aufgefordert hatte, tötete. Er starb 166, und der Kampf wurde von Judas Makkabäus weitergeführt. Da Antiochus Geld brauchte und deshalb nach Persien zog, um die dortigen Tempel zu plündern, waren die Juden siegreich. Im Dezember 165 konnte der Tempel neu geweiht werden. Zur Erinnerung daran feiern die Juden bis auf den heutigen Tag das Fest der Tempelweihe (¶Feste: I, 6b). Als Antiochus 164 gestorben war, vermochte Lysias, der Statthalter des neuen Königs, des Antiochus V, nicht, die Juden zu bezwingen, so daß sie 162 ihre freie Religionsübung wiedererlangten. Da das syrische Reich immer schwächer wurde, gelang es schließlich dem letzten, noch lebenden Bruder des Judas, Simon (142—135), die Juden von der syrischen Herrschaft frei zu machen und ein selbständiges Reich zu gründen, das von etwa 140 v. bis etwa 130 n. Chr., also ungefähr 300 Jahre, bestanden hat. 141 wurde Simon durch Volksbeschluß erblicher Hoherpriester, Kriegsherr und Fürst. Die jüdischen Herrscher der hasmonäischen Dynastie bis zum Aufenthalt des Pompeius in Palästina (64 v. Chr.) sind: Johannes ¶Hyrkan (135—104), ¶Aristobul I (104—103), ¶Alexander Jannäus (103—76), dessen Frau Alexandra (76—67) und Alexandras jüngerer Sohn ¶Aristobul II (67—63). Johannes Hyrkanus und Alexander Jannäus waren weltliche Fürsten trotz ihres Charakters als Hohepriester. Durch seinen Bruch mit den ¶Chasidim, den Frommen, den Vorläufern der Pharisäer, und durch seinen Bund mit den Sadduzäern brachte Hyrkan seinen Thron in schwere Gefahr, auch der kriegslustige und unsittliche Alexander Jannäus verlor immer mehr an Beliebtheit, während die streng jüdische Partei der Pharisäer im Volke an Boden gewann (¶Pharisäer und Sadduzäer). Alexander Jannäus war klug genug, seiner Nachfolgerin und Gemahlin Alexandra den Rat zu geben, sich mit den Pharisäern zu vertragen. Nach dem Tode Alexandras stritten ihre beiden Söhne ¶Hyrkan II und ¶Aristobul II um die Herrschaft. Durch diese Kämpfe kam die Dynastie der Hasmonäer immer mehr herunter, und die Römer legten ihre eiserne Faust immer fester auf das unglückliche Land. Pompeius schleppte viele Juden nach Rom und beförderte so die Entwicklung der römischen Diaspora der Juden (¶Diaspora: I, Sp. 18 f), auch machte er Syrien zur römischen Provinz. Hyrkan, der unfähige ältere Sohn der Alexandra, blieb Hoherpriester, aber als Roms Vasall. ¶Antigonus (40—37) vermochte dem durch Rom im Jahre 40 zum König von Judäa ernannten ¶Herodes nur kurze Zeit zu widerstehen. Von Süden, von den Idumäern, geht dann eine kurze Belebung der Selbständigkeit des jüdischen Staates aus in Antipater und dessen Sohn, Herodes dem Großen (s. 4).

Das innere Leben der Juden steht für die Zeit von etwa 300 bis 60 v. Chr. im Zeichen des ¶Hellenismus, und zwar besonders außerhalb Palästinas, in Alexandria. Den literarischen Bestrebungen des Ptolemäus Philadelphus (284—247), vor allem aber dem praktischen Bedürfnis der alexandrinischen Juden verdankt die griechische Uebersetzung des AT.s, die Septuaginta, ihre Entstehung (¶Bibel: I, 4). Um 130 übersetzt der Enkel des Jesus Sirach die Spruchsammlung seines Großvaters ins Griechische, um sie seinen ägyptischen Volksgenossen zugänglich zu machen (¶Apokryphen: I, 1e). Um 200 verfaßte ¶Demetrius, wahrscheinlich in Aegypten, in der Art der hellenistischen Geschichtsschreibung eine Chronologie der israelitischen Geschichte, vielleicht um 170 sucht der Alexandriner ¶Aristobul in philosophisch-allegorischer Ausdeutung die mosaischen Gesetze den Griechen näher zu bringen und die Abhängigkeit

der Griechen von Moses zu erweisen. Wahrscheinlich gehört in die vormakkabäische Zeit auch eine unter dem Namen des ¶ Hekatäus von Abdera umlaufende Schrift „über Abraham", ebenso die Spruchsammlung des ¶ Phokylides und des ¶ Menander. Letztere zeigen eine so große Aehnlichkeit jüdischer und griechischer Gedanken, daß sowohl ihre Abfassungszeit als ihre Herkunft von einem Heiden oder Juden noch immer strittig ist. Bezeichnend für die auch in Palästina um 200 drohende Gefahr des Hellenismus ist einmal „Koheleth", d. h. das ¶ Predigerbuch, dessen skeptische Denkart griechische Einflüsse verrät, andererseits die Tatsache, daß um 168 sogar der Hohepriester Jason, der Bruder des altgläubigen Onias III, hellenistisch gesinnt war und sich von Antiochus IV als Werkzeug benutzen ließ; auch beförderte der Hohepriester Menelaus, der den alten Onias III ermorden ließ, die Hellenisierung in Juda. In derselben Zeit wurde von Onias III oder IV der Tempel zu ¶ Leontopolis in Aegypten gegründet. — Die makkabäische Erhebung bedeutet eine kraftvolle Reaktion des jüdischen Geistes gegen den Hellenismus; auch werden durch diese Bewegung aus den Tiefen der orientalisch-synkretistisch bestimmten Volksseele der palästinensischen Juden Gedankenmassen an die Oberfläche emporgetrieben, wie sie die erste uns erkennbare Apokalypse, das Buch ¶ Daniel, und dann das Henochbuch darbieten (¶ Apokalyptik, jüdische). Das Tobit- und Judithbuch weisen ebenfalls nach dem Orient, nicht nach Griechenland (¶ Apokryphen des AT.s, 1 b). Bezeichnend ist jedoch für die Stärke des hellenistischen Einflusses, daß trotz der makkabäischen Erhebung die meisten der aus dieser und der unmittelbar darauf folgenden Zeit erhaltenen Bücher selbst da, wo sie ursprünglich hebräisch waren, griechisch auf uns gekommen sind, z. B. das Buch Judith, das 1. Makkabäerbuch, IV Esra usw.; außerdem liegen auch aus der Makkabäerzeit und den folgenden Jahrzehnten eine ganze Reihe Schriften vor, die deutlich den griechischen Einfluß verraten, z. B. die Bruchstücke des Palästinensers ¶ Eupolemus (um 158/157), das 2. Makkabäerbuch (Auszug aus Jason von Cyrene, der um 160 schrieb), ¶ Philo der Epiker (Bruchstück eines Gedichts „über Jerusalem"), Theodotus, ¶ Ezechiel der Tragiker, die Weisheit Salomos, Artapanus (vor 80 v. Chr.), der ¶ Aristeasbrief, die Zusätze zu Daniel und Esther und das Gebet Manasses (vgl. ¶ Apokryphen des AT.s). Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske für den Monotheismus und für den Glauben an das Weltgericht und den Messias liegt vor in den Dichtungen der sibyllinischen Bücher (¶ Sibyllinen). Ja sogar ein Buch wie die Psalmen Salomos (¶ Pseudepigraphen), das uns in die pharisäische Frömmigkeit der Zeit um 64 v. Chr. hineinblicken läßt, ist uns nur griechisch erhalten. Seit etwa 130 waren die ¶ P h a r i s ä e r eine Macht im Volke, mit der die Regierenden rechnen mußten. Leider sind uns von den vor 64 lebenden Pharisäern keine Schriften erhalten, sondern nur wenige Namen und wenige Aussprüche. Zur Zeit des Alexander Jannäus lebten Simon ben Schetach und Juda ben Tabbai. Als deren Vorgänger werden überliefert: Josua ben Perachja, Nittai aus Arbela, Jose ben Jochanan aus Jerusalem, Jose ben Joeser aus Zereda, ¶ Antigonus von Socho (um 150), Simon der Gerechte (wohl derselbe wie der Hohepriester Simon I am Anfang des 3. Jhd.s v. Chr.).

Die außerordentliche r e l i g i o n s g e s c h i c h t l i c h e   B e d e u t u n g der Periode von 300 bis 60 v. Chr. besteht darin, daß sie das Judentum mit griechischer Sprache und Literatur vertraut machte, die ¶ Apokalyptik ausbildete und den Pharisäismus zur Herrschaft kommen ließ.

4. Der dritte Abschnitt der jüdischen Geschichte vom Exil bis Hadrian umfaßt die Zeit v o n 60 v. b i s e t w a 60 n. C h r., schließt also die Entstehung des Christentums ein. Er führt die jüdische Geschichte bis unmittelbar an die Zeit der Aufstände der Juden gegen die Römer. — Die hasmonäische Dynastie ging an innerer Zwietracht und der Staatskunst der Römer zugrunde. Die Wirren der letzten Hasmonäerzeit (¶ Hyrkan II ¶ Aristobul II) ermöglichten es dem Idumäer Antipater und seinem Sohne Herodes, die Herrschaft über den jüdischen Staat an sich zu reißen, und es gelang dem diplomatischen Geschick ¶ H e r o d e s' d e s G r o ß e n, für einige Jahrzehnte trotz aller Unterwürfigkeit unter den römischen Cäsar das völlige Aufgehen des jüdischen Staatswesens im Römerreiche aufzuhalten. Mit der gänzlichen Ausrottung der hasmonäischen Dynastie (29 v. Chr.) schließt die erste Periode seiner Regierungszeit, eine Zeit, die ganz von inneren Zwistigkeiten erfüllt ist. Um 25 v. Chr. war die Herrschaft des Herodes nach innen und außen gesichert. Es folgt nun von 25 bis 13 v. Chr. eine Zeit der Blüte: Herodes ahmte durch Bauten und Prachtentfaltung die Cäsaren nach. Die dritte Periode seiner Regierungszeit (14 bis 4 v. Chr.) ist wiederum mit Familienzwistigkeiten angefüllt (¶ Herodes usw., 1). Als er 4 v. Chr. starb, war sein Volk froh, den blutigen Despoten los zu sein; und doch war dessen Geschicklichkeit der Grund dafür gewesen, daß der jüdische Staat noch immer bestand. Danach ging es unter seinen drei Söhnen: Herodes Antipas, Archelaus und Philippus mit dem geteilten Reich rasch bergab (¶ Herodes usw., 2). In Judäa und Samaria, den Hauptsitzen jüdischen Lebens, setzten die Römer schon im Jahre 6 n. Chr., nach der Verbannung des Archelaus, P r o k u r a t o r e n, „Landpfleger", ein, d. h. Statthalter aus dem Ritterstande, die ihrerseits von kaiserlichen Legaten in Syrien abhängig waren. Sie hatten nicht das geringste Verständnis für die Eigenheiten des jüdischen Volkes und trieben es durch ihr herrisches und selbstsüchtiges Regiment zur Verzweiflung. Es herrschten in Judäa und Samaria bis 41 n. Chr.: Coponius 6—9, Marcus Ambibulus 9—12, Annius Rufus 12—15, Valerius Gratus 15—26, Pontius ¶ Pilatus, der Jesum hat kreuzigen lassen, 26—36, Marcellus 36—37, Marullus 37—41. Durch die Gunst des Kaisers Caligula, der im übrigen die religiöse Eigenart der Juden wenig schonte (¶ Imperium Romanum, 1), vereinigte A g r i p p a I (41—44; ¶ Herodes usw., 3), ein Abenteurer, unter seinem Szepter noch einmal annähernd die Länder, die Herodes der Große beherrscht hatte. Rom gegenüber brachte er es nur zu schüchternen Versuchen, selbständiger aufzutreten. Von seinem Tode (im Jahre 44) bis 66 n. Chr., d. h. bis zum Ausbruch des zum Untergang des jüdischen Staatswesens führenden Krieges, war Palästina zum größten Teil in der Hand römischer P r o k u r a t o r e n, die das Volk bis zum äußersten trieben, nämlich: Cuspius Fadus von 44; Tibe-

rius Alexander bis 48, ein Neffe des Philosophen Philo; Ventidius Cumanus 48—52, unter dem in Jerusalem der erste blutige Aufstand ausbrach; es folgen nun die beiden aus dem Prozeß des Apostels Paulus bekannten Prokuratoren: ¶Felix 52/53—60, ¶Festus 60—62; Albinus 62—64 soll sehr geldgierig gewesen sein; Gessius Florus 64—66 ist der letzte Prokurator. Seine Gewalttaten hatten den Ausbruch des Aufstandes (s. 5) zur unmittelbaren Folge.

In dem inneren Leben der Zeit von etwa 60 v. bis 60 n. Chr. prägen sich dieselben drei Richtungen wie in der vorigen Periode aus, nur noch schärfer als dort, nämlich: die hellenistische, die pharisäisch-gesetzliche und die synkretistisch-orientalisch-apokalyptische, und zwar ist dabei zu beachten, daß sich diese drei Richtungen des jüdischen Geisteslebens der Zeit Jesu mannigfach unter einander berühren und in einander übergehen. Der Hellenismus (s. Sp. 808 f) hat in Alexandrien damals einen so charakteristischen Vertreter wie den Juden ¶Philo, der jüdisches Denken und griechische Philosophie verband und von großem Einfluß auf die Ausbildung der christlichen Lehre wurde. Auch das von der stoischen Ethik beeinflußte 4. Makkabäerbuch (¶Pseudepigraphen des AT.s) gehört wohl in diese Zeit. In Palästina äußert sich der Hellenismus als liberale, dem Epikureismus (¶Epikureer) ähnelnde, vielfach irreligiöse Weltanschauung der Römerfreunde. Meist sind es die Gebildeten und Vornehmen, die sich der Zeitbildung erschlossen, während das einfache Volk unter der Herrschaft der Pharisäer und der herkömmlichen jüdischen Frömmigkeit stand, auch sich orientalisch-apokalyptisch beeinflußt zeigt. Man bezeichnete jene Vornehmen als „Sadduzäer" (¶Pharisäer und Sadduzäer), d. h. wahrscheinlich als Gesinnungsverwandte der kurz vor der Makkabäerzeit syrerfreundlichen und den jüdischen Glauben verleugnenden Hohenpriester aus dem Geschlechte des ¶Zadoq. Diese Beziehung lag nahe, da die Hohenpriester, überhaupt die Priester, als Aristokraten und Politiker sich dem hellenistisch-römischen Denken stark genähert hatten. Vor allem werden die dem Herodes ergebenen Hohenpriester aus der Familie des Boethus, die ¶Boethusäer, als eine Art „Sadduzäer" geschildert. — Die jüdisch-gesetzliche Richtung, das Pharisäertum (s. Sp. 809), hatte unter Herodes einen schweren Stand. Ihre Stärke bestand in ihrer Volkstümlichkeit. Schem'ajah und 'Abtalion, zwei hervorragende Rabbiner zur Zeit des Herodes, verstanden es, sich zu behaupten, ohne den Tyrannen zu reizen. Am bekanntesten sind von den Rabbinen der unmittelbar vorchristlichen Zeit ¶Hillel und ¶Schammai, deren Schüler zur Zeit Jesu sich in den jüdischen Lehrhäusern stritten. In der ¶Mischna sind zahlreiche Streitpunkte beider Schulen erwähnt. Man sieht da, wie weit die ¶Kasuistik bereits zur Zeit Jesu gediehen war. Um 50—60 n. Chr. genoß Rabban ¶Gamaliel der Alte, der Lehrer des Paulus, großes Ansehen. Jesus wird Grund gehabt haben, die Pharisäer als hochmütige Heuchler zu bezeichnen. Dieses Verdammungsurteil trifft jedoch große Persönlichkeiten, wie z. B. Hillel, nicht. Auch darf man nicht verkennen, daß in dem Pharisäismus als solchem ein peinlicher Ernst, eine sittlich-religiöse Strenge und erzieherische Kraft wohnte, die wesentlich dazu beigetragen haben, dem J. über die schwere Zeit um 70 n. Chr. hinüber zu helfen und es vor dem Untergang zu bewahren. — Das Synkretistisch-Orientalische (¶Synkretismus, relig.) tritt in den ¶Essenern hervor, einem in Palästina verbreiteten Mönchsorden, dessen Synkretismus wahrscheinlich in Syrien und im Ostjordanland eine ganze Reihe verwandter Erscheinungen aufzuweisen hatte (¶Judenchristen, 2b). Die ¶Apokalyptik ist ebenfalls in vielem orientalisch-synkretistischer Natur. Die Pharisäer regelten zwar die religiöse Praxis, ließen aber die Glaubensvorstellungen im übrigen frei. So konnte sich Apokalyptik und Synkretismus ziemlich unbehindert im Volke entfalten. Andererseits beweisen Apokalypsen wie die Himmelfahrt des Mose (vor 30 n. Chr. geschrieben) oder Bücher wie die Jubiläen, daß sich auch mit dem Pharisäertum apokalyptische Gedanken verbunden haben. Das Christentum zeigt, wie das seinem Ursprung aus dem einfachen Volke entspricht, apokalyptische, auch einige bei den Essenern nachweisbare Züge, hat jedoch nichts mit griechischer Philosophie oder skeptischer Aufklärung vornehmer Sadduzäerkreise gemeinsam.

Die Bedeutung der jüdischen Geschichte von etwa 60 v. bis etwa 60 n. Chr. für die christliche Religionsgeschichte besteht darin, daß sie uns in die Zeit Jesu hineinblicken läßt. Eine Fülle von Fäden verbinden ¶Jesus Christus und das junge Christentum mit seiner Zeit, auch mit der Lehrweise und den Gedanken des Pharisäismus, obwohl die gesetzliche Frömmigkeit bekämpft und bald bewußt das Jüdische und das Judenchristliche aus der christlichen Religion und Kirche ausgeschieden wurde. — Ueber die Stellung des J.s zum jungen Christentum vgl. ¶Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1b; 2c ¶Paulus ¶Heidenchristentum, 2 ¶Judenchristen.

5. Es sind noch die Kämpfe zu schildern, die zur Vernichtung der politischen Existenz des J.s führten. Durch das Ungeschick der Statthalter (s. oben 4) stieg die Erbitterung des Volkes immer mehr, und 66 n. Chr. brachte die rücksichtslose Habgier des Cestius Gallus den Stein ins Rollen. Die Partei der Aufrührer schrie die Besonneneren nieder. So wurden denn ¶Joseph ben Gorion und der Hohepriester Ananos zu Verteidigern der Hauptstadt ernannt; Idumäa sollte von Jesus, Sohn des Sapphias, und Eleazar, Sohn des Ananias, verteidigt werden; der Oberbefehl in ¶Galiläa wurde ¶Josephus, Sohn des Matthias, dem bekannten jüdischen Geschichtsschreiber jener Zeit, übertragen, einem jungen Manne, den man damit an den gefährlichsten Posten stellte; denn von Norden her war der Angriff der Römer zu erwarten. Vespasian und Titus (¶Imperium Romanum, 1) rückten 67 n. Chr. von Antiochia her heran. Nach kurzer Zeit war das von Josephus gesammelte Heer zersprengt, noch ehe es zu einem wirklichen Kampf gekommen war. Es galt nur noch, einige Festungen zu erobern. Jotapata, dessen Verteidigung Josephus persönlich leitete, hielt am längsten stand. Juli 67 war es in den Händen der Römer, Josephus gefangen. Durch List entging er dem Tode. Ende 67 war der ganze Norden römisch. 68—69 n. Chr. ist die letzte Zeit vor dem Ende. Vespasian zog weiter nach Süden, zögerte jedoch mit der

Belagerung der Hauptstadt, da er von der Uneinigkeit der Juden hörte und mit Recht der Ansicht war, man müsse die Juden ruhig sich selbst zerfleischen lassen. Die fanatische Volkspartei in Jerusalem trug unter Führung des ¶ Johannes von Gis-chala wesentlich dazu bei, die Kraft der Juden zu schwächen. Als Vespasian Kaiser geworden war (1. Juli 69), übernahm Titus die Beendigung des Krieges. Drei Parteien standen sich in Jerusalem gegenüber: die Partei des Johannes von Gis-chala, die des Simon bar Giora und die des Eleazar, Sohn Simons. Kurz vor dem Pascha 70 n. Chr. eroberten die Römer die Stadt. Der Tempel des Herodes ging in Flammen auf. Von 71—73 folgt dann noch ein kurzes Nachspiel des Krieges, da die Festungen Herodeion, Machärus und Masada erobert werden mußten. — Die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. bedeutete zwar das Ende des jüdischen Staates, aber noch hatte das J. von etwa 73 bis 130 n. Chr. die Kraft zu Erhebungen gegen seine Bedrücker. So fanden unter Trajan (¶ Imperium Romanum, 1) von 115 bis 117 blutige Aufstände der Juden in Aegypten und Cyrene, in Cypern und Mesopotamien statt. Bezeichnend für die innere Kraft der Juden in diesen Zeiten äußeren Zusammenbruches ist, daß sie sich während der ersten Jahrzehnte nach der Zerstörung der Stadt in ¶ Jamnia (Jabne) eine neue Heimat schufen, vor allem gründete ¶ Jochanan ben Zakkai dort eine Schule zum Studium des Gesetzes. Der Anlaß zu dem Aufstand der Juden unter Hadrian (¶ Imperium Romanum, 1) wurde dadurch gegeben, daß der Kaiser um 130 n. Chr. die Beschneidung verbot und die Gründung einer heidnischen Kolonie in Jerusalem anordnete. Beides mußte die Juden aufs äußerste erbittern, obwohl Hadrian wahrscheinlich nicht nur die Juden damit treffen wollte. Die Beschneidung war damals nicht bloß den Juden eigentümlich, und Städtegründungen liebte Hadrian. Von dem Verlauf des Aufstandes ist sehr wenig bekannt. 132 n. Chr. brach man los, als der Kaiser nicht mehr in der Nähe weilte. Als Führer des Aufstandes wird ein gewisser ¶ Bar-Kochba genannt, auch ein Priester Eleazar scheint eine Rolle gespielt zu haben. Einem der hervorragendsten Feldherrn Hadrians, Julius Severus, gelang die Unterdrückung des Aufstandes. Mit dem Fall der Festung Beth-ther (südwestlich von Jerusalem) ward der Krieg 135 n. Chr. beendet. Viele Juden wurden als Sklaven verkauft. Jerusalem ward unter dem Namen Aelia Capitolina römische Kolonie. Wer von den Juden das Gebiet der Stadt betrat, ward getötet. Wo der jüdische Tempel gestanden hatte, stand jetzt ein Tempel des kapitolinischen Jupiter und in diesem wahrscheinlich eine Statue Hadrians. So hatten innere Zwietracht, Unfähigkeit zu politischer Organisation auf jüdischer Seite und politische Kraft auf der Seite der Römer den Untergang des jüdischen Staates herbeigeführt.

Die für die innere Geschichte des J.s von etwa 66 bis etwa 135 n. Chr. entscheidende Tatsache ist die Zerstörung Jerusalems. Bis 70 bietet das innere Leben der Juden ein mannigfaltigeres Bild als nach 70, da von all den vor 70 bestehenden Parteien vor allem die pharisäische (s. Sp. 811) nach 70 übrig bleibt und die inneren Kräfte des J.s zusammenrafft. Außerdem tritt nach 70 die ¶ Apokalyptik sehr lebhaft hervor, während die hellenistische Richtung durch die Zerstörung Jerusalems deswegen sehr stark an Bedeutung für das innere Leben der Juden einbüßte, weil die Römer, die Träger hellenistischer Kultur, sich als die schlimmsten Feinde der Juden erwiesen hatten. Die Parteiverhältnisse spitzten sich vor 70 durch die ¶ Zeloten, d. h. Eiferer, besonders scharf zu (¶ Johannes von Gis-chala). Diesen Aufrührern standen als die besonneneren Elemente die Hauptmasse der Pharisäer und Hohepriester wie Ananos, Sohn des Ananos, gegenüber. Vor 70 spielt Simon, Sohn Gamaliels, des Lehrers des Paulus, unter den gemäßigteren Pharisäern eine Rolle. Daß das J. das Jahr 70 überstand, verdankt es nächst der ¶ Diaspora, die zum guten Teil das Ergebnis früherer schwerer Schläge war, die das Volk betroffen hatten, dem entschlossenen Eingreifen tatkräftiger Männer wie ¶ Jochanan ben Zakkai. Diese Männer wußten, was sie taten, wenn sie für den Fortbestand des Gesetzesstudiums eifrig sorgten (Schulen in Jamnia und Lydda). Wo das Aeußere dahingefallen war, mußte zunächst innerlich wieder aufgebaut und weitergebaut werden. Fünf eifrige Schüler hatte Jochanan ben Zakkai: Elieser ben Hyrkanos, Josua ben Chananja, Jose der Priester, Simon ben Nathanael (vgl. Joh 1 $_{45}$), Eleasar ben Arach. Um 100 n. Chr. lebte Rabban ¶ Gamaliel II, außerdem R. Ismael, auf dessen Schule Midrasche (¶ Mischna, Talmud, Midrasch) wie die ¶ Mechiltha, ¶ Siphre und ¶ Siphri zum großen Teil zurückgehen. Am bekanntesten ist von den damaligen Rabbinen Rabbi ¶ Akiba. R. Tarphon, der Zeitgenosse des R. Akiba, ist wahrscheinlich derselbe wie der Jude ¶ Trypho, mit dem ¶ Justin der Märtyrer verhandelte. Von R. Chanina ben Dosa, einem Zeitgenossen des Jochanan ben Zakkai, werden eine Reihe Wundergeschichten erzählt (¶ Wunder: II B, jüdische, der neutestamentlichen Zeit), wie überhaupt das Leben fast aller dieser Rabbinen legendarisch ausgeschmückt ist. Auch von Nakdimon ben Gorion, der noch vor 70 lebte und durch seinen Namen an Nikodemus (Joh 3) erinnert, wird eine Wundergeschichte überliefert. Daß durch das Ereignis des Jahres 70 die Apokalyptik stark angeregt wurde, ist verständlich, auch ist im Zusammenhang mit dem Emporkommen der Apokalyptik begreiflich, daß das junge Christentum stark apokalyptisch beeinflußt ist (¶ Apokalyptik, altchristliche). Vertreter eines hellenistischen J.s aus der Zeit um 70 ist der jüdische Geschichtsschreiber ¶ Josephus, dessen Denkweise damals zwar nicht allein gestanden haben wird, aber ebenso wenig wie diejenige des Alexandriners Philo für die nächsten Jahrhunderte jüdischer Entwickelung von Bedeutung geworden ist. Aus der Zeit nach 70 stammen auch zwei Uebersetzungen des AT.s ins Griechische: Aquila und Theodotion (¶ Bibel: I, 4), von denen jedoch die erste in ihrer peinlichen Wörtlichkeit die deutlichsten Spuren der damaligen schriftgelehrten Buchstabengläubigkeit an der Stirn trägt. Schließlich hat das sich befestigende J. die gesamte hellenistisch-jüdische Literatur von sich abgestoßen — auch die Uebersetzung der LXX ist uns nicht aus jüdischer Hand überliefert — und sich allein auf das Hebräisch-Orientalische zurückgezogen.

Die religionsgeschichtliche Bedeu-

tung der jüdischen Geschichte von etwa 60 n. Chr. bis 135 n. Chr. besteht darin, daß sie die Loslösung der Juden von ihrem Heimatland und ihrem Tempel, die seit dem Exil angebahnt wurde, in einer Richtung abschließt, die zu immer krampfhafteren Anstrengungen einer gesetzlichen Frömmigkeit führte und zu ängstlichem Fernhalten von griechischer Kultur und apokalyptischer Jenseitigkeit. Von 135 n. Chr. bis zum heutigen Tag ist es den Juden nicht wieder gelungen, eine politische Organisation ihres Volkstums in Palästina zu schaffen. Ihre Heimat ist äußerlich die ganze Welt, innerlich ihr Gesetz, ihre Religion. Das Nähere über diese Entwickelungen von 135 n. Chr. bis zur Gegenwart ¶ Judentum: II.

Gesamtdarstellungen: ‡ H. Guthe: Geschichte des Volkes Israel, (1899) 1904; — ‡ J. Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, (1894) 1904[5]; — ‡ E. Meyer: Geschichte des Altertums III, 1901, S. 167 ff; — v. Orelli in RE[3] IX, 1901, S. 476 ff; — ‡ B. Stade: Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde., 1887; — Von jüdischer Seite: H. Grätz: Geschichte der Juden II—IV, (1875) 1902[3]; 1863; (1866) 1893[3]; — ‡ M. Brann: Geschichte der Juden I, 1896; — ‡ H. Weinheimer: Die Entstehung des J.s, 1910.

Zu der babylonisch-persischen Zeit: A. Jeremias: Das AT im Lichte des alten Orients, (1904) 1906[2]; — E. Stave: Ueber den Einfluß des Parsismus auf das J., 1898; — ‡ F. Hommel: Geschichte des alten Morgenlandes, 1908 (Sammlung Göschen), S. 166 ff; — E. Meyer: Entstehung des Judentums, 1896; — W. Staerk: Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, 1907; — H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, (1903) 1910[2], S. 21 ff; — Ders.: Der Jahu-Tempel in Elephantine (Deutsche Rundschau 34, 4, S. 30 ff).

Zu der hellenistischen Zeit: ‡ W. Bousset: Die jüdische Apokalyptik, 1903; — ‡ P. Fiebig: Die Offenbarung Johannis und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit, 1907; — P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu J. und Christentum, 1907; — ‡ W. Staerk: Nt.liche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen), 2 Bde., 1907; — Ueber die jüdische Apologetik und Propaganda und ihre Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums vgl. A. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, 1902, S. 1—12; — M. Friedländer: Geschichte der jüd. Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, 1903; — Ders.: Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, 1908; — W. Wilcken: Alexandrinischer Antisemitismus, 1910.

Zu der Zeit des Herodes und Jesu: G. Hölscher: Der Sadduzäismus, 1906; — M. Friedländer: Die religiösen Bewegungen innerhalb des J.s im Zeitalter Jesu, 1905; — Vor allem E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., 1901 ff[4]; — O. Holtzmann: Nt.liche Zeitgeschichte, 1906[2]; — W. Bousset: Die Religion des J.s im nt.lichen Zeitalter, (1903) 1906; — A. Bertholet: Das Ende des jüdischen Staatswesens, 1910. **Fiebig.**

II. Geschichte von Hadrian bis zur Gegenwart.

1. Einleitende Uebersicht; — 2. Das jüdische Altertum, etwa 200—500 n. Chr.; — 3. Das jüdische Mittelalter, etwa 500—1750: a) Die Zeit des Ueberganges in die mittelalterlichen Kulturverhältnisse (etwa 500—1000 n. Chr.); — b) Kurze Blütezeit (etwa 1000—1200); — c) 500 Jahre Verfolgungen und Niedergang (1200—1750); — 4. Die Neuzeit seit etwa 1750; — 5. Gegenwart.

1. In den Tagen Hadrians wurde das jüdische Volk politisch völlig vernichtet (s. I, 5). Seit dieser Zeit ist es heimatlos und seine Geschichte daher eng verbunden mit der Geschichte derjenigen Völker, in deren Ländern die Juden leben. Dennoch haben die Juden ihre eigene, innere Geschichte: bis etwa 500 n. Chr. reicht das Zeitalter, in dem der Talmud entstand, die klassische Ausgeburt jüdischen Geistes (s. Sp. 818). Er ward die geistige Heimat des Juden, die ihm den Verlust der äußeren Heimat ersetzte; er ward der Ring, der das Volk eisern umschloß und ihm seine Eigenart wahrte. Der Schwerpunkt dieser Periode liegt im Osten, in Palästina und Babylonien. Man kann sie die klassische Zeit des Spätjudentums oder das jüdische Altertum nennen. — Die zweite Periode von etwa 500 bis 1000 n. Chr. ist eine Uebergangszeit, die Zeit des Uebergangs in mittelalterliche Zustände, es ist eine Zeit der Epigonen, in der sich Neues langsam anbahnt. Der Schwerpunkt der jüdischen Entwickelung rückt, wie der Schwerpunkt der Geschichte überhaupt, von Osten nach Westen. Parallel dem Untergang des weströmischen Reiches (476) und dem Eroberungszug des Islam (Syrien und Palästina 635, Aegypten um 640, Spanien 711), parallel der Festigung des byzantinischen Reiches und der an das Emporkommen der Franken sich anschließenden deutschen Entwickelung der ersten Perioden des Mittelalters breiten sich die Juden über Aegypten, Italien, Frankreich und Deutschland aus, gelangen zu Einfluß und Wohlstand und wachsen in die abendländische Kultur französisch-deutscher Art im nördlichen Teile Westeuropas und in die muhammedanische Kultur Spaniens und Afrikas hinein. — Von etwa 1000 bis 1200 n. Chr. reicht eine, wenn auch kurze, so doch gewaltige Blütezeit jüdischen Geisteslebens. Maimonides, Raschi, die Kimchis, Ibn Esra, Jehuda Halevi leben in diesen 200 Jahren in Spanien, Frankreich und Nordafrika. Die mittelalterliche Blütezeit dieser Länder geht, wie das natürlich ist, dem Höhepunkt des deutschen Mittelalters, der Hohenstaufenzeit, etwas voraus. Das spiegelt sich in der Geschichte der Juden. Dieselbe Zeit (1000 bis 1200) ist jedoch bereits gekennzeichnet durch die mit den Kreuzzügen beginnenden Judenverfolgungen. — Von etwa 1200 bis zur Zeit Friedrichs des Großen (um 1750), also etwa 500 Jahre, dauert eine lange mittelalterliche Leidenszeit des jüdischen Volkes. Das 13. bis 15. Jhd. ist angefüllt mit blutigen Verfolgungen der Juden in allen abendländischen Reichen. Der Höhepunkt des Elends ist die Vertreibung der Juden aus Spanien am 30. 3. 1492. Die Zuflucht der Juden ist jetzt der Osten, für Deutschland das Gebiet Polens. — Erst die Zeit Friedrichs des Großen beendigt, wenigstens für Westeuropa, das jüdische Mittelalter. Moses ¶ Mendelssohn, der Freund Lessings, stellt den Anfang einer neuen, einzigartigen, aufsteigenden Entwickelung des jüdischen Volkes dar, die um 1848 den Juden in fast sämtlichen Ländern Westeuropas die volle Freiheit und bürgerliche Gleichberechtigung brachte. Der Anschluß der Juden vor allem an deutsche Wissenschaft und Gesittung ist gegenwärtig am Werke, eine ganz neue, von dem Talmud zum großen Teil unabhängige, moderne Kulturentwickelung unter den Juden zu befördern. Der Fortschritt des jüdischen Volkes hängt auch jetzt wieder mit dem Fortschritt der Weltkultur zusammen, also vor allem mit dem Fortschritt der Kultur in Deutsch-

land, England und Amerika. — Um die Uebersicht zu erleichtern, wird im folgenden in jeder Periode die äußere Geschichte, dann die innere Geschichte und darauf ihre religionsgeschichtliche Bedeutung getrennt behandelt.

2. Das jüdische Altertum. Die erstarkende katholische Kirche, die in den Juden vor allem die Feinde Christi und des Christentums sah, und die von der älteren Zeit (¶ Diaspora: I, Sp. 19) abweichenden Ueberlieferungen des Römerreiches über die Behandlung der Juden, besonders seit Hadrian, waren der Grund zu einer in der Hauptsache gedrückten Stellung der Juden, soweit die römische Weltmacht reichte. Kirchenväter, z. B. Ambrosius, Chrysostomus und Augustin, und römische Kaiser, z. B. Marc Aurel, Konstantin, Konstantius, Theodosius II (31. Jan. 439 Gesetz über die Ausschließung der Juden von den öffentlichen Aemtern), erschwerten den Juden das Leben. In einem christlichen Staate wollte man sie nicht zu Aemtern und Einfluß kommen lassen und drückte sie daher zu Bürgern zweiter Klasse herab. Es folgten die Stürme der Völkerwanderung, 476 ging das weströmische Reich zugrunde. Erst ganz allmählich konnten die Juden in den westlichen Ländern tiefer als bisher einwurzeln. — Der eigentliche Schwerpunkt ihres Lebens lag bis etwa 500 in der bedeutenden babylonischen Diaspora. Freilich gab es auch in Babylonien mancherlei Unruhen und Kämpfe. Noch um 200 n. Chr. herrschten dort die Parther. Seit etwa 250 n. Chr. entstand das mittelpersische Reich der Sassaniden (¶ Persien). Die Könige dieses Reiches kämpften mit Rom und suchten die persische Lichtreligion gegen das Christentum und auch z. T. gegen das J. durchzusetzen. Die Juden erfreuten sich jedoch im mittelpersischen Reiche großer Freiheit. Eine Kopfsteuer und Grundsteuer mußten sie entrichten, waren aber im übrigen frei. Ihr politisches Oberhaupt, der sogenannte Resch Galutah, d. h. Haupt der Verbannung, hatte Fürstenrang und war hoher persischer Würdenträger. Um 640 erlag das Sassanidenreich den Arabern (vgl. 3 a). — Ihren Lebensunterhalt verdienten sich die Juden in der Zeit bis etwa 500 auf die verschiedenste Weise. Grundbesitzer waren sie vor allem in Palästina. In Babylonien waren sie Kaufleute, Ackerbauer und Handwerker. In den Städten der griechischen Diaspora bevorzugten sie das Handwerk, ein Beruf, den auch sehr viele der im Talmud genannten Gelehrten ausübten. Von einer besonderen Bevorzugung des Handels seitens der Juden (¶ Handel: I) kann in der römischen und der parthisch-persischen Zeit noch nicht die Rede sein. Durch ihren Beruf unterschieden sie sich nicht von den sonstigen Bewohnern dieser Reiche, wohl aber durch ihr inneres Leben.

Um 200 n. Chr. lehrte Rabbi Jehuda hannasi, auch „der Heilige" genannt, der Redaktor der Mischna (¶ Mischna usw.). Die Mischna ward kanonisches heiliges Buch neben dem AT. Etwa in derselben Zeit also, in der die Christen den nt.lichen Kanon neben den at.lichen stellten, schufen auch die Juden einen neuen Kanon neben dem AT. Die Zeit von 200 bis um 500 fügte dann zu der Mischna Ergänzungen, Vervollständigungen (Gemara, d. h. Vervollständigung, genannt) hinzu, die man mit der Mischna unter dem Namen Talmud zusammenfaßt (¶ Mischna, Talmud und Midrasch). Um 220 waren blühende Schulen der Juden in Sepphoris und Tiberias. Zur Zeit des Alexander Severus war der Enkel des Jehuda hannasi Rabbi Jehuda II Nesia (d. h. Fürst) Vorsteher der jüdischen Gemeinde. Um 280 starben Rabbi Jochanan und Rabbi Simon ben Lakisch, zwei bedeutende palästinensische Gelehrte (¶ Mischna usw.). Unter Rabbi Ammi und Rabbi Assi sank die Bedeutung der palästinensischen Schulen. Um 360 machte sich der Patriarch (auch diesen Titel hatten die Vorsteher der jüdischen Gemeinde damals) Hillel II durch Regelung des Kalenders verdient. Um 425 hörte mit Gamaliel V das palästinensische Patriarchat auf. Der palästinensische Talmud, auch Jeruschalmi genannt, ist das Ergebnis der Studien der palästinensischen Gelehrten bis etwa 400. — In Babylonien lehrten um 220 Samuel (etwa 160—257) in Nehardea, Rab (Abba Arecha) um 175—247 in Sura. Nach 257, also unter den Sassaniden, lehrte in Pumbeditha Rab Jehuda bar Jecheskel (299 gest.), Abaje (330 gest.), Raba (352 gest.). Die eigentlichen Schöpfer des babylonischen Talmuds sind der in Sura lehrende Rab Aschi (427 gest.) und Rabina (499 gest.).

Die beiden Talmude sind das religionsgeschichtlich wichtige Werk dieser Periode. Das Studium des „Gesetzes", d. h. der 5 Bücher Mose, und der Mischna, die selbst wieder nichts anderes als eine Auslegung des „Gesetzes" sein will, führte zu immer genaueren kasuistischen (¶ Kasuistik) Bestimmungen, die das Leben des Juden bis ins kleinste regelten. Die Talmude bieten die Aussprüche der Rabbinen, gruppiert um die Mischna, dar, geben vielfach sogar ausführliche Verhandlungen wieder, die z. T. künstlich hergestellt, z. T. getreu so wiedergegeben sind, wie sie tatsächlich stattgefunden haben. Eine reiche Fülle kulturhistorisch bedeutsamen Stoffs ist hier aufgespeichert. Erzählungen, Gleichnisse, der mannigfachste Aberglaube, Wundergeschichten, Träume, Sentenzen, kurz: ein bunter Inhalt, der Niederschlag des gesamten Lebens des jüdischen Volkes, liegt in den Talmuden vor. Systematisches Denken, wie der griechische Geist es lehrt, besitzt der Talmud nicht, wohl aber den Sinn für juristisch-formale Behandlung der Dinge, den Sinn für Einzelheiten und Kleinigkeiten. Die Religion geht ganz in Juristerei auf. Der Gedanke der Autorität spielt daher eine große Rolle. Die Lehrer des Talmud, die Amoräer (¶ Mischna usw.), wagen es nicht, kraft eigener Vollmacht zu urteilen. Sie beruhigen sich erst, wenn sie einen Ausspruch eines tannaitischen (¶ Mischna usw.) Rabbinen anführen oder ein Wort der Schrift als Beleg beibringen können. Widersprüche in der Ueberlieferung werden nicht zugestanden, sondern auf alle erdenkliche Weise beseitigt. Die Religion ist im Talmud, weil mit dem Gesetz und der Kasuistik, eng mit komplizierter Gelehrsamkeit verbunden. Der Gedanke der Vergeltung für jede gute oder böse Tat, d. h. jede einzelne Gesetzeserfüllung oder -Uebertretung, kehrt häufig wieder, auch eine notwendige Folge des juristischen Charakters dieser Religion. Daß sich trotz dieses gesezlich-juristisch-formalen Charakters des Rabbinismus auch echte Frömmigkeit in ihm findet, daß bei dem konservativen Grundzug des Talmudismus auch mancherlei wertvolles Gut alttestamentlicher, insbesondere prophetischer Religiosität in ihm über-

liefert wird, ist ebenso unverkennbar wie der Wert talmudischer Gesetzeskasuistik für die Erziehung des jüdischen Volkes in Zeiten bitterer Not und für die Wahrung seiner Eigenart.

3. a) Das Hauptereignis der äußeren Geschichte der Periode von 500—1000 n. Chr. ist für den Orient der Siegeszug des ¶ Islam (: 1. 5), der bis nach ¶ Spanien hin greift. Der politische Mittelpunkt des orientalischen Islam ist unter den Omejjaden Damaskus; seit etwa 750 ist unter den Abassiden das Zentrum des arabischen Reiches in Bagdad (¶ Islam, 10b). Im Reiche der Kalifen haben die Juden Selbständigkeit in Religionssachen und in der Zivilgerichtsbarkeit, bezahlen aber dafür höhere Steuern als die andern. In Babylonien ist „resch galutha“ der Titel des weltlichen Repräsentanten des J.s (s. Sp. 817), „Gaon“ (Hoheit) der Titel des höchsten religiösen Oberhauptes; er wird vom Resch-galutha ernannt. Im März und April hielt er größere Versammlungen, „Kalla“ genannt, ab, auf denen religiöse Gutachten, die sogenannten „Responsen“ (d. h. Antworten) der Gaonen, ausgefertigt wurden (vgl. Sp. 820). Ueber das spanische Reich s. Sp. 820. — Das byzantinische Reich unterdrückte die Juden. Justinian d. Gr. (527 bis 565; ¶ Byzanz: I, 2) verschärfte in seinem Corpus iuris die Gesetze des Konstantius und des Theodosius II, welche die Juden zu Bürgern zweiten Grades herabdrückten. In den ¶ Bilderstreitigkeiten unter Leo III dem Isaurier (718 bis 741) kam es sogar zu blutigen Verfolgungen der Juden. Leo VI (886—911; ¶ Byzanz: I, 5) ließ ihnen zwar die freie Religionsübung, ging aber besonders hart gegen die zum Christentum übergetretenen Juden vor. Viele wanderten aus, besonders in das in dieser Zeit an der Wolga bestehende Reich der Chazaren. In diesem Reiche war das J. Staatsreligion. Noch im 11. Jhd. waren Reste dieses Reiches auf der Halbinsel Krim vorhanden. Russen und Byzantiner haben es vernichtet. — In Deutschland sind ungefähr seit der Zeit Karls des Großen jüdische Niederlassungen in Mainz, Worms und Köln nachweisbar. In friedlicher Entwicklung wachsen die Juden in diesen Zeiten der Entstehung mittelalterlicher Verhältnisse in die immer mehr steigende Kultur von Deutschland, Spanien, Frankreich und Italien ein. Erst 1012 fand zu Mainz die erste Judenverfolgung auf deutschem Boden statt, deren Ursache dunkel ist. Heinrich II vertrieb die Juden aus Mainz, vielleicht weil sie sich nicht zur Taufe bequemten (vgl. G. Karo, Sozial- und Wirtschaftsgesch. der Juden im Mittelalter und der Neuzeit I, 1908, S. 164 ff); bis etwa 1000 bewegen sich auch die Juden in aufsteigender Linie. Um das Verhältnis der Juden zu den Deutschen in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters richtig zu beurteilen, muß man vor allem bedenken, daß die Deutschen damals erst allmählich ein Kulturvolk wurden, daß sie sich um 800 und 900 in der Hauptsache auf der Stufe der Naturalwirtschaft befanden und von Handel noch so gut wie nichts aufweisen konnten, während die Juden längst die Stufe bäuerlicher Kultur überschritten hatten und seit alten Zeiten, insbesondere seit den Tagen des römischen Weltreiches, mit dem Welthandel vertraut waren (¶ Handel: I). Sie vermittelten den Verkehr zwischen Morgen- und Abendland, führten ausländische Waren ein, handelten mit Sklaven und borgten den Christen Geld. Jude und Kaufmann war für die Deutschen damals dasselbe. Wie jeder Fremde standen sie unter besonderem Schutz des Kaisers oder Königs, mußten jedoch dafür, wie gleichfalls damals jeder Fremde, z. B. auch ein Deutscher im Auslande, eine Schutzsteuer bezahlen. Auch als Kaufleute erlangten die Juden vielfach den Schutz der Kaiser oder Könige; denn bei der Unsicherheit der Verkehrsverhältnisse war gerade dem Handel ein derartiger Schutz damals sehr nötig (vgl. den Schutzbrief Ludwigs des Frommen bei G. Karo, a. a. O., S. 130 ff). — In ¶ Spanien sind die Juden um 711 die Bundesgenossen der Araber gegen die Westgoten, weil sie von den christlichen Westgoten, besonders seit diese zur katholischen Kirche übergetreten waren (Rekared 589; ¶ Goten, 1), mehrfach bedrückt worden waren (König Sisebut, seit 612, verbietet den Juden, christliche Sklaven zu halten). Als die Omejjaden in Cordova herrschten, nahmen sie an der hoch entwickelten Kultur der Araber in Spanien teil. Spanien ward ihre zweite Heimat (vgl. 3b).

Die Zeit von etwa 500—1000 ist eine Zeit der Epigonen. Die charakteristische Erscheinung des inneren Lebens der Juden in dieser Zeit ist das Gaonat (s. Sp. 819). Auf Grund des als klassischer Autorität vorausgesetzten Talmud führen die Gaonen die Kasuistik weiter. Wie jede Epigonenzeit, so ist auch diese eine Zeit der Ueberarbeiter und Sammler. Die Saboräer fügen Zusätze zum Talmud hinzu, die es besonders mit der Zusammensetzung und Reihenfolge der einzelnen „Traktate“, ihrem Anfang und dessen Verknüpfung mit dem Vorhergehenden zu tun haben. Die Sammeltätigkeit der Epigonenzeit hat sich in dem sogenannten Midrasch rabba ein Denkmal gesetzt (¶ Mischna usw.). Die ¶ Masorethen studieren den Bibeltext, fügen Vokale und Akzente hinzu und suchen ihn bis auf die kleinsten Kleinigkeiten festzustellen und zu bewahren (¶ Bibel: I, 3 ¶ Punktation usw.). — Unter den Gaonen ragen fünf Männer hervor, die zeigen, daß das geistige Leben der babylonischen Juden dieser Periode eines gewissen Reichtums nicht entbehrt: 1. R. Amram Gaon (869—886), der Verfasser eines berühmten „Siddur“, d. h. jüdischen Ritualwerkes zum Gebrauch für die Synagogen (880 verfaßt; ¶ Gottesdienst: IV, 2), das die Gebete und Zeremonien für das ganze Jahr darbietet, vor allem auch die „Selichoth“, d. h. Gebete um Sündenvergebung, jedoch noch nicht die damals zwar schon vorhandenen, aber fakultativen religiösen Gedichte (Piutim); 2. Hai Gaon (gest. 1038), der Dichter unter den Gaonen, von dem „Mussar haskel“, d. h. Mahnung der Vernunft, ein Lehrgedicht, erhalten ist; 3. ¶ Saadja, der Philosoph unter den Gaonen (s. u.); 4. Achai Gaon, lebte um 750, der Moralist unter den Gaonen; 5. Scherira Gaon (1000 gest.), der Historiker der gaonäischen Periode. Auf seiner um 987 verfaßten Chronik fußt in der Hauptsache unsere Kenntnis der Gaonenzeit (¶ Geschichtsschreibung, jüdische, 2).

Neues kommt in dieser Periode in das jüdische Geistesleben durch zwei Erscheinungen, von denen die zweite eine Zeitlang eng mit dem Gaonat verbunden ist: erstens durch die von den Gaonen lebhaft bekämpften ¶ Karäer (vgl. ¶ Jüdische Philosophie, 2), die nicht mit Unrecht die Protestanten des J.s genannt worden sind

(sie berufen sich in vielen Dingen lediglich auf die Schrift, „mikra“, und lehnen den Talmudismus ab), zweitens durch die im Westen Europas und im Nordwesten Afrikas sich entwickelnde Wissenschaft der Juden, deren Höhepunkt in dieser Periode ¶ Saadja ist, der 928 zum Gaon in Sura ernannt wurde, — er zugleich der bedeutendste Gegner der Karäer. Beide Erscheinungen verdanken ihre erneuernde und vertiefende Kraft vor allem der Aneignung arabischer Wissenschaft und Philosophie (¶ Jüdische Philosophie, 1—2). Die von Saadja ausgehenden Anregungen fielen in seiner Zeit und in der nächsten Folgezeit mannigfach auf fruchtbaren Boden. Weniger seine Philosophie als seine grammatischen Arbeiten (z. B. sein Agrōn, d. h. Sammlung, Wörterbuch) haben zunächst gewirkt. Außerdem ist nach zwei Seiten hin das bis etwa 1000 in Nordafrika, Spanien, Italien, Frankreich und Deutschland aufblühende Geistesleben der Juden erkennbar: die religiöse Poesie entwickelt sich und ein selbständiges, von den Gaonen unabhängiges Talmudstudium, letzteres vor allem in Mainz. — Für die Ausbildung einer jüdischen Grammatik und Lexikographie hat die arabische Sprachwissenschaft den entscheidenden Anstoß gegeben. Von den jüdischen Grammatikern des 10. Jhd.s seien hier genannt: 1. Jehuda ibn Koreisch aus Tâhort in Nordwestafrika, um 900, der die Wichtigkeit des Targum (¶ Bibel: I, 3) und der Vergleichung des Hebräischen mit den verwandten Sprachen betonte; — 2. Menachem ben Sarûk, um 960, ein Spanier, Günstling des wohlhabenden und einflußreichen jüdischen Staatsmannes Chisdai ibn Schaprût in Cordova. Sein „Machbereth“, d. h. Wörterbuch, ist das erste vollständige Lexikon des biblischen Sprachschatzes in hebräischer Sprache. Das Aramäische und die Mischnasprache zieht er zum Vergleich heran, das Arabische nur nebenher; — 3. Dunasch ibn Labrât (um 960), ein Schüler des Saadja und grimmiger Feind des Menachem ben Sarûk. Die Feindschaft rührte vor allem daher, daß D. das Arabische für die grammatische Erkenntnis des Hebräischen in allererster Linie verwendet wissen wollte. Die Metrik der arabischen Poesie übertrug er auf das Hebräische. Es gelang ihm, den Menachem aus seiner Stellung als Günstling des Chisdai ibn Schaprût zu verdrängen; — 4. Jehuda ben David Chajjûg, um 1000, in Cordova lebend, Schüler des Menachem. Seine grammatischen Schriften über die Zeitwörter bedeuten die eigentliche Begründung einer wissenschaftlichen hebräischen Grammatik. Die Terminologie entnahm er der arabischen Grammatik; — 5. Abulwalid Merwân ibn Ganâch, geb. in Cordova um 995, gest. um 1052, Schüler des Chajjûg. Seine Werke bezeichnen den Höhepunkt der hebräischen Sprachwissenschaft des Mittelalters (Hauptwerk: „Tankich“, d. h. kritische Untersuchung oder: Forschung). Er war Arzt und verfaßte auch medizinische Werke. — Neben der Grammatik ist für die gaonäische Periode und zwar von Babel bis nach Spanien und Frankreich, die Entwickelung einer jüdischen Poesie bezeichnend, die vor allem zur Bereicherung der Liturgie und Gebetbücher diente. Man nannte seit dem 7. oder 8. Jhd. die Verfasser solcher Poesien „Pajtanim“, d. i. wohl = griech. poiētai = Dichter. Die Gedichte heißen Piutim. Als der älteste Pajtan wird Jose ben Jose genannt, auch ein Jannai, als der bedeutendste Kalir, der Mitte des 8. oder 9. Jhd.s gelebt haben muß. Fast sämtliche irgendwie hervorragende Geister der Periode bis etwa 1000 haben auch Gedichte verfaßt, so z. B. Salomo ben Jehuda Hababli (um 950), Dunasch ibn Labrât (920—980), Joseph ibn Abitur (Ende des 10. Jhd.s in Cordova), Samuel ibn Nagdela (1055 gest.), Minister eines Königs von Granada. Die ältesten Pijutdichter auf deutschem Boden sind R. ¶ Gerschom ben Jehuda in Mainz und R. Simon ben Jsaak, Vorbeter in Mainz. — R. Gerschom ben Jehuda ist zugleich einer der Hauptvertreter des von den Gaonen immer selbständiger werdenden Talmudstudiums der westlichen Länder. Er schrieb eine hebräische Erläuterung zum Talmud. Ferner seien genannt: R. Nissim in Kairuwan, Verfasser eines Wegweisers zum Talmudstudium, Ibn Nagdela, Verfasser einer Einleitung in den Babli, R. Simon von Kahira (um 700), Verfasser der „großen Halachoth“, eines Auszugs aus dem Talmud, Jsaak aus Fez, bekannt unter dem Namen Alfassi, ein Schüler des R. Nissim, geb. 1013, gest. 1103 in Lucena bei Cordova.

Die für die Religionsgeschichte wichtigste Tatsache der gaonäischen Periode ist die Uebernahme der arabisch-griechischen Philosophie durch die Juden. Auch die Juden sind dadurch die Vermittler philosophischer Gedanken an die christliche Theologie des Mittelalters geworden (¶ Scholastik, ¶ Jüdische Philosophie).

3. b) Periode von 1000—1200. In Spanien wurden 1212 die Araber durch die Schlacht bei Tolosa auf Granada beschränkt. Diese Tatsache steht am Ende dieser Periode und ist ein Zeichen für die zunehmende Kraft der christlichen Völker ¶ Spaniens, obwohl während der 200 Jahre dieser Periode die maurische Herrschaft in Spanien mehrfach Verstärkungen gegen die Christen erfährt, so 1086 durch die Almoraviden, die von Afrika herüberkommen, 1157 durch die Almohaden. Den Juden haben diese Kämpfe zwischen Islam und Christentum nichts geschadet. Der Muhammedanismus hat sie selten verfolgt (vgl. oben 3a). Die Christen anderseits waren in der Periode von 1000—1200 in Spanien deswegen zu Judenverfolgungen nicht geneigt, weil sie in diesen Kämpfen viel Geld brauchten, das die Juden ihnen liefern mußten. So erklärt es sich, daß in Spanien gerade diese Jahrhunderte eine Blütezeit jüdischen Geisteslebens sein konnten (¶ Jüdische Philosophie, 4 ff). — Auch im Osten hatten die Juden in dieser Zeit günstige Lebensbedingungen, besonders als um 1170 Saladin von Afrika bis zum Euphrat herrschte. 1187 gestattete er den Juden, sich wieder in Jerusalem niederzulassen. Er starb 1193. Heftige Bürgerkriege brachen nach seinem Tode aus. — Nur in Deutschland, Italien und Nordfrankreich beginnen in dieser Periode die Vorboten der nächsten Zeit, der Jahrhunderte der Verfolgung der Juden durch die Christen. Die ¶ Kreuzzüge haben für die jüdische Geschichte die traurige Bedeutung, daß sie die Begeisterung der Christen für ihren Glauben und für den Kampf gegen die Ungläubigen auch gegen „die Ungläubigen im eigenen Lande“, die „Feinde Christi“,

die Juden, kehrten. Neben religiösen Gründen treten freilich zugleich von Anfang an Habsucht und Raublust hervor. Zusammengelaufenes Gesindel zog von Frankreich her 1096 durch Trier, Speyer, Worms, Mainz, Köln und raubte und mordete unter den Juden, von denen manche sich taufen ließen, andere sich selbst töteten oder den Märtyrertod erlitten. Bis nach Regensburg und Prag erstreckten sich die Judenverfolgungen; 1147 wurden sie in Würzburg verfolgt. Um 1171 ist zum ersten Male die Fabel von dem Menschen- und Christenmord nachweisbar, der nach jüdischer Lehre unter Umständen erlaubt sein solle und im Talmud gelehrt werde (¶ Ritualmord). Auch im 2. Kreuzzug (1147 bis 1149) wurden die Juden verfolgt, und zwar stand Papst Eugen III auf dem Standpunkt, daß man sie zwar nicht töten, aber ihnen ihre Reichtümer nehmen und diese für die Kreuzfahrer verwenden solle. Seit dem 2. Kreuzzug nahmen die Kaiser die Juden als „des Kaisers Kammerknechte“ gegen die Zahlung eines Schutzgeldes in besonderen Schutz, wie das den schon von jeher bestehenden Rechtsverhältnissen Fremden gegenüber entsprach. Da die Kreuzfahrer in der Zeit von etwa 1000—1200 diejenigen Juden, die sich taufen ließen, verschonten, so ist deutlich, wie sehr religiöse Gründe bei diesen Judenverfolgungen für die erste Zeit in Anschlag zu bringen sind. Daß der Rassengegensatz und wirtschaftliche Gründe nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, ist klar; nur muß man betonen, daß erst nach 1100 oder 1200, d. h. erst seit die Deutschen so weit kultiviert waren, daß sie im Handel und Gewerbe mit den Juden in Konkurrenz treten konnten und daher deren Konkurrenz schmerzlich empfanden, wirtschaftliche Gründe in den Vordergrund traten. Diese spätere Phase der Judenverfolgungen gehört jedoch noch nicht in die Periode, die wir jetzt behandeln. In dieser Zeit nahmen die Juden trotz jener Verfolgungen an dem allgemeinen Aufschwung teil, der sich in der Zeit der fränkischen Kaiser und der Hohenstaufen beobachten läßt. Die Hohenstaufenzeit ist der Höhepunkt mittelalterlich kirchlich-christlicher und ritterlich-französischer Kultur, auch eine Zeit der Blüte für die muhammedanische Kultur des Mittelalters. Es war eine große Zeit. Das jüdische Geistesleben blieb in dieser Zeit, besonders in den muhammedanischen Ländern an Bedeutung nicht hinter dem christlichen zurück.

Die bedeutendste Erscheinung im Geistesleben dieser Periode ist ¶ Maimonides (vgl. ¶ Jüdische Philosophie, 7). Ihn umgeben eine ganze Reihe bedeutender Männer, besonders in Nordwestafrika, Spanien und Frankreich. Aehnlich wie die christliche Scholastik, verbindet sich in der jüdischen Philosophie dieser Blütezeit zunächst der Platonismus, dann der Aristotelismus eng mit den der Bibel, bei den Juden also mit den dem AT entnommenen „Lehren der Offenbarung“. Daneben besteht der Talmudismus nicht nur fort, sondern bildet sich weiter aus und macht seinen Einfluß lebhaft gegen die Philosophie geltend. Ueber Einzelheiten ¶ Jüdische Philosophie, 4—7, wo auch der Dichter ¶ Jehuda Ha-Levi behandelt ist. Der zweite große Dichter dieser Zeit ist Abraham ¶ Ibn Esra, der zugleich als Bibelerklärer bedeutungsvoll ist. Ein Freund Jehuda Ha-Levis war auch der Dichter Mose ¶ Ibn Esra. — Kommentatoren und Grammatiker lebten in dieser Zeit vor allem in Frankreich, so ¶ Raschi und die Mitglieder der Familie ¶ Kimchi. Im Sinne Raschis arbeitete sein Enkel R. Schemuel ben Meïr (= Raschbam) weiter. Nach Raschis Tode (1105) entstanden viele Talmudschulen, man nennt deren Arbeiten Tosaphot (= Zusätze; vgl. Sp. 826 f). Bedeutender Tosaphist ist Rabbenu Jakob Tam (gest. 1171). In Deutschland schuf R. Simon ha-Darschan den sogenannten „Jalkut“, eine wertvolle Sammlung von Zitaten aus den Midraschen (¶ Mischna usw.). In Lünel lebten in dieser Periode die Tibboniden, eine Familie, die sich durch ihre Uebersetzungen der bedeutendsten arabischen Werke jüdischer Schriftsteller ihrer Zeit ins Hebräische große Verdienste erworben hat (¶ Ibn Tibbon).

Die freie Geistestätigkeit philosophischer Forschung, geschult durch die Griechen, wird in dieser Blütezeit jüdischen Geisteslebens neben der Versenkung in die Einzelheiten des Talmud von den bedeutendsten Vertretern des J.s ausgeübt, ganz ähnlich wie in der christlichen Scholastik Philosophie und Bibel die beiden Ausgangspunkte des Nachdenkens bilden. Freilich zeigt sich bereits zu Lebzeiten des Maimonides und dann besonders nach seinem Tode, daß die Spannung zwischen beiden Mächten auch bei den Juden vielfach zum Siege der Offenbarung über die Philosophie führte, was für die jüdische Entwickelung den Sieg des biblischen Monotheismus über pantheistische Neigungen der Philosophie bedeutete, zugleich freilich auch die Wiederbelebung der gesetzlich-formalistischen Denkweise talmudischer Kasuistik und die Zurückdrängung systematischen Denkens. Die Entwickelung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters geht neben der Entwicklung der christlichen Theologie jener Zeit einher. Auch bei den Juden folgte dann auf die Scholastik die Mystik (¶ Kabbala).

3. c) Die 550 Jahre der folgenden Periode von 1200—1750 werden durch die Vertreibung der Juden aus Spanien am 30. 3. 1492 in zwei annähernd gleiche Hälften geteilt. Die ersten 250 Jahre, — eine Zeit, in der die ¶ Inquisition auch gegen andere Ungläubige energischer vorgegangen ist, — waren für die Juden eine traurige Verfolgungszeit. Auch in Spanien mehrten sich mit dem Erstarken der katholischen Kirche die Versuche, die Juden zum Christentum zu bekehren oder mit Gewalt dazu zu zwingen. Vielfach versuchte man es mit Religionsgesprächen, so in Barcelona 1263. Hier disputierte ein getaufter Jude, der Dominikaner geworden war, mit Mose ben Nachman, jedoch ohne den erwünschten Erfolg der Bekehrung des jüdischen Gelehrten. Blutige Verfolgungen gingen in allen Ländern Westeuropas, in erster Linie in Deutschland, neben den Disputationen her. Besonders entfesselte der schwarze Tod 1348 die Wut des Pöbels gegen die Juden (vgl. z. B. ¶ Köln: II, 2). Zu dem religiösen Gegensatz, der zur Verfolgung trieb, kam der Gegensatz der Rasse, noch verstärkt durch wirtschaftliche Gegensätze, die von 1200 an (vgl. die Bestimmungen des 4. Laterankonzils 1215 über den Wucher der Juden) besonders deutlich hervortreten. Dabei hat man sie oft zuerst zum Wucher angehalten, um ihnen dann das auf diese Weise Zusammengebrachte wieder abzunehmen. Schutz fanden sie als „Kammerknechte“ der Fürsten,

auch mehrfach beim Papsttum. So verordnete die Constitutio Judaeorum Innocenz' III 1199, daß man sie ohne richterlichen Entscheid nicht berauben, und daß man sie nicht gänzlich ausrotten dürfe. Am 6. 1. 1481 ward in Spanien das erste Auto da fé veranstaltet. Die „Marannen", d. h. zum Christentum übergetretene Juden (Neuchristen), welche die christlichen Lehren nicht völlig anerkennen wollten, waren besonders verhaßt. 1480 ward ein Inquisitionstribunal eingesetzt (¶Inquisition, 1), das z. B. in Sevilla schrecklich wütete. Die Juden unterstützten die Marannen, ihre heimlichen Glaubensgenossen. Als nun Granada, das letzte Bollwerk der Araber, fiel, sollte in Spanien völlige Glaubenseinheit hergestellt werden. Umsonst bot Don Isaak ¶Abrabanel, Verwalter des staatlichen Vermögens, den Herrschern (Ferdinand und Isabella; ¶Spanien) Geld. Aber der Großinquisitor Thomas von ¶Torquemada wußte eine Zurücknahme des Befehls zu verhindern. Die Juden flohen nach dem Osten. — Auch aus Deutschland und Frankreich sind die Juden nach dem Osten, und zwar besonders nach Polen und Rußland, gewandert. In Polen entstand das Jüdisch-Deutsche (s. Sp. 827: Jargon) und der Typus des polnischen Juden, besonders seit dem 14. Jhd.

Das Zeitalter der Reformation hat für die Juden zwar zunächst noch keine Aenderung ihrer Lage gebracht, aber doch durch die Befreiung der abendländischen Welt vom Katholizismus den Grund zu einer Entwickelung gelegt, die in der Zeit der ¶ Aufklärung auch für die Juden eine neue Zeit heraufführte. Um 1511 entbrannte der Streit des getauften Juden Pfefferkorn und der Dominikaner in Köln gegen ¶Reuchlin und gegen die Juden. Pfefferkorn schrieb den „Handspiegel", Reuchlin als Gegenschrift den „Augenspiegel", dann Pfefferkorn den „Brandspiegel". Die „Briefe der Dunkelmänner" verspotteten die Dominikaner. März 1517, also kurz vor Luthers öffentlichem Auftreten, schrieb Reuchlin „von der kabbalistischen Wissenschaft". Luthers Stellung zu den Juden ist nicht immer die gleiche gewesen. 1519, 1521, 1523 schrieb er über sie voller Hoffnung auf ihre Bekehrung, besonders in der Schrift, „daß Jesus ein geborener Jude sei" (1523). Aber seine Hoffnung ward gründlich getäuscht. Er hielt sie nun für völlig verstockt (vgl. seine Schriften: 1543 „von den Juden und ihren Lügen" und „vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi"). Luthers persönliche Stellung hat natürlich auf weite Kreise für die Juden ungünstig gewirkt. In der Reformationszeit wurden die Juden ausgewiesen aus Regensburg, Köln, Augsburg und anderen Städten. Im 17. Jhd. bahnt sich allmählich ein Umschwung für die Juden an. Als sie 1671 aus Wien vertrieben wurden, nahm der große Kurfürst (1640—1688) sie in Berlin auf. Das war die Tat eines Einzelnen. Die Zeit der Orthodoxie beschäftigte sich vor allem theoretisch und polemisch mit den Juden (¶Judenmission, 2b). Die Zeit des Pietismus war auf ihre Bekehrung aus, jedoch nicht in der gewalttätigen Weise wie die mittelalterliche katholische Kirche. Eine völlige Aenderung der Verhältnisse für die Juden brachte die Zeit der Aufklärung (s. u.; vgl. ¶Judenmission, 2b).

Die innere Geschichte des J.s in dieser Zeit des Niederganges und Ueberganges zu neuen Verhältnissen ist durch zweierlei bezeichnet: a) Die Not der Zeit ließ die Juden nicht zu einer ruhigen Sammlung kommen. Selbständige Geister haben diese Jahrhunderte daher nicht in dem Sinne aufzuweisen, wie das in der vorigen Periode der Fall war. Man bewahrt das Alte, wiederholt es in vollem Umfange, zersetzt außerdem — und darin ist diese Periode jüdischen Geisteslebens eine deutliche Parallele zur gleichzeitigen christlichen Entwickelung — die jüdische Scholastik, den Aristotelismus der klassischen, besonders durch Maimonides charakterisierten Blütezeit; — b) Die Zeit der Not und Zersetzung ist die Zeit der ¶ Kabbala, der jüdischen Mystik, auch in dieser Beziehung parallel zu der gleichzeitigen christlichen Entwickelung (¶Mystik: II). — Als ¶Maimonides 1204 starb, entstand ein heftiger Streit um sein geistiges Erbe. Viele hatten das Gefühl, daß er der Philosophie zu viel und der Offenbarung zu wenig Ehre angetan habe. Es bahnte sich eine Zersetzung des Aristotelismus an. 1329 gab jedoch Levi ben Gerson (genannt Gersonides; ¶Jüdische Philosophie, 7, Sp. 845), der in Orange, Perpignan und Avignon lebte, sein Werk „Kriege Gottes" heraus und ging darin im Anschluß an Ibn Roschd (¶ Averroës), einen jüngeren Zeitgenossen des Maimonides und bedeutenden arabischen Philosophen, in der Verwendung des Aristoteles für die jüdische Religionsphilosophie noch weit über Maimonides hinaus. Gegen Maimonides trat Salomon ben Abraham aus Montpellier (1233) auf, ebenso R. Salomo ibn Adret. R. Mose ben Nachman (gest. um 1270) nahm eine vermittelnde Stellung ein, neigte jedoch persönlich zur Mystik und dachte ähnlich wie Salomo ben Abraham. Gegen Salomo ibn Adret trat der junge Dichter Jedaja ben Abraham Penini aus Beziers, genannt Bederschi, besonnen und fest für das freie Denken des Maimonides ein. Bederschi ist durch sein Gedicht „Die Prüfung der Welt", das Moses Mendelssohn, auch Lessing und Goethe schätzte, weiteren Kreisen bekannt geworden. Die bedeutendsten Gegner des Maimonides, die den Aristotelismus wissenschaftlich zersetzten, sind Chisdai ben Abraham Kreskas und Joseph Albo. Kreskas (gest. etwa 1410) versucht in seinem Werk „Licht Gottes" (1410), Religion und Philosophie scharf zu scheiden und den Glauben als eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes zu erweisen. Sein Schüler Joseph Albo (gest. 1444), der 1413 an dem Gespräch von Tortosa teilnahm, führte in seinem Buche „Die Grundlehren" (des Glaubens) die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides auf drei zurück, das Dasein Gottes, die Offenbarung und die Unsterblichkeit, und suchte von da aus das System der jüdischen Lehren darzustellen. — Die Folge aller dieser Streitigkeiten war einerseits eine Bevorzugung des Talmudismus, andererseits das Aufblühen der Mystik. Die Talmudisten dieser Zeit sind die sogenannten Tosaphisten (d. h. Hinzufüger). In der 2. Hälfte des 13. Jhd.s ist besonders berühmt Rabbi Meïr von Rottenburg a. d. Tauber. Sein Schüler ist R. Ascher ben Jechiel, dessen Sohn R. Jakob ben Ascher, der Verfasser der „Vier Turim" (nach II Mose 28_{17} so genannt), eines für die Praxis der Rabbiner wichtigen Buches. Ende des 15. Jhd.s lebte R. Obadja di Bertinoro, ein berühmter Kommentator der Mischna, der 1488 von Italien nach Palästina

auswanderte. In demselben Jahre 1488 wurde R. Joseph b. Ephraim Karo in Spanien geboren (gest. 1575), der Verfasser des bekannten „Schulchan Aruch“ („Gedeckter Tisch“; 1565), den er in Zefat im nördlichen Palästina vollendete. Er enthält eine systematische Zusammenstellung der jüdischen Ritualien und Rechtssatzungen unter besonderer Berücksichtigung der spanischen Autoritäten und ist für das orthodoxe J. noch immer das offizielle Ritualbuch. Die „Turim“ des Jakob ben Ascher und die „Mischneh-Torah“ des Maimonides waren seine Vorbilder. Karo schrieb auch einen Kommentar zur „Mischneh-Torah“ des Maimonides. Moses Isserles aus Krakau (1572 gest.) verfaßte Zusätze zum Schulchan Aruch (Mappa, = Tafeltuch), betreffend Gebräuche der deutschen und polnischen Juden (zuerst 1578 der Krakauer Ausgabe des Schulchan Aruch hinzugefügt). In Polen blühte das Talmudstudium. Es entstand hier in der zweiten Hälfte des Mittelalters der sogenannte Jargon, eine aus deutschen, hebräischen und polnisch-russischen Elementen zusammengesetzte Sprache, das Jüdisch-Deutsche, das auch heute noch weithin unter den Juden verbreitet ist und eine umfangreiche Literatur aufzuweisen hat. Aus den Meßzusammenkünften der polnischen Juden entstand die sogenannte Vierländer-Synode, die in Jaroslaw oder Lublin tagte. Der „Pilpul“, eine künstliche, scharfsinnige Grübelei über halachische (¶ Halacha) Stoffe, bildete sich unter diesen polnischen Juden aus, die ihren Geist durch den Talmudismus verbildeten und sich vor der griechisch-philosophischen Schulung des Geistes und der Bildung ihrer Zeit gewaltsam verschlossen. — Aus der Zeit der ¶ Renaissance und des ¶ Humanismus seien genannt: Don Isaak ¶ Abrabanel (1437—1509), ein vornehmer Mann, zur Zeit der Vertreibung der Juden aus Spanien Verwalter des Staatsvermögens. Den jüdischen Humanismus vertritt Asarja de Rossi (etwa 1511 bis 1578), ein kritischer Geschichtsforscher, der ¶ Philo und ¶ Josephus heranzog und den Talmud historisch-kritisch untersuchte. Sein Werk hat den Titel „Augenleuchte“. Elia Levita, um 1468 bei Nürnberg geboren, gest. 1549, ist als Lehrer der hebräischen Grammatik (¶ Bibelwissenschaft: I, E) auch für die christlichen Gelehrten der Reformationszeit von Bedeutung. — An schwärmerischen Erscheinungen der Reformationszeit unter den Juden seien erwähnt: David Rubeni, der 1522 als eine Art Messias auftrat, auch vom Papst Clemens VII (1523 bis 1534) in Audienz empfangen wurde, und sein Verehrer Salomo Molcho. 1532 erschienen beide auf dem Reichstag zu Regensburg vor Karl V, wurden aber bald darauf unschädlich gemacht. Mystische Schwärmerei als Gegengewicht gegen die Not der Zeit und gegen die immer spitzfindiger werdende Scholastik griff in der zweiten Hälfte des Mittelalters auch bei den Juden lebhaft um sich. Mose ben Schemtob de Leon schrieb um 1300 den „Sohar“ (= Glanz), nächst dem „Sepher jezirah“ das zweite große Werk der ¶ Kabbala (vgl. Sp. 873 f über diese beiden Werke). Die Anhänger der Mystik traten sehr bald zu den Talmudisten in Gegensatz. Um 1500 wurde Safed in Palästina (nordwestlich vom See Genezaret) ein Mittelpunkt kabbalistischer Studien. Es wirkte dort Karos Zeitgenosse R. Salomo ha Levi Alkabez, der Dichter des in die jüdischen Gebetbücher übergegangenen Sabbathgrußes: „Auf, mein Freund, dem Sabbath entgegen“ usw.; überhaupt ist hervorzuheben, daß die jüdischen Gebetbücher (¶ Gottesdienst: IV, 2. 4) bis zur Gegenwart stark von kabbalistischen Bestandteilen durchsetzt sind. Um 1570 wirkte in Safed R. Isaak Luria, auch Isaak Aschkenasi genannt, von dessen Leben die Legende allerlei Wunderdinge berichtet. Am 21. 8. 1626 ward in Smyrna Sabbatai Zwi geboren, der sich 1648 als Messias ausgab, zumal das Buch Sohar dies Jahr als das Jahr der Erscheinung des Messias bezeichnet hatte. Die messianische Bewegung ergriff weite Kreise. Schließlich wurde Sabbatai Zwi nach Dulcigno in Albanien verbannt und starb 1676 einsam und verlassen. — Im übrigen machen sich seit etwa 1600 leise Spuren davon geltend, daß für das J. das Mittelalter verschwinden und eine neue Zeit heraufkommen werde. Ein solcher Vorbote einer neuen Zeit ist Baruch ¶ Spinoza, der freilich von den Rabbinen in Amsterdam exkommuniziert worden ist, ähnlich wie Uriel ¶ Acosta, der jedoch widerrief und dann 1640 durch Selbstmord endete. Mose Chajjim Luzzatto, 1707 zu Padua geboren, war jüdisch und klassisch gebildet, Poet und Kabbalist, ein typischer Vertreter der Jahrzehnte vor Moses Mendelssohn, die in phantastischer Mystik und Schwärmerei nach Erlösung und dem Erlöser suchten, ohne in der wirklichen Welt den mittelalterlichen Druck beseitigen zu können.

Die Periode von 1204 bis etwa 1750 ist, wie in der christlichen, so auch in der jüdischen Geistesgeschichte eine Zeit der Zersetzung mittelalterlichen Denkens und Lebens und eine Vorbereitung auf etwas Neues, auf die Neuzeit, die man ja, wenn man auf die Durchsetzung antimittelalterlicher Gedanken in den breiteren Massen sieht, mit Recht auch in der christlichen Entwickelung erst um 1700 beginnt, im besonderen mit dem Aufkommen der Aufklärung. Philosophische und talmudistische Autoritäten werden innerhalb des J.s im Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit durch die Mystik zersetzt, welche die Scholastik ablöst, ja im J. führt die Innerlichkeit der Mystik sogar zu kühnen Träumen einzelner Geister, die sich selbst für den Messias, also das Ende aller Autoritäten, halten. Es äußert sich in diesen Prozessen die religionsgeschichtliche Ordnung, daß die Fülle äußerer Autoritäten immer wieder zu einfacher Innerlichkeit drängt. Freilich kam die Ernüchterung auch für das J. sehr bald. Die Zeit der Aufklärung machte die Rechte des nüchternen Denkens wieder geltend und stellte das J. auch dadurch auf festeren Boden, daß sie ihm engeren Anschluß als bisher an die moderne Kultur vermittelte.

4. a) Mit der Aufklärungszeit und der Französischen Revolution beginnt für die Juden die Neuzeit. Die Humanitätsgedanken der Zeit eines Moses ¶ Mendelssohn (s. 4 b) und ¶ Lessing (Nathan der Weise), die „allgemeinen Menschenrechte“ der großen ¶ Französischen Revolution haben schließlich bewirkt, daß man die Juden als freie Menschen anerkannte und ihnen im staatlichen und bürgerlichen Leben gleiche Rechte wie den Christen gewährte. ¶ Friedrich d. Gr. war den Juden trotz seiner Toleranzgrundsätze nicht sehr gewogen; in seiner Zeit mußten sie gegen viel Geld Porzellan der kgl. Manufaktur aufkau-

fen, um es dann im Ausland wieder zu verkaufen. Der Toleranzerlaß ¶ Josephs II (1781) gestattete ihnen, Handwerke, Künste und Wissenschaften zu erlernen, befahl die Errichtung von Schulen und hob allerlei Ausnahmegesetze (Leibzoll, Passierscheine usw.) auf. Friedrich Wilhelm II (1786—1797) war den Juden günstig gesinnt; 1787 wurde auch in Preußen der Leibzoll aufgehoben, 1788 der zwangsweise Ankauf von Porzellan. 1787 erschien in Frankreich die Schrift Mirabeaus „Ueber Mendelssohn und die politische Reform der Juden"; sie forderte vollkommene Gleichstellung, die dann am 27. September 1791 zur Tatsache wurde. Frankreich ist also dasjenige Land, das zuerst unter den Ländern Europas dem jüdischen Volk die volle Gleichstellung vor dem Gesetz gebracht hat. Am 9. 2. 1807 trat „der große Sanhedrin", bestehend aus 71 Mitgliedern, auf Befehl Napoleons zusammen. War das auch mehr Komödie als eine den Juden wirklichen Nutzen bringende Organisation, da diese Körperschaft lediglich dem Willen Napoleons zu gehorchen hatte (gegen den Wucher, Erlaubnis der Mischehen), so bewirkte doch die äußerlich ehrenvolle Behandlung der Juden durch Napoleon eine Stärkung ihres Selbstbewußtseins. Die Steinsche Städteordnung vom 19. 11. 1808 gewährte den Juden das städtische Bürgerrecht und beseitigte die Bezeichnung „Schutzjuden". Das „Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden" vom 11. 3. 1812 erklärte die Juden in Preußen als Bürger, ließ sie jedoch nicht zu staatlichen Verwaltungs- und richterlichen Aemtern zu. In Rußland gab das Reglement vom 9. 12. 1804 unter Alexander I (1801 bis 1825) den Juden mancherlei Erleichterungen. Nachdem 1815 bis 1830 eine Zeit der Reaktion im Verhältnis der modernen Staaten zu den Juden gefolgt war (Schrift des Prof. C. F. Rühs 1816 gegen die „Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht"), ging es seit der Julirevolution 1830 mit ihnen wieder vorwärts, vor allem in Deutschland. In Frankreich wurde am 8. 2. 1831 der jüdische Kultus dem christlichen völlig gleichgestellt, da der Staat den Unterhalt der Synagogen und die Besoldung der Geistlichen und Beamten übernahm. In der Türkei und Palästina wurden die Juden 1840 durch einen Ferman des Sultans vor staatlichem Druck geschützt. Unter mancherlei Kämpfen wurden in Preußen allmähliche Fortschritte erreicht. Durch das Gesetz vom 23. 7. 1847 wurde ihnen Freizügigkeit und Gewerbefreiheit eingeräumt, auch zu akademischen Lehrämtern wurden sie zugelassen. Im Jahre 1848 setzte sich der Grundsatz durch: „Die Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Glaubensbekenntnis," der dann auch in die preußische Verfassungsurkunde (Art. 12) vom Jahre 1850 übergegangen ist. Am 3. 7. 1869 wurde Reichsgesetz: „Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hiermit aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Aemter vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein." In Oesterreich-Ungarn genießen die Juden die gleichen Rechte seit 1867. Nur in Rußland und Rumänien stehen sie bis zur Gegenwart noch unter Ausnahmegesetzen. In Amerika sind sie schon 1778 den anderen Bekenntnissen gleichgestellt worden. Trotz all dieser für die Juden günstigen Entwickelungen fehlt es ihnen bis zur Gegenwart nicht an Feinden (¶ Antisemitismus; Judenverfolgungen in Rußland 1881 ff, vgl. die Judenpogrome in Rußland 1910, Ungarn 1883, Dreyfusaffäre in Frankreich 1897; ¶ Ritualmord).

4. b) Am Anfang der Geistesgeschichte dieser Zeit steht die sympathische Persönlichkeit Moses ¶ Mendelssohns, dessen Bibelübersetzung seine jüdischen Zeitgenossen stark beeinflußte, da sie auf diese Weise deutsch lernten und so den Anschluß an die moderne Kultur gewannen. 1778 ward die erste jüdische Freischule in Berlin gegründet. Mendelssohns Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und J." sah Christentum und J. als Vorstufen der allgemeinen Menschheitsreligion an, lehnte jedoch das rabbinische J. im allgemeinen nicht ab; er wollte den Anschluß der Juden an die moderne Kultur unter gleichzeitiger Wahrung ihrer geheiligten Ueberlieferungen. Mendelssohns Gedanken fanden bei vielen seiner Volksgenossen begeisterten Widerhall, aber auch lebhaften Widerspruch. Rabbiner und Orthodoxe, besonders die ¶ Chasidim, d. h. die mystisch und orthodox gerichteten Frommen in Polen, wollten von der Aufklärung und dem Anschluß an die moderne Kultur nichts wissen. 1698—1759 lebte in Polen der große Wunderrabbi Baal Schem. Vor allem in Deutschland wirkten Mendelssohns Anregungen fort und führten zu immer mehr sich steigernder wissenschaftlicher Tätigkeit und immer lebhafterer Beteiligung der Juden am modernen Kulturleben. Noch zu Lebzeiten Mendelssohns trat H. Wessely (geb. 1725) für dessen Gedanken ein. Die Zeitschrift „Ha-Meassef" (1784—1797) entstand und die „Gesellschaft der Freunde" (1792). Kant eröffnete ihnen in Königsberg den Zugang zur Universität. Juden, wie Sal. Maimon (1754 bis 1800; ¶ Idealismus: II) und Marcus Herz (gest. 1803), waren begabte Vertreter der kantischen Philosophie. In den Salons der Henriette Herz (Gattin des Marc. Herz, 1817 protestantisch geworden) und der Rahel Levin in Berlin verkehrten um 1800 die bedeutendsten Männer jener Zeit. 1819 gründeten Gans (1797 geb., schließlich zum Christentum übergetreten), Moser (geb. 1796) und Leop. Zunz (geb. 1794) den „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden" (bestand bis 1824). J. M. Jost (geb. 1793) begann 1820 in seiner gründlichen und objektiven Art seine „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer". In derselben Zeit wirkten Börne und Heine. 1835 gründete Abr. ¶ Geiger die „wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" und vertrat darin einen radikalen, streng wissenschaftlichen Standpunkt, der in Samson Raphael ¶ Hirsch seinen geistreichsten Bestreiter vom Standpunkt einer Orthodoxie aus fand, die modern und positiv zugleich sein wollte (sogenannte Neu-Orthodoxie; f. 5b). Eine historische, gemäßigte Reform vertrat L. Philippson, seit 1833 Prediger in Magdeburg, der 1837 die „Allgemeine Zeitung des J.s" begründete, die bedeutendste liberale Zeitung des J.s bis auf den heutigen Tag. Er ist auch der Begründer der öffentlichen jüdischen Religionsschulen,

die heutzutage überall in den jüdischen Gemeinden bestehen, der erste, der die jüdische Konfirmation einführte und Chorgesang und regelmäßige Predigten in den Synagogen einrichtete. 1839 bis 1853 gab er ein „Bibelwerk" heraus, 1844 gründete er das „Israelitische Predigt- und Schulmagazin". Auch N. Krochmal (1785—1840) und sein Schüler J. Rapoport vertraten einen gemäßigten Liberalismus und gründliche Wissenschaft. 1832 erschien Zunz' noch heute unentbehrliches Werk „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden". In Frankreich wirkte der bedeutende Orientalist Sal. Munk. Die seit 1844 in Braunschweig, Frankfurt a. M., Breslau tagenden Rabbinerversammlungen versuchten die Reformgedanken in die Praxis umzusetzen, jedoch blieben ihre Beschlüsse ohne den gewünschten Erfolg, da sie zu radikal waren. Seit 1844 wirkte in Berlin M. Sachs im Sinne eines gemäßigten positiven und zugleich auf dem Boden der modernen Kultur stehenden J.s. 1854 konnte infolge einer Stiftung des J. Fränckel das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau eröffnet werden, an dem Männer wie H. ¶ Graetz, J. Bernays, M. Joel gewirkt haben. Einer der gegenwärtigen Lehrer des Seminars, M. Brann, gibt die von J. Fränckel begründete „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des J.s heraus. Einer etwas orthodoxeren Richtung als das Breslauer Seminar gehört die 1872 eröffnete „Hochschule für die Wissenschaft des J.s" in Berlin an. Seit 1877 besteht in Budapest ein Rabbinerseminar, an dem W. Bacher wirkt. — Ueber die 1860 in Paris von Crémieux ins Leben gerufene Alliance israélite universelle s. 5a, wo auch andere ältere Vereine genannt sind. In Amerika ist 1901 ff von Singer in Verbindung mit anderen die Jewish Encyclopedia, 12 Bde., herausgegeben worden. In der Gegenwart gibt es in allen Kulturländern eine Fülle jüdischer Zeitschriften und Zeitungen populären und wissenschaftlichen, religiösen und weltlich-politischen Charakters, ebenso eine Fülle von jüdischen Vereinen und Organisationen (s. 5a) zu den verschiedenartigsten Zwecken. Genannt seien an Zeitschriften hier noch folgende: Revue des études juives in Paris, Jewish Quarterly Review in London; Der Israelit, ein Zentralorgan für das orthodoxe J., begründet von Dr. Lehmann in Mainz, erscheint in Frankfurt a. M.; M. Steinschneider, Hebräische Bibliographie (Berlin 1858 ff); H. Brody und A. Freimann, Zeitschrift für hebräische Bibliographie (Frankfurt a. M.); Rosenthal, Jüdisches Literaturblatt (Berlin); Berliner, Magazin für jüdische Geschichte und Literatur (Berlin 1874 ff).

5. a) An jüdischen Organisationen der Gegenwart seien genannt: Die 1866 von Crémieux in Paris begründete Alliance israélite universelle, die in der ganzen Welt die Juden unterstützt, vor allem im Orient Schulen gründet und unterhält. In Auteuil besteht eine reichhaltige Bibliothek der Alliance isr. univ. Nach dem Jahresbericht von 1908 (vgl. Allg. Zeitg. d. J.s, 73. Jahrgang, Nr. 22, Mai 1909) betrugen die Ausgaben für die Schulen über 2 300 000 Fr. Das allgemeine Budget für 1909 beträgt 2 450 000 Fr.; — 1902 wurde in Berlin die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des J.s" begründet, die jetzt einen „Grundriß der Gesamtwissenschaft des J.s" (s. 5b) herausgibt, der eine reiche Fülle wissenschaftlicher Arbeiten verspricht, von denen einige bereits erschienen sind; — Der Hilfsverein der deutschen Juden (über 20 000 Mitglieder) begründet ein Technikum in Haifa, bemüht sich um die Hebung der Juden in Galizien, der Türkei usw.; — Etwa 4000 Mitglieder zählt gegenwärtig die „Freie Vereinigung", ein Verband der orthodoxen Juden der Gegenwart; — Seit 1908 steht ihr gegenüber die „Vereinigung für das liberale J. in Deutschland" (s. 5b); — „Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur", die einzeln seit 1892 in großer Zahl entstanden sind; — Pfingsten 1909 ist in Berlin ein „Bund jüdischer Jugendvereine" gegründet worden; — „Deutscher Rabbinerverband", vgl. in Amerika die liberal gerichtete „Central Conference of American Rabbis", die herausgegeben hat „The theological Aspect of reformed Judaism" (Baltimore, 1904); — Sehr bemerkenswert ist die Uebersicht über die „Jüdische Wohltätigkeit und Wohlfahrtspflege in Deutschland", die B. Breslauer in dem Heft vom November 1908 im „Archiv f. Volkswohlfahrt" gibt (vgl. Allg. Zeitg. d. J. 1909, Nr. 1). Für alle nur denkbaren Gebiete der Wohlfahrtspflege bestehen danach jüdische Organisationen, in 1014 Gemeinden zusammen 3010 Wohltätigkeitsvereine. In Berlin werden für den Kopf der jüdischen Seelenzahl jährlich 20 Mk. für Wohlfahrtszwecke verausgabt. Seit 1895 besitzt Berlin eine „Zentralstelle für Wohltätigkeitsanstalten". Ferner besteht ein „Verband der Vereine zur Förderung des Handwerks und der Bodenkultur unter den Juden". Für die Ordnung der Wanderbettelei sorgt der „Zentralverein Fürth-Nürnberg". Auch die jüdischen „Logen" und die überall bestehenden „Bene-Berit-Orden" arbeiten auf dem Gebiet der Wohltätigkeit. — Der „Deutsch-israelitische Gemeindetag" hat im Mai 1909 über ein Organisationsgesetz für die jüdischen Gemeinden Preußens beraten (Verhältnis der Rabbiner zur Gemeinde und umgekehrt, Besoldung der Gemeindebeamten, vor allem: Verhältnis der Gesamtorganisation zur Einzelgemeinde). In Baden (vgl. Allg. Zeitg. des J.s vom 15. Jan. 1909) besteht die Organisation für die Verwaltung der jüdischen Angelegenheiten aus einem „Großherzoglichen Oberrat der Israeliten" (Vorsitzender ist ein nichtjüdischer Ministerialkommissar) und aus sechs Oberräten, deren Vorsitzender ein Geh. Ober-Regierungsrat ist, ferner aus drei theologischen Mitgliedern der Religionskonferenz des Oberrates. Neben dem Oberrat besteht eine Landessynode (5 Geistliche und 21 weltliche Abgeordnete); — In England gibt es eine Anglo Jewish Association und eine Jewish Colonisation Association, die besonders in Palästina günstige Erfolge aufzuweisen hat; — Politische Zwecke verfolgt in Deutschland der „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens". In Wien gibt es u. a. eine „Israelitische Allianz" und einen „Verein zur Abwehr des Antisemitismus"; — Eine bedeutungsvolle jüdische Organisation der Gegenwart ist der „Zionismus", begründet durch Theodor Herzl (gest. 1904) und Max Nordau. Er will für die Juden eine rechtlich gesicherte Heimstätte in Palästina schaffen, also den Juden wieder eine Heimat und ein politisch ver-

faßtes Volkstum geben, mithin das jüdische Volksbewußtsein stärken, u. a. auch durch Belebung der nationalen Sprache, des Hebräischen. 1897 fand der 1. Zionistenkongreß in Basel statt. Anhänger hat der Zionismus in erster Linie unter den russisch-polnischen Juden, da diese begreiflicherweise vor allen anderen Juden durch Auswanderung aus den Ländern, in denen sie wohnen, Besserung ihrer Lage erreichen können. Der Zionismus umfaßt gegenwärtig etwa 200 000 Mitglieder, hat in London einen „Jewish Colonial Trust" und einen „jüdischen Nationalfonds" und verfügt über ein Vermögen von etwa 7 Millionen Mark. Alle zwei Jahre finden die Zionistenkongresse statt. Etwa 40 zionistische Zeitschriften erscheinen, z. B. „Die Welt" in Köln, „Die jüdische Rundschau" in Berlin. Das liberale J. in Deutschland (s. 5 b), vor allem auch die Rabbiner, sind dem Zionismus abhold.

An statistischen Angaben (vgl. ¶ Religionsstatistik) seien der „Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden" (herausgegeben vom Bureau für Statistik der Juden, Berlin-Halensee, Johann Sigismundstr. 3), Heft 12, Dez. 1905 folgende entnommen: die Gesamtzahl der Juden betrug 1905 etwa 11 110 000; davon wohnen 13,4% in Amerika. Die Hauptauswanderungsländer sind Rußland, Galizien und Rumänien, die Haupteinwanderungsländer England, Südafrika, Canada und Amerika. In Rußland leben 5 110 548 (1897), in Oesterreich 1 224 899 (1900), Ungarn 851 378 (1900), Deutschland 586 833 (1900), Rumänien 269 015 (1899), Großbritannien 238 275 (1903), Türkei 188 896, Frankreich 100 000, davon 60—70 000 in Paris, Belgien etwa 15 000, Italien 35 617 (1901), Amerika 1 484 883 (1905/06), Afrika 330 432 (1904), Australien 16 850 (1901), Asien 472 061, davon Palästina und Syrien 79 234 (1904). Nach der Volkszählung vom 1. 12. 1905 betrug die Zahl der Juden in Deutschland 607 862, d. h. 1% der Bevölkerung (a. a. O. Jahrgang 1907).

5. b) Versuchen wir, die eigentümlichen Grundzüge der neuesten Geschichte des J.s kurz zusammenzufassen: Die Tatsache der „Emanzipation", d. h. der gesetzlichen Anerkennung bürgerlicher Gleichberechtigung der Juden unter den meisten zivilisierten Nationen, hat einen Aufschwung jüdischen Lebens zur Folge gehabt. In den Ghettos galizischer und polnischer Juden wirkt der Zionismus (s. oben) belebend; von den Kulturländern des Westens aus versuchen die Juden selber, moderne Kultur in die Ghettos hineinzutragen; schon so mancher Ghettojude hat sich aus dem Ghetto frei gemacht und unter schweren Kämpfen an die moderne Kultur angeschlossen (vgl. J. Fromer, Vom Ghetto zur modernen Kultur, 1906; Der Organismus des J.s, 1909). Wo die Juden bereits innerhalb der modernen Kultur stehen, haben sich bei ihnen in religiöser Beziehung ähnliche Gegensätze wie bei den Christen herausgebildet: 1. positiv, z. T. „modern-positiv" oder „neu-orthodox", 2. gemäßigte Reform und 3. radikale Verneinung bis zu völliger Religionslosigkeit. Wie die ¶ „modern-positive" christliche Theologie sich bemüht, wissenschaftlich auf der Höhe zu bleiben und den Zusammenhang mit dem modernen Leben aufrecht zu erhalten, so auch die jüdische „Neuorthodoxie", die in den Bahnen S. R. ¶ Hirschs weiterschreitet (s. 4 b). Von jüdisch-positiver Seite ist jüngst eine Kritik des jüdischen Gebetbuches, also des gegenwärtigen jüdischen Gottesdienstes, erschienen (¶ Gottesdienst: IV, 2): A. Berliner, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch, 1909. Berliner verurteilt besonders die kabbalistischen Stücke (¶ Kabbala) im Gebetbuch. Die gemäßigte jüdische Reform bemüht sich lebhaft um Modernisierung des jüdischen Gottesdienstes (vgl. die Verhandlungen in der Allg. Zeitg. des J.s. Ende 1908 und 1909 bis zur Gegenwart), überhaupt um die „Erneuerung des J.s" (Titel einer Schrift des bekannten Völkerpsychologen M. Lazarus, 1909) durch Rückgang auf die Gedanken der Propheten (vgl. auch L. Bäck, Das Wesen des J.s, 1905) und durch Anwendung historisch-kritischer Forschung auf die Bibel und überhaupt auf die jüdische Vergangenheit; vgl. besonders die Werke W. Bachers-Budapest (¶ Mischna, Talmud und Midrasch); ferner die Werke derer, die den „Grundriß der Gesamtwissenschaft des J.s" herausgeben, z. B. L. Cohn-Breslau (Hellenismus), G. Caro-Zürich (Wirtschaftsgeschichte), Güdemann-Wien (Apologetik), J. Elbogen-Berlin (Kultusgeschichte), Brann-Breslau (Jüdische Geschichte) usw.; auch die „Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft das J.s (z. B. I, 3. 4: M. Wiener, Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit, 1909). Man verfolgt gelegentlich auf jüdischer Seite auch den Gang christlicher Wissenschaft (J. Eschelbacher-Berlin, Das J. und das Wesen des Christentums, 1905, setzt sich mit A. Harnack, Wesen des Christentums, auseinander) und arbeitet mit an Problemen, welche die christliche Wissenschaft bewegen (vgl. G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, 1909; Klein untersucht die jüdische Herkunft der Didache. Ferner: Die Werke M. Friedländers, z. B. Die religiösen Bewegungen innerhalb des J.s im Zeitalter Jesu, 1905). Diese Mitarbeit sollte das J. freilich in viel eindringenderer und umfassenderer Weise als bisher, besonders auf dem Gebiet des NT und AT und für die Auseinandersetzung mit der christlichen Dogmatik, leisten. Wie im Christentum, so machen sich auch im J. die die Religion zersetzenden Einflüsse moderner Naturwissenschaft geltend und rufen auch bei den Juden die Apologetik derer hervor, die auf religiösem Standpunkt stehen (vgl. z. B. C. Seligmann, J. und moderne Weltanschauung, 1905). Daß in den Großstädten die Juden der Gegenwart vielfach völlig in materiellen Interessen aufgehen und der Religion verständnislos gegenüberstehen, ist eine Erscheinung, die das J. mit dem Christentum teilt. — Stellt man die Frage nach der Zukunft des J.s, so wäre es trotz der unleugbaren schwierigen Krise, in der es lebt, verkehrt, ihm einen baldigen Untergang zu weissagen. Zu wünschen wäre freilich, daß Gedanken, wie sie Lazarus a. a. O. ausspricht, immer weitere Kreise im J. erfaßten: Rückgang auf den religiös-sittlichen Gehalt der Propheten, der Psalmen, auch des Gesetzes, Befreiung von talmudistisch-juristischer Denkweise, Anwendung kritisch-historischer Forschung auf die Urkunden der jüdischen Vergangenheit, Reform des Kultus nach diesen Prinzipien. Allerdings würde auch dann noch christliches Urteil den universalen Charakter der Religion schärfer betonen als Lazarus und dem Gedanken des Gesetzes nicht die zentrale Stellung belassen können,

die er noch bei Lazarus hat. Die Hauptschwierigkeit der modernen Judenfrage liegt darin, daß das J. nicht nur eine Religionsgemeinschaft, sondern auch eine Nationalität, eine Gemeinschaft der Rasse ist. Daß die jüdische Religion in liberalen jüdischen Kreisen auf dem besten Wege zum Universalismus ist, ist unleugbar. Damit ist aber für das innerjüdische Leben eine schwierige Frage gegeben, da die Vergangenheit des J.s die engste Verbindung zwischen Religion und Nation aufweist. — Ueber die in der Neuzeit nicht seltenen Uebertritte vom J. zum Christentum ¶ Judenmission. Ueber die Gedanken des modernen liberalen J.s unterrichten am besten die auf dem „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt" (Berlin, August 1910) gehaltenen Reden von Cohen-Marburg, Hirsch-Chicago, Montefiore-London (vgl. das Protokoll des Kongresses, herausgegeben vom „Protestantischen Schriftenvertrieb", Berlin-Schöneberg, Bd. II, 1911, S. 538 ff). Ueber judenfeindliche Bestrebungen der neueren Zeit vgl. ¶ Antisemitismus.

Jüdische Werke: M. J. Jost: Geschichte der Israeliten, 1820—29, 9 Bde.; — H. Grätz: Geschichte der Juden, 1853—75, 11 Bde.; 2. Bd. 1902², 4. Bd. 1893³, 10. Bd. 1897³, 11. Bd. 1900²; — S. Cassel: Juden (Geschichte), Art. in Ersch und Gruber: Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste 2. Sect. 27. Teil, 1850; daselbst auch vor allem zu vergl. der Art. „Jüdische Literatur" von M. Steinschneider; — ‡ M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur, 2 Teile², 1896 und 1899; — ‡ M. Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, 1907; — ‡ G. Caro: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit I, 1908; — Christliche Werke, resp. gemeinsame Werke von Juden und Christen: J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons I und II, 1894; III, 1896; — ‡ F. Heman: Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, 1908; — Ders. in: RE³ IX, S. 483 ff. — Für die Statistik vgl. die Veröffentlichungen des „Vereins für Statistik der Juden" und die „Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden". **Fiebig.**

Judenverfolgungen ¶ Judentum: II, 2 b (Kreuzzüge); 3 c ¶ Rußland.

Judex, Matthäus, Professor der Theologie in ¶ Jena, ¶ Wigand, Johann.

Judex ordinarius usw. ¶ Jurisdiktion ¶ Delegation.

Judica, der 5. Sonntag der Fastenzeit (nach Pslm 43_1), ¶ Kirchenjahr.

Judicatum des Papstes ¶ Vigilius (548) ¶ Monophysiten.

Judicum (scil. liber) = ¶ Richterbuch.

Judith, die Heldin des nach ihr benannten Buches (¶ Apokryphen: I, 1 b), eine jugendliche und ihrem Manne noch über das Grab treue Witwe, gottesfürchtig und patriotisch, schön und klug, gelingt es ihr, im Vertrauen auf ihren Gott, mit Einsetzung ihrer weiblichen Ehre, den Führer des feindlichen Heeres zu bestricken und zu töten und Vaterstadt und Heimatland zu befreien; so gewinnt sie ewigen Nachruhm. Die Figur, ein jüdischer Typus der späteren Zeit, ist am nächsten der Esther (¶ Estherbuch, 5) verwandt. **Gunkel.**

Judson, Adoniram (1788—1850), baptistischer Heidenmissionar, geboren in Massachusetts, kam mit anderen Studenten in Amhurst zu dem Entschluß, als Missionar auszuziehen. Da der „American Board of Commissioners for foreign missions" gerade gegründet war, stellten sich die von Haus aus kongregationalistisch gesinnten Jünglinge dieser Missionsgesellschaft als erste Sendlinge zur Verfügung und wurden 1813 nach Indien (¶ Indien: II, C 2) abgesandt; allein noch auf der Fahrt kam J. zu der Ueberzeugung, daß die Kindertaufe schriftwidrig sei und erklärte seinen Uebertritt zur Baptistenkirche. Dies gab in Amerika Veranlassung zur Gründung der „American Baptist Missionary Union", für die J. fortan arbeitete. Seine Sprachengabe war außerordentlich und er gab außer seiner Bibelübersetzung in die Sprache der Barma (1834) auch noch die Grammatik und ein Wörterbuch der Barmasprache heraus. Zur Zeit des Krieges der Barmastämme gegen die East India Colony lag er anderthalb Jahr in schwerster Gefangenschaft, diente nachher als Dolmetscher, kam krankheitshalber nach den Vereinigten Staaten zurück und starb auf der Rückreise nach Indien.

The life of A. J., New-York 1898, herausgegeben von seinem Sohn; — Vgl. RE³ IX, S. 595 f. **H. Haupt.**

Jüdische Diaspora ¶ Diaspora: I.

Jüdische Feste ¶ Gottesdienst: IV, 3. Vgl. auch ¶ Feste: I.

Jüdische Gebete ¶ Gebet: I, 2 b ¶ Gottesdienst: IV, 2 ¶ Gebetsmantel ¶ Gebetsriemen.

Jüdische Geschichte ¶ Judentum: I—II.

Jüdische Mission ¶ Mission, Jüdische.

Jüdische Monate ¶ Monate, Jüdische.

Jüdische Philosophie des Mittelalters.

1. Philosophie als theoretische Disziplin ist dem Judentum erst durch die hellenistische und später durch die arabische geistige Kultur vermittelt worden; — 2. Naturwissenschaftliche und logische Studien. Die Philosophie im Dienste ketzerischer Sekten, dann im Dienste der Gläubigen; — 3. Der jüdische Kalam. Saadja; — 4. Israeli, Ibn Saddik, Ibn Daud; — 5. Ibn Gabirol, Bechaj; — 6. Jehuda ha-Levi; — 7. Moses Maimonides. Maimunisten und Antimaimunisten. Die Uebersetzer. — Ueber die alte, hellenistische J. Ph. vgl. ¶ Philo; über die neuere Geschichte des geistigen Lebens bei den Juden ¶ Judentum: II, 3 c—4.

1. Die jüdische Philosophie im Mittelalter ist nicht dem eigentlichen Boden des Judentums entsprossen; was sich in der älteren, autochthonen israelitisch-jüdischen Literatur an philosophischen Ideen findet, ist durchaus praktisch-religiöser, nicht theoretisch-wissenschaftlicher Natur. Zwei volkstümliche Sentenzen veranschaulichen deutlich die Verschiedenheit der beiden Quellen, denen der Strom unserer geistigen Kultur entspringt: „Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang", sagt der Spruchdichter (¶ Sprüchebuch) in Palästina, der Heimat der Propheten, und „Aller Weisheit Beginn ist das Staunen", heißt es in Griechenland, im Lande der Denker und Künstler. Erst der Siegeszug Alexanders des Großen (¶ Hellenismus) hat die Gedankenwelt vom Sinai und die vom Olymp einander näher gebracht. Diese beiden scheinbar so getrennten Welten, die Welt des begeisterten, nach innen gerichteten Blickes der „Seher" und die des ruhig besonnenen, die Außenwelt prüfenden und erforschenden Auges der Philosophen, gingen um die Zeit der Entstehung des Christentums eine eigenartige Verbindung mit einander ein. Vermittelt wurde diese Mischung durch die mystischen, gewissermaßen unterirdisch wirkenden Kräfte allgemein-orientalischer religiöser Vorstellungen, die auf dem Boden der hellenistischen Kultur zusammenströmten. Der wichtigste Vertreter dieser religionsphilosophischen Literatur ist der Jude-

¶ Philo. Die Früchte dieser geistigen Tätigkeit kamen aber nicht dem Judentum, sondern der eben werdenden Tochterreligion desselben zugute (vgl. z. B. ¶ Apologetik: III ¶ Christologie: II ¶ Heidenchristentum, 9). Als dann das Judenchristentum (¶ Judenchristen), das eine Zeitlang die Brücke gebildet hatte, zurückging und das offizielle Christentum zu einem neuen, positiven Bekenntnis und schließlich zu einer realen Macht wurde, lehnte das Judentum zunächst neben den kirchlichen Dogmen auch alle philosophischen Lehren ab, die mit diesen eine äußere oder innere Verwandtschaft zeigten. Nur in die damals noch nicht schriftlich aufgezeichnete Geheimlehre der ¶ Kabbala drangen mystische Elemente jener Philosophie ein. Palästina verödete auch in geistiger Beziehung. Die Pflege und der Ausbau der positiven Satzungen wurde als der letzte Rest eigenen nationalen Lebens aus dem Stammlande nach Babylonien übertragen (¶ Judentum: II, 2. 3 a). Von einer wissenschaftlichen philosophischen Forschung ist hier keine Rede.

Erst durch seine zweite Tochterreligion, den ¶ Islam, erhielt das Judentum den Anstoß zu neuem geistigen Leben. Daß hier ein neuer Abschnitt der jüdischen Literatur beginnt, erhellt schon äußerlich daraus, daß von jetzt ab das A r a b i s c h e als die neue Kultursprache das Hebräische und Aramäische fast gänzlich verdrängt. Seit dem 8. Jhd. nehmen die Juden des Ostens an der geistigen Kultur des Islam regen Anteil. Was Mohammed (¶ Islam, 3—4) einst den „Schriftbesitzern" entlehnt hatte, das zahlten jetzt die abbasidischen Khalifen mit reichen Zinsen zurück. Analogien zwischen Islam und Judentum ergeben sich ja ungesucht: hier wie dort strenger, abstrakter Monotheismus; ein von Gott selbst vermittels eines Propheten offenbartes Buch, auf das alle Rechte, Gesetze, Sitten und Bräuche zurückgehen oder doch zurückgeführt werden; eine allgemein als „rechtgläubig" anerkannte Auslegung und Anwendung des Schriftwortes auf ganz neue Kulturverhältnisse und schließlich hier wie dort derselbe unausbleibliche Konflikt zwischen Leben und Lehre auf der einen, zwischen überliefertem Schulwissen und einer neuen rationellen wissenschaftlichen Weltanschauung, die vermittels syrischer Uebersetzungen aus Griechenland importiert wurde, auf der andern Seite.

2. Die ersten Anfänge philosophischer Forschung im m i t t e l a l t e r l i c h e n Judentum sind wie die der ¶ islamischen Philosophie in Dunkel gehüllt. Den Anstoß gab wohl nicht metaphysisches Bedürfnis, sondern der Wunsch, die naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Griechen kennen zu lernen. Mit großem Eifer wurden Hippokrates, Galen, Euklid, Ptolemäus und Aristoteles studiert; dazu gesellte sich das Bedürfnis nach exakter Logik, das ebenfalls Aristoteles befriedigte. Die ersten Bücher seiner logischen Schriften werden von nun ab als das „Organon" jeder wissenschaftlichen Arbeit studiert und mit erklärenden Kommentaren versehen. Die „Kategorien" begegnen uns als erstes Zitat aus der griechischen philosophischen Literatur schon bei David ben Merwan ibn al-Mikmás (al-Muḳammaṣ; um 900 n. Chr.), dem ersten uns bekannten jüdischen Religionsphilosophen. — Aristoteles selbst aber machte auf seine Vorgänger, die griechischen Naturphilosophen, insbesondere die Atomisten aufmerksam. Auf die Fragen nach dem „Wie" der Schöpfung ließen sich die Fragen nach dem „Woher" und „Weshalb" nicht abweisen, und da das Weltbild der Philosophie ein ganz anderes war als das der Bibel oder des Korans, so mußte die philosophische Antwort anders ausfallen, als die religiöse. Man begann über metaphysische Probleme, insbesondere über die Frage der Ewigkeit oder der zeitlichen Schöpfung der Materie, über die Vereinbarkeit gewisser göttlicher Attribute (Einheit, Macht, Wissen usw.) mit der Gottesvorstellung, über die Möglichkeit und Art der Offenbarung und der Wunder usw. zu disputieren (arab. takallama), und so entstand der islamische und entsprechend auch der jüdische „Kalâm", d. i. eine zunächst nur theoretische Religionsphilosophie, die aber bald durch Schaffung von Sekten ins praktische Leben übergriff. Im Islam (¶ Islam, 7 ¶ Islamische Philosophie, 2) entstand die orthodoxe Schule der Ascharîten und die eine größere Freiheit der Forschung beanspruchende Schule der Mutaziliten; im Judentum (vgl. ¶ Judentum: II, 3 a) traten die ¶ K a r ä e r, die „Anhänger der Schrift", als geschlossene Sekte den übrigen Traditionsgläubigen, die nun im Gegensatz zu den Karäern den Namen „R a b b a n i t e n" erhielten, gegenüber. Das Prinzip des Karaismus ist die Leugnung der Verbindlichkeit der sogenannten „mündlichen Ueberlieferung" der Talmudisten und die Anerkennung des Schriftwortes allein als der einzigen Quelle der jüdischen Religion. Nach dem Vorbilde des islamischen Kalam und von ihm unmittelbar beeinflußt ging auch im Judentum diese religiöse Frage eine Verbindung mit der Philosophie ein. Zunächst gingen karäische Gelehrte, von dem Ballast der Talmudgelehrsamkeit befreit, weit mehr auf den eigentlichen Inhalt der Schrift ein, als dies früher der Fall gewesen war. Sie beschäftigten sich mit sprachlichen, exegetischen und hermeneutischen Studien. Dann begann man die Philosophie als Angriffswaffe gegen die Rabbaniten zu benützen und andererseits die Bibel philosophisch zu deuten, indem man sie im Gegensatz zur talmudischen Deutung, mit der Bildung der neuen Zeit, insbesondere der Philosophie, in Einklang zu bringen suchte. Fast alle damaligen karäischen Schriftsteller schreiben Bibelkommentare und Bücher „über die Gebote", viele, so Benjamin ben Mose Nahâwendî (um 800), Josef Ha-roë (al-Basîr; um 920), Jefeth ben 'Ali († 990) verfassen besondere religionsphilosophische Schriften in der Art des mutazilitischen Kalams. Danach sind die alleinigen Erkenntnisquellen: 1. Der klare Wortlaut der „Schrift", 2. der Vernunftschluß, 3. — an Stelle der rabbinischen „mündlichen Lehre" — die „Uebereinstimmung der Gesamtheit" (vgl. ¶ Islam, 5: Idjma). Es entwickelt sich durch die Arbeit der Karäer im Osten dasselbe Schauspiel, das im Westen am Beginne der christlichen ¶ Scholastik zu beobachten ist: die Orthodoxie, die das philosophische Studium zunächst als heidnisch entrüstet abgelehnt hat, beginnt sich ihrer als Hilfsmittel gegen die Häretiker, die ja durch den Glauben allein nicht zu überzeugen sind, zu bedienen. Die Philosophie tritt in den Dienst des Glaubens; sie wird ancilla theologiae, Magd der Theologie!

3. Der erste der jüdischen Mutakallimun (¶ Islam, 7), der umfassendes rabbinisches Wissen

mit philosophischer Bildung vereint und die letztere in den Dienst seiner religiösen Ueberzeugung stellt, ist der Gāōn ¶ Saadja ben Josef aus Fajjum, Schuloberhaupt in Sora bei Bagdad (892—942). Er spielt beim Beginne der überaus fruchtbaren arabisch-jüdischen Kulturepoche ungefähr dieselbe Rolle, die 8 Jahrhunderte später Moses ¶ Mendelssohn für die Juden Deutschlands spielte. Zunächst übersetzte er die Bibel ins Arabische, versah sie mit einem zeitgemäßen Kommentar, schrieb halachische (¶ Halacha) und liturgische Gutachten, polemische und apologetische Abhandlungen, daneben auch einen Kommentar zu dem kabbalistischen Buche der „Schöpfung", Sepher Jeṣīrā (¶ Kabbala), und überlieferte schließlich seine Grundlehren über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft in dem Buche über „Glaubens- und Vernunftwahrheiten" (arab. „Kītāb al-amānāt wal-I'tiḳādāt"; Titel der hebr. Uebersetzung „Sēfer ha-emūnōth we-ha-dē'ōth"). Saadja steht ganz auf dem Boden der Ueberlieferung, verlangt aber, daß neben dieser auch der vernunftgemäßen Forschung eine wichtige Rolle in der religiösen Theorie und Praxis eingeräumt werde. Sein Werk enthält nicht nur eine Philosophie des überlieferten Monotheismus, sondern auch eine philosophische Hermeneutik und Eschatologie. Es beginnt in der Weise des mutazilitischen Kalams mit Beweisen für die Schöpfung der Welt aus dem Nichts, für Dasein und Einheit Gottes und für die Möglichkeit menschlicher Willensfreiheit trotz der göttlichen Allwissenheit und Allmacht. Darauf folgt die Erörterung psychologischer Fragen, an die sich das Problem der Fortdauer der Seele, der Vergeltung und das Messias-Problem anschließen. Eine ethische Erörterung schließt das Werk ab, das Saadja den Ehrentitel „Haupt der Redner an allen Orten" — d. h. Erster der Mutakallimun in allen Disziplinen — eintrug. — So war die griechische Philosophie, und zwar die durch pseudoepigraphische Werke stark beeinflußte aristotelische Lehre in das jüdische Geistesleben eingedrungen; sie ging mit diesem bald eine merkwürdige innige Verbindung ein, beherrschte für lange Zeit die hervorragendsten Geister und machte sie befähigt, die Vermittler zwischen dem islamischen Orient und dem christlichen Westen zu werden. Mit dem Untergang des Gāōnats (1037) erlosch bald das geistige Leben im babylonischen Judentum; doch vorher schon — um die Mitte des 10. Jhd.s — hatten es einzelne Gelehrte teils über Nordafrika, teils über Italien nach der iberischen Halbinsel verpflanzt.

4. In Kairuan wirkte um 950 der auch von Arabern und Christen sehr geschätzte Arzt Isak Israelī ben Salomo (Abu Ja'kūb Isḥāḳ ibn Suleiman al-Israilī, im christlichen Mittelalter als „Rabbi Ysaacus" bekannt). Er befaßte sich auch mit philosophischen Studien und schrieb außer medizinischen Werken und einem Jeṣīrā-Kommentar ein „Buch der Definitionen", ein Buch „über die Elemente", eine „Einleitung in die Logik" und ein „Buch vom Geist und von der Seele", das nur als kleines Fragment erhalten ist. Maimonides (s. 7) will ihn nur als Arzt, nicht aber als Philosophen gelten lassen. — Unter der toleranten Regierung der Omajjaden hatte inzwischen die jüdische Wissenschaft ein Asyl in ¶ Spanien (¶ Judentum: II, 3a) gefunden. Einflußreiche, auch am Hofe angesehene Männer, wie Chasdai ibn Schaprut, Samuel ha-Nagid u. a. sorgten dafür, daß sich jüdische Denker und Dichter ungestört ihren Werken hingeben konnten. Toledo, Kordowa und Granada wurden den Juden, was ihnen einst Jerusalem, dann Alexandria gewesen war. Die jüdischen Gemeinden hatten ihre eigene Zivilgerichtsbarkeit, die ein Kollegium von Richtern, Dājjānīm, ausübte. Als solcher Dājjān wirkte in Kordowa in der 1. Hälfte des 12. Jhd.s, gemeinsam mit dem Vater des Maimonides, der Rechtsgelehrte Josef ibn Ṣaddīk († 1149). Er betätigte sich auch auf dem Gebiete der Philosophie, die sich damals im Islam wie im Judentum in dem zweiten Entwickelungsstadium befand. In diesem erlangte sie größere Verbreitung, gehörte zum Gemeingut der „allgemeinen Bildung", nahm aber, während sie an Breite gewann, an Tiefe ab. Im Islam wird diese Richtung durch die „Aufklärer" und „Enzyklopädisten", die „Lauteren" (¶ Islamische Philosophie, 1. 2), vertreten. Denselben Eklektizismus, der zum freien Denken hinneigt, jedoch niemals die letzten Konsequenzen zieht und die Dogmen der positiven Religion durch künstliche Deutung oder mystische Verhüllung wegzudeuten oder zu umgehen versucht, finden wir in dem „Mikrokosmos" (hebr. Sēfer ha-'ōlām ha-ḳatōn) Ibn Saddīks. Durch Selbsterkenntnis vermag der Mensch, in dem sich eine „Welt im Kleinen" abspielt, den Makrokosmos zu erkennen. Im Streben nach wahrer Erkenntnis kann die Philosophie den wahren Glauben an Gott nur fördern. Die Psychologie und Kosmologie Ibn Ṣaddīks ist ganz der Lehre der islamischen Enzyklopädisten entnommen; er bekämpft den orthodoxen Kalām und die Lehren der Karäer und rechnet sich durchaus zu den reinen Philosophen, d. h. den Aristotelikern. In einem wichtigen Punkte geht er über Saadja hinaus, nämlich darin, daß er behauptet, der Mensch könne Gott, dessen wahres Wesen ihm ganz unfaßbar sei, nicht positive, sondern nur negative Attribute, d. h. die Abwesenheit jeglichen Mangels, zuschreiben. — In Toledo lebte um 1160 der Geschichtschreiber, Astronom und Philosoph Abraham ben David ha-Levi (¶ Ibn Daud), dessen philosophisches Werk „Der erhabene Glaube" den „Versuch eines Kompromisses zwischen Judentum und peripatetischer Philosophie der Araber" bedeutet. Es übertrifft an Rationalismus die Leistungen der früheren Philosophen, bekämpft den Kalām der Karäer, den Mystizismus der Kabbalisten und den Neuplatonismus Ibn Gabirols (s. 5). Abraham ist Schüler der „Aristoteliker" ¶ Farabi und ¶ Avicenna und Vorläufer der streng rationellen Philosophie des ¶ Maimonides (s. 7).

5. Neben der Richtung der jüdischen Religionsphilosophie, die sich an Aristoteles anlehnte, ging eine mehr neuplatonisch-mystische einher, deren Vertreter der berühmte Dichter der Synagoge Salomo ibn Gabirol ist (s. 5), und eine skeptisch-ablehnende, die sein Dichterkollege Jehuda ha-Levi (s. 6) vertritt.

Bis zum Jahre 1846 galt Ibn Gabirol (¶ Avicebron; Avencebrol), der Verfasser des den Scholastikern wohlbekannten Werkes „Fons vitae" (Lebensquell) für einen christlichen oder arabischen Gelehrten; erst im genannten Jahre identifizierte ihn Salomon Munk nach einem von ihm in der Pariser Nationalbibliothek aufgefundenen hebräischen Auszuge, den Schemtob

Palkera (s. Sp. 845) verfertigt hatte, mit dem Dichter Salomo ibn Gabirol. Ibn Gabirol ist der einzige jüdische Philosoph des Mittelalters, in dessen Hauptwerke Bibel und Tradition mit keinem Worte erwähnt werden. Er steht auf einem mit Aristoteles ganz unvereinbaren, extrem neuplatonischen Standpunkt, geht aber noch über Plotin, Proklus und die pseudo-aristotelischen Schriften hinaus und ersinnt ein System, das in seinen Konsequenzen entweder zum Pantheismus oder zu einer die verstandesgemäße Forschung gänzlich ausschließenden Mystik führt. Nach ihm besteht alles, auch die unkörperliche Geisteswelt der den Zusammenhang der Gottheit mit der Welt vermittelnden Sphären, aus Materie und Form; nur Gott selbst, dessen Wesen wir aber in Wahrheit nicht zu erkennen vermögen, ist substanzlos und reine Form. Zwischen ihm und der obersten Substanz, deren Form die Weltseele ist, vermittelt der Wille, der aus Gott selbst hervorgeht und das All in Bewegung und Leben versetzt. Doch bildet der Wille Gottes mit dessen Wesen eine absolute Einheit. — Auf die folgende jüdische Philosophie hat die Lehre Ibn Gabirols kaum eingewirkt; Abraham ibn Daud bekämpft sie als phantastisch und fehlerhaft, die Späteren scheinen sie kaum mehr zu kennen. Von größter Bedeutung wurde sie dagegen für die kirchliche ¶ Scholastik, in der die „Lebensquelle" des Juden, die um 1150 durch Dominicus Gundisalinus mit Hilfe des getauften Juden Johannes Hispalensis ins Lateinische übersetzt wurde, zum Zankapfel zwischen Scotisten und Thomisten geworden ist. Am Beginn der Neuzeit war es wiederum ein Jude, ¶ Spinoza, der die Lehre von der materia universalis aufnahm und sie durch Gleichsetzung der allgemeinen Materie mit Gott zum Pantheismus umgestaltete. Andererseits ist es sicher, daß Ibn Gabirol auf die spätere ¶ Kabbala eingewirkt hat. Das „offizielle" Judentum aber hat die Lehren seiner großen Söhne Philo, Ibn Gabirol und Spinoza abgelehnt. — Im Gegensatz zu Ibn Gabirol vertritt der kurz nach ihm in Spanien (wahrscheinlich in Saragossa) als Dājjān (Richter) wirkende **Bechaj** (**Bachja**) **ben Josef ibn Pakuda** in seiner Moralphilosophie den religiösen Standpunkt. Seine arabische „Anleitung zu den Pflichten des Herzens und Ermahnung zu den Verpflichtungen der Seele" (hebr. „Chōbhōth halebābhōth" „Herzenspflichten"), von Jehuda ¶ Ibn Tibbon, dem „Vater der Uebersetzer" (s. 7), ins Hebräische übertragen, wurde ein viel gelesenes Erbauungsbuch. Es enthält in seinen ersten Abschnitten Beweise für das Dasein und die Einheit Gottes nach Art der Mutakallimun, dann „eine vollständige Theorie der Moral des Judentums, mit einiger Hinneigung zur Askese, . . . mit einer Reaktion gegen die Philosophie, welche die Spekulation als die höchste Bestimmung des Menschen betrachtet" (Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen, S. 372). Den „Pflichten des Körpers" werden die „Herzenspflichten" als die eigentlichen und wesentlichen gegenübergestellt; die ersteren seien nur Mittel zum Zweck, die letzteren die eigentliche Bestimmung des Menschen. Mit Unrecht schrieb man Bechaj die Schrift eines Ungenannten „Ueber das Wesen der Seele" zu, die sich im Ideenkreise der „Lauteren von Basra" bewegt, und diese Gedankenwelt mit der Bibel in Einklang zu bringen sucht.

6. Weit energischer als der fromme Bechaj geht der Kastilier ¶ **Jehūdā Ha-Levi** der in das Judentum eingedrungenen „griechischen Weisheit" zuleibe. „Die unwissenschaftlich gewordene Wissenschaft hat sich des Vertrauens unwürdig gemacht; es wird ihr versagt." Mit diesen Worten charakterisiert Franz Brentano (Die vier Phasen der Philosophie, S. 11) die dritte Phase der philosophiegeschichtlichen Entwickelung, das Stadium der **Skepsis**. Dieses wird in der arabischen Philosophie durch ¶ Gazālī, in der jüdischen durch den von dem Araber durchaus abhängigen Jehūdā ha-Levi vertreten. Jehuda ist in erster Reihe ein wirklich gottbegnadeter Dichter. Es ist klar, daß sich die Glut der Empfindung, das schwärmerische Gefühlsleben und die Kraft der Phantasie des Poeten von der Welt des intuitiven, rein religiösen Schauens, der Ekstase weltentrückter Seher und der Naivetät frommgläubiger Erzähler weit mehr angezogen fühlt, als von der nüchtern-kalten logischen und der zwar erhabenen, aber doch das Gemüt kaum berührenden metaphysischen Reflexion des Aristoteles und seiner Schule. J hūdā ha-Levi hatte den ärztlichen Beruf erwählt; er hatte sich aber nicht nur medizinisch-naturwissenschaftlichen, sondern auch philosophischen Studien mit größtem Eifer gewidmet. Seine Polemik beweist, daß er — wie Gazālī — nicht etwa nur einseitige Apologetik betreibt. Er findet mit scharfem Blick die Mängel der philosophischen Lehrgebäude der verschiedenen Richtungen heraus, vergleicht sie mit der subjektiven Sicherheit, die wahrer Glaube gewährt, und gibt diesem unbedingt den Vorzug. „In dich selbst bewundernd blicke, — Was du bist, wer dich gegründet, — Gottes Werk betrachte staunend. — Seine Größ' es dir verkündet. — Doch ihm selbst zu nah'n vermeide. — Laß vorwitziges Beginnen; — Undurchdringlich bleibt verborgen, — Was verhüllet ist den Sinnen" (Kaufmann, Attributenlehre, S. 240). — Seine Ansichten über Wissen und Glauben vertritt Jehuda ha-Levi in dem arabisch geschriebenen „Buch der Argumentation und des Beweises zur Verteidigung der geringgeschätzten Religion", nach der hebr. Uebersetzung gewöhnlich kurz „¶ Kusari", d. h. der Chazare, genannt. In dialogischer, an Plato erinnernder Form wird zunächst die Geschichte eines Chazarenkönigs erzählt, der einen christlichen und einen mohammedanischen Gelehrten zu sich beruft, um die Vorzüge ihrer Religion kennen zu lernen. Sie geraten in Streit und berufen sich beide auf die historische Ueberlieferung des Judentums. Erstaunt darüber, daß die sonst so gering geschätzte Konfession solche Bedeutung hat, läßt nun der König auch einen jüdischen Gelehrten kommen, der nicht nur des Fürsten Wißbegierde befriedigt, sondern ihn von der Wahrheit des Judentums so überzeugt, daß der König, seine Großen und sein Volk gläubige Juden werden. In diesem auf einer Sage beruhenden Rahmen bespricht der Dichter das ganze Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und positiver Religion. Als Grundlehren des Judentums stellt er die Existenz und Einheit Gottes, die Schöpfung aus dem Nichts und die Vorsehung auch über das Besondere, die Unsterblichkeit und Willensfreiheit, die Wahrheit der Prophetie und die Richtigkeit der Ueberlieferung hin. Alle diese Probleme könne die Philosophie, die nur im Bereiche der

Mathematik und Logik unbedingte Sicherheit gewähre, nicht entscheiden. — Zwei ebenfalls bedeutende Dichter der Synagoge, die beiden ¶ Ibn Esra, der ernste und gedankenreiche Moses und der jüngere, im Leben wie im Schaffen unstäte Abraham, sind für die Weiterentwickelung der Philosophie nicht von Belang; ebenso ihr Zeitgenosse der Mathematiker und Astronom Abraham bar Chijja, der eine asketisch gefärbte Ethik schrieb.

7. Inzwischen waren aber auf der spanischen Halbinsel politische Ereignisse eingetreten, die dem geistigen Schaffen der Juden dort ein gewaltsames Ende bereiteten. Die Herrscher aus moravidischem Hause, die den Omajjaden gefolgt waren (¶ Spanien), riefen, als sie sich dem Ansturm der Feinde nicht gewachsen fühlten, nordafrikanische, berberische Stämme zu Hilfe, die, in Massen Südspanien überschwemmend, bald die Herrschaft erlangten. Ihr Fanatismus aber wollte kein anderes Bekenntnis dulden, als das islamische. Die meisten Juden nahmen den Wanderstab zur Hand und zogen teils nach Norden (Frankreich und Rheinländer), teils nach Osten und Süden (Italien, Afrika). Unter ihnen befand sich auch die Familie des Richters Maimun, der im Jahre 1148 Kordova verlassen mußte und sich nach längerem Umherziehen in Südspanien nach Fez begab. Moses ¶ Maimonides, der reichbegabte und in dem Wissen der damaligen Zeit wohl unterrichtete Sohn dieses Mannes, war es, der kurz vor dem Erlöschen der arabisch-spanischen Kulturepoche durch seine Werke, die sowohl für die religionsgesetzliche, als auch für die religionsphilosophische Literatur richtunggebend wurden, alles, was das Judentum bisher in geistiger Beziehung geschaffen hatte, zusammenfaßte und der Zukunft überlieferte. Sein Wirken bildet nicht nur den Höhepunkt der jüdischen Kultur im Mittelalter, sondern wurde auch für die christliche ¶ Scholastik, die den Rabbi „Moyses Aegyptiacus" kannte und benützte, von Bedeutung und erweckte nach langer geistiger Nacht durch Moses ¶ Mendelssohn das Judentum zu neuem geistigen Leben. Wir haben es hier nur mit dem Religionsphilosophen Maimonides zu tun. Das schwierige Problem, an dessen Lösung merkwürdigerweise fast zur selben Zeit drei bedeutende Vertreter der monotheistischen Religionen unabhängig von einander arbeiteten, nämlich ¶ Abälard, ¶ Averroës und Maimonides war der Ausgleich der geschichtlich überlieferten, positiven Glaubenslehren mit der philosophischen, auf Erkenntnis und eigener Denkarbeit beruhenden Bildung. Maimonides erkennt nur eine einzige, göttliche Wahrheit an, in deren Erkenntnis Wissenschaft und religiöser Glaube übereinstimmen: die Existenz eines einzigen Gottes als des letzten Urgrundes aller Dinge. Gotteserkenntnis ist Zweck und Ziel der Religion, wie der Philosophie. Der Gott der Bibel und der der aristotelischen Metaphysik ist im Grunde nur einer; unterschieden ist er nur in der Vorstellung der großen Menge, welche die höchsten und reinsten Begriffe zu fassen nicht imstande ist, und in der des Denkers. „Die Bibel spricht (das ist ein alter talmudischer Lehrsatz) in der Sprache der Menschen" überhaupt; sie ist Religionsbuch für das gesamte Volk. Für den Weisen aber enthält sie mehr, nämlich einen geheimen, esoterischen Sinn (¶ Allegorische Auslegung), der nur durch das Studium der Philosophie, dem natürlich konkrete, reale Studien vorangehen müssen, erschlossen werden kann. Für diejenigen philosophisch Gebildeten nun, die der Gefahr ausgesetzt sind, zwischen voraussetzungsloser Forschung und geoffenbarter, überlieferter Lehre in Zwiespalt und Zweifel zu geraten, schrieb Maimonides sein philosophisches Hauptwerk: Dalālat al-Haīrīn (hebr. Mōrē Nebūkhīm, d. h. „Führung der Unschlüssigen" („Schwankenden", nicht: „Verirrten"). Trotzdem Maimonides ein durchaus systematischer Kopf war, besteht der „Führer" zunächst nur aus lose zusammenhängenden Teilen und beginnt so, als wolle er nur die philosophische Auslegung derjenigen Bibelstellen geben, die nicht wörtlich, sondern nur bildlich zu erklären sind oder neben ihrem allgemein verständlichen (exoterischen) noch einen geheimen (esoterischen) Sinn haben. Der Verfasser wollte es vermeiden, daß sein Buch in die Kreise Ungebildeter eindringe und dort Mißverständnisse und Unheil anrichte. Im übrigen aber scheut der kühne Rationalismus des Philosophen vor keiner Konsequenz zurück. Aristoteles, d. h. der Aristoteles der arabischen Peripatetiker, ist ihm oberste Autorität für alle Dinge der sublunarischen Welt, d. h. der untersten der zehn Himmelssphären, aus denen das All besteht. Wo der Wortlaut der Bibel der philosophischen Wahrheit zu widersprechen scheint, muß das Schriftwort richtig, nämlich im philosophischen Sinne, gedeutet werden. Nur in zwei Punkten geht Maimonides über Aristoteles hinaus: die Beweise des Aristoteles für die Ewigkeit der Materie sind nach ihm nicht überzeugend, ebensowenig aber die der Mutakallimun (s. Islam, 7) für die Schöpfung aus dem Nichts. Deshalb kann man sich in diesem Punkte mit der Schrift und Tradition (die sonst umgedeutet werden könnten) für das Letztere entscheiden, womit der Wunderglaube gerettet ist. Der zweite Punkt betrifft die Möglichkeit und Begründung der Prophetie. Sie ist insofern mehr als die höchste Betätigung des menschlichen Geistes, als ihr mittelbar durch Emanation von oben der göttliche Geist zum ahnungsvollen Erschauen der reinen Wahrheit zu Hilfe kommt. Aber auch hier findet Gesetzmäßigkeit statt; zur Prophetie ist neben der göttlichen Gnade und der höchsten Stufe der Intelligenz auch (und hierin überragt der Seher den Forscher) der höchste Grad einer reinen Phantasie notwendig. Es gibt verschiedene Grade der Prophetie, deren höchsten nur Moses erreicht hat. In der Lehre von den göttlichen Attributen ist Maimonides konsequenter Rationalist. Das Wesen Gottes muß uns infolge der Unzulänglichkeit unseres Verstandes und unserer Erfahrung verborgen bleiben. Die wichtigste Aufgabe ist die Hinwegräumung aller Vorurteile und abergläubischen Vorstellungen; je mehr Unwürdiges wir für Gott ablehnen, desto reiner wird unser Gottesbegriff. Daher sind alle Qualitäts- und Relationsattribute unzulässig; Tätigkeitsattribute dürfen wir nur insofern von Gott aussagen, als wir uns bewußt sind, dadurch keine Mehrheit und Veränderung in Gottes Wesen hineinzutragen. Die allgemeinen Attribute sind nur negativer Natur; Gott ist allmächtig, allwissend usw. heißt: es gibt nichts, was Gott nicht vermöchte, nicht wüßte usw. Gottes Wissen hat mit dem menschlichen nichts als den

Namen gemein; daher können wir auch nicht von einem Widerspruch zwischen Allwissenheit und menschlicher Willensfreiheit sprechen. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich innerhalb der Menschenwelt auch auf das Besondere, da der menschliche Geist eine, wenn auch nur unendlich geringe Emanation des göttlichen ist. Maimonides ist ein rücksichtsloser Bekämpfer der kabbalistischen Mystik (¶ Kabbala); sein philosophisches Lebenswerk war in der Tat „Die Befreiung des religiösen Denkens vom Mythus". Sein System stürzt freilich mit der ptolemäischen Kosmologie und der Inspirationslehre; aber die streng wissenschaftliche Methode seiner Forschung verdient vollste Anerkennung. Wie bedeutungsvoll seine Ansichten, die er in populärer Form gelegentlich auch in seinen gesetzlichen Schriften zum Ausdruck bringt, in der Folge geworden sind, das erhellt aus den erbitterten Kämpfen, die für und wider sie entbrannten und die für lange Zeit die jüdischen Gelehrten zu Maimunisten oder Antimaimunisten machten. Der Streit endigte mit dem Siege der ersteren; wenn auch in den folgenden langen Perioden der härtesten Unterdrückung und der aus dieser hervorgegangenen Unkultur die ¶ Kabbala viele Gemüter gefangen nahm, in lichterer Zeit kehrte man immer wieder zum „Führer" Maimunis zurück. Im 14. Jhd. ging Levi ben Gerson (Gersonides), 1288—1344 als Anhänger des ¶ Averroës und mit der Annahme einer ewigen Urmaterie noch weit über Maimonides hinaus. Sein Werk „Gotteskämpfe" („Milḥamōth Adonaj") wurde von den Gegnern als „Kämpfe gegen Gott" zitiert (über diese Kämpfe vgl. ¶ Judentum: II, 3 c; Sp. 826). Von den Kommentatoren des „Führers" seien hier nur Schemtob Falakera (Palkera) ben Josef (ca. 1260) und Moses Narboni (Maestro Vidal; † 1362) genannt. Von den Antimaimunisten verdient Chasdai Crescas (vor 1400) Erwähnung.

Nicht unerwähnt darf endlich auch die für die allgemeine Kulturgeschichte des Mittelalters so bedeutende Tätigkeit der Uebersetzer bleiben. Jehuda und Samuel ¶ Ibn Tibbon, der Dichter Jehuda al-Charizi, Jakob ben Abba Mari Anatoli (¶ Ibn Tibbon, 4) u. a., besonders Provenzalen, die an der Grenze der arabisch-romanischen Kultur lebten, übersetzten aus dem Arabischen ins Hebräische; der getaufte Jude Johannes Hispalensis (vgl. oben Sp. 841), ¶ Ibn Daud aus Toledo, Jehuda ben Astruc (um 1270), Jakob ben Machir (¶ Ibn Tibbon, 5), Jakob Mantino († vor 1550) u. a. aus dem Hebräischen ins Lateinische. Im ganzen zählt Steinschneider (s. Literatur) die Uebersetzungen von ungefähr 30 griechischen, 70 arabischen, 50 jüdischen und 100 christlichen Autoren auf; die Zahl der übersetzten Werke beträgt mehrere Hundert.

Ueber das spätere geistige Leben der Juden ¶ Judentum: II, 3 c—4.

Das bio- und bibliographische Material enthalten hauptsächlich folgende Werke von Moritz Steinschneider: Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana, 1852—60; — Ders.: Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, 1893; — Ders.: Die arabische Literatur der Juden (Bibliotheca Arabico-Judaica), 1902; — Ferner S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, 1857; — David Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt (geplant 5 Bde.; bisher nur Bd. I 1—2; II 1 1907—1910: Einleitung; das Problem von Materie und Form; Attributenlehre); — The Jewish Encyclopedia, 12 Bde.; — ‡ J. Goldziher: Die islamische und jüdische Philosophie (in: Kultur der Gegenwart I, 5); — ‡ J. Pollak: Entwicklung der arabischen und der jüdischen Philosophie im Mittelalter (In: Archiv f. Geschichte der Philosophie XVII, 1903); — Ausführliche Literaturangaben in Ue II, 1905⁹; — Die Literatur seit 1905 in: Orientalische Bibliographie, Bd. XX ff, 1907 ff (Abteilung V. Semiten 4 c. d). **J. Pollak.**

Jüdische Reformbewegung ¶ Judentum: II, 4 b; 5 b, ¶ Gottesdienst: IV, 4.

Jüdische Religionsschulen und Seminare ¶ Judentum: II, 4 b.

Jüdische Zeitschriften ¶ Judentum: II, 4 b.

Jüdischer Gottesdienst der Gegenwart ¶ Gottesdienst: IV.

Jüdisches Gebetbuch ¶ Gottesdienst: IV, 2.

Jülicher, Adolf, evg. Theologe, geb. 1857 zu Falkenberg, 1882 Prediger am Waisenhaus in Rummelsburg b. Berlin, 1887 zugleich Privatdozent in Berlin, 1888 a.o. Prof., seit 1889 ord. Prof. in Marburg. Ueber die von ihm vertretene Auffassung der Gleichnisse Jesu (s. u.) ¶ Literaturgeschichte des NT.s.

Vf. u. a.: Die Gleichnisreden Jesu I, (1888) 1899² (1910 unveränderter Neudruck); II, (1889) 1910²; — Einleitung ins NT, (1894) 1906⁵; — Neue Linien in der Kritik der evang. Ueberlieferung, 1906; — Paulus und Jesus, 1907; — Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums (in: Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 1909²); — Hat Jesus gelebt?, 1910; — In den „Schriften des NT neu übersetzt und erklärt" (von Joh. Weiß u. a.) schrieb J. die Geschichte des NT und die Auslegung des Römerbriefs. **M.**

Jünger Jesu ¶ Jesus Christus: III, A; vgl. die einzelnen Namen ¶ Andreas, ¶ Jakobus, ¶ Petrus usw.

Jünglingsvereine, Jünglingsbund usw., ¶ Jugendfürsorge.

Jüngst, Johannes, evg. Theologe, geb. 1871 zu Drabenderhöhe, 1896 Pfarrer in St. Johannisberg b. Kirn, seit 1902 Pfarrer an Jakobi in Stettin.

V. u. a.: Ist die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode christlich? 1899; — Kultus- und Geschichtsreligion, 1901; — (Mit ¶ Rinn) Kirchengeschichtl. Lesebuch für den Unterricht an höheren Lehranstalten, 1904; — Pietisten, 1905 (RV, IV, 1); — (Mit Rinn) Dogmengeschichtliches Lesebuch, 1910. — J. ist Mitherausgeber von Otto ¶ Baumgartens Evangelischer Freiheit (N. F. der MkPr). **M.**

Jüngstes Gericht, Jüngster Tag, ¶ Eschatologie: I—IV ¶ Gericht Gottes.

v. Jüterbock, Jakob ¶ Jakob von J.

Jütland ¶ Dänemark.

Jugendbrunnen ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 b δ.

Jugendbund für Entschiedenes Christentum ¶ Jugendfürsorge, 6 ¶ Innere Mission: IV, 1 β.

Jugendfreunde, Verband kathol., ¶ Charitas, 3.

Jugendfürsorge.

1. Geschichtliches über die evangelisch-kirchliche J.; — 2. Ihr gegenwärtiger Bestand; — 3. Die katholische Jugendarbeit; — 4. Staatliche und humanitäre J.; — 5. Neue Wege; — 6. Nebentriebe; — 7. Sozialdemokratische Jugendarbeit; — 8. Die evang. Jungfrauenvereine. — Die im Artikel angewendete Abkürzung J.-V. bedeutet Jünglings- bezw. Jugendverein.

1. Die Jünglingsvereinsbewegung hat ihre ersten Wurzeln in den Ausläufern pietistischer Konventikelbildung zu gegenseitiger Erbauung am Ende des 18. Jhd.s und

dann wieder in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jhd.s. Ledige Männer, Gesellen und Meister, taten sich zur „Herzensstärkung“ zusammen. In den Wuppertaler Kreisen kam ein lebhaftes Missionsinteresse hinzu: es bildeten sich Missions-J.-V.e. Man lehnte das Werben von Mitgliedern ab, wollte nur Bekehrte oder Erweckte, doch ohne konfessionelle Enge. An eine Trennung von der Kirche dachte man nicht, da ja doch dort Gottes Wort verkündigt werde. Gegenüber allen weltlichen Veranstaltungen herrschte äußerste Enge. Im Verhältnis zu der geistigen, sittlichen, sozialen Not unter den Handwerksburschen bedeuten diese kleinen Konventikel nichts. Solche Not aber wuchs in den ersten Jahrzehnten des 19. Jhd.s in steigendem Maße herauf. Die Gewerbefreiheit mit der Möglichkeit, schon Kleinbetriebe fabrikartig einzurichten, warf die Gesellen oft aus ihrem Handwerk und machte sie zu Proletariern. Dazu kam seit den 40er Jahren der Druck ländlicher Uebervölkerung. Die Gesellen zogen vielfach ins Ausland; aus Genf und Südfrankreich brachten sie kommunistische Gedanken und Lieder mit; ihre Sammelstätten wurden nach Auflösung des Meisterhauses die Herbergen zweifelhaftester Art. Dort war die Pflegstätte kommunistischer Bildungsklubs, zugleich auch Herde des Lasters und der Zügellosigkeit. — Diesen Nöten des Jugend- und Volkslebens versuchte christliche Humanität durch Eröffnung von „S o n n t a g s - s ä l e n“ entgegenzuarbeiten. Basel ist der Ausgangspunkt für diese Einrichtungen. Der „Verein für Sonntagssäle für Arbeiter, Lehrlinge und Knaben“ 1832 von Waisenpredigern und Handwerksmeistern gegründet, eröffnete eine „schickliche Zufluchtsstätte“ an den Sonntagen während des Winters, wo den Besuchern Gelegenheit zum Schreiben, zur Lektüre und zur Rat- und Auskunfterteilung gegeben ist und, „wo es ungezwungen geschehen kann,“ auch Gelegenheit zur Erbauung. Volksliedgesang und Vorträge wurden gepflegt. — Die Baseler Einrichtung wurde durch ¶ Mallet nach Bremen verpflanzt; nur mußten sich dort die Besucher zu einem Verein zusammenschließen. Den Stamm dieses Vereins bildet der von Mallet früher gegründete Missions-J.-V. (1834). Die Grundlage des Vereins sollte bewußt christlich sein („unter den Schutz des Heilands, ohne dessen Beistand und Segen alle unsere Mühe und Arbeit vergebens ist“), doch erhielt er nicht die kirchlichen Formen der späteren J.-V. Aus der Vereinigung der Malletschen christlich-humanen Bestrebungen mit den Erbauungsstunden der Konventikelvereine ist in den 40er Jahren in Berlin und im Wuppertal ein langsames Heranwachsen des Typus der evangelischen J.-V.e zu beobachten, wobei allerdings für die nach der humanen Seite hinneigenden Berliner Gründungen noch die dauernd tragenden, opferbereiten Kreise fehlten. Andererseits gingen unter dem Druck der neuen Gründungen auch die bloßen Erbauungskonventikel ein. — ¶ Wichern öffnete der J.-V.sbewegung seine „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause“; er sah in ihr das Anwachsen einer christlichen Gegenbewegung gegen die kommunistischen Bildungsklubs der Herbergen. Daher wollte er keine Erbauungsvereine, sondern „vom s o z i a l e n Gesichtspunkte aus konstruierte“. Ohne ausdrückliche Pflege des Religiösen sollen die Darbietungen, vom christlichen Geist getragen, den praktischen Interessen der Handwerker und ihrer nationalen Bildung dienen. Wichern schwebte der Aufbau eines christlich-nationalen Arbeiterverbandes vor. Im Laufe der 50er Jahre sind durch die J.-V.e, die infolge ihrer Organisation in i h r e r Art erstarkten, die Wichernschen Gedanken abgelehnt worden, und Wichern selbst hat sich von dieser Bewegung zurückgezogen. — In den in den 40er Jahren sich bildenden von der Bremer Art befruchteten J.-V.en blieb der Trieb der alten Konventikel zur Verbandsbildung, zum Austausch und zur Stärkung. Ein Aufruf von Berlin aus (1847) brachte die Verbandsbildung in Gang; aber Erfolg hatte erst die Verbandsbildung im Wuppertal 1848. In Elberfeld wurde von 9 Vereinen mit 200 Mitgliedern der rheinisch-westfälische Bund gebildet. Es galt auch gegen die Masse des antichristlichen Ansturmes eine geschlossene Masse zu stellen. Der Verband fordert für die Vereine „eine e n t s c h i e d e n e c h r i s t l i c h e Grundlage“ (1850); aber erst 1856 kommt der Charakter der J.-V. in der Neuordnung der Satzung zu klarem Ausdruck. § 1: „Der Zweck des Vereins ist, unter Darreichung des Wortes Gottes und Einführung in dasselbe in den Jünglingen christliche Gesinnung und einen gottseligen Wandel zu erwecken und zu fördern gemäß der Bundeslosung Pslm 119_9.“ Für die Ausbreitung des Werkes sorgten die jährlichen Konferenzen bei den Kongressen für Innere Mission (¶ Innere Mission: II), die Organisierung in Kreisverbände, die Veranstaltung von Kreisfesten und die Anstellung eines Bundesagenten (1857). Eine Festigung in ihrer Art erfuhren die Vereine durch den 1855 in Paris nach dreijährigen Vorarbeiten, brieflichem Austausch und Zirkularberichten von Vereinen aus 8 Ländern, die von Genf aus gesammelt wurden, gebildeten internationalen W e l t b u n d d e r J. - V. e u n d C h r i s t l i c h e n V e r e i n e j u n g e r M ä n n e r. Das Programm des Weltbundes ist die „Pariser Basis“: „Die christlichen J.-V. haben den Zweck, junge Männer mit einander zu verbinden, die Jesum Christum nach der hl. Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen, in ihrem Glauben und Leben seine Jünger sein und gemeinsam danach trachten wollen, das Reich ihres Meisters unter jungen Männern auszubreiten.“ — Die Ausbreitung in Deutschland ging bis Mitte der 60er Jahre stetig voran: 1833—1840 wurden 7 Vereine gegründet, 1841—1850: 28; 1851—1860: 46; 1861—1870: 94. 1869 ist der Bestand etwa 259 Vereine mit 9520 Mitgliedern. England und hauptsächlich Amerika wiesen ganz andere Zahlen auf. — Von 1865 bis Ende der 70er Jahre tritt ein Stillstand und Rückgang ein, der so auffällig war, daß auf dem Kongreß für Innere Mission 1878 der Referent erklärte, es müsse in der Einrichtung selbst ein Fehler liegen. Die Vereine, die schon in den 50er Jahren hauptsächlich aus älteren Gesellen bestanden hatten, zählten jetzt viele verheiratete Männer. Man sorgte aber nicht für den Nachwuchs. Dazu kam infolge der Gewerbeordnungsgesetzgebung von 1868/69 eine Auflösung aller Ordnung und Autorität in den Lehrverhältnissen, denen ein z. T. unfähiges Meistergeschlecht gegenüberstand, ferner die Unruhe des Kriegsjahres, der Aufschwung der liberalen Bildung, die Entstehung der sozialistischen Arbeiterbewegung,

Teilnahmlosigkeit der Pastorenschaft, kirchenpolitische Streitereien, die völlige Verständnislosigkeit der „liberalen" Theologen für die Arbeit in den J.-V.en. Versuche, die Art des Vereinslebens zu ändern, wurden von den alten Verbänden abgelehnt. Die Vereine rekrutierten sich zum guten Teil aus den religiös Disponierten; so haben bis 1875 35 Vereine im Ostbund 218 Arbeiter in die Diakonenhäuser, 99 in die Aeußere Mission geliefert!

Die Aufrüttelung der Volksseele 1878 brachte neues Leben in die J.-V. 1878 wurden 25 neu gegründet, dann setzte 1880—1890 mit 481 Neugründungen das Wachstum ein, das im Jahrzehnt 1891—1900 mit 884 Neugründungen seinen Höhepunkt erreichte. Auch die Organisation in der Arbeit machte Fortschritte. Von 1880 ab setzen sich in den Vereinen die Jugendabteilungen (14—17jährige) durch; in 25 Jahren steigt die Zahl dieser Mitglieder von 2800 (1883) auf 50 500 (1908). Immerhin bleibt bis heute ein erheblicher Prozentsatz verheirateter Männer in den Vereinen (Typus der „Männer- und J.-V.e"; ¶ Innere Mission: IV, 1 β). Eine nachhaltige Anregung empfing die Arbeit durch den (ehemaligen Methodistenprediger) Reisesekretär der nordamerikanischen J.-V. Fr. von ¶ Schlümbach (¶ Gemeinschaftschristentum, 1), den Stöcker zur Evangelisation 1882 nach Berlin gerufen hatte. Er übertrug die amerikanische Form des Vereinslebens hierher durch Gründung des Christlichen Vereins junger Männer in Berlin (1883). Der Verein wirkte durch Heranziehung der Mitglieder zur Vereinsarbeit, Einteilung in Kommissionen, Fürsorge für einzelne Berufszweige. Die stärkste Anregung gab er durch die Losung: Mission unter den jungen Männern durch junge Männer, Seelen für den Heiland zu gewinnen. Die zuerst unklare Stellung zur Kirche (die englisch-amerikanische Form ist interdenominationell, an keine bestimmte Religionsgesellschaft gebunden) ist durch Annäherung der heutigen Christl. V.e j. M. an die auf dem Boden der Landeskirche stehenden Bündnisse überwunden. Schlümbach gab auch die Anregung zur Gründung des deutschen Nationalbundes (1882). Der Zusammenschluß der Bündnisse erfolgte langsam. 1887 einigte man sich auf ein gemeinsames Wanderbuch, das, ausziehenden Vereinsmitgliedern ausgestellt, sie bei jedem gleichartigen Verein legitimiert. Das Jahr 1893 brachte die gemeinsame Liste aller Vereinsmitglieder, die beim Militär eingetreten sind; sie werden vom betreffenden Ortsverein eingeladen; die Bundeszeitung wird ihnen von Bundes wegen geliefert. 1899 kam die Satzung des Nationalbundes; 1900 erfolgte die Anstellung des Nationalsekretärs.

2. Der Weltbund zählt 8052 Vereine mit 850 340 Mitgliedern; 3282 Berufsarbeiter. Deutschland mit 126 635 Mitgliedern in 2216 Vereinen nimmt die dritte Stelle ein (Nordamerika 456 972; England 147 331 Mitglieder). In der Arbeit stehen 34 Bundes- und 120 Vereinssekretäre; 144 Vereine haben z. T. sehr umfangreiche eigene Häuser. Neben 84 monatlichen und wöchentlichen Anzeigen erscheinen 7 Bundes- und Fachblätter. Der theoretischen Erfassung und der Belebung der Einzelarbeit dient die vom Nationalvorstand herausgegebene Monatszeitschrift „Rundschau" (seit Jan. 1910). 10 einzelne Bündnisse stehen, im Nationalbund zusammengefaßt, nebeneinander. Die Art der Arbeit ist fast überall die gleiche; das Ziel ist, christliche Erkenntnis und christliches Leben durch Darbietung des Wortes Gottes zu wecken und zu fördern. Aus Rücksicht auf die Bedürfnisse der Jugend ist Spiel hineingenommen; die Bildungsdarbietungen sollen besonders gefördert werden: Gesang, Posaunenblasen, Turnen, Stenographie, Sprachkurse, literarische Abende, Sonntagsvorträge. Kern und Geist des Vereins soll die um die Bibel- (oft auch um die Gebet-)stunde gesammelte Schar bilden. Für die Methode und für das Maß der einzelnen Veranstaltungen gibt es keine bindenden Vorschriften. Darüber entscheidet Landessitte und Takt des Vorsitzenden. Die Bündnisse selbst sind auf die einseitig-orthodoxe Pariser Basis (s. o.) festgelegt. Wie weit diese die einzelnen Vereine wirklich beherrscht, ist landschaftlich verschieden. Die Leistung der evg. J.-V.e: in den letzten 25 Jahren haben sie 3113 Arbeiter der Inneren und Aeußeren Mission gestellt; Bau von Gesellen- (Ledigen-)heimen mit christlicher Hausordnung; Bau von Soldatenheimen; Bahnhofsmission; Besuch und Einladung der vom Lande Zugezogenen; Sittlichkeitsarbeit durch Pflege des „Weißen Kreuzes". Nach einer annähernden Berechnung erreichen die evangelischen J.-V.e höchstens 5½ % der arbeitenden evg. Jugend zwischen 14—17 Jahren.

Eine gewisse Spannung zwischen den christlichen Vereinen junger Männer und den Evangelischen J.-V.en besteht bis heute trotz des Eintrittes der Chr. V.e j. M. in die Bündnisse. Der Unterschied besteht 1. darin, daß die Chr. V.e j. M. gegenüber dem kirchlich-gemeindlichen Charakter der J.-V.e Glieder verschiedener Parochien in sich schließen; — 2. in der religiösen Konzentration der Chr. V.e j. M.: sie sind wirklich in erster Linie Missionsvereine an der Großstadtjugend und legen Nachdruck auf Bekehrung (in englischer Art). Dem gegenüber charakterisiert die J.-V.e Duldung von Spiel und Einschränkung der religiösen Darbietungen; — 3. in der Organisation der Chr. V.e j. M. nach Berufsabteilungen. Durch Festlegung auf die Pariser Basis (s. o.) ist ein Teil des Anstoßes für das Empfinden der Chr. V.e j. M. beseitigt. Die Jünglingsbündnisse machen jetzt ihrerseits den Versuch, die Großstadtnöte durch Schaffung von Vereinen, welche die Parochien zusammenfassen, zu bewältigen, die in der Methode der J.-V.e ihre Darbietungen bringen, in der äußeren Organisation die Chr. V.e j. M. nachahmen. — Uebrigens nennen viele Geistliche ihre J.-V.e: Chr. V.e j. M., um den Namen „J.-V." zu vermeiden.

3. Die katholische Jugendarbeit (¶ Charitas 3, Vereinswesen, kath.: I, 4) beginnt mit dem Gesellenverein Adolf ¶ Kolpings 1849. Die Gesellenvereine haben sich selbständig kräftig entwickelt. Sie neigen jetzt mehr der sozialen Seite zu (Mitgliederzahl 55 000). Eine Jugendarbeit ähnlich der der evangelischen J.-V. hat sich in schwachen Anfängen seit den 50er Jahren, in kräftiger Entfaltung seit Mitte der 90er Jahre gebildet. Zahlenmäßig den evangelischen J.-V.en überlegen (140 000 unter 17 Jahren gegen etwa 50 000 desselben Alters auf evang. Seite), verdanken diese Vereine ihre Erfolge der kirchlichen Disziplin ebenso wie dem Umstande, daß allem „welt-

lichen" Treiben die Tür weit geöffnet ist; als einziges religiöses Element wird vom Verein die äußerliche Teilnahme am Kultus gefordert. Die Zentralisierung der Arbeit ist seit 1895 von der Erzdiözese Köln aus versucht, erst 1905 wirklich zustande gebracht (Zentralkomitee der katholischen Jugendvereinigungen Deutschlands). Eine sachgemäße Statistik über die katholische Jugendarbeit ist noch nicht aufgestellt, eine Uebersicht über die Fülle von Vereinen, Kongregationen, Sodalitäten usw. kaum zu erreichen. Besonderes Verdienst erwirbt sich der Volksverein für das katholische Deutschland (¶ Charitas, 10) durch sachkundige Ausgestaltung der Vereinsbildung und eine vorzüglich geleitete Jugendpresse. Eine Spannung zwischen der rein kirchlich geleiteten Arbeit und der des Volksvereins ist nicht überwunden. Der Volksverein ist sogar seit 1910 zu leisen Konzessionen an den rein kirchlichen Geist der Arbeit genötigt. — Eine vermittelnde Stellung nimmt der 1905/06 von Köln aus gegründete Verband katholischer Jugendfreunde ein, der zugleich die Laienkräfte in den Gemeinden zu aktiver Arbeit aufrufen will. Der Vertreter dieses Verbandes hat auf dem Katholikentag 1910 den offiziellen Vortrag über Jugendarbeit gehalten. — ¶ Vereinswesen, kath.: I, 3.

4. Seit den Verhandlungen der Zentralstelle für Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen 1900 und 1901 über Stand und Aufgaben der J. sind durch einen gemeinsamen Erlaß des preußischen Kultus- und Handelsministers 1901 die amtlichen und kommunalen Instanzen auf tätige und pekuniäre Mitwirkung in den bestehenden Veranstaltungen zur sittlichen Förderung, Bildung und Erziehung der schulentlassenen, gewerblich tätigen Jugend hingewiesen. Die erste Bewegung, die sich an diese Anregungen anschloß, ist vorübergegangen; nur zwei Regierungsbezirke (Wiesbaden und Westpreußen) haben einen alle Jugendverbände zusammenfassenden Austausch und die Mithilfe weiterer Laienkreise zustande gebracht. Ebenso kommen die wenigen Lehrlingsvereine, die im Anschluß an ¶ Fortbildungsschulen damals gegründet wurden (Cassel und andere) nicht in Betracht. Sie sind vereinzelt geblieben. Seit dem Erstarken der sozialdemokratischen Jugendorganisationen (s. 7) gehen auch die Fortbildungsschulen energisch an die Arbeit. Sie beschränken sich meist auf Jugendvortragsstunden, Ausflüge, Turnspiele, Bibliotheken, Elternabende, und veranstalten auch diese Bildungsbestrebungen nur während des Wintersemesters. Ganz wenige gehen dazu über, festorganisierte J.-V.e aus Fortbildungsschülern zu bilden. Etwas Bleibendes werden nur solche festen Vereine erreichen. — Aehnliches gilt von den interkonfessionellen Veranstaltungen, wie z. B. dem Verein „Jugendwohl" in Frankfurt a. M., in Charlottenburg, Rixdorf, Aschersleben. Dort hängt der Erfolg, trotzdem große Geldmittel zur Verfügung stehen, nur von der Person des Leiters ab. Größeres wird erreicht, sobald eine Organisation wie das Hamburger Volksheim (¶ Classen ¶ Volksbildungsbestrebungen) der tragende und ideale Hintergrund für die Jugendgruppen ist. Regelmäßige Uebersicht über die humanitären Veranstaltungen gibt der „Ratgeber für Jugendvereinigungen" der Zentralstelle für Volkswohlfahrt (Berlin W. 50). — Ein neues Problem auf dem Boden der humanitären Veranstaltungen ist „die Erziehung zum Staatsbürger". Für Umgestaltung des Fortbildungsschulunterrichts in diesem Geist kämpft Stadtschulrat Georg Kerschensteiner (s. Lit.), der die Reform des Fortbildungsschulunterrichts in München durchgeführt hat. Neben ihm hat sich die „Vereinigung für staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend" gebildet. — Die deutsche Zentrale für J. aus alten Anfängen aufgebaut, seit 1907 fest organisiert (Sitz Berlin, Wallstr. 89) geht von der Fürsorge für die gefährdete und verwahrloste Jugend aus (Jugendgerichtshilfe, Jugendschutzämter u. dgl.), behandelt aber in der Zeitschrift „Jugendwohlfahrt" (Lpz., Teubner) das gesamte Gebiet der J. Für die Fragen der Pädagogik an der schulentlassenen Jugend und der vereinsmäßigen Erziehung fehlt der deutschen Zentrale für J. die Berührung mit der Praxis. — Die Bewegung für Jugendturnspiele ist 1872 durch zwei Gymnasiallehrer in Braunschweig begonnen, 1882 durch Staatsminister von ¶ Goßler in einem Erlaß empfohlen, 1883 durch den Verein für Handfertigkeitsunterricht in Görlitz unter Vorsitz des Landtagsabgeordneten von Schenckendorff gefördert, 1889 in der deutschen Philologenversammlung aufgenommen worden. 1891 traten durch von Schenckendorff zusammenberufene Vertreter von Behörden, Kommunen, Unterrichtsanstalten und der deutschen Turnerschaft zum Zentralausschuß zur Förderung der Volks- und Jugendspiele in Deutschland in Berlin zusammen. Von einer Bildung des Vereins wurde abgesehen, um frei von Vereinsrücksichten usw. zu sein. Der Zentralausschuß besteht aus 80 ehrenamtlichen Mitgliedern. Die Gelder zahlen Behörden, Verwaltungen und Förderer der Sache. Aufgabe des Zentralausschusses ist 1. Weckung des Interesses für die Spielbewegung bei Behörden, Unterrichtsanstalten, Körperschaften. 2. Aufstellung der Spielregeln, Ausbildung der Spielleiter, Schaffung von Spielplätzen. 3. Im ganzen Volk den Sinn für freie Leibesübungen zu wecken. Zu diesem Zwecke werden jährlich zwei Kongresse gehalten, regelmäßig ein Jahrbuch herausgegeben und vierzehntägig eine Zeitschrift „Körper und Geist" (seit 1891). Daneben gehen Vorträge und Benutzung der Tagespresse. Besondere gegenwärtige Aufgaben sind Gewinnung der schulentlassenen Jugend und der Hochschulen für das Spielen und die Einbürgerung von Volksspielfesten im Freien. — Eine große Anziehungskraft auf die deutsche Jugend übt die Turnerei. Die deutsche Turnerschaft zählt 50 000 Knaben (12—14 Jahre), 139 400 zwischen 14—18 Jahren, 180 000 zwischen 18—21 Jahren, zusammen 320 000, d. h. viermal soviel wie die evangelischen J.-V.e (50 000 bis zu 17 Jahren und 30 000 von 17—21 Jahren).

5. Im Jahre 1898 hat Clemens ¶ Schultz in seiner Gemeinde Hamburg-St. Pauli, angeregt durch Pastor von ¶ Ruckteschell, einen Lehrlingsverein zur Erziehung und Bewahrung der schulentlassenen Jugend gegründet. Grundsatz ist: in einem persönlichen Vertrauensverhältnis der arbeitenden Jugend Freundschaft zu bringen, durch Art und Geist der Darbietungen und die Wirkung von Mensch zu Mensch der heranwachsenden Jugend christlichen Geist zu vermitteln. An Schultz hat sich, durch Kreise des ¶ Evangelisch-

sozialen Kongresses und der Freunde der ¶Christlichen Welt weitergetragen, ein „Verband der Helfer und Freunde der Jugendarbeit“ (Württemberg und Hessen) und „Bund deutscher J.-V.e“ (zunächst Norddeutschland) angeschlossen. Diese Jugendarbeit-Reformbewegung ist eine Aeußerung der neuen Erfassung der Religion, die das 19. Jhd. erarbeitet hat: Anerkennung des religiösen Individualismus und Notwendigkeit persönlicher Aneignung; Bejahung der Kulturentwickelung als einer göttlichen Ordnung und Durchdringung der Kultur mit den Kräften des Evangeliums; Schaffung einer neuen, freien, religiösen Kulturgemeinschaft. Damit ist die Jugendarbeit grundsätzlich auf einen neuen Boden gestellt und hat neue Ziele bekommen: J.-V.e sind nicht mehr Bewahrungs-, sondern Erziehungsvereine. Daher fordert die Arbeit zu ihrer Grundlage das Studium des Seelenlebens der schulentlassenen arbeitenden Jugend und eine sowohl auf solcher Psychologie wie auf den Aufgaben der genannten religiös-kulturellen Weltanschauung aufgebaute Pädagogik. Es ist dafür das Schlagwort „indirekt“ religiöse Erziehung geprägt; irreführend sind die Schlagworte „religiöse Neutralität“, „religiöse oder kirchliche Schonzeit“. Als Ziel gilt für den Einzelnen christliche Charakterbildung durch Gesinnungsbildung; für die Gesamtheit Erziehung zum Gemeinschaftsbewußtsein in verantwortlicher Nächstenliebe. Die Methode ist: die Religion nicht in besonderen Darbietungen als etwas von dem übrigen Leben, von Bildung und Weltanschauung Getrenntes zu behandeln, sondern in Vortrag und freier Diskussion die Grundsätze religiöser Weltauffassung zur Geltung zu bringen. Erstes Hilfsmittel, besonders bei den 14—17jährigen, Erschließung ihres Innern durch freundschaftlich-vertraulichen Verkehr des leitenden Erwachsenen mit den Jungen. Nebenregeln: aus pädagogischen Gründen Trennung der Gesellen von den Lehrlingen, und in beiden Kreisen absolute politische Neutralität des J.-V.s, bei den Gesellen offene Erörterung auch der politischen und sozialen Fragen. — Der Bund deutscher Jugendvereine erstrebt Ausbreitung solcher der Erziehung und damit der Fürsorge (Vorhersorge) im tiefsten Sinne dienenden Vereine (¶ Fürsorgeerziehung, 4). In kirchlicher Hinsicht erstrebt der Bund deutscher Jugendvereine Anschluß der Jugendarbeit an das Gemeindeleben (¶ Gemeinde, 3). In sozialer Hinsicht erzielt er Schutz der Jugend vor wirtschaftlichen und sittlichen Schädigungen; Gewinnung der Gebildeten und der Gemeinden für die Aufgaben der Jugenderziehung; dasselbe Interesse für die schulentlassene arbeitende Jugend, das den Schülern höherer Lehranstalten zuteil wird. — Als besonders beachtenswerte Typen moderner Jugendpflege sind zu nennen die Stuttgarter Jugendheime als Fürsorge für die vom Lande zuziehenden Jugendlichen, und das Frankfurter (a. M.) System des Wartburgvereins als Versuch, auf Grund parochialer Einzelarbeit einen zusammenfassenden großstädtischen interparochialen J.-V. aufzubauen.

6. Nebentriebe der alten J. sind 1. die „deutsche christliche Studentenvereinigung“ (¶ Studentenverbindungen, christliche); — 2. wohl auch angeregt durch die Berufsabteilungen im Chr. V. j. M. ein Christlicher Technikerbund, Kellnerbund, Postbeamtenbund; die treibenden Elemente scheinen dabei Gemeinschaftsleute (¶ Gemeinschaftschristentum) zu sein; — 3. die Bibelkränzchen für Schüler höherer Lehranstalten, aus Schülerkreisen heraus 1883 in Elberfeld begonnen. Sie sollen in den später führenden Männern evangelisch-christliches Leben vertiefen. Bis jetzt liegt die Leitung der Gesamtbewegung ausschließlich in den Händen eng-positiver Kreise, ohne daß ausdrücklich eine dogmatische Bindung gegeben wäre. Durch mannigfache Personalunion mag Fühlung mit der Gemeinschaftsbewegung gegeben sein. Die Bibelkränzchen zählen 5000 Mitglieder, Organ „Jugendkraft“ (seit Januar 1910). Die Bewegung sollte in den Kreisen der modernen Theologen ernster beachtet werden; — 4. der Jugendbund für Entschiedenes Christentum (E. C.; ¶ Innere Mission: IV, 1 β), 1881 in Portland, Maine im Zusammenhang mit der United Society of Christian Endeavor begonnen als wirksames Gegenstück gegen die interdenominationellen Christlichen Vereine junger Männer, mit der Losung „für Christus und die (Einzel-)Kirche“, ist bis auf 4—5 Millionen Mitglieder angewachsen; 1894 nach Deutschland übertragen, hat die Bewegung die verdeutlichende Uebersetzung „für Entschiedenes Christentum“ gefunden. Sie hat hier nur in kirchlich toten Gegenden einigen Boden gewonnen. Charakteristisch ist ein das Konfirmationsgelübde wiederholendes Gelübde, das in der monatlichen „Weihestunde“ erneuert wird, wöchentliche Gebetsstunden mit aktiver Teilnahme Aller. Sogar von den J.-V.en werden diese Bestrebungen einmütig abgelehnt. In Deutschland 8500 Mitglieder (nur 1000 unter 17 Jahren, männliche und weibliche zusammen). — Eine besondere Bildung sind die evangelischen Gesellenvereine (22 an der Zahl) im rheinisch-westfälischen Industriebezirke (einige auch sonst; z. B. in Schlesien). 1894 gegründet, lehnen sie sich konfessionell an den ¶Evangelischen Bund an. Sie suchen die evangelischen Gesellen zu sammeln, die sich öfter an die katholischen Gesellenvereine anschlossen. Sozial stehen sie den evangelischen Arbeitervereinen nahe (¶ Evangelisch-sozial, 5 ¶Kirchlich-sozial, 2), mit der Besonderheit, daß sie sich aufs Handwerk beschränken und trotz der wirtschaftlichen Kämpfe nach Möglichkeit Gesellen und Meister zu vereinen suchen. Sie stehen prinzipiell weitherziger als die J.-V.e, um auch die zu erreichen, welche die J.-V.s-Praxis ablehnen (Ueber katholische Gesellenvereine ¶ Charitas, 5 und 13).

7. Die sozialdemokratische Jugendarbeit hat 1886 in Belgien begonnen, um die arbeitende Jugend vor dem Eintritt ins Heer antimilitaristisch zu schulen. Seitdem haben alle europäischen Staaten (außer Rußland, hier nur Finnland) ihre sozialdemokratische Jugendbewegung bekommen, Deutschland seit 1903/04 gleichzeitig in Süddeutschland (ausgesprochen politisch) und in Norddeutschland (Bildungs- und Jugendschutzverband). Die sich selbständig entwickelnde Organisation zog die Aufmerksamkeit der freien Gewerkschaften auf sich, die Einfluß und Kontrolle ihrerseits für nötig hielten. Dazu kam 1908 die Bestimmung des neuen Vereinsgesetzes, die Jugendliche unter 18 Jahren vom politischen Vereins-Versammlungsleben ausschließt. Der

süddeutsche Verband wurde in örtliche Bildungsgruppen aufgelöst; der norddeutsche führte seine Arbeit unbehindert fort. Der Gewerkschaftskongreß 1908 sprach sich gegen eine selbständige Jugendorganisation aus; der sozialdemokratische Parteitag zu Nürnberg (1908) verpflichtete die Partei zur Bildung einer „Zentralstelle für die arbeitende Jugend Deutschlands" und zur Herausgabe eines Organs für die jugendlichen Arbeiter. Eine Deklaration gestattet das Bestehen von „lokalen Jugendorganisationen unpolitischen Charakters unter Mitbestimmung Erwachsener". Trotzdem bildete sich von Berlin aus die „Vereinigung der freien Jugendorganisationen Deutschlands" mit besoldetem Vorsitzenden und einem Mitgliederbestand von 6000. Der Parteivorstand schuf die Jugendzentrale aus je 4 Mitgliedern der Partei, der Generalkommission der Gewerkschaften und der Jugendlichen selbst. Die Zentrale gibt halbmonatlich die „Arbeiter-Jugend" heraus, ein Jugendliederbuch, Katalog für Jugendbibliotheken, Vortragsthemata in Jugendversammlungen, Flugblätter zur Massenverteilung bei de Schulentlassung sowohl an die Schüler wie an die Arbeiterfamilien. Die örtliche Arbeit wird durch Bildungsausschüsse unter Mitwirkung der Gewerkschaften getrieben. Die „Arbeiter-Jugend" erscheint in einer ständig wachsenden Auflage (Januar 1911: 54 000); die Jugendabteilungen der Arbeiterturnvereine haben 30 000 Mitglieder. Den Jugendschutz haben die Gewerkschaften übernommen. Die „Arbeiterjugend" und die Vortragsveranstaltungen fördern die Bildung der Arbeiter, meist zugleich den Kampf gegen Alkohol, Schundliteratur, Kinematographen. Von den J.-V.en haben sie Spielen und Ausflüge als Mittel zum Zweck übernommen, ebenso die Schaffung von „Jugendheimen" (abendlich geöffnete Räume). Die antimilitaristische Tendenz tritt fast ganz zurück.

8. Die **Jungfrauenvereine** sind als Parallelveranstaltungen neben den J.-V.n entstanden, aber erst seit der Gründung des Verbandes evangelischer Jungfrauenvereine 1890 (Pastor Burckhardt in Berlin; ¶ Frauenverbände, kirchliche, 6) durchgebildet und als Vereinswerk gewachsen (bis 1890: 3050 Vereine, bis 1899: 4450 Vereine). Der „**Verband der evangelischen Jungfrauenvereine Deutschlands**" erstrebt die Ausbreitung der Arbeit und Schaffung einer Fachliteratur. Er gibt fünf Blätter heraus (Fachorgan „Die Fürsorge"). Er veranstaltet außer Konferenzen Informationskurse für weibliche Liebesarbeit. Der Verband hat in Deutschland fünf Erholungshäuser für junge Mädchen geschaffen. Ein festes Schema für die Jungfrauenvereinsarbeit hat sich weniger gebildet wie in der J.-V.s-Sache; auch fehlt die straffe zentralistische Organisation. Einführung in die Bibel, Andacht und Bibelstunde gelten als die Grundpfeiler der evangelisch-religiösen Erziehungs- und Bewahrungsarbeit an den heranwachsenden Mädchen. Daneben steht Gesang, Spiel und Deklamation, Erzählung und Vorträge über Fragen des Frauenlebens. In weiten Kreisen sind die Veranstaltungen in den Jungfrauenvereinen ihres pietistisch-süßlichen Tones wegen nicht zugfähig. Andererseits regt sich ein weiter Kreis von Arbeiterinnen der Inneren Mission, um die jungen Mädchen für das praktische Leben tüchtig zu machen. — Auch die evangelischen Jungfrauenvereine der verschiedenen Länder (20) sind seit 1894 zu einem „**Weltbund der christlichen Jungfrauenvereine**" zusammengeschlossen. Dieser zählt 400 000 Mitglieder mit 43 Weltsekretärinnen. Das Ziel des Weltbundes ist vierfach: Förderung des geistlichen, sozialen, geistigen und körperlichen Wohles der jungen Mädchen. — In der Jungfrauenvereinsarbeit kommt alles darauf an, eine Arbeitsmethode zu finden, welche die Erziehungs- und Belebungskräfte des Evangeliums nicht verliert, aber dabei doch den natürlichen Bedürfnissen des Großstadtmädchens gerecht wird und neben seelischer Vertiefung auch geistige Aufrüttelung in die Köpfe bringt. Versuche einer neuen frischen Art der Mädchenarbeit liegen in den Arbeitskreisen des Hamburger Volksheims (¶ Volksbildungsbestrebungen) vor. — Dauernd wertvoll bleibt in der weiblichen Fürsorgetätigkeit der **Verein der Freundinnen junger Mädchen** (1877; ¶ Frauenverbände, kirchliche, 5) mit seiner Bahnhofsmission, und die Schaffung von Heimen für alleinstehende junge Mädchen mit familienartiger Hausordnung, mit Arbeitsnachweis, Mietskontor und Rechtsschutz. Endlich die **Martha-Häuser** zur Ausbildung in den häuslichen Diensten. — Ueber katholische Jungfrauenvereine ¶Charitas, 3.

Paul Roese: Literatur zur Frage der Fürsorge für die schulentlassene männl. Jugend, Flugblatt 1911 (für Aelteres vgl. RE³ IX, S. 596 f); — Ernst Wartmann: Geschichte des ostdeutschen Jünglingsbundes, 1906; — Unser Bundeskurs Heft 2, Stuttgart, Süddeutscher Bund, 1909; — Katholisch: August Pieper: Jugendfürsorge und Jugendvereine, 1910³; — Johannes Honnef: Handbuch für katholische Jugendvereinigungen, 1906. — Neue Richtung: Walter Classen: Großstadtheimat, 1906; — Ders.: Vom Lehrjungen zum Staatsbürger, 1909; — Paul Roese: Die gegenwärtigen Jugendorganisationen und die Aufgaben der Kirche (ChrW 1910, S. 639 ff); — Ders. in: Evangelisch-sozial 1910, S. 17 ff. 249 ff; 1911, S. 79 f; — Emil Stenzel: Neue Wege in der Jugendpflege, 1909; — Ders.: Zum Dienst bereit, 1910. — Humanitäre Richtung: Georg Kerschensteiner: Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend, 1908³; — Fürsorge für die schulentlassene Jugend namentlich im Anschluß an die Fortbildungsschule (in Schriften der Zentralst. f. Volkswohlf. Neue Folge, Heft 3); — Jugendklubs, Ratgeber für Gründung und Leitung von Jugendvereinen, Berlin, Heymann, 1911²; — Johannes Petersen: Die öffentliche Fürsorge für die sittlich gefährdete und die gewerblich tätige Jugend, 2 Bde., 1902; — Hugo Keil: Handbuch für ländliche Jugendpflege, 1909. Roese.

Jugendgottesdienste (d. h. Gottesdienste für die **konfirmierte** Jugend; über Gottesdienste für die **Kinder** ¶ Kindergottesdienst).

1. Geschichte; — 2. Gestaltung.

1. Gottesdienstliche Unterredungen mit der ledigen Jugend sind eine altprotestantische Einrichtung. Neben den Katechismuspredigten bürgerten sich an Sonn- und Werktagen besondere **Christenlehren** ein, in denen der Katechismus vorgelesen, kurz ausgelegt und abgefragt wurde (¶ Katechetik, 2 b). Wie ernst das gemeint war, zeigt die hessische Kirchenordnung von 1574, die bestimmt: „Derhalben so soll der Catechismus für allen Dingen fleißig und ernstlich getrieben und gehalten werden, also daß in allen Stätten auff den Sonntag, Dienstag und Donnerstag, auff den Dorfen aber des Sonntags die Predicanten den Kindern und Un-

verständigen die Häuptstücke christlicher Lehre erzehlen und vorsagen und nach solcher Erzehlung ein jedes insonderheit vornehmen und von ihme fragen und forschen, ob es auch etwas darvon gelernet und behalten habe, und soll nach Gelegenheit und Verstand einer jeglichen Person etwas fürgegeben und aufferlegt werden, daß sie in nechstfolgender Zusammenkunfft recitieren und erzehlen künd. ..... So soll demnach keine Person, sie sei gleich jung oder alt, zur christlichen Tauff zu Gevattern zu stehen und Gebrauch des heiligen Abendmahls, dergleichen zur Einsegnung der christlichen Ehe zugelassen werden, sie wissen dann ihren Catechismum von Stück zu Stück zu erzehlen." Zu erscheinen hatten für gewöhnlich die Ledigen bis zum zwanzigsten Jahre, darüber hinaus aber „alle, die noch nicht den Catechismum sampt der Außlegung hersagen können, sie seien so alt, als sie wollen". Es gab sogar Gemeinden, wo sämtliche Bürger bis hinauf zum Bürgermeister verpflichtet waren. Das ausgehende 18. Jhd. begrub die alte Ordnung. Es war vergebliche Mühe, als sich z. B. die württembergische Geistlichkeit dagegen wehrte, daß die Grenze, bis zu der man zum Besuch der sonntäglichen Christenlehre verpflichtet war, vom 25. auf das 18. Lebensjahr herabgesetzt wurde. Heute ist auch der letzte Zwang gefallen, und landauf landab mehren sich die Klagen über wachsende Teilnahmlosigkeit von jung und alt. — Alle Versuche, die Einrichtung mit Mitteln äußerer Kirchenzucht wiederherzustellen, schlagen fehl. Wenn sich aber die Christenlehre (anderswo Katechismusunterredungen, Unterredungen mit der konfirmierten Jugend u. dgl. genannt) in ihrer alten Form überlebt hat, so wird sich die evangelische Kirche fragen müssen, ob sie überhaupt darauf verzichten will, auf die heranwachsende Jugend sittlich-religiösen Einfluß auszuüben. In den christlichen Vereinen ist nur ein geringer Prozentsatz derselben gesammelt. Tausend Arme strecken sich begehrlich nach den allzufrüh selbständig gewordenen Jugendlichen aus. Diese brauchen seelsorgerliche Führung (¶ Jugendfürsorge). Das Gefühl für die Notwendigkeit solcher Volkserziehung ist in weiten Kreisen — man denke an F. W. ¶ Foerster — erwacht. Entweder wird die Kirche nun verzweifelnd zur Seite stehen oder sie muß die alte Sitte der gottesdienstlichen Unterredungen mit den Konfirmierten neu beleben und als freiwillige J. neu gestalten. Das kann nur geschehen im Organismus der Einzelgemeinde, wo der Pfarrer durch persönliches Vertrauen schon mit denen, die er konfirmiert, verbunden ist. In großen Parochien ist die Heranbildung von Helfern aus gebildeten Laienkreisen unabweisbares Bedürfnis geworden; sie werden dem Pfarrer ebenso zur Seite stehen, wie ihn einst die examinatores beim Katechismusexamen unterstützten.

2. Für die äußere Form ist maßgebend, daß diese Unterredungen Gottesdienste sind. Deshalb sind sie mit Gesang und Gebet zu umrahmen. Die Behandlung darf keine schulmäßige sein. Ihr Zweck ist weder kirchengeschichtliche Belehrung — das gehört in den Religionsunterricht der Fortbildungsschule — noch bloße Ueberlieferung irgend eines dogmatisch-ethischen Systems, sondern christliche „Lebenskunde": Es sollen die frommen Eindrücke, welche die Konfirmierten bisher im Leben und Unterricht empfangen haben, vertieft und zu klarer Erkenntnis des Willens Gottes verarbeitet werden. Je mehr dabei an die eigenen Beobachtungen und Erfahrungen angeknüpft wird, um so lebendiger wird die christliche Religion als Gegenwartsmacht und als sittliches Motiv empfunden werden. Darum muß auch vor starrer Bindung an den kleinen Katechismus Luthers gewarnt werden. Schon aus pädagogischen Gründen: gerade die häufige Einprägung von Katechismuswahrheiten trägt ein gut Teil Schuld an der Interesselosigkeit der Jugend. Zudem macht es nur einen gekünstelten Eindruck, ja es ist unmöglich, alle Fragen, die heute ein jugendliches Herz bewegen, unter allen Umständen in den Rahmen eines Katechismussatzes, d. h. in die Anschauungsformen und die Sprache des 16. Jhd.s einzuspannen. Besser ist, sich grundsätzlich seine Freiheit zu wahren und vielleicht im Aufbau der Stoffgruppen und in einzelnen Formulierungen sich an den Katechismus anzulehnen. — Die Auswahl des Stoffes und seine Gruppierung mag etwa durch folgende Anordnung erläutert werden: a) Gott und die Menschheit: Warum wir an Gott glauben; Gott und die Welt, Gott und die Natur; Der Mensch und seine Bestimmung; Vorsehung im Leben des Einzelnen und der Völker; Der Gott der Wunder; Selbstvertrauen und Gottvertrauen, Glauben und Aberglauben; Das Sorgen; Das Uebel; Die Macht der Sünde, die Schuld, die Notwendigkeit der Erlösung; — b) Christus und seine Gemeinde: Jesus schildern in seiner Umwelt, Jesus der Helfer, der Kämpfer, der Dulder; Wer ist Christus?; Der Sieg des Kreuzes, die Welteroberer (die geistige Art des Christentums), Charakterbilder einzelner Apostel; Blutsverwandtschaft und Geistesverwandtschaft (die Kirche); Das Ziel der Menschheit; Was hast du an deiner Bibel? Taufe, Abendmahl; Unsere Gemeinde, der Pfarrer, das Kirchengebäude; Evangelisch und katholisch; Die Sekten; Lebensvolle Charakterbilder aus der Innern und Aeußern Mission; — c) Das Leben in Gott: Das Gebet, Jesus der Beter; Heilig ist die Jugendzeit; Herzensbildung; Der wahre Gottesdienst; Pflicht und Neigung; Trost im Leid; Das Irdische und das Ewige; Reuetränen, Selbstprüfung, die Kraft der Sündenvergebung; Rückfall, Gewissenskonflikte; Gut und Böse; Tod und ewiges Leben; — d) Das tätige Leben: Das Gewissen, Gottesfurcht und Menschenfurcht; Imitatio Christi (¶ Nachfolge Christi); Lehrjahre, Wanderjahre, was willst du werden? Wer ist ein Mann? (furchtlos und treu); Was ist Freiheit? Wie bleibe ich jung? (ewige Jugend); Wo steckt der Feind? (die verschiedenen Gefahren); Deine Ehre; Kampf und Sieg; Dein Sonntag, Erholung; Würde der Arbeit, das Geld, Berufstreue; Du und die andern, Freundschaft, die Starken und die Schwachen; Wer ist der größte? (dienen); Vater, Mutter, Elternhaus, die alten Leute, Heimat, Vaterland; Die Barmherzigen; Ritterlichkeit, Anstand, deine Schwester; Ehrlich währt am längsten, Der große Schweiger; Was hält die Welt zusammen? (Liebe); und viele Sprichwörter. — Wird so die Welt des Glaubens der Jugend interessant, anschaulich und praktisch nahe gebracht, so wird das seine Wirkung nicht verfehlen. Um das Nachdenken anzuregen, wird man gerne Probleme und Gegensätze aufzeigen,

an deren Lösung die Kinder selbsttätig mitarbeiten. Sie können das aber nur, wenn der Katechet von ihren Anschauungen und Erfahrungen ausgeht oder das Leben in seinen Höhen und Tiefen so zur Darstellung bringt, daß sie innerlich davon erfaßt werden. Das beste wird freilich nur der den jungen Christen mitgeben können, der durch seine ganze Persönlichkeit Zeugnis davon ablegt, welch Glück es ist, ein Christ zu sein.

1. Methodisches: A. Eckert: Der erziehende Religionsunterricht, 1899; — O. Schönhuth: Methodenlehre für den Unterricht in Religion, 1904; — B. Dörries: Der Glaube, 1908[4]. — 2. Stoffdarbietungen: Fr. W. Foerster: Jugendlehre, 45. Tausend 1909; — K. Bonhoff: Jesus und seine Zeitgenossen, 1906; — E. Siebel: Der Weg zur ewigen Jugend, 1904[11]. — 3. Sonstiges: H. A. Krüger: Gottfried Kämpfer, 1905; — Bürkner, u. a.: Schaffen und Schauen, ein Führer ins Leben, 2 Bde., (1909) 1910[2]; — Wilhelm Münch: Zukunftspädagogik, (1904) 1908[3]. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Kindergottesdienst. Völter.

Jugendliteratur. Dieselben Stoffe, dieselben Bücher sind es, die der Jugend und die dem Volke Interesse abgewinnen. Auch die Motive, aus denen die Leselust entspringt, sind bei Volk und Jugend im Grunde die gleichen. Allerdings ist für eine bestimmte Stufe der Jugendzeit (¶ Entwickelungsstufen des Menschen, 3) der Lesehunger besonders charakteristisch: zwischen dem 9. und 12. Lebensjahr, wo das mechanische Gedächtnis des Menschen seine höchste Kraft erreicht, wo starker, wenn auch unbeständiger Freundschaftstrieb die Empfindungen des Knaben wie des Mädchens beherrscht und sie in gemeinschaftlichen Spielen die Geselligkeit suchen läßt, verlangt auch die Phantasie begierig nach entsprechender Nahrung: Herden, für die das Herz sich begeistern, Gemeinschaften, an deren Geselligkeit es abenteuernd teilnehmen kann. Die Kraft des Gedächtnisses fordert dabei außerordentlich reichhaltigen Stoff; der Expansionstrieb der Phantasie fordert Stoffe von fremden Ländern und Menschen. Dabei kann die Entlegenheit rein geographisch sein (andere Zonen, Seefahrergeschichten) oder kulturell (das Leben der Wilden) oder gesellschaftlich (Kriegs- und Räuberromantik). Je mehr diese verschiedenartige Fremd- und Fernheit sich gegenseitig steigert, umso lieber ist es der Jugend. Ja, die willkommenste Lektüre sind ihr die Abstraktionen von Heimat, Kultur und Gesellschaft: die Robinsonaden. — Indessen auch hier liegen die Parallelen zwischen der Reife eines Volkes und der Reife der Jugend auf der Hand. Man braucht nur eine Stufe zurückzugehen, auf das Märchenalter in Jugend und Volk, oder eine Stufe höher zu steigen, auf das Alter, wo Entdeckung, Erforschung, Erfindung die Gedanken beschäftigen, um sie deutlich zu sehen. So empfiehlt es sich, die J. nicht getrennt von der Volksliteratur zu behandeln. — ¶ Volksschriftsteller. Schiele.

Jugendorganisationen, freie sozialdemokratische, ¶ Jugendfürsorge, 7.

Jugendturnspiele ¶ Jugendfürsorge, 4.

Jugendvereine, Bund deutscher, ¶ Jugendfürsorge, 5.

Jugendwohl, Verein, ¶ Jugendfürsorge, 4.

Juhász (Juhasz), Peter, = Peter ¶ Melius.

Julia Domna und **Julia Mamaea** ¶ Christenverfolgungen, 2 a, ¶ Imperium Romanum, 2, ¶ Synkretismus: I, religiöser.

Julian von Speyer ¶ Literaturgeschichte: II, A. (Weitere Name ¶ Julianus).

Juliane von Lüttich ¶ Fronleichnamsfest.

Julianischer Kalender ¶ Zeitrechnung ¶ Kalender: II, 3.

Julianus, 1. römischer Kaiser vom Nov. 361 bis Juni 363, genannt Apostata, d. h. der Abtrünnige, geb. 331 in Konstantinopel als Sohn des Julius Konstantius, eines Stiefbruders ¶ Konstantins, wurde von dem Eunuchen Mardonius christlich erzogen und 345 von seinem auf ihn eifersüchtigen Vetter Konstantius (¶ Konstantin) nach Kappadozien verschickt. 351 freigegeben, studiert er in Nikomedien; ¶ Libanius darf er nicht hören, liest aber seine Diktate. Von dem abergläubischen Maximus (in Ephesus?) beeinflußt, wendet er sich Theosophie und Magie zu, ohne mit dem Christentum öffentlich zu brechen. Neuerdings in Ungnade bei Konstantius und zeitweilig in Mailand unter Aufsicht gehalten, setzt er 355 seine Studien in Athen fort, wo er mit ¶ Basilius (von Cäsarea) und ¶ Gregorius von Nazianz verkehrt, vielleicht auch in die eleusinischen Mysterien eingeweiht wird. Zum Cäsar ernannt, zeichnet er sich in Gallien gegen die Alemannen (Schlacht bei Straßburg 357) aus. Von seinen Soldaten zum Augustus ausgerufen, kommt er einem Angriff des Kanstantius zuvor. Nach dessen Tode (361) Kaiser, betreibt er mit fieberhafter Geschäftigkeit die Rüstungen gegen die Perser und ordnet, die christliche Maske abwerfend, durch zahllose Verfügungen das Leben am Hof, die Verwaltung des Reichs und die Pflege der Religion. In Antiochien (362—63) wird sein prunkloses Auftreten und die Wiederbelebung der heidnischen Kulte Anlaß zu lebhafter Opposition (Misopogon, s. u.). Im Frühjahr 363 beginnt der Krieg; unweit Bagdad trifft den Kaiser der von unbekannter Hand geschleuderte Speer (die Legende: Du hast gesiegt, Galiläer, erst bei ¶ Theodoret von Kyros III, 25). Die Christen (¶ Ephräm Syrus, ¶ Gregorius von Nazianz) bejubelten seinen Tod. — J.s Religionspolitik bedeutet die Rückkehr zu vorkonstantinischen Grundsätzen (¶ Imperium Romanum, 2—3). Er hat der das Gemeinwohl nach seiner Ueberzeugung schädigenden christlichen Bastardreligion alle ihr von seinen Vorgängern zugesprochenen Vergünstigungen entzogen und die Mysterienkulte wieder in ihre Rechte eingesetzt. Dabei war es ihm nicht nur um Reaktion, mehr noch um Reformation zu tun. In Wort und Schrift, ermahnend und tadelnd, suchte er den Geist seiner edlen, aber unklaren Religiosität (vgl. D. F. Strauß: Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, 1847) den absterbenden Organismen einzuhauchen und versittlichend auf sie zu wirken. Seine übrigens vom christlichen Ideal, wenn auch ungewollt, beeinflußten Vorschriften für Ausgestaltung des Gottesdienstes (Einführung von Predigt, Litanei, Bußordnung), für wissenschaftliche und moralische Bildung des heidnischen Klerus, sowie für Förderung der Liebestätigkeit zeigen, wie ernsthaft er gewillt war, tote Form durch lebendige Ueberzeugung zu ersetzen. Nach dem Satze, daß man geistig Verirrte nicht strafen, sondern belehren müsse, bekämpfte er die Bekenner der verfehmten Religion mit geistreichem Spott, behelligte sie aber nicht an Leib und Leben (von Martyrien redet erst spätere Ueberlieferung), hinderte auch ihre Religionsübung nur ausnahmsweise. Die kirchlichen Parteiungen betrachtete er als vor

dem Gesetz nicht vorhanden, ließ darum auch die unter Konstantius verbannten orthodoxen Bischöfe (¶ Arianischer Streit, 3) in ihre Diözesen zurückkehren und gab den Donatisten (¶ Donatismus) freie Hand. Dafür nahm er den christlichen Theologen, indem er ihnen den Unterricht in Grammatik und Rhetorik untersagte (sogen. Schuledikt 362), die Möglichkeit, die klassischen Lehrstoffe mit ihren Vorstellungen zu durchsetzen, und sperrte ihnen selbst die geistige Zufuhr. Sein früher Tod mag schärferen Maßregeln in den Weg getreten sein. — J.s Theosophie schließt sich eng an die des Jamblichus und seiner Schule an (¶ Neuplatonismus), mit starker Betonung des Theurgischen, originell nur in der Form, eindrucksvoll durch die Lebhaftigkeit persönlicher Anteilnahme. Aus seinen Schriften sind hervorzuheben: die Reden auf König Helios und die Göttermutter; die Satiren Caesares (Konstantins Christentum verspottet), Misŏpōgōn (d. h. Barthasser; gegen die Antiochener, zur Rechtfertigung seiner Philosophentracht) und die nur bruchstückweise erhaltene Schrift gegen die Galiläer, in der das Christentum als Erfindung menschlicher Bosheit und unechter Sprößling des jüdischen Partikularismus bekämpft wird, mit guter Kenntnis des NT.s, dessen Widerlegung das 2. und 3. Buch gewidmet waren.

Ad. Harnack: RE³ IX, S. 609—619 (Lit.-Nachw.); — Wilhelm Teuffel: Studien und Charakteristiken, 1889²; — Paul Allard: Julien l'Apostat, 1900—03, 3 Bde.; — Georg Mau: Die Religionsphilosophie Kaiser J.s in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter (mit Uebersetzung), 1907; — Rudolf Asmus: Kaiser J.s philosophische Werke, übersetzt und erklärt (Philos. Bibliothek, 116), 1908. — Beste Ausgabe der philosophischen Schriften von Friedrich Karl Hertlein, 1875, 2 Bde., der Bruchstücke der Galiläerschrift (auch deutsch) von Karl Johannes Neumann, 1880. — Dichterisch behandelten J. und seine Zeit u. a. Henrik Ibsen: Kaiser und Galiläer, 1873; — Demitry Sergejewitsch Mereschkowski: J., der Abtrünnige, biographischer Roman, Deutsch von C. von Gutschow, 1902.

G. Krüger.

2. v. Eclanum, Vorkämpfer des Pelagianismus (um 420), ¶ Pelagius usw.

3. v. Halikarnaß (um 500), ¶ Monophysiten.

Julius, Name von 3 Päpsten:

I. (337—352). Der Römer J. wurde am 6. Februar 337 als Nachfolger des ¶ Marcus zum Bischof von Rom gewählt. Bemüht um den Bau neuer Kirchen in Rom, griff er, aufgefordert von beiden Parteien, in den arianischen Streit ein. 339 kam ¶ Athanasius als Flüchtling zu ihm und wurde 340 auf einer römischen Synode freigesprochen. Die Beilegung des Streites war die Aufgabe des durch Kaiser Konstans (335—350) berufenen Konzils von Sardika (343), dessen — in ihrer Echtheit allerdings umstrittene — Beschlüsse dadurch bedeutungsvoll wurden, daß die römischen Bischöfe sie denen von Nizäa unterschoben und aus ihnen eine oberstrichterliche Gewalt über die Gesamtkirche für sich selbst ableiteten. In Wahrheit besagten sie (nach H. Böhmer): 1. der Bischof von Rom ist befugt, auf Antrag der Parteien bei Absetzungsklagen gegen Bischöfe die Akten zu begutachten und nach dem Ausfall des Gutachtens die Klage zu erneuter Verhandlung vor die Synode der benachbarten Provinz zu verweisen; — 2. es ist ihm freigestellt, zu dieser erneuten Verhandlung römische Kleriker abzuordnen, die als stimmberechtigte Richter anzusehen sind. Daraus ergibt sich aber, daß der Papst „nicht motu proprio einen Prozeß vor sein Forum ziehen kann, nicht auch motu proprio die Provinzialsynode zur Rechenschaft ziehen, nicht nach seinem Belieben das neue Gericht konstituieren". Immerhin enthielten die Beschlüsse eine nicht unerhebliche Steigerung der Autorität des römischen Bistums (nicht des damaligen Bischofs allein), wenn sich auch J. ihrer nicht mehr bedient hat. J. ist am 12. April 352 gestorben, frühzeitig als Heiliger verehrt; von den ihm beigelegten Schriften und Briefen sind nur zwei echt.

H. Böhmer: RE³ IX, S. 619 ff; — Die Beschlüsse von Sardika (heute Sofia in Bulgarien) bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums, 1901², S. 46 ff.

II. (1503—1513). Giuliano della Rovere (geboren im Jahre 1443 zu Albizzola bei Savona, kein Mitglied der altadeligen Familie della Rovere, 1471 Kardinalpriester von St. Petrus ad vincola, begabt mit zahlreichen Pfründen, von großem Einfluß auf die Erhebung und die Politik ¶ Innocenz' VIII, floh im Jahre 1494 nach Frankreich, um König Karl VIII (1483—1498; ¶ Frankreich, 5) zum Zug nach Italien und zur Absetzung ¶ Alexanders VI zu bestimmen. Nur jener ward ausgeführt, diese kam nicht zustande. Erst 1498 söhnte sich Alexander VI mit ihm aus; er vermittelte einen Bund zwischen König Ludwig XII von Frankreich (1498—1515) und dem Papst, der sich aber zweimal vergeblich seiner zu bemächtigen suchte. Nach Alexanders VI Tod und dem kurzen Pontifikat ¶ Pius' III wurde Giuliano selbst, u. a. gegen Versprechungen an Alexanders VI Sohn Cesare Borgia (¶ Alexander VI ¶ Italien, 3), zu Rom am 31. Oktober 1503 zum Papst gewählt. Der Pontifikat des tatkräftigen, rastlosen und kriegserprobten J. II begann mit der Gefangennahme des Cesare Borgia, dem Abschluß einer Liga zwischen Papst, Ludwig XII und Kaiser Maximilian I (1493—1519) wider Venedig, das fast alle in der Romagna gewonnenen Besitzungen an J. auslieferte (1504). J. zog darauf gegen Bologna und Perugia zu Felde, stiftete 1508 die Liga zu Cambrai mit Ludwig XII von Frankreich, Maximilian I und Ferdinand von Spanien, wiederum gegen Venedig, das jetzt den Rest seiner Eroberungen in der Romagna an J. zurückgab. Gerade mit Venedig aber verband sich darauf J. gegen Ludwig XII, dem er in ¶ Heinrich VIII von England einen neuen Feind zu erwecken suchte. In dieser Situation beschloß ein französisches Konzil zu Tours (1510), dem Papste den Gehorsam zu verweigern und mit Maximilian I wegen eines allgemeinen Konzils, das J. absetzen sollte, zu verhandeln (über die französische Politik ¶ Frankreich, 5). Der Abfall mehrerer Kardinäle steigerte die Gefahr eines Schisma. Noch immer war J. auf den Sturz des Herzogs von Ferrara, Alfons von Este, bedacht; um sein Gebiet dem Kirchenstaat einzuverleiben, belagerte er, im Lager seiner Truppen unermüdlich tätig, Mirandola. Als nun Bologna von den Franzosen erobert war und die abgefallenen Kardinäle 1511 mit Ludwig XII und Maximilian I ein Konzil nach Pisa berufen hatten, brachte J. mit Ferdinand von Spanien und den Venetianern die „heilige Liga" zustande (1511), um endlich die

Franzosen aus Italien zu vertreiben. Noch eroberten die Franzosen die Romagna, aber Maximilian I und Heinrich VIII nötigten sie durch ihren Beitritt zur Liga zum Abzug aus Italien. J. konnte die verlorenen Teile der Romagna wiedergewinnen und Parma, Piacenza und Reggio zum Kirchenstaat schlagen; er ist trotz aller Fehlschläge der Gründer des Kirchenstaats der Neuzeit. — Nicht deshalb aber lebt sein Andenken fort. In ihm verkörpert sich zugleich die ganze Kunstfreudigkeit seines Zeitalters. Wenig freigiebig gegen die Nepoten betraute er die immer aufs neue angespornten Künstler mit seinen Aufträgen (¶ Renaissance: II): Rafael hat ihn gemalt, Michelangelo schuf für sein Grab die Statue des Moses, Bramante ward der Baumeister der neuen Peterskirche, die doch, weil die mit ihrem Bau verbundene Ablaßverkündigung zur Reformation ¶ Luthers führte, nicht mehr der Dom wurde für die im katholischen Glauben einige Menschheit, wie es die leider zerstörte alte Peterskirche gewesen war. Alles, was J. plante, unternahm und schuf, es sollte seinem Staate zugute kommen; „von dieser einen Idee waren alle seine Gedanken belebt, gestählt"; sie gab ihm Entschlossenheit, Mut und den großen Sinn des eifernden Mäcenaten.

R. Zöpffel-K. Benrath: RE³ IX, S. 621 ff, dazu die bekannten Werke von Gregorovius (VIII), Pastor (III), Ranke (I) und andere allgemeine Arbeiten über ¶ Papsttum (: I) und über ¶ Renaissance; vgl. auch zu ¶ Italien, 3.

III. (1550—1555). Giovanni Maria del Monte (1487 als Sohn eines Rechtsgelehrten in Rom geboren, Erzbischof von Siponto, 1536 Kardinalpriester von St. Vitale) wurde 1545 zum päpstlichen Legaten für das Tridentiner Konzil ernannt. Da er hier alle Pläne des Kaisers Karl V vereitelte, suchte dieser ihn nach dem Tode ¶ Pauls III von der Wahl auszuschließen; trotzdem wurde er am 7. Februar 1550 zum Papst gewählt. Er gestand dem Kaiser den Wiederbeginn der Konzilsverhandlungen zu, hob aber nach dem Siege des Königs Heinrich II von Frankreich (1547—1559) und der mit ihm verbündeten deutschen Fürsten (u. a. des Kurfürsten Moritz von Sachsen; ¶ Deutschland: II, 2) über Karl V im April 1552 das Konzil wieder auf. Während seines Pontifikats kehrte ¶ England (: I, 3), nachdem dem Adel der Fortbesitz der erworbenen Kirchengüter zugestanden war, zur römischen Oboedienz zurück. Der großen Politik seit Karls V Niederlage abgeneigt, lebte J. seither seinen Neigungen, als Bauherr sich betätigend und seine Verwandten mit Aemtern wie Kardinalstiteln ausstattend. J. starb am 23. März 1555 zu Rom und wurde in der Peterskirche bestattet; in ihm sieht noch heute das von Ignatius Loyola begründete Collegium Germanicum (¶ Kollegien, römische) den Urheber seiner Bestätigung (1552).

RE³ IX, S. 625 ff; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste I⁸, 1885, S. 177 ff. **Werminghoff.**

Julius, Herzog von Braunschweig († 1589), ¶ Braunschweig, 2 ¶ Helmstedt, 1. — Nach ihm benannt das Corpus doctrinae Julium (1576).

Julius (**Sextus**?) **Africanus** (etwa 160—240) war vielleicht Offizier, sicher Laie, stand König ¶ Abgar von Edessa und dem römischen Kaiser Alexander nahe, wohnte später in Emmaus (Palästina). J. A. ist einer der wissenschaftlichsten altchristlichen Schriftsteller griechischer Zunge. Wir haben von ihm 1. den Briefwechsel mit ¶ Origenes, dem er mit damals seltener kritischer Nüchternheit die Unechtheit des Susannastücks im griechischen Daniel nachzuweisen sucht; — 2. einen Teil des Briefs an Aristides, in dem er scharfsinnig, doch für uns nicht mehr überzeugend sich um den Widerspruch der Stammbäume Jesu (Mtth 1, Luk 3) bemüht; — 3. viele Bruchstücke der Kĕstoi (= Stickereien), einer Sammlung von medizinischen, agronomischen, magischen Einzelheiten, — man wagte lange nicht, ihm soviel Aberglauben und Zweideutigkeit zuzutrauen, doch ist die Echtheit gut bezeugt —; endlich 4. Trümmer seines Hauptwerks, der „Chronographie" (Zeitrechnung), in der er mit großem Wissen und Scharfsinn die Jahrzahlen der profanen und heiligen Geschichte zusammengestellt und so die „christliche" Weltgeschichtsschreibung begonnen hat.

A. Harnack in: RE³ IX, S. 627 ff (dort Literatur); — Ders.: Geschichte der altchristlichen Literatur I, S. 507 ff; II, 2, S. 89 ff; — Die Fragmente (ohne die Kĕstoi) bei Routh: Reliquiae sacrae II, S. 219 ff; die neue von Gelzer geplante Ausgabe ist durch seinen Tod verhindert worden; — Walther Reichard: Die Briefe des S. J. A. an Aristides u. Origenes herausgegeben, 1909. **Schwen.**

Julius Echter ¶ Echter. Nach ihm benannt der J.-Stil (Kirchbaustil, mit hohen Spitztürmen) und das J.-Hospital in Würzburg mit dem Studentenkonvikt Musaeum Julianum.

Vgl. Historisch-Politische Blätter 141, 1908, S. 285 ff. **Jsch.**

Julius, Nikolaus Heinrich, ¶ Diakonissen, 1 ¶ Gefangenenfürsorge.

Jumpers (d. h. die Springer) nannte man calvinistische ¶ Methodisten in Wales, weil um 1760 eine ekstatische Bewegung unter ihnen sich in Hüpfen und Springen äußerte. Man berief sich dafür auf den Tanz Davids vor der Bundeslade (II Sam 6_{14} ff) oder auf das Herrenwort: Freuet Euch alsdann und hüpfet (Luk 6_{23}), oder auch auf den geheilten Lahmen, der „wandelte und sprang und lobete Gott" (Apgsch 3_8). Um der in der Ekstase herausgestoßenen bellenden Töne willen nannte man die J. auch Barkers (= Beller). Die einst außerordentlich starke Bewegung, die sich nach Amerika überpflanzte, ist bis zur Stunde noch nicht ausgestorben, lebt vielmehr bei gegebenen Anlässen von Zeit zu Zeit epidemisch auf.

History and Constitution of the Calvinistic Methodists, drawn up by their own Association Ministers, 1827; — Ch. Nordhoff: The Communistic Societies of the United States, 1874; — W. A. Hinds: American Communities, (1878) 1902². **Köhler.**

Juncker, Alfred, evg. Theologe, geb. 1865 zu Ida- und Marienhütte (Schlesien), 1892 Pastor in Bunzlau, 1895 Inspektor des Sedlnitzkyschen Johanneums, 1896 Privatdozent, 1904 a.o. Professor in Breslau, 1910 ord. Professor in Königsberg.

Vf. u. a.: Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum, 1891; — Die Ethik des Apostel Paulus I, 1904; — Das Gebet bei Paulus, 1905; — Das Christusbild des Paulus, 1906. **M.**

Jung-Stilling. Johann Heinrich Jung, genannt Stilling (1740—1817), wurde als einfacher Leute Kind im Dorfe Grund bei Hilchenbach im Kreise Siegen geboren. Bald Schneider, bald Lehrer, vertraut mit den pietistischen Gemeinschaftskreisen seiner Heimat und des Bergischen Landes, bekam er schließlich von einem Gönner die Mittel zum Studium der Medizin in Straß-

burg 1772 bis 1774, wo er Tischgenosse Goethes war (Dichtung und Wahrheit, Buch 9). Er wirkte dann zunächst als Augenarzt in Elberfeld, hernach als Professor der Nationalökonomie in Kaiserslautern, Heidelberg und Marburg, lebte von 1803 an ohne Amt in Heidelberg und (seit 1806) Karlsruhe. — Seine Richtung ist weitherziger (¶Hessen: I, Sp. 2170), vorsehungsgläubiger Pietismus, der die engen Erbauungsstuben verlassen hat, um in der Welt, ohne Scheu vor den Formen der Welt, für den Gottesglauben und gegen die Aufklärung durch Wort, Schrift und Brief zu wirken. Wie sie es verdient, wird heute noch seine Selbstbiographie (1777 f; auch in der Reklambibliothek 663—667), zu der ihn Goethe ermutigte, gelesen, wenigstens der erste Teil (Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft), ein treuer Spiegel seiner reinen, empfindsamen Seele und der einfachen, biederen Menschen, unter denen er aufgewachsen ist. Stilling hat sich auch in der Romanschriftstellerei versucht (Theobald oder die Schwärmer, 1784 f, u. a.). Aufsehen erregten kurze Zeit seine theosophischen Schriften „Das Heimweh" und „Szenen aus dem Geisterreiche". 1795—1816 gab er eine Zeitschrift „Der Graue Mann" heraus.

RE³ XIX, S. 46 ff; — ADB XIV, S. 697 ff; — Ueber J.-St.s Selbstbiographie s. oben; — Andr. Gottl. Rudelbach: Christliche Biographien, Lebensbeschreibungen der Zeugen der christlichen Kirche I, 1849, S. 435 ff; — J.-St.s Briefe an seine Freunde [¶Lavater, J. J. ¶Heß u. a.], hersg. von A. Vömel, 1905. **Landgrebe.**

Junger Mädchen, Verein der Freundinnen, ¶Frauenverbände, kirchl., 5, Verein j. M. (Jungfrauenvereine), evangelische, ¶Jugendfürsorge, 8; — kathol. ¶Charitas, 3.

Junger Männer, Vereine, ¶Jugendfürsorge, 1—2; ebenda auch über andere Jünglingsvereine.

Jungfrau (= ¶Maria), Schwestern der hlg., ¶Jesus, Maria und Joseph, rel. Genossenschaften, 3; ¶Maria, rel. Genossenschaften.

Jungfrau von Orleans = ¶Jeanne d'Arc.

Jungfrauen ¶Virgines sacratae ¶Syneisakten; — Elftausend J. ¶Elftausend J.

Jungfrauengeburt ¶Jesus Christus: II, 1 a; ¶Christologie: II, 3 b (Sp. 1736) und III, 2 b.

Jungfrauenvereine ¶Jugendfürsorge, 8 ¶Frauenverbände, kirchl., 6. — Ueber kath. J. ¶Charitas, 3 ¶Vereinswesen, kath.: I, 4.

Jungius, Joachim (1587—1657), „der ¶Baco der Deutschen", ein hervorragender Schulmann, Philosoph, Mathematiker, Naturforscher und Arzt, ist zu Lübeck, wo sein Vater Nikolaus J. Lehrer am Katharineum war, geboren und vorgebildet. Seit 1606 studierte er in Rostock unter Keckermann, Huswedel und Slekerus Philosophie und Mathematik, desgleichen unter ¶Helwig und Finck in Gießen, wo er 1608 Magister und 1609 ordentlicher Professor der Mathematik ward. 1613 begleitete er Christoph Helwig nach Frankfurt zu ¶Ratichius, über dessen Lehrkunst beide den „kurzen Bericht" verfaßten. 1614 gab er seine Professur auf, um mit Helwig und Ratke in Augsburg an der Schulreform zu arbeiten. Nach dem Scheitern dieser Pläne kehrte J. 1615 nach Lübeck zurück und studierte seit 1616 in Rostock Medizin. 1618 ging er nach Padua, wo er sich alsbald die medizinische Doktorwürde erwarb. Seit 1619 wieder in Rostock, gründete er 1622 (bis 1625) mit Paul Tarnovius und Adolf Tassius die erste wissenschaftliche Gesellschaft in Deutschland: Societas ereunetica (zetetica), in der die Zeitgenossen eine Brüderschaft der ¶„Rosenkreuzer" erblickten. 1624 ward er Professor der Mathematik in Rostock, 1625 der Medizin in Helmstedt. Durch den Krieg vertrieben, ging er als praktischer Arzt nach Braunschweig, Wolfenbüttel, Lübeck und 1626 wieder als Professor der Mathematik nach Rostock. 1629 übernahm er das Rektorat des Johanneums und des akademischen Gymnasiums zu Hamburg (¶Hamburg: II, 1). Für beide verfaßte er 1634 eine Schulordnung und verschiedene Lehrbücher. Wegen einer Disputation über den Sprachwert des NT. geriet er mit der Hamburger Orthodoxie in einen Streit, der ihn veranlaßte, 1640 das Rektorat des Johanneums niederzulegen und nur das des Gymnasiums zu behalten. Sein Ruf war weit verbreitet, sein Verkehr sehr ausgedehnt; auch mit Amos ¶Comenius ist er in persönliche Beziehung getreten. — Des J. Bedeutung liegt weniger auf dem Gebiete der Philosophie, in der er eine Mittelstellung zwischen ¶Baco und ¶Descartes einnimmt, als auf dem der Naturwissenschaft, in der er die Induktion anwandte. Er war ein Vorläufer von ¶Leibniz, der ihn selbst als „einzigen" Deutschen neben die Ausländer Bacon, Descartes, Gassendi u. a. stellt, und von ¶Linné. Weniger durch Schriften als durch persönlichen Verkehr, vor allem durch eine Schar tüchtiger Schüler hat J. gewirkt.

ADB XIV, S. 721—726; — Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, 1781 ff, VI, S. 395—405 (Schriften: S. 398 ff); — Moller: Cimbria literata I, S. 289; III, S. 342 ff (Schriften: S. 348 ff); — Hans Schröder: Hamburger Schriftstellerlexikon, 1851 ff, III, S. 518—524 (Schriften: S. 520 ff); — C. E. Guhrauer: J. J. und sein Zeitalter, 1850; — Robert C. B. Avé-Lallemant: Des J. J. Briefwechsel mit seinen Schülern und Freunden, 1863; — Ders.: Das Leben des J. J., 1882; — Vgl. auch die Werke über Pädagogik. **Carl Vogt.**

Junilius Africanus, um 550, Reichskanzler in Konstantinopel unter Kaiser Justinian I (¶Byzanz: I, 2), verfaßte 551 eine „Einleitung in die hl. Schrift", die, als Anweisung zu einem eingehenden Bibelstudium gedacht, zugleich biblisch-theologischen und dogmatischen Stoff verarbeitete. Die exegetischen Grundsätze, die er der Schule in Nisibis verdankte, waren die des ¶Theodor von Mopsuestia (¶Antiochia, 2).

Heinrich Kihn: Theodor von Mopsuestia und J. A. als Exegeten, 1880; — RE³ IX, S. 634 f. **Preuschen.**

Junius, Franz (1545—1602), reformierter Theologe, geb. in Bourges, studierte in Genf, 1565 Prediger der wallonischen Gemeinde in Antwerpen, wo er „im Schein der Flammen der Scheiterhaufen predigte"; 1567 mußte er fliehen; von 1573 an war er Prediger in Schönau, dann Prof. in Heidelberg, von 1592 bis 1602 Prof. in Leyden. Durch gelehrte Werke und durch polemische Schriften gegen ¶Bellarmin hat er sich großes Ansehen erworben. Auch in den arminianischen Streit (¶Arminius) wurde er hineingezogen, indem sich Arminius auf eine mündliche Unterredung mit ihm berief. Allein J. zog sich von ihm zurück. Sein ganzes Wesen war ernst. In der Jugend hatte er schon mit schweren Anfechtungen zu kämpfen, war auch früh vielen Verfolgungen ausgesetzt. — ¶Glaube: VI ¶Unionsbestrebungen, protestantische.

RE³ IX, S. 636 f; — Al. Schweizer: Protestantische

Zentral-Dogmen II, 1856, S. 51. **W. Hadorn.**

Jura ¶ Jus.

Juramentum exsecratorium ¶ Eid: III, 3 a.

Jurieu, Pierre (1637—1713), französischer protestantischer Theologe, geboren zu Mer (Diözese Blois) als Sohn des dortigen Predigers, durch seine Mutter mit der Familie ¶ Du Moulin verwandt, der auch seine Gemahlin (Helene) entstammte. Nach beendetem Philosophiestudium in Saumur und theologischen Studien in Sedan, sowie in Holland und England war J. seit 1695 Pastor in Mer und (1671) in Vitry, seit 1674 Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen an der Akademie zu Sedan, nach deren Aufhebung (1681) er in Rotterdam als Prediger der dortigen wallonischen Gemeinde und zugleich als Professor der Theologie wirkte, nicht ohne auch da noch an den französischen Ereignissen literarisch teilzunehmen. Er war ein heftiger Streiter für den orthodoxen Calvinismus im Sinn der ¶ Dordrechter Synode, sowohl gegen die französische katholische Theologie seiner Zeit (s. Literatur) und die antiprotestantischen Maßregeln Ludwigs XIV (¶ Frankreich, 8; ¶ Hugenotten: III, 3), wie gegen Arminianer, Sozinianer, Freigeister, ¶ Latitudinarier und gegen extreme Unionsfreunde, die in die auch von ihm befürwortete protestantische Einheitskirche auch Katholiken und Ketzer aufnehmen wollten, während J. von diesen eine Erschütterung der Grundlagen der christlichen Kirche befürchtete. Diese Befürchtung erklärt seine oft leidenschaftliche Polemik, der wir doch nicht wenige, für die Kenntnis der Zeitgeschichte — J. war ein aufmerksamer Beobachter — wichtige Werke verdanken. Besonders berüchtigt ist J. wegen seines Vorgehens gegen Bayle (¶ Bayle, 1), dessen Toleranzgedanken er, obwohl selber für Gewissensfreiheit eintretend, als Indifferenz bekämpfte, und auf dessen Rechnung er auch die Kritik setzte, die seine Lettres pastorales und die eigenen apokalyptischen Berechnungen (¶ Hugenotten: IV, 1) — er hatte für 1689 die Wiederaufnahme der Protestanten in Frankreich, für 1715 den Anfang des Reiches Christi prophezeit — in dem anonymen Avis important aux Réfugiés, 1690, gefunden hatten. Ebenso entzweite er sich mit Jakob Basnage, der im Gegensatz zu J. den mit durch dessen chiliastische Schriften angeregten Aufstand in den Cevennen (¶ Cavalier) verabscheute und, wie der Verfasser des Avis, die revolutionären Umtriebe der Hugenotten verurteilte, während J. nach der Verletzung des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV die Lehre von der Volkssouveränität entwickelte und für die Rechte der auch die Könige einsetzenden Volksmajorität eintrat. Die uns unsympathische Streitsucht J.s darf uns seine fortschrittlichen Gedanken nicht vergessen lassen.

Werke: Examen du livre de la Réunion du christianisme, 1671 (gegen d'Huisseaus Réunion du Christianisme, welche die christlichen Konfessionen unter Beibehaltung ihrer eigentümlichen Lehren und Riten auf Grund des apostolischen Symbols einen wollte); — Justification de la morale des Réformés, 1675 (gegen Arnauld und Nicole; s. unten); — Préservatif contre le changement de religion, 1680, mit Fortsetzung: Suite du Préservatif, 1683 (gegen ¶ Bossuet und die Uebertrittsbewegung); — La politique du clergé de France, 1680, mit der Fortsetzung: Les derniers efforts de l'innocence affligée, 1682; — Histoire du Calvinisme et du Papisme, mis en parallèle, 1683 (gegen ¶ Maimbourgs Geschichtsschreibung); — Le Janséniste convaincu de vaine sophistiquerie, 1683 (gegen Arnauld; ¶ Jansenismus, 4; Vgl. auch: L'esprit de Mr. Arnauld, 1684); — L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église, 1686, mit der Fortsetzung: Suite de l'accomplissement, 1687; — Sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce, 1686, und De pace inter protestantes ineunda consultatio, 1688 (beide entwickeln die Fundamentalartikel [¶ Glaube: VI] zum Zwecke der Union); — Traité de la nature et de la grâce, 1687 (gegen ¶ Pajon); — Lettres pastorales, adressées aux fidèles de France, 1686—89; — Le tableau du Socinianisme, 1690; — Examen d'un Libelle contre la religion et contre l'état, intitulé: Avis important aux Réfugiés, 1691 (für dessen Verfasser hielt J. Bayle, obwohl dessen Urheberschaft nicht gesichert ist. Vgl. Ch. Bastide: Bayle est-il l'auteur de l'Avis aux Réfugiés, 1908, und J. Delvolvés: Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle, 1906); — La Religion du Latitudinaire avec l'Apologie pour la sainte Trinité etc., 1696 (gegen Arthur Bury; ¶ Deismus: I, 2, ¶ Latitudinarier); — Traité historique . . . sur la théologie mystique etc., 1699 (gegen den Quietismus [¶ Mystik: II] und über den Streit ¶ Bossuets und ¶ Fénelons); — Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais, 1704 (dieses sein gelehrtes Hauptwerk), u. a. dogmatische, historische, erbauliche Schriften. — Ueber J. vgl. außer RE[3] IX, S. 637 ff und KL[2] VI, S. 2022 ff: E. E. Mégnin: Notice sur P. J., Straßburger Diss, 1854; — E. van Oordt: P. J. historien et apologète de la Reformation, Genf 1879; — J. B. Kan: Bayle et J. (in Bulletin de la Commission de l'histoire des églises wallonnes IV, 1890).
Zscharnack.

Jurjew, Universität = ¶ Dorpat.

Jurisdiktion ist die Ausübung der potestas iurisdictionis (J.s-Gewalt). Diese umfaßt nach katholischem Kirchenrecht die gesamte kirchliche Regierungsgewalt (einschließlich der Gesetzgebung) und Gerichtsbarkeit, nach evangelischem nur das Recht, die Sünden zu vergeben und den Kirchenbann auszusprechen. Jene steht der Hierarchie, also Papst, Patriarchen, Primaten, Erzbischöfen, Bischöfen, Legaten, Kurialbehörden zu, während die evangelische J. der ganzen Kirche zugehört und von den Geistlichen namens und im Auftrag der Kirche nur gehandhabt wird. In Ländern katholischer Mission (¶ Heidenmission: II, 2) hat der apostolische Präfekt als apostolischer Vikar die J., jedoch zum Unterschied von der bischöflichen nicht die iurisdictio ordinaria (ordentliche), sondern eine quasi ordinaria oder vicaria (stellvertretende), die jederzeit im Verwaltungswege entzogen werden kann. Eine solche iurisdictio vicaria besitzen auch die ¶ Domkapitel, vorübergehend der Kapitelsvikar, der Generalvikar und andere Kirchenbeamte (¶ Kirchenverfassung: III, 2 ¶ Gerichte, kirchliche ¶ Kirchenamt, 3). — Ueber die iurisdictio delegata ¶ Delegation ¶ Casus reservati, 1.

W. Kämpfe: Die Begriffe der iurisdictio ordinaria etc., 1876. **Friedrich.**

Juristische Persönlichkeit ist die Eigenschaft, kraft deren ein aus mehreren Menschen oder aus Vermögensbestandteilen, die für einen bestimmten Zweck festgelegt sind (z. B. Stiftungen, Anstalten), bestehender sozialer Organismus, der nicht gleich der Summe seiner Teile ist, sondern ein rechtlich selbständiges Ganzes darstellt, als solcher mit rechtlicher Wirksamkeit handelt. Diese Eigenschaft muß dem Organismus vom

Recht stets ausdrücklich beigelegt werden; sie versteht sich nicht von selbst. Man nennt einen solchen „abgeleiteten" oder abstrakten Organismus im Gegensatz zur „ursprünglichen" oder „natürlichen" Person eine „juristische Person". Die Rechtsfähigkeit der j.n P. ist keineswegs in allen Punkten derjenigen der menschlichen Person gleichartig; auch wird die j. P. nicht etwa als menschliche fingiert (Fiktionstheorie), sondern alle mit j.r P. begabten Korporationen, Anstalten usw. sind Gesamtpersonen mit einem Gesamtwillen, dem menschliche Einzelwillen dauernd zur Erfüllung der Zwecke der j.n P. zur Verfügung stehen (Genossenschaftstheorie), mögen sie nun den Organismus beherrschen (Korporation) oder ihm dienen (Stiftung). Bei der j.n P. des öffentlichen Rechts (Staat, Gemeinde, Kirche, Universität usw.) ist ihre öffentlich-rechtliche j. P. von der privatrechtlichen zu unterscheiden. — ¶ Vermögensrecht, kirchliches.

Otto Gierke: Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung, 1887; — Edm. Bernatzik im Archiv für öffentl. Recht V, 1890, S. 169; — H. Rosin: Das Recht der öffentl. Genossenschaft, 1886. Friedrich.

Jus advocatiae ist das aus der „Zwei-Schwerter-Theorie" des Mittelalters abgeleitete Recht der weltlichen Gewalthaber, anfänglich nur des Kaisers, der Kirche und den Geistlichen Schutz jeglicher Art zu gewähren (¶ Kirchenvogt). Ursprünglich als vormundschaftsartige Schutzpflicht aufgefaßt, entwickelte es sich seit dem 14. Jhd. in England, Spanien, Frankreich und Deutschland der sinkenden Macht der Hierarchie gegenüber zum machtvollen Vogteirecht, das — in Verbindung mit Patronatsrechten — in mancher Hinsicht der Landeshoheit der deutschen Territorialherren vorgearbeitet hat und als Vorläufer des evangelischen ¶ Landesherrlichen Kirchenregiments angesehen werden kann. Im 16. und 17. Jhd. wurde der Begriff erweitert; er umfaßte nicht mehr nur das Recht, die Kirche zu verteidigen (defensor ecclesiae) und zu schützen (protectionem huic dare), sondern auch ihre finanzielle Unterstützung. — ¶ Jus circa sacra ¶ Kollegialismus ¶ Territorialismus ¶ Patronat, geschichtlich. Friedrich.

Jus appellationis ab abusu ¶ Appellation.

Jus canonicum, = Kanonisches Recht, ¶ Kirchenrecht, 3.

Jus cavendi ist das der weltlichen Schutzpflicht (¶ ius advocatiae) des Staates der mittelalterlichen Kirche und ihrer Lehre gegenüber entsprechende Recht des Staates, sich durch Vorbeugungshandlungen vor der Kirche zu schützen. Die territorialistische Doktrin (¶ Territorialismus) ordnete es dem ¶ Jus circa sacra unter. Friedrich.

Jus circa sacra sind die Rechte des Staates über die Kirchen und sonstigen religiösen Gemeinschaften, die sich nicht auf das innere religiöse Leben (Interna), sondern nur auf das Aeußere der Religion und der Religionsgesellschaften (Externa) beziehen. Allerdings bestimmt der Staat die Grenze zwischen beiden. Die Doktrin des ¶ Territorialismus teilte sie in ius reformandi (Reformationsrecht; ¶ Landesherrliches Kirchenregiment), ¶ ius inspectionis (Aufsichtsrecht), ¶ ius advocatiae und ¶ ius cavendi mit wechselndem Inhalt ein. Das Oberaufsichtsrecht des heutigen Staates über die kirchliche Vermögensverwaltung ist z. B. aus dem ius inspectionis, das außerdem den Schutz der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte im Auge hat, abzuleiten. Von dem ius reformandi macht der moderne Staat nur noch in der Form der Anerkennung der Religionsgesellschaften Gebrauch, strebt aber im übrigen der Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V. Kirche und Staat, 5 ff) zu, wodurch auch das ¶ ius advocatiae einen anderen Inhalt bekommen würde. Friedrich.

Jus deportuum ¶ Deportuum ius ¶ Jus regaliae.

Jus devolutionis ¶ Devolutionsrecht.

Jus divinum (göttliches Recht) beansprucht das katholische kirchliche Recht (¶ Kirchenrecht, 3 a) zu sein, soweit es auf den Grundlagen des katholischen Dogmas beruht. Danach sind die Grundzüge der Verfassung (¶ Episkopalismus: I ¶ Papat und Primat) durch Christus selbst gegeben. Sie sind, wie alle in der Bibel oder den Väterschriften enthaltenen, durch die unfehlbare Lehrgewalt des allgemeinen Konzils (¶ Konzilien: 1) oder, soweit er zuständig ist, des Papstes als traditio divina (göttliche Ueberlieferung) bezeugten Vorschriften Christi, göttliches unwandelbares Recht. Sie werden deshalb auch ius positivum (positives Recht) genannt und bilden zusammen mit dem — ebenfalls von Gott den Menschen gegebenen — natürlichen Recht (¶ Naturrecht) das ius divinum im weiteren Sinne. Friedrich.

Jus exclusivae ¶ Exklusive.

Jus humanum ist das katholische kirchliche Recht, welches nicht unmittelbar auf Anordnungen Christi beruht, sondern im Wege der rechtlichen Gewohnheit oder der Gesetzgebung (¶ Kirchenrecht, 3 b. c. d) durch die verfassungsgemäß hierzu berufenen Organe (Konzilien, Bischöfe, Päpste) entstanden ist. Es hat sowohl das positive göttliche wie das natürliche göttliche Recht (¶ ius divinum) zur Grundlage und darf ihm nicht widersprechen. Auch die von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegebenen, von den Vätern und den allgemeinen Konzilien bezeugten Vorschriften, die, ebenso wie die disziplinären Beschlüsse der Konzilien, nicht auf unmittelbaren Befehl Christi zurückgeführt werden können und deshalb wandelbar sind, fallen darunter. Friedrich.

Jus in sacra, wie die ¶ Kirchengewalt der evangelischen Landesherren im Gegensatz zur ¶ Kirchenhoheit (ius majestaticum circa sacra; ¶ ius circa sacra) genannt wird, ist das nach der Anschauung der Evangelischen des Reformationsjahrhunderts von den Bischöfen auf die weltliche Obrigkeit übergegangene bischöfliche Recht (ius episcopale, ius sacrorum) der kirchlichen Gesetzgebung für ihren Bezirk, der kirchlichen Gerichtsbarkeit, der Verwaltung der Kirchengüter, der Aufsicht über die Aemter, der Dotierung, Besetzung, Schaffung und Aufhebung von Pfarrstellen, überhaupt der gesamten inneren und äußeren Verwaltung der Kirche. Soweit der Landesherr selbst diese Rechte ausübte, wurden sie iura reservata (vorbehaltene Rechte; ¶ Reservatrecht) genannt, soweit er sie durch von ihm bestellte Behörden ausüben ließ, iura vicaria (stellvertretend geübte Rechte). — ¶ Landesherrliches Kirchenregiment. Friedrich.

Jus inspectionis, staatliches (für das kirchliche i. i. vgl. ¶ Aufsichtsrecht ¶ Kirchenvisitationen) ist das dem Schutzrecht (¶ ius advocatiae) des Staates der mittelalterlichen Kirche

gegenüber entsprechende Recht des Staates, die Kirche zu beaufsichtigen. Das i. insp., das ius advocatiae und das ius reformandi (¶ Landesherrliches Kirchenregiment ¶ Kirchenverfassung: III, 3) bildeten anfangs die einzigen, später die Hauptbestandteile des ¶ ius circa sacra. Die territorialistische Doktrin (¶ Territorialismus) beschränkte den Begriffsinhalt auf das Recht des Staates, die innere und äußere Verwaltung, namentlich die Vermögensverwaltung der Kirche zu kontrollieren, und stellte neben diesem i. insp. im engeren Sinne ein ¶ ius cavendi, ein ius placeti (¶ Plazet), ein ius exclusivae (¶ Exklusive) und ein ius appellationis (¶ Appellation) als weitere Modifikationen eines umfassenden staatlichen Aufsichtsrechtes auf. Auch das ius dominii supremi oder eminentis, der Anspruch des Staates auf Obereigentum am Kirchengut (¶ Vermögensrecht, kirchliches), wurde zeitweise mit dem i. insp. in Zusammenhang gebracht, um die ¶ Säkularisationen der kirchlichen Güter zu rechtfertigen. **Friedrich.**

Jus naturale = ¶ Naturrecht ¶ Jus divinum.

Jus placeti ¶ Plazet.

Jus positivum ¶ Jus divinum.

Jus praesentationis ¶ Patronat ¶ Pfarrwahl.

Jus reformandi ¶ ius circa sacra ¶ Kirchenverfassung: III, 3 ¶ Landesherrliches Kirchenregiment. — Für das Zeitalter der deutschen Reformation und Gegenreformation ¶ Deutschland: II, 2 (1555); II, 3 (1648).

Jus regaliae ist das von den Königen des Mittelalters, namentlich in Deutschland und Frankreich, in Anspruch genommene Recht, die Einkünfte erledigter Pfründen (Interkalarfrüchte) zu beschlagnahmen und zu genießen (¶ Eigenkirche). Das i. r. wurde auch ¶ Deportuum ius genannt; doch umfaßte dieser Begriff auch die entsprechenden Ansprüche der Bischöfe und Päpste auf die Interkalarfrüchte. — Ueber die heutige Verwendung dieser Einkünfte vgl. ¶ Deportuum jus. — Der sogenannte französische Regalienstreit wurde dadurch hervorgerufen, daß Ludwig XIV im Edikt vom 10. 2. 1673 das ius regaliae als ein der Krone wesentliches und allgemein zustehendes hinstellte und auch auf bisher davon freie Bistümer ausdehnte (über die Folgen des Eingreifens ¶ Innocenz' XI, an den die Bischöfe Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers 1677 appellierten, ¶ Gallikanismus, ¶ Frankreich, 8).

Emil Friedberg: Lehrbuch des evg. u. kathol. Kirchenrechts, 1909^{6}, S. 605; — Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. Ulr. Stutz in RE^{3} XVI, S. 536 ff (dort auch Literatur); — G. J. Phillips: Das Regalienrecht in Frankreich, 1873; — Etienne Dejean: Un prélat indépendant au 17. siècle: Nicolas Pavillon, 1909. **Friedrich.**

Jus reservatum ¶ Jus in sacra ¶ Reservatrecht.

Jus spolii ¶ Eigenkirche (Sp. 247 f) ¶ Deportuum jus.

Jus stolae ¶ Stolgebühren ¶ Abgaben, 2 a.

Jus vicarium ¶ Jus in sacra.

Justin, Name byzantinischer Kaiser, ¶ Byzanz: I, 1—2.

Justin (Justinus der Märtyrer), geboren um 100 in Flavia Neapolis (Sichem). Von der (stoisch-platonischen) Philosophie kam er zum Christentum, wohl in Ephesus zur Zeit Kaiser Hadrians. Unter Antoninus Pius hat er als christlicher Lehrer, Apologet und Polemiker in Rom gewirkt, hier auch zwischen 163—167 den Märtyrertod erlitten (¶ Christenverfolgungen, 2 a). Als „Philosoph" und Schriftsteller noch vielfach überschätzt, gehört er doch zu den Christen des 2. Jhd.s, in denen der erste bedeutungsvolle Versuch der Verbindung von christlichem Gemeindeglauben und heidnischer Bildung sich darstellt. Weiteres ¶ Apologetik, frühkirchliche, ¶ Christologie: II, 2 a ¶ Christusbilder, 2 ¶ Engelverehrung ¶ Abendmahl: II, 4 ¶ Chiliasmus, 1 ¶ Bibel: II, A 2 b. — Der größte Teil der Schriften J.s ist nicht erhalten. Andere unter seinem Namen gehende, erhaltene Schriften sind unecht. Zu den sicher echten Schriften gehören sein Syntagma (nicht erhalten), die erste und sogenannte zweite Apologie, der Dialog mit dem Juden ¶ Trypho, eine (nicht erhaltene) Schrift (Syntagma) gegen ¶ Marcion und wohl noch zwei (verlorene oder nicht zu identifizierende) Abhandlungen gegen die Griechen (vgl. Euseb, Kirchengeschichte IV, 17).

Ausgabe von J. C. Th. Otto, (1842—48) 1876—81^{3}, 5 Bde.; — Sonderausgabe der Apologie von G. Krüger (in: Sammlung kirch.- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 1896); — Deutsche Uebersetzung justinscher Schriften in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1830; — M. v. Engelhardt: Das Christentum J. des Märtyrers, 1878; — A. W. Dieckhoff: Justin, Augustin, Bernhard und Luther, 1882; — W. Flemming: Zur Beurteilung des Christentums J.s des Märtyrers, 1893; — C. Semisch: Justin der Märtyrer, 2 Bde., 1840—42; — C. Clemen: Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christl. Eudämonismus in J.s Apologie, 1890; — RE^{3} IX, S. 641 ff; — G. Krüger: Geschichte der altchristl. Literatur, 1898, S. 65 ff; — A. Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur I, 1893, S. 99—114; — J. Geffcken: Zwei griechische Apologeten, 1907, S. 97 ff; — Außerdem die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Seeberg. **S.**

Justinian I, byzantinischer Kaiser 527 bis 565, geboren 483 zu Tauresium in Illyrien, Neffe und seit April 527 Mitregent Kaiser Justins (¶ Byzanz: I, 1), seit August 527 Alleinherrscher. ¶ Byzanz: I, 2; II, 2.

Vgl. die allgemeine Literatur über ¶ Imperium Romanum und ¶ Byzanz. Ferner W. G. Holmes: Age of J. and Theodora I, London 1905; — P. Joers: Die Reichspolitik Kaiser J.s, 1893; — A. Knecht: Die Religionspolitik Kaiser J.s, 1896; — Franz Diekamp: Die origenistischen Streitigkeiten und das 5. allgemeine Konzil, 1899; — G. Krüger in: RE^{3} IX, S. 650—659; — Pfannmüller: Kirchliche Gesetzgebung J.s hauptsächlich auf Grund seiner Novellen, 1902; — Glaizolle: Un empereur théologien, Paris 1905; — Ch. Diehl: J. et la civilisation byzantine au VI. siècle, 1901; — Karl Dieterich: Byzantinische Charakterköpfe, 1909; — Karl Krumbacher: Populäre Aufsätze, 1909; — Ders.: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897^{2}, S. 57 f. 928 ff. — Von J.s theol. Schriften seien genannt: Lŏgŏs katà Origĕnous 543 (¶ Byzanz: II, 2; in MSG 86, 1, S. 945—989); — Lŏgŏs dŏgmatikŏs (um 542 bis 550, gegen die ¶ Monophysiten; MSG 86, 1, S. 1103 bis 1146); — Hŏmŏlŏgia pistĕōs 551, an die ganze Kirche gerichtetes Edikt gegen die „drei Kapitel" (zum Streit ¶ Monophysiten; in MSG 86, 1, S. 993—1035). **Zsch.**

Justinian II, byzantinischer Kaiser 685 bis 695 und 705—711, ¶ Byzanz: I, 3.

Justinus = ¶ Justin.

Justitia civilis, originalis (bürgerliche, ursprüngliche Gerechtigkeit) usw. ¶ Rechtfertigung: II ¶ Urstand ¶ Willensfreiheit.

Justus, Beiname des Joseph Barsabbas, ¶ Matthias.

Justus von Tiberias, ein jüdischer Geschichtsschreiber um 70 n. Chr., verfaßte eine Geschichte des jüdischen Krieges, gegen die ¶ Josephus in seiner Selbstbiographie polemisiert, ferner eine Chronik der jüdischen Könige von Moses bis Agrippa II. Beide Werke sind nicht erhalten.

E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu I, 1901³, S. 58 ff. **Fiebig.**

Juta, Ort auf dem Gebirge Juda (Jos 15 ₅₅), Priesterstadt (Jos 21 ₁₆), nach Eusebius eine große Stadt 18 röm. Meilen (27 km), südlich von Eleutheropolis (Bêt Dschibrîn). Heute Juttâ, großes Dorf südlich von Hebron, hochgelegen (837 m), mit Zisternen, Felsengräbern und Keltern. Einige neuere Forscher verstehen unter Juda Luk 1 ₃₉ unser Juta. **Benzinger.**

Juusten, Paul († 1576), ¶ Finnland, 2.

Juvenal v. Jerusalem (gest. 458), seit etwa 421/22 daselbst Bischof, bedeutsam durch das Bestreben, Jerusalem nicht nur von dem Metropoliten in Cäsarea unabhängig zu machen, sondern wahrscheinlich ihm sogar den Rang ¶ Antiochias zu verschaffen. Einen Teil seiner Wünsche erreichte er auf dem Konzil zu Chalcedon (451; Sitzung 7—8; ¶ Jerusalem: II), nachdem der Plan noch auf dem Konzil zu Ephesus (431) trotz der großen Rolle, die J. dort gespielt hat, gescheitert war. J.s Hauptgegner waren außer dem antiochenischen Patriarchen ¶ Cyrill von Alexandrien (vgl. MSG 77, Sp. 320) und ¶ Leo I von Rom (vgl. dessen Briefe 119. 139. 150). In Jerusalem stellten ihm die monophysitischen Mönche (¶ Monophysiten) 451 den Gegenbischof Theodosius entgegen, der J. eine zeitlang zur Flucht nötigte. Andererseits betrachtete ihn die chalcedonensische Orthodoxie als nicht ganz sicher, da sein Kampf gegen Flavian und sein Eintreten für Eutyches auf der Ephesinischen Synode von 449 als Begünstigung des Monophysitismus ausgelegt wurde (¶ Christologie: II, 3 b); als Heiliger gilt J. daher nur in einem Teil der morgenländischen Kirche.

RE³ IX, S. 659 ff; — Dictionary of Christian Biography III, S. 595 ff. Vgl. die Literatur über ¶ Jerusalem: II. — H. Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1889, S. 321 ff (über J.s Einführung des Weihnachtsfestes neben Epiphanien; ¶ Weihnachten). **Ficker.**

Juvencus, spanischer christlicher Dichter des 4. Jhd.s, ¶ Literaturgeschichte, christl.: I.

Ivo von Chartres (etwa 1040—1116) ¶ Literaturgeschichte: II, A.

Iwan, Name russischer Zaren, ¶ Rußland.



K

Kaaba ¶ Islam, 2. 9 (Hagg) ¶ Arabien, 2.

Kaaden (Kadan), Frieden zu (1534), ¶ Deutschland: II, 2 (Sp. 2107); ¶ Württemberg.

Kab ¶ Maße, Gewichte und Münzen im AT.

Kabasilas, Neilos, um 1360 Erzbischof von Thessalonich, ¶ Byzanz: II, 2.

Kabasilas, Nikolaus, Erzbischof von Thessalonich (starb 1371), ¶ Byzanz: II, 4.

Kabbala, d. h. Ueberlieferung, ist im Mittelalter Bezeichnung für die jüdische Geheimlehre und Mystik. Ihre Ursprünge lassen sich bis in die Zeit der ¶ Apokalyptik, des ¶ Gnostizismus und ¶ Neuplatonismus zurück verfolgen, ihre Blüte aber fällt in dieselbe Zeit, in der die christliche Mystik lebendig gewesen ist, also in das 13. und die folgenden Jahrhunderte n. Chr. Wie die christliche ¶ Scholastik durch ihren Formalismus und ihre verstandesmäßig-philosophische Art die christliche ¶ Mystik (: II) als Gegensatz und Gegengewicht hervorrief, so enthält bei den Juden naturgemäß die gesetzliche ¶ Kasuistik (: II) immer aufs neue einen starken Antrieb zur Vertiefung und Belebung der leicht veräußerlichenden und erstarrenden gesetzlichen Formen durch die Innerlichkeit mystischer Gedanken. Die Hauptwerke jüdischer Mystik sind das „Sepher jezirah", d. h. „Buch der Schöpfung" und der „Sohar", d. h. „Lichtglanz". Ersteres hat man die Mischna, letzteres den Talmud der K. genannt. Das „Buch der Schöpfung" stammt aus dem 9. Jhd. n. Chr. und bietet in der Sprache der Mischna kurze und dunkle Sätze über den tieferen Zusammenhang dar, in dem die Zahlen, auch die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets mit dem Wesen der Dinge stehen. Die Kürze der einzelnen Sätze und ihre Dunkelheit hat viele Versuche der Erklärung hervorgerufen. Die eigentliche Bibel der Kabbalisten ist der „Sohar", ein umfangreicheres Buch in aramäischer Sprache, das in der Form einer Auslegung der fünf Bücher Mose nach Art des Midrasch (¶ Mischna usw.) eine Fülle kabbalistischer Lehren enthält. Veröffentlicht ist es im 13. Jhd. durch einen in Spanien lebenden Juden Moses de Leon (gest. 1305 in Arevalo), der das Buch zusammengestellt, zum Teil auch selbst verfaßt hat, sich jedoch dabei auf ältere, vielfach in dem Buche ausdrücklich genannte Schriften stützt. Er hat das Werk dem Schim'on ben Jochai, der um 130 n. Chr. lebte, in den Mund gelegt, um dem Buche auf diese Weise zu Ansehen und Einfluß zu verhelfen. Ueber andere Vertreter der K. ¶ Judentum: II (Sp. 827 f).

Das Charakteristische sämtlicher Kabbalisten, insbesondere der Inhalt ihres Hauptwerkes, des „Sohar", ist etwa folgendes: Die K. will erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält"; sie will das nicht in der Art der Philosophie, die nach begrifflicher Erkenntnis der Wahrheit strebt, sondern mit Hilfe der mystischen Versenkung in das Unendliche, des begeisterten, ekstatischen Fühlens und Schauens, des bis zur Verzückung sich steigernden Gebetes. Der Kabbalist will dabei als strenger Jude das Gesetz erfüllen, aber nicht bloß äußerlich, sondern von einem Mittelpunkt der Frömmigkeit aus, der allen Einzelgeboten Einheit verleiht. Verinnerlichung und Vergeistigung ist sein Streben; die Seele soll allem Sinnlichen immer mehr entzogen und mit Gott, dem Unendlichen, wieder eins werden, aus der Welt des Scheins in das ewige Sein, zu ihrem Ursprung zurückkehren. Der Dualismus zwischen der Welt des Geistes und der Materie, des Lichtes und der Finsternis,

des Guten und Bösen durchzieht das Gedankensystem der K. ebenso wie das der ¶ Perser, des ¶ Philo, des ¶ Gnostizismus, des ¶ Neuplatonismus. Auf die Frage nach dem Sinn der Leiden der Gerechten und Frommen antwortet der Kabbalist mit der Lehre von der Präexistenz der Seelen (vgl. den Platonismus) und der Seelenwanderung (vgl. den Gnostiker Basilides): Vor der Geburt sind die Seelen vorhanden, und zwar eine bestimmte Zahl von Seelen; wo eine Seele, die gut und fromm ist, in einen häßlichen Körper eingeschlossen ist und Leiden mannigfachster Art zu erdulden hat, da ist das eine Seele, die in einem früheren Dasein Böses getan hat und nun dafür bestraft wird. Bei der Eheschließung ist dafür zu sorgen, daß möglichst zusammenstimmende Seelen miteinander verbunden werden. Am Ende der Tage, in der Zeit des Messias, kehrt alles in die Welt des unendlichen Geistes zurück (¶ Wiederbringung ¶ Alexandrinische Theologie, 3 ¶ Origenes). Die K. bezeichnet Gott als „das Unendliche" und sagt von ihm ausdrücklich aus: „wer mag ihn nennen, wer ihn bekennen". In echt gnostischer (¶ Gnostizismus, 1. 2 a) und an die Begriffsmythologie der Zeit der Religionswende bei Philo, Basilides, den ¶ Mandäern und Neuplatonikern erinnernder Weise nimmt die klassische Form der K. eine Reihe von ¶ H y p o s t a s e n, d. h. personifizierten Begriffen, göttlichen Kräften, zwischen Gott und der Welt der Materie an, Wesen, die Offenbarungen Gottes darstellen und als solche einerseits an dem Unerkennbaren, dem Unendlichen und andererseits an der Welt der Endlichkeit und Erkennbarkeit teilhaben. In echt gnostischer Weise werden diese Wesen meist paarweise aufgeführt, je ein männliches und ein weibliches, die dann ihre Vereinigung in einem dritten finden. 10 solche Wesen werden unterschieden, sie heißen bei den Kabbalisten „Sephirot": 1. die Krone, 2. die Weisheit, 3. der Verstand, 4. die Güte (Größe), 5. das Recht (Stärke), 6. die Herrlichkeit (Barmherzigkeit), 7. die Festigkeit, 8. die Pracht, 9. das Fundament, 10. das Reich. Die ersten drei sind die Ideen der intelligiblen Welt, die zweiten drei die der moralisch-ästhetischen Welt, die nächsten drei die der Welt der Materie. Die letzte steht der materiellen Welt am nächsten. Man faßt diese „Sephirot" auch als Glieder des „Urmenschen" (Adam Kadmon) auf, d. h. stellt sie in dieser Form dar, um darauf hinzudeuten, daß der Mensch als Mikrokosmos den Makrokosmos in sich abspiegelt und mit ihm in Harmonie ist und sein soll. Klar ist, daß durch alle derartigen Spekulationen ein polytheistisches Element in der K. zutage tritt, eine Neigung zu trinitarischer Erweiterung des Monotheismus, der man eine innere Verwandtschaft mit der christlichen ¶ Trinitätslehre nicht abstreiten kann, ohne damit behaupten zu wollen, daß diese Dinge von den Kabbalisten aus christlichen Ueberlieferungen übernommen seien. Die Aehnlichkeit auf beiden Seiten rührt vielmehr in diesen wie in anderen Punkten (Lehre vom Bösen, vom Messias, von der Erlösung) daher, daß sowohl in der christlichen als in der jüdischen Geschichte Gedankenmassen wirksam werden, die schließlich auf das schon mehrfach erwähnte orientalisch-griechische Gedankensystem der Gnostiker, des Philo, der Neuplatoniker zurückgehen. Alle diese in ihren Ursprüngen durchsichtigen Spekulationen sind in der jüdischen K. mit Z a h l e n s p i e l e r e i e n pythagoreischer Herkunft (z. B. die G e m a t r i a, d. h. die Umsetzung von Zahlen in Buchstaben und umgekehrt; ¶ Elieser ¶ Halacha; s. auch Sp. 873), mit Magie mannigfachster Art, Astrologie, Chiromantie (¶ Mantik, Magie, Astrologie), äußerst phantastischer ¶ allegorischer Auslegung (: 3) biblischer Stellen verbunden, so daß die K. durch Beförderung des krassesten Aberglaubens vielfach sehr schädlich bei den Juden gewirkt hat (vgl. z. B. ¶ Amulette, 4 a, Sp. 450). Gegenwärtig ist sie nur noch bei den ¶ Chasidim in Polen lebendig, den Wunderrabbis, die sich und anderen einbilden, Wunder tun zu können, und in gröbstem Aberglauben leben. Bis zum heutigen Tag weist das geläufige Gebetbuch der Juden (¶ Gottesdienst: IV, 2. 4) eine Reihe kabbalistischer Bestandteile auf, und man hat erst kürzlich, sogar von orthodox-jüdischer Seite, darauf hingewiesen, daß diese kabbalistischen Bestandteile, vor allem um ihres pantheistischen Charakters willen, aus dem Gebetbuch entfernt werden müßten. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß die K. auch mancherlei Wertvolles enthält: eine starke Kraft der Innerlichkeit und religiösen Ernstes, ein tiefes Verständnis für die über alles menschliche Denken hinausliegende Natur des Göttlichen. Selbstverständlich wird überall da, wo moderne Bildung bei den Juden Platz greift, die echt antike und mittelalterliche Erscheinung der K. verschwinden, mindestens wird sie in der modernen Welt auf das in jeder Mystik Berechtigte beschränkt werden.

Die beste Uebersicht gibt: Jewish Encyclopedia III, 1902, Art. Cabala; — Vgl. P h. B l o c h in: J. W i n t e r und A. W ü n s c h e: Die jüdische Literatur III, 1896, S. 217 ff; — A. W ü n s c h e in: RE^{3} IX, S. 670 ff; — ‡ E. B i s c h o f f: Die K., 1903. **Fiebig.**

Kabisch, R i c h a r d, evang. Theologe, geb. 1868 in Kemnitz (Pom.), von 1892 an Seminarlehrer und -Oberlehrer in Berlin, Dramburg, Oranienburg, 1903 Seminardirektor in Uetersen, 1908 in Prenzlau, 1910 Regierungs- und Schulrat in Düsseldorf.

Bf. u. a.: Das vierte Buch Esra, 1889; — Die Eschatologie des Paulus, 1893; — Religionsbuch f. evg. Seminare u. Präparandenanstalten I—II, 1909^{5}; III, 1910^{3}; — Das Gewissen, 1906; — Evg. Bibelkunde, 1908; — Gottes Heimkehr (Roman), 1907; — Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evg. Religionsunterrichts auf psychologischer Grundlage, 1910. **Andrae.**

Kad ¶ Maße, Gewichte und Münzen im AT.

Kadan, Friede von (1534), ¶ Deutschland: II, 2 (Sp. 2107); ¶ Württemberg.

Kadavergehorsam ¶ Jesuiten, 3.

Kaddischgebet ¶ Gottesdienst: IV, 2.

Kadesch, vollständiger Kadesch-Barnea (V Mose $1_{19.46}$) an der Südgrenze des Amoritergebirges (V Mose 1_{20}) zwischen Tamar oder der Steige Akrabim und dem Bach Aegyptens (Jos 15_{3} Ez 47_{19}), wo die israelitischen Stämme nach der Ueberlieferung auf ihrer Wanderung aus Aegypten lange verweilten (IV Mose $20_{1\,ff}$ V 1_{46}), und von wo sie die Kundschafter aussandten (IV Mose 13_{26} 32_{8} V $1_{20\,ff}$). Die Quelle von K., die Moses aus dem Felsen schlug, wird auch „Haderwasser" genannt (IV Mose $20_{2\,ff}$ 27_{14}), der Ort selbst als „Gerichtsquelle" bezeichnet (I Mose 14_{7}). Ihm entspricht Ain-Ḳadis im Gebiet der Azazime-Beduinen, eine grüne Oase

in der Wüste mit reichlicher Quelle. **Benzinger.**

Kadi ¶ Islam, 6 (Sp. 725).

Kähler, 1. Ludwig August (1775—1855), evang. Theologe, geb. zu Sommerfeld, 1798 Pfarrer zu Canig bei Guben, 1809 Diakonus in Kottbus, 1819 Professor, Superintendent und Konsistorialrat in Königsberg i. Pr., wo er, seit 1841 im Ruhestande, starb. K. hat, wie viele Theologen seiner Zeit, eine Entwicklung vom Rationalismus zum biblischen Christentum hin durchgemacht; den strengen Konfessionalismus, dessen Mächtigwerden er erlebte, lehnte er ab.

Vf. u. a.: Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinsamen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höheren Einheit, 1818; — Christliche Sittenlehre I, 1, 1833; sowie anonym 1824 die bedeutsame Schrift: Ideen zur Beurteilung der Einführung der preußischen Hofkirchenagende aus dem sittlichen Standpunkt. — Ueber K. vgl. S. A. Kähler: Dr. L. A. K., 1856; — Herm. Hering in: RE³ IX, S. 689 ff. **M.**

2. Martin, evang. Theologe, geb. 1835 in Neuhausen b. Königsberg i. Pr., studierte erst die Rechte, dann Theologie in Königsberg, Heidelberg, Halle und Tübingen. Unter R. ¶ Rothe begann er seine nt.lichen Studien, doch übten den entscheidenden Einfluß auf ihn ¶ Tholucks fromme Wissenschaft und ¶ Becks lebendiger Biblizismus. Enge Beziehungen verknüpften ihn zeitlebens mit H. ¶ Hoffmann in Halle und ¶ Cremer in Greifswald. Seit 1860 Privatdozent in Halle, wurde er 1864 a.o. Prof. in Bonn, 1867 in Halle, seit 1879 ebenda Ordinarius (¶ Halle, 3c). Aus seiner anfänglichen vorwiegend nt.lichen Lehrtätigkeit heraus hat er wenig veröffentlicht. Eine groß angelegte ethische Untersuchung über das Gewissen (1878) kam über die erste Hälfte der geschichtlichen Grundlegung (Altertum und NT) nicht hinaus. Erst 1883 trat er mit seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" (1905³) in die Reihe der Dogmatiker der Gegenwart und griff seitdem wiederholt in die theologischen Kämpfe ein. So wurde das Problem des geschichtlichen Jesus brennend durch seinen Vortrag: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" 1892 (1896²; hier setzt er sich vor allem mit ¶ Beyschlag, A. ¶ Ritschl und W. ¶ Herrmann auseinander). Erkennbare Wandlungen hat K.s Theologie nicht durchgemacht, wohl aber allseitigen Ausbau erfahren. Seine zahlreichen Aufsätze und Vorträge, wichtig namentlich für die Bibelfrage, die Versöhnungslehre und die Mission, bilden, obwohl zum Teil für einen größeren Leserkreis berechnet, die notwendige Ergänzung der nicht leicht verständlichen „Wissenschaft d. christl. Lehre" und erschienen gesammelt als „dogmatische Zeitfragen" (1898, 1907 ff²). — K. ist der Hauptvertreter des Biblizismus unter den heutigen Theologen. Sein wichtigstes Anliegen ist es, die christliche Glaubensgewißheit so fest zu begründen, daß sie ebenso gegen alle subjektivistische Willkür wie gegen alle Ueberraschungen der wissenschaftlichen Kritik gesichert ist, anderseits aber auch vor einem toten Buchstabenglauben jederzeit bewahrt bleibt. Grundforderung ist darum „eine eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Tatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens". Es muß somit alle christliche Erkenntnis zwar auf ein objektiv Gegebenes bezogen bleiben, auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo, mithin auf die Bibel. Doch kommt der Bibel dieses Ansehen nicht als geschichtlicher Urkunde zu: als solche hat sie vielmehr die Mängel aller Berichterstattung und ist daher Gegenstand der kritischen Forschung. Ihr Offenbarungsansehen ruht vielmehr auf ihrem Wert als „Urkunde der die Kirche gründenden Predigt". Das Urteil, daß die Bibel in diesem Sinne Offenbarungsquelle ist, fließt darum allein aus der Glaubenserfahrung, welche die christliche Kirche und in ihr der Einzelne an der Bibel gemacht hat. Nur was im Glauben angeeignet werden kann, hat Offenbarungswert. Das ist die subjektive Voraussetzung aller christlichen Erkenntnis und damit auch aller theologischen. Was der Glaube nun so als lebendige göttliche Offenbarungswirklichkeit erkennt, das ist über alle geschichtliche Kritik erhaben. Denn ist diese Offenbarung auch in ihrem Zeugnis durchaus geschichtlich vermittelt, so ragt sie doch in ihrem Gehalt als übergeschichtlich über die Zufälligkeit und Beschränktheit des Geschichtlichen hinaus. Damit ist aber auch jede bloß verstandesmäßige, lehrhafte Auffassung (Verbalinspiration) und mechanische Herausscheidung der Offenbarung ausgeschlossen, da jenes Uebergeschichtliche mit seinem allgemeingültigen Gehalt ganz lebendig in eine menschliche Geschichte verflochten bleibt. So stellt sich diese Offenbarung nicht in einem Lehrsatz Jesu als des Religionsstifters dar, über den die Ueberlieferung mannigfach schwankt (¶ Jesus Christus: IV, 1d β), auch nicht in der „Religion Jesu", sondern für den Glauben in einer Tatsache, die Christi Person und Werk einschließt, nämlich in der Rechtfertigung. Indem die christliche Lehre von diesem „evangelischen Grundartikel" aus dargestellt wird, wird von vornherein der paulinische Lehrbegriff zum Ausgangspunkt genommen. Für das Verständnis der Person Jesu hat das die Wirkung, daß K. auf jeglichen Versuch, einen historischen Jesus aus den nt.lichen Quellen herauszuarbeiten (Leben Jesu-Forschung), grundsätzlich verzichtet (wie A. ¶ Ritschl), ebenso aber das Bemühen abweist, mit W. ¶ Herrmann das innere Leben Jesu zum Grunde des Glaubens zu machen. Der „ganze biblische Christus", der gekreuzigte, auferstandene und erhöhte, ist der Gegenstand des frommen Glaubens. Damit ist aber anderseits aller nur spekulativen Christologie der Abschied gegeben. Nur als der Messias des neuen Bundes, als der Heiland kann Christus in seinem Wesen erfaßt werden; die Christologie ist Soteriologie (Lehre vom Heil). Der Satz von der Rechtfertigung sagt nun aus, „daß der Christ gewiß sein kann und soll, durch seinen Glauben an Christus ungetrübte Gemeinschaft mit Gott zu haben", und daß er „durch innere Erfahrung dessen gewiß werde". Diese Herstellung eines persönlichen Verhältnisses hat aber die Versöhnung der Welt mit Gott in Christo zur Voraussetzung. Hier weist nun K. zwei in der hergebrachten Dogmatik weithin geltende Anschauungen zurück: als sei es Gott, der irgendwie versöhnt werden müsse, und als könne das Versöhnung schaffende ¶ Werk Christi rein sachlich begriffen und von seiner Person losgelöst werden (Genugtuungslehre). Mit der ersten Zurückweisung wahrt K. die Unwandelbarkeit Gottes (ganz wie A. ¶ Ritschl); mit der zweiten wird der Schwerpunkt des Versöhnungswerkes in die Person des sich opfern-

den Heilands gelegt und die Versöhnung so als ein in Christo vermittelter geistiger Vorgang erfaßt. Doch ist es K. wiederum zu wenig, wenn das Werk Christi nur als bürgende Offenbarung der heiligen Liebe Gottes verstanden wird. Es ist vielmehr doch auch die Herstellung einer neuen Sachlage, nämlich bürgende Vertretung, d. h. die vertretende innerste Aneignung der menschlichen Schuld. Im Leiden Christi wird die Sünde gerichtet, dem Sünder aber die Fähigkeit zu stetiger Gottesgemeinschaft verbürgt. Das Ganze ist Gottes Werk. Er erweist sich durch die im Glauben an den Versöhner geschichtlich sich auswirkende Versöhnung als den „lebendigen" Gott. — Wie die christliche Apologetik als die Lehre von den Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens, so ist die theologische Ethik als die Lehre von seiner Betätigung dem Ganzen eingefügt. Auch hier ist der Ausgangspunkt nicht ein philosophischer, sondern der religiöse: die Heilsgewißheit des in Christo Gerechtfertigten. So steht auch hier im Mittelpunkt die Person Jesu als das Urbild der christlichen Sittlichkeit und als der Gegenstand der christlichen „Nachahmung" (¶ Nachfolge Christi). Da nun alle sittliche Erneuerung beim Einzelnen beginnt und alle Sozialethik nur ein Idealbild sein kann, so muß sich die christliche Ethik zur ¶ Individualethik gestalten. — Durch diesen Gedankengang K.s, durch die angestrebte Vereinigung des biblischen und des Erfahrungsprinzips wird allem reinen Autoritätsglauben ebenso wie aller Spekulation des reinen Denkens die Spitze abgebrochen. Anderseits werden freilich der kritischen Bibelforschung durch das unanfechtbare Glaubensurteil sehr bestimmte Grenzen gezogen. Auch bringt die biblische Gebundenheit eine sehr pessimistische Beurteilung anderer geistiger und sittlicher Lebensäußerungen, so z. B. der Philosophie, mit sich, während den außerchristlichen Religionen jeder Offenbarungswert abgesprochen wird. Die Einführung des Uebergeschichtlichen aber führt leicht dazu, daß auch das zeitgeschichtlich Bedingte der Bibel zum Uebergeschichtlichen erhoben und alles Individuelle der biblischen Schriftsteller ausgeglichen wird. Infolgedessen wird nun auch der ganze biblische Christus dem persönlichen Heilsglauben aufgebürdet. Doch auch wer um all dieser Konsequenzen willen den Voraussetzungen K.s sich nicht rückhaltlos anschließen kann, wird sich dem tiefen Eindruck jener in der Tat aus lebendigem Verkehr mit der Bibel erwachsenen Gedanken nicht entziehen.

K. vf. außerdem u. a.: A. Tholuck, 1877; — Jul. Müller, 1878; — Neutestamentliche Schriften ausgelegt und erklärt, 1884 ff; — Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903 (¶ Handlungen, kirchl., Sp. 1841); — Mehr praktisch gehalten sind vor allem die Schriften: Die Universitäten und das öffentliche Leben, 1891; — Wie studiert man Theologie im 1. Semester? Briefe an einen Anfänger, 1903²; — Der lebendige Gott. Fragen und Antworten von Herz zu Herz, 1906²; — Wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi. Osterbetrachtungen, 1908²; — Vollständiges Verzeichnis von K.s Veröffentlichungen im Hallischen akademischen Vademecum I, 1909. — Ueber K. vgl. Ch. Boegner: M. K. in Halle, 1908. **W. Hoffmann.**

Kälberdienst ¶ Goldenes Kalb ¶ Stierdienst.

Kämmerer, apostolischer, ¶ Beamte: I, 2 (Sp. 990), ¶ Kurie, 2. 4, ¶ Camerlengo.

Kärnten ¶ Oesterreich-Ungarn: I.

Kaffernmission ¶ Südafrika, britisches (Kapland, Natal). — Vgl. die Artikel über ¶ Posselt, ¶ Kropf u. a. Kaffernmissionare.

Kaftan, 1. Julius, evang. Theologe, geb. 1848 zu Loit (Schleswig), 1873 Privatdozent in Leipzig, im selben Jahre in Basel, wurde hier 1874 a.o., 1881 ord. Prof., 1883 ord. Prof. in Berlin (¶ Berlin, Sp. 1049), ist seit 1904 zugleich Mitglied des Evang. Oberkirchenrats. Ueber K.s theologische Anschauungen ¶ Ritschlianer.

K. vf. u. a.: Grundtvig, der Prophet des Nordens, 1876; — Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben, 1879; — Das Evangelium des Apostels in Predigten, 1879; — Das Wesen der christl. Religion, (1881) 1888²; — Das Leben in Christo, Predigten, 1883; — Die Wahrheit der christlichen Religion, 1888; — Glaube und Dogma, 1889; — Brauchen wir ein neues Dogma?, 1890; — Suchet, was droben ist! Predigten, 1893; — Das Christentum und die Philosophie, 1896; — Dogmatik, (1897) 1909⁵; — Das Verhältnis der lutherischen Kirche zur sozialen Frage, 1899; — Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral, (1896) 1902²; — Zur Dogmatik. 7 Abhandlungen aus der ZThK, 1904; — Aus der Werkstatt des Uebermenschen, 1906; — Jesus und Paulus (gegen ¶ Bousset und ¶ Wrede), 1907; — 3 akademische Reden, 1908.

2. Theodor, evang. Theologe, geb. 1847 zu Loit (Schleswig), Bruder des Vorigen, 1873 Pastor in Apenrade, 1880 Regierungs- und Schulrat in Schleswig, 1885 Propst für Nord-Tondern, seit 1886 Generalsuperintendent (für Schleswig) in Kiel. K. hat die Losung „Moderne Theologie des Alten Glaubens" ausgegeben. ¶ Modern-positiv.

Vf. u. a.: Auslegung des kl. lutherischen Katechismus, (1892) 1910⁵ (¶ Katechismus: I, Sp. 994); — Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart, (1896) 1904²; — Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903; — Taugt das evg.-lutherische Bekenntnis für das 20. Jhd.?, 1904; — Moderne Theologie des Alten Glaubens, (1905) 1906²; — Die Schule im Dienst der Familie, des Staates und der Kirche, 1906; — Der Mensch Jesus Christus, der einige Mittler, 1908; — Zur Verständigung über moderne Theologie des alten Glaubens, 1909; — Gemeinsame Weltanschauung, Ultramontanismus, Protestantismus, 1910. **M.**

Kahl, Wilhelm, Kirchenrechtslehrer, geb. 1849 zu Kleinheubach (Unterfranken), 1876 Privatdozent in München, von 1879 an Prof. in Rostock, Erlangen und Bonn, seit 1895 in Berlin. K.s akademische und literarische Tätigkeit gilt außer dem Kirchenrecht dem Staats- und Strafrecht. Kirchenpolitisch ist er einer der Führer der preußischen Mittelpartei (¶ Evang. Vereinigung, 3—4); als einflußreiches Mitglied der preußischen Generalsynode ist er mehrfach, zuletzt namentlich bei Beratung des sogenannten Irrlehregesetzes 1909 (¶ Ketzer und Ketzerprozeß, 3 ¶ Lehrverpflichtung) hervorgetreten; er gehört dem Generalsynodalvorstand an.

Von K.s kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Schriften seien hier genannt: Die Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1886; — Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1894; — Die Konfession der Kinder aus gemischten Ehen, 1895; — Ueber Parität, 1895; — Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit, 1897; — Die Bedeutung des Toleranzantrags für Staat und evangelische Kirche, 1902; — Kirchenrecht (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart II, 8), 1906. — K. gab mit Dove die 8. Aufl. von L. Aem. ¶ Richters Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, mit E. ¶ Haupt und ¶ Hackenberg bis 1908 die DEBl

heraus; 1910 trat er nach Haupts Tode als Mitherausgeber (neben ¶ Schian) der Monatsschrift Deutsch-Evangelisch ein. **M.**

Kahnis, Karl Friedrich August (1814 bis 1888), evg. Theologe, geb. in Greiz, in Halle Schüler von Leo und ¶ Tholuck, 1842 Privatdozent in Berlin, 1844 a.o. Prof. in Breslau, schloß sich hier 1848 den ¶ Altlutheranern an, wurde 1850 ord. Prof. in Leipzig. Seine Vorlesungen waren hauptsächlich historischen und systematischen Inhalts; in Leipzig war er zunächst allein, dann mit ¶ Luthardt (später auch mit Franz ¶ Delitzsch u. a.) der Vorkämpfer strengen Luthertums, das die Union entschieden ablehnte. Den freieren Strömungen im Protestantismus stand er schroff gegenüber; er vertrat die in konservativen Kreisen häufige Anschauung, die „gläubigen" Evangelischen könnten und sollten eher mit den gläubigen Katholiken zusammengehen als mit den „ungläubigen" Angehörigen ihrer eigenen Kirche; denn die Katholiken hielten dieselben Wahrheiten fest wie die gläubigen Protestanten und hätten nur ein plus (glaubten nur noch einige Dogmen mehr). Um so größeres Aufsehen erregte es, daß seine „Lutherische Dogmatik" (3 Bde., 1861—68, 1874—75[2]) in wichtigsten Punkten von der Lehre der lutherischen Bekenntnisse abwich, insbesondere eine subordinatianische Christologie (¶ Dreieinigkeit, 2) vortrug, zu der sich K. allerdings schon längst bekannt hatte. Gegen die Angriffe, die er deswegen von seiten strengster Orthodoxie erfuhr, verteidigte er sich kräftig (¶ Hengstenberg, Sp. 2104). Frz. Delitzsch schrieb damals: Für und wider K., 1863. — ¶ Neuluthertum.

K. vf. noch u. a.: Die Lehre vom hl. Geiste I, 1847; — Die Lehre vom Abendmahle, 1851; — Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union, 1854 (hier S. 91 obige Formel); — Vindiciae pacis religionis Augustanae, 1855 ff; — Der innere Gang des deutschen Protestantismus, (1854) 1874 [3]; — Christentum und Luthertum, 1871; — Die deutsche Reformation, 1872; — Der Gang der Kirche in Lebensbildern, 1881; — Ueber das Verhältnis der alten Philosophie zum Christentum, 1884. — Ueber K. vgl. Fr. J. Winter: K. Fr. A. K., 1896; — RE[3] IX, S. 692 ff. **M.**

Kajaphas (Kaiphas) ¶ Hannas ¶ Johannesevangelium, 2 c.

Kajetaner, gestiftet vom hlg. ¶ Cajetan, ¶ Theatiner.

Kain und die Kainiten. Die Sage von K. I Mose 4 $_{1—16}$, beim ¶ Jahvisten erhalten, erzählt, wie er ursprünglich ein Bauer war, seinem Bruder ¶ Abel, dem Schafhirten, Jahves Gnade mißgönnte und ihn deshalb erschlug, aber von Jahve aus dem Ackerboden und von seinem Angesicht fort verflucht ward und nun „unstät und flüchtig" auf Erden weilen mußte. Das „unstäte und flüchtige" Leben, das die Sage meint, ist das Leben der Beduinen. K. selber ist der angenommene Ahnherr des Beduinenstammes der Keniter (¶ Nachbarvölker Israels), was besonders deutlich aus dem Volksreim: „Wer K. totschlägt, das wird siebenfach gerochen", hervorgeht: die Keniter rühmen sich in diesen stolzen Worten einer solchen ¶ Blutrache, daß sie für einen gemordeten Stammesgenossen sieben Männer aus dem Geschlecht des Mörders umbringen. Die Sage von K. und Abel erzählt, wie K. zu seiner gegenwärtigen Lebensweise, die den Erzählern als ein furchtbares Unglück erscheint, gekommen ist; Historisches gibt sie insofern wieder, als sie den Eindruck schildert, den der wilde Wüstenstamm auf seine friedlicheren Nachbarn macht. Das „Zeichen", das K. verliehen wird (vgl. auch ¶ Levitisches, 6), ist das Stammeszeichen, das solche Steppenvölker auf dem Leibe zu tragen pflegen, und das den Einzelnen als Mitglied seines Stammes kenntlich macht und so vor Mord schützt. Das gebräuchliche Verständnis des „K.-Zeichens" als des Males des zu Tötenden, ist unrichtig. — Als wilder Recke, der siebenfache Blutrache nimmt, wird K. auch in dem ¶ Lamechliede genannt (I Mose 4 $_{23\,f}$) und überboten. — Eine andere Ueberlieferung erzählt von Lamechs drei Söhnen: dem Hirten Jābāl, dem Musikanten Jūbāl und dem Schmiede Tūbāl. Diesem Jūbāl hat man K. gleichgesetzt (I Mose 4 $_{22}$), wahrscheinlich, weil K. „Schmied" bedeutet; so kam es zu dem Bruderpaar K.-Jābāl, woraus vielleicht das Paar K.-Abel erst entstanden ist. — In dem Urstammbaum I Mose 4 $_{17—24}$ erscheint K. als der zweite Mensch; die Namen der „Kainiten" lauten: Adam, K., Hanoch, Irad, Mahujael, Methusael, Lamech. Seit Buttmann, Mythologus I, 1828, S. 170 f, weiß man, daß dieser Stammbaum ursprünglich mit dem der ¶ Sethiten, den der Priesterkodex I Mose 5 mitteilt (Adam, Seth, Enos, Kenan, Mahalaleel, Jered, Henoch, Methusalah, Lamech, Noah), identisch ist. Neuerdings hat man gefunden, daß diese hebräische Urliste auf einer älteren babylonischen von zehn Urkönigen beruht; vgl. Zimmern KAT[3], 1903, S. 530 ff. 539 ff. Die babylonischen Namen sind entweder ins Hebräische übersetzt (so babylonisch amēlu = hebräisch Enos (Enosch) = Mensch), oder durch entsprechende hebräische Gestalten ersetzt worden. So ist der hebräische Gottesmann ¶ Henoch anstelle des babylonischen Zauberpriesters En-me-dur-an-ki getreten. Dem hebräischen K. = Kenan (Schmied) entspricht das babylonische Ammĕnon (ummanu, Werkmeister). Von den beiden hebräischen Stammbäumen steht die Sethitentafel dem Babylonischen näher als die stark hebraisierte, ältere Kainitentafel. Die Namen der Kainiten führen z. T. in den Süden und Osten Palästinas und werden der allerältesten Zeit Israels zugehören. — Diesem uralten „K." ist auch die Erbauung einer Stadt „Henoch" zugeschrieben worden (4 $_{17}$). — Später ist die ganze mannigfaltige K.-Ueberlieferung in dem Buche des Jahvisten zusammengekommen, wodurch freilich arge Schwierigkeiten entstanden sind: der Sohn des ersten Menschen fürchtet sich vor der Blutrache, ehe noch Menschen da sind, und der „flüchtige und unstäte" K. baut eine Stadt, usw. Wir beseitigen diese Schwierigkeiten durch die Analyse der Ueberlieferung. — Schon im Jahvisten (4 $_{25\,f}$ 5 $_{28}$) trat neben den K.-Stammbaum derjenige der Sethiten; man hat dann dies Nebeneinander — gegen die ursprüngliche Meinung — so aufgefaßt, daß die Kainiten die bösen, die andern die guten Menschen gewesen seien.

Hermann Gunkel: Kommentar zur Genesis, (1901) 1910[3], S. 40 ff, woselbst Literatur. **Gunkel.**

Kainiten, at.lich, ¶ Kain usw.; — gnostische Sekte ¶ Gnostizismus, 2 a (Sp. 1481).

Kainszeichen ¶ Kain usw. ¶ Levitisches, 6.

Kaiphas ¶ Hannas ¶ Johannesevangelium, 2c.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kaïris, Theophilos (1784—1853), der bedeutendste religiöse Aufklärer in der orthodoxen anatolischen Kirche Griechenlands. Geboren in Andros, studierte K. nach dem Besuch griechischer Schulen acht Jahre in Padua und Paris. 1810 ward er Direktor der Schule in Smyrna, danach Direktor der Akademie von Kydoniae, nahm am griechischen Befreiungskriege tätigen Anteil und gründete nach dem Abschluß desselben 1835 auf Andros eine Schule und ein Waisenhaus (Orphanotrophion), an das er und seine gelehrte Schwester Evanthia ihre eigenen Mittel gewandt haben sollen, und dessen Unterrichtsanstalt im ersten Jahre von 600 Schülern besucht wurde. Durch dies Philanthropin, an dem er selbst Physik, Chemie, Astronomie, Philosophie und Religion lehrte, begründete er seinen großen Ruf in Griechenland. Da er nunmehr unverhohlen mit seinen in Frankreich eingesogenen enzyklopädistisch-aufklärerischen und theophilanthropischen Ideen (¶ Enzyklopädisten ¶ Theophilanthropen) im Unterricht hervortrat, forderte die heilige Synode von Athen 1839 sein Glaubensbekenntnis ein. Da K. in seiner Antwort auswich und auch der ökumenische Patriarch Gregor VI (¶ Orthodox-anatolische Kirche: II, 1) gegen ihn schrieb, ließ ihn die Synode auf einem Kriegsschiff nach Athen bringen, konnte aber von der Regierung die Bestätigung der Verurteilung zunächst nicht erreichen, sondern nur die Strafhaft in den Klöstern auf Ithaka und Thera. Nachdem die Regierung 1841 die Verurteilung bestätigt hatte, wurde K. seines Amtes entsetzt und ging auf 2 Jahre nach England, gründete nach der Rückkehr das Waisenhaus aufs neue und vertrat seine Lehre mutiger als zuvor. Seinen in England herausgegebenen Schriften ließ er 1849 die „Gnostiki" folgen, die sein System entwickelte, das man supranaturalen ¶ Rationalismus nennen kann, und das von ihm selbst kurzweg „Theosebismus" (Gottesverehrung) genannt wurde. Große Gelehrsamkeit und innige Frömmigkeit, lebensvolle Betonung der allgemeinen Offenbarung, Zurückstellung der besonderen christlichen Offenbarung, in Gott gegründete Sittlichkeit, Verlangen nach Erleuchtung durch Gott sind die hervorstechenden Eigentümlichkeiten. „Jedem wirklichen Menschen ist Objekt seiner Anbetung, seine Speise, sein Vergnügen, sein Leben, seine wahre Glückseligkeit einzig und allein der allmächtige Gott." — Noch einmal unterbrach er durch die Flucht seine Tätigkeit, kehrte abermals nach Andros zurück und wurde 1852 wegen Angriffes auf die Landesreligion als Uebertreter der Staatsgesetze zum Kerker verurteilt. Zwei Wochen, nachdem er im Kerker gestorben, hob der Areopag als Berufungsinstanz das Urteil auf. Die hl. Synode hat aber auch die Verwandten, welche den Namen K. tragen, für die Folgezeit von geistlichen Aemtern ausgeschlossen. Seine früher zahlreichen Anhänger sind seit seinem Tode zusammengeschmolzen; doch lassen sie noch heute die Zeitschrift „K." erscheinen.

Von den Werken des K. seien noch die „Elemente der Philosophie" erwähnt. — Ueber K. vgl. Diomidis Kyriakos: Geschichte der oriental. Kirchen, deutsch von E. Rausch, 1902, S. 191 ff; — RE[3] XIX, S. 669—672; — Karl Beth: Die oriental. Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, S. 369 f; — Griech. Zeitschrift „Agon" 1908, Nr. 458. **Beth.**

Kaiser (Kaisertum), römische, ¶ Imperium Romanum ¶ Kaiserkult, 2; — byzantinische ¶ Byzanz: I ¶ Kirchenverfassung: I, A 3b; — deutsche ¶ Deutschland: I—II ¶ Kirchenverfassung: I, B 5 (vgl. auch ¶ Krönung). — Ueber die Behandlung einzelner deutscher Kaiser vgl. das zu ¶ Habsburg, ¶ Hohenzollern, 2 ¶ Hohenstaufen Bemerkte.

Kaiser, Paul, evg. Theologe, geb. 1852 in Züllichau, 1877 Diakonus in Neusalz a. O., 1880 Pastor in Sagan, 1884 in Stockholm, seit 1890 Pfarrer an der Matthäuskirche in Leipzig.

Vf. u. a.: Predigtsammlungen (Für Zeit und Ewigkeit, 1881, 1902[4]; die Bergpredigt, 1900/1901, 1903[2] u. a.), besonders Jugendpredigten (Von Kind auf, 1891, 1901[3] u. a.), Gedichte (Grüß Gott, 1898, 1906[3]; Ein neues Lied, 1909) und Festspiele (Gustav Adolf, 1894 u. a.). **M.**

Kaiserkrönung ¶ Krönung.

Kaiserkult (Herrscherkult).

1. Im vorderen Orient; — 2. Römischer K. — Zur religionsgeschichtlichen Eingliederung vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 1. — Ueber die sakrale Stellung des byzantinischen Kaisers ¶ Kirchenverfassung: I, A 3b.

1. Die notwendige Voraussetzung jeder Königsvergötterung ist ein kulturell bis zu einem gewissen Grade reichentwickeltes Staatsleben, in dem jedenfalls der Hof durch eine strenge Etikette von den Untertanen geschieden ist. Nur dort scheint der König als ein höheres Wesen aus der großen Masse hervorzuragen, nur dort dürfen Höflinge und höfisch Gesinnte wagen, dem Herrscher als einem Gotte zu schmeicheln. Dagegen wäre unter den primitiven Verhältnissen des ältesten Israel (¶ Königtum in Israel) oder der heutigen Araber, wo der Häuptling „Erster unter Gleichen" ist, der Byzantinismus von vornherein zur Lächerlichkeit verdammt. Anders in Aegypten und Babylonien, wo die Königsvergötterung schon früh nachweisbar ist, weil eben dort die Kultur im 3. und 2. vorchristlichen Jahrtausend schon eine höhere Stufe erreicht hatte, als in Israel um 1000 v. Chr.

Das klassische Land der Königsvergötterung war ¶ Aegypten (: II, 2; Sp. 184), wo die Könige bis auf die ptolemäische Zeit (¶ Hellenismus, 2. 3) herab direkt als Inkarnationen der jeweiligen Hauptgottheit galten. In Babylonien ist die Königsvergötterung zum ersten Male bei dem altbabylonischen Herrscher von Akkad, Sargon I, nachweisbar (um 2500 v. Chr.; ¶ Babylonien usw., 3 b; Sp. 852 f). Er nennt sich nicht nur „Gott", sondern erzählt auch in seiner Jugendgeschichte, daß er auf den „unbekannten" (= göttlichen) Bergen von einem „unbekannten" (= göttlichen) Vater geboren und dann in einem Schilfkästchen ausgesetzt sei, das den Euphrat hinunterschwamm. Ein Gärtner fischte ihn auf und machte ihn zu seinem Burschen. Dort gewann ihn die Göttin Ischtar lieb und erwählte ihn zum König von Akkad. Hier wird demnach der König als ein ausgesetztes Götterkind betrachtet. Andere altbabylonische und assyrische Herrscher, bis auf die Zeit des Cyrus hinab, wissen ähnliche Märchenzüge von ihrer Jugend zu melden: so nährte sich Lugalzaggisi von der Lebensmilch der Ninharsag, während Gudea an den Brüsten der Nina sog und Assurbanipal im Schoße der Ischtar saß. Als physische Kinder der Gottheit erhoben die Könige auch für ihr späteres Leben Anspruch auf göttlichen Rang; daher haben sie sich mit Vorliebe als „Gatten"

oder „Buhlen" der Ischtar bezeichnet und wenigstens in der älteren Zeit, wie das Gilgameš-Epos (¶ Babylonien usw., 4 F) lehrt, die Vermählung mit der Göttin sogar durch feierliche Aufführung im Tempel begangen. Ein eigentlicher Kultus der Herrscher ist dagegen im Babylonischen weder zu ihren Lebzeiten noch nach ihrem Tode vorhanden gewesen, anders als in Aegypten (s. oben). Ueber die Stiftung des Königtums haben die Babylonier gern nachgedacht, da, wie es scheint, zwei Mythen davon erzählen: der Paradiesmythus von dem ersten Könige Adapa (¶ Babylonien, Sp. 880) und der Himmelfahrtsmythus von Etana, der zum Lohn für seine mißlungene Dädalusfahrt die Insignien der Königswürde erhält. So hat man noch spätere Könige gefeiert als Etana (Gilgamos) oder als Adapa (Sanherib), um sie jenen gewaltigen Helden der Vorzeit gleichzusetzen. Einzelne Spuren scheinen auch darauf hinzudeuten, daß man die herrschenden Könige als „Erlöser", als Bringer der neuen goldenen Endzeit verherrlichte, oder daß sie sich selbst gar als solche ausgaben.

Auf dem Boden Palästinas kreuzten sich babylonische und ägyptische Einflüsse. In Israel hat die Königsvergötterung nicht gänzlich gefehlt. Das beweist die Anrede des Sängers an den Herrscher als „Gott" in Pslm 45 $_{7}$. Und wenn sich Salomo einen elfenbeinernen Thron bauen ließ (I Kön 10 $_{10\,ff}$), dessen sechs von Löwen flankierte Stufen den Thron des Himmelsgottes nachahmen, dann darf man daraus wohl schließen, daß er sich selbst gleich einem Gotte huldigen lassen wollte. Aber die Königsvergötterung ist wohl niemals weit über die Hofkreise hinausgedrungen; denn die Keuschheit der Religion wie der Freiheitssinn des Volkes lehnten sich dagegen auf. Und wo der König als „Sohn" (II Sam 7 $_{14}$ Pslm 2 $_{7}$; ¶ Christologie: I, 1 b) oder als „Erstgeborner Gottes" (Pslm 98 $_{28}$) bezeichnet wird, da ist er nicht als physischer Sohn, sondern als Adoptivkind der Gottheit gedacht, die ihn am Tage der Thronbesteigung an Sohnes Statt angenommen hat. Die mythische Färbung tritt im allgemeinen sehr stark zurück; wenn es sich dennoch bisweilen hervordrängt, ist fremder Einfluß mit Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit nachweisbar, so in der Gleichsetzung des Königs mit dem Morgenstern (IV Mose 24 $_{17}$; Jes 14 $_{12}$; vermutlich auch in dem ursprünglichen Text von Pslm 110 $_{3}$), die als unverstandene Formel bis in die Offenbarung Johannis (22 $_{16}$) nachgewirkt hat. Gern aber hat man in Israel den regierenden Herrschern die Krone des Erlöserkönigs (¶ Messias) zu Füßen gelegt und von ihnen die Herbeiführung des goldenen Zeitalters erwartet (Pslm 2. 72. 110). Gewiß bedeutete auch dies (für Weiteres vgl. ¶ Königtum in Israel, 4) eine Verherrlichung der Dynastie, indessen hielt sie sich frei von den abstoßenden Formen des Byzantinismus, wie er uns auf dem Boden Aegyptens und Babyloniens, aber auch in ¶ Japan (: I, 1; Mikadokult), ¶ Persien und anderswo begegnet (vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 1).

Heinrich Zimmern: Keilinschriften und das AT, 1903³, S. 380 ff; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 251 ff. Greßmann.

2. Politische Gründe veranlaßten Alexander den Großen, bei seiner Eroberung Aegyptens (¶ Hellenismus, 1) auch den dort üblichen Herrscherkult (¶ Aegypten: II, 2) als Erbe der Pharaonen festzuhalten (¶ Griechenland: I, 8), und seine Nachfolger, die ¶ Ptolemäer, folgten dem Beispiel. War hier das Motiv des Herrscherkultes wesentlich politischer Natur, so sind bei dem Ursprung des römischen K.es neben den politischen auch religiöse Motive wirksam gewesen. Reste animistischer Vorstellungen (¶ Animismus) wirkten nach in dem Glauben, daß die Manen, die Seelen der Verstorbenen, zu Göttern würden, ein Glaube, den bereits das Zwölftafelgesetz sanktionierte. Daher setzte man auf die Grabsteine die Formel D. M. S. d. h. „den göttlichen Manen geweiht". Diese allgemein übliche Apotheose eines jeden Verstorbenen wurde auch von Oktavian (Augustus; ¶ Imperium Romanum, 1) an den Manen Cäsars (Divus Julius) vollzogen; den Kaiser trägt fortan nach dem Glauben des Volkes der ¶ Adler zum Himmel empor (¶ Griechisch-römische religiöse Kunst, Sp. 1700). Als Oktavian aber von den an massivere Formen der Herrscherverehrung gewöhnten Orientalen (s. 1) im Osten des Reiches noch bei Lebzeiten unter die Zahl der Götter versetzt werden sollte, hat er sich dessen geweigert und nur zugelassen, daß sein Genius in Verbindung mit der Göttin Roma verehrt werde. Dennoch konnte er nicht verhindern, daß schon unter ihm der Kultus des „göttlichen Kaisers" in allen Teilen des Reiches an Ausbreitung gewann, sodaß sich im Laufe der Zeit eine neue Gruppe der Staatsgötter herausbildete, die der „göttlichen Kaiser" (vgl. auch ¶ Heiland ¶ Christologie: II, 1 e). Aber für den Staatskult wurden die Kaiser Gegenstände des Kultes erst nach ihrem Tode. Diese bis auf Diokletian (¶ Imperium Romanum, 3) festgehaltene Anschauung verhinderte freilich nicht, daß für das volkstümliche Bewußtsein auch der regierende Kaiser schon als Gott galt. Gefördert wurde diese Auffassung durch einzelne Herrscher wie Caligula (¶ Imperium Romanum, 1), der sich nicht nur als Inkarnation der verschiedenen Gottheiten ansah und es liebte, sich mit den Abzeichen dieser Gottheiten öffentlich zu zeigen, sondern auch schließlich die Aufstellung seiner Statue anstelle der Kultbilder in den Tempeln verlangte und erreichte. Auch die Errichtung von Tempeln (¶ Griechisch-römische religiöse Kunst, Sp. 1700) und die Schaffung besonderer Priestergenossenschaften zur Pflege des Kultes einzelner Kaiser, wie des Augustus, der Flavier und Antonine, halfen dazu, die Grenzen zwischen der Vergottung der toten und der der lebenden Kaiser zu verwischen. Wie vernünftige Kaiser über die Sache dachten, zeigt der Witz des sterbenden Vespasian: „Mir scheint, ich werde ein Gott" (Sueton, Vespasian, 23). Daß der K. dem Monotheismus oder dem Staatschristentum die Wege geebnet habe, läßt sich kaum sagen, eher daß er die Idee eines Gottmenschen dem Denken näher gebracht hat. — Ueber die ablehnende Stellung der Christen zum K. und anderseits über dessen Einfluß auf die Christologie ¶ Christenverfolgungen, 1 a, ¶ Heidenchristentum, 8, ¶ Christologie: I, 1 b; II, 1 e, ¶ Heiland. Ueber die sakrale Stellung des byzantinischen Kaisers ¶ Kirchenverfassung: I, A 3 b.

E. Beurlier: Culte impérial, Paris 1891; — Ernst Kornemann: Zur Geschichte d. antiken Herrscherkulte

(in: Beiträge zur alten Gesch. I, 1901); — Georg Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 71 ff. 284 ff. 488 ff; — Zur rechtlichen Seite vgl. Th. Mommsen: Römisches Staatsrecht II³, 1887, S. 732 ff; — Joach. Marquardt: Röm. Staatsverwaltung III, 1881, S. 465 ff; — Vgl. Literatur zu ¶ Heiland. **Preuschen.**

v. Kaisersberg = Johann ¶ Geiler.

Kaiserswerter Schwestern ¶ Diakonissen, ¶ Fliedner, Theodor, ¶ Disselhof, Julius, ¶ Orient, Missions- und Kulturarbeit: I, 2 A.

Kaisertum ¶ Kaiser.

Kaiser-Wilhelms-Land ¶ Neuguinea.

Kalam ¶ Islam, 7 ¶ Jüdische Philosophie, 3.

Kaland. Diesen Namen trugen Vereinigungen von Laien und Geistlichen, den K.sbrüdern (Fratres Calendarum) oder K.sherren, die sich im K.shause, ursprünglich wohl an den Kalendae (dem Monatsanfang), zu frommen und mildtätigen Zwecken versammelten. Sie blühten vom 13.—16. Jhd., besonders in Niederdeutschland. Sicher bezeugt ist ein K. erst 1279 in Laer (Westfalen). Der Ursprung dieser Brüderschaften scheint in den Kapitels- und Pastoralkonferenzen der Geistlichen zu suchen zu sein, da diese am 1. des Monats gewöhnlich tagten. Ob ursprünglich das Seelenheil oder die mißliche soziale Stellung der niederen Geistlichkeit den Vereinszweck bestimmte, ist nicht ganz klar. Jedenfalls nutzte der Klerus diese Vereinigungen zur Hebung seines Standes aus. Der zahlreiche Beitritt von Laien beiderlei Geschlechts ließ die Sorge um das Seelenheil mehr hervortreten, durch gegenseitige sittliche Förderung, durch gemeinsame Gottesdienste, durch Darbringung von Meßopfern, durch feierliche Beerdigungen, vor allem auch durch reiche Liebestätigkeit. Die K.e gewannen rasch eine große Ausbreitung; in größeren Städten bildeten sich öfters zwei Vereinigungen, da der Adel und die höhere Geistlichkeit sich vom gewöhnlichen K. absonderten. Die reichen Mittel, die durch den zahlreichen Beitritt aus den vornehmeren Kreisen den Brüderschaften zuflossen, große Schenkungen und Stiftungen förderten die humanitären Ziele, aber auch den Verfall. Bald arteten die Mahlzeiten, die sich nach mittelalterlicher Sitte an die Versammlungen anschlossen, in große Gelage aus. Die Ueppigkeit und Schwelgerei der K.sbrüder ward sprichwörtlich: „Man hält einen großen K." oder „es kalandert die ganze Woche". Hartnäckig widersetzten sich die K.e der Gütereinziehung in der Reformationszeit und hielten sich noch kurze Zeit auch in evangelischen Ländern. Doch auch in katholischen Gegenden verschwanden sie nach und nach. Die letzte K.sbrüderschaft in Brilon (Westfalen) endete im Anfang des 19. Jhd.s.

J. Feller: Dissertatio de fratribus kalendariis, Frankfurt 1692; — Blumberg: Kurze Abbildung des K., Chemnitz 1721; — L. v. Ledebur: Märkische Forschungen IV, 1850, S. 7 ff; — E. Bierling in: Ztschr. für Altertumskunde und Geschichte in Westfalen, III., Folge X, S. 178 ff; — M. Riemer: Die Entstehung der K.e im Bistum Halberstadt (Ztschr. des Harzvereins f. Geschichte und Altertumskunde 41, 1908, S. 1—27). **Th. Engert.**

Kalb, Goldenes, ¶ Goldenes Kalb ¶ Stierdienst.

Kaldäische Kirche ¶ Orientalische Kirchen. Für die Nestorianerkirche vgl. auch ¶ Nestorius und ¶ Chaldäische Christen; für die mit Rom unierte ¶ Unierte Kirchen des Orients.

Kaleb (Hund), der angenommene Ahnherr des Stammes der Kalibbiter (¶ Nachbarvölker Israels), der sich an ¶ Juda angeschlossen hatte, aber noch lange von ihm unterschieden wurde I Sam 30_{14} und erst später in ihm aufgegangen ist: im ¶ Priesterkodex gilt K. als Judäer IV Mose 13_{6}. Die Sage erzählt von dem Ahnherrn K., daß er von Mose mit anderen zusammen als Kundschafter nach Kanaan gesandt wurde und als einziger vor dem von Jahve befohlenen Angriff auf Kanaan nicht zurückschreckte; daher durfte er als einziger von dem ganzen Geschlecht, 85 Jahre alt, Kanaan betreten IV Mose 13 f Jos 14_{6} ff. Eine andere kalibbitische Stammessage berichtet, wie K. seinem Bruder Othniel auf Bitten der Achsa, K.s Tochter, Othniels Frau, Wasserbrunnen als Mitgift schenkte Josua 15_{16} ff Richt 1_{12} ff. Auch Othniel ist ursprünglich ein Stammesname.

Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — RE³ XI, S. 713—715. **Gunkel.**

Kalenberg-Göttingen ¶ Hannover ¶ Elisabeth von Münden ¶ Corvinus.

Kalendarium ¶ Directorium ¶ Martyrologium ¶ Kalender: II, 1.

Kalender. Uebersicht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Christlicher K.

I. Religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 4. Weiteres ¶ Aegypten: I, 1 ¶ Zeitrechnung. Für das AT vgl. ¶ Chronologie: I, 1. 2. 7. 8 ¶ Feste: I ¶ Monate, jüd.

Ludw. Ideler: Handbuch der Chronologie I—II, 1825, neu bearb. von Ginzel, 1883; — Robert Schram: Astronomische und kalendariographische Tafeln, 1907²; — Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I, 1², §§ 136—142 (der die Einführung des ersten K.s durch die Aegypter auf das Jahr 4241 v. Chr. berechnet hat; ¶ Aegypten: I, 1); — Ders.: Aegyptische Chronologie, I, 2, §§ 193—197; (ABA 1904. Dazu Nachtrag 1908); — Ferd. Kaltenbrunner: Vorgeschichte des gregorianischen K.systems, 1876. **Edv. Lehmann.**

II. Christlicher K.

1. Anfänge des christlichen K.wesens; — 2. Der mittelalterliche K.; — 3. K.reformen. — Für die christlichen Feste sei auf ¶ Feste: III und die Einzelartikel über ¶ Weihnachten, ¶ Ostern, ¶ Pfingsten usw. verwiesen; vgl. auch ¶ Kirchenjahr.

1. Der christliche K. ist aus dem heidnisch-römischen (¶ Zeitrechnung) entstanden. Das Uebergangsstadium veranschaulichen zwei K. aus der Mitte des 4. und 5. Jhd.s, die im großen und ganzen zwar noch heidnischen Charakter tragen, aber doch auch schon christliche Eigentümlichkeiten enthalten. Der eine, der sog. Filokalus-K. (so genannt nach dem römischen Kalligraphen Filokalus), erhalten in einem chronographischen Sammelwerk von 354, enthält zwar noch die alten heidnischen Feste (Spiele, Siegesfeste), aber die eigentlichen Opfer- und Tempelfeste sind weggefallen (andererseits sind freilich auch noch keine christlichen Feste aufgenommen); neben der heidnisch-römischen Einteilung des Jahres in Wochen zu je 8 Tagen (angedeutet durch die immer sich wiederholenden Buchstaben A—H) findet sich die christliche Einteilung in Wochen zu je 7 Tagen (angedeutet durch die Buchstaben A—G); i. J. 321 hatte ja Kaiser ¶ Konstantin die Feier des ¶ Sonntags und damit die christliche Wochenberechnung gesetzlich anerkannt. Der andere K., 448 verfaßt, ist zwar ebenfalls noch der Anlage nach heidnisch-römisch,

enthält aber zum ersten Male christliche Feste, nämlich fünf Feste Christi und sechs Märtyrertage. Noch ehe in dieser Weise christliche Feste in heidnisch-römische K. eingetragen wurden, entstanden (z. B. in Karthago schon zu den Zeiten Tertullians und Cyprians) kirchliche Verzeichnisse von Heiligentagen, nach den Daten geordnet, aber ohne vollständige K. zu bieten. Das älteste derartige Verzeichnis ist in dem oben schon erwähnten Sammelwerk von 354 erhalten; es ist im wesentlichen eine Zusammenstellung von Märtyrertagen für einen gewissen Zeitraum (¶ Martyrologium), in der aber auch ein Fest Christi, nämlich ¶ Weihnachten, und ein Fest Petri, nämlich ¶ Petri Stuhlfeier am 22. Februar, erscheinen. In der Folge wurden nun zunächst die einheimischen Heiligen, dann aber infolge des lebhaften Verkehrs der Kirchen unter einander auch fremde Heilige in immer größerer Zahl eingetragen, bis schließlich kein Tag im Jahre übrig blieb, der nicht von einem oder mehreren Heiligen besetzt gewesen wäre. Immerhin behielten die K. der einzelnen Diözesen und Länder ihr Lokalkolorit (¶ Heiligenverehrung, bes. B 2c; 3; D; ¶ Directorium).

2. Im mittelalterlichen K.wesen herrschte große Mannigfaltigkeit bez. Verwirrung, besonders infolge der verschiedenen Berechnung des Jahresanfangs. Man unterscheidet a) den Zirkumzisionsstil, wobei in Uebereinstimmung mit dem julianischen (d. h. dem von Julius Cäsar 46 v. Chr. eingeführten) K. das neue Jahr mit dem 1. Januar, dem Fest der Beschneidung Jesu (circumcisio domini), beginnt; — b) den Märzstil, wobei der 1. März; — c) den Annunziationsstil (Marienjahr), wobei der 25. März, das Fest der Verkündigung (annunciatio domini oder Mariae; ¶ Marienfeste), als Neujahrstag gilt; — d) den stilus Francicus (mos Gallicus), wobei Ostern; — e) den September- oder byzantinischen Stil, wobei der 1. Sept.; — f) den Weihnachts- oder Nativitätsstil, wobei Weihnachten den Jahresanfang bildet. Der Annunziationsstil hat sich in England und Irland bis ins 18. Jhd., der Septemberstil in den griechisch- und slavisch-orthodoxen Kirchen z. T. noch länger behauptet. Auch betreffs der Tagesberechnung, der Datierung, gehen verschiedene Methoden neben einander her: a) die römische nach Kalenden, Iden und Nonen; — b) die griechische, wobei die Tage eines Monats einfach, wie jetzt allgemein üblich, durchgezählt werden; — c) die des ¶ Cisiojanus, wobei die Monatstage mit den auf sie entfallenden Silben gewisser Memorialverse bezeichnet werden; — d) die Bezeichnung der Wochentage nach den vorausgehenden oder folgenden Festen des Kirchenjahrs oder Heiligentagen. Aus dem Mittelalter sind viele K., teils handschriftlich und mit Miniaturen geschmückt, teils gedruckt und mit Holzschnitten versehen, erhalten. Häufig wurden K. auch Gebetbüchern (wie dem ¶ Hortulus animae und auch noch Luthers Betbüchlein von 1522) vorangestellt.

3. Der mittelalterliche K. krankte nun aber an zwei Fehlern: a) Es lag ihm zu Grunde die auf altägyptischer (¶ Aegypten: I, 1) beruhende julianische Berechnung des Sonnenjahres auf 365 Tage 6 Stunden; daher mußte nach drei Gemeinjahren zu 365 Tagen immer ein Schaltjahr zu 366 Tagen eingeschoben werden. In Wahrheit aber ist das Sonnenjahr um 11 Minuten 12 Sekunden kürzer; das macht in 128 Jahren einen Tag aus; in 128 Jahren war also immer ein Schalttag zu viel eingeschoben worden; — b) Zur Osterfestberechnung (¶ Ostern) wurde dieses Sonnenjahr mit dem Mondumlauf dermaßen in Verbindung gebracht, daß 19 Sonnenjahre 235 Mondmonaten gleichgesetzt wurden. In Wirklichkeit aber ist diese Summe um 1 Stunde 28 Minuten 15 Sekunden zu kürzen, was alle 210 Jahre einen Tag ausmacht; nach 210 Jahren war also der Frühlingsvollmond, von dessen Eintreten die Lage des Osterfestes abhängig war, jedesmal um einen Tag zu spät angesetzt worden. Auf diese Fehler wurde man schon im 13. Jhd. aufmerksam; später suchte man auf den Konzilien zu Konstanz und Basel nach Abhilfe; aber erst ¶ Gregorius XIII hat, einem Beschlusse des ¶ Tridentinum folgend, die K.reform gebracht, indem er durch eine Bulle vom 24. Februar 1582 einen verbesserten, den sogenannten gregorianischen K. einführte. Ueber die darin vorgenommenen Aenderungen vgl. ¶ Zeitrechnung. In den katholischen Staaten wurde der gregorianische K. teils sofort, teils im Laufe der nächsten Jahre eingeführt, so von Kaiser Rudolf II und den katholischen Ständen Deutschlands 1583 und 1584. Die evangelischen Stände dagegen verweigerten die Annahme, teils weil über die Verbesserung nie ein Befehl vom Papste ausging, teils weil sie auch noch nicht ganz genau mit dem Himmel übereinstimmte. Daher gingen in Deutschland der julianische K. (= alter Stil) und der gregorianische (= neuer Stil) neben einander her. Der chronologische Zwiespalt — die Gregorianer waren den Julianern um 10 Tage voraus, die beweglichen Feste fielen fast immer auf verschiedene Tage — führte nun aber besonders in Gegenden mit gemischter Bevölkerung zu den ärgerlichsten Schwierigkeiten. Daher entschlossen sich die evangelischen Stände am 23. September 1699, mit dem Jahre 1700 einen neuen, weder mit dem julianischen noch mit dem gregorianischen ganz übereinstimmenden K. in Kraft treten zu lassen. Um Frühlingsanfang ebenfalls auf den 21. März zurückzuführen, ließ man 21 Tage aus und auf den 18. Februar unmittelbar den 1. März folgen. Das Osterdatum aber wurde streng astronomisch berechnet. Die hieraus entstehende Abweichung von dem gregorianischen K. führte 1724 zu heftigen Verhandlungen, ja zu Verfolgungen der anders Rechnenden; 1775 aber lenkten die evangelischen Stände ein und nahmen dieselbe Berechnung des Osterfestes und der davon abhängigen beweglichen Feste wie die katholischen Stände an. Neuerdings sind interkonfessionelle Verhandlungen zur Festlegung von Ostern auf einen der letzten Sonntage im März oder einen der ersten im April im Gange (¶ Ostern). Protestanten aber sind damit beschäftigt, den hagiologischen Inhalt des K.s vom evangelischen Standpunkt aus zu reinigen und zu ändern, ungeschichtliche Gestalten und Heroen der Gegenreformation durch Personen aus der protestantischen Kirchengeschichte zu ersetzen; einigen Erfolg hat dabei F. K. W. ¶ Piper erzielt, dessen „verbesserter evangelischer K." seit 1872 in mehrere Volkskalender übergegangen ist.

RE³ IX, S. 715—727; — Zu der dort genannten Litera-

tur treten noch P. Heitz und K. Häbler: 100 Kalender-Inkunabeln, Straßburg, 1905; — Franz Dibelius: Kirchengeschichte im Sächsischen Kalender (Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte 18, 1905, S. 79—110); — Vgl. die Literatur über ¶ Zeitrechnung. **O. Clemen.**

Kalibbiter ¶ Kaleb ¶ Nachbarvölker Israels.

Kalif ¶ Islam, 5; 10 b; 12 a. b.

Kalifornien ¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika. Nieder-K. gehört zu ¶ Mexiko.

Kaligula, römischer Kaiser, ¶ Imperium Romanum, 1.

Kalir, jüdischer Dichter im 8. oder 9. Jhd. n. Chr., ¶ Judentum: II, Sp. 822.

Kalixt ¶ Calixtus.

Kalixtiner ¶ Hus usw., 2.

Kalkar, Christian A. H. (1802—86), dänischer evang. Theologe, geb. zu Stockholm als Sohn eines Rabbiners, wurde 1823 Christ, 1827 Lehrer in Odense, 1842 Pfarrer in Gadsar b. Kopenhagen, bekannt als Missionsschriftsteller und Förderer der Evg. ¶ Allianz.

Vf. außer Schriften über das AT namentlich: Geschichte der röm.-katholischen Mission, deutsch 1867; — Geschichte der christl. Mission unter den Heiden, deutsch 1879—81. — Ueber K.: LK 1886, S. 161; — RE³ IX, S. 727 f. **M.**

v. Kalkar, Heinr., ¶ Heinrich v. K.

Kalla ¶ Judentum: II (Sp. 819).

Kallisen, Georg, = ¶ Calixtus, Georg.

Kallist = ¶ Calixtus I.

Kallistkatakombe ¶ Katakomben, 2 c.

Kalmarische Union (1397) ¶ Dänemark, 2.

Kalthoff, Albert (1850—1906), evang. Theologe, geboren in Barmen, studierte in Berlin Theologie und promovierte 1874 in Halle zum Dr. phil. Während seiner ersten Amtstätigkeit an der Markuskirche in Berlin (1874) hatte er bereits einen Konflikt mit der Kirchenbehörde zu bestehen; man beanstandete seinen Bart (¶ Bart der Geistlichen, 3). Dann war er Pfarrer des brandenburgischen Dörfchens Nickern, bis ihn der Oberkirchenrat seiner freien theologischen Ueberzeugungen wegen (¶ Apostolikumstreit, Sp. 604) am 29. Juli 1878 seines Amtes entsetzte (vgl. seine „Rede, gehalten am 15. Febr. 1879 vor dem Königl. Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten usw."). Die Begeisterung für ein liberales Christentum trieb ihn, nun durch eigene Kraft eine Gemeinde zu schaffen; er gründete 1879 den „Protestantischen Reformverein", in dem er seine geistlichen Reden hielt (22 davon veröffentlicht). Aus dieser Zeit stammt auch sein Buch über „das Leben Jesu" (1880), in dem er das einfache Lebensbild des geschichtlichen Jesus als den gewaltigsten Ankläger gegen alle Umtriebe der kirchlichen Orthodoxie, aber auch als unentbehrlichen Grund seines eigenen religiösen Menschheitsideals und Gottesbegriffs zu zeichnen unternimmt, wobei er diesen historischen Jesus scharf abtrennt von dem idealen Christus, dem Träger der Prädikate des kirchlichen Dogmas, den er mit dem Begriff des Menschheitsideals, ja mit dem Gottesgeist selbst gleichsetzt (¶ Person Christi und christliches Prinzip; vgl. ¶ Jesus Christus: IV, 2a). Tiefere Wirkungen erreichte er in diesem Verein freilich nicht. Aus trüben Verhältnissen rief ihn die Gemeinde Rheinfelden (im Kanton Basel), der er 1884 bis 1888 gedient hat. 1888 wurde er Prediger an der Martinikirche in Bremen (¶ Bremen: 2, 1). Hier entfaltete er nun eine umfassende Tätigkeit. An allen vorwärts strebenden Bewegungen der Zeit nahm er Anteil. Viel tat er, durch Predigten, Reden und Vereinsgründungen, um „das Verständnis für die sozialen Kämpfe unserer Zeit zu fördern und zu vertiefen" und zur Hebung des Arbeiterstandes beizutragen. Vergangene Kulturträger suchte er für die Gegenwart fruchtbar zu machen („Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit", 1896; „Die religiösen Probleme in Goethes Faust", 1901; „Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit", 1900; „Zarathustrapredigten", 1908).

Zu einem vielgenannten Manne machten ihn seine Untersuchungen über „Das Christusproblem" (1902, 1903²) und über „Die Entstehung des Christentums" (1904), dazu die Broschüre „Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Professor D. ¶ Bousset in Göttingen" (1904). Vgl. darüber ¶ Jesus Christus: I, 7; IV, 2 b. K. macht den Versuch, die Geschichtlichkeit Jesu zu bestreiten oder wenigstens seine geschichtliche Bedeutungslosigkeit zu behaupten und dafür eine geistig-soziale Massenbewegung an die Anfänge der christl. Religion zu setzen. Der Christus der Evangelien ist ihm die personifizierte Idee der Kirche, die in diesen Evangelien wie in ihrer Christologie ihr eigenes Bild, ihr eigenes Ideal und ihre eigene Entwicklungsgeschichte widerspiegelt; daher ist denn das Christusbild und die evangelische Christusgeschichte der feinste „religiöse Ausdruck alles dessen, was in jenem Zeitalter an sozialen und ethischen Kräften wirksam" war, und das Christentum im ganzen unmöglich das Werk eines individuellen Religionsstifters, sondern „eine bestimmte Kulturerscheinung und Entwicklungsform des gesellschaftlichen Lebens". So sucht K. die Ursprünge des Christentums vor allem in den sozialen Zuständen des Römerreichs, vornehmlich Italiens, dessen wirtschaftliche Verhältnisse die Evangelien wiedergeben. Mit dieser Anschauungsweise will K. eine völlig neue theologische Richtung einführen, die Sozialtheologie, die in dreifachem Gegensatz zum kirchlichen Dogmatismus, zum Heroenkultus der Liberalen (¶ Jesus Christus: IV, 1d; 3c) und zur materialistischen (¶ ökonomischen) Geschichtsauffassung der Marxisten eine evolutionistisch-monistische „realistische" Geschichtsauffassung zugrunde legt, welche die geistigen Bewegungen als Realitäten, aber im engsten Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben zu verstehen lehrt. Das Recht zu ihrer Anwendung auf das Urchristentum entnahm er der Entwicklung der Evangelienkritik: die „liberale" Theologie mit ihrer Scheidung zwischen dem geschichtlichen Jesus und der Gemeindetheologie bleibe auf halbem Wege stehen; es sei unsinnig, den unbedeutenden Jesus, den Prediger allgemein bekannter Gedanken, zum Stifter der Weltreligion zu machen und die dogmatischen Hauptlehren (¶ Christologie: II), die das Wesentliche des sich ausbreitenden Christentums ausmachen, als bloße Zutaten zu betrachten, statt diese großen Ideen aus tiefen Zusammenhängen (¶ Jesus Christus: IV, 2b) abzuleiten. Die theologischen Kämpfe, die sich in Bremen und im ganzen Reich um K.s Schriften entspannen, ergaben die merkwürdige Situation, daß K. einen Standpunkt aufs grimmigste bekämpfte, den er zu Anfang seiner Laufbahn mit Einsetzung seiner Person selbst vertreten hatte, und daß ihn viele

altgläubige Theologen als Bundesgenossen in ihrem Kampf gegen die „liberale“ Theologie lebhaft begrüßten. — Noch in einem zweiten Buch suchte K. seine methodischen Grundsätze für die Kirchengeschichte fruchtbar zu machen, „Das Zeitalter der Reformation“ (1904); hier konnte er zwar die Geschichtlichkeit der großen Person, die von der Ueberlieferung in den Mittelpunkt der Ereignisse gerückt wird, nicht bestreiten, aber er bemühte sich, der Persönlichkeit die schaffende, treibende Kraft zu nehmen.

Als Historiker hat K. zwar manches Treffende erstrebt und gesagt, aber doch große Fehler gemacht, namentlich in seinen doch nur essaiartigen, keineswegs in die Tiefe dringenden, vielmehr mühsame Kleinarbeit verschmähenden Studien über das Urchristentum. Gerade der von K. so hart angegriffenen kritischen Evangelienforschung ist es seitdem gelungen, die Beziehungen des Urchristentums zu den sozialen Verhältnissen der Zeit durch gründliche philologisch-historische Untersuchungen in ganz anderer Richtung festzustellen (vgl. namentlich die Schriften von ¶ Deißmann und ¶ Troeltsch), wie sie zugleich im Gegensatz zu der zuvor herrschenden Skepsis größeres Zutrauen zu der evangelischen Ueberlieferung wissenschaftlich zu begründen und die Geschichtlichkeit Jesu als zum wissenschaftlichen Verständnis des Urchristentums unerläßlich zu erweisen unternommen hat (vgl. ¶ Jesus Christus: I, 7—8).

Bleibende Bedeutung wird K. als modern-religiöser Prediger haben. Seine Religion war immer mehr ein gehaltvoller, warmherziger ¶ Monismus geworden. Das zeigen nicht nur die schon genannten Schriften, sondern noch besonders seine der Vertiefung der Religion der Zeitgenossen gewidmeten Bücher: „Religiöse Weltanschauung“ (1903), „Die Religion der Modernen“ (1905), „Zukunftsideale“ (1907), „Vom inneren Leben“ (1908). Sein religiöses Ideal ist Einführung des Menschen in die reiche Lebensfülle des ewigen, unendlichen Gottes, ein Eintauchen in den Strom der Lebensentwicklung mit ihrer Gesetzmäßigkeit, Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit, dies alles verkörpert und symbolisiert in einem modernen Christusbild, das alle guten Triebe, Wünsche und Kräfte des neuen Zeitalters lebendig in sich trägt. So ist K. die bedeutendste religiöse Kraft, welche die monistische Bewegung bis jetzt aufweisen kann. Man versteht, daß der deutsche Monistenbund (¶ Monisten) ihn zu seinem ersten Vorsitzenden wählte. Nur wenige Monate hat er diese Stellung innegehabt; mitten aus lebhaftem Kampf mit seinen kirchlichen Gegnern, die beim Bremischen Senat Beschwerde eingereicht hatten, ergriff ihn der Tod (11. Mai 1906).

Friedr. Steudel: Zukunftsideale, 1906; — Arth. Titius: Der Bremer Radikalismus, 1908; — Vgl. auch die Artikel in Jul. Burggrafs Bremer Beiträgen, z. B. I, 1907, S. 157 ff 248 ff; II, 1908, S. 19 ff und desselben die Beiträge einführendes Programm: Was nun?, 1906. — Zum literarischen Streit um die Bremer Christuskritik vgl. auch ¶ Thikötters Schriften. **Windisch.**

Kalvarienberge, Kalvaristen ¶ Calvaria ¶ Ausstattung, kirchl., 8.

Kalweit, Paul, evang. Theologe, geb. 1867 in Domnau (Ostpreußen), 1894 Pfarrer in Eydtkuhnen, seit 1898 Studiendirektor am Predigerseminar in Naumburg (Queis).

Vf. u. a.: Die praktische Begründung des Gottesbegriffs bei Lotze, 1900; — Die Begründung der Religion, 1902; — Kants Stellung zur Kirche, 1904; — Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1908. **Andrae.**

Kamaldulenser (¶ Mönchtum, 4 c), 1012 von Romuald (um 950—1027, vgl. Petrus ¶ Damiani Vita S. Romualdi; in MSL 144, 953 ff) begründet, ein ¶ Einsiedlerorden, in dem auf strengste Askese gesehen wurde (sodaß man sich z. B. auch im 16. Jhd. den ¶ Barfüßern anschloß), in dem freilich immer wieder einsetzende Milderungen auch bald verschiedene Observanzen entstehen ließen (z. B. neben den Eremiten-K. die Cönobiten-K.; zum Namen vgl. ¶ Mönchtum, 1 c). — Gegenwärtig haben die K. noch drei Kongregationen: 1. die kleine Eremitenkongregation von Etrurien, auch de S. Eremo von Camaldoli (dem bei Arezzo gelegenen Mutterkloster, das seit 1866 aufgehoben ist) genannt; — 2. die Eremitenkongregation von Kronenberg, die früher eine stattliche Anzahl von Klöstern, auch außerhalb Italiens, hatte, jetzt aber auf (1905:) 10 Einsiedeleien und Klöster zurückgegangen ist (der ganze Orden zählte 1905 19 Einsiedeleien und Klöster mit 241 Mitgliedern; davon 96 Priester); — 3. die Cönobitenkongregation St. Michael von Murano, zu der auch ¶ Fonte Avellana gehörte. — Kamaldulenserinnen gibt es noch etwa 150, auf 5 Klöster verteilt. Ihr Gründer war der selige Rudolf (1074—87 Generalprior der K.; verdient auch durch Sammlung und Niederschrift der Ordenssitten und -regeln).

Von alten Quellenwerken seien die von den Ordensangehörigen Mittarelli und Costadoni geschriebenen Annales Camaldulenses genannt (Venedig, 1755—73), von neueren Schiaparelli und Baldasseroni: Regesto di Camaldoli I, 1907; — Heimbucher I, 1907[2], S. 401 ff; — Ciampelli in: Rivista Storica Benedittina 2, 1907, S. 371 ff (über die Gründung von Camaldoli; vgl. ebenda 4, 1909, S. 190 ff über Rudolf). — Vgl. RE[3] III, S. 683 ff. **Zsch.**

Kamateros, Andronikos, der Familie der Dukas angehörig, hoher Staatsbeamter unter Manuel Komnenos, ¶ Byzanz II, 2 (Sp. 1520).

Kambli, Wilhelm, evang. Theologe, geb. 1829 zu Zürich, seit 1851 im schweizerischen Kirchendienst, 1863 Pfarrer zu Horgen, 1885 in St. Gallen, 1891 Dekan daselbst, seit 1905 im Ruhestande in Kilchberg b. Zürich. K. hat u. a. bereits früh religiös-soziale Gedanken vertreten. ¶ Reformer in der Schweiz.

Vf. u. a.: Die sozialen Ideen des Christentums und ihre Verwertung in den Kämpfen der Gegenwart, 1874; — Das Eigentum im Licht des Evangeliums, 1882; — Fromm und frei, 1884; — Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben, 1887; — Die sittliche Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens, 1893; — Haben Christentum und Sozialdemokratie ein Interesse, einander zu bekämpfen?, 1896; — Zur Verteidigung des Protestantismus, 1899[2]; — Christus und Christentum (Predigten), 1905; — Kunst und Leben, 1905; — Protestantische und katholische Erziehung und Charakterbildung, 1909. **M.**

Kamerun, deutsche Kolonie, ¶ Deutsch-Afrika, 3.

Kamillushaus, Zentrale der kath. Abstinenzvereine, ¶ Charitas, 8.

Kamisarden ¶ Cavalier ¶ Hugenotten: IV, 1.

Kammer, apostolische, ¶ Kurie, 2. 4.

Kammin, Bistum. Am 25. Februar 1188 genehmigte der Papst Clemens III die Verlegung

des pommerschen Bischofssitzes nach K., weil ¶ Wollin (1140 begründet) in den kriegerischen Zeiten nicht die nötige Sicherheit bot. Das Bistum wurde dem päpstlichen Stuhle unmittelbar unterstellt. Begrenzt wurde es durch die Bistümer ¶ Schwerin, ¶ Havelberg, ¶ Brandenburg, ¶ Lebus, Posen (¶ Gnesen), Erzbistum ¶ Gnesen und Bistum ¶ Wloclawek. Es umfaßte den größten Teil Pommerns, einen Teil der Uckermark und der Neumark, während ein Teil von Vorpommern zu Schwerin, die Insel Rügen zum dänischen Bistum Roeskilde, kleinere Teile um Falkenberg und Tempelburg zu Posen und der östlichste Teil, das Land Lauenburg, zum Archidiakonat ¶ Pommerellen der Diözese Wloclawek gehörte. Das Domkapitel hatte seinen Sitz ebenfalls in K. Der letzte katholische Bischof Erasmus Manteuffel, der die eindringende evg. Bewegung heftig bekämpfte (¶ Pommern), starb 1544. Das Bistum bestand noch als evangelisches, seit 1556 von pommerschen Herzögen verwaltet, bis 1648 und wurde dann säkularisiert. Das Stift kam an Brandenburg. Das Domkapitel bestand noch bis 1810.

RE[3] IX, S. 731 f; — KL[2] X, S. 175 ff; — Kücken: Geschichte der Stadt K., 1885; — Wiesener: Die Gründung des Bistums von Pommern und die Verlegung des Bischofssitzes von Wollin nach K. (ZKG X, S. 1 ff); — Ders.: Die Grenzen des Bistums K. (Baltische Studien, 43. Jahrg., S. 117 ff); — E. Goerigk: Erasmus Manteuffel, 1899; — Gams: Series episcoporum, 1873, S. 266; — P. Wuia: Historia Episcopatus Caminensis bei Ludewig: Scriptores rerum Germanicarum, 1718, S. 496 ff. — ¶ Pommern. **Freytag.**

Kamos war der Hauptgott der Moabiter (¶ Nachbarvölker Israels), wenn auch vielleicht nicht der einzige; denn in der ¶ Mesainschrift scheint neben ihm eine weibliche Göttin Istar-K. genannt zu werden. Aus dem AT erfahren wir nur, daß Salomo dem K. ein Höhenheiligtum bei Jerusalem errichtete (I Kön 11_7), und daß der moabitische König Mesa seinem Gotte den erstgeborenen Sohn opferte, um ihn gnädig zu stimmen (II Kön 3_{27}). Im übrigen ist zuverlässige Kunde allein der Mesainschrift zu entnehmen. Manches in ihr erinnert an die israelitische Volksreligion: der Zorn des Gottes, wenn sein Volk in Not ist, umgekehrt die Gnade des Gottes, wenn er sein Volk von den Feinden befreit; dieselbe Anschauung im Deuteronomium (V Mose), aber ethisch vertieft! Ferner sei die Sitte des Bannens, die Verkündigung von Orakeln, der Bau von Höhenheiligtümern genannt. — Aus der griechisch-römischen Zeit stammt die Darstellung eines Gottes (mit Schwert, Schild und Lanze, zu beiden Seiten Feuerfackeln), die auf Münzen der moabitischen Stadt Areopolis vorkommt; doch ist fraglich, ob es sich um den Gott K. oder den nabatäischen Gott Dusares handelt.

W. Baudissin: RE[3] X, S. 243 ff. **Greßmann.**

Kampf ums Dasein ¶ Darwinismus ¶ Entwicklungslehre, 4.

Kampfspiele ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 (Sp. 524), ¶ Griechenland: I, 5 (Sp. 1682).

Kamphausen, Adolf, evg. at.licher Theologe (1829—1910), geboren zu Solingen, Privatdozent in Bonn seit 1855, Privatsekretär von ¶ Bunsens und Mitarbeiter an dessen Bibelwerk, zugleich Privatdozent in Heidelberg seit 1855, wieder in Bonn mit Bunsen 1859, a.o. Professor 1863, ebendaselbst ord. Professor 1868.

Verfaßte: Lied Moses, 1862; — Gebet des Herrn, 1866; — Hagiographen des Alten Bundes, 1863—68; — Chronologie der hebräischen Könige, 1883; — Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung, 1893; — Berichtigte Lutherbibel, 1894; — Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, 1896; — Daniel, hebr. Text mit englischen Anmerkungen (in ¶ Haupts Regenbogenbibel), 1896; — Bücher der Könige und die Sprüche in E. ¶ Kautzschs Uebersetzung, 1894; — II Makkabäerbuch in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des AT I, 1900; — Artikel in Herzogs RE und in Riehms HbA; — Gab ¶ Bleeks Einleitung in das AT heraus, 1870[3]. **Gunkel.**

Kampschulte, Wilhelm (1831—72), Historiker, geb. zu Wickede (Sauerland), studierte zuerst katholische Theologie, dann in Berlin unter Ranke Geschichte, wurde 1858 a.o. Professor in Bonn, 1868 ord. Prof. daselbst, hat die Calvinforschung außerordentlich gefördert durch sein Werk: Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf I, 1869 (der II. Band ist erst 1899 aus K.s Nachlaß durch W. Goetz herausgegeben worden). Nach dem vatikanischen Konzil schloß er sich den ¶ Altkatholiken an.

Vf. außerdem u. a.: Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und der Reformation I, 1858; II, 1860. **M.**

Kana, Ort in Galiläa, Heimat des Nathanael (Joh 21_2) und des Simon (Mtth 10_4), Stätte des Hochzeitswunders Jesu (Joh 2_{1-11}). Nach Antoninus von Placentia (570 n. Chr.) drei römische Meilen von Dio-Cäsarea (Saffurijeh) auf dem Weg nach Nazareth; heute Kefr Kenna mit schöner Quelle in anmutiger Lage, wo noch jetzt in der griechischen Kirche die Krüge von jener Hochzeit gezeigt werden. Nicht damit gleichzusetzen ist K. in Asser (Jos 19_{28}), das wohl dem heutigen K. 12 km südlich von Tyrus entspricht. **Benzinger.**

Kanaan.

1. Name; — 2. Grenze; — 3. Weltlage; — 4. Küstenebene; — 5. Westjordanisches Bergland; — 6. Jordantal; — 7. Ostjordanland; — 8. Klima; — 9. älteste Geschichte; — 10. Geschichte in christlicher Zeit. — Ueber die Bevölkerung K.s ¶ Kanaanäer. Auf K. beziehen sich unter anderem besonders die Artikel ¶ Ackerbau in Palästina, ¶ Hirten- und Beduinenleben in K. und Umgebung.

1. Der Name K. bezeichnet im AT das westjordanische Palästina von Kades und dem „Bach von Mizraim" im Süden (Ez 47_{19} IV Mose $34_{3\,ff}$) bis zum „Zugang zu Hamath" (IV Mose 34_8 u. a.), d. h. wahrscheinlich zu Hamath-Soba südlich vom Hermon im Norden. Das ostjordanische Stück des israelitischen Gebiets wird im AT als ¶ Gilead bezeichnet. Die heute übliche Bezeichnung des ost- und westjordanischen Landes ist Palästina, die griechische Form des at.lichen Peleschet (II Mose 15_{14} u. a.), was ursprünglich nur das Land der Philister, d. h. den Küstenstrich im Süden, bezeichnete, aber schon seit Herodot auch das Binnenland einschloß. — Als ältester Name begegnet uns in den Keilinschriften Amurru, Palästina, Phönizien und ein Stück Cölesyriens umfassend. Die ¶ Tell-el-Amarna-Briefe nennen dieses Land Kinahhi. Bei den Aegyptern ist K. die Bezeichnung für das ganze ägyptische Vorderasien.

2. Die Grenze Palästinas, d. h. des südlichen Drittels von Syrien, verläuft im Norden einer Linie entsprechend, die etwas nördlich von Tyrus nach Osten zum Südfuß des ¶ Hermon gezogen

würde, wobei der Unterlauf des Lîtânî (Leontes) eine Strecke weit eine natürliche Grenze bildet. Im Süden läuft eine Einsenkung südlich von ¶ Gaza nach Beerseba und zum Südende des ¶ Toten Meers; jenseits desselben bildet das Wâdi el-Ehsâ (Zaret) die Grenze. Im Osten ist die Grenze des bebauten Lands schwankend. Von diesem, etwa 27 000 qkm umfassenden Land ist ein guter Teil, namentlich das Küstenland, nie im Besitz der Israeliten gewesen.

3. Für Palästinas Lage ist bezeichnend, daß es zwischen Aegypten und Babylonien liegt. Die große Straße von Aegypten geht an der Küste bis südlich vom ¶ Karmel, von dort geht ein Arm an der Küste weiter nordwärts nach Phönizien (Beirut, Hundsfluß); ein zweiter Arm überschritt den Karmel und lief durch die Jesreelebene zum Tiberiassee (¶ Genezareth) und Hulesee (s. 6), und von dort entweder nach Hama und Nordsyrien oder nach Damaskus (vgl. Jer 8_{23}). Eine zweite große Straße lief von Elat am ¶ Roten Meer her durch die ganze Länge des Jordantals nach Damaskus; mit ihr verband sich die Straße von Südarabien. Zwei andere wichtige Straßen vom Roten Meer zur Küste und von Aegypten zum südlichen Ostjordanland kreuzten sich in ¶ Hebron. — Das Verhängnisvolle an dieser Lage war, daß Palästina selten eine völlig selbständige Geschichte haben konnte, vielmehr oft genug der Zankapfel zwischen beiden Reichen war, ferner daß es auch nicht im Besitz einer selbständigen Kultur gewesen ist, weil es zu unselbständig und zu arm und klein war.

4. Die langgestreckte Kreideplatte Syriens ist durch einen großen Bruch von Nord nach Süd in zwei Teile zerrissen. Der am Ende der Tertiärzeit eingestürzte Graben beginnt bei Antiochia im Norden, bildet das Orontestal, Cölesyrien und das ¶ Jordan-Tal, erreicht im ¶ Toten Meer seine größte Tiefe und setzt sich durch die Araba zum ¶ Roten Meer fort. Auch die Küstenlinie und die Westlinie des Berglandes gehört diesem Bruchsystem an. So zerfällt Palästina in vier von Natur aus scharf unterschiedene Längenzonen: Küstenebene (s. 4), westjordanisches Bergland (s. 5), Jordanspalte (s. 6), Ostjordanland (s. 7). — Die Küstenebene ist jüngeren Ursprungs, einst reichte das Meer bis an die Berge. Sie findet sich auch nur im eigentlichen Palästina und fehlt nordwärts vom Râs en-Nâkûrâ an. Dort ist Steilküste, südwärts dagegen Flachküste. Dem entspricht die Bildung des Meeresbodens, der sich sehr langsam senkt; deshalb hat Palästina keinen guten Hafen und Ankerplatz. Der an das Meer vorspringende ¶ Karmel unterbricht die Küstenebene. Die Ebene von Akko nördlich vom Karmel ist nur durch eine leichte Erhebung von der ¶ Jesreel-Ebene getrennt. Unmittelbar südlich vom Karmel folgt die Ebene ¶ Saron, etwa 100 km lang, im Norden 3, bei Jaffa 20 km breit. Sie wird durch den Nahr el-'Audscha reichlich bewässert. Südlich vom Nahr Rûbîn beginnt das Philisterland, eine wellige Ebene, durch zahlreiche Hügelzüge von Ost nach West durchquert, fruchtbar und wohlbebaut. Das Hügelland zwischen der Ebene und dem eigentlichen Gebirge trägt den Namen Schephêla.

5. Das westjordanische Bergland bildet das Bindeglied zwischen dem Tafelland et-Tîh der Sinaihalbinsel, und dem Libanon. Der Kamm des Gebirges, der in ziemlich gerader Linie von Süd nach Nord läuft, ist vom Jordantal nur halb so weit entfernt als vom Meer. Nach Westen hin können sich daher längere und reichere Tälersysteme entwickeln, während der Abstieg nach Osten dazu zu steil ist; hier reißen die Winterwasser tiefe, fast senkrechte eingeschnittene Schluchten ins Gestein. Der Gebirgskamm ist zugleich der Mittelpunkt des Landes: ihm entlang zog die einzige Straße von Nord nach Süd, auf ihm lagen alle wichtigeren Städte. — Aus dem etwa 350 m hohen Plateau im Süden, das im AT Negeb genannt ist, erhebt sich etwas nördlich von Beerseba das jüdische Bergland zu einer mittleren Höhe von 900 m (höchster Punkt der 'El-Aṣûr, nördlich von Bethel), das am deutlichsten die oben erwähnten Merkmale zeigt: nach Osten zum Toten Meer steiler Abfall in drei Terrassen (Wüste Juda), nach Westen im Oberlauf der Täler einige kleinere fruchtbare Ebenen. — Die nördliche Fortsetzung, das Bergland von Samarien, zeigt mehr Abwechslung, die Wasserscheide wechselt häufig ihre Richtung. Vom ¶ Ebal und ¶ Garizim an, zwischen denen ¶ Sichem liegt, senkt sie sich langsam bis zur Ebene ¶ Jesreel. Nach Nordwesten entsendet das Bergland im ¶ Karmel einen Ausläufer bis zum Meer. — Im Osten der Ebene Jesreel bildet ein niedriger Hügelrücken von Süd nach Nord laufend, die einzige Verbindung mit dem Bergland von ¶ Galiläa, das großen Reichtum der Formen zeigt: breite Ebenen, fruchtbare Täler, hohe Berge, und so die schönste und fruchtbarste Gegend Palästina ist, mit reicheren Niederschlägen und hinreichenden Quellen.

6. Das Jordantal (s. o. und ¶ Jordan). Die Wassermassen des Jordan werden oberhalb des Toten Meers durch zwei Seebecken reguliert. Das obere, Bahrat el-Hûle (Meromsee), bei Josephus Samachonitis genannt, ist ein dreieckiges Becken von 5 km größter Breite und 6 km größter Länge. Bis dahin ist das Jordantal sehr sumpfig, weiterhin folgt eine fruchtbare Ebene. Vom See Tiberias an (¶ Genezareth) ist das Tal ein altes Seebecken, in der Hauptsache hellgrauer Kreidemergel. In diesen hat sich der Jordan ein doppeltes Bett eingegraben: zunächst ein etwa 15 m tiefes Bett von wechselnder Breite mit fast senkrechten Wänden und ziemlich geradem Lauf, dann in dieses Talbett die heutige Flutrinne, von 3—4 m Tiefe und etwa 30 m Breite. Dadurch ist jede Ueberschwemmung der Ebene verhindert, der Jordan kann selbst beim höchsten Wasser nicht einmal das alte, breite Bett ausfüllen. Seine Wasser gehen wirtschaftlich verloren. Die Nebentäler sind meist Winterbäche; auch im Sommer fließen davon folgende: der Scherî'at el-Menâdire (griech. Hieromyces, im Talmud Jarmuk) etwa 8 km unterhalb des Tiberiassees von Osten, der Nahr Dschâlûd mit der Oase von Bethsean an seiner Mündung von Westen, dann von Osten der Nahr ez-Zerka (Jabbok) und ihm gegenüber von Westen der Wâdi Tara mit der Oase von Phasaelis, schließlich der Wâdi el-Ḳelt, mit der Oase von Jericho. Ihr gegenüber liegen die „Gefilde von Moab". Zahlreiche Furten ermöglichen den Uebergang. Ihren tiefsten Punkt hat die Jordanspalte im ¶ Toten Meer. An sein Südende schließt sich ein Sumpfland an, dann folgt die Talsenkung der Araba bis zum Roten Meer mit einer Wasserscheide von 240 m ü. M. ungefähr in der Mitte zwischen

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

beiden Meeren, welche die mannigfach angenommene einstige Verbindung beider Meere unmöglich macht. Denn auch in der ersten Regenzeit des Diluviums stand das Wasser nur etwa 425 m über dem jetzigen Spiegel des Toten Meeres (392 m unter dem Mittelmeer).

7. Das Ostjordanland ist ein ziemlich einförmiges Hochland, das im Westen steil zum Jordantal abfällt, nach Osten ohne wesentlichen Höhenunterschied und ohne feste Grenzlinie in die syrische Wüste übergeht. Das südliche Stück, das Moabiterland, bis zu dem von West nach Ost sich ausdehnenden, nach Norden zum Jabbok abfallenden Dschebel Dschil'âd ist eine durchschnittlich 900 m hohe Ebene, die von Ost nach West von den tief eingerissenen Tälern Wâdi el-Kerak, Wâdi el-Môdschib (Arnon), Wâdi Zerka Mâ'în durchschnitten wird. — Das Mittelstück bis zum Jarmuk, 'Adschlûn genannt, zeichnet sich durch seinen Wasserreichtum aus. Die Berge sind vielfach gut mit Bäumen bestanden; Gilead war von altersher als Weideland bekannt. — Das nördliche Drittel (¶ Basan), vielfach mit dem Gesamtnamen Haurân bezeichnet, ist in seinem Westteil, dem Dschôlân, ein Hügelland, das z. T. herrliche Weideplätze bietet. Nach Osten geht es unmittelbar über in die Hochebene en-Nukra (Haurânebene) mit sehr fruchtbarem Boden aus zersetzten Lavateilchen, der Kornkammer Syriens. Oestlich davon erhebt sich das Haurangebirge (Dschebel ed-Drûz, das „Giebelgebirge Basans", ausgebrannte Vulkane, deren höchste der Dschebel el-Kulêb im Süden, der Tell Schîhân im Norden sind. Von letzterem hat sich eine ungeheure Lavamasse nach Nordwesten ergossen, die alte Trachonitis (heute el-Lêdschâh). Die Gegend östlich vom Haurangebirge ist Wüste im vollsten Sinn des Worts. — Im Norden schließt sich an die Haurânebene die Ebene von Damaskus an, durch den niedrigen Höhenzug des Dschebel el-Aswad von jener getrennt.

8. Für das Klima Palästinas ist charakteristisch die Scheidung des Jahres in zwei Jahreszeiten: eine regenlose heiße Jahreszeit (Sommer) und eine nasse, relativ warme (Winter). Das Land zerfällt in drei klimatische Zonen, die subtropische Küstenebene, das kontinentale Bergland, und das tropische Jordantal. — Für die Temperaturverhältnisse des Berglands ist eigentümlich die große Wärmeschwankung: der wärmste Monat August mit 24,6° Mitteltemperatur ist 16,1° wärmer als der kälteste Monat, der Februar, mit 8,5° (Messungen in Jerusalem). Der größten beobachteten Wärme von 44,5° (28. Aug. 1881) steht die größte Kälte von —4° (20. Jan. 1864) gegenüber. Die Küstenebene hat im ganzen eine etwas wärmere Temperatur. Die Jordanebene nimmt eine Sonderstellung an: zwischen den hohen Bergwänden wird die Luftsäule gewaltig erhitzt; das Jahresmittel wird theoretisch auf 24° berechnet, eine Hitze wie die in Nubien. — Die Windverhältnisse stehen unter dem Einflusse des Passats im Sommer (trockene Winde von Norden) und des Antipassats im Winter, der Regen bringt (Südwest- und Westwinde). Dazu kommt der Wechsel von Land- und Seewind. Letzterer erreicht im Sommer Jerusalem meist nach Mittag. Er und der abendliche Landwind sind von großer Wichtigkeit; sie mildern die Hitze und wirken erfrischend und belebend. Die Ostwinde dagegen, im Winter von klarem blauem Himmel begleitet und kalt, sind im Sommer wegen ihrer großen Trockenheit lästig. Insbesondere ist der Südostwind, der Schirokko, der im April/Mai und im Oktober häufig ist, unangenehm: die Luft ist ozonfrei, äußerst trocken, die Temperatur steigt sehr rasch, es herrscht eine drückende Schwüle, feiner Staub erfüllt die Atmosphäre. Der Schirokko trocknet alles aus, versengt die jungen Getreidefelder, beim Menschen erzeugt er Kopfweh und Schlaflosigkeit und macht zu jeder Arbeit unfähig. — Niederschläge fallen nur von Ende Oktober bis Anfang Mai. Regen in der zweiten Hälfte des Mai sind selten (vgl. I Sam 12 17 ff). Für die Pflanzenwelt ist dieses Zusammenfallen von regenloser und heißer Zeit sehr ungünstig. Die Regenzeit zerfällt in drei Abschnitte: 1. die Frühregen im Oktober und November, welche das Land für das Pflügen und Säen öffnen; 2. die Winterregen Mitte Dezember bis Mitte März, welche das Erdreich sättigen, die Zisternen füllen, die Quellen speisen; 3. die Spätregen im April, welche dem Getreide vollends die nötige Feuchtigkeit geben, die Hitze des Frühsommers zu ertragen, ohne welche deshalb die Ernte mißrät. Die mittlere Niederschlagshöhe von Jerusalem ist 582 mm, die sich auf durchschnittlich 52 Regentage verteilt. Schnee und Hagel sind nicht selten (durchschnittlich hat jedes Jahr zwei Schneetage), doch bleibt der Schnee in Jerusalem selten länger als einen Tag liegen.

9. Palästinas Geschichte (¶ Israel ¶ Nachbarvölker Israels) ist in doppelter Hinsicht von der Landesnatur beeinflußt. Auf der einen Seite hat sie die Bildung eines einheitlichen großen Reiches, von einer ganz kurzen Zeit abgesehen, gehindert. Ost- und Westjordanland, durch das tiefe Jordantal getrennt, haben verschiedene Lebensbedingungen: jenes mit seinen weiten Ebenen ist zur Viehzucht geeignet, dieses gibt nur der mühsamen Arbeit des Ackerbauern einigen Gewinn. Das Westjordanland selber ist wiederum durch die Gebirgszüge in eine Menge kleiner Gaue geteilt, die durch keine guten Verkehrsstraßen verbunden, auch keine gemeinsamen Interessen haben. So bilden sich kleine Fürstentümer, die wohl gelegentlich durch eine starke Hand zusammengehalten werden können, aber nicht durch innere Notwendigkeit zu einem Reiche verbunden sind, wie z. B. Aegypten und Babylonien. Auf der anderen Seite ist Palästina durch seine Weltlage immer wieder zum Zankapfel für die Reiche des Euphrat-Tigrislandes und Aegyptens geworden, für die beide sein Besitz gleich erstrebenswert war. Schon Sargon I von Babylonien etwa 2800 v. Chr. hat das Westland erobert, und ¶ Hammurabi (etwa 2250 v. Chr.) nennt sich König von Amurru, d. h. von Palästina und Syrien (vgl. ¶ Babylonien und Assyrien, 3 b). Von den Aegyptern werden aus der Zeit um 2500 v. Chr. Feldzüge nach K. berichtet (¶ Aegypten: III, Sp. 203 f). Nach jahrhundertelangen, inneren Kämpfen wurden dann diese von der 18. Dynastie um 1600 v. Chr. wieder aufgenommen, und bis etwa 1200 v. Chr. war Palästina dem Pharao unterworfen (¶ Aegypten: I, 4; III). Die Aegypter hatten aber nicht mit den Babyloniern, sondern mit den ¶ Hethitern um das Land zu kämpfen. Ein Staatsvertrag in babylonischer

Sprache, den Ramses II (um 1300) mit dem König Chetasar schloß, regelte dann die Grenze endgültig so, daß den Hethitern das nördliche Phönizien und Syrien verblieb, während Palästina den Aegyptern zugesprochen wurde. Die politischen Zustände in K. zu jener Zeit werden uns durch die ¶Tell-el-Amarna-Briefe beleuchtet, die zum großen Teil Berichte der kanaanäischen Fürsten oder ägyptischen Statthalter in K. an den Großkönig enthalten. Das Land erfreut sich unter ägyptischer Oberhoheit im ausgedehnten Maße der Selbstverwaltung; die zahlreichen einheimischen Fürsten bekriegen sich fortwährend untereinander oder schließen mit einander oder gar mit den Feinden des Landes Bündnisse, höchst selten greift der Pharao ein. Dagegen drohen im Norden die Sutu-Nomaden, im Süden die Chabiri (¶Hebräer) einzudringen und den ägyptischen Besitz zu schmälern. Im großen ganzen ist das Ansehen des ägyptischen Hofes im Schwinden. Ueber die Kultur K.s in dieser Zeit vgl. ¶Kanaanäer, 4 ff, über seine weitere Geschichte vgl. ¶Israel ¶Judentum.

10. Im Beginn der christlichen Zeit zerfiel Palästina in folgende Landschaften: 1. Judäa, einschließlich Idumäas (¶Juda); 2. ¶Samaria; 3. ¶Galiläa; 4. Peräa („das jenseitige") im Ostjordanland, vom Arnon im Süden bis Pella (Chirbet Fâhil) im Norden; 5. die Tetrarchie des Philippus (¶Herodes usw., 2): Gaulanitis (Dschôlân), Batanäa (en-Nukra), Trachonitis (el-Ledschâh) und Auranitis (das Haurangebirge). Die hellenistischen Städte im Ostjordanland (Damaskus, Gerasa, Philadelphia u. a.), im Westjordanland nur Skythopolis schlossen sich zur ¶Dekapolis zusammen. — Nach dem Aufstand ¶Bar-Kochbas (¶Judentum: I, 5) wurde das Land römische Kolonie unter dem Namen Syria Palaestina. Die Grenzen, namentlich gegen die Provinz Arabia hin, waren schwankend. — Die Annahme des Christentums durch ¶Konstantin d. Gr. bedeutete für Palästina die Anerkennung als heiliges Land. Pilger begannen es mehr und mehr zu besuchen; dem Kaiser und insbesondere der Kaiserin ¶Helena werden zahlreiche Kirchenbauten zugeschrieben, und allmählich rückt ¶Jerusalem neben die anderen Patriarchatsstädte. Nach der Teilung des römischen Reichs gehörte Palästina zu Byzanz. Aus dem 6. Jhd. haben wir in der Mosaikkarte von Mâdebâ eine namentlich für die christliche Topographie wichtige Karte der südlichen Landesteile Palästinas. Im Jahr 611 eroberte der Perserkönig Chosroes II das Land, verlor es aber 628 wieder an den Kaiser Heraclius. Gefährlichere Feinde waren die Araber, seit sie durch Muhammed geeinigt waren. Die Schlacht am Jarmuk 634 öffnete ihnen die Tore Syriens; 637 mußte sich Jerusalem dem Kalifen Omar ergeben. Die Christen wurden gegen Bezahlung einer jährlichen Kopfsteuer am Leben gelassen. Die glänzendsten Zeiten für Syrien begannen, als durch Verlegung des Kalifats nach Damaskus durch Mu'awija (¶Islam, 12 b) der Schwerpunkt des großen Reiches hierher gerückt war. — Dann trat Palästina noch einmal beherrschend für 1½ Jahrhunderte in den Gesichtskreis des Abendlandes ein, als die religiöse Begeisterung die Kreuzfahrer dorthin trieb (¶Kreuzzüge). Das Königreich Jerusalem, das im ersten Kreuzzug errichtet worden war, hatte freilich kurzen Bestand. Der Sieg bei Hattin 1187 brachte ganz Palästina in die Hand Saladins. Dann, als die Mameluken die Herrschaft in Aegypten an sich rissen, begann wieder der Kampf um Palästina; Beibars von Aegypten wußte sich in harten Kämpfen den Besitz Syriens zu sichern. Palästina blieb den Mameluken, bis 1516 die Osmanen unter Sultan Selîm es eroberten. Seitdem gehört es zum osmanischen Reiche (¶Türkei). — Es ist jetzt in folgende Verwaltungsbezirke eingeteilt: 1. das Mutesarriflik Jerusalem, das südliche Westjordanland bis Bêtîn nördlich; — 2. das Wilâjet Beirut, dem das nördliche Westjordanland angehört; — 3. das Wilâjet Sûrîja (Hauptstadt Damaskus), zu dem das ganze Ostjordanland gehört.

K. Ritter: Erdkunde, Bd. 14—17, 1850—55²; — The Survey of Western Palestine, 7 Bde., Memoirs 1881—84; — Dazu Great Map of Western Palestine, 26 Blätter; — The Survey of Eastern Palestine, 2 Bde., London 1889 bis 1891. (Die beiden Werke bilden die Grundlage aller modernen Palästinaforschung); — Von der Karte des Ostjordanlandes, herausgegeben vom Deutschen Palästinaverein (12 Blatt), sind bis jetzt zwei Blätter, den südlichen 'Abschlûn umfassend, erschienen; — In kleinerem Maßstab die Karten: 1. Dschôlân, 2. nördl. 'Abschlûn und südl. Haurân nebst begleitendem Text von G. Schumacher; — O. Ankel: Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlands, 1887; — G. A. Smith: The Historical Geography of the Holy Land, London 1894; — F. Buhl: Geographie des alten Palästina, 1896; — F. Frohnmeyer: Biblische Geographie, 1903¹²; — Baedeker: Palästina und Syrien, 1910⁷, verfaßt von Socin, in 3.—7. Auflage bearbeitet von J. Benzinger; — ‡H. Guthe: Palästina, 1908; — ‡Martin Brückner: Das fünfte Evangelium (das heilige Land), 1910 (RV I, 21). — Zur neueren Literatur vgl. Peter Thomsen: Die Palästinaliteratur I (für die Jahre 1895—1904), 1908; II (für die Jahre 1905—09), 1911.

Benzinger.

Kanaanäer (Kanaaniter).

1. Name; — 2. Aeltere Völker; — 3. Verwandte Völker; — 4. Fremde Kultureinflüsse; — 5. Kultur; — 6. Gottesdienst.

1. Mit diesem Namen bezeichnet das AT a) im engeren Sinn einen einzelnen Stamm der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans neben mehreren (meist fünf anderen Stämmen vgl. II Mose 3. 8 $_{17}$ u. ö.; nur in jüngeren Stellen), b) im weiteren Sinn die Gesamtheit der vorisraelitischen Bewohner des Landes ¶Kanaan zwischen Mittelmeer und Jordan (I Mose 12 $_{6}$ 24 $_{3}$ u. ö.). Diese K. rechnet die Völkertafel (I Mose 10 $_{6.15—18}$) zu den Söhnen Hams. Damit soll die enge Beziehung der Kultur dieses Volks zu der ägyptischen ausgedrückt werden. Ihrer Rasse nach gehören die vorisraelitischen K. zu der Völkergruppe, die wir herkömmlicher Weise mit dem Namen Semiten bezeichnen, die ihren reinsten Typus in Arabien hat. Dorther stammen sie auch. Um die Mitte des dritten Jahrtausends finden wir die Völkerwoge, der die K. angehören und die man deshalb vielfach als die kanaanäische bezeichnet, nach Babylonien vorgedrungen; die sogen. erste babylonische Dynastie (I, 853) gehört ihr an, wie die kanaanäischen Namen zeigen.

2. Das AT hat noch die richtige Erinnerung daran erhalten, daß diese K. nicht die ersten Landesbewohner waren; es nennt als älter die Horiter (Vorgänger der Edomiter), die Enakiter, Emiter, Samsumiter, Rephaiter. Von dieser vorkanaanäischen Bevölkerung

Kanaans wissen wir einiges durch ihre megalithischen Denkmäler (Malsteine, Schalensteine, Dolmen; ¶ Heiligtümer Israels: II, 2); die Ausgrabungen in Gezer und sonst haben uns mehrfach über die K. zurückgeführt. Nach diesen Befunden gehörte auch diese älteste uns bekannte Bevölkerungsschicht zu den „Semiten", wenn auch in anthropologischer Beziehung ein starker Einfluß von Nichtsemiten, d. h. vor allem von ¶ Hethitern erkenntlich ist.

3. Zu der kanaanäischen Völkergruppe gehören als eine von den ältesten Schichten auf dem Boden Palästinas die Phönizier, die als erste auch am weitesten nach Westen, bis ans Meer vorgeschoben, ja teilweise über das Meer hinüber nach der nordafrikanischen Küste gedrängt wurden. Hinter und nach ihnen kamen dann die Völkerschaften, die das AT unter dem Namen K. zusammenfaßt und die bei der Einwanderung der Israeliten im Westjordanland saßen. Aeltere at.liche Schriftsteller (z. B. Amos, der Elohist) gebrauchen dafür den Namen Amoriter, entsprechend der ältesten babylonischen Beziehung des Landes als Amurru (¶ Kanaan, 1). Die jüngste Schicht dieser großen kanaanäischen Wanderung bilden die ¶ Hebräer, von denen die Israeliten sich ins Westjordanland vorschoben, während Edomiter, Moabiter, Ammoniter nicht in das eigentliche Kanaan vorgedrungen sind. — ¶ Nachbarvölker Israels.

4. Ueber die politischen Verhältnisse ¶ Kanaan, 9. Die Kultur der K. hat von allen Seiten her Einflüsse in sich aufgenommen entsprechend der Weltlage des Landes. Ueber die Heerstraßen von Aegypten und Babylonien her und die ältesten Beziehungen zu diesen Ländern vgl. Kanaan, 9. Es ist ganz naturgemäß, daß die Soldaten, die Gesandtschaften, die Handelskarawanen, die beständig auf diesen Wegen zogen, dem Lande von der Kultur ihrer Heimat mitbrachten. Die Ergebnisse der Ausgrabungen haben das im vollsten Maße bestätigt. Babylonische Sprache und Keilschrift war in Kanaan um 1400 v Chr. bekannt; damit werden auch babylonische Ideen einflußreich geworden sein: man vergleiche den Einfluß des Gesetzes Hammurabis auf die israelitischen Rechtsanschauungen. Und daneben findet man namentlich im Süden des Landes Aegyptisches in Menge, vom Skarabäus, der als Amulett getragen wurde bis zum ägyptischen Gottesbild. Dazu ist von Norden her eine dritte Kultur gekommen, die hethitische, die uns freilich noch zu wenig bekannt ist, als daß wir schon mit Sicherheit in Einzelheiten ihren Einfluß auf die kanaanäische Kultur aufzeigen könnten. Aber man darf an die Metallblech-Technik erinnern, die bei den Hethitern zu Hause war, wie an die Kriegswagen und Pferde, die von dort nach Kanaan und bis zu den Aegyptern gingen, an den Kult der großen Gottesmutter ¶ Astarte mit Entmannung der Priester, Vertauschung von Weiber- und Männerkleidung usw., die vor allem in Nordsyrien heimisch war. Und endlich haben die Ausgrabungen gezeigt, daß auch die mykenische Kunst ihre Einflüsse bis hieher erstreckte (besonders in Form und Bemalung der Tongefäße), wenn freilich umgekehrt noch nicht entschieden ist, wie stark diese Kunst von dem Orient her beeinflußt ist.

5. So hat sich die Kultur der K. bis zum Eindringen der Israeliten zu ansehnlicher Höhe entwickelt. Ackerbau und Viehzucht bilden die Grundlagen; im Gebirge ist noch manches Landstück nicht urbar gemacht, aber die Ebenen haben reiche Kornfelder. Maulbeer und Feige, Weinstock und Oelbaum werden gepflanzt und liefern so reichen Ertrag, daß z. B. Oel in großen Mengen nach Aegypten ausgeführt werden kann. Insbesondere wird die Umgebung von Joppe als fruchtbarer Garten gerühmt. Aber auch im Gebirge findet man überall Felsenkeltern für Oel und Wein, Brunnen und Zisternen angelegt, die zum großen Teile aus der K.zeit stammen. Die Israeliten erzählen selber mit einer gewissen naiven Freude, wie sie alles das wohl hergerichtet angetroffen haben (V Mose 6_{10} f). In den zahlreichen befestigten Städten hatten die Gemeinwesen ihre Mittelpunkte. Den Israeliten waren diese „Festungen" (vgl. Jericho, Megiddo, Taanach, Gezer u. a.) ein Gegenstand des Schreckens (IV Mose 13_{28}). Andererseits waren diese kleinen Fürstenhöfe die Plätze, wo sich ein bescheidener Luxus entwickeln konnte und das Leben durch die Erzeugnisse der Gewerbstätigkeit und die Errungenschaften des Handels verfeinert wurde. Im Austausch mit dem, was das Land an Bodenerzeugnissen lieferte, kamen die Erzeugnisse des Auslands herein: Gold- und Silberschmuck, edle Steine und kostbare Gerätschaften. Die bunte Tracht der kanaanäischen Städter, viel reicher als die der Aegypter, verrät Geschick in der Weberei und Freude am Luxus. Sogar mit Gold- und Silberblech beschlagene Wagen, aus Cypern eingeführt, erscheinen unter der syrischen Kriegsbeute des Pharao. Ringe und Barren aus Edelmetall waren als Geld im Umlauf. Das Eisen war noch unbekannt; man lebte im Zeitalter der Bronze. Axt, Hacke, Meißel, Nägel, Speer- und Pfeilspitzen machte man aus Bronze; aber daneben war für gewöhnliche Messer u. dergl. noch bis in die israelitische Zeit der Feuerstein im Gebrauch. Bewaffnung und Kriegführung scheint zum guten Teil von Nordsyrien herzustammen. Die eisenbeschlagenen Kriegswagen flößten den Israeliten besondere Furcht ein (Jos 17_{16} Richt 3_{1}).

6. Der Kultus war reich entwickelt (vgl. ¶ Götzendienst im AT). Die Heiligtümer für den öffentlichen Kult waren nicht Tempel, sondern offene, mit Mauern umgebene Plätze, mit Altar, Massebe, Schalensteinen, heiligen Pfählen (¶ Aschera). Tieropfer waren die Regel, ¶ Menschenopfer, wenigstens in der Form des Kinderopfers, waren nicht unbekannt. Sehr beliebt waren kleine Götterbilder; die Ausgrabungen zeigen, daß man in einzelnen Städten jeweils einen bestimmten Typus der Gottheit bevorzugte; die ¶ Astarte (¶ Aschera) von Ta'annek z. B. ist eine nackte Gestalt mit Krone, Halsring und mit den Händen an den Brüsten (vgl. Figur 16 in Bd. I, Sp. 742); die Astarte Nordsyriens erscheint mit der Mauerkrone (Kybele). Die Göttergestalten tragen denselben Charakter wie im ganzen Orient: sie haben sowohl astrale Bedeutung, als auch stellen sie besonders Leben und Tod in der Natur dar. Das Vergehen der Natur im Herbst und ihr Aufleben im Frühjahr ist das große Thema der Göttermythen (vgl. ¶ Adonis-Mythus). Die wilde Klage, verbunden mit Verstümmelungen, die das Absterben der

Natur begleitet, und die ausgelassene Freude, mit der das Wiederaufleben gefeiert wird, bringen mit sich, daß das ekstatische Moment eine hervorragende Rolle spielt; die Zeugungskraft der Natur wird durch unzüchtige Kulte aller Art verherrlicht (¶ Baal und ¶ Astarte).

Literatur s. bei ¶ Israel und bei ¶ Nachbarvölker Israels. — Vgl. H. Guthe in: RE³ IX, S. 732--741. **Benzinger.**

Kanalarbeiter, Kanalschiffer ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 c; 4 a.

Kandidat, rechtlich. K. heißt in den deutschen evangelischen Kirchen der junge Theologe vom Bestehen der ersten theologischen Prüfung an (¶ Pfarrervorbildung) bis zur erfolgten Anstellung im Pfarramt; vor der ersten Prüfung besteht ein Anspruch auf den Titel nicht. In Alt-Preußen, wo das Gesetz betr. Anstellung usw. der Geistlichen vom 15. 8. 1898 diese Verhältnisse genau geregelt hat, findet eine Abstufung statt: das Bestehen der ersten Prüfung gibt den Titel eines K.en der Theologie, das der zweiten den eines K.en des Pfarramts; neben diesem offiziellen Titel ist vielfach auch die Bezeichnung K. des Predigtamts üblich, auch cand. rev. (= reverendi, hochwürdigen) min. (= ministerii, Predigtamts). Ueber die Ansprüche an die Weiterbildung des K.en ¶ Pfarrervorbildung; seine Rechtsstellung ist nicht die eines Kirchenbeamten, aber die einer „Quasi-Dienststellung" (Schoen), deren Anforderungen der K., wenn er die Bedingungen für künftige Anstellung im Kirchendienst erfüllen will, nachkommen muß. Der K. hat nach bestandener erster Prüfung meist (nicht überall, z. B. nicht in Hessen) das Recht, zu predigen (venia oder licentia concionandi, daher auch: cand. pro lic. conc.) und andere Amtshandlungen außer Sakramentsverwaltung, Beichte, Trauung und Konfirmation zu vollziehen (die Vorschriften und das Herkommen in dieser Hinsicht sind noch Landeskirchen verschieden; auch hat in manchen ein gewisses Maß von Freiheit statt); er wird zugleich in die K.enliste aufgenommen und untersteht damit der Aufsicht der Kirchenbehörde, welche diese durch die ¶ Superintendenten (Dekane, Metropolitane), ergänzend durch die ¶ Generalsuperintendenten ausüben läßt; über die im Predigerseminar befindlichen K.en ist die Aufsicht in mehreren Gebieten dem Direktor desselben übertragen. Diese Aufsicht erstreckt sich auf wissenschaftliche Fortbildung, kirchliche und praktische Tüchtigkeit und Wandel; die preußischen Bestimmungen sprechen daher zugleich von „Leitung". Näheres ergeben die in Preußen von den einzelnen Konsistorien erlassenen K.enordnungen, die in den näheren Vorschriften mehrfach von einander abweichen. In der preußischen Landeskirche ist jeder K. verpflichtet, auf Aufforderung mindestens einmal jährlich vor seinem Superintendenten zu predigen und zu katechisieren, an der Kreissynode (als Gast) und an K.enkonferenzen teilzunehmen, eventuell auch andere geistliche Funktionen und wissenschaftliche Arbeiten zu leisten; die Konsistorien können ihm die Fortsetzung einer Beschäftigung, durch die seine Ausbildung für das geistliche Amt gefährdet erscheint, untersagen. Gegebenenfalls wird bei milderen Verstößen eine „Mahnung" (auch durch den Superintendenten) verhängt, bei schwereren ein Verweis, im schwersten Fall die Entfernung aus dem K.enstand (durch das Konsistorium mit Berufung an den Evang. Oberkirchenrat). Letztere Maßregel hat die Entziehung aller Befugnisse zur Vornahme von Amtshandlungen zur Folge. Es kann sich bei diesen Verstößen auch um die Lehrmeinungen des K.en handeln; von der Anwendung des altpreußischen Kirchengesetzes betr. das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen (beschlossen 1909; sog. „Irrlehregesetz"; ¶ Lehrverpflichtung), sind K.en ausgenommen. Aehnlich steht es, mit Abwandlungen im einzelnen, in den anderen Kirchengebieten. Nach dem Bestehen der zweiten Prüfung tritt das Recht der Anstellungsfähigkeit (nicht aber ein Recht auf Anstellung selbst) hinzu; die übrigen Rechtsverhältnisse bleiben in der Regel die gleichen. Manche dieser Bestimmungen können gelegentlich unbequem werden oder Härten zur Folge haben; im wesentlichen entsprechen sie doch dem, was sachlich notwendig ist; rücksichtsvolle und sinngemäße Anwendung derselben, namentlich auch hinsichtlich der Lehrmeinungen, ist selbstverständliche Voraussetzung.

Eduard Ritze: Anstellung und Vorbildung der Geistlichen der evangelischen Landeskirche, 1900 (enthält die altpreußischen Gesetzes- und Ausführungsbestimmungen mit Erläuterungen); — Paul Schoen: Das evangelische Kirchenrecht in Preußen II, 1906 §§ 54. 55; — August Wächtler: Evangelische Pfarramtskunde, 1905. **Schian.**

Kannibalismus ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 b ε.

Kanon, kanonisch. Das griech Wort kanōn bedeutet die Richtschnur, dann überhaupt jede Norm, Regel (vgl. Gal 6_{16} II Kor 10_{13}) fürs Handeln (I Clemensbrief 7_{2}) und im altkirchlichen Sprachgebrauch besonders für die Lehre, kanōn tēs alētheias (Regel der Wahrheit), kanōn tēs pisteōs, regula fidei ist die sog. Glaubensregel des 2. und 3. Jhd.s (¶ Regula fidei). K. bezeichnet sodann ein Verzeichnis mustergültiger, normativer Schriften, sowie diese Schriften selbst; so heißen die im AT und im NT zusammengestellten Schriften kanonisch (im Gegensatz zu den ¶ Apokryphen) (über den Kanon des AT und NT ¶ Bibel: I, 2 und II, A), und Verzeichnisse der in die Bibel bezw. das NT aufgenommenen Schriften gelegentlich K. (z. B. der nach seinem Entdecker ¶ Muratori benannte K. Muratori oder Muratorisches Fragment (vgl. ¶ Bibel: II, A 2 b). — Auch das Verzeichnis der anerkannten Heiligen heißt K. Meßkanon (canon missae) ist der unveränderliche Hauptbestandteil der röm.-kath. Messe. Ueber canon, canones im Sinn von kirchenrechtlich wirksamen Beschlüssen von Synoden oder sonstigen kirchenrechtlichen Regeln (Apostolische Kanones) ¶ Kirchenrecht, 3a. c; dort auch über K.sammlungen (vgl. ¶ Konzilien: II, Literatur). Kanonisches Recht ist das von der Kirche ausgebildete Recht, wie es im Mittelalter im Corpus iuris canonici zusammengefaßt wurde, im Unterschied vom „weltlichen" Recht (¶ Kirchenrecht, 3 c). — Kanonisches Alter ¶ Alter, kanonisches; Kanonisches Leben ¶ Kanoniker und Kanonissen ¶ Chrodegang ¶ Brevier.

Kanones, apostolische, ¶ Kirchenrecht, 3a.

Kanongeschichte ¶ Bibel: I, 2 und II, A.

Kanonik = ¶ Kirchenrecht; — K. ist auch Bezeichnung für die Wissenschaft der biblischen Kanonsgeschichte und K.skritik (¶ Bibel: I, 2; II, A).

Kanoniker und Kanonissen.

1. Kanoniker hießen die Gehilfen des Bi-

schofs an der Bischofskirche, die das ¶ Domkapitel bildeten, sowie die Kleriker der Kollegiatkapitel an anderen Kirchen (¶ Kollegiatkirchen). Zur Erklärung der Entstehung des Namens ¶ Chrodegang (Sp. 790). Die Idee des kanonischen Lebens (vita canonica) wurde von Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen für alle Stiftskleriker zum Gesetz erhoben, die nicht Mönche waren. Als die K. eignes Vermögen erwarben (11. Jhd.), beschränkten sie sich auf gemeinsamen Gottesdienst und Versammlung, lebten aber getrennt. Das gemeinsame Leben (vita communis) wurde wiederhergestellt, nachdem sie (Ende des 11. Jhd.s) zum Teil die ¶ Augustinerregel angenommen hatten (vgl. ¶ Chorherren, 2), zum Teil durch Mönche ersetzt worden waren (canonici regulares). Da jedoch die Mehrzahl aus weltlichen Adeligen (canonici saeculares) bestand, ließen sich bald nur noch die Schüler des Domscholastikus (canonici iuniores, domicellares) zu gemeinsamem Leben zwingen; und auch dies nahm bald ein Ende.

A. Pöschl: Bischofsgut und mensa episcopalis, 1908; — Ph. Schneider: Die Entwicklung der bischöflichen Domkapitel bis zum 16. Jhd., 1882; — H. Schäfer: Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, 1903. **Friedrich.**

2. Die Kanonissen, das weibliche Gegenstück zu den Kanonikern, sind schon durch die Aachener Regel von 816 (Formula institutionis Canonicorum et Sanctimonialium; ¶ Chrodegang, Sp. 1791) mit diesen zusammengeschlossen, und ihre Stifte (Frauenstifte; Collegia virginum) haben im wesentlichen dieselbe Geschichte erlebt wie die Chorherrenstifte. Die Geschichte der K. vor dem karolingischen Zeitalter und ihr Verhältnis zu den Diakonissen der alten Kirche (¶ Frauenämter, 1) einerseits, den teils einzeln, teils gemeinsam lebenden „gottgeweihten" Jungfrauen anderseits ist gegenwärtig heiß umstritten. Die Frage ist um so schwieriger zu beantworten, je weniger Sicheres über die Ausgänge des altkirchlichen Diakonissenamts, sein Wesen, seinen klerikalen Charakter usw., bekannt ist, und je undeutlicher schon im Altertum die Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen der Witwen, der Diakonissen und der „gottgeweihten" Jungfrauen im engeren Sinne (¶ Virgines sacratae) sind. Wenn auch die an der Spitze des K.stifts stehende „Aebtissin" durch den üblichen Ordinationsritus als Nachfolgerin der alten Diakonissin erscheint, so ist sie doch tatsächlich von ihr dadurch grundlegend unterschieden, daß sie nicht Gemeindebeamtin, sondern Klosterfrau ist. Denn klösterlich war das Leben im Frauenstift, obwohl die Aachener Regel von den strengen Klosterregeln einiges (z. B. Verpflichtung zu klösterlicher Armut) abgelassen hatte, und nie wurde der Gemeindedienst Aufgabe dieser Stiftsdamen, die vielmehr nur durch die Sorge um ihr Seelenheil oder durch die Aussicht auf Versorgung zusammengeführt waren. Sie setzen die „Sanktimonialen" (vgl. Aachener Regel; ¶ Virgines sacratae), nicht aber die „Diakonissen" fort. Die spätere Geschichte zeigt trotz mancher Reformversuche (vgl. z. B. ¶ Chorfrauen, 2) eine starke Verweltlichung dieser meist adeligen Frauenstifte.

Heinrich Schäfer: Die K.stifter im deutschen Mittelalter, 1907; — Ders.: K. und Diakonissen. Die kanonische Aebtissin, 1910 (Auszug aus: Römische Quartalschrift 24). — Von Sch.s Kritikern sei besonders auf W. Levison hingewiesen (Westdeutsche Zeitschr. f. Geschichte und Kunst 1909, S. 491—512). **Zsch.**

Kanonisation = ¶ Heiligsprechung.

Kanonisch ¶ Kanon; — k.es Alter ¶ Alter, kanonisches; — k.es Leben ¶ Kanoniker und Kanonissen ¶ Chrodegang ¶ Brevier; — k.es Recht ¶ Kirchenrecht, 3c; — k.e Schriften ¶ Bibel: I, 2 und II, A.

Kanonissen ¶ Kanoniker und K.

Kanonist = Lehrer des kanonischen Rechts.

Kant.

1. Einleitung; — 2. Die Zerstörung der mittelalterlichen Weltanschauung; — 3. Die Neubegründung der Religion. — Vgl. ¶ Erkenntnistheorie, 4—5 ¶ Ethik, 4 ¶ Kritizismus ¶ Idealismus: II. — Ueber die Kant-Laplacesche Hypothese ¶ Entwicklungslehre, 2 ¶ Schöpfung: III.

1. K. ist am 22. April 1724 zu Königsberg geboren, wo er aufwuchs, studierte und wirkte, ohne jemals weit über die Grenzen der Stadt hinausgekommen zu sein. Er stammte aus engen Verhältnissen und hatte während seiner ganzen Jugendzeit mit der Not des Lebens zu kämpfen. Aber das Elternhaus gab ihm eine starke, tüchtige Erziehung mit, besonders eine tiefe unter dem Einfluß des Pietismus gewachsene Frömmigkeit (s. 3). — Er wuchs dann durch seine Studien zunächst in die Gedankenwelt des ¶ Rationalismus (: III) hinein, der damals Deutschland beherrschte. Unter ¶ Humes Einfluß kam er darüber hinaus und suchte dann die Skepsis zu überwinden durch die Gedanken, die er in seinen kritischen Hauptwerken niederlegte, und die ihn zu dem Philosophen machten, dessen Gedanken bis heute Grundlage alles philosophischen Denkens sind und für lange bleiben werden. — So ist die Begründung der kritischen Erkenntnistheorie (¶ Erkenntnistheorie, 4. 5, ¶ Kritizismus) sein eigentliches Lebenswerk. Was er in andern Wissenschaften leistete, erscheint uns jetzt als sekundärer Art, obwohl er auch der Naturwissenschaft (K.-Laplacesche Theorie; ¶ Entwicklungslehre, 2 ¶ Schöpfung: III ¶ Darwinismus, 3a ¶ Deszendenztheorie, 1) und Geschichtswissenschaft (¶ Entwicklungslehre, 1), der ¶ Ethik (: 4) und der Theologie nachhaltige Anregungen hinterlassen hat. K.s Einfluß reicht aber noch weit über das Gebiet der Wissenschaft und Philosophie hinaus: Er ist zwar kein religiöser Prophet, sondern nur ein nüchterner, klarer Denker; doch ist von ihm eine Neubelebung wie des sittlichen, so auch des religiösen Lebens ausgegangen. Er ist so recht ein Musterbeispiel dafür, was klares, wahrhaftiges Denken der Frömmigkeit bedeutet. Er wurde gehaßt, weil er vieles antastete, was der Frömmigkeit seiner Zeit unbedingt heilig dünkte. Aber er streifte ihr alles ab, was nur scheinbar fromm und wahr ist, und zwang sie, sich auf das Echte in ihrem Wesen zu besinnen. Was seine Lebensarbeit gerade durch ihre Eigenart der Frömmigkeit leistete, muß uns hier vor allem beschäftigen.

2. Eine unwahrhaftige Verquickung von Religion und Wissenschaft fand K. als Erbe der mittelalterlichen ¶ Scholastik (¶ Weltanschauung des Mittelalters) vor. Die wissenschaftliche Forschung beruhigte sich, wenn sie Gott als letzte Ursache eingesetzt hatte, und die Religion ließ sich von der Wissenschaft die Existenz Gottes beweisen und sein Wesen beschreiben, wodurch dem Menschen der Kampf des innern Erlebens erspart wurde, der die Religion zu einer so ernsten Angelegenheit, freilich auch erst zur Kraft im Menschen macht. Hier setzte K. ein. Es ist eine „faule Weltweisheit",

die „unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet" (K. I, 316). Das menschliche Forschen muß die Welt in ihrem Werden rückwärts erforschen, sie aus ihren eigenen Gesetzen erklären und sich nicht durch Ursachen beruhigen lassen, die aus andern Gebieten herübergeholt sind. So entwirft er das Bild des Weltgebäudes und seiner Entstehung aus sich selbst nach seinen Gesetzen in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (K. I).

Doch die Verwirrung von Wissenschaft und Religion hatte ihre tiefere Begründung im ¶ Intellektualismus der alten Weltanschauung. In scharfer Logik baute und stellte man die Begriffe zu einem System der Unter- und Ueberordnung zusammen und glaubte, diesem logischen System entspreche nun auch das wirkliche Geschehen in Ursache und Wirkung. Das aber erwies K. als den großen Irrtum: Die logische Verneinung ist nicht dasselbe mit dem tatsächlichen Sichaufheben von Kräften; im wirklichen Leben ist auch das Negative (Untugend, Undurchdringlichkeit usw.) eine wirkliche reale Kraft. Ebenso ist die tatsächliche Ursache nicht dasselbe mit dem logischen Grunde; die logische Folge fließt aus dem logischen Grunde, weil sie in demselben schon enthalten ist. „Wie aber soll ich es verstehen, daß darum, weil etwas ist, etwas anderes sei?" Das Allergewöhnlichste, das reale Geschehen in der Welt, der reale Zusammenhang von Ursache und Wirkung, ist so zum allerrätselhaftesten geworden. Das Geheimnis der Welt tritt an die Stelle der nüchternen Selbstverständlichkeit; ¶ Goethe, ¶ Herder (der ja K.s Schüler war), ¶ Schelling, die gesamte moderne Stimmung der Welt und Natur gegenüber liegt in K.s nüchterner Erkenntnis beschlossen. Zwar hat die in uns vorhandene Begriffswelt vieles gemeinsam mit der außer uns vorhandenen Welt. Aber gerade die unverbrüchliche Gewißheit, die Begriffe wie Raum und Zeit, Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidenz für uns haben, zeigt, daß sie nicht aus der Erfahrung zu uns kommen; sie müssen vor aller Erfahrung in uns liegen. Mit dieser Erkenntnis vollzieht K. die Umkehrung der Weltanschauung, die er selbst mit der Tat des ¶ Kopernikus vergleicht (K. III, 18). Die Begriffe und Vorstellungen in uns sind nicht das erfaßte Geheimnis; sondern sie sind die Formen, in denen unser Geist alles aufnimmt, was auf ihn wirkt (¶ Erkenntnistheorie, Sp. 449. 453). Das gilt zunächst von Raum und Zeit: Raum und Zeit sind die unter ihnen begriffenen einzelnen Zeiten und Räume selbst. Sie sind Anschauungen; vielmehr sie sind die Formen, in denen der menschliche Geist alles aufnehmend formt, was auf ihn wirkt. Wie Wasser sich formt, wenn es in ein Gefäß fließt, so formt sich für den menschlichen Geist alles, was auf den äußern Sinn wirkt, räumlich, was auf den innern Sinn wirkt, zeitlich. Das menschliche Bewußtsein ist aber nicht nur ein zeitliches Fließen oder räumliches Haben von Eindrücken. Es ist zugleich bewußte Verknüpfung. Auch sie bringt der Geist zustande durch den Verstand, in dem bestimmte Regeln liegen, nach denen er alles zusammenfaßt. Bewußt wird er sich dieser Regeln in seinen Grundbegriffen (Kategorien). Substanz, Ursache und Wirkung (¶ Kausalität), u. a. sind solche Kategorien. Ihre unverbrüchliche Geltung ruht also darin, daß die Welt unsers Bewußtseins erst entsteht, indem der Verstand die Eindrücke nach diesen Regeln zusammenfaßt. Zwei Welten scheiden sich da, die innere, ordnende und aufnehmende Tätigkeit, die in der Vorstellung des „Ich" zusammengefaßt wird, und die äußere nach diesen unverbrüchlichen Regeln ablaufende Welt, die dem Ich Außenwelt ist. Sie ist tatsächlich die Welt unsers Bewußtseins, über deren eigentliches Wesen, wie es ungeformt von unserem aufnehmenden Bewußtsein ist, wir gar nichts wissen können. Aber entschwindet uns so die Außenwelt, so steigt um so mächtiger die schaffende Eigentätigkeit, die „Spontaneität des Geistes" vor uns auf und nötigt uns Ehrfurcht ab. Sie ist die feste Grundlage all unserer Erkenntnis. In ihr sind uns die Anschauungsformen und Gesetze des Verstandes gegeben, durch deren Wirken eine einheitliche Welt der Erscheinung in uns entsteht. Nicht aus der beobachteten Wirklichkeit leuchtet die Wahrheit dieser Formen und Gesetze ein, sondern sie liegen im Wesen unseres Geistes, der durch sie die Erkenntnis erst schafft. Sie sind nicht a posteriori, sondern a priori. Dies alles wird von K. mit zwingender Wucht der Beweisführung vorgetragen. Ihr gegenüber konnte die alte intellektuelle Naivität nie mehr aufkommen.

Wie steht es nun aber mit Gedanken wie Gott, Seele, Unsterblichkeit, Freiheit? Wie kommt der Mensch zu ihnen, wenn er noch nicht einmal eine Ahnung vom wahren Wesen, der ihn umgebenden Welt haben kann? Auch sie gründen in der Spontaneität des Geistes. Noch ein drittes ist eben im Geiste des Menschen, ein Bedürfnis nach Vollständigkeit in der zusammenfassenden Tätigkeit des Verstandes. Diese Vollständigkeit zu erfassen, setzt sich die Vernunft auf jedem der verschiedenen Gebiete als ihr Ziel. Diese Ziele ihrer Arbeit nennt K. Ideen. Für das Innenleben schwebt der Vernunft eine in sich geschlossene Vollständigkeit vor, die Idee der Seele, für die Gesamtheit der Erscheinungswelt die Idee der Welt oder Natur, für die Gesamtheit alles Seins und Wirkens die Idee Gottes. Nun geschieht es wohl, daß der Mensch diese Ideen als erfaßte Wirklichkeiten behandelt und darauf die Begriffe des Verstandes anwendet. Dann bringt er sich aber in unlösbare Widersprüche. Er muß z. B. die Welt zeitlich und räumlich endlich und zugleich unendlich denken. Der Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß die Vernunftidee der Vollständigkeit ein Ende der Welt fordert, sobald man sich vorstellt, diese Vollständigkeit könne jemals verstandesmäßig erfaßt werden. Tatsächlich aber geht der Verstand nach seinem Gesetz von Ursache und Wirkung ewig weiter, fragt für jedes Geschehen nach einer neuen Ursache. Ein Anfang ist ihm unmöglich zu denken. Raum und Zeit sind Anschauungsformen, die immer die Möglichkeit neuen Aufnehmens in sich tragen; sie begrenzt zu denken, ist wieder unmöglich. Wir erkennen hier, daß diese Anschauungsformen und die Begriffe des Verstandes nur in gegenseitiger Ergänzung Wert haben. Der Verstand verarbeitet, was in den sinnlichen Formen gegeben ist und durch sie schon seine entsprechende Begrenzung erfahren hat, sodaß eine Verknüpfung nach vorwärts und rückwärts durch den Verstand möglich ist. Aber nie darf man die Verstandeskategorien auf etwas anwenden, was sinnlich

nicht gegeben ist, also auch nicht auf die Ideen der Vernunft. Man würde sich damit ins unbegrenzte Feld ausschweifender Spekulation begeben. Die Ideen sind Ziele des Denkens, nicht gegebene Erkenntnisse. So darf man also auch nicht den Begriff der Substanz auf die Idee der Seele anwenden. Damit fallen alle Beweise für deren Unsterblichkeit und Freiheit. Man darf auch die Idee Gottes nicht zusammenbringen mit dem Satze von Ursache und Wirkung oder wieder mit dem Substanzbegriff. Damit fallen alle alten Gottesbeweise (¶ Gott: IV). Die Frömmigkeit ist damit in ihren Grundvesten scheinbar erschüttert. Jedenfalls ist die alte Weltanschauung zermalmt. Doch haben die Ideen der Vernunft auch so ihren ganz bestimmten Wert. Sie halten uns immer klar vor Augen, daß unser Erkennen Stückwerk ist. Sie zeigen uns, daß wir nicht die wahre Wirklichkeit, sondern nur die Erscheinung kennen. Damit bestimmen sie die Grenzen unserer Erkenntnis. Sie lehren aber auch, daß wir nie die letzte Vollständigkeit der Erkenntnis errungen haben, die unsere Vernunft fordert, und zwingen uns so, nie mit dem Erreichten zufrieden zu sein, immer weiter nach der in ihnen uns vorgehaltenen Vollständigkeit aller Erkenntnis zu streben. Indem sie nun als Grenzbestimmung von einer übersinnlichen Welt eine Vorstellung erwecken, verlocken sie immer wieder eine Erkenntnis dieser Wirklichkeit hinter der Erscheinung, das „Ding an sich" (Nôumĕnŏn, d. h. Gedanken- oder Geisteswesen) zu suchen. Diese Verlockung bedeutet für das theoretische Denken eine Gefahr, weil die Anwendung der Kategorien des Verstandes hier nur ein leeres Spiel sein kann, da ja nichts irgendwie Gegebenes vorhanden ist. Aber indem die Vernunftideen zeigen, daß wir notwendigerweise mit einer solchen dem theoretischen Erkennen verschlossenen Wirklichkeit rechnen müssen, ermöglichen sie uns erst das rechte Verständnis für ein anderes Gebiet unsers geistigen Wesens, das des Willens, der praktischen Vernunft.

3. Derselbe Mann, der so klar und wahr alle falsche Begründung der Religion abweist, ist von Anfang an erfüllt von tiefem Ernste und einer eigenartigen Frömmigkeit, die eben um ihrer Eigenart willen auch als sein volles Eigentum gewürdigt sein will. Demütig steht er vor der wunderbaren Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Welt, die sich ihm in seinen naturwissenschaftlichen Forschungen erschließt. Je mehr er die Unfaßbarkeit der Welt nachweist, desto stärker leuchtet auch das ergriffene Staunen vor dieser gewaltigen Welt aus seinen Schriften. Diese Bewunderung der Welt ist zugleich wieder untermischt mit einer tiefen sittlichen Begeisterung und Ergriffenheit, deren heiligstes Anliegen immer wieder ist, die sittlichen Werte und das sittliche Wesen des Menschen als die Werte aller Werte, als das Unvergängliche zu fassen. Und gegenüber dem Zweifel, der fragt: Wie man denn solche Ueberzeugung gegenüber seiner zersetzenden Kritik festhalten könne, leuchtet eine Ahnung vom wahren Wesen religiöser Gewißheit auf in dem wunderbaren Worte: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht nötig, daß man es demonstriere" (K. II, 205). Welchen Weg der Ueberzeugung aber gibt es außer dem verstandesmäßigen Beweis? — Den des sittlichen Mutes der Ueberzeugung, antwortet K. (vgl. ¶ Intellektualismus, 3). Damit ist K. tatsächlich zum Erfassen des wahren Wesens tiefer Religiosität gekommen. Die Kraft der Religion ruht darin, daß sie allein dem Besten im Menschen Begründung und frohe Siegeszuversicht verschafft.

Klar wird das K. in seiner immer tiefern Erfassung dessen, was Sittlichkeit ist (¶ Ethik, 4). „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könne, als allein ein guter Wille". (K. IV, 241.) Also nie das, was wir draußen in der Welt begehren, ist gut, nur dies Bewegen in uns. K. entdeckt, daß wir außer der zusammenfassenden Kraft von Verstand und theoretischer Vernunft ein anderes Vermögen der Tätigkeit in uns tragen, das uns zu einem bestimmten, unserer Würde entsprechenden von einheitlichen Grundsätzen geregelten Handeln treibt. Es ist wie die theoretische Vernunft ein zusammenfassendes Vermögen und wird deshalb „praktische Vernunft" genannt. Sie will unser Handeln eingliedern in die Gesamtheit des Handelns und verlangt von ihm, daß es nach Maximen geschehe, die jederzeit zum allgemeinen Gesetz einer vernünftigen Welt, eines „Reiches der Zwecke" werden können (K. IV, 269 u. v. a.). Sie fordert in uns, diese Würde unsers Wesens als Vernunftwesens nie zu vergessen, also nie ein Vernunftwesen als Mittel, immer nur als Zweck zu gebrauchen (K. IV, 277). Diese aus uns selbst aufsteigende Forderung ist der kategorische Imperativ. Indem wir ihn in uns entdecken, behaupten wir die — theoretisch nie zu beweisende und zu erfassende — Freiheit unseres sittlichen Handelns (= erstes sittliches Postulat); denn wir bestimmen uns nach dem aus uns hervorbrechenden kategorischen Imperativ, nicht nach sinnlichen Einflüssen (¶ Ethik, Sp. 662 f). So stellt K. aller utilitaristischen und autoritiven Ethik seine auf die Autonomie des Menschen aufgebaute Ethik gegenüber. Dies Ausschalten aller äußern Antriebe zum Guten gibt der Ansicht K.s jene eiserne Strenge, jenen Rigorismus, der selbst Liebe und Wohlgefallen nicht zu sittlicher Welt rechnet: Nicht aus Liebe sondern aus Grundsatz muß man handeln. In ¶ Schillers Weltanschauung und Dichtung hat die stolze Erhabenheit dieser sittlichen Weltanschauung in eigenartiger Verbindung mit Wertschätzung des ästhetischen weithingewirkt und auch ¶ Goethe in ihren Bann gezogen. Und wie das Gute eine eiserne von innen tönende Maxime ist, so steht ihm auch das Böse schroff gegenüber. Es ist der Gegensatz zur Maxime des Guten. Zwischen beiden gibt es keinen allmählichen Uebergang. Nur durch eine unbegreifliche Revolution des innern Menschen ist der Uebergang von der Herrschaft des Bösen zum Handeln nach der Maxime des Guten zu vollziehen. Unbegreiflich ist diese Revolution, da diese innere Selbstbestimmung des Menschen eben aus der Freiheit hervorgeht, die nicht Freiheit wäre, wenn sie begriffen werden könnte. So ist auch der Zustand des Bösen im Menschen eine unbegreiflich vorhandene aber nachweisbare Tatsache, die er durch diese innere Revolution zu beseitigen hat. K. nennt es deshalb das radikale

Böse in der menschlichen Natur.

Nun aber bleibt ein doppeltes schweres Problem. Unter ihren die Vollständigkeit vorstellenden Ideen schafft die Vernunft auch die der Vollkommenheit, der völligen Uebereinstimmung von Mensch und moralischem Gesetz. Diese ist dem empirischen Menschen unerreichbar. Er soll sie aber erreichen! So erhebt sich die Vernunft zum Glauben an eine ewige Annäherung an dieses Ziel, die Unsterblichkeit. Ebenso schafft sie das Ideal des ¶ höchsten Gutes. Sie sieht es in der Zusammenfassung aller Bedürfnisse des menschlichen Wesens, d. h. seiner moralischen Würdigkeit, mit dem, was es sonst beglückt, der Glückseligkeit, und sie verlangt, daß diese Glückseligkeit dem Würdigen, d. h. dem sittlich Hochstehenden zufällt. Aus dem Widerspruch dieses Postulats mit den Tatsachen erwächst K. der Glaube an eine höhere Welt und an einen weltbeherrschenden Willen, der diese sonst unmögliche Verknüpfung von Würdigkeit und Glückseligkeit, gut Handeln und praktischem Erfolg herstellt (¶ Gott: IV, 6 c); das ist K.s moralischer Gottesbeweis, den man aber besser nicht als einen „Beweis" faßt, sondern als einen Versuch, zu der Stelle des menschlichen Erlebens hinzuführen, wo die Gewißheit solch höherer Leitung der Welt immer wieder zwingend in uns aufblitzt, unbewiesen und doch überzeugend. Diesen doppelten Glauben macht die Vernunft in der Frömmigkeit mutvoll zur Grundlage des Lebens und Handelns. Ohne ihn, ohne die Ueberzeugung, daß die gesamte Welt dem höchsten Zweck der sittlichen Vollendung und Betätigung untergeordnet ist, hat das Leben keinen Wert. Theoretisch berechtigt ist diese Ueberzeugungsbildung, da durch sie die Stelle ausgefüllt wird, die durch die Ideen der theoretischen Vernunft zwar bezeichnet, aber tatsächlich leer gelassen wurde. Seele, Gott, die ganze Welt des Geistigen werden hier dem praktischen Glauben zu Tatsachen. Sie sind sittliches Wollen, Freiheit, Reich der freien Geister in sittlicher Vereinigung, ein weltbeherrschender Wille, der das sittliche will. Aber nicht theoretische Erkenntnisse sind diese Ideen, sondern „Postulate" (Forderungen) der praktischen Vernunft. Was zu ihnen führt sind deshalb, wie gesagt, nicht „Beweise", sondern das Aufzeigen der uns innerlich zwingenden Notwendigkeit. Wollte man die Wirklichkeit dieser Ideen leugnen, so müßten Bedürfnisse der praktischen Vernunft unbefriedigt bleiben, die um der Größe, Würde und Wahrheit des moralischen Gesetzes in uns nicht unbefriedigt bleiben dürfen. Je größer deshalb die sittliche Energie des Menschen ist, desto klarer wird dieser „sittliche Glaube" aus ihm hervorbrechen. Mit immer neuer Macht läßt ihn die innere Selbstgewißheit der Vernunft in Mensch und Menschheit entstehen. So ist die Welt des Uebersinnlichen aller theoretischen Spekulation entrückt. Theoretisch ist die Welt ein Geheimnis. Wohl weckt sie durch ihre Ordnung und Gesetzlichkeit Ahnungen, die über die Verstandeserkenntnis hinausweisen, aber ihr volles Wesen erschließt sich nur der sittlichen Tat und dem sittlichen Ueberzeugungsmute (¶ Intellektualismus, 3).

Für K.s sittliche und religiöse Gedanken kommt neben der „Kritik der Praktischen Vernunft" (1788) vor allem die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (W. VI; 1793; 1794²) in Betracht, eine tiefsinnige Auseinandersetzung mit der überlieferten religiösen Weltanschauung und kirchlichen Lehre und die Darlegung seiner Gedanken über das Wesen eines moralischen Vernunftglaubens. Gab diese Schrift auch zunächst mit Anregung zur Entstehung einer neuen Abart des theologischen ¶ Rationalismus (: III) und ¶ Deismus (: I), so sind doch eine große Anzahl ihrer Gedanken bis heute noch, sei es auch nur als Problemstellungen, für die Arbeit der Theologie wichtig und haben jedenfalls einen großen Einfluß auf sie geübt (vgl. z. B. die Ausführungen über das radikale Böse in der menschlichen Natur oder die Auseinandersetzung mit der kirchlichen Vorstellung von der Bedeutung Jesu als des Erlösers). Besonders stark waren und sind K.s Anregungen natürlich für die evangelische Theologie, doch auch die katholische Theologie blieb nicht unberührt (¶ Hermes).

Gesamtausgaben der Werke K.s: 1. hersgeg. von Rosenkranz u. Schubert (Leipzig 1834—42, 12 Bde.); — 2. hersgeg. v. Hartenstein (Leipzig, 1838—39, 10 Bde.); — 3. hersgeg. v. Hartenstein (Leipzig, 1867—69; 8 Bde.; bis heute die gebräuchlichste); — 4. Im Erscheinen begriffen die Gesamtausgabe der Werke K.s, hersg. von der preußischen Akademie der Wissenschaften, zerfallend in die vier Gruppen: Werke, Briefwechsel, Handschriftlicher Nachlaß, Vorlesungen (geplant sind 22—25 Bde.). Von den schon erschienenen Bänden sei hingewiesen auf den Briefwechsel K.s in 3 Bden., hersg. v. R. Reicke, 1900—1902. — In Einzelausgaben ist die „Kritik der reinen Vernunft" hersg. v. Kirchmann in der Philosophischen Bibliothek, v. K. Vorländer (1899), v. B. Erdmann (1900⁶); und alle wichtigsten Schriften bei Reklam v. Kehrbach sehr gut hersgeg. — Für unsere Darstellung sind folgende Schriften K.s besonders wichtig: Zu 2: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755); — Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763); — Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes (1763); — Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1764); — Träume eines Geistersehers (1766); — Zu 3: Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787²); — Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783); — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785); — Kritik der praktischen Vernunft (1788); — Kritik der Urteilskraft (1790); — Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793); — Zum ewigen Frieden (1795; ¶ Friedensbewegung, 2).

Ueber Kant vgl. Ue III¹⁰, S. 276 ff. — Außer den bekannten Geschichten der Philosophie von Kuno Fischer, W. Windelband, R. Falkenberg, K. Vorländer, R. Eucken: Lebensanschauungen der großen Denker; L. Busse: Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit, 1904, und den bei ¶ Ethik, ¶ Erkenntnistheorie, ¶ Idealismus: II, ¶ Kritizismus genannten Arbeiten kommen vor allem in Betracht L. E. Borowski: Darstellung des Lebens u. Charakters J. K.s, Königsberg 1804; — R. B. Jachmann: J. K. in Briefen an einen Freund, Königsberg 1804; — Wasiansky: J. K., Königsberg 1804; — Fried. Paulsen: J. K.s Leben und Lehre, 1898; — ‡ Ders.: K., der Philosoph des Protestantismus, 1899; — Ders.: K.s Verhältnis zur Metaphysik, 1900; — M. Kronenberg: K.s Leben und seine Lehre, 1905; — H. St. Chamberlain: J. K., die Persönlichkeit als Einführung in seine Werke, 1905; — G. Simmel: K., Sechzehn Vorlesungen, 1904; — Samuel Eck: Aus den großen Tagen der deutschen Philosophie (Kant, Hegel, Schleiermacher), 1901; — ‡ O. Külpe: J. K., 1907

— Hermann Cohen: K.s Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, (1877) 1910²; — Ueber Einzelprobleme vgl. H. Vaihinger: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, 1881 ff; — Friedr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der K.schen Erkenntnistheorie, 1875; — A. Messer: K.s Ethik, 1904; — Hermann Cohen: K.s Theorie der Erfahrungen, 1885; — ‡ Rudolf Eucken: Thomas von Aquino und K., 1901; — J. Volkelt: J. K.s Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert, 1879; — ‡ Ernst Katzer: K.s Bedeutung für den Protestantismus, 1897²; — ‡ Ders.: Luther u. K., 1910; — Hermann Cohen: K.s Begründung der Aesthetik, 1889; — Edmund König: K. und die Naturwissenschaft, 1907. **Fuchs.**

Kantakuzenus. Johannes VI K., 1341 bis 1355, byzantinischer Kaiser, ¶ Byzanz: I, 7.

Kantate heißt der vierte Sonntag nach Ostern. ¶ Kirchenjahr.

Kantate, ursprünglich eigentlich ganz allgemein „Singstück" (von cantare, singen) im Gegensatz zu „Klingstück" (sonare), hat sich doch für die besondere Form der „Gesangsmusik mit Begleitung" festgesetzt, in der eine vorwiegend lyrische Stimmung in einzelnen Sätzen für Solostimmen, Chor oder auch gelegentlich Instrumentalstücke wenigstens als Einleitungen oder Uebergänge auseinandergelegt wird. Das dramatische Element bleibt dabei ausgeschlossen, insofern es sich nicht als eine augenblickliche Steigerung oder Gipfelung des Lyrischen erweist. Ihre besondere Anwendung findet die K. in der von ¶ Bach besonders im Anschluß an die eigentümliche Anordnung des Gottesdienstes seiner Zeit ausgebildete Kirchen-K., deren er allein 4 vollständige Jahrgänge für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres hinterlassen hat. Bei ihm „ist die K., die Ausprägung einer Empfindung, einer Stimmung durch verschiedenartige Formen, die in dieser Einheit der Stimmung ihren höheren Zusammenhalt finden. Der Sologesang einzelner Stimmen in der Kirchen-K. führt nicht verschiedene Personen für sich redend ein, sondern auch sie reden im Namen der Gemeinde; ihre Subjektivität ist zwar eine individuell gefärbte, aber doch die Subjektivität einer großen Allgemeinheit. Darum bilden auch die Ensemble- und Chorsätze, besonders aber die Choräle den eigentlichen Kern der Kirchen-K.; die verschiedenen Stimmcharaktere eines Duetts, Terzetts, heben sich nicht schärfer gegen einander ab, sondern heben einander auf" (Riemann, Musiklexikon). Daneben aber bezeichnet man als weltliche K. wohl auch alles, was sich seiner Natur nach nicht in einer anderen fester umschriebenen Gattung unterbringen läßt. Historisch taucht der Name Cantata zuerst in der 1600 begründeten Monodie auf als Bezeichnung mehrteiliger Sologesänge, „in denen arioser Gesang in dramatischer Weise mit rezitativischem abwechselte" (ebd.). Die Form der „Solo-K." hat sich bis auf unsere Zeit erhalten. **Wilh. Weber.**

Kantor ¶ Beamte: I, 1; II, ¶ Kirchendienst des Lehrers.

Kanzel ¶ Kirchengeräte, 1.

Kanzelberedsamkeit ¶ Predigt, ¶ Homiletik.

Kanzelparagraph heißt § 130 a des geltenden deutschen Strafgesetzbuches. Er lautet: „Ein Geistlicher oder anderer Religionsdiener, welcher in Ausübung oder in Veranlassung der Ausübung seines Berufs öffentlich vor einer Menschenmenge, oder welcher in einer Kirche oder an einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte vor Mehreren Angelegenheiten des Staats in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstande einer Verkündigung oder Erörterung macht, wird mit Gefängnis oder Festungshaft bis zu zwei Jahren bestraft. — Gleiche Strafe trifft denjenigen Geistlichen oder anderen Religionsdiener, welcher in Ausübung oder in Veranlassung der Ausübung seines Berufes Schriftstücke ausgibt oder verbreitet, in welchen Angelegenheiten des Staats in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstand einer Verkündigung oder Erörterung gemacht sind". Der erste Absatz ist durch das Gesetz vom 10. 12. 1871, der zweite durch die Novelle vom 26. 2. 1876 eingeführt worden (¶ Kulturkampf). Gesetzgeberisches Motiv ist, Mißbrauch geistlicher Autorität in staatlichen Angelegenheiten zu verhüten; deshalb fallen subalterne Religionsdiener (Kirchendiener, Küster, Organisten, Glöckner) nicht unter die Bestimmung. Der Vorentwurf zu einem neuen deutschen Strafgesetzbuch hat sie fallen gelassen, weil sie entbehrlich sei und teilweise durch die §§ 131, 137 des Entwurfs ersetzt werde.

Reinhard Frank: Kommentar zum deutschen Strafgesetzbuch, 1907—1908, 5.—7. Aufl., S. 233 ff; — Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch. Begründung. Besonderer Teil, Berlin 1909, S. 477. 494. **Friedrich.**

Kanzlei, Päpstliche, ¶ Kurie, 2. 4.

Kanzler, Erzkanzler ¶ Archicapellanus ¶ Deutschland: I, 2 (Sp. 2069).

Kapelle, kleineres Kirchengebäude, in dem kein regelmäßiger Pfarrgottesdienst abgehalten wird, sondern nur zeitweise bestimmte gottesdienstliche Handlungen vollzogen werden. Entweder sind es freistehende Gebäude oft besonderer Bestimmung an besonderen Orten, z. B. Tauf-K., Sühn-K., Grab-K., Kirchhofs-K., Weg-K., Brükken-K., oder sie sind an ein größeres Kirchengebäude angebaut oder schließlich ganz in den baulichen Organismus einer großen Kirche einbezogen. Im letzteren Falle dienten diese K.n zur Aufstellung der entsprechend der wachsenden Zahl der Geistlichkeit — zuerst bei den Cluniazensern und Zisterziensern — vermehrten Altäre. Die K.n sind dann am Chor angelegt, der im Laufe der Entwicklung besonders in der französischen Gotik durch einen vollständigen K.nkranz erweitert wird. In der Zeit der Spätgotik, als die Strebepfeiler in das Innere der Kirche gezogen wurden, und ebenso zur Renaissance- und Barockzeit wurden auch zu beiden Seiten des Langschiffes häufig K.n zwischen diesen Pfeilern eingerichtet. — Auch die kleinen, dem Privatgottesdienst geweihten Räume in Schlössern, Burgen und Kurien heißen K.n. **Rauch.**

Kapellenverein ¶ Frauenverbände, kirchl., 4.

Kapernaum ¶ Kapharnaum.

Kapetinger, französisches Königshaus, ¶ Frankreich, 4.

(v.) **Kapff**, Sixt Karl (1805—79), evg. Theologe, geboren in Güglingen (Württemberg), war erst Repetent in Tübingen, 1833 Pfarrer in der separierten Gemeinde Korntal, 1844 (wieder in der Landeskirche) Dekan in Münsingen, dann in Herrenberg. 1850 wurde er Generalsuperintendent von Reutlingen und 1852 Prediger und Prälat an der Stiftskirche in Stuttgart. Sein schon in der Jugend gepflegtes inniges Ge-

betsleben und sein starkes Bedürfnis nach christlicher Gemeinschaft ließen in ihm die schwäbische Gemeinschaftsfrömmigkeit seiner Zeit zu charakteristischer Ausprägung kommen. Als Prediger und vor allem als Seelsorger hat er eine die Grenzen seiner Gemeinde weit überschreitende Tätigkeit ausgeübt. Neben verschiedenen Predigtsammlungen gab er mehrere Erbauungs- und Gebetbücher heraus, die eine große Zahl von Auflagen erlebten.

RE³ X, S. 30. **Andreae.**

Kapharnaum, Stadt in Galiläa mit römischer Besatzung (Mtth 8_{5-13}), Zollamt (Mrk 2_{14}) und verschiedenen königlichen Beamten (Joh 4_{47}), Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, daher „seine Stadt" genannt (Mtth 9_1), Heimat des Petrus und Andreas (Mrk 1_{16-18}), am Ufer des Sees Tiberias gelegen (Mtth 4_{13} u. a.). Nach Josephus bewässerte eine Quelle dieses Namens die Ebene Genesareth (Jüd. Krieg III 10, 8); sie entspricht der heutigen Ain et-Tabi̦a. In ihrer Nähe 9 km östlich liegt die Ruinenstätte Tell Hûm, 5 km westlich von der Jordanmündung. Die Ausgrabungen dort haben die bemerkenswerten Reste einer großen Synagoge (wohl der Lukas $7_{5\,ff}$ genannten), ebenso die einer älteren Synagoge und das Mosaik einer Basilika, die um 600 n. Chr. über dem Haus des Petrus stand, zu Tage gefördert, und damit die Gleichsetzung des Platzes mit K. sicher gestellt. Auch die Ausdehnung der Ruinen entspricht der Bedeutung, wie sie einem Zoll- und Garnisonflecken zukam. Die jüdischen Schriftsteller kennen ein Kaphar-Nachum oder -Tanchum, Josephus einen Flecken Kepharnome in dieser Gegend.

H. Guthe: RE³ X, S. 27 ff. **Benzinger.**

Kaphthor, ein Küstenland oder eine Insel (I Mose 10_{14} V 2_{23} Jer 47_4), von der griechischen Uebersetzung des AT Kappadozien gleichgesetzt. Da aber die Philister auch Kreter genannt werden und aus K. stammen sollen (Amos 9_7), so ist K. wahrscheinlich ein anderer Name für Kreta. Die auf ägyptischen Denkmälern abgebildeten Kafti, ein mächtiges Seevolk des 16. und 15. Jhd.s, zeigen Verwandtschaft mit den auf Kreta gefundenen Skulpturen und Bekanntschaft mit der mykenischen Kultur, die grade auf Kreta zu hoher Blüte gediehen ist. Da auf Kreta neben den mykenischen auch ägyptische Einflüsse wirksam gewesen sind, so ist neuerdings die Gleichung K. = Kreta immer zuversichtlicher aufgestellt worden.

Hermann Guthe in: RE³ X, S. 33 ff; — Eduard Meyer: Geschichte des Altertums² I, 2, § 515; — Ders.: Der Diskus von Phaestos und die Philister auf Kreta (in: SAB 1909, S. 1022 ff). **Greßmann.**

Kapitalismus.

1. Bedeutung; — 2. Vorbedingungen; — 3. Der Weltmarkt; — 4. Die kapitalistische Unternehmungsform und ihre Folgen für die gesellschaftliche Schichtung; — 5. Würdigung. — ¶ Beruf, 3. 4. ¶ Calvinismus, 2.

1. Wer heute vom K. spricht, versteht darunter die herrschende Wirtschaftsordnung in ihrer gesamten Ausdehnung. Wir leben im kapitalistischen Zeitalter. Zugleich klingt in dem Wort selbst etwas von einer Beurteilung dieses Wirtschaftssystems mit. Das Wort K. ist nämlich erst entstanden, als der ¶ Sozialismus ihm entgegentrat. Daher kommt es, daß man es beim K. nicht mit einem reinen Begriff der Volkswirtschaftslehre, sondern mit einer bestimmten, bald gehaßten, bald gewünschten Richtung der wirtschaftlichen Entwicklung zu tun hat. Infolgedessen findet sich im K. keiner zurecht, der nur von der Begriffsbestimmung des Wortes Kapital oder von der Grenzbestimmung seines Umfangs ausgeht. Was einer Kapital nennt, hängt schon von seiner wirtschaftlichen Auffassung ab. Alle anderen Begriffsversuche, zwischen Erwerbs- und Produktivkapital, fixem und umlaufendem Kapital, Volks- und Privatkapital zu unterscheiden, haben nur den Wert, die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens selbst an seinen verschiedenen Haltepunkten zu belauschen. Freilich sind alle diese Haltepunkte bloße Stützpunkte für zusammenfassendes Denken. In Wirklichkeit fließt das wirtschaftliche Leben in unhaltbarem Strom einheitlich dahin, ja das ist gerade das bezeichnendste für das kapitalistische Zeitalter, daß das Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung ein unvergleichbar schnelles geworden ist. Wozu die Wirtschaft früherer Zeiten Jahrzehnte gebraucht hat, das durchmißt sie jetzt in wenigen Monaten. Diese Schnelligkeit in der Abwicklung kapitalistischen Geschäftsgangs, diese Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten, die sich immer von neuem enthüllt, ist wiederum nur dadurch erklärlich, daß der gesamte Wirtschaftsprozeß der Welt sich viel näher gerückt ist, als in den vergangenen Jahrhunderten und das Netz der wirtschaftlichen Beziehungen über den Erdball hin immer lückenloser wird, gleichzeitig aber diese gesamte Entwicklung eine bewußte, eine berechnete, eine von gewaltigen menschlichen Organisationen begleitete, überwachte, ja bestimmte ist. Man könnte das kapitalistische Zeitalter den ersten Schritt zum Selbstbewußtsein der Weltwirtschaft nennen.

2. Versuchen wir es nun, die einzelnen Vorbedingungen und bezeichnenden Merkmale des kapitalistischen Zeitalters zu zeichnen. Die moderne Wirtschaftsentwicklung ist undenkbar ohne die technischen Fortschritte in der Ueberwindung von Raum und Zeit. Dampfmaschine, Dynamomaschine, Kabel, Telephon, Elektrizität haben den Raum der Erde eingeengt und übersichtlich gemacht. Sie haben die Völker zusammengeführt, ihre Interessen und ihre Besitztümer, ihre Wirtschaft und ihre Zukunft zu einem gewaltigen Netz gemeinsamer Beziehungen zusammengewoben. Die Zeit ist in kleinste Teile zerlegt und dadurch in ihrer Kraft und Benützungsfähigkeit unendlich gesteigert worden. Aber alle diese technischen Erfolge, die einen vollständig anderen Lebensstil moderner Völker heraufgeführt haben, sind wieder bedingt von einer Wissenschaft. Das Zeitalter der Mathematik und der Naturwissenschaft hat sie allein ermöglicht. In der Exaktheit der Berechnung kleinster Kräfte und größter Wirkungen liegt das Geheimnis des modernen technischen Triumphwegs. Freilich hätten die wissenschaftlichen Untersuchungen nie zu solcher massenhaften Verwertung geführt, wäre nicht das Zeitalter der Gewerbefreiheit (¶ Gewerbe: I, 4) so unternehmungslustig gewesen, daß es große Experimente wagte, und wäre nicht diese Gewerbefreiheit von einer Rechtsordnung begleitet gewesen, die das Privateigentum und den Privaterwerb schützte, so daß sich die Unternehmung lohnte. Infolge dieses frischen Zugs, der durch die amerikanischen und europä-

ischen Völker hindurchging, hob sich die Bevölkerungsziffer. Die führenden Völker der Erde zählen heute nach Zahlen, hinter denen die Völker des Altertums in staunend großem Abstand folgen. Gerade diese **Bevölkerungsvermehrung** trieb wieder das Rad der wirtschaftlichen Entwicklung zu neuem Schwung, und was eben noch Wirkung des wirtschaftlichen Aufschwungs und seiner technischen Erfolge gewesen ist, wird im nächsten Augenblick zur Ursache erneuter Steigerung. Alle diese Voraussetzungen, Maschine, Technik, naturwissenschaftliches Erkennen, Gewerbefreiheit, Privateigentumsordnung, Bevölkerungsvermehrung gehören zusammen, um die Ausdehnung zu begreifen, welche die wirtschaftliche Entwicklung zum K. gewonnen hat. Selbstverständlich soll damit die Einwirkung politischer Faktoren (z. B. die verschiedenen Revolutionsjahre), religiöser Strömungen (vgl. z. B. ¶ Calvinismus, 2), philosophischer Gedanken (z. B. Hegel, Feuerbach, Marx) keineswegs ausgeschlossen sein. Es erscheint uns vergebliches Mühen, im Lauf der historischen Entwicklung des K. irgendwo eine letzte vereinfachende Erscheinung als Ursache aller übrigen hervorzuheben. Es handelte sich nur zunächst um die Darstellung der Voraussetzungen, ohne die das kapitalistische Zeitalter sich nie mit solcher Gewalt hätte durchsetzen können.

3. Infolge dieser seltsam ineinanderwirkenden Erscheinungen erstand das, was man heute **Weltmarkt** nennt. Man kann geradezu sagen, die kapitalistische Eigenart des Wirtschaftens besteht darin, daß sie die ganze Welt zu einem Markt machen will, auf welchem alles zur Ware wird, die um Geld ausgetauscht werden kann. Austauschverhältnisse gab es immer. Der Tausch, der sich zum Handel ausweitete, war das Belebende und Vorwärtstreibende in den Wirtschaftsorganisationen. Das Neue in der Periode des K. ist dies, daß die Tauschbarkeit zum Merkmal aller Werte zu werden sich bemüht und damit das Geld als der Wertmesser alles zu behandeln und in allem zu handeln beginnt (¶ Geld und Kredit). K. bedeutet Kaufmanns Herrschgewalt auf allen Gebieten. Den klarsten Ausdruck kapitalistischen Lebens bieten die Börsen mit ihrem Welthandelsumsatz. Der springende Punkt für den Sozialethiker liegt dabei in der Tatsache, daß die einzelnen **Weltbörsen** London, Paris, New-York, Berlin vollständig von einander abhängig sind. Die Geschicke der Wirtschaft der einzelnen Völker werden immer mehr aus der Welt des technischen Könnens in die der kaufmännischen Berechnung hinübergeschoben. An den Börsen entscheidet sich Krieg und Frieden, Preis und Kurs. Sie sind das denkende Hirn des Welthandels, das mit der Zukunft spielt, um die Gegenwart zu bezwingen und zu gewinnen. Die Organisation des kapitalistischen Handelns durch die Börsen ist eine der erstaunlichsten Errungenschaften des modernen Wirtschaftslebens.

4. Die unmittelbare **Folge** der Konzentration dieser geldwirtschaftlichen Handlungen ist die, daß die Produktion der einzelnen Länder möglichst übersichtlich gestaltet werden muß. Handeln und rechnen läßt sich nur, wo berechenbare Größen vorhanden sind. Jenseits dieser Grenzen verliert sich die Spekulation ins Wagnis, ja ins Verbrechen. Um um diese Berechenbarkeit möglichst zu verbürgen, organisiert sich die nationale Produktion in ¶ Kartellen und Trusts. Es ist hier grundsätzlich gleichgültig, ob es sich um eine Vereinigung in der Urproduktion oder in verarbeitendem Handwerk, im Handel oder in der Landwirtschaft handelt. Die Hauptsache, die von dem K. gefordert wird, ist die, daß die Warenposten der einzelnen Länder in möglichst übersichtlichen Fächern gegliedert und nach ihrem Wert abgeschätzt werden. So hat der K., der auf dem Boden ungebundener Privatwirtschaft und Gewerbefreiheit erwachsen ist, sich selbst zu einer bewundernswerten Organisation und Regelung der Produktionswirtschaft entwickelt und die freie Konkurrenz auf weiten Gebieten des nationalen Arbeitens ausgeschaltet. Diese Entwicklung bedingte aber wiederum eine Gestaltung des Besitzes, welche für die gesamte Wirtschaft den weitgehendsten Einfluß hatte. Da es sich bei solchen wirtschaftlichen Körpern um Verantwortlichkeit für Hunderte ja Tausende von Millionen handelt, würde diese Last dem einzelnen zu schwer. Das Geld vieler Tausende von Menschen mußte angelockt werden, um die Riesenunternehmungen zu speisen und sie überhaupt erst zu ermöglichen. So entstand die Form der Aktiengesellschaft. In ihr wird der Besitz ein unpersönlicher. Das Geldkapital fließt von gleichgültigen Orten bezw. Personen zusammen, um dieses Unternehmen oder jenes Werk zu befruchten. Hierzu wird es nur bestimmt durch Aussicht auf gute Rentabilität. Darum ist die erste Frage bei einem industriellen Unternehmen die nach der kaufmännischen Rentabilität. Zuerst muß das Leihkapital befriedigt werden im Zins, Amortisation und Dividende. Und erst dann kommen die andern Posten in Betracht: die Unterhaltungs- und technischen Unternehmungskosten, vor allem die Auslöhnung der persönlichen Arbeitskraft, sei es der technisch-wissenschaftlichen, sei es der unmittelbar handarbeitenden Personen. Endlich die letzte und vielleicht einschneidendste Folge: ein ungemein großer Teil der Nation wird auf die Dauer von dem Besitz der Betriebsmittel getrennt. Auch frühere Wirtschaftstufen kannten einen Stand, der nur schwer in eine höhere Stufe aufsteigen konnte. Aber grundsätzlich war innerhalb des Handwerks zwischen Lehrling und Meister kein anderer Unterschied, als der zwischen Jugend und Alter. Heute aber müssen um des Geschäfts willen die großen Werke im Besitz großer Kapitalien sein. Die Banken müssen mit großen Geschäften abschließen können. Darum ist es heute gar nicht mehr möglich, dieselben Betriebsmittel der Masse zuzuführen, die das Großkapital für sich in Händen hält. Hier ist das erwachsen, was man **Proletarier** nennt. Ihm ist es nur möglich, durch ¶ Arbeitszeit-Verkürzung, Lohnerhöhung (¶ Lohn- und L.systeme), bezw. Koalitionsrecht und Organisation (¶ Sozialismus ¶ Gewerkschaften ¶ Genossenschaften) seine Stellung so zu verbessern, daß er hier nicht als einzelner, aber als Gruppe durch die angelegten Gelder selbst zu einem beachtenswerten Besitzer auf dem Geldmarkt wird und der Geldmarkt selbst sich seiner Abhängigkeit von den offiziellen und nichtoffiziellen, von den Vereins-, Genossenschafts- und Gewerkschaftssparkassen bewußt wird. So schließt sich hier wieder in etwa der Ring. Derselbe K., der nur auf den Höhen zu gehen gewohnt ist, muß wieder tausend kleine Wege ins

Unterland haben, um überhaupt zu leben und von neuem sich Bewegung und Wachstum zu sichern.

5. Eine eingehende Beurteilung des K. setzt weitschweifige methodische Untersuchungen voraus. Es ist in seiner Verurteilung ebenso viel gesündigt worden, wie in seiner Verherrlichung. Es ist richtig, daß die schlimmste Armut durch den K. ausgeräumt worden ist. Ebenso sicher aber haben sich die Distanzen der Vermögen erweitert und die Zinslast, welche die Völker zu tragen haben, steigert sich ins Ungemessene. Trotzdem hat der K., wenn man von seinen oft sehr hartnäckigen Jugendsünden in Mißbrauch der Frauen- und Männerarbeit absieht und die noch größeren Gefahren für die Nivellierung der geistigen Werte scharf im Auge behält, für die wirtschaftliche Entwicklung der Völker einen ungeheuren Vorteil gehabt. In ehrlicher Konkurrenz mit dem Sozialismus und seinen berechtigten Ansprüchen an die gemeine Wohlfahrt wird er seine eigene Kraft sicher noch verstärken und gezwungen werden, einen immer größeren Prozentsatz seines Gewinns dem gemeinen Nutzen zuzuführen. Dabei muß freilich im Auge behalten werden, daß auch der K. nur eine Phase in der raschen Entwicklung der Wirtschaft bedeutet, die ganz deutlich sozialistischen Gebilden Platz macht. Darum wird der Sozialethiker seine guten Kräfte zu verstärken und zu heben suchen, damit sie für spätere Zeiten bewahrt bleiben.

Gustav Schmoller: Grundriß der Allg. Volkswirtschaftslehre, 1904; — Werner Sombart: Der moderne K., 1902; — Fr. Naumann: Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1906; — Gottfried Traub: Ethik und K., 1909; — Broda-Deutsch: Das moderne Proletariat, 1910. **Traub.**

Kapitel ¶ Chorherren ¶ Domkapitel ¶ Kollegiatkirchen. — Ordenskapitel ist die regelmäßige, mit bestimmten Regierungsrechten ausgestattete Versammlung der Aebte und Prioren (bezw. der Provinzialen und Kustoden usw., ¶ Orden, rechtlich) eines Ordens.

Kapitel- und Verseinteilung der Bibel (Entstehung). Das Bedürfnis einer Einteilung des Bibeltextes in größere und kleinere übersichtliche Abschnitte mußte sich bei der beständigen praktischen wie allmählich auch wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel schon frühe einstellen. Die Vorlesung des AT in der Synagoge verlangte eine Einteilung in Leseabschnitte (¶ Lektionen), wie solche z. B. im NT (Mrk 12_{26} Röm 11_{2}) gelegentlich nach ihren Stichworten bezeichnet erscheinen. Innerhalb des NT selber wurden verschiedene Einteilungen vorgenommen, von denen die des ¶ Eusebius von Cäsarea zu größerer Berühmtheit gelangt ist. Angeblich nach dem Vorgang des Ammonius von Alexandrien, des im 3. Jhd. lebenden Verfassers einer Art Evangelienharmonie, unterschied er in den 4 Evangelien 1162 (d. h. 355 + 233 + 342 + 232) kleine Abschnitte, die er, je nachdem sie mehreren Evangelisten gemeinsam waren oder nur einem angehörten, auf 10 „Kanones" verteilte. Daneben bezeugen uns die meisten Handschriften eine (oft noch doppelte) Einteilung in etwas größere Abschnitte (z. T. mit Inhaltsangaben). — Unsere Kapiteleinteilung geht aber erst auf Stephan Langton von Canterbury (um 1205; ¶ England: I, 2) zurück, während der Kardinal Hugo von St. Chère (gest. 1263; ¶ Literaturgeschichte: II, A), der früher als ihr Urheber galt, Langtons Werk nur insofern ausbaute, als er innerhalb der einzelnen Kapitel Unterabteilungen einführte, die er mit a—g bezeichnete. Die neue Einteilung drang aus der lateinischen Bibel, in der sie Langton vorgenommen hatte, durch die 1448 vollendete, 1523 gedruckte Konkordanz des R. Isaak Nathan ins hebräische AT; ins griechische NT gleichfalls im 15. Jhd. — Die Einteilung in Verse war zunächst in den poetischen Büchern des AT beim Charakter der Poesie Israels von selbst gegeben und wurde stellenweise auch schon früh bezeichnet. Mit der Uebertragung des Verses auf die Prosa, wie sie schon die Mischna bezeugt, wird er aus einer rhythmischen Einheit notwendig zu einer vorwiegend logischen, wobei Schwankungen in der Zählung nicht verwunderlich sind. Im NT war es seit ¶ Euthalius 458 üblich geworden, den Text der Apgsch und der Briefe nach gewissen rhythmischen und logischen Rücksichten, ebenfalls dem kirchlichen Vorlesungsbedürfnis entsprechend, in Stichen (= Zeilen) zu schreiben. Die moderne Versabteilung und -zählung (eine solche findet sich sonst erstmalig beim Dominikaner ¶ Pagninus von Lucca) hat zum Urheber den gelehrten Pariser Buchdrucker Robert Stephanus, der sie für das NT großenteils auf einem Ritt von Paris nach Lyon 1551 vornahm, während er sich für das AT an das Vorhandene hielt; die erste Bibelausgabe, die sie für beide Testamente bietet, ist eine französische Uebersetzung von 1553. Der sogen. „textus receptus" des NT (¶ Bibel: II, B 6) schloß sich übrigens an die von der Verseinteilung des Stephanus ziemlich abweichende des Theodor ¶ Beza (1565) an. Luther hatte die einzelnen Kapitel nach dem logischen Sinn in kleinere und größere Abschnitte eingeteilt; die älteste Lutherbibel mit der neuen Versabteilung scheint eine Heidelberger Ausgabe von 1568 zu sein.

Otto Schmid: Ueber verschiedene Einteilungen der h. Schrift, 1892; — Brecht im Bibelblatt der Preußischen Bibelgesellschaft, 1909. **Bertholet.**

Kapitulare = Insassen der Kapitel (¶ Domkapitel ¶ Kollegiatkirchen ¶ Chorherren).

Kapitularien heißen Gesetze der fränkischen Könige, so genannt nach ihrer Einteilung in Abschnitte (capitula); wenn auch diese Bezeichnung erst in karolingischer Zeit (779) nachweisbar ist, wendet man sie doch jetzt auch auf die früheren Gesetze an. Die Scheidung in K. geistlichen und solche weltlichen Inhalts (capitularia oder capitula ecclesiastica und mundana) läßt sich kaum durchführen, da manchmal geistliche und weltliche Angelegenheiten in demselben Kapitular behandelt sind. Beachtenswert ist die Einteilung in: 1. K., die das Volksrecht ergänzen sollten (Capitula legibus addenda) und der Zustimmung des Volkes bedurften; — 2. K., die einseitige königliche Verordnungen enthielten (Capitula per se scribenda); — 3. K., die für die Königsboten bestimmt waren (Capitula missorum); auch diese Unterscheidung paßt aber nicht auf alle K., da manche von ihnen Bestimmungen verschiedener Art vereinigen. Die Stellung der fränkischen Könige gegenüber der Kirche ihres Reiches (¶ Franken) brachte es mit sich, daß sie in ihren K. selbständig auch in kirchlichen Angelegenheiten Gesetze erließen. Gesammelt sind 29 K. Karls des Großen, Ludwigs des Frommen und Lothars um 827 durch den Abt Ansegis von S. Vandrille (gestorben 833); eine

angebliche Ergänzung dazu, die K.sammlung des sogenannten Benediktus Levita (¶ Pseudo-isidorische Dekretalien), ist eine französische Fälschung aus der Mitte des 9. Jhd.s

H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte I, (1887) 1906², S. 539 ff (§§ 55 und 56); — Ausgabe der K.: M. G. historica, Capitularia regum Francorum I und II, hrsg. von Boretius und Krause, 1883 und 1897; — RE³ X, S. 43 ff (ebd. I³, S. 560 über Ansegis). **Voigt.**

Kaplan ¶ Beamte: I, kirchliche, 2 (Sp. 989), ¶ Pfarrer, rechtlich, 1a.

Kapland, britische Kolonie in Afrika, seit 1910 Teil der südafrikanischen Union, ¶ Südafrika, Britisches.

Kapo d'Istrias, Johannes Graf, ¶ Griechenland: II, 1. 2 b.

Kappadozien ¶ Kleinasien.

Kappadozier ¶ Arianischer Streit, 4 ¶ Mönchtum, 1 c. Vgl. die Einzelartikel über ¶ Basilius, ¶ Gregorius v. Nazianz und ¶ Gregorius von Nyssa.

Kappeler Friede (1529, 1531) ¶ Zwingli.

Kapuze (Caputium), eine den ganzen Hinter- und Oberkopf bedeckende, wie ein Kragen auch noch die Schultern umschließende Kopfbedeckung (Haube). Sie wird vorn am Hals zugeknöpft und läuft oben spitz aus. Bei der Mönchsgewandung ist die K. an die Kutte angenäht; öfter wird dann dieses ganze Gewand als K. bezeichnet. Das deutsche Wort K. ist im Anfang des 16. Jhd.s aus dem italienischen cappucio entlehnt. — Die ganze Kleidung erinnert an den im Altertum auch im Profangebrauch begegnenden Mantel mit K. Dieselbe Tracht findet sich im Frühmittelalter auch bei den Geistlichen als langes, vorn offenes Chorgewand mit K. (cappa choralis) oder als Prozessionskleid, aber auch als Tracht bei der Vesper (Vespermantel); wegen des Schutzes, den sie auch bei schlechtem Wetter gewährte, Regenmantel, Pluviale (cappa pluvialis, pallium pluviale) genannt. Die K. ist dann allmählich dem Pluviale genommen worden; heute erinnert an sie noch das halbrunde Zeugstück (clipeus, Schild), das beim Pluviale auf dem Rücken herunterhängt.

J. Braun: Die Liturgische Gewandung, 1907; — Franz Bock: Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 1859 ff (Bd. II, Tafel 41 Abbildung). **Zsch.**

Kapuziner, genannt nach der spitzen, an der Kutte angenähten ¶ Kapuze, eine Absplitterung der Franziskaner-¶ Observanten (¶ Franziskanerorden, Sp. 989; ¶ Mönchtum, 5 b). Der Stifter ist der Italiener P. Matteo Bassi († 1552), der 1525 sein Kloster (Montefalcone in Umbrien) verließ, um zum strengsten Franziskanerideal zurückzukehren. Wurde auch Bassi 1526 vom Observanten-General als Abgefallener eingekerkert, so wurde der K.orden doch 1528 von Papst Clemens VII anerkannt und 1545 aufs neue bestätigt, nachdem die Rückkehr Bassis zu den Observanten (1537), der „Abfall" des Generalvikars ¶ Occhino, und anderes schwere Wirren über den Orden gebracht hatten. Bis 1619 war der K.general (bezw. „Generalvikar") trotz der Verschiedenheit der K. von den „Konventualen" (vgl. Bd. II, Sp. 989) deren Generalminister unterstellt. Bis 1573 war der Orden auf Italien beschränkt, hat sich aber dann schnell über Frankreich, Spanien, Schweiz und besonders Deutschland verbreitet und sich bis in die Gegenwart bei den Volksmissionen (¶ Missionen, kath.), wie überhaupt in der Seelsorge, und in der ¶ Heidenmission (: IV, Sp. 2009) rege betätigt. — Statistik für 1907: 736 Klöster mit 10 042 Religiosen, darunter 4982 Patres, 1890 Kleriker, 3170 Laienbrüder, am zahlreichsten noch jetzt in Italien (392 Klöster); auf deutschem Boden liegen 40 Klöster (Bayern 25; Rheinland und Westfalen 15; die ältesten sind München 1602, Paderborn 1612), in Oesterreich 98 (das älteste Innsbruck 1593).

RE³ X, S. 50 ff; — KHL II, Sp. 289—291; — Zacharias Boverius: Annales seu sacrae historiae ordinis Minorum sancti Francisci, qui Capuzini nuncupantur, 2 Bde., 1632—39 (bis 1612; 1676 um einen dritten Bd., 1737 um einen Appendix vermehrt); — Mich. a Tugio: Bullarium ordinis etc., 7 Bde., 1740—52 (1883 f um weitere 3 Bde. vermehrt); — Analecta Ordinis Capuzinorum (seit 1884 jährlich erscheinend); — Heimbucher II², 1907, S. 387—412. **Zsch.**

Kapuzinerinnen. 1. Die Klarissen-K., auch „Schwestern vom Leiden", „Töchter der Passion" genannt, entstanden 1538 in Neapel, indem die ehrwürdige Maria Laurentia Longo († 1542; Seligsprechungsprozeß eingeleitet) für das von ihr für ¶ Tertiarierinnen des heiligen Franziskus gestiftete Kloster statt der Regel für regulierte Tertiarierinnen die Klarissenregel nebst den Konstitutionen der Kapuziner annahm. Der 1600 von Clemens VIII bestätigte, namentlich um die Jugenderziehung verdiente Orden verbreitete sich besonders in Italien und Frankreich, auch in Bayern (1624 Landshut). Er besteht noch in Italien, Spanien, Guatemala; die vor kurzem aus Aix (Frankreich) vertriebenen Schwestern haben 1904 in Vaals (Holland) bei Aachen ein zur Aufnahme eines deutschen Noviziats (vgl. „Deutsche Blüten auf französischem Stamm", Aachen 1905) bestimmtes Kloster gegründet und geben seit 1907 die monatlichen „Stimmen aus St. Clara von Vaals" heraus. Dem Orden gehörten die heilige ¶ Veronika und die 1900 selig gesprochene Maria Magdalena Gräfin Martinengo (1687—1737, in Brescia; deutsche Biographie von Ferdinand von Scala 1901³ und Wilh. Auer 1901) an. — Im weiteren Sinne heißen K. auch 2. die Kapuziner-Tertiarierinnen in solchen Franziskaner-Tertiarierinnen-Klöstern, welche die Konstitutionen des Kapuzinerordens angenommen haben; solche gibt es in Salzburg (Loreto; gegründet 1636) und in Mainz (Kloster der ewigen Anbetung, gegründet 1860; 1908: 35 Schwestern); ferner heißen K. auch die „Reformierten Franziskanerinnen" in 17 Klöstern der Schweiz (u. a.: Altstätten, gegründet 1258; Appenzell 1613; Lugano 1714; Notkersegg bei St. Gallen 1634; Luzern 1496; Zug 1570).

Heimbucher II², S. 486—488. **Joh. Werner.**

Karäer (Karaiten), eine jüdische Partei, im 8. Jhd. n. Chr. in Babylonien von einem gewissen 'Anan ben David gegründet. Sie zählt bis auf den heutigen Tag Anhänger in der Türkei, auf der Krim, in Galizien, in der Moldau und Walachei. Die Gemeinde in Jerusalem ist schon im 9. Jhd. bezeugt und ist lange Zeit der Sammelplatz karäischer Gelehrsamkeit gewesen; die für die Geschichte und Literatur nicht weniger wichtige Gemeinde von Konstantinopel geht bis ins 11. Jhd. zurück (daselbst u. a. Jehuda Hadassis, 1075 bis 1160, Verfasser des Eschkol hakopher), die in der Krim bis ins 13. Jhd. — Die K. sind eine Art Protestanten des Judentums. Als in der Gaonenzeit (¶ Judentum: II, 3a) der Talmudismus

zu erstarren begann, waren es die K., welche die talmudische Ueberlieferung ablehnten, auf die Schrift allein (d. h. auf die fünf Bücher Mose) sich stützen wollten und den Grundsatz selbständiger Forschung und einer freien, nicht durch den Zwang einer Autorität eingeengten Ueberzeugung geltend machten. So lange sie durch die arabische Bildung, die sie in sich aufgenommen hatten, den Talmudisten überlegen waren und in der Verknöcherung talmudistischer ¶ Kasuistik einen wirksamen Grund zur Gegnerschaft hatten, gelangten sie zu immer größerem Einfluß. Als aber ihre Bildung sank und der Talmudismus sich durch Aufnahme derselben Bildungsstoffe und durch größere Lebendigkeit reformierte, verlor die Bewegung an Stoßkraft, zumal es ihr bei ihrem vorwiegend negativen Charakter an großen, neuen, positiven Gesichtspunkten fehlte. In der Hauptsache weichen die K. von den „Rabbinisten" lediglich durch ihren Festkalender, durch äußerste Strenge in der Sabbathfeier und ähnliches ab. In neuerer Zeit hat ein K. wie Isaak Troki (gest. 1594) dem gesamten Judentum einen Dienst dadurch geleistet, daß er eine Polemik gegen das Christentum („Chizzuk 'emuna", d. h. „Festigung des Glaubens") verfaßte. — ¶ Jüdische Philosophie, 2.

RE³ X, S. 54—70; — J. Fürst: Geschichte des K.-tums, 3 Bde., 1862, 1865, 1869; — J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur II, 1894, S. 65 ff (Verfasser: J. Hamburger). **Fiebig.**

Karchemis, heute Dscherabis, am rechten Ufer des Euphrat, ziemlich in der Mitte zwischen Aleppo und Urfa (Edessa) gelegen, war die Hauptstadt eines der zahlreichen ¶ Hethiter-Staaten; von Assurnasirpal (¶ Babylonien und Assyrien, 3 b) zum assyrischen Vasallenstaat gemacht, blieb K. durch alle Wechselfälle der Geschichte Assyrien treu, bis sein letzter König Pisiris sich zum Abfall verleiten ließ; daraufhin wurde 717 v. Chr. K. von Sargon erobert und assyrische Provinz (Jes 10_9). Bekannt ist K. besonders als der Ort, bei dem Nebukadnezar im Jahre 605 v. Chr. das Heer des Pharao Necho vernichtete (Jer 46_2 II Chron 35_{20}). **J. Küchler.**

Kardec, Allan, und die Kardecianer ¶ Spiritismus.

Kardinalat (Kardinalskollegium).

1. Vorgeschichte; — 2. Blütezeit vom 12. bis 16. Jhd.

Das K. oder das Kardinalskollegium ist eine Einrichtung der katholischen Kirche, für welche die Kirchenlehre nicht wie für das Papsttum göttliche Einsetzung in Anspruch nimmt. In der Tat hat es sich erst im 11. und 12. Jhd. als Wahl- und Regierungskolleg der römischen Kirche gebildet, hat dann bis zum 16. Jhd. eine sehr bedeutungsvolle Stellung eingenommen, in den nachfolgenden Jahrhunderten aber den früheren Einfluß längst nicht mehr zu behaupten vermocht.

1. Die Bezeichnung „Kardinal" taucht in der Stadt Rom im 6., häufiger erst im 8. Jhd. auf für diejenigen Geistlichen, welche dem cardo (= Türangel, Hauptsache), der Kirche des Bischofs von Rom als der Hauptkirche („durch die das Uebrige bewegt wird"), angehörig erschienen und unter ihrem Klerus eine höhere Stellung einnahmen. Der gleiche Gebrauch des Wortes begegnet allerdings noch lange an nicht wenigen anderen höher stehenden Kirchen diesseits und jenseits der Alpen, z. B. in Trier, Magdeburg, Köln, bis eine päpstliche Konstitution von 1567 den Kardinalstitel den Kardinälen der römischen Kirche vorbehielt. Die Kardinalpresbyter verrichteten regelmäßig den Gottesdienst in den einzelnen Kirchen (tituli, Titelkirchen genannt), nach denen sie unterscheidend benannt wurden, daneben abwechselnd je sieben in den vier Patriarchatkirchen Roms (S. Pietro, S. Paolo, S. Lorenzo, S. Maria Maggiore); sie übten gemeinsam in Versammlungen die geistliche Gerichtsbarkeit und die Disziplin über den Klerus Roms. Die Kardinaldiakone verrichteten die kirchliche Armenpflege in den sieben kirchlichen Regionen Roms (¶ Beamte: I, 2: Regionarier). Zu diesen beiden Rangklassen kamen als dritte, sie überragend, die Kardinalbischöfe hinzu, eine Gruppe von Bischöfen der Umgebung Roms, die Inhaber der sogenannten ¶ suburbikarischen Bistümer, seit dem 8. Jhd. sieben. Sie unterstützten den Papst in Ausübung der Obliegenheiten, die bischöflichen Rang forderten, namentlich in seiner lateranensischen Kirche, dem „Gipfel und Scheitelpunkt aller anderen Kirchen". Wie ihnen ferner die Inthronisation des neugewählten Papstes (¶ Papstwahlen) vorbehalten war, so wurde ihnen durch das Papstwahldekret ¶ Nikolaus' II von 1059 eine leitende Rolle bei der Papstwahl eingeräumt. Dabei ist es aber nicht geblieben. Vielmehr kam es in folgerichtiger Durchführung des Hauptgedankens von 1059, der die Papstwahl dem Domkapitel Roms, den Kardinälen, zuschrieb und dem übrigen Klerus und dem Volk nur noch ein inhaltleeres Zustimmungsrecht ließ, durch die Dekretale Alexanders III ‚Licet de vitanda' von 1179 dazu, daß das Kardinalskolleg unter stillschweigendem Ausschluß Anderer zum alleinberechtigten Wahlkörper erhoben wurde. Indem Alexander III gleichzeitig für eine rechtsgültige Wahl die Zweidrittelmehrheit der Wähler vorschrieb, bezeugte er die Geschlossenheit des dreiteiligen Kollegiums — die vierte Gruppe, die Kardinalsubdiakonen, gab es nur bis zu Anfang des 12. Jhd.s —; aber schon Jahrzehnte vor Alexanders Festlegung der vorausgegangenen Entwicklung, um die Mitte des 12. Jhd.s, dürfen wir die Bildung des Kardinalkollegs als abgeschlossen ansehen. Es fühlte sich als Wahl- und Regierungskolleg und wurde als solches geehrt.

2. Für die Würdigung des Kardinalkollegs in seiner Blütezeit ist ein Einblick in die Entwickelung seines zahlenmäßigen Bestandes von wesentlicher Bedeutung. Zählte es zu Anfang des 12. Jhd.s (ohne Subdiakone) etwas über 50 Mitglieder, so gab es 1159 bei der Wahl Alexanders III nur noch höchstens 30, und wenn Innocenz III noch nahezu ebenso viel Kardinäle übernahm und hinterließ, so sank die Zahl unter seinem schwächeren Nachfolger Honorius III auf 18, ohne sich dann wieder zu der früheren Höhe zu erheben. Im Gegenteil, sie verminderte sich zeitweilig bis auf 8 und 7 und betrug bei den Erledigungen des päpstlichen Stuhls in der 2. Hälfte des 13. Jhd.s durchschnittlich nur 12. Zur Zeit des Avignoneser-Exils im 14. Jhd. (¶ Papsttum: I) ist die Durchschnittszahl 20; in der Wahlkapitulation von 1352 wurde 20 als Höchstziffer festgesetzt. Die Konzile zu Konstanz und Basel

verordneten: „nicht mehr als 24", und diese Zahl wurde weiterhin von den Kardinälen in allen Wahlkapitulationen des 15. und beginnenden 16. Jhd.s immer wieder als Höchstzahl vorgeschrieben. Sehr erheblich überschritten wurde sie erst, als Leo X 1517 auf einmal 31 Kardinäle ernannte. Kaiser Ferdinand I befürwortete auf dem ¶ Tridentinum vergeblich ihre erneuerte Festsetzung. Endlich setzte 1586 Sixtus V die Höchstziffer 70 fest, indem er an das Vorbild der von Moses auf Befehl Gottes ernannten 70 jüdischen Aeltesten erinnerte. Es begreift sich leicht, daß der fortgesetzte Niedergang der Zahl der Kardinäle im 12. und 13. Jhd. nicht zufällig in die Zeit des Aufstiegs und der immer größeren Machtentfaltung des K.s fällt, obwohl die Quellen von Forderungen der Kardinäle auf Erhaltung des geringen Bestandes und von nachgiebiger Unterlassung neuer Ernennungen seitens der Päpste in dieser Zeit nicht ausdrücklich sprechen. Ansehen, Einfluß und Einkünfte der einzelnen Kardinäle stellten sich um so größer dar, je geringer die Zahl derer war, mit denen sie zu teilen hatten. Die kleine Erhöhung des Bestandes im 14. und 15. Jhd. steht im leicht begreiflichen Verhältnis zur Steigerung des Geschäftskreises der Kurie; die Hochflut des 16. Jhd.s aber geht parallel dem Niedergang der Macht des Kollegiums, das seinen Anspruch auf Mitregierung im Zeitalter der Gegenreformation im Interesse straffer Zusammenfassung der kirchlichen Machtmittel fallen lassen muß und als Körperschaft nur noch zur Zeit der Erledigung des päpstlichen Stuhls (als Wahlkörper; s. 1) und seltener zeremonieller Akte an seine stolze Vergangenheit erinnert.

Jene Mitregierung vollzog sich teils durch einzelne Kardinäle, die als Legaten mit päpstlicher Regierungsgewalt in alle Lande geschickt wurden und politisch geschult heimkehrten, teils in den Beratungen des päpstlichen Konsistoriums, denen unter Vorsitz des Papstes alle wichtigeren Angelegenheiten der Kirchenregierung, der Rechtsprechung, Verwaltung und nicht zum wenigsten die Fragen der hohen Politik unterlagen. Die ungeheure Masse geschäftlicher Fragen, die mit der zunehmenden Zentralisation der Kirchenregierung und mit der immer stärkeren Betonung der Ueberordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche an der römischen Kurie zur Verhandlung kamen, macht es begreiflich, daß Rechtskunde für die Teilnehmer an der päpstlichen Regierung minder entbehrlich war und mehr empfahl als theologische Gelehrsamkeit. Dem entspricht die lange Reihe von Klagen über die Verkümmerung der Theologie und Seelsorge am Sitze der Kurie im 13. Jhd. und weiterhin. Zweifellos hat es immer auch fromme Theologen unter den Kardinälen gegeben, aber eine führende Stellung haben sie nur ausnahmsweise und ohne nachhaltigen Erfolg eingenommen. Die meisten Kardinäle kannten als weltkundige Männer ihre Macht und wurden von Königen und Kommunen umworben; als ihre „Freunde" vertraten sie deren Interessen, und oft hören wir in den Quellen des 13. und der folgenden Jahrhunderte von Jahrgeldern, die sie von ihnen empfingen. Die päpstlichen Verbote aber, die dagegen 1378 und 1425 ergingen, blieben ohne Wirkung. Solche Beziehungen weltlicher Mächte zu einzelnen Kardinälen waren gegenüber einer verhältnismäßig kleinen Zahl von Kardinälen von ganz anderer Bedeutung und Gefahr als nach der starken im 16. Jhd. vollzogenen Vermehrung seines Bestandes und Minderung seiner Macht. So ist die moderne Einrichtung der Kardinal-Protektoren mit jenem mittelalterlichen Pensionswesen gar nicht zu vergleichen. Dieses war um so mehr geeignet, die Kurie in die Händel der weltlichen Mächte zu ziehen und das Kolleg in Parteien zu spalten, wenn es den Herrschern gelungen war, Männern ihres Rates und ihres Vertrauens die Kardinalswürde zu verschaffen. Das ist vom 13. bis 16. Jhd. so manches Mal geschehen. Die Päpste waren meist nicht abgeneigt, die oft sehr dringlich vorgetragenen Wünsche der weltlichen Mächte auf Ernennung bestimmter Personen zu Kardinälen zu erfüllen; Widerstand kam häufig von seiten der alten Kardinäle, die ihre Zahl nicht vermehrt sehen wollten. Auch der natürliche Wunsch der Päpste, sich durch Ernennung zuverlässiger Anhänger eine ergebene Regierungsmehrheit zu schaffen, dem die alten Kardinäle ebenso natürlich widerstrebten, sprach mit. In diesem Verlangen der Päpste liegt der berechtigte Kern ihres ¶ Nepotismus, der freilich vielfach zur Ernennung Unwürdiger führen mußte. Unter den 117 von 7 Päpsten in den Jahren 1305—78 ernannten Kardinälen treffen wir nicht weniger als 38 päpstliche Nepoten. Welche Bedeutung der Nepotismus der Päpste für die Zusammensetzung des Kardinalkollegs dann im 15. Jhd. hatte, bedarf keines Wortes. Aber wie die Päpste, so suchten auch die führenden Kardinäle ihre Stellung durch Einschiebung ihrer Nepoten in das Kardinalskolleg zu verstärken. Das Ergebnis ist bisweilen ein vom Papst geschlossener Kompromiß zwischen den Ansprüchen der drei Faktoren, die ihre Kandidaten empfahlen. — Das Streben der Kardinäle richtete sich zweifellos ebenso sehr auf Einkünfte, wie auf Macht, für sich und ihren Anhang. Es scheint, daß im 12. und 13. Jhd. tatsächlich ihre Einnahmen zeitweilig knapp waren, im 14. und 15. Jhd. flossen sie umso reichlicher; jetzt erfolgt die ungeheuerliche Anhäufung von Pfründen in aller Welt zum Gebrauch der Kardinäle, die Verbindung von fernen Bistümern mit der Kardinalswürde unter Nichtachtung der ¶ Residenzpflicht, die große Pfründenjagd der Kardinäle für ihre Günstlinge. Um die Mittel für die gewünschte üppige Lebenshaltung aufzubringen, genügten längst nicht die ganz belanglosen Erträgnisse der Titelkirchen und der Anteil an den gemeinsamen Einkünften des Kollegs, das seit dem 12. Jhd. eine „Kammer", eine gemeinsame Finanzverwaltung, besaß und nach manchen Anläufen von Papst Nikolaus IV 1289 die Hälfte der Einkünfte des päpstlichen Hofs zugewiesen erhielt. Für das Einkommen des einzelnen Kardinals eine Mindestsumme festzusetzen und gegebenenfalls Ergänzung aus der päpstlichen Kasse zu bedingen, sehen wir die Kardinäle seit 1458 in ihren Wahlkapitulationen bemüht. Diese im Konklave (¶ Papstwahlen) aufgestellten und von allen Teilnehmern beschworenen Verpflichtungen des künftigen Papstes, der ja mit seltenen Ausnahmen als Mitglied des Kardinalkollegs an dem Konklave teilnahm, bildeten lange Zeit ein wesentliches Kampfmittel in den oligarchi-

schen Bestrebungen des Kollegiums gegenüber der monarchischen Papstgewalt. Daß ein solches Wahlgedinge an der Kurie erst 1352, etwa 150 Jahre später als in den Bistümern auftaucht, ist aus der Scheu zu erklären, die päpstliche Machtvollkommenheit auch buchstäblich einzuschränken. Auch tatsächlich haben die Kardinäle dem Papste gegenüber nie die gleiche Selbständigkeit erlangt, wie die ¶ Domkapitel ihrem Bischof gegenüber. Sie haben weder die Rechtsgültigkeit der päpstlichen Handlungen von ihrer Zustimmung abhängig zu machen vermocht, noch freies Versammlungsrecht, noch Uebung der päpstlichen Rechtsprechung während der Erledigung des päpstlichen Stuhles erlangt. So vielfältig aber auch die Wahlkapitulationen von den Päpsten während ihrer Regierungen entweder geradezu aufgehoben oder tatsächlich durchbrochen worden sind, so haben die Kardinäle doch immer wieder solche aufgerichtet, sei es weil sie durch das willkürliche Regiment eines Starken oder durch das unberechenbare Walten eines Schwachen dazu aufgefordert wurden. Der ersten Wahlkapitulation von 1352 schließt sich, da diejenigen von 1394, 1404 und 1406 nur die Beseitigung des Schismas erstreben, die Kapitulation von 1431 an, es folgten solche 1458 und weiterhin in jedem Konklave bis 1523. Von da ab ziehen sie sich öfters unterbrochen und von neuem kirchlichen Geist erfüllt, neben dem die Oppositionslust gegen den aufsteigenden päpstlichen Absolutismus doch noch immer wieder durchbricht, fort bis zum Jahre 1676. Die Bestrebungen, denen sie früher gedient hatten, krankten daran, daß es den Kardinälen an Machtmitteln fehlte, die päpstlichen Uebertreter zur Einhaltung zu zwingen. Abfall und Schisma haben sich als zu zweischneidig und verhängnisvoll erwiesen, im 14. wie zu Anfang des 16. Jhd.s (¶ Papsttum: I). Die Abwendung kleinerer Gruppen oder einzelner Kardinäle von den Richtungen der päpstlichen Politik, offene oder geheime Zettelungen mit den weltlichen Mächten, die wir vom 11. bis 16. Jhd. so manchmal beobachten, sind insofern von wesentlichem Interesse, weil sie uns das Neben- und Gegeneinander verschiedener Strömungen an der Kurie zeigen und den Katastrophen von 1303 (Attentat von Anagni auf den fast von allen Kardinälen verlassenen Papst ¶ Bonifatius VIII), von 1378 (Ausbruch des großen Schismas; ¶ Papsttum: I) und von 1511 (Konzil von Pisa durch 5 Kardinäle berufen; ¶ Julius II) zur Erklärung dienen; in allen drei Fällen erscheint die weltliche Macht Frankreichs bei der Spaltung des Kollegiums wesentlich beteiligt. Der zunehmende Einfluß Frankreichs auf seine Zusammensetzung im 13. Jhd., sein Uebergewicht im 14. Jhd., sein vergebliches Ankämpfen gegen die Vorherrschaft Spaniens im 16. Jhd. stehen natürlich in den engsten Beziehungen zu den Schwankungen der europäischen Machtverhältnisse überhaupt. Nur als Episoden erscheinen Hinneigung und Abfall einzelner Kardinäle zu Kaiser und Reich vom 11. bis zum 14. Jhd., und ebenso erfreute sich nur vorübergehend im 13. und 14. Jhd. England ähnlicher Gunst. Am Ausgang des 13. und Anfang des 14. Jhd.s rangen die großen römischen Familien um die weltliche und geistliche Macht im Kirchenstaat, das K.skolleg verfiel heftigster Parteiung, die Papstwahlen vollzogen sich lang und schwer und führten wiederholt zu verhängnisvollen Wahlen von Nichtkardinälen (¶ Cölestin V 1294; ¶ Clemens V 1305). Unter der Nachwirkung dieser Kämpfe erweist sich, nachdem die Verlegung des päpstlichen Stuhls unter französischem Einfluß ohne Zustimmung der Kardinäle erfolgt ist, in avignonesischer Zeit die tatsächliche Bedeutung des Kollegiums gemindert. Neue, vom Papst viel abhängigere Kurialbehörden (¶ Beamte: I, 2 ¶ Kurie) beschränken den Geschäftskreis des Konsistoriums, und das Regiment der Kardinal-Nepoten blüht in außerordentlichen Kommissionen. Um so mehr sehen wir die Kardinäle immer wieder bemüht, ihre ständischen Rechte zu behaupten. Der Erfolg hing wesentlich von der Persönlichkeit der Päpste ab, und man würde sich täuschen, wenn man die Zeit der Wahlkapitulationen (1431 bis 1523), zugleich die Periode der nepotistisch-kleinstaatlichen Politik, als die Glanzzeit für die Auswirkung der oligarchischen Bestrebungen des Kollegs ansehen wollte. Wohl konnte es scheinen, als ob es ungeschädigt alle Stürme der Periode der ¶ Reformkonzile überwunden habe. Aber in Wahrheit machte die monarchische Reaktion gegen die Verfassungskämpfe von Konstanz und Basel vor den Wünschen der Kardinäle nicht halt. War es doch auch nicht ohne Grund, wenn zur Zeit des Konstanzer Konzils den Kardinälen die Schuld an der langjährigen Kirchenspaltung beigelegt worden war.

Vorher und nachher sind die Kardinäle mit vielfältigen Namen gefeiert worden als die Brüder, die Seitenverwandte, die Rippen, die Glieder des Papstes, als die Säulen der Kirche, als die wahren Türangeln (cardo) der Welt usw., ja selbst als die Nachfolger der Apostel. Letztere Benennung blieb nicht unbestritten. Sie wurde entweder schlechthin gebraucht, so von weltlichen Fürsten (des 13. Jhd.s) in schmeichlerischer Absicht, oder von kirchlichen Schriftstellern oder Päpsten des 13. bis 15. Jhd.s mit noch verschiedenen Zusätzen, die das gemeinsame haben, den älteren Anspruch der Bischöfe auf jene Benennung schonen zu wollen, sich aber dadurch von einander unterscheiden, daß die einen das K. als menschliche Einrichtung betrachten, während die andern es auf göttliche Einsetzung zurückführen. Jene sehen in dem Presbyterium, das sich Petrus als Bischof Roms schuf, eine Nachbildung des Jüngerkreises Jesu; diese machen das Kardinalskolleg zu Erben der Autorität, die den um Petrus als ihr Haupt geschaarten Aposteln vor ihrer Trennung zugestanden hatte. — Die Bezeichnung ‚Eminentissimi‘ (¶ Eminenz) wurde den Kardinälen 1630 von Urban VIII erteilt. — Wie sie in ausgezeichneten Vertretern zu allen Zeiten eine Summe von Intelligenz, Frömmigkeit und Sittenstrenge verkörpern, in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters aber durch ihre üppige und lockere Lebensweise nicht am wenigsten beigetragen haben, die Kirche in Mißachtung zu bringen, so haben eine Anzahl ernster, reformeifriger Männer, die ¶ Paul III 1535 zu Kardinälen ernannte, in ihrem Gutachten „über die Verbesserung der Kirche“ von 1537 die schweren Schäden aufgedeckt, an denen die Kirche durch die ungeheuerliche Zentralisation, namentlich durch die päpstliche Finanzpolitik krankte. Derselbe Papst hat auch mit Errichtung eines aus 6 Kardinälen bestehenden Inquisitionstribunals als letzter In-

stanz für alle Glaubensgerichte (¶ Inquisition, 2) 1542 den ersten derjenigen ständigen Ausschüsse (Kongregationen) geschaffen, in denen dank der umfassenden Organisation Sixtus' V vom Jahre 1587 (Bulle ,Immensa aeterni') die Tätigkeit der Kardinäle von da ab ihre Stätte fand (Aufzählung der wichtigsten Kongregationen im Artikel ¶ Kurie, 2. 3. 4). Die Aufhebung der bisherigen Regierung, wonach die wichtigsten Angelegenheiten in und durch das Konsistorium, in dem das Kardinalskolleg dem Papste geschlossen gegenüberstand, geregelt wurden, und seine Ersetzung durch die Einrichtung von 15, später noch vermehrten, Kongregationen, in denen die Kardinäle als kuriale Beamte wirkten, war von großer Bedeutung für die Ausbildung des päpstlichen Absolutismus, während dieser Wandel andererseits vom Gesichtspunkt der Verwaltungsreform und der finanziellen Versorgung der nun pfründenarmen Kardinäle wohltätig wirkte. Mit dieser Wandlung verknüpfte sich natürlich und zweckentsprechend die dauernde Erhöhung der Zahl des Kollegiums auf 70 Mitglieder, von der schon die Rede war. — Ueber das moderne Kardinalskolleg ¶ Kurie, 5.

P. Hinschius: System des kathol. Kirchenrechts I. 1869, S. 309 f; — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 1909², S. 365 f; — Ders.: Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII, 1896; — Ders.: in The catholic Encyclopedia III, 1908. S. 333—341; — J. P. Kirsch: Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. und 14. Jhd., 1895; — P. M. Baumgarten: Untersuchungen und Urkunden über die Camera collegii Cardinalium von 1295 bis 1437, 1898; — A. Gottlob: Die Servitientaxe im 13. Jhd., 1903; — E. Göller: Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Johann 22, 1910; — H. Markgraf: Die römische Kurie in ihrer Ausbildung und Verfassung bis auf unsere Zeit, Bresl. GPr 1875; — K. Wenck: Das Kardinalskollegium (PrJ 53, 1884, S. 429—50); — M. Souchon: Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI, 1888; — Ders.: Die Papstwahlen in der Zeit des gr. Schismas. Entwickelungs- und Verfassungskämpfe des Kardinalates von 1378 bis 1417, 2 Bde., 1898—99; — Leop. Schmitz: Die Kardinäle und die Nepoten der Päpste des 14. Jhd.s (Das Freie Wort, Frankfurter Halbmonatsschrift. Okt.-Nov. 1908; wieder abgedruckt in: „Der rote Kaplan", zum Andenken an Heinr. Sauerland, eine Auswahl f. im „Freien Wort" pseudonym erschienenen Arbeiten, 1910, S. 51 f.); — J. Lulvès: Päpstliche Wahlkapitulationen, ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte des Kardinalats, 1909; — In einer eingehenden Besprechung von Sägmüllers „Tätigkeit" (1896) in den GGA, 1900, Nr. 2 S. 139—175 bezeichnete K. Wenck eine Reihe von Aufgaben der Forschung. Auf diese Erörterungen nahmen die zahlreichen Einzelschriften meist biographischer Natur des letzten Jahrzehnts mehr oder weniger Bezug. Gegen diese Ausführungen wandte sich Sägmüller in Theolog. Quartalschrift 83 (1901), S. 45 f und 86 (1906), S. 595 f. — Dem vorstehenden Artikel liegen vielfach eigene Sammlungen zugrunde. J. Lulvès: Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulationen (1910) lag erst bei der Korrektur vor und gab keinen Anlaß zu Aenderungen. Ueber die abweichenden Anschauungen L.s, der im 14. und 15. Jhd. den Höhepunkt der Machtentwickelung des Kardinalkollegs zu erkennen glaubt, werde ich mich in einem Aufsatz der HZ äußern. **Wenck.**

Kardinalbischöfe ¶ Kardinalat, 1

Kardinal Camerlengo (Kämmerer) ¶ Beamte: I, 2, ¶ Camerlengo.

Kardinaldiakone ¶ Kardinalat, 1.

Kardinalpresbyter ¶ Kardinalat, 1.

Kardinalskollegium ¶ Kardinalat, ¶ Kurie, 5, ¶ Beamte: I, 2.

Kardinalskongregationen ¶ Kardinalat (Sp. 931), ¶ Kurie, 2. 3. 4.

Kardinalstaatssekretär ¶ Kurie, 4 (Aemter).

Kardinaltugenden ¶ Tugend.

Karenen ¶ Indien: II, C 2.

Karfreitag, Karwoche ¶ Ostern.

Karg, Georg (Parsimonius) (1512—76), geb. in Heroldingen im Oettingschen, studierte seit Winter 1531/1532 in Wittenberg, predigte, geriet unter den Einfluß eines „Wiedertäufers", wurde kurze Zeit auf dem Wittenberger Schloß gefangen gehalten, aber von Luther und Justus Jonas bekehrt und von ersterem als Prediger nach Oettingen empfohlen. Von da wich er bei der Restauration des Katholizismus im ¶ Interim 1547, wurde Pfarrer in Schwabach, später Generalsuperintendent in Ansbach. Durch Sondermeinungen über Abendmahl und Rechtfertigung kam er mit andern Theologen in Streit. Sein Katechismus wurde, mehrmals überarbeitet, bis in den Anfang des 19. Jhd.s im Ansbachischen gebraucht.

Th. Kolde in: RE³ X, S. 70—72; — Enders: Luthers Briefwechsel XI, 1907, S. 265 Anm. 2; — R. Herold: Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen 1522—1569, 1902, S. 21 ff; — Georg Wilcke: H. K., sein Katechismus und sein doppelter Lehrstreit, 1904; — K. Schornbaum im 54. Jahresbericht des historischen Vereins für Mittelfranken, 1907, S. 125 ff; — Ders. in: Beiträge zur bayer. Kirchengesch. XVI, 1909, S. 79 ff. **O. Clemen.**

Karier (Karische Religion) ¶ Griechenland: I, 2 (Sp 1669).

Karikaturen, religiöse, ¶ Buchillustration, 3 ¶ Schandgemälde.

Karl von Anjou ¶ Frankreich, 4 ¶ Honorius IV.

Karl der Große, Kaiser, geb. 2. April (?) wohl 742 (besser beglaubigt als 747), seit 768 als Sohn Pippins (¶ Deutschland: I, 4 ¶ Frankreich, 3) neben seinem Bruder Karlmann König der Franken, durch des Bruders Tod 771 Alleinherrscher, seit dem Weihnachtstage 800 Kaiser des durch ihn geschaffenen Reiches, am 28. Jan. 814 zu Aachen gestorben und begraben, ist für seine Zeitgenossen ebenso wie in dem naiven, legendarisch und sagenhaft gefärbten Empfinden des Mittelalters und nach dem nüchternen, durch wissenschaftliche Forschung gewonnenen Urteil neuerer Zeiten eine der großen Herrschergestalten der Geschichte, die größte des deutschen Mittelalters. Nicht ohne Grund hat man mit ihm das Mittelalter überhaupt beginnen wollen. Denn wenn das Mittelalter für das Abendland durch Zusammenschluß und Gegeneinanderwirken von germanischer und romanischer Staats- und Nationalitätsbildung gekennzeichnet ist, in eigenartiger Verbindung und Auseinandersetzung mit der unter dem römischen Bischof (¶ Papsttum: I) geeinten christlichen Kirche und ihren universalen, auch alle weltlichen Angelegenheiten einschließenden Herrschaftsbestrebungen, so hat in der Tat K. d. G. durch Reichsgründung und Kirchenpolitik die seit Jahrhunderten im Gange befindliche Entwicklung zielbewußt und so kraftvoll zusammengefaßt, daß damit unter lebendiger Umgestaltung in neue Formen die Voraussetzungen für den Ablauf der

Mittelalter genannten Epoche gegeben waren. So erscheint in der Tat K. — nicht nur vom Altertum her — „als ein Vollender, von der Gegenwart her als ein Schöpfer". Der Organismus des fränkischen Reichs, wie ihn die Kraft Karl Martells, des Großvaters (¶ Frankreich, 2 ¶ Deutschland: I, 4), geschaffen und Pippin, der Vater, — unter formeller Beseitigung der merowingischen Dynastie — äußerlich und innerlich fortgebildet hatte, war Voraussetzung und Grundlage für das Werk K.s d. G. Dieses selbst aber erscheint durchaus als die Schöpfung des Einen Mannes. Wohl thront er nicht als schrankenloser Despot in einsamer Höhe über der Gesamtheit des Volkes. Vielmehr sehen wir ihn zeitlebens in täglichem, ungezwungenem Verkehr mit einem zahlreichen, vielseitigen Kreise von Männern, die er zu verschiedenster Tätigkeit dauernd oder vorübergehend an seinen Hof gezogen hat; und als ein leutseliger und gerechter Herrscher hat er in der Vorstellung seiner Zeit und der Nachwelt gelebt. Auch hat K. mit den Männern seiner Umgebung, mit andern geistlichen und weltlichen Großen in staatlichen und besonders in kirchlichen Dingen Rats gepflogen — schon ¶ Alkuins Briefwechsel zeigt das zur Genüge —, und seine wichtigen Regierungshandlungen in Gesetzgebung, Verwaltung, Kirchenpolitik sind die Ergebnisse von Reichstagen und Synoden. Aber mag in Einzelheiten oft die Stimme geistlicher und weltlicher Großen von Einfluß auf die Entschließung des Monarchen gewesen sein, in den großen Richtungen und Zielen seiner Politik und auf den Geist seiner Regierung hat kein Berater eine solche Einwirkung ausgeübt, daß er an Ruhm oder Verantwortung neben dem Herrscher Anteil beanspruchen könnte.

Gewaltig ist der Eindruck von K.s Persönlichkeit und Regierung gewesen, bis in die byzantinische und islamische Welt hinein; er beruht natürlich in erster Linie auf den sichtbaren äußeren Erfolgen von K.s von Kriegen erfüllter Regierung. K.s Bedeutung aber nur oder auch vornehmlich in dieser Richtung zu sehen, würde seine über den schnellen Zerfall der äußeren Reichseinheit hinausreichende, Jahrhunderte erfüllende Nachwirkung nicht erklären. Sicherlich gehört K. in die Reihe der großen Eroberer — wenn auch an räumlicher Ausdehnung das, was sein Schwert bezwungen, mit den gewaltigen Herrschaftsbereichen, wie sie die islamische und mongolische Welt damals und später gesehen, nicht wetteifern kann. Aber Krieg und Eroberung waren für ihn nicht Selbstzweck; sie bedeuteten die Fortentwicklung der Ziele, deren Verwirklichung von Anfang an zum Wesen des merowingischen Reiches gehört hatte: die Vereinigung aller germanischen, nördlich der Alpen gebliebenen Stämme unter der Herrschaft des von Chlodwig (¶ Frankreich, 2) auf gallischem Boden gegründeten Reichs. In der Wiederaufnahme dieser vom Merowingergeschlecht nicht erfüllten Aufgabe lag die Legitimation der Machtstellung, die K.s Vorfahren, seit den Tagen des älteren Pippin, für Rechtseinheit und Rechtsmacht kämpfend, errungen, behauptet und fortgebildet hatten. Die Unterwerfung Aquitaniens in 9 jährigem Kriege, die endgültige Beseitigung der Araber aus Gallien war König Pippin gelungen. Aber der Bayernherzog Tassilo hatte sich der fränkischen Hoheit tatsächlich entziehen können; das Eingreifen in Italien (: 3) zugunsten der Selbständigkeit des römischen Bischofs war eine Episode geblieben; die Abhängigkeit des Langobardenreichs (Nord- und Mittelitalien) bestand nur dem Namen nach. Mit der Bezwingung Aquitaniens, Pippins letztem Werke (768), war für K. die Möglichkeit zur Durchführung weiterer Aufgaben gegeben. Keine konnte wichtiger erscheinen, als die Unterwerfung des letzten, noch ganz unabhängigen, dem Heidentum ergebenen Stammes der S a c h s e n (¶ Heidenmission: III, 2, Sp. 1986 f). Andere notwendige Unternehmungen gingen daneben her. Die Vernichtung und Einverleibung des Langobardenreichs (¶ Langobarden) war seit der Wiederaufnahme der italienischen Eroberungspolitik durch König Desiderius wohl unvermeidlich geworden, wenn anders K. nicht hinter die durch Pippins Eingreifen 755/6 bestimmte Grenze fränkischen Interesses in Italien und Rom zurückweichen wollte. Die Ueberschreitung der Pyrenäen bis zum Ebro 778 diente der Sicherung gegen die arabische Welt. Zur Einverleibung Bayerns gab Tassilos zweideutige Politik willkommenen Anlaß. Die notwendige Vernichtung der aus der Donau-Theißebene immer wieder hervorbrechenden Avaren, räuberischer und verheerender Nomaden, führte zur friedlichen Kolonisierung donauabwärts und in die östlichen Alpen bis zur Drau (¶ Deutschland: I, 1). — So gebot von der Elbe, dem Böhmerwald und der ungarischen Ebene bis zum Ozean im Westen, bis zu den Pyrenäen und Benevent im Süden der Wille e i n e s Herrschers, getragen durch die Kraft und die politischen Ordnungen des ererbten Reiches, das doch durch die Erweiterung an Grenzen, Volkstum und Machtvermögen ein völlig anderes geworden war und einer neuen Zusammenfassung in höherer Einheit mit innerer Notwendigkeit zustreben mußte. Im Bunde mit der römischen Kirche war die neue Machtentfaltung zustande gekommen. Die weltliche Herrschaft, auch nur in Italien, mit dem römischen Bischof zu teilen, geschweige denn ihm zuliebe sich in weitere Kriege — gar mit Byzanz — zu stürzen ist K. sicherlich so wenig in den Sinn gekommen, wie einst Pippin: die Erneuerung der von diesem 754 dem Papst Stephan gegebenen Zusagen (774 wenige Wochen vor der Eroberung Pavias) hat — wie jene Zusage — nur die Rückgabe von nachweisbar verlorenem Grundbesitz der römischen Kirche, auf langobardischem und ehedem byzantinischem Gebiete enthalten (¶ Italien, 3). In dem unabhängigen, neben seinen Herrschaftsgrenzen liegenden „Kirchenstaat" hat K. wie Pippin als patricius Schutzpflicht und Aufsichtsrecht. Das Bekenntnis zu dem christlichen Glauben, als dessen höchste moralische Instanz der römische Bischof gilt, gehört zur Untertanenpflicht und wird, wo nötig, mit Gewalt erzwungen. Das ist für K. etwas Selbstverständliches. Von den angelsächsischen Gebieten abgesehen, fällt die ganze zu Rom haltende Christenheit mit K.s Herrschaftsbereich zusammen. Es ist eine Macht, der nur die des Kalifen (¶ Islam) und des Kaisers in ¶ Byzanz — auch diese eine christliche — sich zur Seite stellen kann. Nichts ist begreiflicher, als daß dies neue, durch K. herbeigeführte Machtverhältnis, wie zur Begründung einer inneren Einheit, so zur Gewinnung äußeren Ausdrucks drängt: nur

der Titel Imperium (Kaisertum) entspricht den tatsächlichen Verhältnissen. Dieses Imperium erscheint nach dem räumlichen Umkreis seines Gebietes als eine Erneuerung des ¶ weströmischen Reiches. Die Verbindung mit Rom und seinem geistlichen Oberhaupt erscheint als notwendiger Bestandteil. Rom und sein Gebiet gehen — mit Erhaltung gewisser Sonderstellung — in das neue Imperium Romanum ein; der Papst wird Untertan des Kaisers, an dessen Erhebung er durch überraschende Krönung der Kirche und dem Papsttum einen besonderen Anteil zu verschaffen verstanden hatte, der von K. so nicht beabsichtigt war und vom Papsttum später als Rechtsanspruch ausgiebig benutzt worden ist (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2079).

Neben Eroberung und Reichsgründung steht — Hand in Hand damit gehend — K.s Sorge für Erhaltung und Ausbau der inneren Ordnung in seinem Reich. Als unerbittlicher, vor anscheinender Grausamkeit (Blutbad von Verden) nicht zurückschreckender Hüter des Rechts, der aber ohne Ansehen der Person richtete, als Schützer der Schwachen, der Armen, der Unterdrückten, der Witwen und Waisen, hat K. noch in den folgenden Jahrhunderten als Vorbild des Herrschers gegolten. Unter seiner Regierung und auf sein Gebot sind die alten volksrechtlichen Aufzeichnungen großenteils niedergeschrieben worden. Auch als großer Gesetzgeber ist K. unvergessen geblieben, und auf ihn haben spätere Zeiten mit Vorliebe gute Rechtssatzungen zurückführen wollen. Die dringend notwendige, einheitliche, gesetzgeberische Reform freilich ist unter ihm nicht zustande gekommen. K.s gesetzgeberische Tätigkeit beschränkt sich nicht auf Ordnung von Rechtspflege und Rechtsprechung. Sie greift fast in alle Gebiete menschlicher Betätigung, die staatlicher Regelung zugänglich waren, ein: in die Formen des Lebens und Verkehrs und in die wirtschaftlichen Verhältnisse sowohl wie in kirchliche Fragen (¶ Kapitularien). — Pflege von Kunst, Wissenschaft und Bildung begleitet die langen Jahre seiner Regierung als eine Befriedigung persönlichster geistiger Bedürfnisse. Man spricht nicht mit Unrecht von Karolingischer Renaissance. Bildung konnte damals nur von der Kirche getragen sein und mußte darum kirchlichen Charakter tragen. Alle kirchlichen Angelegenheiten, auch auf dem Gebiete des Glaubens, unterstehen staatlicher Beeinflussung und Regelung (¶ Franken). Unter K.s Leitung oder Auftrag entscheiden Synoden und Reichstage über kirchliche Ordnung und Glaubenssätze: so in den ¶ Bilderstreitigkeiten (libri Carolini; vgl. ¶ Hadrian I), im adoptianischen Streit (¶ Christologie: II, 3 c). Die Sorge für die Kirche, ihre Ausbreitung (¶ Heidenmission: III, 2 ¶ Deutschland: I, 1), ihre Ordnungen, ihre Lehre empfand K. als seine Pflicht, aber auch als sein Recht. K. erscheint als der wahre Gebieter der Kirche, die Kirche in ihren Dienern und Vorschriften für Glauben und Handeln als ein Instrument seiner Herrschaft. K.s eigene, innere Stellung zum Christentum, seinem wahren Wesen, seinen sittlichen Werten ist freilich nicht leicht zu bestimmen; die Meinungen gehen hier gerade neuerdings weit auseinander, von denen, die in K. den rohen, vom Christentum bei aller äußeren Ergebenheit innerlich kaum berührten Barbaren sehen, in mannigfachen Schattierungen hinüber bis zu denjenigen, denen er — sicher in zu idealer Beleuchtung — ein wahrer Herzenschrist gewesen ist, dessen Handlungen von christlichen Idealen getragen und dessen Ziel die Verwirklichung des Augustinischen Gottesstaats (¶ Augustin, 5 b) gewesen sei.

K.s Werk und sein gewaltiges Reich sind keine vollkommene Schöpfung gewesen: er hat die Formen der Verwaltung, deren der so gewaltig angewachsene Körper zu dauerndem, gesundem Leben bedurfte, ebenso wenig zu finden vermocht, wie die Mittel zu ernstlicher Abstellung der schweren Schäden des Staatskörpers, die teils als Ursache, teils als Folge der sozialen Entwicklung sich schon in seinen Tagen in bedrohlicher Weise meldeten. Noch weniger haben seine Nachfolger (¶ Deutschland: I, 1. 4; ¶ Frankreich, 3) das verstanden. Der Niedergang wurde gefördert durch die germanischen Rechtsanschauungen entspringenden Erbteilungstendenzen innerhalb der Dynastie und durch die beginnende nationale Differenzierung der Teile sowie die Verschiedenartigkeit ihrer Aufgaben nach außen. So ist das Reich K.s in der zweiten Generation zerfallen. Aber die lebenskräftigen Wurzeln der neuen Nationen zogen ihre Kraft zum guten Teile aus dem Boden, den K. bereitet hatte. In späteren Tagen, vor allem in trüben Zeiten, führte man alles Große und Kräftige in Deutschland wie in Frankreich auf K. zurück. Alles was den eigenen Tagen als Ideal galt, mußte auch K. getan haben (Kreuzzug). Von Sagen und Legenden ist seine Person, wie kaum eine andere, umrankt. Die Kirche hat ihn heilig gesprochen. Nicht zuletzt in der Nachwirkung, die sein Wirken und sein Werk durch die Jahrhunderte gehabt hat, beruht der Eindruck seiner Person und seine historische Wirkung.

Quellen: Einhard: Vita Caroli (Ausgaben von Pertz-Waitz in Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 1880[4], v. Jaffé, 2. A. v. Wattenbach 1876, v. Holder 1882; Uebersetzung in Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit[2] IX s., 1.); — Die fränkischen Reichsannalen (Annales regni Francorum und Annales qui dicuntur Einhardi, hrsg. v. Kurze 1895, z. T. auf Grund unrichtiger Voraussetzungen; Literatur auch b. Dahlmann-Waitz, Quellenkunde[7], 3054); — Poeta Saxo (hsgeg. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum IV, und P. v. Winterfeld in MG Antiquitates: Poetae aevi Carolini IV); — Die Gesetzgebung K.s in den ¶ Kapitularien, dazu die Concilia, beide in MG, Abt. II: Leges; — Die Aufzeichnungen der Volksrechte, ebenda Abt. Leges (teils in der älteren Folio-, teils schon in der neuen Quartausgabe); — Die Urkunden bei Böhmer: Reg. Imp. I[2], 1908; — Briefe der Zeitgenossen in MG Epistolae, epp. Merow. et Carolini aevi, 2. 3. 4, am wichtigsten die ¶ Alkuins und (im Codex Carolinus) die d. Päpste (diese auch b. Jaffé Bibliotheca rerum Germanicarum IV). — Bearbeitungen und Darstellungen: Jahrbücher des fränkischen Reichs unter K. d. Gr. I[2], v. Abel und Simson, 1888; II, v. Simson, 1883; — Die Darstellungen der deutschen Geschichte ¶ Deutschland: I, darunter besonders E. Mühlbacher: Deutsche Gesch. unter den Karolingern, 1896; — Ferner: A. Kleinclauß: L'Empire carolingien, 1902; — G. Kaufmann: Deutsche Gesch. bis auf K. d. Gr., 2 Bde., 1880, 1881; — Th. Hodgkin: Charles the Great, 1897; — G. Paris: Histoire poétique de Charlemagne, 1865; — G. Rauschen: Die Legende K.s d. Gr. im 11. und 12. Jhd., 1890; — G. Meyer v. Knonau: D. Heiligsprechung K.s d. Gr. (Zürcher Taschenb. N. F. 27; s. auch E. Pauls in Zeit-

schrift des Aachener Geschichtsvereins, 25); — J. v. Döllinger: Das Kaisertum K.s d. Gr. (in Münchener Hist. Jahrbücher 1865 und Akademische Vorträge III, 1891; dazu Abhandlungen von Sickel in Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 20 und HZ 82. 84 und Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 11. 12); — Die weitschichtige, kaum übersehbare Lit. über d. Pippinsche Schenkung und ihre Erneuerung durch K. d. Gr. sowie die Beziehungen z. Papsttum s. Dahlmann-Waitz[7] n. 3189 und Mühlbacher in Böhmer, Reg. Imp. I[2], n. 74, 75 und 168, und in erster Aufl. n. 72, 73 und 157; die Arbeiten v. Malfatti, Lapôtre, Labanca, Bayet, Heimbucher und Dopffel bei Dahlmann-Waitz[7], n. 3190, 3192, 3197; — L. M. Hartmann: Geschichte Italiens III, 1: Italien und die fränkische Herrschaft, 1908; — J. A. Ketterer: K. d. Gr. und die Kirche, 1898; — J. de la Servière: Charlemagne et l'Eglise, 1904; — H. Lilienfein: Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger, 1902; — W. Ohr: Der karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis, 1902; — H. Bloch: im Berichte über die 9. Versammlung deutscher Historiker v. 1906, 1907; — Dümmler in: ADB XV, S. 127—152. **Jacob.**

Karl (III) der Dicke und K. (II) der Kahle, Kaiser, ¶ Johannes VIII.

Karl IV, deutscher Kaiser 1346—78, ¶ Deutschland: I, 4, ¶ Goldene Bulle, vgl. auch ¶ Clemens VI und ¶ Innozenz VI.

Karl V, deutscher Kaiser, geb. zu Gent am 24. Februar 1500 als der Sohn Erzherzog Philipps von Oesterreich-Burgund und der spanischen Juana, der Tochter der katholischen Könige Ferdinand und Isabella (¶ Spanien). Durch widrige Schicksalsschläge in der Familie seiner Mutter kam es dahin, daß K. nicht nur die Gebiete seines Großvaters Maximilian und seines Vaters Philipp in früher Jugend erbte, sondern daß ihm auch Spanien, Neapel und Sizilien sowie die eben entdeckten weiten Besitzungen jenseits des Ozeans als Erbe zufielen. Dieses weit ausgedehnte Reich zu regieren, war eine unmögliche Aufgabe, und K. hat sich sein ganzes Leben ohne Erfolg abgemüht, diese Aufgabe zu lösen. Drei Feinde sind es gewesen, gegen die er stets anzukämpfen hatte, von denen er jeden einzelnen wohl aufs Haupt geschlagen und zeitweise gedemütigt hat, deren geheimes oder offenes Einverständnis und Zusammenwirken jedoch ihm immer wieder die Früchte des Sieges zu entwinden oder doch zu verkümmern wußte: ¶ Franz I von Frankreich, Sultan Suleiman, der Prächtige, und Martin Luther (¶ Deutschland: II, 1—2). Nicht so sehr sind es die einzelnen Persönlichkeiten, die sich K. entgegenstellten, als die Prinzipien, welche diese drei Männer vertraten, die Kräfte, welche sie entbunden und gelöst hatten. Und der Kampf gegen diese Prinzipien ist K. eine heilige Sache gewesen: er fußte ungeachtet aller zeitweisen Gegnerschaft gegen den jeweiligen Inhaber der Papstkrone durchaus auf römisch-katholischem Boden: sein Kaisertum, dem er in der Vorstellung der Zeitgenossen und in den eigenen Augen seine überragende Stellung gegenüber den anderen Herrschern verdankte, von dem er aber auch die Verpflichtung herleitete, die Christenheit gegen Luther und Muhammed zu verteidigen, war undenkbar ohne die engste ideelle Verbindung mit der römisch-katholischen Kirche. K. lebte ganz in mittelalterlichen Anschauungen; aber die Zeiten des Mittelalters waren unwiederruflich entschwunden; daß er den neuen Geist der Zeit nicht erkannt hat, daß er ihn wegen der Fülle der ererbten Würden nicht erkennen konnte und nicht erkennen durfte, ist die Tragik seines Lebens gewesen.

Ueber die Jugend K.s sind wir im einzelnen noch nicht genau unterrichtet. Was die gemütliche Seite betrifft, so war sie tieftraurig: Elternliebe hat er recht eigentlich nie gekannt; sein Vater starb 1506 in Spanien, seitdem lebte dort seine unglückliche Mutter in der Nacht des Wahnsinns; K. wuchs heran unter der Leitung seiner Tante Margaretha und besonders Chièvas, meist in Gent. Nur wenig erfahren wir über diese Jahre: charakteristische Züge werden kaum berichtet, eben doch wohl weil der Knabe, um den sich bereits die politischen Kombinationen der Staatsmänner drehten, den Diplomaten am niederländischen Hof kaum Anlaß gab, besondere Züge für Mitwelt und Nachwelt aufzuzeichnen. — 1515 wurde K. für großjährig erklärt; er war damit Herr der ¶ Niederlande (: I). 1517 begab er sich nach dem im Jahre zuvor erfolgten Tode Ferdinands von Aragonien zum ersten Mal nach Spanien, wo er ungefähr 2½ Jahre verweilte, ohne jedoch seinen neuen Untertanen irgendwie näher zu treten. Er war ein Fremder, der Landessprache erst allmählich mächtig, geleitet von seinen niederländischen Ratgebern, die jede persönliche Annäherung der Spanier an ihren König zu hintertreiben wußten. Der einzige Punkt, in dem K. sich mit seinen neuen Untertanen berührte, war seine streng katholische Rechtgläubigkeit. — Und dieser Herrscher ward jetzt, im Jahre 1519, nach heißem Wahlkampf mit Franz I von Frankreich von den Kurfürsten zum deutschen Kaiser gewählt (¶ Deutschland: II, 2; Sp. 2097 f): Deutschland, wo alle Schichten der Bevölkerung mit dem Schlachtruf für oder wider Luther in bitterer Fehde gegeneinander standen, erhielt für lange Jahrzehnte einen Herrscher, welcher der deutschen Sprache nicht mächtig war, dessen wesentlich politische Interessen außerhalb des Reiches lagen, und der besonders nicht nur um seines Kaisertums willen, sondern auch aus innerster Ueberzeugung sich als den geschworenen Feind der ganzen reformatorischen Bewegung betrachtete. Das trat gleich auf seinem ersten Reichstage zu Worms (1521; vgl. Bd. I, Sp. 2099 ff) hervor, als K. am Tage nach Luthers Verhör die Fürsten zu sich berief und ihnen kund tat, daß er gesonnen sei, dem Glauben seiner Väter fest anzuhangen, eine Gesinnung, die sich dann unmittelbar darauf durch den Erlaß des Wormser Ediktes öffentlich kundgab. Um so bemerkenswerter war diese Kundgebung, als K. sonst noch in allen seinen Handlungen völlig abhängig von seinen Räten war. Das blieb auch fernerhin so, fast bis zum Jahre 1530: an dem Krieg mit ¶ Franz I von Frankreich, nahm K. persönlich nahezu gar keinen Anteil; nicht viel größer war seine Beteiligung an dem zweiten Kriege. K. lebte in diesen Jahren in Spanien — seit 1526 verheiratet mit Isabella von Portugal (gestorben 1539) —; er ließ seine Feldherren seine Schlachten schlagen, seine Staatsmänner die Verhandlungen führen, wenn er auch Interesse für die Geschäfte zeigte und niemals die Leitung der Dinge völlig aus der Hand gab. Entscheidend sind diese Jahre von K.s Abwesenheit von Deutschland für die lutherische Bewegung geworden (vgl.

Bd. I, Sp. 2102 ff): als der Kaiser 1521 das Reich verließ, waren die Anhänger Luthers allenthalben verstreut, ohne feste politische Organisation; als er im J. 1530 nach seiner Kaiserkrönung in Bologna durch den wieder versöhnten Papst ¶ Clemens VII den Boden des Reiches wieder betrat — er selbst nunmehr zum Manne gereift —, fand er eine geschlossene protestantische Partei vor. Dieser Umschwung der Dinge trat K. besonders kraß auf dem Augsburger Reichstag von 1530 entgegen. Trotz des Friedens mit Frankreich und der Kurie war seine politische Lage damals nicht glänzend: mit England stand er gespannt wegen der Scheidung ¶ Heinrichs VIII; der Türke bedrohte die habsburgischen Länder; ¶ Württemberg begann unsicher zu werden, und besonders, K. bedurfte der deutschen Fürsten für die Wahl seines Bruders Ferdinand zum römischen König. An eine Ausführung des den Evangelischen ungünstigen Abschiedes war daher nicht zu denken. — Von Augsburg begab sich K. über Köln, wo gegen den Protest Kursachsens Ferdinand zum römischen König gewählt wurde, in die Niederlande. Da sich in der Wahlfrage nicht nur die Herzöge von Bayern den Gliedern des schmalkaldischen Bundes anschlossen, sondern diese auch die Herrscher von Dänemark und von Frankreich für ihre Politik gewannen und damit der Weltmacht des Kaisers einen Bund mit dessen Rivalen entgegensetzten, mußte K., zumal im Hinblick auf die Türkengefahr, einlenken (Nürnberger Stillstand vom J. 1532; vgl. Bd. I, Sp. 2106). Erreicht hatten die Protestanten, die nicht skrupellos genug gewesen waren, die Notlage K.s auszunützen, auf die Dauer nichts; K. aber erhielt eine stattliche Türkenhilfe, an deren Spitze er sich den Anschein gab, gegen den Erbfeind der Christenheit in Person zu Felde ziehen zu wollen. — Doch bevor es zum Schlagen kam, überließ K. die Leitung des Krieges seinem Bruder und eilte über Bologna (zweite Begegnung mit Clemens VII) nach Spanien: 7 Jahre lang ist der Kaiser wieder dem Boden des Reichs fern geblieben, es sind die Jahre, in denen der Protestantismus (vgl. Bd. I, Sp. 2106 ff) seine größten Triumphe in Deutschland errungen, während deren sich der schmalkaldische Bund zu einem Machtfaktor nicht nur in der deutschen, sondern in gewissen Grenzen in der europäischen Politik entfaltet hat; es sind dieselben Jahre, in denen sich die endgültige Wandlung K.s in den spanischen Herrscher vollzog, als der er fortan im Gedenken der Nachwelt lebt. Es war die Sorge um seine spanischen und italienischen Besitzungen, die ihn solange in den Gebieten des Mittelmeers festhielt. Der Friede mit Frankreich war niemals sicher gewesen; 1536 brachen nach dem Tode Franz Sforzas von Mailand die Feindseligkeiten wieder aus, nachdem im Jahre zuvor K. einen der schönsten Triumphe seines Lebens erfochten hatte: die Eroberung von Tunis, die Befreiung von 20 000 Christensklaven; ein moralischer Erfolg, dessen politischer Gewinn völlig ausblieb. Ueber den dritten und vierten Krieg gegen Frankreich vgl. ¶ Franz I. Der französische Staat unter seinem nationalen Königtum hatte sich in seiner politischen und militärischen Geschlossenheit aller seiner zahlreichen Gegner mit Glück erwehrt. Die Folge der persönlichen Zusammenkunft der beiden Fürsten zwischen den beiden Kriegen (Juni und Juli 1538) war eine gewisse persönliche, nicht politische Intimität beider Rivalen während der nächsten zwei Jahre, die sich nach außen hin besonders in jener bekannten Reise K.s quer durch Frankreich von Spanien in die Niederlande bekundete, wo er gleich nach seiner Ankunft das seit 1537 aufständische Gent grausam züchtigte. Da der Kaiser in seinen politischen Forderungen nicht nachgeben konnte, stand seit dem Sommer 1540 der Bruch mit Franz I, der bereits seit 1536 mit den Türken verbündet war, fest; es galt deshalb, zumal auch Suleiman wieder rüstete, abermals Verhandlungen mit den deutschen Protestanten einzuleiten: dieser politischen Notlage verdankt die Epoche der großen Religionsgespräche ihre Entstehung (vgl. Bd. I, Sp. 2108 f). Zu einem Ausgleich ist man auch hier nicht gekommen, aber politisch hat der Kaiser in diesen Jahren viel erreicht. Er hat dem Landgrafen ¶ Philipp von Hessen, der durch seine Nebenehe auf die Gnade des Kaisers angewiesen war, die Hände gebunden und damit die Aktionsfreiheit der Schmalkaldener lahmgelegt; er hat durch die geheime Deklaration zum Regensburger Abschied die Protestanten zur Beteiligung an der Türkenhilfe bewogen. Von Regensburg begab sich K. über Algier, wo er bei Bekämpfung der Barbaresken eine schwere Niederlage erlitt, nach Spanien. Als er zwei Jahre später wieder im Reich erschien, war er entschlossen, mit Waffengewalt den Zwiespalt in der deutschen Nation, den religiösen wie den politischen, beizulegen. Noch drei Jahre hat es gedauert, bis er die Maske völlig gelüftet hat, bis er sein Ziel aller Welt verkünden durfte; bis dahin hat er es mit meisterhafter Politik verstanden, seine Gegner zu täuschen. Es galt nach außen, nach Osten und Westen hin Frieden zu schließen, um sich dann erst gegen den inneren Feind zu wenden. — Mit Frankreich hatte der Krieg bereits im J. 1542, nicht ohne Glück für den Kaiser, begonnen; entscheidend konnte K. aber erst auftreten nach dem Speyrer Reichstag vom J. 1544. Hier war es ihm gelungen, auch die Schmalkaldener gegen gewichtige, allerdings geschickt verklausulierte Zugeständnisse zu bestimmen, ihm ausgiebige Hilfe gegen Suleiman und Franz I zu bewilligen. Die Folge war der kurze siegreiche Sommerfeldzug vom J. 1544 und der überraschende Friede von Crespy (September), in dem sich der französische König verpflichtete, die deutschen Protestanten nicht zu unterstützen. Das Fehlerhafte ihrer Politik wurde den Schmalkaldenern völlig klar, als K., anstatt sich gegen Suleiman zu wenden, mit diesem unter nicht gerade ehrenvollen Bedingungen im Nov. 1545 einen fünfjährigen Waffenstillstand abschloß. Jetzt hatte er nach beiden Seiten hin die Hände frei, um sich gegen die Ketzer zu wenden: zunächst ward der Kriegsbeginn auf das Jahr 1545 festgesetzt; da die vorbereitenden Verhandlungen, zumal mit der Kurie, nicht rechtzeitig beendet waren, verschob man den Ausbruch der Feindseligkeiten auf 1546. Im Juni brach der schmalkaldische Krieg aus. Ueber seinen Fortgang ¶ Deutschland: II, 2 (Sp. 2109 f). Trotz seines Sieges war K.s Stellung in Deutschland keine derartige, daß sie jede Meinungsäußerung niedergedrückt hätte. Das trat klar zutage auf dem Augsburger Reichstage (1547/48). Mit seinem Bundesprojekt litt er Schiffbruch, vor-

nehmlich da sich Bayern versagte; der recht zweifelhafte Erfolg seiner Kirchenpolitik war das ¶ Interim (vgl. a. a. O., Sp. 2110). — Die letzten Regierungsjahre K.s sind durch zwei Ereignisse getrübt worden: im J. 1552 erhob sich Kurfürst ¶ Moritz von Sachsen gegen ihn und wußte im Bunde mit Frankreich ihm die Früchte des Sieges von 1546/47 zu entreißen; seitdem, besonders seit der vergeblichen Belagerung von Metz (1552/53) erlosch K.s Interesse für Deutschland mehr und mehr. Die religiösen Verhandlungen, die schließlich über den Passauer Vertrag zum Augsburger Religionsfrieden führten (vgl. a. a. O., Sp. 2110 f), lagen in der Hand Ferdinands; K. ließ geschehen, was er nicht ändern konnte, aber seine Zustimmung hat er zur Vernichtung seines Lebenswerkes nicht gegeben. — Das zweite trübe Ereignis war der Streit in der eigenen Familie wegen der Nachfolge Philipps von Spanien (¶ Deutschland: II, 3; Sp. 2114 f). Trotz all seiner Mißerfolge hatte K. nicht erkannt, daß seine Weltmonarchie eine Unmöglichkeit war. Er wollte deshalb den habsburgischen Besitz nicht völlig trennen, wenigstens äußerlich die Einheit gewahrt wissen. Nachdem Ferdinand und dessen Sohn Maximilian (¶ Oesterreich-Ungarn: I) nach langem Sträuben zugestimmt hatten, versagten sich die Kurfürsten diesem ungeheuerlichen Plan. Daß es K. im J. 1554 gelang, seinen Sohn Philipp mit der Königin Maria von England (¶ England: I, 3) zu verheiraten, bildete keinen Ersatz für das Scheitern dieses Projektes; da sich bald herausstellte, daß diesem Ehebunde keine Kinder entstammen würden, war das Ganze nicht mehr als eine vorübergehende Kombination. — Wann K. zuerst geplant hat, sich aus dem politischen Leben zurückzuziehen, steht nicht fest; gemocht hätte es der von Gicht und anderen Krankheiten seit vielen Jahren geplagte Herrscher wohl schon lange; ausgeführt hat er den Plan im J. 1556. Seine Erben waren Ferdinand, dem freilich erst 1558 die Kaiserwürde feierlich übertragen wurde, sowie sein Sohn Philipp, der ¶ Spanien (nebst den überseeischen Besitzungen), die ¶ Niederlande und Mailand erhielt: damit war für lange Jahrzehnte der verhängnisvolle spanische Einfluß auf die deutschen Habsburger gesichert. Im September 1556 schiffte sich K. nach Spanien ein und bezog dort ein für ihn hergerichtetes Haus in der Nähe des den ¶ Hieronymiten gehörigen Klosters San Yust in Estremadura, wo er bis 1558 in beschaulicher Zurückgezogenheit, wenn auch nicht fern von jeglicher politischer Betätigung lebte.

Die ältere Literatur (bis 1882) ist zusammengestellt von W. Maurenbrecher in: ADB XV, S. 203—206; — Neuere Biographien: H. Baumgarten: Geschichte K.s V, 3 Bde., 1885—92 (nur bis 1539); — Edw. Armstrong: The Emperor Charles V, 2 Bde., London 1902 (Bd. I, S. XVII—XXV ausführliche Literaturangaben); — Andreas Walther: Die Anfänge K.s V, 1911 (nur bei der Korrektur berücksichtigt). **Adolf Hasenclever.**

Karl I—II von England ¶ England: I, 3; ¶ Irland: II, 2 b.

Karl V—VIII von Frankreich ¶ Frankreich, 5.

Karl IX von Frankreich ¶ Frankreich, 6 ¶ Hugenotten: II, 1—2.

Karl X von Frankreich ¶ Frankreich, 10.

Karl Martell ¶ Deutschland: I, 4 ¶ Frankreich, 2.

Karlmann, Bruder ¶ Karls des Großen.

Karlowitz, Metropolie, ¶ Orthodox-anatolische Kirche: II, 1.

v. Karlstadt, 1. Andreas Bodenstein (etwa 1480—1541). Geboren zu Karlstadt in Unterfranken, bezog er 1499 die Universität Erfurt, studierte sodann seit 1503 in Köln, wo er Mitglied der streng thomistischen Montanerburse wurde, und siedelte 1505 als Baccalaureus artium und Dozent der Artistenfakultät an die neugegründete Universität ¶ Wittenberg über. Als einflußreicher Universitätslehrer durchlief er rasch die Staffel der akademischen Grade und wurde 1510 Doktor der Theologie. In seinen scholastischen Werken (De intentionibus, Distinctiones Thomistae) vertritt er streng den Standpunkt des Thomas von Aquino und bekämpft die auf Occam sich gründende via moderna (¶ Universalienstreit des Mittelalters). Später erweiterte er den Umkreis seiner Studien. Gelegentlich einer italienischen Reise in den Jahren 1515/16, die ihn auch auf längere Zeit nach Rom führte, erwarb er sich in Siena die juristische Doktorwürde (März 1516). Nach Wittenberg zurückgekehrt, bekämpfte er zunächst die neue Theologie Luthers, den er am 18. Oktober 1512 zum theologischen Doktor promoviert hatte. Aber von Luther auf die Lektüre der Kirchenväter, insbesondere Augustins, hingewiesen, wandte er sich Anfang 1517 entschieden von der Scholastik ab und der Lutherschen Gedankenwelt zu; in der Vorrede (vom 18. November 1517) zu seinen jüngst wieder aufgefundenen Erläuterungen der Augustinischen Schrift De spiritu et litera schildert K. selbst eingehend, wie sich dieser Gesinnungswandel bei ihm vollzogen hat. Die „reinere" Theologie findet erstmalig bei K. ihren Niederschlag in den 151 Disputationsthesen vom 26. April 1517, die Luthers Bewunderung ebenso erregten wie die eben genannten Erläuterungen. In den durch Luthers Ablaßthesen (¶ Luther) entfachten Streit griff K. durch eine neue umfangreiche Thesensammlung ein (Mai 1518), die, teilweise in polemischer Auseinandersetzung mit Joh. ¶ Ecks Obelisci, eine systematische Darlegung der Hauptgedanken der reformatorischen Theologie gibt und in einer Reihe von Punkten (Heiligenverehrung, Schriftautorität im Gegensatz zu den Autoritäten der Kirche) über die bisherigen Aufstellungen Luthers hinausgeht. Der literarische Streit zwischen K. und Eck, zu dem diese Veröffentlichung führte, mündete schließlich in die Leipziger Disputation aus (¶ Luther): am 27., 28. Juni, sowie am 1., 3., 14. und 15. Juli 1519 haben in Leipzig beide Gegner über das Verhältnis der Gnade zu den guten Werken gestritten. Doch trat das Interesse an diesem Streit zurück gegenüber der Auseinandersetzung zwischen Luther und Eck über den Primat Petri. Während Luther dann in seinen Reformationsschriften des J. 1520 die entscheidenden Schläge gegen das Papstkirchentum führte, beschäftigte sich K. mit Studien über den Schriftkanon, deren Ergebnisse er in seinem an zielweisenden Gedanken reichen Werke De Canonicis Scripturis (1520) niederlegte (Abstufung der alt- und nt.lichen Schriften in verschiedene Gruppen gemäß des Grades der Sicherheit ihrer Ueberlie-

ferung; über K.s at.liche Kritik ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 c); Luther gegenüber hält K. darin an der Verbindlichkeit und hohen religiösen Wertung des Jakobusbriefes fest. Ein Vierteljahr nach Luther sagte sich auch K. in aller Form von der Papstkirche los (Von päpstlicher Heiligkeit; Oktober 1520). Ende Mai 1521 folgte er einer Berufung Christians II von ¶ Dänemark (: 2; Sp. 1934) an den Hof in Kopenhagen. Als Berater stand er dem dänischen Könige bei Abfassung des „geistlichen Gesetzes" zur Seite, des alleräItesten von reformatorischen Anschauungen durchdrungenen landesherrlichen Erlasses überhaupt, in dem u. a. schon — mit K.scher Begründung — den Priestern das Recht zur Verheiratung zugesprochen wurde. Schon am 24. Juni 1521 weilte K. wieder in Wittenberg, wo er alsbald den Kampf gegen ¶ Zölibat, Mönchtum und katholische Messe in Schriften aufnahm. Als im Oktober d. J. durch ¶ Zwillings Auftreten die auf Aenderung des herrschenden Kirchenwesens gerichteten Bestrebungen in Fluß kamen, fiel K. während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg die Führerrolle zu. Unter dem Eindruck einer volkstümlichen Bewegung stehend, deren Anhänger im Anschluß an Luthers Reformschriften im Dez. 1521 in 6 Artikeln ein auf Reform des Kirchenwesens und Hebung der öffentlichen Sittlichkeit abzielendes Programm aufstellten, ward K. in der folgenden Zeit der Vorkämpfer eines „laienchristlichen Puritanismus" in Wittenberg. Am 25. Dezember hielt er die erste öffentliche evangelische Festmesse in der Schloßkirche ab. Anfang 1522 verheiratete er sich. Der Rat von Wittenberg regelte in der „Ordnung der Stadt Wittenberg" vom 24. Januar 1522, unter K.s Einfluß stehend, das gesamte Kirchenwesen der Stadt neu. Im Verlaufe dieser Ereignisse war es mehrfach zu tumultuarischen Szenen gekommen; insbesondere hatte der Erlaß des Magistrats in der „Ordnung", durch den eine Beseitigung der Bilder aus den Kirchen angeordnet wurde, zu einem „Bildersturm" der Menge geführt. Erst das Mandat des katholischen Reichsregiments in Nürnberg vom 20. Januar aber, das alle kirchlichen Neuerungen verbot, veranlaßte ¶ Friedrich den Weisen, den kirchlichen Reformern Halt zu gebieten. An dem gleichen Tage (3. Februar), an dem Friedrich der Weise den Empfang dieses Mandats bestätigte, wurde K. erstmalig zur Mäßigung angehalten. Der Umstand, daß Wittenberg selbst nicht zum Sprengel des Meißner Bischofs gehörte, der alsbald in anderen Städten des Kurfürstentums auf Grund des Mandats den Katholizismus wieder herstellte, ermöglichte es, sein Eingreifen in die Wittenberger Verhältnisse fernzuhalten. Luther, der am 6. März von der Wartburg nach Wittenberg zurückkehrte, hatte in der letzten Zeit einen ungünstigen Eindruck von der Wittenberger Bewegung erhalten und machte K.s Reformen — ohne dabei seinerseits durch das Mandat vom 20. Januar bestimmt zu werden — rückgängig. Der alte Meßritus mit Elevation und Austeilung unter ¶ Kelchentziehung (¶ Messe: II) ward vorerst wiederhergestellt. Eine Schrift K.s, in der er seine Meßreform rechtfertigte, ward im April 1522 auf Beschluß des Senats der Universität unterdrückt. Im Sommer 1523 übernahm K. die Pfarrei in Orlamünde, die schon bisher mit ihren Einkünften dem Archidiakonat am Wittenberger Allerheiligenstift, das K. seit 1510 innehatte, eingegliedert gewesen war. Durch Veröffentlichung einer Reihe von mystischen Traktaten und durch die Selbständigkeit, mit der er das Kirchenwesen in Orlamünde und Umgegend nach gemeindechristlichen Grundsätzen umgestaltete, erregte K. in Wittenberg aufs neue Verstimmung. Man suchte ihn — wennschon vergeblich — zu bestimmen, nach Wittenberg zurückzukehren und dort das Archidiakonat wieder zu übernehmen. Seitdem aber ¶ Münzers Propaganda einsetzte, warf man, ungeachtet einer von den Orlamündern den Allstädtern erteilten Absage, K.s Bestrebungen mit denen Münzers zusammen. Als sich im Gespräch mit Luther K. in Jena (22. August 1524) und darauf die Orlamünder unnachgiebig gezeigt hatten, ward K. im September d. J. aus Kursachsen vertrieben. — Während K. in Süddeutschland als Flüchtling umherzog — zur Zeit des ¶ Bauernkrieges war er in Rothenburg —, erfolgte durch Vermittlung seines Schülers Gerhard Westerburg in Basel die Veröffentlichung seiner sieben Abendmahlstraktate (Okt. und Nov. 1524), in denen die leibliche Gegenwart Christi und die sakramentale Bedeutung des Abendmahls völlig geleugnet wird. Diese Schriften, auf die Luther zunächst in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" erwiderte, gaben den unmittelbaren Anlaß zu dem später ausbrechenden Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli (¶ Abendmahl: II, 7—8). Nach langen Irrfahrten K.s vermittelte Luther diesem einen Unterschlupf in Sachsen (Sommer 1525). Aber bei der Unvereinbarkeit seiner Anschauungen mit denen Luthers und angesichts eines starken auf ihn ausgeübten Zwanges verließ K. Anfang 1529 aufs neue Kursachsen. Nachdem er unter Entbehrungen in Holstein und Ostfriesland geweilt und gewirkt hatte, nahm sich schließlich durch Vermittlung der Straßburger Zwingli seiner an. Nach einer Wirksamkeit als Diakon am Spital in Zürich und als Pfarrer in Altstätten im Rheintal, ward K. schließlich 1534 als Professor nach Basel berufen.

Für K. ist verhängnisvoll geworden, daß ihn während der wichtigsten Perioden seines Wirkens das Schicksal unmittelbar neben Luther gestellt hat. Diesem an Wucht und Größe der Persönlichkeit nicht gewachsen, hat er es nicht vermocht, die Eigenart seiner religiösen und kirchenpolitischen Grundanschauung im Rahmen der neuen Kirche durchzusetzen. Und weil die Ausbildung der dogmatischen (Abendmahlslehre) und organisatorischen (Landeskirchentum; ¶ Kirchenverfassung: II) Grundsätze bei Luther seit 1522 sich großenteils in polemischer Auseinandersetzung mit K. vollzog, hat sich die diesem bei Lebzeiten durch Luther wiederfahrene geringschätzige Beurteilung die Jahrhunderte hindurch weitervererbt. Dem ungeachtet kommt K. in dem reichen Kranze religiöser Persönlichkeiten der Reformationszeit seine eigenartige Stellung zu. Die Gedanken, die er vertreten hat, sind im wesentlichen dieselben, die dem aus dem Calvinismus hervorgegangenen Sektierertum der angelsächsischen Völker zugrunde liegen (¶ Puritaner ¶ Kongregationalisten), und die namentlich im religiösen Leben Amerikas ihre Lebensfähigkeit noch heute bekunden. Für die religiöse Gedankenwelt K.s ist charakte-

ristisch ein Spiritualismus, vor dem alle äußeren Instanzen der Heilsvermittlung in Sakrament und gottesdienstlicher Ordnung zusammenschrumpfen, gegenüber dem unmittelbaren Bewußtsein, der göttlichen Gnade teilhaftig zu sein. Dadurch wird eine der Erhabenheit dieses Bewußtseins entsprechende strenge sittliche Haltung, die vielfach als Gesetzlichkeit empfunden wird und schon von Luther so beurteilt worden ist, und eine zum Purismus gesteigerte Abkehr von allen äußeren Formen der Gottesverehrung bedingt. Folgerichtig ist bei K. eine kirchliche Gemeinschaft nur denkbar als strenge Ueberzeugungsgemeinschaft: eine Anschauung, mit der sich Eingriffe der Obrigkeit in die Organisation der Kirche nicht vereinbaren lassen, die vielmehr auf eine laienchristliche Regelung der kirchlichen Verhältnisse durch die Gemeinde hindrängt.

H. Barge: Andreas Bodenstein v. K., 2 Bde., 1905; — Ders. in RE³ X, S. 73 ff; — Ders.: Luther und Karlstadt in Wittenberg (HZ 99, 1907, S. 256 ff); — Karl Müller: Luther und K. Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis, 1907; — O. Scheel: Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit K., 1524/25 (Antrittsvorlesung in: ZThK VII, 1907, S. 352 ff); — H. Barge: Der Streit über die Grundlagen der religiösen Erneuerung in der Kontroverse zwischen Luther und K. 1524/25 (in: Studium Lipsiense für Karl Lamprecht, 1909, S. 192 ff); — Ders.: Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde, 1909; — Nikolaus Müller: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522 (in ARG VI, 1909, S. 161 ff. 261 ff. 385 ff); — M. von Tiling: Der Kampf um die missa privata in Wittenberg im Herbst 1521 (NkZ 1909, S. 85 ff); — Karl Müller: Kirche, Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther, 1910 (besonders S. 121 ff). — Ueber den Streit betreffs der Bedeutung K.s vgl. auch Walter Köhlers Berichte in JB 25, S. 638 f; 27, S. 497 ff; 29, S. 548 f. 646 f. **Barge.**

2. Johannes, = ¶ Draconites.

Karma ¶ Buddhismus, 3 (Sp. 1406).

Karmel (der Baumgarten) ist ein Ausläufer des judäisch-samaritanischen Berglandes nach Nordwesten zum Meere hin. Das tiefe Wâdi el-Milḥ trennt ihn vom anderen Bergland. Dem Meere zu endet er als abschüssiges Vorgebirge. Sein etwa 20 km langer Rücken erreicht bei Esfîja seine höchste Höhe (552 m). Noch heute zeichnet er sich durch seinen Baumreichtum aus; Eichen, wilde Mandeln und Birnbäume, sowie Pinien gedeihen in Fülle. Dank dem starken allnächtlichen Taufall bleibt das Gebirge das ganze Jahr grün. Seine Schönheit wird im AT mehrfach gerühmt (Jes 35 $_2$ Hlied 7 $_6$). Als heiliger Berg spielt er namentlich in der Eliasgeschichte eine Rolle (¶ Elias, Sp. 279).

E. Graf von Mülinen: Beiträge zur Kenntnis des K. (in ZDPV XXX und XXXI, 1907 und 1908); — H. Guthe in: RE³ X, S. 80—83. **Benzinger.**

Karmel. Die Bruderschaft Unser lieben Frau vom Berge K., bildet als Organisation, welcher alle beitreten müssen, die das ¶ Skapulier vom Berge K. anlegen und seiner Privilegien teilhaftig werden wollen, das Mittel, weitere Kreise mit dem ¶ Karmeliter-Orden zu verknüpfen; die Bruderschaft wird ebenso wie das Skapulier selbst auf die Erscheinung der Mutter Gottes, die der Karmeliten-Generalobere Simon Stock 1251 zu Cambridge in England sah, zurückgeführt. Das Recht der kanonischen Errichtung dieser Bruderschaft steht ausschließlich den Generaloberen der beschuhten und der unbeschuhten Karmeliten in Rom zu.

Beringer[13], S. 658—669. **Joh. Werner.**

Karmeliter, zu den Bettelorden (¶ Mönchtum, 4 d) gehörig, auf dem ¶ Karmel gegründet von dem Kreuzfahrer Berthold von Kalabrien, der sich daselbst 1156 mit 10 Gefährten bei der „Höhle des Elias" niederließ und eine Marienkapelle errichtete (die Marienverehrung ist für die K. charakteristisch, daher Ordo Beatae Virginis Mariae de Monte Carmelo; auch „Eliä Ordensbrüder", da sie sich bald als Fortsetzung der Prophetenschule des ¶ Elias betrachteten). Während die Kämpfe mit den Sarazenen (¶ Kreuzzüge), die 1291 auch das Mutterkloster zerstörten, sie aus dem Morgenland, wo sie sich nur langsam ausgebreitet hatten, verdrängten, entfalteten sie seit dem 13. Jhd. im Abendland eine rege Tätigkeit, zumal nachdem ihr berühmtester General Simon Stock (seit 1242; gest. 1265) bei Papst Innozenz IV (1247) Aenderungen der Regel durchgesetzt und der Orden daraufhin den Uebergang vom ¶ Einsiedlerorden zum Cönobitenleben (¶ Mönchtum, 1 c) vollzogen hatte. Die Regelfrage spielte im ausgehenden Mittelalter, wie beim ¶ Franziskanerorden, eine große Rolle (Unterschied der milden ¶ Konventualen und der strengen ¶ Observanten). Inmitten des Zeitalters der katholischen Restauration (¶ Deutschland: II, 3, Sp. 2114 f; ¶ Mönchtum, 5 b) trieb der K.orden neue strengere Zweige aus sich heraus, besonders die von der K.in ¶ Therese, der Heiligen, in Verbindung mit dem als mystischer Schriftsteller hervorgetretenen heiligen Johann von Kreuz (Juan de la Cruz, 1542—91) gegründeten Orden der Unbeschuhten K. (¶ Barfüßer; 1563 Kloster San José, von Therese begründet; 1568 in Durvello, von Juan), die trotz der Betonung des beschaulichen Lebens auch sehr rührig in die Missionsarbeit eingriffen und noch heute darin tätig sind (¶ Heidenmission: IV, Tabelle, Sp. 2009); seit 1593 gelten sie als eigener Orden. Gegenwärtig (1907) haben sie 15 Provinzen und 5 Semiprovinzen mit zusammen 122 Klöstern und 18 Residenzen (etwa 2000 Mitglieder), während die Beschuhten K. 17 Provinzen mit 90 Klöstern (etwa 1400 Mitglieder) besitzen. Auf deutschem Boden finden sich beide in Bayern. — Karmeliterinnen (Karmelitessen) entstanden unter dem Ordensgeneral Johann Soreth (seit 1451; gest. 1471), der schon vor der hlg. Therese eine Reform des Gesamtordens versucht hatte. Wie die K. in Beschuhte und Unbeschuhte zerfallend, haben sie zurzeit etwa 4000 Mitglieder in etwa 270 Klöstern, von denen 8 in Deutschland (Bayern und Rheinland) liegen. — Seit dem 15. Jhd. gibt es auch K.-¶ Tertiarier und gegenwärtig auch ¶ Tertiarierinnen (z. B. die 1897 in Berlin gegründeten Karmelitinnen vom Herzen Jesu oder die 1891 vom Bischof ¶ Korum begründeten Schwestern vom heiligen Joseph in Trier. — Ueber die Bruderschaft Unserer l. Frau vom Berge Karmel ¶ Karmel, Bruderschaft. — Ueber den karmelitischen Skapulierkultus, den die Ordenslegende auf den oben genannten Simon Stock zurückführt (tatsächlich erst 1287), ¶ Skapulier.

RE³ X, S. 84 ff; — Heimbucher II, 1907², S. 534 ff; — A. Vacant: Dictionnaire de théologie catho-

lique, 1899 ff, Bd. II, S. 1789 ff; — KHL II, S. 305 bis 307. Bsch.

Karneades ¶ Philosophie, griech.-römische, 6.

Karneval ¶ Fastnacht.

Karnkowski, Stanislaus, 1582—1603 Erzbischof von ¶ Gnesen.

Karo, Joseph, Verfasser des „Schulchan Aruch", ¶ Judentum: II (Sp. 827).

Karolinische Bücher (Libri Carolini) ¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Hadrian I (dort Literatur).

Karolinum in Braunschweig, 1745 begründet von Abt ¶ Jerusalem.

Karpas ¶ Gottesdienst: IV, 3 (Sp. 1584).

Karpokrates ¶ Gnostizismus, 3.

Kartäuser (Ordo Cartusiensis), ein beschaulicher ¶ Einsiedlerorden, dessen Glieder noch heute zur strengsten Einsamkeit verpflichtet sind und das Stillschweigen nur an Sonntagen und bei dem wöchentlichen Spaziergang unterbrechen dürfen, genannt nach der Chartreuse bei Grenoble (lateinisch: Cartusia, Cartusium; italienisch: Certosa; deutsch: Kartause), 1084 begründet von ¶ Bruno, „dem Karthäuser" (vgl. ¶ Mönchtum, 4 d). Seine Blütezeit fällt in das 13. bis 15. Jhd., wo er auch an den literarischen Bestrebungen teilgenommen hat (z. B. ¶ Heinrich von Kalkar, ¶ Jakob von Jüterbogk; der fruchtbarste Schriftsteller ¶ Dionysius der Kartäuser); seine alte Strenge hatte er sich im allgemeinen bewahrt. Ueber den Klosterbau der K. ¶ Kloster. — Eine Krisis brachte das französische Klostergesetz von 1901 (¶ Frankreich, 11) über den Orden, da ihm auch die Chartreuse, die bis dahin abgesehen von einzelnen Störungen der Mittelpunkt des ganzen Ordens geblieben war, mit 12 andern Klöstern zum Opfer fiel (April 1903 Vertreibung der Mönche); der Prior von Chartreuse, der zugleich Ordensgeneral ist, residiert jetzt in Farneta bei Lucca; das sonst jährlich in der Chartreuse gehaltene Generalkapitel (das erste 1142) tagt seit 1903 in Val-Salute, der schweizerischen Kartause (Kanton Freiburg). Italien ist jetzt das Hauptland (6 Männerklöster; 2 Frauenklöster); Belgien hat 2, Spanien 3 Klöster, zu denen noch je eins in Deutschland (Hain bei Düsseldorf; 1873—90 unterdrückt), England, Oesterreich und in der Schweiz hinzutreten.

A. Vacant: Dictionnaire de théologie catholique, 1899 ff, Bd. II, S. 2274 ff; — Heimbucher I, 1907², S. 177 ff; — RE³ X, S. 100 ff; — KHL II, S. 309 bis 312; — Hubert Schmitz: K. in Deutschland, 1900². Bsch.

Kartanos, Joannikios, griechischer Erbauungsschriftsteller im 16. Jhd., mit biblisch-reformerischer Tendenz (Hauptwerk: Anthös).

Kartell, Münchener und Weimarer, ¶ Horneffer ¶ Weimarer Kartell.

Kartelle und Trusts. K. sind Verbindungen von Unternehmern zur Beherrschung des Marktes. T. hingegen sind einheitliche Riesenbetriebe, die aus der Verschmelzung von Unternehmungen entstanden sind (¶ Gewerbe: II, 3 ¶ Handel: II, 1). Für die Kartelle ist charakteristisch, daß die einzelnen Unternehmungen in ihrer Selbständigkeit bestehen bleiben und lediglich durch einen zeitlich beschränkten Zusammenschluß an bestimmte Bedingungen der Produktion und des Verkaufes gebunden sind. Die K. erstreben die Beherrschung des Marktes durch vier Mittel: 1. Regelung der Verkaufsbedingungen (sog. Konventionen); 2. Einschränkung der Produktion (sog. Kontingentierung); 3. Verteilung des Absatzgebietes unter den Mitgliedern des Kartelles (sog. Rayonierung); 4. die Konzentration des gesamten Verkaufs in einer Zentrale (sog. Syndizierung). Obwohl die Neigung zur Ausdehnung und Befestigung der K.gewalt stark ist, besteht doch stets die Gefahr, daß diese zeitlich begrenzten Verbände auseinanderfallen, und es entstehen leicht innerhalb des K.s Streitigkeiten über das Maß der Befugnisse der Zentralgewalt. Wegen dieser Schwäche der K. haben große amerikanische Unternehmer (Rockefeller, Morgan, Carnegie und andere) die industrielle Konzentration weitergeführt und im Trust eine Form gefunden, die wesentlich fester ist als das K., da sie nicht auf einer bloßen Koalition selbständiger Unternehmungen beruht, sondern auf der Verschmelzung der Unternehmungen zu einem einzigen Riesenunternehmen. Hier also ist die Zentralgewalt durch das Eigentum garantiert. Der Produktionsprozeß wird von einer Stelle aus geleitet, ohne daß ein Widerspruch der einzelnen Werke möglich wäre. Betriebe, die technisch rückständig oder ungünstig gelegen sind, werden einfach beseitigt, die Herstellung von Spezialprodukten kann einem einzigen Werke übertragen werden, das wegen solcher Konzentration dann aufs Raffinierteste technisch ausgestattet werden kann. Zu dieser technischen Ueberlegenheit des T. kommt die kommerzielle Ueberlegenheit. Der T. kann Verkehrslinien, Kaufhäuser im In- und Auslande dauernd mit seinen Industriebetrieben durch das gemeinschaftliche Eigentum verschmelzen und kann beherrschend in den internationalen Handel eingreifen (Standard Oil Trust). Also bewirken diese festesten Konzentrationen einen großen Fortschritt in der rationellen Durchführung der Produktion; und es ist kaum zu bezweifeln, daß Deutschland allmählich auf den Weg der amerikanischen Organisationen hindrängt, um deren ökonomische Vorteile im Konkurrenzkampf ebenfalls zu genießen. Den ökonomischen Vorteilen aber steht die Gefahr gegenüber, die eine so starke Konzentration für die Gesamtheit bedeutet, und das beunruhigende Gefühl, daß in der Volkswirtschaft Mächte walten, die imstande sind, die Regierung und die Verwaltung des Staates zu beeinflussen, und die doch in letzter Linie nur von den Gewinninteressen einiger gewaltiger Kapitalisten geleitet werden. Man hat deshalb wiederholt und in immer dringenderer Weise gefordert, daß der Staat irgendwie eingreifen müsse. Freilich hat noch niemand bisher einen wirklich gangbaren Weg zeigen können. So hat z. B. die amerikanische Gesetzgebung gegen K. und T. nur zur Folge gehabt, daß die gefürchtete Entwicklung beschleunigt wurde, und schließlich Riesenunternehmungen entstanden, denen die Staatsgewalt nichts anhaben kann. Trotz dieser Mißerfolge aber wird man sich auch in Deutschland mit dem Gedanken befreunden müssen, in irgend einer Weise zu einer staatlichen Kontrolle der Kartellierungen zu kommen. Gewiß wird man nach den amerikanischen Erfahrungen nicht in den Fehler verfallen, „Verbote" zu erlassen, sondern man wird versuchen müssen, durch eine gesetzliche Anmeldepflicht für alle Kartelle, ferner durch staatliche Aufsicht und weitgehende Oeffentlichkeit dafür Sorge zu tragen, daß die Unternehmungen der großen und notwendigen Industrie-

verbände nicht in Widerspruch zu den Interessen der Gesamtheit geraten.

Die beste und instruktivste Abhandlung ist immer noch Hjalmar Schacht: Trust oder Kartell? (PrJ 1902); — Ferner die Verhandlungen des Deutschen Juristentages 1902 und 1904, und die Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik 1905 in Mannheim; — Adf. Menzel: Die Kartelle und die Rechtsordnung, 1902[2]; — Ein grundlegendes Buch über das Trustproblem ist Jenk: The Trust problem, 1902[2]. **Bernhard.**

Karthago, Bistum, ¶ Afrika, 3. — Synode von 251 ff ¶ Lapsi; von 256 ¶ Ketzertaufstreit; von 397 (= III. Carthaginiense) ¶ Bibel: II, A 3 b; von 411/412 ¶ Pelagius usw.

Karwoche (heil. Woche) ¶ Kirchenjahr ¶ Ostern.

Kasel ¶ Amtstracht, 1.

Kaserne ¶ Armee: I.

Kasimir, Könige von Polen, ¶ Polen.

Kasper, Katharina, ¶ Dernbacher Schwestern.

Kassel, Konsistorialbezirk, ¶ Hessen: VI a; — Religionsgespräch von K. (1661) ¶ Hessen: I, 5 ¶ Unionsbestrebungen, protest.

Kassowitz, Max, ¶ Deszendenztheorie, 2 (Sp. 2047).

Kasteiung ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C 1; ¶ Askese: II, 1; III, 4; ¶ Gelübde: II; ¶ Fasten.

Kasten ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, H 4; ¶ Indien: II, A 1.

Ed. Meyer: Geschichte des Altertums I, 1909[2], §§ 23—32; — A. Weber: Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brahmana und Sutra (Indische Studien, X); — H. Kern: Indische theorien over de standenverdeling (Konigl. Akadem. d. Wetinsch., Amsterdam), 1871; — E. Sénart: Les Castes dans l'Inde (Annales du Musée Guimet), 1896; — † H. Schurtz: Altersklassen und Männerbünde, 1902. **Edv. Lehmann.**

Kasten, Gemeiner (zur Armenpflege und dergl. in der Reformationszeit), ¶ Liebestätigkeit: I. — Kastenherren (K.meister, Klingelherren) ¶ Diakonen, 1 b, ¶ Klingelbeutel.

Kastilien ¶ Spanien.

Kastor und Polydeukes (Pollux) ¶ Dioskuren.

Kasualien.

1. Begriff und Aufzählung; — 2. Geschichte; — 3. Gegenwärtiger Stand; — 4. Reformen und Aufgaben.

1. Das Leben der evangelischen Kirchengemeinde gipfelt in den gottesdienstlichen Feiern. Diese sind von einer doppelten Art: die Hauptrolle spielt der Gemeindegottesdienst, der Sonntag für Sonntag, Festtag für Festtag die Gemeinde zur Anbetung und zum Anhören der Predigt versammeln soll (¶ Hauptgottesdienstordnung). Daneben aber finden noch andere Feiern statt, meist nicht an kalendarisch vorgeschriebenen Tagen, sondern so, wie sie gerade fallen. So erklärt sich der Name K. (casus, lateinisch, = der Fall). Auch das Wort „Akzidentien" kommt von diesem Stamm; es bezeichnet auch allerlei, was so dazwischen fällt, was von erwarteten, aber nicht im einzelnen vorherzusehenden Aufgaben eintritt. — Am bekanntesten sind von diesen K. die, welche man immer einmal in der eigenen Familie oder in seinem Bekanntenkreise selbst miterlebt, und die das Menschenleben von der Wiege bis zur Bahre begleiten. Die ¶ Taufe wird am Neugeborenen, die ¶ Konfirmation am herangewachsenen Kinde vollzogen; ihr folgt die Vorbereitung zu dem ¶ Abendmahl, der Feier der mündigen Gemeinde. Dann segnet die Kirche in der ¶ Trauung das Paar ein zum Bund fürs Leben, um endlich dem verstorbenen Mitglied die letzte Ehre am Sarg oder Grab zu erweisen (¶ Begräbnis). So handelt es sich also immer darum, Begebenheiten des natürlich-menschlichen Lebens mit kirchlicher Weihe zu umgeben. — Aber es ist nicht nur das Einzelleben des Kirchengliedes, das so geweiht wird; es ist auch das Leben der Kirchengemeinde selbst. Auch sie hat solche Höhepunkte, die sie sich selber gottesdienstlich ausschmückt. Dazu gehört vor allem natürlich die Einweihung einer neuen Kirche (¶ Kirchweihe) oder die Eröffnung eines neuen Kirchhofs. Ferner gehört dazu die Einführung eines neuen Pfarrers (¶ Pfarramt) oder die Einweisung von Aeltesten (¶ Gemeindeverfassung, Sp. 1261 f) in ihr Amt. Alle genannten Feiern heben Ereignisse des natürlichen oder gemeindlichen Lebens, die um ihrer Bedeutung willen Anlaß zur Besinnung geben, in die Höhe der frommen Betrachtung empor. — Wir bleiben bei dieser einfachen Aufreihung unter dem praktischen Gesichtspunkt des Lebenslaufes beider in Betracht kommender Größen stehen; wir können weder an der Einteilung in Benediktions- und Initiationshandlungen (¶ Handlungen, kirchl., 2) noch an der G. Rietschels (s. Lit.) in Handlungen, die mit dem Katechumenat, mit der pastoralen Gemeindepflege und mit der kirchenregimentlich organisierten Gemeinde zusammenhängen, ein erhebliches Interesse finden.

Wir gehen zur allgemeinen Beschreibung der Handlungen über. Sie haben das gemeinsame Kennzeichen, daß sie wie der Gottesdienst aus zwei verschiedenen Stücken bestehen, nämlich einer gebundenen und einer freien Aeußerung religiös-kirchlichen Lebens. Die erstere vollzieht sich, indem aus der Agende ein Formular verlesen, die zweite, indem eine freie Ansprache gehalten wird. Das erste Stück wird nur selten, das zweite kann schon eher fehlen. Das Formular ist liturgisch gehalten, d. h. in ihm spricht die organisierte Kirche, welche die Handlung an ihrem Gliede vollzieht. Das zweite Stück ist die sogenannte Kasualrede, welche die private und persönliche Beteiligung des Pfarrers als Kirchenbeamten darstellt, der die Handlung verrichtet. Beide Stücke sollen sich ergänzen; war ursprünglich das Formular das erste und wichtigste, zu dem die Rede hinzutrat, so wird es meistens jetzt von den Beteiligten, zumal den Gemeindegliedern umgekehrt empfunden: das liturgische Stück ist eine oft unverständliche Zutat zu der Rede, die als der Höhepunkt gilt. Denn für das Formular ist nicht viel Verständnis vorhanden. Und doch werden wir es nicht ganz entbehren können; denn es ist wiederum ein Ersatz für die Rede oder ein Gegengewicht gegen sie, wenn sie nach irgend einer Seite hin nicht genügt. Das Formular stellt die objektive Seite neben der persönlichen Rede dar; dieser objektive Grundzug kann daran erinnern, daß es sich nicht um augenblickliche Stimmungen, sondern um geschichtlich gegebene Kräfte und um immer sich gleichbleibende ewige Grundverhältnisse des Lebens handelt. Es ist allgemein: für Reich und Arm, für heut und morgen sind seine Worte dieselben; sie verbinden auch die Zeiten und die Orte der großen kirchlichen Ge-

meinschaft mit einander und geben so unter Umständen den Eindruck der Weite und der Erhebung über den Augenblick. Das Formular ist symbolisch: in sinnlich anschaulicher Weise stellt es dar, was geschehen soll; denn eine Handlung, die etwas bedeutet, steht im Mittelpunkt unsrer Feiern als eine wohlgemeinte Ergänzung zu dem blassern Wort; so also bei der Taufe das Besprengen mit Wasser, das die Reinigung, so das Ineinanderlegen der Hände bei der Trauung, das die Verbindung, so die Handauflegung bei der Konfirmation, das die Segnung darstellen soll. Freilich haben wir nüchternen evangelischen Abendländer des 20. Jhd.s wenig Sinn für diese Sinnbilder. Endlich ist das Formular feierlich gehalten, oft in einem zu fremdartigen Kirchenstil, der sich durch altertümliche Wendungen und wirklichkeitsfremde superlativische Gefühlsäußerungen unangenehm auszeichnet; aber oft ist es auch ganz anders imstande, zur Höhe zu erheben, als die Rede eines trockenen Geistes, der weder selbst über Schwung noch über die Gabe verfügt, ihn bei anderen hervorzurufen. Können zwar die liturgischen Formulare unter Umständen stark wirken, trotzdem oder grade weil sie nicht verstanden werden, so macht sich doch um jener nicht immer zu den Herzen sprechenden Eigenschaften willen die Notwendigkeit der begleitenden Rede geltend, die das Objektive warm, das Allgemeine persönlich, das Sinnbildliche verständlich und das Feierliche wirklich praktisch zu machen berufen ist. Vielleicht kommt wieder mehr Sinn für Symbolik in unsere Zeit, oder die sinnbildliche Sprache der K. wird deutlicher; das wäre kein Schaden; denn wie wir von aller Kunst wissen, so ist auch die sinnbildliche Darstellung oft mehr als das gesprochene Wort imstande, hohe Werte darzustellen und tiefe Gefühle auszudrücken.

2. Geschichte der K. Es kann sich hier nur um die großen Grundlinien handeln, die zum Verständnis der gegenwärtigen Lage nötig sind; einzelnes möge bei den einzelnen kirchlichen Handlungen selbst nachgesehen werden. — Die Geschichte der K. beginnt da, wo die Religion selber beginnt; denn sie regt sich vor allem dort, wo die großen Lebensabschnitte, wo der Eindruck menschlicher Ohnmacht und der Wunsch nach überlegener Hilfe Auge und Hand zu den himmlischen Mächten erheben lassen. Dieses menschliche Bedürfnis ist so tief, daß wir uns aus ihm die Geltung der K. erklären können, die oft den eigentlich kirchlichen und ausgesprochen religiösen Sinn lange überdauert. Wenn Wohl und Wehe, wenn Furcht und Hoffnung vor allem das religiöse Leben in Bewegung setzen, dann sind es besonders die Abschnitte im Einzelleben gewesen, die auch heute noch mit gottesdienstlichen Feiern geschmückt werden, wo sich der Anfang der K. zeigt. Das sind die Geburt, die Zeit der Mannbarkeit, die Hochzeit und der Tod. Um diese Ereignisse schlang sich von jeher, soweit wir hinaufblicken können in die Geschichte der Religion, ein Kranz von Zeremonien, welche die Aufgabe hatten, die Gottheit günstig zu stimmen (¶Erscheinungswelt der Religion: III, E, ¶Hochzeitbräuche, ¶Tod und Jenseits). Nehmen wir noch die ¶Mysterien dazu, in denen man die Gottheit erleben, ja sogar genießen wollte, so haben wir die religionsgeschichtlichen Grundlagen für unsre K. zusammen. In jenen Feiern haben wir ohne Zweifel magische und sinnbildliche Gebräuche zu unterscheiden; ob sich diese Unterscheidung aber streng durchführen, ob sich eine Entwicklung vom einen zum andern behaupten läßt, ist noch sehr unsicher. Jedenfalls hat aber der magisch-zauberhafte Zug und in Verbindung damit der Zauberpriester eine große Bedeutung gewonnen. Sitte und Ueberlieferung haben das Ihre dazu beigetragen, um feste Formen und Formeln zu schaffen, denen man, je älter sie wurden, umso größere Kraft zutraute. Wir haben dieses noch im Dunkel liegende Gebiet zu beachten, weil wenigstens seine Nachwirkungen immer noch zu beobachten sind, wenn nicht jene religionsgeschichtlichen und diese gegenwärtigen Bräuche und Anschauungen immer noch aus derselben Quelle in der Seele emporsteigen. Diese Bedeutung des Priesterlich-Magischen ist durch die katholische Kirche gefördert worden. Soweit wir die geschichtliche Entwicklung sicher verfolgen können, beginnt sie mit einer sinnbildlichen Handlung, etwa der Taufe, dem Abendmahl und der Handauflegung, die Vergebung oder weihende Segnung bedeutet; diese stammen von dem nt.lichen Boden. Oder es ist die Geste, die ein Paar zusammentut unter Mahnung und Bräuchen, wie bei der germanischen Trauung. Dann schiebt sich langsam die Kirche ein, und zwar mit ihrem Sakrament und dem dazu gehörigen Priester. Es häufen sich die Zeremonien und werden immer mehr magisch wirksam; der Vollzug der Handlung wird gesetzlich notwendig, weil zum Heil unentbehrlich; die bösen Geister werden aus den zu weihenden Menschen oder Sachen durch ¶Exorzismus ausgetrieben, der H. Geist wird durch eine als solche wirksame Weihehandlung mitgeteilt; auf dieses ganze Gebiet wird die Herrschaft der Kirche über das Volksleben gestellt. Dann kommt die Reformation und bricht ein Stück nach dem andern von diesen „Auffätzen" wieder ab; vor allem aber tut sie den großen Schritt, daß sie das verständliche Wort einführt, um dadurch das Zauberhafte zu beseitigen. Dieses Wort, anfangs eine biblische Lesung und eine kirchlich festgesetzte und abgefaßte Ansprache, wird der Ausgangspunkt für die Rede. So geht die Entwicklung der K. der des ganzen ¶Gottesdiensts und auch der Kirche parallel. Aus dem Magisch-Sakramentalen geht es ins Geistige hinauf. Das Geistige herrscht vor, und das Magische wird auf den ursprünglichen sinnbildlichen Sinn zurückgeführt. So haben wir das Nebeneinander von sinnbildlicher Handlung und persönlicher Rede, welches das Wesen der K. heute ausmacht. — Für die Bedeutung der K. im Volksleben ist ihre Verbindung mit dem staatlichen Leben von entscheidender Bedeutung geworden. Der Territorialstaat der Zeit nach der Reformation hatte, gemäß seiner engen Verbindung mit der Kirche (¶Kirche: V, 4) die kirchlichen Verrichtungen erzwungen und ihnen standesamtliche Geltung verliehen. Auch diesen so wesentlichen Zug der Handhabung der K. beseitigt die Entwicklung, indem die allmähliche Loslösung des Staates von der Kirche auch diese Verbindung aufhebt. So hat für Deutschland die ¶Civilstandsgesetzgebung den Vollzug jener Handlungen freiwillig gemacht. Aber sowohl das Volk wie auch die Obrigkeit steht immer noch in hohem Maße unter der Nachwirkung jenes früheren Zustandes. Im Bund mit jenen oben erwähnten seelischen Trieben hält Sitte und Gewohnheit

an den K. fest, und im staatlichen Leben herrscht ebenfalls noch weithin eine Wertschätzung jener kirchlichen Handlungen, die oft einem moralischen Zwange gleichkommt

3. Eine geschichtliche Uebersicht über die Entwicklung einer Einrichtung hat ihr Ziel darin, daß man ihren gegenwärtigen Zustand versteht. Es bedarf nun nicht vieler Hinweise, um zu erkennen, in welchem Maße dies bei den K. der Fall ist. Und zwar gilt das von der Form ihres Verlaufs wie von ihrem Verhältnis zu dem Leben der Kirche und des Volks. Zuvor sei freilich ausdrücklich bemerkt, daß sich nur in sehr allgemeinen Umrissen etwas über diese beiden Punkte sagen läßt; denn dieselbe geschichtliche Entwicklung, die eine im ganzen gleichmäßige Gestaltung der Dinge zur Folge hat, sorgt auch wieder für eine unübersehbare Mannigfaltigkeit.

Den Verlauf der K. kann man sich an folgender Grundform klar machen, die aus ihrem Wesen hervorgeht. Den Höhepunkt für die kirchliche und auch oft für die volkstümliche Beurteilung bildet die Handlung selbst, also bei der Taufe die Besprengung, bei der Konfirmation die Einsegnung mit Handauflegung, bei der Vorbereitung zum Abendmahl die Ankündigung der Vergebung, usw. Darin äußert sich der Wille der kirchlichen Gemeinschaft, die an ihren Gliedern etwas vollziehen will. Dem geht nun in der Regel ein Frage- und Antwortstück voraus, in dem erkundet und festgestellt werden soll, ob dieser Vollzug des Willens der Kirche auch dem Gegenstand der Handlung genehm ist; so bei der Taufe und der Konfirmation, bei der Vorbereitung der Trauung und dem Uebertritt, bei der Einführung von Pfarrer und Aeltesten; nur bei der Beerdigung und bei der Einweihung ist solches natürlich ausgeschlossen. In dieser Befragung handelt es sich darum, ob die Menschen, die sich der Handlung unterziehen, ihre Bedeutung, also ihren Segen und ihre Bedingungen, kennen. Dies wird darum vorher in einem besonderen Stück mitgeteilt; das enthält in biblischen oder kirchlich festgesetzten Worten eine Darstellung des Sinnes der Handlung; dazu gehört ihre biblische Begründung sowie die Mitteilung kirchlicher Rechte und Pflichten, die mit ihr verbunden sind, wo das zutrifft. Dazu gehören auch das Bekenntnis und das Gelübde; so bei der Taufe und Konfirmation. — Dieser ganze Akt hat, da sich doch niemand der ganzen Handlung unterzieht, wenn er nicht will, und da doch so oft die altertümlich abgefaßten Fragen, zumal bei der Verlesung von der erregten Seele kaum verstanden werden, oft nur dekorativ-dramatische Bedeutung. Dieses Hauptstück wird dann von Gebeten, Gelübden und Liedern eingeschlossen. Ihm voraus geht die Rede, die ursprünglich die Aufgabe hat, die Handlung zu erklären, vorzubereiten oder auf sie einzustimmen. Meist wird aber das Verhältnis umgekehrt empfunden: sowohl der Pfarrer als auch die Gemeinde faßt die persönliche Rede als die Hauptsache auf und betrachtet das liturgische Stück bloß als unvermeidlichen Anhang. — In diesem Verhältnis zwischen dem kirchlich-objektiven und dem persönlich-subjektiven Bestandteil spiegelt sich offenbar die ganze Geschichte der K.

Das Verhältnis der K. zu der Kirche und dem Volksleben. Wir betrachten die Sache von der Gemeinde und vom Pfarrer aus. Die Gemeindemitglieder nehmen das allerverschiedenste Verhältnis zu den K. ein. Auf der einen Seite werden sie aufs höchste geschätzt, wie sich das auch darin äußert, daß man überhaupt von der Kirche nichts andres als sie begehrt. Tatsächlich sind sie für Millionen das einzige Band, das sie mit der Landeskirche in Verbindung hält. Um ihretwillen läßt man nicht von der Kirche, und um dieser Leute willen darf die Kirche nicht von den K. lassen. Sieht auch der Pessimismus, daß nur noch in dieser Verbindung das ganze vorhandene christlich-religiöse Leben besteht, so hofft der Optimismus, daß sich im einzelnen Fall immer wieder einmal religiöses Leben entwickeln kann und daß für eine große religiöse Belebung in den K. Kanäle übrig bleiben, die sie der Kirche erhalten könnten. Die Beweggründe für dieses Festhalten sind ja mannigfach: Pietät, konservativ-religiöse Gesinnung, ein Nachhall der alten Vorstellungen, die wunderwirkenden Zauber oder Gesetz in den K. sehen und zumal die Frauen von ihrer Unterlassung allerlei Verderben befürchten lassen; oder es ist das Bedürfnis moderner Geister nach einem bischen Weihe jener wichtigen Lebensabschnitte durch Talar und Mund des „Priesters", die Furcht, aufzufallen und es mit diesem oder jenem zu verderben. Am begehrtesten ist überall die Konfirmation; statistisches Material über diese Dinge bietet der Artikel ¶ Kirchlichkeit, 1 c. — Aber über all jenen oft so trüben Eindrücken darf man nicht übersehen, wieviel aufrichtiges Verlangen sich immer noch in jenen Feiern mit göttlichem Segen stillt. Wieviel heiliges Glück wohnt in so mancher Taufe, in so mancher Trauung und Konfirmation! Ohne solchen wirklichen Segen innerlichster Art hielten sich die K. überhaupt nicht; denn dann wäre ihre Wahrheit und damit auch ihre Lebensbedingung zerstört. Das gibt Anlaß, mit Fleiß auf die Abstellung von allerlei Mißbräuchen und Schattenseiten an der herrschenden Sitte zu sinnen.

Dazu bekommt man freilich auch Anlaß, wenn man die Sache von dem Pfarrer aus betrachtet. Zwar darf man auch da nicht nur auf die Uebelstände sehen. Die größte Mehrzahl der Pfarrer leidet nicht an Ueberlastung auf dem Arbeitsgebiet der K. Ein paar Taufen, zwei Trauungen und eine Beerdigung in der Woche, ein Dutzend Krankenabendmahle, sechzig Konfirmanden im Jahr, — das ist ein erträglicher Durchschnitt; so bleibt der Pfarrer mit seiner Gemeinde in Verbindung und erreicht viele, die ihm etwas aus den Augen entschwunden waren. Aber furchtbar ist es mit den großstädtischen K. bestellt; nach einer Zusammenstellung aus einer der größten deutschen Gemeinden kamen 245 Haustaufen, 148 Trauungen, 25 Hauskommunionen, 108 Beerdigungen auf einen Pfarrer. Dabei ist die Zahl der Beerdigungen im Verhältnis zu den anderen noch ganz ungewöhnlich niedrig. Hier sind leider noch häufig die ganzen kirchlichen Verhältnisse so ungeordnet, daß es eine Schande ist. Das hängt mit der Verfassung der Gemeinden zusammen. Der frühere Zustand in den großen Städten, der auch leider heute noch vielfach herrscht, war der: jedes Gemeindeglied hat das Recht, eine kirchliche Handlung vollziehen zu lassen, von welchem Pfarrer es will. Die Folge war auf der einen Seite ein herzliches Verhältnis

zwischen Pfarrer und Familie, auf der andern aber eine Jagd der Leute nach dem beredtesten Pfarrer und auch eine solche der Pfarrer nach dem am meisten zahlenden Gemeindeglied (¶ Liebesgaben). Diesem Uebelstand sucht nun erstens die Bezirkseinteilung (¶ Gemeinde, 3) und dann die Ablösung der sogenannten ¶ Stolgebühren abzuhelfen. Diese beiden Einrichtungen dringen immer mehr durch. Die Bezirkseinteilung will Pfarrer und Haus so zusammenschließen, daß eine Art Monopol des Bezirkspfarrers und ein Zwang für das Gemeindeglied herauskommt. Hat dieses Verhältnis den Segen der Ordnung und auch die Möglichkeit in sich, daß sich im engen Kreis Pfarrer und Gemeinde enger berühren, so leidet doch die Freiheit, die in solchen zarten Angelegenheiten sich nicht gern etwa an einen widerwärtigen oder theologisch entgegengesetzten Mann zwingen läßt. Diesem Bedürfnis dient das sogenannte ¶ Dimissoriale, das einem Glied der Bezirksgemeinde das Recht gibt, sich an einen andern Pfarrer zu wenden. Wird der Geldpunkt ausgeschaltet, so geht das Ganze um so besser; aber die Regel sollte doch die seelsorgerliche Beziehung zwischen Pfarrer und Bezirk sein, die sich leider so oft in den K. erschöpft, immer aber an ihnen ihren Ausdruck und Halt haben kann.

4. Die Notwendigkeit von R e f o r m e n wächst allenthalben aus den geschilderten Zuständen heraus, soweit sie nicht schon im Werke sind. Der starke Beweggrund dazu sollte die Einsicht in die Bedeutung der K. sein. Die Kirche hat an ihnen die letzten Posten in einem schon fast ganz verlornen Gebiet, die aber die Vorposten für eine Wiedereroberung werden können. Was an der ¶ Volkskirche noch vorhanden, und was an ihr von unverlierbarem Segen ist, hängt zum großen Teil an den K. Sie lassen überall, auch auf dem noch von der Kirche besessenen Gebiet das Evangelium konkret, faßbar und praktisch werden; und so verstehen nun einmal die meisten Menschen bloß solche hohen geistigen Dinge, wenn sie ihnen in eindrucksvollen Lagen persönlich und greifbar nahekommen. Denn es ist tatsächlich ein Bedürfnis nach den verbreitetsten K. da (s. oben 3), wie es religionsgeschichtlich begründet ist. — Daraus ergeben sich die Aufgaben und Reformen. Sie betreffen zuerst die a l l g e m e i n e G e s t a l t u n g d e r K. Hier soll die Hauptregel lauten: es muß alles hinweg, was die Erhebung der Seele zu reinern Höhen hemmen kann. Dazu gehört jede Verbindung der K. mit außerreligiösen Rechten und Pflichten, wie sie dem Wesen der Staats- und Landeskirche immer noch anhaftet, so etwa der Zwang für Unteroffizierschüler und Offiziere, konfirmiert zu sein; oder man denke an das Aufsehen, wenn ein höherer Staatsbeamter seine Kinder nicht taufen oder sich nicht kirchlich beerdigen lassen wollte. Leider wird die Sitte, die dem Volk die Religion erhält, mit viel Heuchelei und Zwang erkauft; wir haben allen Grund, die persönliche Wahrhaftigkeit und die allein durch die Freiheit verbürgte Echtheit, wie sie die Teilnahme an den K. erst zum Segen macht, der Sitte gegenüber einmal zu erheben. Die Unterscheidung verschiedener „Klassen" wirft ebenfalls auf einzelne K. ein böses Licht; so besonders auf Trauung und Beerdigung, wenn durch die höhere Taxe eine bessere Ausstattung der Handlung bedingt ist. Am meisten ist es aber der leidige Geldpunkt, der sogar als Beichtgroschen in das Abendmahl noch hineinspielt und so viele andere K. verdirbt; wozu sind die Kirchenregimenter da, wenn sie da nicht mit eisernem Besen zu kehren wissen? Dann ist es noch die enge Verflechtung mit dem alten Zauber und Aberglauben, der die wirklich christliche Begehung stört. Man sage doch immer lauter, daß die Taufe an sich gar keinen Einfluß auf irdisches und jenseitiges Gedeihen des Kindes hat, daß der Segen der Trauung an dem geistigen Gut und dem christlichen Verhalten des Paares, aber nicht an der Zeremonie hängt; und was sich dann der Trauung entzieht, ist meist wenig wert. So gilt es, die letzten Reste von heidnischem und katholischem Sauerteig unbarmherzig, wenn auch mit Takt, auszufegen. — Auf der andern Seite aber handelt es sich auch darum, Anstöße zu entfernen, die einem geläuterten Geschmack das Erdulden von K. oft unerträglich machen. Das betrifft das F o r m u l a r zunächst. Wie viel Geschmackloses und Unhaltbares nach Form und Inhalt schleppt Trägheit und Angst darin immer noch mit! Wer versteht die Gelübde, wer die Lektionen, wenn sie nicht von der sonnigen Klarheit der Stelle, da Jesus die Kinder segnet, sind; wer versteht erst die geschraubten, überstiegenen, ineinander geschachtelten Sätze, in denen die Kirche ihren Willen sagt; wer kann diese Gebete mitbeten (vgl. ¶ Gebet: V)? Und dann das ¶ Apostolikum, das sich nun einmal auf das Denken und Gewissen so vieler Leute legt (¶ Hauptgottesdienstordnung, 3). Mancherorts in der Diaspora soll, um den Katholiken zu beweisen, daß wir auch Christen sind, dieses Bekenntnis sogar am Grab bekannt werden! Wir brauchen bessere, kürzere und verständlichere Formulare, auch solche, die innerhalb derselben christlichen Grundanschauung den nun einmal vorhandenen religiösen und kirchlichen Richtungen Ausdruck geben. Denn, wenn sie auch der Pfarrer nach langem Gebrauch versteht, die meisten Gemeindeglieder hören sie seltener. Und diese, nicht die Pfarrer sind die Hauptsache. Endlich muß noch eine bessere liturgische Ausbildung unsrer Pfarrer gefordert werden, daß sie die Formulare besser auswählen und vortragen können. Aber vor allem hängt es an der R e d e. Diese wird doch besonders begehrt. Aber über sie wird am meisten geklagt. Entweder ist sie zu geschraubt und weltfern, oder sie ist banal; und das letzte wird eigentlich noch weniger vertragen als das erste. Es ist wirklich ein Bedürfnis bei vielen, auch unkirchlichen, Leuten nach einem warmen, weihenden Wort religiös persönlicher Art. Um dazu fähig zu sein, bedarf der Pfarrer größerer Ruhe und Sammlung; es geht nicht mehr, daß er im Wagen zwischen Kirche und Kirchhof und Häusern umherrast und von einer Taufe zu einer Trauung und von dieser zu einer Beerdigung gejagt wird. Denn das ist das Ideal: er soll auf Grund seiner seelsorgerlichen Beziehungen zum Haus ein herzliches, frommes und inniges Wort zu sagen wissen, das die ganze Feier auf die Höhe hebt. Dann werden viele ihm dankbar sein, und er wird reichen Segen ausstreuen.

Am besten unterrichtet über die Geschichte und das Wesen der K. der zweite Band der Liturgik von G e o r g R i e t s c h e l, 1909 (andere Literatur s. bei ¶ Liturgik); —

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Ueber die Kasualrede unterrichten die Sonderdarstellungen von Fr. Uhlhorn, 1896, und Fr. Niebergall, 1906[2], beide unter dem gleichen Titel: „Die Kasualrede".

Fr. Niebergall.

Kasualreden ¶ Kasualien; vgl. ¶ Homiletik: II, 2 (Sp. 129).

Kasuistik. Uebersicht.

I. K., ethisch und geschichtlich; — II. Jüdische K. — Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 4; — Katholische K. s. I, 1. 3.

I. Kasuistik, ethisch und geschichtlich.

1. Die ethische wissenschaftliche K., die Unterweisungen und Richtlinien für das rechte sittliche Handeln in konkreten Einzelfällen geben will, ohne prinzipiell Rücksicht zu nehmen auf die inneren Beziehungen von Charakter und Betätigung, gilt als ein spezifisches Merkmal katholischer Ethik, das im gesetzlichen und autoritären Christentumsverständnis des ¶ Katholizismus wurzelt. Die hier zu einer kasuistischen Behandlung der Ethik führenden Motive sind schon früh nachweisbar. Schon die werdende altkatholische Kirche vollzog die Verbindung der nach der Predigt Jesu auf der Gesinnung und dem christlichen Charakter fußenden christlichen Ethik (¶ Jesus Christus: III, C 4) mit den Bestandteilen der jüdischen Ethik (s. II), die das Handeln rechtlich, statutarisch regelten, die Pflichten äußerlich festsetzten, den Zusammenhang von Gesinnung, Charakter und Tun außer acht ließen und der ¶ Pflicht ihre die ganze Persönlichkeit umspannende Bedeutung nahmen. Schon im nachapostolischen Zeitalter geriet das Christentum unter den Einfluß der jüdischen Ethik. Die seit dem 2. Jhd. eindringende stoische Ethik mitsamt ihrer auf Einzelheiten gerichteten Pflichtenlehre und die ebenfalls hauptsächlich unter dem Einfluß der heidnischen Ethik erfolgende Unterscheidung einer heroischen und vulgären, allen ein Mindestmaß von Pflichten setzenden Sittlichkeit vergrößerte den Abstand von den sittlichen Grundanschauungen der Predigt Jesu und verstärkte den Trieb zu einer Auflösung der Einheitlichkeit und Geschlossenheit der christlichen Sittlichkeit in neben einander gestellte, innere Zusammenhänge nicht berücksichtigende Einzelentscheidungen und Einzelanweisungen. Zwar verlor man nicht das Bewußtsein von der Einheitlichkeit des christlichen Lebensideals — dies Bewußtsein hat auch der mittelalterliche und nachmittelalterliche Katholizismus sich erhalten — und ebensowenig vergaß man, daß das Christentum eine Umwandlung der Gesinnung und Willensrichtung bedeute und das sittliche Handeln den Zusammenhang damit nicht verleugnen könne und dürfe. ¶ Augustin hat dieser Erkenntnis im Handbüchlein an Laurentius instruktiv Ausdruck gegeben. Auch dem späteren Katholizismus bis in unsere Tage ist diese Erkenntnis nicht verloren gegangen (¶ Evangelische Räte), die freilich seit der Hochscholastik eine eigentümliche, die inneren sittlichen Zusammenhänge sprengende Gestalt erhielt (¶ Rechtfertigung, dogmengesch.). Aber auch die vorscholastische Theologie, und selbst Augustin hat es zu einer die Selbständigkeit des sittlichen Urteils, die Einheit des sittlichen Ideals und die Geschlossenheit des christlichen Charakters prinzipiell würdigenden Ethik nicht gebracht. Je mehr man sich ferner daran gewöhnte, auf das mit nicht trügender Autorität ausgestattete Institut der Kirche hinzublicken und seinen Sätzen, Forderungen und Anweisungen das eigene Urteilen und Entscheiden unterzuordnen (¶ Kirche: II). — Augustin hat seit seiner Bekehrung zum katholischen Christentum an der Zulässigkeit und Notwendigkeit dieser Haltung nicht gezweifelt; die spätere kirchliche Theologie noch weniger —; desto unvermeidlicher wurde eine Auflösung der Gesinnungs- und Charakterethik in statutarisch festgesetzte Gebote verschiedensten Inhalts, die dann wiederum besonderen Lagen gegenüber besonders zu erörtern und den besonderen Umständen „kasuistisch" (von Fall zu Fall) anzupassen waren. Konnte prinzipiell keine sittliche Mündigkeit und Selbständigkeit zugestanden werden, da die Spaltung des Lebensideals (¶ Evangelische Räte) und die Normierung der Sittlichkeit durch das Gesetz und die statutarisch sich geltend machende Autorität es verhinderte, dann war die K. als notwendiger Bestandteil der Ethik und als Leiterin der unreif bleibenden Gewissen unvermeidlich. Sie wurde das Komplement der Vernachlässigung der Geschlossenheit der sittlichen Grundanschauung und einer organisch wachsenden Charakterbildung. Denn nun verlieh sie oder sollte sie für den Einzelfall (casus) — wie auch die moderne katholische Ethik betont — die Beruhigung, Sicherheit und Festigkeit verleihen, die die unelastischen und auf innere Zusammengehörigkeit nicht abgestimmten Forderungen nicht bieten konnten. So ergänzt die K. psychologisch nachträglich die Unvollkommenheit der prinzipiellen ethischen Anlage, ohne freilich den Fehler dieser Anlage zu korrigieren und den Gewissensernst sowie die sittliche Reife zu erhöhen. Sie wird nicht zu einer systematischen Korrektur des Grundfehlers, den sie vielmehr zur Voraussetzung hat, sondern nur zu einer psychologischen Beschwichtigung, die noch dazu nicht existierende Vorzüge vortäuscht. Doch das hat ihre Verbreitung nicht gehemmt, und sie war in der Praxis schon längst heimisch, als eine kasuistische Disziplin, eine methodisch wissenschaftliche Behandlung grade dieses Teiles der Ethik Einlaß forderte. Das kirchliche Bußinstitut, die Pönitenzbücher und die Beichte (¶ Bußwesen: I, 3) hatten eine kasuistische Praxis gezeitigt, die die Scholastik nur aufzunehmen und systematisch weiterzubilden brauchte, entsprechend ihrer an die kanonistische Rechtswissenschaft angelehnten Methode. In den Summae casuum conscientiae (Lehrbücher der Gewissensfälle) erstand eine besondere Disziplin, die im späten Mittelalter, vornehmlich in der occamistischen Schule (¶ Scholastik ¶ Abendländische Kirche, 5), ihren positivistischen, die inneren Zusammenhänge der Ethik und der Gewissensurteile außer acht lassenden Charakter ganz offensichtlich bekundete, eine der Abwägung kirchlicher Autoritäten parallel gehende Verflachung und Entspannung des sittlichen Urteils erzeugte und zum Hebel einer leichtfertigen Emanzipation von den Forderungen des Gewissens und zum Mittel einer Entnervung des ganzen sittlichen Charakters wurde. Die jesuitische Ethik (¶ Jesuiten, 3. 5; Sp. 338 f. 341 f), die gemäß der Gesamttendenz der Entwicklung des Jesuitismus die vulgär-katholischen Elemente ausbaute, hat der K. einen noch breiteren Raum gewährt. Wirklich neue Elemente sind durch die jesuitische Ethik nicht in die K. hineingetragen worden. Denn der die K. in ihrer Konsequenz darstellende Probabilismus, der dem unbedingt

Verpflichtenden das bloß wahrscheinlich Richtige vorzieht, das durch irgend eine Autorität beglaubigt wird, und der bei Zweifeln an der Richtigkeit und sittlichen Zulässigkeit einer Handlung wider das eigene Gewissensbedenken die Handlung zu vollziehen gestattet, sofern ein unbedingtes Gesetz nicht wehrend davor steht und eine als Autorität anerkannte Größe für die Zulässigkeit der Handlung namhaft gemacht werden kann, ist keine erst dem Jesuitenorden zu verdankende Erscheinung. Schon das späte Mittelalter kannte den Probabilismus, der „aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung macht". Kein neues Moment, sondern nur eine größere Verbreitung ist der probabilistischen K. durch den jesuitischen Beichtstuhl und den mündlichen sowohl wie literarischen Unterricht (¶ Busembaum, ¶ Liguori u. a.) zuteil geworden. Das hat im Durchschnittsurteil den Orden Jesu zum Träger einer spezifisch jesuitischen Ethik gemacht, die doch tatsächlich allgemein katholisch ist. So lange der Katholizismus seine K. als berechtigtes Teilmoment seiner Ethik betrachtet — und niemand bestreitet prinzipiell der K. ihr Recht —, so lange muß er auch auf probabilistische Konsequenzen gefaßt sein. — Zur Beurteilung s. 3.

2. Die reformatorische und protestantische Ethik haben prinzipiell mit der K. und dem Probabilismus nichts zu tun (¶ Ethik, 6c ¶ Charakter ¶ Adiaphora). Das hat freilich nicht gehindert, daß geschichtlich doch die protestantische Ethik eine Verbindung mit der K. eingegangen ist. Die Gewöhnung an die Methode der katholischen Beichtpraxis konnte nicht sofort überwunden werden. Selbst Luther hat ihr im Ehehandel ¶ Philipps von Hessen einen schweren Tribut gezollt. Daß er den Beichtstuhl beibehielt (¶ Bußwesen: V), trug ebenfalls in der Praxis zu einer kasuistischen Behandlung der Sünde bei. Da ferner die Reformation zu manchen Lebensgebieten eine ganz andere Stellung einnahm wie der Katholizismus, der Durchschnittsprotestant aber keineswegs die sittliche Mündigkeit besaß, die eine eigene Entscheidung ermöglichte, da ferner unter dem Einfluß besonders der melanchthonianischen Dogmatik (¶ Melanchthon) ein gesetzhaftes Verständnis des Evangeliums sehr bald wirksam wurde und eine an den Katholizismus gemahnende Betonung der kirchlichen Autorität sich geltend zu machen begann, da endlich unter der Flagge der „Sünden wider das Gewissen" eine dem Luthertum ursprünglich fremde Abschätzung der Sünde in „läßliche" und „Todsünden" sich verbreitete, die den Anlaß zur Aufstellung von Sündenkatalogen gab (¶ Sünde: III), war die K. auch in die Reformationskirchen eingezogen. Reformierte (Parkins, Alstedt, Amesius u. a.) wie lutherische Theologen (schon Freunde Joh. ¶ Gerhards, wie Dedekenn, Balduin u. a.) wandten sich der K. zu. Die damals aufgekommenen „Bedenken", „Gewissensratschläge" und casus conscientiae bekunden die Angleichung an die katholische K. Aber die K. ist kein bezeichnendes Merkmal der protestantischen Ethik geblieben. Schon im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie reagierte man gegen die K.; ¶ Buddeus erklärte sie für überflüssig. Der Pietismus, wesentlich bedacht auf die Geschlossenheit und den Ernst des christlichen Charakters, hat, ohne freilich eine prinzipiell genügende Durcharbeitung der reformatorischen Grundgedanken zu erreichen, doch mit dem Kampf gegen den Beichtstuhl (¶ Bußwesen: V, 2) und die ¶ Adiaphora (¶ Adiaphoristischer Streit) auch die K. bekämpft. Die protestantische Theologie des 19. Jhd.s verzichtete angesichts der autonomen Ethik und der evangelischen Auffassung vom sittlichen Gesetz, von Pflicht und Gewissen vollends auf eine K. Mit unermüdlicher Energie hat insonderheit W. ¶ Herrmann (: 3) den Kampf gegen den Katholizismus im Protestantismus geführt. Daß evangelische Personalethik und K. sich nicht vertragen, ist gegenwärtig allgemein protestantische Ueberzeugung.

Das wird selbst dort anerkannt, wo man die neuen sozialen Probleme eine freilich modifizierte K. neben die individuelle Gesinnungsethik stellen läßt. Daß angesichts neuer sozialer Probleme, welche die „Kapitalisierung" des modernen Lebens (¶ Kapitalismus) aufrollt, und die nach Preisgabe der altprotestantischen Fragestellungen besonders lebhaft empfunden werden, eine kasuistische Erörterung einzelner Fälle und Verhaltungsmaßregeln geboten wird, ist allerdings noch nicht maßgebend. Denn hier handelt es sich zunächst doch nur um eine Klärung der Situation und des Urteils. Es gilt hier zunächst nur, die verwickelteren Erscheinungen des modernen Lebens zu erkennen und, soweit nicht technische Fragen zur Erwägung stehen, Richtlinien für ihre Einordnung in das Gewissensurteil zu gewinnen. Wenn aber dem Gedanken Ausdruck gegeben wird, daß die Forderungen der individuellen Gesinnungsethik und der modernen Sozialethik überhaupt nicht auf einander abgestimmt werden können, ist die Bahn zur K. wieder frei gegeben. Denn nun verzichtet man auf einen einheitlichen ethischen Maßstab und entzieht ein weites Gebiet der Betätigung der möglichen Beziehung auf die individuelle Ethik. Diese neue K. wird dann zu einer technischen und sachlich-äußerlichen Regelung des Verhaltens in bestimmten Einzelfällen. In der entschlossenen Weltbezogenheit und Weltaufgeschlossenheit unterscheidet sie sich von der katholischen K.; im Relativismus und im Verzicht auf innere Geschlossenheit trifft sie mit ihr zusammen, mag sie auch ein begrenztes Gebiet für eine evangelische Gesinnungsethik retten wollen.

3. Nun lehnt freilich die katholische Ethik diese gegenwärtig sich bildende K. ab. Ihr fehlt ja die supranaturale und kirchliche Begründung sowie die Beziehung auf das überweltliche Leben. Sie sucht rückhaltlos ihre Probleme in der diesseitigen Welt und gibt unumwunden die bleibende Gegensätzlichkeit der Gesinnungsethik und der neuen K. zu. Die katholische Ethik dagegen sucht ihre K. in den Gesamtzusammenhang des Ethischen einzugliedern, was ihr natürlich um so leichter wird, je stärker von vornherein das autoritäre Element betont wird und je schwächer von Haus aus der Gewissensernst ist. Ethiker wie ¶ Liguori, ¶ Gury u. a. (vgl. Literatur) haben darum die Unzulänglichkeit der K. kaum empfunden. Andere katholische Ethiker freilich um so lebhafter. Dessen muß man gedenken, wenn man die katholische K. gerecht würdigen will. Dem Vorwurf nämlich, daß die kasuistische Moral gar keine eigentliche Sittenlehre sei, haben katholische Ethiker insofern Berechtigung zuerkannt, als sie die K. nur die

unterste Stufe der selbständigen Sittenlehre bilden lassen, auf der die Grenze bestimmt wird zwischen dem, was erlaubt und sündhaft, geboten und nicht geboten ist. Die kasuistischen Regeln sollen keine Schule der Vollkommenheit sein. Es kommt einfach darauf an, festzustellen, ob dies oder jenes noch ohne Sünde geschehen und allenfalls der menschlichen Schwachheit zugestanden werden kann. Aber selbst diese unterste Form der katholischen Sittlichkeit läßt nach Meinung der katholischen Ethiker die protestantische und autonome Ethik weit hinter sich. Denn die katholische Moral ist selbst in ihrer kasuistischen Form „in ihrem Zentrum Kraft, Fülle und Geschlossenheit". Ihre Mängel und Unsicherheiten liegen auf der Peripherie. Die moderne „und in etwa auch die protestantische Moral" sind im Zentrum morsch und nur auf der Peripherie scheinbar ideal und geschlossen (Mausbach). Der K. verdanke der Katholizismus die genaue Bekanntschaft des Seelenarztes mit seinen Patienten und den großen Vorzug, daß bis ins einzelne festgestellt sei, was erlaubt und was Sünde sei. Die meisten Pflichten der Gläubigen seien also so klar gemacht, daß ihr Gewissen ohne Schwanken den rechten Weg finden könne. Diese Vorzüge bestehen aber nicht. Die Peripherie wird ja ausdrücklich als mit Unsicherheiten behaftet hingestellt. Die genaue Bekanntschaft aber des Seelenarztes mit seinen Patienten ist eine Illusion, die insbesondere zur Osterzeit deutlich wird. Mag man ferner auch Gebote und Gesetze aufgestellt haben, so ist doch ihre Anwendung in der für die K. grade entscheidenden Praxis so umstritten, daß in der Erledigung der gleichen Fälle durch die kasuistischen Moraltheologen erhebliche Unterschiede an den Tag treten. Die von der katholischen Apologetik behauptete Sicherheit ist also Illusion, mag sie auch psychologisch ihre Aufgabe erfüllen. Doch das mag weniger wichtig sein. Entscheidend ist dies, daß neben aller Veräußerlichung und Erweichung des Gewissensurteils durch die kasuistischen Moraltheologen und neben der fast methodischen Anweisung zum Paktieren mit den „natürlichen", untersittlichen Trieben und Absichten, die von allen katholischen Moraltheologen mit dem Zentrum der Ethik verbundene K. an der autoritären Begründung sowohl wie an der Spaltung der Sittlichkeit in eine höhere und niedere teilnimmt (¶Evangelische Räte ¶Doppelte Moral, 1) und, von der katholischen Systematik der niederen, eben noch ausreichenden Sittlichkeit zugewiesen, diese selbst auf ein noch niedrigeres Niveau herabdrückt, als es ohnehin die vulgäre Sittlichkeit im Vergleich mit der heroischen, höheren Sittlichkeit einnimmt. So wird die K., namentlich in ihrer probabilistischen Form (s. 1), zu einem Exponenten der katholischen Auffassung von der Sittlichkeit überhaupt, und einige vereinzelte Vorzüge können, selbst wenn sie wirklich existierten, am endgültigen Urteil über den Wert der katholischen K. nichts ändern. Damit ist denn auch dem bekannten Satz, daß der Zweck die Mittel heilige (Absichtslenkung, Intentionalismus; vgl. ¶Jesuiten, 3. 5, Sp. 338 f. 341 f), das Urteil gesprochen. Daß er in dieser buchstäblichen Formulierung nicht nachgewiesen ist (vgl. v. ¶Hoensbroech), hat nichts zu bedeuten. Es wäre gegen diesen Satz auch kaum etwas Begründetes einzuwenden, wenn die Auffassung vom Sittlichen der evangelischen Gesinnungsethik entspräche. Denn da hier Ideal, Ziel und Betätigung in steter, innerlich begründeter Korrelation zu einander stehen, ist ein sittlich gefährliches Mißverständnis dieses Satzes nicht zu befürchten. Wohl aber, wenn eine gesetzlich kasuistische Ethik die Voraussetzung des Satzes ist. Denn nun fehlt die innere Bezogenheit der einzelnen Momente auf einander. Die einer widersittlichen Verwendung wehrende Schranke ist niedergerissen und ein schon abgestumpftes, etwa durch die auf die menschlichen Schwächen milde Rücksicht nehmende K. abgestumpftes Gewissen wird unschwer zu einer frivolen Handhabung des Satzes gelangen und unter dem Deckmantel dieses Satzes der Leichtfertigkeit dienen.

So bleibt die K. in ihrer modernen wie in ihrer katholischen Form eine schwere Gefahr für die christliche Ethik. Will man aber, was statthaft wäre, sie pädagogisch als eine Ethik für die Unmündigen rechtfertigen, so gibt man eben damit zu, daß sie nur eine zu überwindende Uebergangsstufe sein darf (¶Adiaphora ¶Askese: III). Die in diesem Sinn von der K. Gebrauch machende Pädagogik wird darum auch in der kasuistischen Unterweisung die Motive zur Ueberwindung der K. mitgeben. Eine auf sittliche Mündigkeit und unbedingte Gewissensverpflichtung abgestellte Ethik kann prinzipiell mit der K. nichts anfangen. Sie muß sie als eine schwere Gefährdung des Sittlichen beurteilen und ihr einen Platz innerhalb der wissenschaftlichen ethischen Systematik versagen.

A. Lehmkuhl: Compendium theologiae moralis, 1899^{4}; — J. P. Gury: Compendium theologiae moralis, ed. Ballerini, Rom 1882^{6}; — A. Busembaum: Medulla theologiae moralis, ed. Tournay, 2 Bde., 1848. 1876; — A. von Liguori: Theologia moralis, ed. Haringer, 8 Bde., 1881^{2} (zur Kritik vgl. Robert ¶Graßmann); — Joseph Scheicher: Allgemeine Moraltheologie, 1885; — A. Keller: Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch im Priesterseminar des Bistums Basel, 1869; — Paul Graf von Hoensbroech: Das Papsttum in seiner sozialkulturellen Wirksamkeit II, 1902^{1-3}: Die ultramontane Moral; — Hoepel: St. Liguori und die christliche Moral (ChrW 1902, S. 679 ff. 703 ff); — Augustin Egger: Die Beschimpfung des Beichtinstituts, 1901^{5}; — Prinz Max: St. A. v. Liguori oder Robert Graßmann?, 1901^{25}; — A. Mausbach: Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, 1902^{3}; — A. Bruckner: Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des heiligen Alphons von Liguori, 1904; — W. Herrmann: Römische und evangelische Sittlichkeit, 1901^{3}; — Renatus Hupfeld: Die Ethik Johann Gerhards, 1908; — Fr. Naumann: Briefe über die Religion, (1903) 1904^{3}; — Ferner die Verhandlungen des evangelisch-sozialen Kongresses und die Zeitschrift: Evangelisch-Sozial (¶Evangelisch-sozial, 3). Beide Publikationen enthalten viel Material zu den modernen ethischen Problemen und ihrer Bewältigung. **Scheel.**

II. Jüdische Kasuistik. Jüdischem Denken liegt die K. schon deswegen besonders nahe, weil das Gesetz des Moses der Ausgangspunkt dieses Denkens ist und das Recht jeder Art immer K. ist. So ist denn sowohl die religiöse als die sittliche K. im Judentum bis auf den heutigen Tag gepflegt worden und hat systematisches religiöses und sittliches Denken jüdischer Geistesart immer ferner gelegen. Erst da, wo in der Neuzeit modernes philosophisches Denken sich auch unter

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

den Juden verbreitet hat, wird sowohl die religiöse als die ethische K. zurückgedrängt (vgl. H. Cohens Ethik, 1907²; K. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, 1910). — Im einzelnen sei aus der Geschichte der jüdischen K. folgendes hervorgehoben: vom ¶ Bundesbuch bis zum ¶ Priesterkodex und von der ¶ Mischna bis zum Schulchan Aruch (¶ Judentum: II, Sp. 827) läßt sich eine immer mehr ins Einzelne gehende, immer umfassender und verwickelter werdende Ausgestaltung religiöser K. bei den Juden beobachten. Zwar ist auch dem Judentum nie der Gedanke verloren gegangen, daß in der Verehrung des einen Gottes die Einheit und das Grundprinzip aller Gebote beschlossen liegt, daß auch das Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" ein solches Grundprinzip für die Ethik ist (so nach R. ¶ Akiba, ¶ Siphra zu III Mose 19_{18}), wie auch das andere: „Was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht" (¶ Hillel); auch hat man im Judentum die religiöse K. vielfach nur unter pädagogischen Gesichtspunkten gerechtfertigt; aber zu einem entschlossenen Bruch mit aller K., wie er bei Jesus vorliegt (¶ Jesus Christus: III, C 4) und dem Protestantismus tief eingeprägt ist, ist es im Judentum nicht gekommen. Von Einfluß auf das Christentum und die katholische Kirche ist schon in den ältesten Zeiten die ethische K. der Juden gewesen. Die K. ist in ihrer unsystematischen und auf das Einzelne gehenden Art eine volkstümliche Lehrweise, und so ist die ¶ Bergpredigt mit ihren Anweisungen für verschiedene Einzelgebiete des religiös-sittlichen Lebens trotz ihres prinzipiellen Bruches mit der religiösen und ethischen K. der Pharisäer der Form nach ethische K. (vgl. besonders Mt 5_{22-26}) und als solche populäre Ethik, wie sie ja an die volkstümliche Ethik des AT.s, an die ethische K. der 10 Gebote, anknüpft. Sie zeigt in dieser unsystematischen Art jüdischen Charakter. Eine Fülle populärer ethischer K. der Juden, die den Ermahnungen der paulinischen Briefe, den Sittensprüchen des Jakobusbriefes, den Geboten der „Lehre der zwölf Apostel" (¶ Apokryphen: II, 4 a) vergleichbar und z. T. sicher die Quelle für diese ist, liegt vor in jüdischen Schriften wie dem ¶ Sprüchebuch, dem Sirachbuch und Tobitbuch (¶ Apokryphen: I, 1), den Testamenten der zwölf Patriarchen (¶ Pseudepigraphen, 2 d; bis ins Mittelalter weit hinein gibt es jüdische Sittenbücher in der Form von Testamenten berühmter Männer), den Sprüchen der Väter (¶ Mischna usw.), den Derech erez-Traktaten, dem Tanna de be Elijahau. Im 13. Jhd. sammeln die „Sittenbücher" eine Menge ethischer K. zur Belehrung des Volkes.

Zur religiösen K. der Juden ¶ Judentum: II, 2 und 3 c; ¶ Mischna, Talmud und Midrasch. — Zur ethischen K. der Juden: G. Klein: Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, 1909 (hier die Nachweise für den jüdischen Charakter der „Didache"); — P. Fiebig: Ausgewählte Mischnatraktate, Heft 2: Die Sprüche der Väter, 1906; — J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur I, 1894, S. 618 ff (die kleinen ethischen Traktate); III, 1896, S. 625 ff (Die Sittenlehrer vom 13.—18. Jhd.). **Fiebig.**

Katakomben.

1. Begriff und Schema; — 2. Die einzelnen Anlagen: a) Orient; — b) Nordafrika, Sizilien, Süditalien; — c) Rom; — 3. Die Malereien: a) Die heidnischen Vorbilder; — b) Die christlichen Grabfresken; — c) Ihr geschichtlicher Wert; — 4. Benutzung der K.; — 5. Erforschung. — Vgl. Tafel 15.

1. Unter K. versteht man die unterirdischen Gemeindefriedhöfe der frühchristlichen Zeit. Das spätlateinische Wort K. (griech. katà kýmbas = bei der Senkung) war zuerst nur Flurname für eine Taldurchkreuzung der Appischen Straße am dritten Meilenstein vor Rom, wurde dann Einzelname einer dortigen Begräbnisanlage und schließlich Allgemeinbezeichnung für jeden frühchristlichen Untergrundfriedhof. K. sind Begräbnisanlagen für die Gemeinde im Unterschied vom Einzel- und Familiengrab. Der inhaltsverwandte Name Hypogaeum (Untergrundgrab) läßt dieses Merkmal in der Schwebe. Und die schöne altchristliche Bezeichnung Koimētēriōn (Schlafkammer) umfaßt sowohl unterirdische wie oberirdische Grabbauten. — Eine K. besteht aus einem Netz (Fig. 46) von mannshohen und -breiten Gängen, in deren Wände beiderseits, über- und nebeneinander, die Grabstätten eingetieft sind (Fig. 45). Am meisten

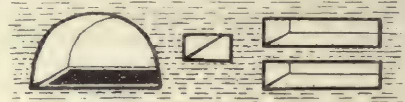


Fig. 45. Wölbtroggrab, Schiebegrab, Gefachgräber.

gebraucht ist das schlichte Gefach-Grab (loculus), ein längliches rechtwinkeliges Nischenviereck, etwa 40 cm hoch, 50 cm tief, 190 cm lang, mit flacher Auflegefläche, gerade groß genug, den Toten parallel zur Gangrichtung zu umschließen. Ueppiger und darum seltener ist das Wölbtrog-Grab (arcosolium). Seine Längsachse liegt ebenfalls parallel zur Gangrichtung. Sein Höhlungsraum unterscheidet sich aber vom Gefachgrab durch die Kopffläche, die als Gewölbbogen gestaltet, und durch die Grundfläche, die zum Einlegen der Leiche trogartig vertieft ist. Ab und zu findet sich daneben noch eine andere Form des Wandgrabes, das Schiebegrab (Fig. 45; vgl. auch Abbildung 28 zum Artikel ¶ Begräbnis: I, 1 c; das dort für das AT Gezeigte ist für die K. nicht unbedingt zutreffend, aber ungefähr ähnlich). Es ist eine Art Gefach-Grab, die aber den Leichnam nicht parallel, sondern rechtwinkelig zur Gangrichtung aufnimmt, 40 cm hoch, 50 cm breit, 190 cm tief. Außerdem kommen auch Fußbodengräber vor, sog. Senkgräber, längliche Austiefungen auf der Sohle der Gänge, nach Art der gewöhnlichen Reihengräber auf den modernen Friedhöfen (darum nicht zu verwechseln mit der großräumigen Kammerform der „Senkgräber", von denen im Artikel ¶ Begräbnis: I, 1 b, Abbildung 27 die Rede ist). In diese Grabhöhlungen wurde der Leichnam ohne Sarg, nur in Totenkleider aus Leinen, Wolle, Seide oder Goldbrokat gehüllt, zur Ruhe gebettet. Beigegeben wurden Schmucksachen, Amulette, Tischgeräte, Parfümerien, Gebrauchsgegenstände, Spielsachen, Handlampen. Durch marmorne oder tönerne Schlußplatten wurde die Graböffnung verschlossen, die Bogenwölbung der Wölbtroggräber noch durch steinerne oder hölzerne Gitter geschützt. Duftfläschchen und Lampen wurden ringsum in den weichen Mörtel gedrückt. Merkzeichen oder Inschriften erinner-

ten an den Toten, ohne Ruhmredigkeit, höchstens die Gottesfurcht und edle Menschlichkeit des Verstorbenen hervorhebend, immer aber die Seligkeitsgewißheit und Auferstehungshoffnung bezeugend. Zuweilen wurde eine malerische Ausschmückung der benachbarten Wandteile hinzugefügt (s. 3). — Dieses Schema einer K. konnte gewisse Abwandlungen erfahren. Die vorhandene Bodenbeschaffenheit wirkte mitbestimmend auf die Maßverhältnisse der Höhlungen. Löslicher, brüchiger Untergrund (sandiger oder körniger Tuff) nötigte zu räumlicher Enge, festes Material (Steintuff, Kalkstein) gestattete Breitendehnung der unterirdischen Gelasse. Im ersten Fall konnten nur schmale Gänge (Galerien, cuniculi) angelegt werden (Fig. 46). Im zweiten Fall konnten weiträumige Kammern (cubicula) eingeschaltet und die Galerien zu breiten Straßen ausgedehnt werden (Tafel 15, 1). Abgesehen vom Unterschied zwischen Galerienbau und Kammersystem entstand eine Mannigfaltigkeit in den Anlagen auch noch durch die abweichenden Gestaltungen der Erdoberfläche. Hügeliges Gelände legte den Typus der Berg-K. nahe: Von der Seite eines Abhangs schnitt man, in der Höhenlage der angrenzenden Ebene, Grotten und Tunnels in den Hügelrücken (s. 2a). Gleichmäßiges Flachland dagegen erzwang den Typus der Feld-K.: Von der ebenen Ackerfläche mußte durch einen Eingangsschacht erst ein Abstieg in den Untergrund gewonnen werden. Von dieser Tiefenlage aus, meist 6 m unter Tag, wurde dann ein verzweigtes, horizontales Stollennetz ausgestochen (s. 2c). — In der Regel halten sich die Untergrundhöhlungen an die Begrenzungen, die das Besitzrecht des oberirdischen Grundstücks, oft in den Normalmaßen eines antiken Grabackers (75 : 30 m), ihnen steckt. Waren alle Wände eines Galeriennetzes mit Leichen gefüllt, so wurde oft die Sohle der Gänge um Manneshöhe tiefer gelegt und das Unterteil der auf diese Weise vergrößerten Wände für neue Grabnischen verwandt; oder aber man suchte 5 m tiefer im Erdinnern die freie Bodenschicht für Schaffung eines weiteren Stockwerks, eine Erweiterungsmöglichkeit, die beliebig wiederholt werden konnte und tatsächlich bis 25 m unter Tag ausgenutzt worden ist (Fig. 48). — Für Lüftung und Beleuchtung der Anlagen sorgten, allerdings in spärlicher Weise, senkrechte Oeffnungen nach der Oberfläche hin, die planmäßig eingereihten Luftschachte und Lichtgaden (luminaria; Tafel 15, 1). Regelmäßige Gemeindegottesdienste haben in den K. niemals stattgefunden, wie man, zumal für die Verfolgungszeiten, häufig annahm. Selbst die weiträumigsten Untergrundkammern sind nur für Bestattungsakte, Totenmahlzeiten und Gedächtnisfeiern (Darbringungen von Wohlgerüchen, Blumen, Lichtern; ¶ Begräbnis: II, 2) benutzt worden.

2. a) K. scheinen in allen Mittelmeergebieten angelegt, im Abendland aber zielbewußter als im Orient ausgebildet worden zu sein. Der Orient bevorzugte die Einzelkammern, obschon vielleicht in Antiochia, Ephesus, Alexandria noch wichtige Gemeinde-K. der Auffindung harren. Bis jetzt sind aus dem Orient nur wenige, kleinere Untergrundfriedhöfe bekannt: Bei Jerusalem die Oelberg-K.; sie ist eine Berg-K. mit Kammersystem. Längs eines Korridors liegen 20 Einzelkammern mit zusammen annähernd 60 Grabstätten (meist Schiebe- und Senkgräber). Eine Berg-K. nördlich bei Kyrene, ebenfalls mit Kammersystem. Etwa 20 Einzelkammern münden auf einen Mittelraum, der 55 m lang ist, in der hinteren Hälfte sich gabelt und in seiner Breite zwischen saalartiger Feierlichkeit (17 m) und stubenmäßiger Traulichkeit (3 m) schwankt. Eine Berg-K. auf Melos mit Galerienbau. Der 21 m lange Hauptgang spaltet sich in mehrere Arme, die durch Quergänge in Verbindung stehen. Zwei ähnlich bemessene Anlagen sind seitlich benachbart. Die Breite der Gänge schwankt zwischen 1 und 5 m, die Höhe zwischen 1,5 und 2,5 m. Am häufigsten scheinen Wölbtrog-Gräber (s. 1) angewandt zu sein, und zwar so in die Wände vertieft, daß förmliche Wölbtrog-Stollen, mit mehreren Grabstätten hintereinander, vorhanden sind. Daneben finden sich auch Senkgräber auf der Sohle der Galerien. In Benutzung stand die K. sicher vom 2. bis 4. Jhd.



Fig. 46. Ein Netz schmaler Gänge aus der Agneskatakombe in Rom. Hier und da kleine Einzelkammern.

2. b) Stattlicher sind die nordafrikanischen und süditalischen Denkmäler. Kürzlich wurde in der Provinz Tunis die K. des alten Hadrumetum, eine Anlage sehr großen Stils, entdeckt. Bereits über 30 Gänge sind durchsucht und das Vorhandensein von wenigstens drei Stockwerken ist festgestellt. Sehr bedeutend sind die K. von Syrakus. Sie liegen 2 km nördlich der jetzigen Stadtinsel, unter der Bodenfläche des in der Kaiserzeit bereits entvölkerten vorrömischen Groß-Syrakus. So konnten mehrfach Hauptstränge und Nebenkanäle einer durch Felsgrund gestochenen, antiken Untergrund-Wasserleitung zu K.-Gängen umgewandelt und ihre Luftöffnungen, sowie andere Brunnenschachte und Zisternen, zu Lichtgaden verwandt werden. Die beiden ältesten dieser syrakusischen Anlagen sind die meerwärts gelegenen K.komplexe, nämlich die K. beim ehemaligen Kloster Santa Maria di Gesù und die Osthälfte der K. beim Weingarten des Signor Cassia. Sie mögen um 260 entstanden sein. Der Boden ist durch ein dichtmaschiges Gangnetz, eng nebeneinander gehäufte Gefachgräber (s. 1) und durch stellenweise dreifache Stockwerkbildung sehr ausgenutzt. Weitaus großartiger ist die Westhälfte der Cassia-K. und vor allem die noch mehr landeinwärts gelegene K. bei der Kirche San Giovanni, in der die Steinmassen förmlich in Hohlräume aufgelöst

sind (Tafel 15, 1). Ihr Hauptgang ist 3 bis 5 m breit und 2 bis 3,5 m hoch. Ueberwiegend sind Wölbtroggräber benutzt, und zwar so, daß wie in Melos (s. 2 a) ganze Wölbtrog-Stollen bis zu 20 Einzeltrögen in die Wand geschnitten sind, manchmal ihrerseits wieder mit Nebenwölbtrog-Stollen oder Gefachgräbern. Vielfach an Knotenpunkten und hier und da sonst erweitern sich die Gänge zu größeren Kammern (vgl. Tafel 15), darunter vier Viereckräume und vier charakteristische, glockenartige Rundsäle von etwa 8 m Durchmesser. Alles spricht dafür, daß diese Abteilungen mehr für Angehörige der reichsten Stände bestimmt waren. Die Giovanni-K. kann, sogar im Grundstock, nicht vor 330 entstanden sein. Auch abgesehen von Syrakus ist Sizilien sehr reich an K. Erwähnt seien auch die K. auf Malta. Bekannter sind die von Neapel. Deren bedeutendste

Fig. 47. Situationsskizze.

ist die Berg-K. beim Hospital San Gennaro dei Poveri im Norden der Stadt. Sie hat zwei Stockwerke, die in einer Länge von 90 m einen Hügelrücken bis an sein Ende durchschneiden. Das untere Stockwerk beginnt mit einem Vorsaal von 12 m Länge und 10 m Breite und setzt sich in einem Hauptgang von 4 m Breite und Höhe fort. Dieser Grundstock der K. stammt aus dem 1. Jhd. Später wurde zur Rechten ein schmaler Nebengang parallel geführt und durch mannigfache Quergänge dem Hauptgang angegliedert. Zur Linken wurde im 4. Jhd., etwa 4 m höher, ein neues, oberes Stockwerk angelegt. Ausgangspunkt des 6 bis 10 m breiten Hauptgangs bildet auch hier ein großer Saal von 14 m Länge und 7 m Breite. Durch ausgesparte Tuffsäulen ist der Saal in zwei, der Gang in vier Abteilungen zerlegt. In den Hauptgängen und Sälen überwiegen die Wölbtrog-Gräber, in den Nebengängen die Gefach-Gräber. Die K. wurden noch nach 500 benutzt. — Eigentümlich ist den Neapeler und Syrakuser K. die nicht seltene Anhäufung mehrerer Leichen in einem Grab, eine unwürdige Bestattungsweise, für die man in der Christengemeinde der Welthauptstadt zu pietätvoll war.

2. c) Die römischen K. behaupten an Anzahl, Umfang, Inhaltsreichtum (s. 3 b) und Geschichtszusammenhang den Vorrang vor allen sonstigen. Sie liegen an den großen Heerstraßen der Campagna in einer Entfernung von 2 bis 6 km vor der Stadt. Ihre Zahl beträgt über 50. Nur die hervorragendsten können hier genannt werden (Fig. 47). Im Süden an der via Ostiensis die Comodilla-K. (1) und Thekla-K. (2). An der via Ardeatina die Domitilla-K. (3). An der via Appia die Callistus-K. (4), Prätextatus-K. (5), Sebastianus-K. (6). Im Osten an der via Labicana die K. des Petrus und Marcellinus (7). An der via Tiburtina die Hippolyt-K. (8). Im Norden an der via Nomentana die Agnes-K. (9). An der via Salaria nova die Priscilla-K. (10). Im Westen an der via Portuensis die Pontianus-K. (11). Die Gesamtlänge sämtlicher römischen K.-Gänge kann auf über 900, vielleicht sogar auf 1200 km, die Zahl der bestatteten Toten auf 5 oder 6 Millionen geschätzt werden. — Die K. Roms sind durchgehends Feld-K. mit Galerienbau und entschiedener Vorherrschaft des Gefachgrabs. Sogar bei den Bischofsgräbern des 3. Jhd.s ist diese schlichte Grabform festgehalten. Der weiche Tuffgrund empfahl meist eine Breite der Gänge von nur etwa 80 cm. Näher beschrieben seien hier nur die beiden wichtigsten K. im Süden (Domitilla und Callistus) und die hervorragendste K. im Norden (Priscilla). — Die Domitilla-K. gehört zu den größten und ältesten. Sie hat 2 Hauptstockwerke, die stellenweise noch 3 Zwischengeschosse zu sich nehmen. Die Uranlage reicht bis ins 1. Jhd. zurück und entstand aus einer Schenkung der Flavia ¶ Domitilla. Noch ist deutlich erkennbar, wie eine vornehme, weiträumige Privatkammer mit breitem Treppeneingang, die Familiengruft der Flavier, den Anfang bildet. Sie ist lediglich als Grabstätte für Sarkophage gedacht. Dann erst folgt der Uebergang zu Gefachgrab Galerien. Um 395 wurde ein Teil dieser Gefachgrab-Galerien zerstört, wie es in römischen K. mehrfach vorkommt, durch den Einbau einer Halbuntergrund-Basilika, zu Ehren der dort bestatteten Märtyrer ¶ Nereus und Achilleus und der Flavierin Petronilla. — Die Callist-K., dreigeschossig (7, 12, 16 m tief), zuweilen zu 6 Stockwerken erweitert, deren unterstes 25 m unter der Erde liegt, ist gleichfalls eine der ältesten und größten Anlagen (Fig. 48). Sie setzt sich aus 4 Einzelgrundstücken zusammen: I. Am ältesten ist die Nordregion direkt an der Appischen Straße. Ihre Entstehung fällt um das Jahr 100. Sie umfaßt die Grenze eines Grundstücks, das von einer Matrone Lucina, vielleicht aus dem Geschlecht der Pomponier, gestiftet wurde. In der Ausbuchtung einer Galerie befindet sich das Grab des Papstes ¶ Cornelius; — II. Etwas jünger ist der Südteil der K. Er mag um 150 in Anbau genommen sein. Er liegt ein Stück feldeinwärts, hat die Normalmaße eines antiken Grabackers und entstammt dem Familienbesitz der Caecilier. Hier befindet sich vielleicht auch die Gruft der Märtyrerin ¶ Caecilia; jedenfalls ist diese Bezeichnung für die betreffende Kammer neuerdings üblich. Neben ihr liegt die offizielle Papstgruft (4,5 : 3,5 m) des 3. Jhd.s mit 12 Gefachgräbern. Vorhanden sind noch die griechischen



1. Kammeranlage einer sizilischen Katakombe.
Nach einer Aufnahme des Erforschers Führer verkleinert.
Entnommen aus C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie (1905), S. 131.



2. Deckenmalerei einer römischen Katakombe.
Auf Grundlage von Wilpert nach einer Abb. bei L. von Sybel, Christliche Antike, Band I (1906), S. 154.

Grabschriften für ¶ Anteros, ¶ Fabianus, ¶ Lucius, ¶ Eutychianus. Nördlich der Papstgruft ist wichtig ein Korridor mit fünf Grabkammern, denen ihre Malereien (Taufszenen und Mahlzeiten) den Namen Sakramentskapellen eintrugen. Südlich verlaufen sich die Gänge in einer Sandgrube; — III. Zwischen Lucina- und Caecilienregion liegen die beiden anderen Grundstücke der K. Der westliche Flurstrich, seit 250 belegt, enthält die Grabkammer (3 : 4,2 m) des Papstes ¶ Eusebius. Die Ausläufer dieser Eusebiusregion im Süden, benannt nach einer Christin Soteris, sind sehr ungleichmäßig ausgenutzt, kahl, eng und arm. Die im Norden, wegen des Datums ihrer Inschriften nach Papst ¶ Liberius benannt, sind reicher und weiträumig; — IV. Die östliche Abteilung der K., um 240 entstanden, birgt einen riesigen Steinsarg, vielleicht des Papstes ¶ Melchiades. Im äußersten

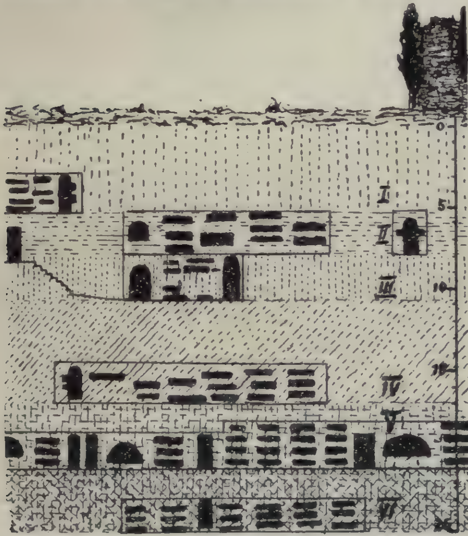


Fig. 48. Erdschnitt der Callist-Katakombe.

Osten verläuft diese Region im sogenannten Labyrinth, dem engsten und ärmlichsten Galeriennetz der K. — Die Priscilla-K. gehört in ihrem ältesten Kern noch dem Ende des 1. Jhd.s zu. Die Ueberlieferung denkt sogar an Priscilla, die Mutter jenes Pudens, bei dem Petrus in Rom gewohnt habe. Die Anlage ist zweistöckig. Nahe dem Eingang birgt sie eine geräumige 10 m lange, 4 m breite Vorhalle mit 10 Seitenkammern. Deren wichtigste ist die wegen ihrer griechischen Inschriften so genannte Capella graeca. Benachbart findet sich die Familiengruft der Acilier mit Nischen zur Aufnahme von Sarkophagen. Die ganze Umgebung dieses ältesten Teils zeigt die bauliche Merkwürdigkeit, daß die Wände durch Backsteinverstärkungen gefestigt sind. Eine alte Sandgrube wurde so in eine K. umgewandelt.

3. In der Antike war es Sitte, die Grabräume kunstvoll zu zieren. Dieser Uebung folgte das Christentum in der Ausmalung der K.

3. a) Die lehrreichsten Beispiele heidnischer Grabmalereien, die dem frühen Christentum parallel gehen, sind uns zu Rom an der via Aurelia im Columbarium Pamfili (um 50) und an der via Latina im Grab der Pankratier (zweite Kammer; um 150) erhalten. Ferner ist, wenigstens durch Beschreibungen und Stiche, der Schmuck des Nasoniergrabes an der via Flaminia überliefert. Die Ausmalung dieser oberirdischen Grabbauten erstreckt sich auf Decken und Wände. Die Deckenmalerei pflegt aus einem Geschiebe von sich durchdringenden Vierecken und Kreisen mit eingestreuten Ornamenten und Einzelbildern zu bestehen. Die Wandverzierung bevorzugt ein Neben- und Uebereinander linear gegliederter Bildfelder. Inhaltlich sind die Malereien auf eine Kontrastwirkung zu Trauer und Tod gestimmt. Entweder überwiegt das dekorative Interesse an einem hellen, festlich heiteren Grundton; so im Latinergrab der Pankratier. Oder es herrscht die Absicht, durch reiche Zusammenstellung von Frucht- und Tierstücken, Landschaften, Straßenszenen und sogar allerlei unanständigen Frivolitäten den Alltagsanblick des rauschenden, buntbewegten Lebens auch in die Wohnung der Abgeschiedenen zu tragen und so den Gedanken an den Tod zu betäuben; so im Columbarium Pamfili. Ein Eingehen auf den Ernst des Todes gehört bei derartig verzweifelter Gewöhnung an spielerische Inhaltlosigkeiten zu den Ausnahmen. Nur der charaktervolle Schmuck des Nasoniergrabes stellte die Raubgewalt des Todes, die Furchtbarkeit des Götterzornes und der Hadesqualen vor Augen, tröstete aber auch mit der Erlösermacht jenseitiger Freuden, die in elysischen und bacchischen Szenen symbolisiert waren.

3. b) Die K.-Malerei hat ihre schönsten und ausgedehntesten Schöpfungen in Rom geliefert. Daneben sind noch die Bilder in Neapel wichtig und die in Syrakus bedeutsam. Der Orient weigert bis jetzt noch die Sprache oder fängt gerade erst zu reden an. Stilistisch steht die altchristliche Grabmalerei im engsten Zusammenhang mit der heidnisch-antiken der Kaiserzeit. Das System der Deckenmalerei (vgl. Tafel 15) und Wandverzierung ist dasselbe; die Freskotechnik auf feuchtem Puzzolano- und Marmorstaubbewurf mit mineralischen und animalischen Kalkfarben die gleiche. Thematisch, d. h. ihren Gegenständen nach, entwickelt sich die K.-Kunst aber mehr und mehr selbständig. Zunächst übernimmt sie aus der heidnischen Antike die populären dekorativen Elemente: Vasen, Vögel, Delphine, Steinböcke, Panther, ornamentale Widderköpfe und Menschenmasken, Putten und geflügelte Eroten, Laubgewinde und Blütenstauden, Ernte- und Jahreszeitbilder, idyllische Gewässer und Fluren. Schöpferisch wird die frühchristliche Grabmalerei erst auf dem Gebiet des Symbolischen. Sie schafft heidnische Symbole geistig um (¶ Sinnbilder, kirchliche). Sie christianisiert das antike Symbol himmlischer Entrückung, den Pfau; sie überträgt das mythologische Urbild lockender Kraft, den Orpheus, auf Christus; sie gleicht sich die Märchengestalt der Psyche glaubensstark an, eingedenk, daß die Seele ihr Leben in Sehnsucht nach der himmlischen Liebe hinbringt. Ehemals dekorative Tiergestalten, wie Taube und Schäflein, erhebt sie zu Symbolen des Einzelchristen. Palmzweig, Kranz und Schiff macht sie zu Sinnbildern des im Glauben erreichten Ziels. Im Fisch erschaut sie im Anschluß an Joh 21 $_{9.13}$ eine mystische Symbolik ewiger Lebensgemeinschaft zwischen Christus und den

Seinen, oder sie sieht mit Tertullian (de bapt. 1) die Gläubigen als kleine Fische gegenübergestellt dem Erlöser Christus als dem wahrhaften, göttlichen Fisch (griech. ICh̄Th̄YS = Iesûs Christôs Theû Yiôs Sotêr, J. Ch. Gottes Sohn Heiland). Dann aber schafft sie sich einen Kreis selbständiger Paradiesessymbole: Die Gestalt des Guten Hirten, Seligenmahle im Himmel, Einzelfiguren betender Seliger, das Urparadies mit Adam und Eva, das Endgericht, den erhöhten Christus im Kreis der Apostel. Rettungssymbole kommen hinzu: Erweise göttlicher Nothilfe, wie Noah in der Arche, Isaaks Opferung, Israel am Schilfmeer, Quellwunder des Moses, Hiob, Jonas, Daniel, die drei Männer im Feuerofen, Susanna, der Gichtbrüchige, der Aussätzige, der Blinde, das blutflüssige Weib, die Auferweckung des Lazarus. Die Auswahl dieser Erlösungstypen geht auf die Beispiele und Namenreihen altchristlicher (antiochenisch-alexandrinisch-römischer) Fürbittgebete zurück: „Errette mich, wie Du den Noah, Isaak usw. errettet hast". Zu weiteren Rettungssymbolen dienen die Erweise göttlicher Allmacht, wie die Brotvermehrung, die Hochzeit zu Kana. Schließlich kommen noch historische Stoffe in Aufnahme: Aus der biblischen Geschichte Jesaja mit Maria und dem Jesuskind (nach Jes. 7_{14}), die Anbetung der Magier, die Taufe Christi, ferner Porträtbüsten Christi und der beiden Hauptapostel; aus der profanen Tagesgeschichte Grufthauer, Bäcker, Krieger, Priester, Märtyrer. — Dieser Bildkreis der K. entfaltet sich in etwa vier Entwicklungsstufen: Die erste Periode des rein dekorativen Behelfs (um 100) begnügt sich mit hellenistischer Ornamentik, die aber von den Unanständigkeiten gereinigt ist. Beispiel: der Deckenschmuck des Vorsaals im ersten Stockwerk von S. Gennaro in Neapel und die Weinstocksornamentik der Flaviergruft in der Domitilla-K. — Die zweite Periode der beginnenden Symbolik (um 120—150) schaltet christliche Einsätze in die antike Ornamentik ein, beschränkt sich aber auf wenige Symbole, wie den Guten Hirten, Daniel, Noah. Beispiele: Die Deckenmalerei im Lucina-Koimeterion der Callist-K. und im Vorsaal des zweiten Stockwerks von S. Gennaro in Neapel. — Die dritte Periode der ausgebildeten symbolischen Zyklen (um 200—300) arbeitet mit der Fülle christlicher Bildgegenstände. Beispiele allerorten (s. Tafel 15, 2). — Die vierte Periode der eindringenden historisch-realen und kirchlich-repräsentativen Elemente (um 300—400) verliert den straffen Zusammenhang mit der streng sepulkralen Symbolik. Beispiele: Die Verladung von Getreide in der Bäckergruft der Domitilla-K., das christologische Triumphlamm auf dem Stromberg nebst vier Märtyrern in der K. des Petrus und Marcellinus.

3. c) Kunstgeschichtlich betrachtet bedeuten die Fresken der K. einen hervorragenden Bestandteil der altchristlichen Kunst. Man mag ihnen im stilkritischen Geschichtsaufriß eine Stellung zuweisen, die sich von Ueberschätzung frei hält (¶ Altchristliche Kunst: I, 1. 4), Geringschätzung vertragen sie noch viel weniger. Auf dem Wege von der heidnisch-hellenistischen Kunststufe zur christlich-romanischen bilden sie eine inhalt- und beispielreiche Etappe, die schon allein als Fundgrube für die Frage nach der Entstehung der mittelalterlichen, religiösen Bildtypen unersetzlich ist. Allerdings ist der formal ästhetische Wert der Malereien, zumal der Spätzeit, oft genug sehr gering. Ihre kompositionelle Eigenart zeigt die Rückbildung der antiken bildnerischen Fähigkeiten, aber nur im gleichen Maße, als die zeitgenössische Profankunst auch. Charakteristisch für diese Abwärtsentwicklung ist der Rückfall in den symmetrischen Aufbau der Bildgruppen, die Frontstellung der Figuren und die Verhärtung des Darstellungsstoffes zu starrer Unabänderlichkeit. Aber vergessen darf nicht werden, daß es sich um schlichte Volkskunst handelt, und daß die oft flüchtige, nur andeutende und abkürzende Malweise auch mit der Enge, dem Dunkel und dem Frost der unterirdischen Situation zusammenhängt, welche die Kunsthandwerker behinderte. Und unanfechtbar bleibt der kirchengeschichtliche und religionspsychologische Wert der K.-Bilder: sie sind eine ganz köstliche, ehrwürdige und rührende Quelle, die uns das volkstümliche Hoffen, Kämpfen und Siegen der ältesten Christenheit erfassen läßt; ein Stück Lyrik neben dem Drama der Dogmengeschichte.

4. Die Benutzung der K. fällt für Neapel und Rom ins 1. bis 5., für Syrakus ins 3. bis 7. Jhd. Die Gründe, weshalb die älteste Christenheit unterirdische Gemeindefriedhöfe anlegte und später außer Gebrauch setzte, sind nicht ganz klar. Das Rom der Kaiserzeit verbrannte die Toten. Aber bereits die vorchristliche Judenschaft in Italien scheint K. gegründet zu haben, um die heimatliche Sitte des Begrabens (¶ Begräbnis: I) fortsetzen zu können, zumal auch das altitalische Heidentum in Etrurien und Latium Untergrundgräber gekannt hatte. Vor den Toren Roms sind mehrere jüdische K., die aus der Anfangsepoche des Christentums stammen, entdeckt und erforscht worden. Und auch die Gräberformen der Gefach- und Wölbtroggräber (s. 1) konnten in altetruskischen K. festgestellt werden. Die älteste Christengemeinde hat, wenn nicht gar jüdische K. zuerst mitbenutzt, so doch das jüdische und altitalische Vorbild um so lieber auch für sich befolgt, als in den Untergrundgrabstätten eine Möglichkeit geboten war, ähnlich wie Jesus bestattet zu werden. Außerdem war aber eine unterirdische Bestattung die dauerhafteste Erhaltung des entseelten Leibes für die künftige Auferstehung. Eine Rücksicht auf versteckte Oertlichkeiten hat bei Anlage der K. nicht mitgesprochen; denn die K. liegen alle an verkehrsreichen Heerstraßen (Fig. 47), und außerdem war das Begräbniswesen jeder Kultart nach römischem Recht geschützt. Die nachkonstantinische Zeit kam in dem Maße von der Benutzung der K. ab, als der Gedanke des nahen Weltendes und damit die Fürsorge für den Auferstehungsleib zurücktrat, und als man es liebte, in der Nachbarschaft städtischer Basiliken und ihrer Reliquien begraben zu werden, die nunmehr die Nähe Gottes zu verbürgen begannen. — Die meisten K. sind aus Privatgrüften hervorgegangen, deren Nebenräume der Eigentümer auch seinen Freigelassenen zur Verfügung stellte. Der christliche Brudergeist zwang aber dazu, die K. als geschlossene und einheitlich verwaltete Gemeindefriedhöfe auszugestalten und damit eine noch entschiedenere Abwendung vom antiken Selbstdienst und Herrenhochmut zu

vollziehen. In diesem Sinn sind die K. etwas für die Weltgeschichte schlechthin Neues gewesen, eine Schöpfung und Tat des jungen Glaubens. Die Gesamtgemeinde wurde, nicht rechtlich, aber tatsächlich, Besitzerin der K.; im Grundbuch mögen vorgeschobene Einzeleigentümer oder Genossenschafter als Besitzer eingeschrieben gewesen sein. Jedenfalls bürgte die religiöse Gesamtheit fortan für das Grab des Einzelnen. Damit hatte die Kirche ein wirksames Propagandamittel gewonnen. Der antike Mensch wurde durch die Sorgfalt in der Behandlung der Toten überaus stark angezogen (¶ Begräbnis: II, 2). Von hier aus versteht sich auch noch besser, warum 258 ein Kaiser wie Valerian das Betreten der K. mit aller Schärfe verbot und ein Diokletian 308 zur Schließung und Konfiszierung der K. fortschritt (über deren Vorgehen gegen die Christen ¶ Christenverfolgungen, 2 b). — Die diesseitsfrohe Zeit nach Konstantin liebte auch im Tode noch das Sonnenlicht des Erdentags und floh das Düster der K. zugunsten oberirdischer Bestattung. Schon Papst Silvester († 335) bekundete diese Sinnesrichtung. Ein Hieronymus (in Ezech c. 9) vermag die Eindrücke seines zwischen 370 und 380 erfolgten Besuchs der römischen K. nicht besser zusammenzufassen, als mit den Worten aus Vergils Aeneis (II, 755): „Grauen rings um mich her, und schreckvoll selber die Stille". Was half das Interesse eines ¶ Damasus (366—384), der die verfallenden Galerien ausbesserte und die Märtyrergräber durch mehrzeilige, dichterische Inschriften schmückte? Im Freien beerdigt wurde 338—60 zuerst ein Drittel, 364—69 schon die Hälfte, 373—400 zwei Drittel, 410—420 nahezu die Gesamtheit der Toten. Die Verödung und Unsicherheit der römischen Feldflur nahm immer mehr zu. Was die Gehässigkeit der Ostgoten bei der Belagerung Roms 538 unter Vitiges in den K. nicht zertrümmerte, zerwühlte 755 die Innigkeit der Langobarden, die nach heiligen Knochen mit der Gier von Goldgräbern suchten. Und was ihnen an Reliquien nicht in die Hände fiel, überführten die Päpste in die römischen Kirchen, besonders 609 ins Pantheon und 817 in die Praxedis-Basilika. Damit wurden die K. noch der Anstoß zur Herausbildung des Allerheiligenfestes und zur Festigung des römisch-katholischen ¶ Reliquien-Aberglaubens.

5. Erforschung der K.: Zeitweise war zu Rom nur noch die Sebastians- und Priscilla-K. bekannt. Vereinzelt haben aber im Mittelalter allezeit Pilger und Neugierige den Weg in die K. gefunden. Auch Luther besuchte sie 1511 bei seiner Romreise (Erlanger Ausgabe 40_{107} 60_{192}). Durch zufällige Entdeckung einer neuen K. wurde 1578 das christlich-archäologische Wissensbedürfnis stark belebt. Eine reife Frucht dieses vermehrten Interesses waren die eifrigen und sorgfältigen, seit 1593 betriebenen Studien des Maltesers Antonio Bosio (etwa 1576—1629), des „Kolumbus der K.". Seine Forschungsergebnisse sind niedergelegt in dem nachgelassenen Werk „Roma sotterranea", 1632 (vgl. RE^3 X, S. 796 f). Zur Epigonenarbeit des 18. Jhd.s gehörte wenigstens die Neubeachtung der K. von Neapel 1692 und Syrakus 1717. Erst den großartigen archäologischen Entdeckungen des 19. Jhd.s auf profanem Gebiet trat auch auf dem Felde der K.-Forschung ein ebenbürtiger Meister in ¶ de Rossi (s. Lit.) zur Seite, der seit 1849 für die K. Roms eine unschätzbare Arbeit geleistet hat. Um die K. Siziliens hat sich neuerdings der bayrische Lyzealprofessor Führer († 1903; s. Literatur) bleibende Verdienste erworben.

I. Gesamtdarstellungen: Nikolaus Müller: Koimeterien, in RE^3 X, S. 794—877, besonders S. 804—813 (Topographie mit Einzelliteratur), 841—865 (Einzelbeschreibung); — Carl Maria Kaufmann: Handbuch der christlichen Archäologie, 1905, S. 111—134 (Sepulkralarchitektur), S. 277—391. 422. 435. 446 (Malereien), S. 205. 211—228 (Inschriften); — ‡ Viktor Schultze: Archäologie der altchristlichen Kunst, 1895, S. 134—151. 163—186; — ‡ Franz Xaver Kraus: Geschichte der christlichen Kunst I, 1896, S. 30—57. 65—224.

II. Einzelbeschreibungen: Jerusalem: Schick in: ZDPV 1889, S. 195 ff, Tf. 5; — Kyrene und Melos: V. Schultze: Die K., 1882, S. 286—290, 275—279; — Hadrumetum: Römische Quartalschrift 1903 ff; — Syrakus: Joseph Führer: Forschungen zur Sicilia sotterranea, 1897 (AMA 67, Philos.-philol. Kl. 20, 3); — Neapel: V. Schultze: Die K. von San Gennaro, 1877; — Rom: Giovanni Battista de Rossi: La Roma sotterranea I, 1864; II, 1867; III, 1877 (hauptsächlich Callist-K.); — Ders.: Bulletino di archaeologia cristiana, 1863—94; — Orazio Marucchi: Roma sotterranea cristiana, nuova serie I, 1909 (Domitilla-K.); — Ders.: Eléments d'archéologie chrétienne II (Guide des catacombes), (1900) 1906^2; — F. X. Kraus: Roma sotterranea, (1873) 1879^2; — ‡ Georg Schmid: Das unterirdische Rom, 1908.

III. Malereien: a) Allgemeine Würdigung: Josef Wilpert: Die Malereien der K. Roms, 1903 (Monumentales, farbiges Tafelwerk mit Textband); — Raffaele Garrucci: Storia della arte cristiana II, 1873 (Tafelband); — ‡ Ludwig von Sybel: Christliche Antike I, 1906, S. 140—304; — Karl Michel: Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, 1902; — Adolf Hasenclever: Der altchristliche Gräberschmuck, 1886; — b) Heidnisches Vergleichsmaterial: Columbarium Pamfili: AMA VIII, II, 1. Tf. 1—7 (Jahn); — Römische Mitteilungen 1893, 105 (Samter), 164 (Hülsen); — Latinergrab: Monumenti inediti dell' Instituto VI, Tf. 43 f. 49—53; — Annali dell' Instituto 1860, 348; 1861, 190 (Petersen); — Seemann: Kunsthistorische Bilderbogen, Farbtafel 7; — Ronczewski: Gewölbeschmuck im römischen Altertum, 1903, S. 29, Tf. 17 bis 18; — Nasoniergrab: S. Bartoli: Sepolcro dei Nasoni, 1680; — Ders.: Antiqui sepolcri, 1697.

IV. Fortschritte der Forschung: Nuovo Bulletino di archaeologia cristiana 1895 ff; — Römische Quartalschrift 1887 ff; — JB, Abteilung für kirchliche Kunst.

Franz Meinecke.

Kataphryger ¶ Montanismus.

Katechese ¶ Katechismus: I, 2 a ¶ Katechetik.

Katechetenschule, Alexandrinische ¶ Alexandrinische Theologie, 1—3; — Antiochenische K. ¶ Antiochia, 2; — Schule von Cäsarea, Gründung des ¶ Origenes (um 232), ¶ Eusebius v. C. ¶ Pamphilus; — Schule von Edessa (vgl. ¶ Ephräm Syrus, ¶ Jakob v. E.) ¶ Syrien; — Schule von Nisibis (vgl. ¶ Jakob v. N.), gegründet vom Bischof Thomas ¶ Barsumas.

Katechetik (Katechisation).

1. Geschichtlich begründeter Begriff; — 2. Geschichte der christlichen Erziehung; — 3. Gegenwärtiger Stand; — 4. Zukunftsaufgaben.

1. Die K. ist, um mit einer vorläufigen allgemeinen Begriffsbestimmung zu beginnen, die Theorie, die sich mit der Unterweisung von Anfängern in der Religion befaßt. Die nähere Be-

• Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

griffsbestimmung wird am besten mit einer kurzen Uebersicht über die Geschichte der K. verbunden, die hier nicht gemäß der Reihenfolge ihrer Hauptwerke, sondern gemäß den einzelnen Seiten an unserer Aufgabe herangezogen werden soll. Dabei handelt es sich zuerst um die allgemeine Haltung der K. Es kommt hier zunächst ihr wissenschaftliches Gepräge in Betracht, das ihr erst spät zuteil geworden ist; anfangs stand sie ganz unter praktischen Gesichtspunkten. ¶Augustin gibt in seiner Schrift De catechizandis rudibus (vgl. die Ausgabe von Gustav Krüger, mit Einleitung von Paul Drews, 1909[2]) eine Anleitung, wie man die erwachsenen Taufkinder im Christentum unterweisen soll, indem er sich eingehend über den Stoff, den Zweck, die Methode und die Eigenschaften des Katecheten äußert. Das Mittelalter bildete im Zusammenhang mit der kirchlichen Beichterziehung eine ganz praktisch gerichtete K.-Literatur aus. Die evangelische K. beginnt mit der Schrift von ¶Hyperius De catechesi. Hier zeigt sich schon die Grundform aller spätern K.: eine geschichtliche Einleitung, die Darlegung des Stoffes und praktische Anweisungen für den Unterricht. Diesem Werke folgen wieder Arbeiten über die K., die es im ganzen bloß darauf absehen, Anweisungen zum Katechisieren zu geben. Erst mit J. J. ¶Rambach erhob sich die K. wieder am Anfang des 18. Jhd.s zu einer größeren Bedeutung. Diese K. teilt ihren Stoff ein, indem sie von dem Katecheten, von den Katechumenen und von der Katechisation handelt. Der Zusammenhang Rambachs mit dem Pietismus äußert sich darin, daß er die Grundsätze von A. H. ¶Francke schon literarisch festlegt: die biblische Historie soll die religiösen Wahrheiten erläutern helfen, und die Frageform soll in der Katechese herrschen. Leider ist die Anregung, die er in seinem zweiten Teil, der die Katechumenen behandelt, gibt, nicht weiter verfolgt worden; erst unser heutiger Wirklichkeitssinn hat in einer andern Weise als Rambach diese zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Nachdem noch mehrere Anweisungen zum Katechisieren, besonders auch unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie erschienen waren, hat ¶Schleiermacher zuerst die K. als die Theorie einer Lebensfunktion der Kirche grundsätzlich und wissenschaftlich erfaßt. Auf dieser Höhe hat sie sich gehalten; so in dem Lehrbuch des Katholiken ¶Hirscher, so bei ¶Palmer und ¶Kraußhold. Dieses Gepräge muß der K. bleiben; denn es ist ihre Aufgabe, eine möglichst gründliche Erkenntnis der ganzen Arbeit mitzugeben. Freilich wird sich noch fragen, worin dieser wissenschaftliche Grundzug zu bestehen hat.

Zuvor handelt es sich noch um die Beziehung der K. zur Kirche. Solange der ganze Religionsunterricht eine Sache der Kirche war, stand auch die K. ohne weiteres in ihrem Dienst. Seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts ist die K. immer mehr die Lehre des allgemeinen Religionsunterrichts geworden. Palmer erst hat sie wieder kräftig zu ihrer kirchlichen Bestimmung zurückgerufen. Aber auch er behandelt die Stoffe und die Formenlehre noch im Dienst des allgemeinen Religionsunterrichts, wenn er auch die kirchliche Bestimmung betont. In dieser Art sind die meisten Lehrbücher der K. bis in die Gegenwart gehalten: sie behandeln die Erziehung zur kirchlichen Mündigkeit, aber im wesentlichen geben sie eine Theorie des gesamten Religionsunterrichtes. Hier wird sich uns die Aufgabe eröffnen, eine genauere Scheidung vorzunehmen und die K. zu einer streng kirchlichen Disziplin zu machen, in demselben Maße, als sich die Aufgabe der kirchlich religiösen Erziehung von der der Schule zu sondern beginnt.

Was den Inhalt der K. angeht, so spielt von Anfang an die Geschichte der kirchlichen Erziehung (s. 2) eine große Rolle. Sie fanden wir bei Hyperius, wir finden sie in vielen Lehrbüchern und Sonderdarstellungen aus der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s. Vor allem herrscht sie in dem größten Werk, das das vorige Jahrhundert über K. hervorgebracht hat, in dem System der K. von G. von ¶Zezschwitz. Seitdem ist es Brauch, mit ihr einen großen, oft den größten Teil der Lehrbücher anzufüllen (s. 3). In der geschichtlichen Grundlage wird zum Teil das wissenschaftliche Gepräge der K. wie auch jeder ähnlichen Disziplin gesehen. Obwohl dem eine Verwechslung von wissenschaftlich und gelehrt zugrunde liegt und der Historismus wenig weiterhilft, ist aber anderseits auch sicher, daß eine verständig erfaßte und verwertete Geschichte der religiösen Erziehung zum Aufbau der Theorie unentbehrlich ist.

Stoff und Form der religiösen Unterweisung als weiterer Inhalt der K. haben auch mancherlei Geschicke gehabt. Die Theologia katechetica von ¶Alstedt hatte ebenso wie die von ¶Trotzendorf im wesentlichen den Stoff zum Inhalt. Erst unter den Einflüssen des Halleschen Pietismus macht es sich geltend, daß es sich auch um die Methode handelt; so wird die K. also eine Kunstlehre. Das wird sie noch mehr, als die Aufklärung die eigentlich kirchlich-christlichen Stoffe zurücktreten läßt, um durch ein richtig angewandtes Frageverfahren (vgl. ¶Sokratik) die religiösen Vernunftwahrheiten herauszuholen. Bald gibt eine K. nur die Lehrform, wie eine andere nur die Stoffe bietet. Allmählich gleicht sich das Verhältnis von Stoff und Form aus; es wird Brauch, beides zusammen zum Inhalt der K. zu machen. Die Einteilung in Stoff- und Formenlehre wird die einfachste Einteilung der K. So haben wir, wenn wir den geschichtlichen Teil hinzu nehmen, die üblichen Hauptbestandteile der K. beisammen. — Gerade an die Methode knüpfen sich nun verschiedene Begriffe der K. Meist wird nämlich die K. gleichgesetzt mit einer Theorie, die die Unterweisung der Zöglinge auf dem Weg des Frageverfahrens behandelt. Sogar auf jeden Unterricht in andern Fächern überträgt sich dieser Begriff, wenn die Frageform dabei ist. Dieser Bestandteil des Begriffs ist aber seit der Zeit der Aufklärung „dazwischen eingekommen“; er gehört nicht zu seinen wesentlichen Stücken. Hat doch die Katechese von vornherein gar nichts mit der Frageform zu tun, sondern ist vielmehr gerade umgekehrt (dem griechischen Wort katēchein entsprechend) ein „Herabtönen“, also eine Darbietung von seiten des Lehrers an die Schüler. Je mehr der geschichtliche Stoff der Offenbarungsgeschichte wieder an die Stelle der Vernunftwahrheiten trat, umso mehr trat auch diese Darbietungsweise an die Stelle der Frageweise, wie ja überhaupt Methode und Inhalt auf das engste zusammengehören. Dagegen ist eine Seite an dem Begriff von Anfang an gleichmäßig geblieben, nämlich die, daß es sich um Anfänger-

unterricht handelt. Ist dies der entscheidende Punkt in dem Begriff, so wird das die Folge haben, daß jede andere Unterweisung in dem Christentum andern Fächern anheimfällt. Daß jene Einführung der Anfänger auf mündlich-unterrichtlichem Weg zu geschehen hat, gehört gewiß zum Begriff. Aber daneben hat umsomehr noch die Eingewöhnung und Uebung zu treten, als es sich nicht um den Schulreligionsunterricht (s. 4), sondern um die Heranziehung von geeignetem Nachwuchs für die Kirche handelt.

2. Die Geschichte der christlichen Erziehung stellt eine fast zweitausendjährige Arbeit an der Seele der Völker dar, die nicht nur ein wichtiges Stück der Kirchen-, sondern auch der Kulturgeschichte bildet. Sie ist als die Folge des geistig-sittlichen Grundzugs der christlichen Religion der Beweis ihrer Wahrheit und Kraft, dem keine andere etwas Aehnliches an die Seite zu stellen hat. In immer neuen Wandlungen schmiegt sich diese Erziehungsarbeit den sich ändernden Verhältnissen an, wenn auch häufig recht schwerfällig, weil es nicht im Wesen der Kirche liegt, überlebte Einrichtungen schnell aufzugeben. Die Geschichte dieser Erziehung ist reich an Versuchen, Einfluß auf die Menschen zu bekommen, aber sie weist doch einige große Grundzüge auf, die in bestimmten Zeiten wiederkehren; so folgt sie z. B. dem Wechsel zwischen sittlichen und kultischen Idealen der Frömmigkeit, der einen so wichtigen Bestandteil der Geschichte der Kirche bildet. Um die Erwachsenen und um die Kinder hat sich die Kirche in wechselndem Maße bemüht, sie hat unmittelbare und mittelbare Arbeit aufgewandt, indem sie neben die Beeinflussung durch das Wort die durch Einrichtungen und Sitten stellte.

2. a) Die Erziehungsarbeit der ältesten Zeit galt hauptsächlich den Erwachsenen, die sich der Gemeinde anschließen wollten. Ihnen mußte gesagt werden, welches die Verheißungen und Forderungen waren, welche die Grundlage der Gemeinde bildeten. Wir wissen aber von keiner andern Einrichtung, mit der dies geschah, als von der Gemeindeversammlung, in der das gepredigte Wort darüber Aufschluß gab. Langsam bahnen sich Ordnungen und Einrichtungen an, um nur geeignete Leute in die Gemeinde aufzunehmen. Die ¶ Taufe bildete von jeher den Eingang zur Gemeinde; es beginnen nun die unterrichtlichen und erziehlichen Maßregeln, die in ihr ihren Abschluß fanden, wie sie von da an immer in irgend einer Verbindung mit der Taufe geblieben sind. Ließ man sich zuerst vor der Taufe nur ein Versprechen in Bezug auf Glauben und Wandel geben, so nahm man es bald mit der Prüfung schon bei der ersten Bewerbung immer genauer; wer in dieser geeignet gefunden war, trat als Katechumen in ein Verhältnis zur Gemeinde — daher heißt die ganze Einrichtung Katechumenat. Diese Katechumenen waren Gegenstand längerer Unterweisung und Erziehung; Kompetenten hießen sie, wenn sie als Taufkandidaten am Gemeindegottesdienst teilnehmen durften und zum Eintritt in die Gemeinde berechtigt waren. Eine nochmalige Prüfung stellte ihre Befugnis zur Taufe fest, die ihre völlige Zugehörigkeit zur Gemeinde bedeutete. Einen Eindruck vom Inhalt des Unterrichts gibt die Apostellehre aus der ersten Hälfte des 2. Jhd.s (¶ Apokryphen: II, 4 a), die ein vielgebrauchtes Unterrichtsbuch für diese Katechumenen darstellt; auch ein Muster für Taufreden hat sie ohne Zweifel gebildet. Nach dieser Schrift war der Inhalt der Lehrvorträge im ganzen der Glaube an den einen Gott und die christliche Sittlichkeit, das Bekenntnis zum Erlöser und die Hoffnung auf die Auferstehung nach dem Ende dieser Welt. So überwiegt hier das Geistige, und das Zeremonielle tritt zurück. — Katechumenen und Kompetenten bilden also zwei deutlich unterschiedene Gruppen unter den Taufbewerbern; die übliche Einteilung in auditores, genuflectentes und competentes beruht auf einer Verwechslung mit den Klassen der Büßenden. — Im vierten und fünften Jahrhundert ist der Katechumenat auf seinem Höhepunkt. Nach genauer Erforschung der Beweggründe werden die Taufkandidaten einem Unterricht vorbereitender Art unterzogen und durch den Vollzug mehrerer Zeremonien, wie Bekreuzigung, Handauflegung und Bestreuung mit h. Salz, zu Katechumenen gemacht. Als solche dürfen sie an der ersten Hälfte des Gottesdienstes teilnehmen, werden aber vor dem Abendmahl entlassen. Sie werden in besonderen Lehrvorträgen meist vom Bischof unterwiesen, und zwar mehrere Jahre lang, bis sie sich zur Taufe in der Fastenzeit vor Ostern anmelden. Die ¶ Arkandisziplin gestattet nicht, daß ihnen die mit den heiligen Handlungen der Taufe und des Abendmahls zusammenhängenden Formeln und Bräuche vor der Taufe mitgeteilt werden; das geschieht erst nach der in der Osternacht stattfindenden Taufe, in dem sogenannten mystagogischen Unterricht, während der Vorbereitungsunterricht die heilige Geschichte, das Symbol (¶ Regula fidei), sittliche Stoffe (¶ Katechismus: I, 2a: Praecepta Dei) und die nicht unter die Arkandisziplin fallenden Bräuche zum Inhalt gehabt hatte. Das massenhafte Einströmen der Heiden machte nun bald eine strengere Prüfung unmöglich; der ganze Katechumenat schrumpfte immer mehr auf wenige Wochen und einige dem Taufakt vorangehende Bräuche zusammen; und das geschah erst recht, als die Kindertaufe Sitte wurde. Da diese natürlich jede geistige Vorbereitung ausschloß, wurden alle frühern geistigen Handlungen zu sinnbildlichen und zeremoniellen Akten. Die getauften Kinder religiös zu pflegen, wurde den Eltern überlassen; die ¶ Kinderkommunion machte erst recht jeden Versuch der Kirche, sie zu unterrichten, überflüssig. So überwucherte bald das Sakramentale alles Geistige. Es war auch kein Ziel für einen Unterricht mehr gegeben, seitdem die Kinder die Taufe und die Kommunion erhielten, die beide ein solches bilden konnten. — Mittelbar suchte die Kirche dagegen durch ihre Bußdisziplin (¶ Bußwesen: I) erziehlich einzuwirken. Von Schulerziehung durch die Kirche ist noch keine Rede; christliche Einflüsse dieser Art sind in dieser Zeit nur so möglich geworden, daß die Lehrer an den Heidenschulen allmählich Christen wurden.

Diese Entwicklung setzte sich im Mittelalter fort, als die Zwangsbekehrung ganze Völkerschaften der Kirche zuführte (¶ Heidenmission: III). Gewiß nahm die Kirche die jungen germanischen Völker in unterrichtliche und erziehliche Pflege; aber sie begnügte sich, ihnen die schlimmsten Sünden auszutreiben und sie an kirchliche

Formeln und Bräuche zu gewöhnen. Der vorbereitende Unterricht wurde immer kürzer und immer liturgischer; das Wort katechizare, das einst für den Unterricht gebraucht worden war, wird nun für Beschwörungen verwendet. Immer wieder kommen zwar Versuche auf, der Taufe einen nachträglichen Unterricht folgen zu lassen, zumal wenn, wie unter Karl dem Großen, das ganze Unterrichtswesen in Blüte kam; aber immer sank man auch wieder auf die alte Stufe herab. Die Unterweisung in den Hauptstücken christlichen Glaubens und Lebens, also im Glaubensbekenntnis, dem Unservater und dem Dekalog (zum Unterrichtsgegenstand vgl. auch ¶ Katechismus: I, 2a), wurde den Paten übertragen; schlechte Erfahrungen aber ließen sie Sache der Priester werden. In deren Händen bekam sie einen ganz neuen Halt und ein neues Ziel, nämlich die Beichte; sie wurde Beichtunterricht. Stand die Beichte zuerst im Dienst seelsorgerlicher Einwirkung, so ward das ganze Bußinstitut doch bald zu einem Mittel, Gottes Vergebung zu erlangen (¶ Bußwesen: I, 3). So drückte stets wieder der sakramentale Grundzug des ganzen kirchlichen Lebens auf alle Bemühungen unterrichtlicher Beeinflussung. Dagegen hat sich die mittelalterliche Kirche fleißig um andere Arten der Beeinflussung bemüht; die Predigt (¶ Predigt, Geschichte) hat immerhin etwas geleistet, mehr noch freilich die Umspannung des ganzen Lebens mit den ¶ Sakramenten; so äußerlich auch ihr Erfolg war, es kam zuerst einmal darauf an, bei der Beeinflussung der Massen von außen nach innen vorzugehen. Dieser Absicht dienten auch die Sitten, die die Kirche an die Stelle der alten heidnischen setzte. Den größten Einfluß hat sie freilich dadurch gewonnen, daß sie als die Erbin der alten Kultur die Schöpferin der neuen wurde, indem sie die Verbindung der Antike und des Christentums zu ihrer Grundlage machte. Diese Verbindung war der Unterrichtsgegenstand all der Kloster-, Kathedral- und Stadtschulen, die unter dem Einfluß der Kirche standen und immer mehr über die Kreise der für den Kirchendienst bestimmten Jugend in die andern hineinreichten (¶ Klosterschulen usw. ¶ Lateinschulen).

2. b) Die Reformation gehört wieder zu den Bewegungen, die, wie schon alle Sekten und Reformatoren im Mittelalter, die sakramentale durch die geistige Beeinflussung zu ersetzen suchten. Darum mußte sie ein starkes katechetisches Leben entfalten. Ihm dienen die vielen Katechismen, zumal die Luthers (¶ Katechismus: I, 2b; II), aufs beste. Nicht nur die Kinder, auch die Erwachsenen wurden in unterrichtliche Pflege genommen, um der schrecklichen Unwissenheit und Roheit zu steuern. Der Katechismus wurde im Gottesdienst immer wieder von Kindern aufgesagt (¶ Jugendgottesdienste, 1) und auch zum Gegenstand der Predigt (¶ Predigt, Geschichte; für Luther vgl. ¶ Katechismus: I, 2b) gemacht. Ihr Ziel fand diese Unterweisung in dem Glaubensexamen, das dem Abendmahl vorauszugehen hatte (vgl. ¶ Gebetsverhör). Daraus entwickelte sich dann allmählich die ¶ Konfirmation, die dem Unterricht ganz neue Ziele steckte (¶ Konfirmandenunterweisung). Waren zuerst wieder die Eltern, genauer die Hausväter mit dem Unterricht im Katechismus betraut worden, so wurde er immer mehr eine Sache der Pfarrer. Auch auf die Schulen, die hohen und die niedern, gewann die Kirche Einfluß. Damit wurde ein Hauptwerkzeug der Erziehung in ihre Hand gegeben. Die Küster hielten zunächst Schule, um die Kinder lesen zu lehren, daß sie dem Unterricht des Pfarrers folgen konnten. Daraus wurde dann die Volksschule, die allmählich aus der Hand der Kirche in die des Staates überging (¶ Kirche und Schule ¶ Kirchendienst des Lehrers). Von da datieren die Auseinandersetzungen über den so wichtigen Einfluß auf den Religionsunterricht der Schule, in denen die Partei- und Weltanschauungsgegensätze ihre große Rolle spielen. So fest die Kirche auch ihre Hand auf diesen, für sie so wertvollen Unterricht zu halten strebt, im ganzen macht es den Eindruck, als trete er immer mehr in den Dienst der Aufgaben, welche die Schule im allgemeinen zu erfüllen hat, nämlich in den Dienst der Erziehung und der verständnisvollen Beteiligung am Leben unserer Kultur. Für eine solche Behandlung des ¶ Religionsunterrichtes findet sich unter der Lehrerschaft aller Schulen immer noch das größte Interesse. Immerhin ist es nötig, daß sich die Kirche um diesen Unterricht nach wie vor kümmert und ihren Einfluß geltend zu machen sucht, daß er wenigstens christlich erteilt wird. — Große Nöte herrschen auf dem Gebiet der Erziehung, soweit sie die Erwachsenen angeht. Hier ist unendlich viel versäumt worden, zumal in der Pflege der konfirmierten Jugend (¶ Jugendgottesdienste). Dieser Aufgabe gilt gegenwärtig ganz besonders das Nachdenken und die Arbeit weiter kirchlicher Kreise. Ebenso versucht man alles, um auf die der Kirche entfremdeten Volksteile wieder Einfluß zu gewinnen, die von der in der Konfirmation angeblich erlangten Mündigkeit keinen erfreulichen Gebrauch gemacht haben.

An diesen Aufgaben gilt es nun, die gegenwärtige K. zu messen und neue Aufgaben für ihre weitere Entwicklung ins Auge zu fassen.

3. In der heutigen K. spielt das Geschichtliche eine große Rolle (s. 1). Wenn es in dem großen grundlegenden Werk, der K. von ¶ Zezschwitz, $^5/_6$ vom Ganzen umfaßt, so ist das Verhältnis zwischen geschichtlichen und darstellenden Abschnitten in den verbreiteten Lehrbüchern von E. Chr. ¶ Achelis und E. ¶ Sachsse etwa dasselbe. Es ist unbedingt anzuerkennen, daß auf diesem Gebiet sehr viel geleistet worden ist, und daß das Studium der Geschichte ein ganz unentbehrliches Hilfsmittel zur gründlichen Erkenntnis der gegenwärtigen Aufgabe bleiben muß. Wenn aber, statt daß aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang Folgerungen für die Gegenwart abgeleitet werden, meist nur der Wissensstoff aus jenen geschichtlichen Uebersichten herausgeholt und gemerkt wird, so hat der Student und erst recht der Pfarrer davon nicht genug Anregung und Hilfe. Es wird darauf ankommen, mehr als bisher Gesichtspunkte und Linien des Verständnisses in jene geschichtlichen Uebersichten hineinzubringen, die uns die Gegenwart verstehen und die Zukunft gestalten helfen; das geschieht, indem gegenwärtige und vergangene Bedürfnisse einander gegenübergestellt, indem bestimmte Ideale, die in der Linie der Entwicklung liegen, erkannt und wiederkehrende Zeitlagen mit den frühern entsprechenden in Beziehung gesetzt werden. Für die Bildung des Praktikers ist aber eine ganz gründliche allgemein- und beson-

ders religions-psychologische Schulung eine viel bessere Vorbereitung. Neben der geschichtlichen Form findet sich die systematische vor, wie etwa in der K. von Joh. ¶ Gottschick (1908). Hier tritt das Geschichtliche sehr zurück; es ist alles auf gründliche Erkenntnis der Aufgabe und der Mittel zu ihrer Lösung abgestellt. Zugleich hält G. sich fern von einer zu einfachen Weise, die sich damit begnügt, Winke und Ratschläge für die Praxis zu geben. Denn auf diese Stufe darf die K. nicht wieder herabsinken. Ob man nun für eine derartige höhere Art der K. den Namen Wissenschaft zuläßt oder nicht, für die ganze Tätigkeit ist unbedingt eine Theorie von nöten, welche die höchsten Gesichtspunkte zur Lösung der Aufgabe bietet. Wir haben es in aller Theorie der Praxis mit der Aufgabe zu tun, soviel als es möglich ist, das gegebene und unentbehrliche Maß von natürlicher Anlage durch Methodik zu klären, zu ergänzen und zu bereichern. Das geschieht immer in der Hoffnung, daß solche erworbene Einsicht ins Unterbewußte versinkt und dort zur Fähigkeit wird. — Der Inhalt der kirchlichen Lehrbücher gilt zumeist dem Religionsunterricht als Ganzem, wie er vor allem in der Schule gegeben wird. Dagegen tritt in der Regel die eigentlich kirchliche Erziehungsarbeit, wie etwa die ¶ Konfirmandenunterweisung, zurück. Ebensowenig kommen die andern eigentlich kirchlichen Zweige der religiösen Erziehung, also etwa der ¶ Kindergottesdienst und die Christenlehre (¶ Jugendgottesdienste), zu ihrem vollen Recht. Darum sind diese zumeist Gegenstand der Monographie, soweit es sich um allgemeine Erkenntnis ihrer Aufgabe und um Hilfe zu ihrer Lösung handelt. Aber auch solcher Monographien gibt es noch nicht genug. — Von jeher hat die Formenlehre einen breiten Raum in der K. eingenommen, weil sie die ganze religiöse Unterweisung zu behandeln hatte. Nach unserer geschichtlichen Uebersicht über die Erziehung der Kirche erklärt sich das leicht: der Religionsunterricht der Schule ist noch kirchlicher Unterricht, darum nimmt sich die K. seiner an. Ebenso erklärt es sich aber aus der Veränderung, die dieses Verhältnis zwischen Schule und Kirche gegenwärtig erleidet, daß sich auch theoretisch und grundsätzlich der Schulreligionsunterricht von dem der Kirche und damit von der K. freizumachen sucht. So ist es zu verstehen, daß sich in den letzten Jahren eine sehr große religionspädagogische Literatur diesem Unterricht in der Volks- und höheren Schule zur Verfügung gestellt hat. Darum bedarf der Schulreligionsunterricht der K. nicht mehr.

4. Dann aber ist es höchste Zeit, daß sich die K. auf ihre eigentliche Aufgabe besinnt: sie soll, wie es ihre geschichtliche Aufgabe war, sich wieder mehr dem eigentlich kirchlichen Gebiet widmen und vor allem die unmittelbaren Tätigkeiten der Kirche behandeln, die der Heranziehung ihres Nachwuchses zur Teilnahme an dem Leben der Gemeinde dienen. Also jene Dinge sollen ausführlich und als Hauptsache angesehen werden, die jetzt nur (s. 3) eine bescheidene Rolle spielen oder nur ein monographisches Dasein führen. Und das ist die ganze Erziehungsarbeit, die mit dem Kindergottesdienst beginnt, in dem Konfirmandenunterricht ihren Höhepunkt hat und in die Christenlehre (¶ Jugendgottesdienste) ausläuft. Freilich darf weder die Geschichte noch die allgemeine Religionspädagogik, von der doch die kirchliche Erziehung selbst überall abhängig ist, fehlen, letztere um so weniger, als die Leitung des Volksschulreligionsunterrichtes bis auf Meiningen in allen Bundesstaaten immer noch Sache der Kirche ist (¶ Kirche und Schule, 2). Die gesamte religiöse Erziehung wieder zum Gegenstand der K. zu machen, würde dann erst in dem Augenblick unsere Aufgabe werden, wenn die Schule den Religionsunterricht aufgäbe; dann muß ihn die Kirche übernehmen, und dann kehren wir zu dem Anfang der ganzen Entwicklung zurück; oder wir schreiten zu amerikanischen Zuständen weiter; beidemal, am Anfang und am Ende, ist der Unterricht in der Religion, weil sich der Staat nicht darum kümmert, ganz der Kirche anheimgegeben. — Bis dahin hat es aber die K. allein mit dem kirchlichen Unterricht zu tun. Dessen Kennzeichen sind die der kirchlichen Arbeit überhaupt, nämlich das seelsorgerliche und das gemeindlich-gottesdienstliche Interesse. Darum ist es die Aufgabe aller praktischen und theoretischen Beschäftigung mit dem kirchlichen Unterricht, diese beiden Merkmale immer stärker herauszuarbeiten. Denn wir müssen endlich einmal aus dem Ineinander und Gegeneinander beider Unterrichtsweisen herauskommen. Dann bliebe es die Aufgabe des Schulreligionsunterrichtes (¶ Religionsunterricht), das Verständnis des Christentums anzubahnen, soweit es im Dienst der Bildung sowohl des Geistes als auch des Willens steht. Wo sich eine tiefere Einwirkung oder gar eine Hinleitung auf das kirchliche Gemeindeleben einstellt, wird sich jeder darüber freuen. Nur sollte beides nicht pflichtmäßig gemacht werden, weil das unsere Schule als Ganzes nicht mehr leisten kann. — Die Bemühungen um die Erwachsenen ebenso wie der sogenannte Mutterunterricht gehören zwar streng genommen nicht in die K., da diese es nach unserem Begriff mit der kirchlichen Erziehung der Jugend, mit Anfängerunterricht (s. 1) zu tun hat; beide würden dann der Theorie der Gemeindearbeit oder der der Seelsorge anheimfallen. Aber es steht dem nichts im Wege, um das Ganze des Unterrichts zusammen zu haben, beide so wichtigen Zweige der Beeinflussung vor und nach der eigentlichen kirchlichen Erziehungsarbeit an der Jugend zu besprechen.

Ueber die Geschichte der K. siehe die Lehre von der kirchlichen Erziehung von E. Sachsse, 1907, vgl. auch RE³ X, S. 173 ff: Katechumenat; — Darstellungen der K. in den Lehrbüchern der Praktischen Theologie von E. Chr. Achelis, 1898², und Alfr. Krauß, 1893; — Sonderdarstellungen der kirchlichen Erziehung: Kirche und Erziehung von R. G. Hobbing, 1904, vor allem aber O. Baumgarten: Neue Bahnen, 1909³. **Niebergall.**

Katechismus. Uebersicht.

I. K., geschichtlich und praktisch betrachtet; — II. Einzelkatechismen.

I. Geschichtlich und praktisch.

1. Das Problem des K.; — 2. Die geschichtliche Entstehung des K.problems: a) Altertum und Mittelalter; — b) Reformationszeit; — c) Exponierter luth. K. und Unionskatechismen; — 3. Lösungen des Problems.

1. Wir haben seit Jahrzehnten eine K.not, die in den letzten Jahren immer stärker empfunden wird. Sie besteht darin, daß der K. noch allgemein als Religionslehrbuch gilt, während es sich immer mehr herausstellt, wie wenig er dieser

Aufgabe genügt. — Es gibt wohl keine Landeskirche in Deutschland, die nicht irgend einen K. hätte. Im Norden ist der Kleine K. Luthers (s. 2 b) am verbreitetsten, in reformierten Gemeinden hier und da noch der Heidelberger K. (s. II, 5), in den unierten Gegenden irgend ein unierter Landes-K. (s. 2 c). In der Regel wird dann der K. sowohl dem ¶ Religionsunterricht der Schule wie der ¶ Konfirmandenunterweisung zugrunde gelegt. Die Kritik an diesem Unterricht selbst ist ebenso herb wie die an dem K. als Lehrmittel. Der Unterricht im K. gilt nämlich allgemein als langweilig. Denn er pflegt der frischen Farben des religiösen Lebens zu ermangeln, weil es sich in der Regel um abstrakte Lehren und Begriffe handelt. Auch gilt er als ermüdend; denn er besteht häufig in der beständigen Durchknetung einzelner Begriffe, die doch unverstanden bleiben und darum nur gedächtnismäßig eingelernt werden müssen. Darum sind die K.stunden recht wenig beliebt; die Kinder seufzen unter ihnen und die Lehrer noch viel mehr. Eine der beliebten statistischen Untersuchungen über den Grad der Zuneigung, welche die Kinder für die einzelnen Stunden haben, weist nach, daß der K.unterricht zu den am wenigsten geschätzten gehört. Aber auch bleibenden Gewinn verspricht man sich nicht viel davon. Abgesehen von den Zehn Geboten, die ja recht praktisch behandelt werden können, — wenn nur diese praktische Behandlung nicht durch die allzuhäufige Wiederholung wieder um ihren Wert gebracht würde, — ist der Inhalt der K.stunden in der Regel so wenig dem Leben angepaßt, daß von einem bleibenden Gewinn nicht geredet zu werden pflegt. Während die um so viel wärmeren und praktischeren andern Lehrbücher, die ¶ Biblische Geschichte und das ¶ Gesangbuch, manche Spuren zurücklassen, gewahrt man solche von dem K. gewöhnlich kaum; Ausnahmen lassen immer darauf schließen, daß es tüchtige Lehrer und Pfarrer gibt, die sogar diesen Stoff den Kindern klar und lieb machen können.

So wird die Schuld an den Mißständen allgemein in dem K. selbst gefunden. Man wirft ihm folgendes vor: Der K. enthält zumeist Ausdrücke eines sehr hohen religiösen Lebens, wie es die großen Personen der Bibel und der Reformationszeit besessen haben. Diese Ausdrücke werden dann den Kindern beigebracht, die noch gar keine Möglichkeit haben, um das, was darin ausgesprochen ist, auch nur nachzufühlen, geschweige denn zu verstehen. Die großen reformatorischen Erfahrungen von Sünde und Gnade verführen dazu, sie von den Kindern lernen und dem Wortlaut nach sich aneignen zu lassen, als ob es die eigenen Erfahrungen der Kinder wären oder in allen Fällen werden würden. Damit wird eine schwere Sünde gegen die Wahrhaftigkeit begangen. Denn die Kinder verlieren dabei jeden Maßstab für die Wirklichkeit; sie meinen, wenn sie es gelernt haben und wieder sagen können, so wäre es auch ihr eigen. Zweitens legt der K. das Theologisieren und Dogmatisieren nahe. Entweder ist er, wie die üblichen Landeskatechismen, schon selber ganz dogmatisch gehalten und verlangt eine theologische Mißhandlung der armen Schulkinder, oder wenn das nicht der Fall ist, dann ist wenigstens die Tradition so mächtig, daß der K. ganz in diesem dogmatischen Geiste behandelt wird. Dabei verführt dann der Dogmatismus zum „Verbalismus“, zum „Maulbrauchen“, d. h. zu einem verständnislosen Nachsprechen der Worte, ohne daß sich damit ein Begriff oder gar ein wärmeres Gefühl verbindet. — Hinter dieser Abneigung gegen den Betrieb des K.unterrichts und gegen den K. selbst liegen freilich noch tiefere gewichtigere Gründe, welche die Abneigung gegen ihn erklären. Das ist zuerst einmal der ganze anti-intellektualistische (¶ Intellektualismus) Geist unserer Zeit, der auf dem Gebiet der Religion keine Begriffe und Lehrformulierungen erträgt, sondern das Leben vorzieht, wie es in den großen Gestalten der Geschichte gegeben ist. Dabei kann man auch der verpflichtenden Annahme bestimmter Glaubensüberzeugungen ausweichen; denn man wirft sich mehr auf das, was gegolten hat, als auf das, was gilt; man legt größern Nachdruck auf das psychologisch und ästhetisch erfaßte Innenleben geschichtlicher Persönlichkeiten als auf unbedingte und verpflichtende Wahrheit. So mag auch ein starker relativistischer Zug mit im Spiel sein, wenn der K. abgelehnt wird. Endlich kommt noch eins dazu: der K. ist ein kirchliches Bekenntnisbuch und atmet kirchlichen Geist. Man geht wohl nicht fehl, wenn man auch dieser seiner Eigenart einen großen Teil der herrschenden Abneigung, besonders der Lehrer, zuschreibt. — Kurzum es laufen in der K.frage eine ganze Reihe von Fragen unseres gegenwärtigen religiösen und kirchlichen, aber auch des pädagogischen Gebietes zusammen. Man kann sagen: die theologische Frage nach dem Wesen des Christentums wird für sehr viele Leute erst ganz praktisch in dem K.; und die pädagogisch-psychologische Frage nach der Lehrbarkeit der Religion findet ebenso in der nach der rechten Gestaltung des Religionsunterrichtes ihr Ziel, und dabei stößt man immer auf den K. — Wir stellen zunächst die Frage, wie es zu dieser K.frage überhaupt gekommen ist.

2. An der Geschichte des K. sollen uns weniger die einzelnen Tatsachen als gewisse Regelmäßigkeiten von Wert sein, die uns das Problem verstehen und die Lösung finden helfen können. Jene Regelmäßigkeiten werden wir suchen in der Entwicklung, die der Stoff und auch die Form des K.unterrichtes aufweist. Zugleich ist diese Geschichte ein Auszug aus der Geschichte der kirchlichen Erziehung überhaupt (¶ Katechetik, 2).

2. a) Es ist schon bezeichnend, daß unser Begriff vom K. als einem für den Volksunterricht in der Schule, wie in den alten Christenlehren (¶ Katechetik, 2 b) und in der neueren ¶ Konfirmanden-Unterweisung bestimmten religiösen Buch erst durch Luther und die Reformation geprägt worden ist; darin spiegelt sich die Bedeutung, die von der Gründungszeit unserer evg. Kirche an dem Unterricht des Volkes gewidmet wurde. Ebenso spiegelt sich in der Entwicklung des Wortes die ganze älteste Zeit, wenn wir lesen, daß mit K. seit Augustin die mündliche Unterweisung der Taufkandidaten (Katechumenen; ¶ Katechetik, 2) bezeichnet wird. Dieselbe Sache hieß in der ältesten morgenländischen Kirche Katechese. Bis in die Reformationszeit bezeichnete noch K. die Tätigkeit selbst, also die mündliche Unterweisung, nicht ein Buch. Zu diesem Begrif des K. gehörte auch nicht die Frageform; diese kam erst im späten Mittel-

alter herzu; denn der Unterricht der Taufkandidaten war vielmehr Lehrvortrag. Die Frageform setzte in der zweiten Hälfte des Mittelalters an einem ganz merkwürdigen Punkte ein: bei der Taufe wurden nämlich die Taufpaten einem Frageakt unterworfen, der den Namen K. bekam. Ja, diese Einrichtung des Patentums selbst erhielt denselben Namen. — Mit der Taufe hing auch die Entwicklung der Lehrstoffe zusammen. Danach ist das älteste Stück des heutigen K.stoffes das Taufsymbol (¶Regula fidei), das kurz vor der Taufe den Taufbewerbern mitgeteilt, eingeprägt und zum Gegenstand der Unterweisung gemacht wurde (¶Katechetik, 2). Im 3. Jhd. trat das ¶Vaterunser hinzu, mit dem die Unterweisung im heiligen Abendmahl verknüpft wurde. Ferner kam spätestens seit Augustin noch ein dritter Gegenstand der Unterweisung auf, der die tätige Seite am Christenleben behandelte. Hatte man unter dem dafür gebrauchten Namen praecepta Dei (Gebote Gottes) lange an unsere Zehn Gebote gedacht, so steht seit von ¶Zezschwitz fest, daß es vielmehr das Doppelgebot der Liebe Mtth 22 war, an das sich dieser Unterricht anschloß. Daneben waren noch eine Reihe von Ersatzformen für dieses Stück üblich, die für den Zweck der Ohrenbeichte (¶Bußwesen: I. II) gebraucht wurden. Erst im spätern Mittelalter bekam der ¶Dekalog seine Stelle in der kirchlichen Unterweisung. So haben wir die drei Stücke zusammen, die den katechetischen Grundstoff bildeten und auch in Luthers Kleinen K. (s. 2b) übergegangen sind. Allein der K.stoff wurde im spätern Mittelalter (¶Katechetik, 2) noch sehr vermehrt. Einmal brachte die Beichtpraxis die Notwendigkeit mit sich, Sünden- und Tugendkataloge einzufügen. Dann aber kamen noch eine Reihe von liturgisch-kultischen Stücken hinzu, die, wie z. B. das Ave Maria (¶Formeln, liturgische und Gebetsformeln, 2b) mit dem Anspruch auf völlige Gleichberechtigung neben den Glauben und das Vaterunser traten. Die Methode für die Darbietung dieser Stoffe hing ohne Zweifel mit ihrer Wertschätzung als heiliger Formeln aufs engste zusammen. Sie wurden eingeprägt, indem sie vorgesagt und nachgesprochen wurden. Von da ab herrscht die leidige Memoriermethode im K.unterricht bis auf den heutigen Tag. Daneben gab es noch eine andere Weise; die wichtigsten Stücke wurden auf Tafeln geschrieben, und diese in den Häusern und in den Schulen aufgehängt. Aber erklärt wurde nichts. Freilich beginnt literarisch schon im 11. Jhd. die Frageform den K. zu beherrschen, und zwar in der Gestalt, daß der Schüler fragte und der Lehrer antwortete.

2. b) Ist auch Luthers K. ebensowenig der erste evangelische K., wie seine Bibelübersetzung die erste deutsche war, so hat doch sein K. für immer den Namen K. ganz in Besitz genommen. In seinem Werk „Die evangelischen K.versuche vor Luthers Enchiridion" (1900—02) zählt F. Cohrs eine große Anzahl von Katechismen auf; darunter die Kinderfragen der böhmischen Brüder (1502), die auf eine 70—80 Jahre alte in der hussitischen Kirche (¶Hus, 3) gepflegte K.-Tradition zurückblickten, als sie 1523 Luther bekannt wurden (Cohrs in RE³, Bd. 10, S. 139); ferner sind hier ¶Melanchthons Arbeiten zu nennen, nämlich das Enchiridion von 1523, das die religiöse Unterweisung in den Geboten, dem Vaterunser und vielen Bibelkapiteln bietet, zugleich aber auch den ersten Unterricht im Lesen und die Tugendlehre aus den Sprüchen der sieben Alten Weisen betreibt; neben kurzen Scholien aus dem Jahr 1523 kommen von ihm noch „Sprüche, darin das ganze christliche Leben gefaßt ist", in Betracht (1527). Ferner sei noch erwähnt ein anonymes Büchlein für Laien und Kinder von 1525, das zum ersten Mal die fünf Hauptstücke, Gebote, Glaube, Vaterunser, Taufe, Abendmahl zusammenstellt. Als den ersten wirklichen evg. K. bezeichnet man ¶Baders Gesprächbüchlein v. J. 1526. Von Joh. ¶Brenz stammt „Fragestück des christlichen Glaubens für die Jugend" (1527 oder 1528), von Andreas ¶Althamer „K.-Unterricht im christlichen Glauben, wie man die Jugend lehren und ziehen soll" (1528). Die Schrift von Brenz enthält die fünf Hauptstücke in einer von Luther abweichenden Zusammenstellung, alles kindlich, warm und klar; dazu tritt später 1535 sein Großer K. (s. II, 1). Die Schrift von Althamer ist wie die Katechismen Luthers aus Visitationserfahrungen entstanden; sie ist das erste, das Ganze der christlichen Lehre in Frage und Antwort behandelnde Schriftchen, das sich „K." nennt. So wichtig manche von diesen Katechismen waren, sie traten im Laufe der Zeit vor dem K. Luthers zurück. Aus Predigten und kleinen für den Beichtunterricht bestimmten Schriften, die sich mit der Auslegung der Gebote, des Vaterunsers und des Glaubens beschäftigten, wuchsen die beiden Katechismen Luthers, der Große und der Kleine, heraus. Der tiefste Beweggrund war der Wunsch, den Unterricht für Kinder und Volk zu fördern, an dem ihm, wie auch allen Trägern mittelalterlicher Reformbestrebungen vor ihm, sehr viel gelegen war; denn diese standen doch immer unter dem Gesichtspunkt: Wort gegen Sakramentsmagie, Geist gegen Mechanismus. Durch die Erfahrungen, die er bei der Kirchenvisitation gemacht hatte, bekam Luther den praktischen Anstoß. An beiden Katechismen arbeitet er zugleich; während er noch an dem Großen arbeitet, gibt er den Kleinen in der schon erwähnten Plakatform heraus (Januar 1529). Im April erscheint dann der Große K. Dieser Große K., aus Predigten entstanden, gibt eine prachtvolle Parallele zum Kleinen K. in Luthers vollsaftiger und treffender Ausdrucksweise, aber er steht ihm formell völlig frei gegenüber. Der Kleine K. macht mit der Erklärung in seinen „Was ist das?" und „Wie geschieht das?" Ernst, aber es geht ein gewisser Formalismus hindurch, der das Lernen mitunter gerade erschwert. So ruht z. B. jede Geboterklärung auf dem religiösen Grund: Wir sollen Gott fürchten und lieben. Es folgt zuerst die dem Verbote des Textes entsprechende negative Ausführung und dann die positive Ergänzung und Vertiefung im Sinn der ¶Bergpredigt. Die negative Seite fehlt nur taktvoller Weise beim sechsten Gebot. So plastisch und stark diese Erklärungen auch sind, manchmal laufen ihre Schlüsse so nahe an einander vorbei, daß schon manches Schulkind den Schluß des dritten und vierten Gebotes durcheinanderwarf. Eine großartige Zusammenfassung der bisher üblichen zwölf Artikel des Glaubens (¶Apostolikum, 3) zu drei großen Gruppen gibt das zweite Hauptstück, ohne irgendwie den trinitarischen Gedanken zu betonen. Das

Vaterunser weist in seinen Erklärungen einen doppelstufigen Bau auf, indem die Frage „Wie geschieht das?" zu der andern „Was ist das?" hinzutritt. Hier finden sich auch mancherlei Anklänge an ältere Vorlagen, z. B. an Cyprian. Nur z. T. geht die Erklärung der Sakramente auf demselben Pfad herzhafter, ins Volks- und Innenleben tief eingreifender Frömmigkeit (weiteres s. 3). — Im Laufe weniger Jahrzehnte hat Luthers K., nachdem er erst nur einer neben vielen andern gewesen war, alle diese aus dem Feld geschlagen und kanonisches Ansehen erlangt; er ist unter die Bekenntnisschriften aufgenommen und das verbreitetste Buch neben der Bibel geworden.

Nun entstanden aus Anlaß dieses K. in allen Religionsparteien K.en; denn überall machte sich das Bedürfnis nach Hilfsmitteln zum Volksunterricht geltend. Auf dem reformierten Kirchengebiet arbeitete zuerst Calvin 1542 den Genfer K. (s. II, 4), dann ¶ Laski 1541 den Großen Emdener aus (s. II, 3). Am bedeutsamsten wurde der Heidelberger K. von 1563 (s. II, 5), auch dadurch von großem Einfluß geworden, daß sein Gepräge und sein Geist nicht nur den Unterricht des Lutherischen K. beeinflußt, sondern auch den Unions-Katechismen (s. 2c) die entscheidende Richtung gegeben hat. Er hat nämlich ein ausgesprochenes theologisches, lehrhaftes Gepräge an sich. Auf katholischem Boden erschien 1535 der K. Georg ¶ Witzels, der erste katholische, der diesen Namen trug, dann vor allem 1555 der K. des ¶ Canisius (s. II, 2) und 1566 der K. Romanus (s. II, 7); von den akatholischen Katechismen sei noch der sozinianische Rakauer K. (s. II, 6) genannt.

2. c) Hatte Luthers K. in der Beschränkung des Stoffes die Meisterschaft gezeigt, so begann schon sehr bald wieder die anscheinend unausweichliche Unart, den religiösen Stoff zu vermehren. Es entsprach dem Geist des am Ende des Reformationsjahrhunderts einbrechenden Dogmatismus (¶ Orthodoxie), wenn der Luthersche Kleine K. gerade um seiner vorbildlichen Kürze und religiösen Art willen dazu verlockte, allen dogmatischen Ballast wieder in ihm abzuladen. Diesen katechetischen Sündenfall nennt man „exponierter K.". Die Hauptstücke Luthers werden in ein System gezwängt, wobei vor allem das erste dazu dienen muß, bloß Sündenerkenntnis zu wecken, worauf sich dann mit unleidlich ständigen Fragen das System zu dem allein rechtfertigenden Glauben aufschwingt, der natürlich in den drei Artikeln steht. Daß in die so persönlich religiös gehaltenen Zeilen der Erklärungen zu den beiden ersten Artikeln die ganze Dogmatik hineingestopft wird, ist ebenso unvermeidlich. So wuchern dann über Luthers Erklärungen an allen Ecken und Enden solche weitere Erklärungen hinaus, die dann wieder von dem Lehrer erklärt werden müssen, bis dann endlich die ganze Scholastik wieder da ist. Diesem Stoff entspricht natürlich wieder die Methode mechanischen Auswendiglernens. Zwar tritt als Wirkung des großen pädagogischen Reformjahrhunderts, des 17., der Geist des Zergliederns die Herrschaft im K.unterricht an; allein damit wird häufig nur der Teufel des Memoriermechanismus durch den Beelzebub des „Zerklärens" ausgetrieben. Auch die starken Anläufe, die Pietismus und Rationalismus gemacht haben, um Gemüt und Verstand persönlicher zu erfassen, scheiterten immer wieder an der schier naturgesetzlichen Schwerfälligkeit der Kirchen- und Schulüberlieferung. Der Pietismus (¶ Biblische Geschichte, 1; ¶ Historienbuch) bringt endlich den rettenden Gedanken, gemäß seiner auf praktisches und sinnenfälliges Unterrichten hinauslaufenden Gesamtanschauung, die biblische Geschichte vor dem K. zu bevorzugen und ihn an dieser verständlich zu machen. Tatsächlich sind sich K. und Bibel mehr und mehr wie Begriff und Anschauung entgegengetreten. So ist es zu dem K.problem (s. 1) gekommen.

Eine genaue Uebersicht über die herrschenden Katechismen gibt F. Cohrs in RE³. Aus ihr geht hervor, daß der Heidelberger K. (s. II, 5) sogar in rein reformierten Landeskirchen nur sehr wenig gebraucht wird; und das mit Recht, denn er ist zu unkindlich und zu schwer. Der Kleine K. Luthers wird dagegen in lutherschen Kirchen allgemein gebraucht, und zwar ohne erhebliche Aenderung seines allmählich kanonisch gewordenen Wortlautes. Manchmal ist eine der Bearbeitungen, also ein sog. exponierter K. (s. 2c), amtlich eingeführt, deren Zahl Legion ist. In den unierten Kirchen ist irgend eine Zusammenschweißung der beiden großen reformatorischen Haupt-Katechismen, des Lutherschen und des Heidelberger, im Gebrauch, die alle möglichen Variationen in bezug auf die Mischung der so verschiedenen Bestandteile beider aufweist. Diese Unionskatechismen, z. B. der rheinische „Evg. K." (ohne Jahr) oder der „K. für die evg. unierten Gemeinden des Großherzogtums Hessen" (1905), zeigen ihre innere Unwahrheit darin, daß immer an ihnen reformiert wird; eine solche Landeskirche kommt nie zur Ruhe. Das hat für Baden sehr lehrreich H. ¶ Bassermann in der Schrift „Zur Frage des Unionskatechismus" (Tübingen 1901) gezeigt. Diese Art von K. wird ja dann, wie freiere exponierte Katechismen, nach Inhalt und Ausdruck dem heutigen Geschmack gerechter, entbehrt aber häufig der kernigen Kraft und gewinnt leicht einen lehrhaften Zug.

3. Diese Uebersicht über die geschichtliche Entwicklung hat uns zunächst einmal davon überzeugen müssen, daß es verkehrt ist, ohne weiteres von dem K. zu reden. Denn sie hat uns die Fülle von K.en gezeigt. Wir gehen nicht fehl, wenn wir sagen, daß im allgemeinen unter K. ein dogmatisches und begriffliches System christlicher Lehre verstanden wird, das sich an einen der herrschenden Kirchenkatechismen anlehnt oder vielmehr es überwuchert. Ein solches System wünschen die einen, weil sie ¶ Religionsunterricht mit der begrifflich-systematischen Unterweisung in dem dogmatischen Christentum gleichsetzen; andere aber lehnen ein solches mit allen Kräften ab, setzen es aber ebenso bei ihrem Angriff mit dem K. gleich, wie jene es bei ihrer Verteidigung tun. Noch genauer kann man sagen, daß der Kleine K. Luthers (s. 2 b) immer dem Geiste vorschwebt, wenn man über den K. im allgemeinen spricht. Darin äußert sich seine kirchen-, ja weltgeschichtliche Bedeutung; zumal auf norddeutschem Boden gilt jene Gleichung; aber auch im lutherischen und unierten Süden ist sie anzutreffen. Der Kleine K. Luthers erweckt in jedem starke Gefühle, der ihn nur genauer kennt; hier die Pietät und den innig frommen Anteil an seinem starken religiösen Gehalt, dort

die Abneigung gegen die Plage, mit der er einst in das Leben des Kindes trat, als es ihn unter einem strengen und trockenen Lehrer auswendig lernen mußte; diese Abneigung wird dann noch verstärkt, wenn die theologische Entwicklung den Mann zum Gegensatz gegen die in dem Büchlein niedergelegten theologischen Anschauungen führt.

Darum ist es zunächst die Aufgabe, zu zeigen, wie sich in den letzten fünfzehn Jahren das Verständnis dieses Kleinen K. Luthers vollständig verändert hat. Galt vorher der K., wie gesagt, als ein begriffliches und dogmatisches System christlicher Lehre, so ist von dieser Begriffsbestimmung ein Wort nach dem andern der Kritik zum Opfer gefallen. Als diese nämlich anfing, alle die Uebermalungen der Zeiten zu entfernen, erkannte man, daß von einem System keine Rede sein konnte. Immer mehr erblickte man die Einzigartigkeit Luthers darin, daß er gerade kein System, sondern vielmehr Stücke gegeben hat. Man hatte nur den K. im Sinne des Heidelberger K. und mit den Augen des Systematikers gelesen. J. ¶Gottschick (Luther als Katechet, 1883) war es vor allem, der klar zu machen suchte, daß es sich in Luthers Kleinem K. um eine fünffache Beschreibung des Christenstandes, und zwar von seinen verschiedenen Seiten aus, handelt. Dieser Gedanke, daß die Hauptstücke nicht einander untergeordnet, sondern nebengeordnet sind, hat sich, soweit man sehen kann, bei allen Theoretikern durchgesetzt; freilich in den üblichen Auslegungen haust noch ungestört der alte systematische Schulmeister- und Theologengeist. Und wenn diese einmal ausgestorben sind, dann bleibt er noch ein Jahrzehnt in der Praxis der Schul- und Konfirmandenklassen sitzen. — Dann ging man der Bezeichnung „begrifflich“ zu Leibe. Gewiß fand man begriffliche Bestandteile in dem K., die sehr an die Dogmatik erinnerten, so in der Erklärung des zweiten Artikels und in der gewiß recht unglücklichen Sakramentslehre. Aber wenn Freund und Feind bisher mit diesen Einzelstücken das Ganze gleichgesetzt hatten, so bestand der große Fortschritt darin, daß man unterschied, um die einzelnen Bestandteile in ihrem eigenen Licht zu erkennen. Dabei gewahrte man, daß der K. durchaus praktisch gerichtet ist. Besonders kam diese Erkenntnis der Erklärung der Artikel zugute. Aus der verheerenden Flut des Dogmatismus hoben sich langsam wieder die hohen Bergspitzen dieser Erklärungen hervor; so im ersten: „des alles ich ihm zu danken usw. habe“; im zweiten: „sei mein Herr“ und „auf daß ich sein eigen sei“ usw. Damit war schon der angebliche dogmatische Grundzug aufgegeben. Denn man erkannte, daß man es tatsächlich mit einem Ausdruck von Religion, genauer von christlichem Glauben, zu tun hatte. Das subjektiv-persönliche Gepräge des K. wurde erkannt. Der bisher übliche Ausdruck „Auszug aus der heiligen Schrift“ wurde Luther zum Trotz verlassen. Dabei griff man natürlich noch mannigfach fehl. So hat von ¶Rhoden den K. gefaßt zuerst als Deutung der Heilsgeschichte; dann aber hat er erkannt, daß dieser Ausdruck zu doktrinär für den so ganz praktisch-religiös gerichteten K. sei. — A. Eckert (Der Katechismusstoff des Konfirmandenunterrichts, 1904; Der erziehende Religionsunterricht in Schule und Kirche, 1899, u. a.) hat dann dem Ausdruck „angewandtes Evangelium“ weithin Eingang verschafft. Auf jeden Fall ist damit der Ich- und Wir-Charakter des K. zu seinem Recht gekommen; und zwar in folgerichtigem Gegensatz gegen die alte Weise, die den Nachdruck auf die objektiven göttlichen Größen und ihre Beschreibung legte. Wie sich in dieser alten Auslegung die alte objektiv-dogmatische Theologie zum Ausdruck brachte, so findet sich in unserer subjektiv-religiösen Auffassung des K. unsere heutige Theologie wieder, die mehr das Subjekt des Glaubens als sein Objekt, wie es ohne Beziehung zu dem Subjekte besteht, ins Auge faßt, und mehr nach dem Ausdruck des religiösen Glaubens als nach dem der theologischen Lehre sucht. Noch genauer können wir so sagen: im K. spricht sich der evangelische Normalchrist mit seinem Glauben und mit seinem Drang nach gottgefälliger Betätigung dieses Glaubens aus. Und zwar ist es ein Idealausdruck; so soll der evangelische Normalchrist glauben und leben. Hinter diesem starken persönlichen Zug, der in dem Ich und Wir zum Vorschein kommt, treten dann die Lehren und dogmatischen Reste weit zurück.

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß es Luthers Persönlichkeit ist, die hier spricht. Und zwar genau genommen, nicht Luther als einzelner und so wie er immer durchweg war; sondern es ist der ideale Luther. Da wir nun in Luther den Mann verehren, der unserer evangelischen Kirche das Gepräge gegeben hat, so haben wir in seinem Kleinen K. zugleich eine kirchliche Urkunde, wie er ja auch unter den kirchlichen Bekenntnisschriften steht. Auch dieses wird uns, wie der persönlich-subjektive Grundzug des K. für die Methodik seiner Behandlung von Wert sein. Aber wie es uns wichtig erschienen war, dem Wort K. immer hinzuzufügen, welcher K. denn gemeint sei, so ist es auch nötig, daß man immer genau sagt, welche Stücke des Kleinen K. man meint, wenn man ihn als Ganzes zu kennzeichnen versucht. Offenbar sind die soeben berichteten Bemühungen um sein Verständnis im wesentlichen darauf gerichtet, daß die religiös-praktisch-persönliche Auffassung der Glaubensartikel der falschen entgegengesetzt wurde. Nun hat man aber den Fehler nicht vermieden, das mit solcher Freude gefundene Verständnis dieses Stückes auf den ganzen K. auszudehnen. Dem kann man aber nicht zustimmen. Denn nicht überall trägt der K. diese Art an sich. Die Erklärung der Gebote ist ohne Zweifel im Vergleich mit ihrem Grundtext Ausdruck christlichen Seelenlebens, soweit es sich auf die sittlichen Güter und Aufgaben bezieht. Das ist auch schon äußerlich an der Wir-Form zu erkennen. Auch die Artikelerklärungen sind wirklich, abgesehen von ihrer Verwendbarkeit in dem Schulunterricht, „Meisterstücke“; dabei darf man freilich auch nicht vergessen, daß schon der Text anders als der der Gebote Ichform an sich trägt, was nur die objektive Dogmatik verwischt hat. Mag Luther dieser auch in einigen Sätzchen noch seinen Zoll entrichten, so hat er ihr doch grundsätzlich den Garaus gemacht, indem er einiges änderte oder gar fortließ, was sich nicht in die evangelisch-religiöse, praktisch-sittliche Grundstimmung seines Idealchristen einschmelzen ließ. Leider geht dann die Linie bergab; das Vaterunser, das doch an sich gerade jenes subjektive Gepräge trägt, das Luther offenbar für den ganzen K. erstrebte, hat er von dieser

Höhe heruntergezogen, indem er einen ziemlich starken beschreibenden und erklärenden Ton hineinbrachte. Es sind großartige Erklärungen voll frommen und hohen Lebens, aber es sind doch eben nur Erklärungen. Es ist nicht zu leugnen: statt daß hier gebetet wird, wird gesagt, was es mit den einzelnen Bitten und ihren Hauptbegriffen auf sich hat. Noch mehr neigt sich diese Linie in den Hauptstücken von Taufe und Abendmahl. Wieder finden sich großartige Perlen, wie etwa die Antwort auf die Frage: „Was bedeutet solch Wassertaufen?“ und „Was nützt solch Essen und Trinken?“ Aber die Streitigkeiten über das Abendmahl (¶Abendmahl: II, 7 ff) und die Taufe (¶Taufe: II ¶Wiedertäufer) werfen doch einen starken objektiv-scholastischen Schatten hinein. Einige dieser Sätze entfernen sich doch sehr von der Beschreibung des normalchristlichen Lebens. Wie wenig durch diese Ausstellungen der Wert des ganzen K. betroffen wird, kann man recht ermessen, wenn man seine Bestandteile in den üblichen Landeskatechismen aufsucht; zwischen all dem Kommissionsmachwerk liegen sie doch immer noch da wie Granitblöcke unter Alluvium. So wird aus dem Normalausdruck des Glaubens eines Idealchristen doch zuletzt Reflexion über diesen Glauben. Aber jedenfalls beruht darin der unendliche Wert des Kleinen K., daß er uns wenigstens den Weg gezeigt hat; wenn wir auch in demselben Büchlein gleich Beispiele davon haben, wie der rechte K. nicht sein soll.

Indem wir noch einmal an die subjektiven Bestandteile anknüpfen, zu denen glücklicherweise gerade der Glaube gehört, legen wir das größte Gewicht auf die Behauptung, daß mit jenen subjektiven Stücken der K. seinen Platz angewiesen bekommt. Der ist nämlich nicht auf der Seite der biblischen Geschichte oder gar eines objektiven Glaubensgesetzes, sondern der K. steht neben dem Gesangbuch. Beide, dieses und der K., sind als Ausdrücke des Glaubens zu betrachten, der sich die in der Geschichte gegebene Selbstdarbietung Gottes und Jesu, mit all ihren Gaben und Aufgaben angeeignet hat. Beide Bücher enthalten genauer noch die Art, wie in den klassischen Zeiten und in den normgebenden Gestalten dieser Glaube ausgedrückt worden ist. Von hier aus eröffnen sich uns folgende Winke für den Unterricht im K. Es geht nicht an, nur die objektive Seite am Christentum zu seinem Gegenstand zu machen, weder die Heilstatsachen noch den geschichtlichen Gang von Moses bis Johannes, wobei die Frage ausgeschaltet wird, wie viel subjektive Auffassung schon in der üblichen Darstellung dieser objektiven Größen liegt. Es muß noch die Unterweisung dazu treten, wie diese Offenbarung nach dem Willen unserer evangelischen Kirche aufgefaßt und verwertet werden will; es muß der Widerschein in den Seelen unserer Großen dazu treten. Freilich könnte man darin schon eine Vergewaltigung sehen; denn jene objektiven Größen finden entweder einen solchen Widerschein in den Seelen, und dann ist der immer ganz eigentümlich; oder sie finden ihn nicht, und dann ist seine Anbietung eine Verführung zur Unwahrheit. Aber so streng ist nicht zu urteilen; es gibt auch eine Erziehung zu der Normalauffassung, wie sie unsere Kirche ihrer Art nach erreichen will. Es gibt Hilfen zu jenem Widerschein, den Gott, wenn er in der Geschichte spricht, in unserem Glauben finden soll. Wir haben ja schon in dem NT selbst, nämlich in den sog. Lehrschriften, solche klassischen Darlegungen christlichen Innenlebens, wie es die Berührung mit Christus gezeitigt hat. Das ist nun unsere Forderung: es sollten diese drei Arten von Darlegungen christlichen Innenlebens, die Briefe, das Gesangbuch und der K., in völlig gleicher Weise gebraucht werden dürfen. Wenn man dagegen den kirchlichen Grundzug des K. anführt, so ist zu fragen: ist denn die Briefliteratur, ist denn vor allem das Gesangbuch nicht auch und zwar in hervorragendem Maß kirchlich? Dann müßte es eine Frage praktischer Art sein, ob ein Pfarrer oder Lehrer seiner Art und der der Kinder gemäß, lieber aus dem einen oder aus dem andern Quell die Normalanschauung christlichen Innenlebens schöpfen will, wie es die Antwort auf das Evangelium ist.

Soll nun K.unterricht bestehen bleiben oder nicht? — Man ist z. T. auf pädagogischer Seite von dem Nein zu einem mehr oder weniger bedingten Ja zurückgekehrt. Wie sich der kirchliche Liberalismus von ¶Diesterweg gegen den K. einnehmen ließ, so hat sich die Kirchlichkeit und das Luthertum der ¶Ritschlianer wieder dazu bestimmen lassen, den Lutherschen K. zum Glaubens- und Lehrbuch der Gemeinde zu erheben; diese ihre Stellungnahme hat weithin auf die pädagogische Literatur eingewirkt. Dabei wird oft das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Darstellung des Christentums angeführt, das zum christlichen Leben und Handeln nötig sei. So hoch schätzen wir Heutigen die Bedeutung des klaren Erkennens für das Leben und Handeln nicht ein; denn solches geht meist aus Bruchstücken und einzelnen Empfindungen und Grundsätzen hervor. Aber daneben ist es nicht übel, wenn man eine Erkenntnis von dem praktischen Christentum hat. Wirkt gewiß am meisten das Leben der geschichtlichen Gestalten, so ist der K. mindestens als ein Ausdruck für diese Wirkung auf den Empfänger von Wert. Da wir über das ganze Gebiet der Beeinflussung noch recht unklar sind, dürfen wir annehmen, daß zumal von den so lapidaren Geboten und auch von ihrer Erklärung eine Wirkung auf die Seele zurückfließt. Damit ist auch schon die Frage entschieden: erbaulicher oder berichtender K.unterricht? Wollen viele den K. etwa bloß als geschichtliche Urkunde für die Person Luthers verwenden, so genügt das nicht, wenn es auch viel mehr geschehen sollte; einmal muß doch statt der beständigen Unterweisung in dem, was gegolten hat, die Darbietung von dem treten, was gilt; der absolute und kategorische Ton darf nicht fehlen. — Ferner: K.unterricht in der Schule oder im Konfirmandenunterricht? Die Schulpädagogik ist von dem Streben nach einem Schul-K. wieder abgekommen; der hätte die Ergebnisse der lehrhaften Behandlung der einzelnen biblischen Geschichten zusammenschreiben sollen, so daß man alle gewonnenen Erkenntnisse beisammen hätte. Man hat sich überzeugt, daß dieser Gedanke noch völlig dem verstandesmäßigen Betrieb des ¶Religionsunterrichtes entstammt, und daß der Anschluß an ein gegebenes und kirchlich bestätigtes Normalbuch immer noch wertvoller ist. Aber es macht sich stets mehr der Wunsch nach einer Teilung der Aufgabe zwischen Kirche und

Schule geltend. Und zwar tritt an die Stelle der frühern Teilung der Arbeit, wobei die Schule den nur wenig erklärten K. auswendig lernen lassen, während der Pfarrer ihn erklären sollte, die andere Teilung nach Stoffen; die schwierigen und eigentlich kirchlichen Stücke gehören in den kirchlichen, die andern in den Schulunterricht. Unter jenen verstehen die einen bloß die Lehrstücke von den Sakramenten, die andern nehmen den Glauben und das Herrngebet hinzu; andern tut es wieder leid, etwas von dem großen Volksbuch des K. der Volksschule zu nehmen. So glaubt H. Matthes (s. Lit.), daß ein K.unterricht die Zusammengehörigkeit von Religionsunterricht und Kirche verbürge, der sich zur Aufgabe machte, das „real gelebte" christliche Leben der Vergangenheit als eine objektive Größe zu bezeugen und anzubieten, statt daß jeder Lehrer sein selbstgemachtes System vorträgt. Jedenfalls sind aber alle darin einig, daß die Schule auf die Gebote, dieses echt volkstümliche und leichteste Stück des K., nicht verzichten darf. Es scheint, daß sich zwischen den Geboten und dem Glauben der Schnitt anbringen lassen wird, der beide so oft vermengten Unterrichtsweisen trennt. Keineswegs aber dürfte der K. der Jugend dadurch entleidet werden, daß er auch noch in der sogenannten Christenlehre (¶ Jugendgottesdienste) wiederholt wird.

Christozentrisch soll der K.unterricht sein, d. h. alles soll auf die Höhe des Geistes Jesu gehoben werden, besonders das Gesetz. Freilich behaupten manche, z. B. O. ¶ Baumgarten, daß die Erhebung des Gesetzes ins Geistliche, die Luther vornimmt, verkehrt ist, weil sie dem Text Gewalt antut und den Gedanken „Gesetz und Zuchtmeister auf Christus" verleugnet. Aber diese Emporhebung des Gesetzes auf die Höhe des NT.s gibt uns eine volkstümliche Zusammenfassung des Lebensideals, wie sie dem Geist Jesu entspricht. Damit ist nicht gefordert, daß nun auch diese Gestaltung des K.unterrichts immer so äußerlich zutage tritt, wie bei ¶ Dörries, der in seiner kleinen Auslegung des K. jedem K.satz einen Zug aus dem Lebensbild Jesu voranschickt, wenn nur die Gestalt oder auch der Geist Jesu dahintersteht. — Unsystematisch soll der Unterricht sein, auch kein liberales System darf um ihn gesponnen, auch keine Leben Jesu-Theologie darf in die Erklärung des zweiten Artikels eingeschwärzt werden. Das Ideal ist, daß er als ein Ausdruck für den Idealertrag unserer christlich kirchlichen Gedankenentwicklung erscheint, die sich mit dem Innenleben des Christen befaßt hat. — Memoriert werden (¶ Memorierstoff) darf nur das, was Lebenswert hat, was also etwa auf der Höhe unserer besten Kirchenlieder steht. Alles andere wird nur erklärt, nicht gelernt. Das dogmatisch-scholastische Flick- und Stückwerk ist nicht wert, auswendig gelernt zu werden, es behält sich auch gar nicht. — Eine Reihe von Einzelfragen betreffen das Verhältnis der K.behandlung zu den geschichtlichen Stoffen des Unterrichts. Der reine K.unterricht will dem K. seine Bedeutung und Sonderstellung wahren in besondern K.stunden, die meisten aber wollen ihn an die biblischen Stoffe anlehnen; dabei würden seine einzelnen Stücke getrennt und an solche biblische Geschichten angelehnt, deren Sinn sie ausdrücken, während im reinen K.unterricht der K. die Einheit und die biblische Geschichte den Erläuterungsstoff bildet. Das erste Verfahren ist noch im allgemeinen das beliebteste; es ist wenigstens besser als die alte K.paukerei —, nur dürfen nicht Partikel des K. wie etwa „mich verlornen und verdammten Menschen" aus dem Zusammenhang gerissen werden, wenn dieser nicht später wieder hergestellt wird; das andere wird von Eger (s. Sp. 995) und Matthes (s. Literatur) befürwortet. — Die analytisch-deduktive Methode geht vom K.text aus, zergliedert und erläutert ihn, die synthetisch-induktive dagegen sucht aus gegebenen Stoffen, geschichtlicher oder empirischer Art, die Gedanken und womöglich den Wortlaut des K. zu gewinnen, um ihn dann durch die Kinder selbst aufbauen zu lassen; so glaubt man ihnen denselben besser verständlich machen zu können. Dieses zweite Verfahren hat etwas für sich, wenn es sich um ganz einfache Sätze handelt, und dann ist es nicht nötig, weil diese, so wie sie sind, dargeboten werden können; immerhin macht es den Kindern Freude, selbst zu finden und zu gestalten. Zur Künstelei aber führt es, wenn man große und dem kindlichen Verständnis fern liegende Stoffe so aufbauen will; bei der Wiederholung hat man jedenfalls den Text einfach vorauszusetzen, wenn es einem nicht gelingt, ihn unter ganz neuen und fesselnden Gesichtspunkten auf dem genannten induktiven Weg, etwa als Meinungsäußerung einer inzwischen genauer kennen gelernten Gestalt, entstehen zu lassen.

Aus der unübersehbaren K.literatur seien nur einige neuere Werke herangezogen, die Gesichtspunkte für die Methodik bieten. Die älteren Werke und neuere, die auf dem alten Standpunkt stehen, lehren ein Verfahren, das ganz der alten Gesamtanschauung entspricht. Kommt es daher vor allem auf Belehrung über die religiösen und theologischen Dinge an, so wird demgemäß der Text des K. mit seinen Erklärungen benutzt, um möglichst viel theologisches Wissen und Erkennen an den Mann zu bringen. Damit hängt eine Wertschätzung der einzelnen Sätze und Worte des K. zusammen, die es erlaubt, sie aus dem Zusammenhang zu reißen und als Träger großer lehrhafter Erörterungen zu verwenden. Diesem Standpunkt, der noch nicht die wichtige Unterscheidung zwischen Theologie und Glauben zur Voraussetzung hat, entspricht z. B. die so verbreitete Auslegung des lutherischen K. von Theodor ¶ Kaftan (5. Aufl. 1910). Sie ist vor allem theologisch gerichtet, nicht pädagogisch; sie erläutert den Text durch Heranziehung von Bibelstellen und Lutherworten, bleibt bei jedem Sätzchen stehen, um seinen Inhalt auszudeuten, statt das Ganze einer Erklärung als Glaubensausdruck zu fassen. An das Leben mit seiner Aufgabe und seinen Gaben geht sie viel zu wenig heran. Die Schriften von B. ¶ Dörries, die Erklärung des Kleinen K. D. M. Luthers, 1. Teil: Die Gebote, Göttingen 1910, und Der Glaube (4. Aufl. 1908), suchen viel näher an die Praxis und die Wirklichkeit heranzukommen, denn sie sind weit mehr pädagogisch gehalten und bringen eine größere Fülle von Anschauungsstoffen. Freilich theologisch sind sie noch genug, nur daß es eine neuere, christozentrische Theologie ist. Der K.unterricht von R. ¶ Staude (Dresden 1908/9) bringt noch viel mehr Methodisches an Einteilungen, Uebersichten usw. mit geschichtlichen An-

schauungen und genügenden Hinwendungen zum Leben. Die evangelische Jugendlehre von K. ¶Eger (Gießen 1907) verbindet reiche methodische Bemerkungen mit einer Fülle von Anschauungsstoffen aus Geschichte und dem Leben der Kinder, wie ja schon der Titel auf F. W. ¶Försters Grundsätze hinweist. — Im ganzen ist zu sagen: Die Behandlung der Gebote ist bei allen ziemlich gleich, da das Geschichtliche, Begriffliche noch das Anschauliche überwiegt; die Behandlung der Glaubensartikel ist auch nicht so verschieden, da sie viel Wissen über Gott und Welt, Christus und Erlösung mitschleppt; Staude und besonders Eger legen es noch am meisten darauf an, die Kinder in das Erlebnis der Erlösung einzuführen. Zumeist geht aber das „geistige Band“ der Erklärungen, daß sie wollen Ausdruck des Glaubens sein, über den vielen Teilen verloren. Das ist also der Fehler, der in der Behandlung der zwei wichtigsten Stücke, der Gebote und des Glaubens, gemacht wird: die Gebote gehen nicht genügend an die Fülle des wirklichen Lebens heran, und der Glaube wird nicht als persönlicher Glaube des Idealchristen dargestellt.

Wie ganz anders lassen sich die Gebote behandeln! Welche Freude, wenn statt der steifen und schematischen Ausführungen die ganze Fülle des Lebens sich vor den Kindern ausbreitet! Das Ziel muß sein, daß man die Gedanken und Neigungen der Kinder darauf einstellt, ihr Leben im Sinn des Herrn Jesus und des Vaters anzufassen. Dazu muß an einer Fülle von Beispielen diese Beurteilung und Stellungnahme eingeübt werden. Hier kann uns nur F. W. ¶Förster mit seiner Fülle von Anschauungen und mit seiner Gabe helfen, die Kinder selbst zum Urteilen heranzuziehen. Das muß aus den Kindern herausströmen: Fragen, Anschauungen, Erläuterungen, Gründe und Gegengründe, wie das ja doch überhaupt der Sinn unserer Unterrichtsreform ist, den Kindern immer mehr an Führung und selbständiger Beteiligung zuzuweisen. Dabei ergibt sich manche Gelegenheit, auch den Uebergang von der Höhe dieses Ideals Jesu in die Niederungen unseres Alltagslebens herzustellen, wie es nun einmal unvermeidlich ist; so könnte eine Belehrung über den ¶Eid, wie er vom gemeinchristlichen und vom praktisch-populären Standpunkt aus zu betrachten ist, benutzt werden, um die allgemeine Spannung zwischen dem Ideal der Bergpredigt und den Geboten für die Herzenshärtigkeit zu veranschaulichen. — Anders ist es mit dem Glauben. Die Folgerungen aus jenem oben entwickelten subjektivistisch praktischen Verständnis des K. sind noch nicht genügend gezogen. Immer noch wird der Text benutzt, um eine Fülle von theoretischen und theologischen Dingen zu bringen, oder das Ich des K. wird ohne weiteres auf das empirische Ich eines jeden einzelnen bezogen. Demgegenüber muß daran festgehalten werden, daß es sich in den Erklärungen um Normalausdrücke des Idealchristen handelt. Und das ist und bleibt die Hauptsache: eine Ahnung davon beizubringen, wie es in einem rechten Christen aussieht. Natürlich geht das nicht, ohne daß Einzelheiten erklärt werden; natürlich wird man auch beim ersten Artikel christliche Weltanschauung treiben. Aber sicher muß die Hauptsache erstrebt werden, eben jenes Verständnis der Sätze als der Normalausdrücke für christliches Idealleben. Es wird wohl am besten sein, wenn man dieses darbietet, sobald die nötigsten Erkenntnisse bereit gestellt sind. — Selbstverständlich wird man dabei für Anschauungen sorgen, an die man die Erklärung lehnen, genauer für Personen sorgen, denen man sie in den Mund legen kann. Das können entweder geschichtliche oder erdachte Personen sein. So kann man also entweder den Abraham für die Erklärung des ersten, Paulus für die des zweiten, Luther für die des dritten Artikels wählen; dabei braucht ja nicht jeder Zug geschichtlich belegt zu werden, sondern wir können hier schon mit geschichtlich unterrichteter und gebundener Phantasie nachhelfen, um nur aus jenen Personen heraus solche Erklärung als ein mögliches Erlebnis erkennen zu lassen. Oder man wählt erdichtete Personen; etwa einen Bauer für die Erklärung des ersten Artikels, einen bekehrten Sünder oder Heiden für den zweiten und einen alten Christen für den dritten. — So sucht man den K. lebensfähig zu erhalten; die einen glauben an seine Dauer und Unentbehrlichkeit, die andern aber nur an eine kurze Lebensdauer. Der Gedanke von ¶Bassermann, biblische Sprüche nach der Ordnung des Kleinen K. einfach zusammenzustellen, ohne alte oder neue K.sätze, ist weniger beachtet worden, als er verdiente. — ¶Religionsunterricht.

Joh. Gottschick: Luther als Katechet, 1883 (s. Sp. 989); — O. Baumgarten: Neue Bahnen, 1909[2]; — A. Eckert: Der erziehende Religionsunterricht in Schule und Kirche, 1899 (s. Sp. 989 f); — G. von Rhoden: Ein Wort zur K.frage, 1902[3]; — Leop. Schultze: Katechetische Bausteine, 1908[11]; — H. Matthes: Neue Bahnen für den Unterricht in Luthers K., 1908; — Zum geschichtlichen Teil vgl. E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie II, 1898[3], und die Literatur zu ¶K. II; zu Luthers K.en auch RE[3] X, S. 130 ff. — Für die K.auslegung vgl. die in Abs. 3 charakterisierten Schriften. **Niebergall.**

Katechismus: II. Einzelkatechismen.

Einzelartikel haben die Katechismen 1. von Brenz; — 2. von Canisius; — 3. die Emdener; — 4. K. Genevensis; — 5. Heidelberger K.; — 6. Rakauer K.; — 7. K. Romanus. — Luthers Katechismen sind oben I, 2 b (vgl. auch 3) behandelt, wo auch auf ¶Baders K. (1526), ¶Althamers K. (1528), den K. der böhmischen Brüder (1502) u. a. hingewiesen ist. Ueber den Züricher K. ¶Judae, Leo. — Ueber die sogenannten Unionskatechismen s. I, 2c; — Als Verfasser katholischer Katechismen kommen aus dem 16. Jhd. vor allem die unter 2 genannten in Betracht, aus neuerer Zeit ¶Deharbe (Katholischer K. für Stadt- und Landschulen, 1847; dazu 3 Auszüge 1847 für verschiedene Schularten und Altersstufen), ¶Felbiger, ¶Hirscher, ¶Jais, Bernh. ¶Overberg, Ign. ¶Schuster. — In der griechisch-orthodoxen Kirche Rußlands sind ¶Philaret und ¶Mogilas berühmte K.lehrer; im übrigen vgl. betreffs des K.unterrichts ¶Orthodox-anatolische Kirche: II, B 3. — Katechismen gibt es auch in außerchristlichen Religionen (¶Erscheinungswelt der Religion: II, B 5); vgl. z. B. ¶Islam, 9.

Literatur. Ferd. Cohrs: Die evg. K.versuche vor Luthers Enchiridion, 4 Bde., 1900—02 (MG Paedagogica XX—XXIII); — Vgl. Desselben Geschichtsabriß in RE[3] X, S. 135 ff); — J. M. Reu: Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I, 1: Süddeutsche Katechismen, 1904; I, 2: Norddeutsche Katechismen, 1910; — P. Bahlmann: Deutschlands kath. Katechismen bis zum Ende des 16. Jhd.s, 1894; — Chr. Moufang: Die kath. Katechismen des 16. Jhd.s, 1881; — F. X. Thalhofer: Die Entwicklung des kath. K. in Deutschland von Canisius bis Deharbe, 1899.

1. K. von ¶Brenz (s. I, 2 b). Brenzs „Fragstück des christlichen Glaubens für die Ju=

gend zu Schwäbisch-Hall" (1527—28), als Catechismus minor (Kleiner K.) die Fragen an die Kinder über Taufe, Glauben, Gebote, Vaterunser, Nachtmahl, als Catechismus major (Großer K.) die Auslegung für die Erwachsenen enthaltend, 1535 neu bearbeitet, ist mit Rücksicht auf die Oberdeutschen in die Württembergische Kirchenordnung von 1536 aufgenommen worden. In ¶ Württemberg genießt der Brenzische K., unter pietistischem Einfluß mit dem Lutherischen K. in der „Kinderlehre" von 1682 zusammenverarbeitet, bis heute Geltung und Ansehen.

Th. Wotschke: Brenz als Katechet, 1900. **Hermelink.**

2. K. des ¶ Canisius, der durch seine Tätigkeit als katechetischer Schriftsteller all seine Glaubensgenossen vorher (G. ¶ Witzel 1535; Joh. ¶ Dietenberger 1537; Bischof Johansen von Meißen 1542; Mich. ¶ Helding; Joh. ¶ Gropper 1547; a ¶ Soto 1548 usw.) und nachher (vor allem ¶ Bellarmin, 1598) überragt und sogar die Konkurrenz des K. Romanus (s. II, 7) hat ertragen können, sodaß sein kleiner K., in 12 europäische Sprachen übersetzt, zwei Jahrhunderte lang der katholische Hauptkatechismus gewesen ist. Auf die verschiedenen Ausgaben seines K. ist Bd. I, Sp. 1569 hingewiesen. Der kleine K. des Canisius zerfällt in sechs Teile: 1. Glaube und Glaubensbekenntnis; 2. Hoffnung und Gebet (Vaterunser, Ave Maria u. a.); 3. Liebe (Dekalog und ¶ Kirchengebote); 4. Sakramente; 5. Sündenlehre; 6. Tugendlehre.

Titel der K.ausgaben: 1. der große K.: Summa doctrinae christianae, 1555; — 2. der kleine K: Summa doctrinae christianae, per quaestiones tradita et ad captum rudiorum accommodata, 1556; deutsch: Der kleine K. samt kurzen Gebetlein für die Einfältigen; — 3. der mittlere K. (für Schüler höherer Lehranstalten bestimmt): Parvus C. catholicorum, 1558 oder Anfang 1559; deutsch: K., kurze Erklärung der fürnehmsten Stücke des wahren kath. Glaubens. — Vgl. die Werke über ¶ Canisius und die in der Uebersicht zu ¶ K.: II genannte Literatur. — Ferner O. Braunsberger: Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. Canisius, 1893. **Zsch.**

3. Emdener K., der Große 1546 verfaßt von ¶ Laski; der Kleine ist ein Auszug, 1552 verfaßt von Martin ¶ Micronius, der vorübergehend (1553/54) auch in Emden gewirkt hat. Beide, zum Zweck des Jugendunterrichts gearbeitet, vertreten den reformierten Standpunkt, aber ohne die Prädestinationslehre (¶ Prädestination: II). Einen zweiten Auszug aus dem K. von Emden arbeiteten 1554 die Prediger von Emden aus. Später wurde der Emdener K. durch den Heidelberger K. (s. 5) verdrängt.

Vgl. die Literatur über ¶ Laski und ¶ Micronius.

4. Genevensis (Genfer K.). Calvin hatte schon 1536 seinen ersten K. für den Jugendunterricht abgefaßt (¶ Calvin, 3), ähnlich dem Sommaire von ¶ Farel als eine kurze Zusammenfassung der christlichen Lehre. 1542 arbeitete er einen neuen K. aus, diesmal in der Form von Fragen und Antworten, der in seiner letzten 1545 erhaltenen lateinischen Abfassung als Catechismus Genevensis unter die symbolischen Bücher der reformierten Kirche aufgenommen wurde. Bemerkenswert ist, daß er die Lehre von der ¶ Prädestination (: II) nicht enthält. Wertvoll ist die als Anhang dem K. beigegebene Kirchenagende, die ursprüngliche Form der Calvinischen Gottesdienstordnung, wie sie in Genf, Frankreich und Schottland eingeführt worden ist.

Niemeyer: Collectio confessionum, 1840, S. 170ff.

5. Heidelberger K., auch Pfälzer K. genannt. Die Entstehung dieses bedeutendsten reformierten K., der zur klassischen kirchlichen Literatur gehört, hängt aufs engste zusammen mit dem Uebertritt des Kurfürsten Friedrich III zur reformierten Konfession (¶ Bayern: II, 1 ¶ Calvinismus, 1). Er gab einer Kommission von gelehrten Theologen den Auftrag, einen K. auszuarbeiten, der aller „Unrichtigkeit und Ungleichheit" im Lande ein Ende bereiten sollte. Das Hauptverdienst an diesem Büchlein, das 1563 erschien, kommt den Theologen Zacharias ¶ Ursinus, einem Melanchthonianer, Caspar ¶ Olevian, einem Calvinisten, und dem Zwinglianer Thomas ¶ Erastus zu. Die Verfasser haben verschiedene Katechismen und Lehrdarstellungen zu Rate gezogen und sich namentlich Mühe gegeben, nicht das Trennende, sondern das Einigende hervorzuheben, so daß Göbel von dem K. mit Recht sagen konnte, er habe „lutherische Innigkeit, melanchthonische Klarheit, zwinglische Einfachheit und calvinistisches Feuer in eins verschmolzen". Auf Bekämpfung der lutherischen Abendmahlslehre haben die Verfasser ganz verzichtet und die Prädestinationslehre mehr nur angedeutet. Trotzdem ist der Charakter des K. durchaus reformiert. Nur gegen die katholische Lehre und Kirche wendet er sich in scharfer Polemik. Die friedliche Haltung gegen die Lutherischen und der erbaulich warme Ton verschafften ihm bald die weiteste Verbreitung, so daß er als das eigentliche „Einigungsband" „der räumlich und national so zerteilten reformierten Kirche gedient und als ihr verbreitetstes Andachtsbuch das Gefühl der Zusammengehörigkeit begründet" hat. Er wurde im 16. Jhd. in Ostfriesland, in Jülich, Cleve, Berg, Anhalt, Bremen, Hessen, Brandenburg und Preußen, in Holland, Polen, Ungarn und Siebenbürgen, und im 17. Jhd. auch in der Schweiz eingeführt. Nach dem Gedankengang des Römerbriefes zerfällt er in drei Teile: des Menschen Elend, des Menschen Erlösung und von der Dankbarkeit. Das apostolische Glaubensbekenntnis und die Sakramente stehen im 2. Teil. Die 10 Gebote (zur Zählung ¶ Dekalog, 3a) bilden, echt reformiert, die Grundlage der Ethik (3. Teil) und die Lehre vom Gebet den Schluß.

RE[3] X, S. 164 ff; — H. Dalton: D. H. B. als Bekenntnis und Erbauungsbuch, 1883[2]; — Textausgabe von A. Lang: Der H. K., 1907. **W. Hadorn.**

6. Rakauer K. Neben den Schriften der sozinianischen Theologen (¶ Sozinianer) ist der Rakauer K. eine Hauptquelle zur Beurteilung der Lehre des Sozinianismus. Derselbe liegt uns in doppelter Gestalt vor, als „Kleiner K. für die Jugend, die in die christliche Religion eingeführt werden soll" (1605) und als „Großer K. oder Institution der christlichen Religion" (1605 polnisch, 1608 deutsch, 1609 u. ö. lateinisch). Verfasser des letzteren sind die sozinianischen Prediger Valentin Schmalz und Johann Völkel, sowie der polnische Adelige Hieronymus Moscorovius, der die lateinische Ausgabe Jakob I von England widmete. — Ausgangspunkt bildet folgende Definition der christlichen Religion: „die christliche Religion ist der Weg von Gott durch Jesum Christum vorgezeigt, das ewige Leben zu erlangen", wobei be-

merkt wird, daß dieser Weg „aus der heiligen Schrift, insbesondere dem NT" erkannt werde. Im Anschluß daran werden in acht Abschnitten die Hauptlehren der christlichen Religion erörtert: 1. Heilige Schrift (die einzige Quelle für die wahre Religion, die wahr ist, weil ihr Stifter göttlich gewesen); — 2. Heilsweg (Erkenntnis Gottes und Christi, heiliges Leben); — 3. Gotteserkenntnis (Gott, die absolute Macht, von der aus die übrigen göttlichen Eigenschaften unter Ablehnung der Trinität abgeleitet werden); — 4. Christi Person (ein Mensch, der durch die wunderbare Zeugung und Auferstehung zu göttlicher Macht erhoben wurde; ¶ Christologie: II, 5 a); — 5. Das Prophetentum; — 6. Königtum; — 7. Priestertum Christi (die drei ¶ Aemter Christi, unter dem Gesichtspunkt behandelt, daß Christus uns den Willen Gottes vollkommen geoffenbart habe); — 8. Kirche (die Gemeinschaft der Menschen, welche die heilsame Lehre halten und bekennen).

Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910[4], S. 784 ff; — RE[3] XVIII, S. 469 ff; — Otto Fock: Der Sozinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, 1847, S. 183 ff. **K. Völker.**

7. Katechismus Romanus (Römischer K.), ein Produkt der Restaurations- und Reformarbeit des ¶ Tridentinums. Der erste Gedanke an die Abfassung eines K. taucht schon 1546 auf; man plant einen Kinder-K. Auf Drängen der französischen Gesandten wird 1562 eine Kommission eingesetzt. 1563 ist die Rede von einem K. in der Volkssprache für das ganze Volk, nicht nur für die Kinder. Aber es erhebt sich Widerwille gegen die Uebersetzung in die Volkssprache, der Charakter des Volksbuches wandelt sich in den eines Handbuches für Pfarrgeistliche. Ende 1563 setzt der Papst eine neue Kommission von vier Theologen (unter ihnen war ¶ Foscarari) ein, auf deren Tätigkeit ¶ Borromäus stärksten Einfluß hat; er hat auch die letzte Abrundung 1565 dem Julius Pogianus übergeben lassen, doch fand nach dem Tode ¶ Pius' IV noch eine letzte Revision durch Sirletus, Marinus und Lucatellus statt. 1566 erschien der K. in der Oeffentlichkeit unter dem Titel Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V iussu editus. Er ist ein Pfarrerhandbuch, kein Unterrichtsbuch; Bücher und Kapitel gab erst die Kölner Ausgabe von 1572, Frage und Antworten die Antwerpener von 1574. In 4 Teilen: de symbolo apostolico (Glaubensbekenntnis), de sacramentis (Sakramentslehre), de decalogo (Gesetz), de oratione, praesertim dominica (Gebet, besonders Vaterunser), wird die katholische Dogmatik entwickelt. Er ist wichtige, wenn auch namentlich in der Gnadenlehre nicht unbestrittene Quelle katholischen Glaubens und in mehreren Sprachen verbreitet.

St. L. v. Skibniewski: Geschichte des römischen K., 1903; — G. Bareille: Le catéchisme Romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne. Explication nouvelle, 1907 ff (bis jetzt 6 Bde.). **Köhler.**

Katechismusexamen, Katechismus-Unterredungen mit der Jugend, ¶ Jugendgottesdienste, 1; ¶ Gebetsverhör ¶ Katechetik, 2 b. — K.gebete ¶ Gebet: I, 5; — K.predigten ¶ Predigt, Geschichte, ¶ Katechetik, 2 b.

Katechumenat ¶ Katechetik, 2 a. — Katechumenenunterricht heißt auch die ¶ Konfirmandenunterweisung.

Kategorien ¶ Kant, 2.

Kategorischer Imperativ ¶ Ethik, 4 ¶ Kant, 3.

Katerkamp, Theodor (1764—1834), kath. Kirchenhistoriker, geboren in Ochtrup (Westfalen), nach Vollendung seiner Studien in Münster und Empfang der Priesterweihe (1787) Erzieher im Hause von Droste-Vischering, verkehrte schon damals im Kreis der Fürstin von ¶ Gallitzin, bei der er nach Aufgabe der pädagogischen Tätigkeit (1797) bis 1806 wohnte (vgl. seine Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin A. v. G. 1828, 1839[2]). 1808 Dozent, 1812 a.o, 1819 ord. Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts in Münster.

Sein Hauptwerk ist die „Kirchengeschichte" (Einleitung und 5 Bde., bis 1153 reichend), 1819—34, im Geist der Romantik gehalten und gegen den Rationalismus polemisierend. Für seine Stellung charakteristisch ist auch seine Streitschrift: Fr. L. Grafen von ¶ Stolbergs historische Glaubwürdigkeit im Gegensatze mit des Herrn Dr. [H. E. G.] ¶ Paulus kritischer Beurteilung seiner Geschichte. — Ueber K. vgl. H. Brockmanns Trauerrede (Zeitschrift für Philosophie u. kath. Theologie 1834, S. 113—132); — RE[3] X, S. 179 f; — KL VII[2], S. 333 ff; — Briefwechsel in: Historisch-politische Blätter 130, 1902, S. 541 ff. **Zich.**

Katharer ist der Sammelname für eine Anzahl dualistischer Sekten des Mittelalters im Abendlande, die eine Fortsetzung oder Erneuerung der altkirchlichen Häresie ¶ Manis, des Manichäismus, sind und daher auch mit dem Namen Neumanichäer bezeichnet werden. Vom Orient her hatten sie namentlich in Italien und Frankreich Eingang gefunden und bei der allgemeinen Mißstimmung gegen die Kirche des 11. und 12. Jhd.s weite Verbreitung gefunden. Zu ihnen rechnet man die ¶ Albigenser, ¶ Bogomilen, ¶ Euchiten, zahlreiche Sektierer des 11. und 12. Jhd.s in Spanien, Frankreich und Deutschland, die Concorrezaner (genannt nach dem Ort Concorrezzo bei Alonza), Bagnolesen (genannt nach Bagnolo bei Brescia), Ortlibarier (¶ Ortlieb von Straßburg), ¶ Paulizianer, die lombardische ¶ Pataria, u. a.; sowie einige libertinistisch entartete Sekten, z. B. die Luziferianer (¶ Lucifer von Cagliari); dagegen werden die ¶ Waldenser mit Unrecht zu den K.n gezählt. Alle die genannten Sekten huldigten dem Dualismus, der bei den Albigensern besonders schroff, bei den Bogomilen, Concorrezanern u. a. milder ausgeprägt war. Im einzelnen herrschte eine große Mannigfaltigkeit der Ansichten unter den K.n, doch waren sie alle einig in folgenden Punkten: Verwerfung der Ehe, Verabscheuung der Kreuz- und Bilderverehrung, Nichtachtung der Heiligenverehrung und Kampf gegen die päpstliche Autorität. Was ihre Stellung zur Bibel betrifft, so verwarf ein Teil das AT (¶ Inspiration, 2 a; Sp. 555), während das NT so weit als Gesetz anerkannt wurde, daß man z. B. um Matth 5_{33} ff willen den Eid (¶ Eid: III, 2) verwarf. — Trotz aller Versuche, sie zum katholischen Glauben zu bekehren, verbreiteten sie sich im 12. und 13. Jhd. immer weiter, so namentlich in Oberitalien und Südfrankreich, wo sie 1167 ein eigenes, gut besuchtes K.konzil in Toulouse abhielten. Schon seit dem 11. Jhd. gelegentlich hart verfolgt, fiel im 13. Jhd. die Inquisition mit grausamer Wut über sie her (vgl. z. B. ¶ Albigenser; als einer der strengsten Inquisitoren wird ¶ Guidonis genannt). Nur vereinzelt hielten sich katharische

Gemeinden bis ins 15. Jhd., um allmählich zum Katholizismus, zum Teil auch zum Islam (vgl. die ¶ Bogomilen) überzugehen. Doch lebt der Name K. (von griechisch καθαρός = rein) noch fort im deutschen Worte Ketzer. — Im kirchlichen Altertum begegnet der Name schon als Bezeichnung der Anhänger ¶ Novatians.

RE³ XIII, S. 757—770; über die Ortlibarier: RE³ XIV, S. 498—501; — Ulrich Hahn: Geschichte der Ketzer im Mittelalter, 3 Bde., 1845; — Charles Schmidt: Histoire et doctrine de la secte de Cathares, 2 Bde., 1849; — Ignaz von Döllinger: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 2 Bde., 1890 (dazu Karl Müller in ThLZ 1890, S. 353 ff); — A. Vacant und E. Mangenot: Dictionnaire de théologie catholique II, 1900, Sp. 1987 ff. **H. Zwicker.**

Katharina von Medici, Königin von Frankreich, ¶ Frankreich, 6 ¶ Hugenotten: II, 1.

Katharina II, 1762—96 Kaiserin von Rußland, ¶ Rußland.

Katharina 1. die Märtyrerin. Ihre in zahlreichen Redaktionen erhaltene Legende ist im allgemeinen die typische Martergeschichte des Heiligen, der erst bei der Disputation und dann im Kerker viele bekehrt und, nachdem ein Versuch, ihn anders zu töten, mißlungen, enthauptet wird. Ihre Verehrung ist im Osten wie Westen weit verbreitet und besitzt eine besonders alte und berühmte Kultstätte auf dem Sinai, wohin Engel einst den Leichnam der Heiligen getragen haben sollen. Ihre Darstellung ist entsprechend häufig. Ein Buch, das Symbol der Gelehrsamkeit, ein Rad mit krummen Messern, das Marterwerkzeug, die Palme, das Zeichen des sieghaften Martyriums, und wohl auch ein Brautring, den das Christkind ihr einst gegeben, sind ihre gewöhnlichen Attribute (¶ Heiligenattribute). Die Pariser philosophische Fakultät hat sie zu ihrer Schutzheiligen erkoren. Auch in die Zahl der 14 Nothelfer ist sie aufgenommen. Nach ihr sind die „Katharinenschwestern" benannt (¶ Katharina, Kongregationen, 1).

U. Chevalier: Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Bio-Bibliographie I, Sp. 806 ff; — RE³ X, S. 180 ff; — H. Knust: Geschichte der Legenden der h. K. v. Alexandria und der h. Maria Aegyptiaca, 1890 (vgl. Varnhagen in GGA. 1890, Nr. 15); — H. Varnhagen: Zur Geschichte der Legende der K. v. Alexandrien, 1891; — J. Viteau: Passions des saints Ecatarine et Pierre d'Alexandrie, 1897 (vgl. Krumbacher in Byz. Zeitschrift 1898, S. 480 ff). **G. Loeschcke.**

2. de Bar ¶ Adoration, 2.

3. von Bora ¶ v. Bora.

4. Emmerich (1774—1824) ¶ Stigmatisierte.

5. von Genua (1447—1510), geboren und gestorben zu Genua, aus dem Adelsgeschlecht der Flisci (Fieschi) stammend, von Clemens XII 1737 heilig gesprochen wegen ihrer strengen Askese, ihrer aufopfernden Tätigkeit als Krankenpflegerin besonders in den Pestjahren 1497 und 1501 (K. war seit dem Tode ihres Gatten 1474 Mitglied der lombardischen ¶ Annunziaten) und ihrer Offenbarungen (besonders berühmt die über das Fegefeuer; s. Lit.).

Ihre Offenbarungen sind enthalten in der Demonstratio Purgatorii, auch Tractatus de Purgatorio genannt (vgl. Frz. Ratte: Die hlg. K. v. G. und ihre wunderbaren Erkenntnisse von den Seelen im Fegfeuer, 1882, 1893⁴; auch bei Peter Lechner: Leben und Schriften der hlg. K. v. G., 1859) und im Dialogus animam inter et corpus, amorem proprium, spiritum, humanitatem ac Deum („Die Theologie der Liebe von der hlg. K. v. G.", Aachen 1833). — Ueber K. vgl. die ältere Literatur in RE³ X, S. 184 f und bei U. Chevalier: Répertoire des sources historiques du moyen-âge, 1904², 810 f. — Die neueste Biographie ist von Friedr. von Hügel: The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends, 2 Bde., 1908 (vgl. dazu Rudolf Eucken in: Deutsche Rundschau 36, 1910, S. 165—170).

6. von Ricci (1522—89) ¶ Stigmatisierte.

7. von Schweden (1331—81), Tochter der hlg. ¶ Birgitta, mit der sie 1349—73 in Rom lebte, und für deren Kloster Vadstena (¶ Birgittenorden) sie auf einer neuen Romreise (1375—80) die Bestätigung erlangte. 1474 ist sie heilig gesprochen.

RE³ X, S. 185 f; — U. Chevalier: Répertoire des sources historiques du moyen-âge, 1904², 816. — Vgl. auch die Literatur über ¶ Birgitta; — Ferner: Torvald Höjer: Studier i Vadstena Klosters, Upsala 1905. **Jsch.**

8. von Siena (1347—1380), die große Heilige des Dominikanerordens (¶ Dominikus), entstammte der Familie eines sienesischen Färbers, dessen 23. Kind sie war. Schon als Kind lebte sie in einer Welt religiöser Schwärmerei; zum Mädchen herangewachsen, trat sie, nachdem sie den Widerstand ihrer Mutter überwunden hatte, als Tertiarierin in den Dominikanerorden. Ihr weltabgewandtes Leben, ihre Visionen, ihre über alles Maß gesteigerte Askese, ihre barmherzigen Werke verschafften ihr bald den Ruf der Heiligkeit und so großen Einfluß, daß sie mehrfach mit Erfolg, besonders als Friedensvermittlerin, in den Gang der öffentlichen Ereignisse eingreifen konnte. Die Rückkehr Papst ¶ Gregorius' XI von Avignon nach Rom (1377) ist zu einem nicht geringen Teil der Reise K.s nach Avignon zuzuschreiben. 1461 wurde sie heilig gesprochen (Heiligentag der 30. April). Aus der Geschichte ihres an Ekstasen reichen religiösen Lebens ist die Vision, in der Christus durch Ueberreichung eines Ringes sich ihr verlobt, besonders durch ein Gemälde von Fra Bartolommeo (im Palazzo Pitti, Florenz) bekannt. Wie zahlreiche andere Heilige trug K. die Wundenmale Christi an ihrem Leibe (¶ Stigmatisierte), freilich unsichtbar, aber für sie die Quelle heftiger Schmerzen. Ihre Hauptschrift, der Libro della Divina Dottrina (1378), in der Form eines Gesprächs K.s mit Gott, sowie ihre Briefe, sämtlich als Zeitspiegel interessant, sind in einem eigenartig exaltierten Tone gehalten; zum Teil hat K. ihre Schriften während der Ekstase diktiert. Ihre scharfe Kritik schreckt auch vor den höchsten Würdenträgern der arg verfallenen Kirche nicht zurück, verläßt aber nirgends die katholischen Grundlagen. — Ueber nach ihr benannte Kongregationen ¶ Katharina, Kongregationen, 2.

Ausgabe ihrer Schriften von Girolamo Gigli, 1707 bis 1726; — ihrer Briefe von N. Tommaseo, 1860; — des Libro della Divina Dottrina in englischer Uebersetzung von Algar Thorold, 1896; — Eine Auswahl ihrer Briefe in deutscher Uebersetzung gibt Annette Kolb: Die Briefe der hl. K. von Siena, 1906. — Die alten Biographien verzeichnet Bibliotheca hagiographica latina, ed. socii Bollandiani I, 1898 f, S. 256 f; — Neuere Biographien von K. (v.) Hase, (1864) 1892³; und H. v. Redern, 1907³; — englische von Jos. Butler, (London) 1895⁴; Scudder, (London) 1905; und Roberts, (New-York) 1906; — italienische von Pignorini, (Florenz) 1900. — Vgl. auch O. Zöckler: RE³ X, S. 186—190,

wo weitere Literatur; — KL² VII, Sp. 345—348. Heussi.

Katharina, Kongregationen von der heil.: 1. Schwestern von d. hl. ¶ K. von Alexandrien, der Märtyrerin (Katharinenschwestern), 1571 (bezw. 1583) in Braunsberg gegründete, im Bistum Ermland verbreitete Kongregation (nach der ¶ Augustinerregel) für Krankenpflege und Unterricht; hat Mutterhäuser in Braunsberg, Heilsberg, Wormditt und Rössel (sämtlich in Ermland) mit im ganzen (1908:) 291 Schwestern in 49 Niederlassungen; ferner mehrere Niederlassungen in Brasilien und eine (seit 1896) in Liverpool; — 2. Kongregationen von der hl. ¶ K. von Siena = Dominikanerinnen-¶ Tertiarierinnen mit der Augustinerregel: a) mit Mutterhaus zu Arenberg bei Koblenz, 1868 von Schwyz aus begründet, haben Filialen in Berlin (seit 1889) und Umgegend sowie in den Bistümern Köln und Münster, im ganzen (1908:) 476 Schwestern in 30 Niederlassungen, versorgen Waisenhäuser, Pensionate, Invalidenheime, Mägdeasyle, Krankenpflege; — b) mit Mutterhaus in Etrépagny (Bistum Autun), 1854 gegründet und 1879 päpstlich bestätigt, seit 1868 auch in der Aussätzigenpflege auf Trinidad tätig; — c) Englische Kongregation, für Schulunterricht, Kranken- und Waisenpflege mit Unterstützung des späteren Bischofs Ullathorne von Birmingham 1844 gegründet in Coventry von Margareta Hallahan († 1868; Biogr. mit Vorwort von Ullathorne, deutsch 1874), hat mehrere Häuser in England, Amerika, Australien und Britisch-Ostafrika. — Ueber die französischen Katherinetten vgl. ¶ Hospitaliterinnen, 5 b.

Zu 1.: Heimbucher II², S. 301 f; — Zu 2: Ebd. II, S. 173—176. Joh. Werner.

Katharinenorden, englischer Damenorden für Krankenpflege, 1879 von der Königin Viktoria gestiftet.

Katharinenschwestern ¶ Katharina, Kongregationen, 1.

Katharinus, Ambrosius, Ordensname des Lancelot ¶ Politus.

Kathedersozialismus ¶ Christlich-sozial, 3.

Kathedra ¶ Ausstattung (Sp. 812).

Kathedralkirche ¶ Dom ¶ Domkapitel.

Kathedralschulen (Domschulen) ¶ Klosterschulen usw. ¶ Chrodegang.

Kathedratikum, auch Synodatikum genannt, ¶ Abgaben, kirchl., 2 b.

Katherinetten ¶ Hospitaliterinnen, 5 b; — Katherinenschwestern ¶ Katharina, Kongregationen, 1.

Katholikentage, Katholikenversammlungen. Es sind auch in außerdeutschen Ländern K. abgehalten worden, in Spanien, Ungarn, Belgien, Australien usw. Der erste schweizerische fand 1903 in Luzern statt, der dritte 1909 in Zug (offizielle Berichte erschienen bei Matt in Stans). Italienische Katholikenkongresse versammeln sich seit 1874; das Uebergewicht der demokratischen, auf aktive Beteiligung an der inneren italienischen Politik hindrängenden Strömung, das bereits 1904 nach dem Kongreß in Bologna zu päpstlichen Gegenmaßregeln führte, zeigte sich 1910 trotz des Ausscheidens ¶ Murris (¶ Katholisch-sozial, 6) wieder auf dem Kongreß in Modena. — Die bedeutsamsten und bestorganisierten K. sind die deutschen. Vor 1870 umfaßten sie den deutschen Katholizismus Oesterreichs mit, s. u. Seit 1877 finden in Oesterreich eigene K. statt, die alle dortigen Nationalitäten zusammenfassen sollen; gerade dies stößt aber auf Schwierigkeiten, sodaß mehrfach der allgemeine österreichische K. ausfallen mußte; 1910 hat der siebente in Innsbruck stattgefunden; tatsächlich sind die Nichtdeutschen Oesterreichs dabei fast nur durch Begrüßungen vertreten. Die deutschen K. sind erwachsen aus einer 1848 inmitten der damaligen allgemeinen politischen Erregung geschaffenen Organisation, dem Piusverein (¶ Vereinswesen, kath.). Wenn Vertreter katholisch-kirchlicher Interessen mit der Spezialforderung: „Freiheit der Kirche" in den allgemeinen Ruf nach Freiheit einstimmten und die Freiheiten, die in allen deutschen Staaten in jenem Jahre gewährt worden waren, sogleich für ihre Kirche zu verwerten suchten, so erscheint das zwar zunächst als kluge Taktik, die in eigentümlichem Gegensatz zu der Tatsache steht, daß die katholische Kirche in der Zeit der Restauration sich vielfach mit den konservativsten Mächten verbunden und sich ihnen empfohlen hatte. Aber man darf hier nicht bloße Taktik sehen wollen; in Westdeutschland verband sich wirklich oft demokratische mit katholisch-kirchlicher Gesinnung (wie denn auch in den protestantischen Teilen Deutschlands der ¶ Liberalismus damals oft viel mehr religiöses und kirchliches Interesse hatte, als später); Erinnerungen an die Zeit der Revolution und Napoleons, Abneigung gegen das Preußentum (¶ Görres) verstärkten die demokratische, der ¶ Kölner Kirchenstreit die katholisch-kirchliche Stimmung. In Mainz wurde 1848 ein „Verein für religiöse Freiheit" oder (nach dem Namen des damaligen Papstes) Piusverein gegründet; Vorsitzender war der Domdekan Lennig († 1866), sein Stellvertreter der 1841 wegen seiner Angriffe auf Philipp den Großmütigen in Gießen abgesetzte Professor Riffel, unter den sonstigen Führern waren J. B. ¶ Heinrich und ¶ Moufang. Ein Aufruf an die Katholiken Deutschlands, überall sich zu Vereinen zusammenzuschließen, hatte starken Erfolg, namentlich in Baden. Beim Kölner Dombaufest 15. Aug. 1848 wurde beschlossen, Vertreter der Vereine zu einer Versammlung zusammenzuberufen, die in Mainz 3.—5. Oktober 1848 stattfand (erster K.). Einige katholische Abgeordnete kamen vom Frankfurter Parlament herüber, darunter ¶ Döllinger. Vorsitzender war der Führer der badischen Ultramontanen, Prof. Franz Joseph Buß aus Freiburg († 1878). Man organisierte sich als „katholischer Verein Deutschlands", als Ziel gibt der Bericht an „eine große, ganz Deutschland umfassende katholische Volksassoziation ins Leben zu rufen und dadurch der katholischen Ueberzeugung und dem katholischen Volk die ihm gebührende Stellung im öffentlichen Leben wieder zu erobern". Bald danach wurden entsprechende Forderungen von den offiziellen Vertretern der katholischen Kirche erhoben, in der Denkschrift, die die Würzburger Bischofskonferenz (22. Okt. bis 16. Nov. 1848) entwarf (als Vertreter des Mainzer Bischofs nahm an ihr Lennig teil): völlige Freiheit des Unterrichts — also auch für kirchlich geleitete Unterrichtsanstalten, völlige Freiheit der Orden und Kongregationen, Aufhebung des Plazet usw. In den fünfziger Jahren sind dann bekanntlich (¶ Baden ¶ Württemberg u. a.; für Hessen vgl. ¶ Dalwigk) manche Regierungen diesen Wünschen weit entgegengekommen.

Der Eifer der deutschen Katholiken, sich zu organisieren, ist von 1848 an stetig gewachsen (¶ Vereinswesen, katholisches). Am mächtigsten belebt hat ihn der ¶ Kulturkampf der siebziger Jahre; in den fünfziger und sechziger Jahren ließ die Gleichgültigkeit und politische Unerzogenheit weiter Volkskreise das Werk nur langsam vorwärts kommen. So waren denn auch die Generalversammlungen des „katholischen Vereins Deutschlands" im Verhältnis zu den heutigen K.n nur schwach besucht: 1849 fanden zwei statt (in Breslau und Regensburg), von da an jährlich eine, soweit nicht etwa Krieg, Epidemien oder sonstige ungünstige Verhältnisse zu Unterbrechungen Anlaß gaben (insgesamt bis 1910 57 Tagungen, in den 50 er und 60 er Jahren auch einige auf deutsch-österreichischem Boden: Linz, Wien, Innsbruck). Breite Massen wurden ja auch nicht dadurch angezogen, daß auf den K.n die Herausarbeitung der Grundzüge einer ultramontanen Weltanschauung eine große Rolle spielte. Gewiß wurden kirchenpolitische Fragen lebhaft besprochen, kirchenpolitische Forderungen kräftig vertreten, daneben eine Fülle praktisch-kirchlicher Aufgaben (Vinzenzvereine, Heidenmission, Bonifatiusvereine usw.; ¶ Charitas) verhandelt, aber die akademischen Kreise (¶ Döllinger, Joh. Nep. ¶ Sepp, ¶ Schulte, ¶ Hettinger, ¶ Hergenröther, Buß u. a.) traten doch in jener ersten Zeit stärker hervor, als von dem Zeitpunkt an, wo der Kulturkampf kam. Der Weltanschauung, welche die K. beherrschte, mußten die neuen staatlichen Kirchengesetze und ins kirchliche Leben hineingreifenden Maßregeln als Vergewaltigung, als Kirchenverfolgung erscheinen, und dem politischen Abwehrkampfe, den die Zentrumspartei (¶ Zentrum) gegen diese Maßregeln führte, stimmte man auf den K.n aufs lebhafteste zu; die Führer dieser Partei traten auch auf den K.n in den Vordergrund, ¶ Windthorst, Schorlemer-Alst, ¶ Ballestrem, ¶ Lieber jun., ¶ Porsch u. a. Man hat oft geradezu die K. als Zentrumstage bezeichnet, und da das Zentrum keine Parteitage (für das Reich und für Preußen) abzuhalten pflegt, wäre es ja seltsam, wenn nicht diese großen Zusammenkünfte, auf denen sich so viele Zentrumsleute treffen, tatsächlich auch als Zentrumstage dienten. Oft ist von den K. die Haltung des Zentrums ausdrücklich gebilligt worden, oft haben Redner den engen Zusammenhang zwischen K. und Zentrum ungescheut ausgesprochen. Und während vor 1870 betont wurde: „was uns eint, ist die katholisch-kirchliche Gesinnung, politisch gehören wir verschiedenen Parteien an", sind seitdem Männer, die sich nicht zum Zentrum bekennen, auf den K. mindestens überaus selten geworden, nie irgendwie hervorgetreten. Offiziell wird allerdings ein Zusammenhang bestritten, und wenn Vereine, die offenbar enge Beziehungen zur Zentrumspolitik haben, wie der Augustinusverein (¶ Charitas, 9), bei Gelegenheit der K. ihre Jahresversammlung halten, so wird betont, daß dies außerhalb des Programms der K. geschehe.

Seit der Zeit des Kulturkampfs nahm auch der Besuch der K. stetig zu, und das ist so geblieben, als nach dem Abbruch der staatlichen Kulturkampfgesetzgebung die sozialen Fragen und Bestrebungen, die schon vorher durch ¶ Ketteler, ¶ Ratzinger u. a. behandelt worden waren, eine immer stärkere Rolle auf den K.n zu spielen begannen (¶ Katholisch-sozial). Nicht als ob kirchenpolitische Dinge nur noch wenig verhandelt würden; die Empfindlichkeit dagegen, daß der moderne Staat die Forderungen des Ultramontanismus nur teilweise erfüllt, der Kirche nicht die volle ¶ Schulaufsicht läßt, die Orden sich nicht beliebig entfalten läßt usw., bleibt wach; Protestreden und -Resolutionen zu diesen Dingen, zur „römischen Frage" (daß dem Papst der Kirchenstaat genommen ist; ¶ Italien, 6. 7), zur Verletzung der ¶ Parität durch den Staat, zur Beschränkung katholischer Religionsübung in protestantischen Bundesstaaten wie ¶ Braunschweig usw., gehören zu den regelmäßigen Verhandlungsgegenständen der K. Ebenso ist nach wie vor die Rede von Fragen der Weltanschauung, Literatur, Kunst usw.; gerade in den letzten Jahren sind im Zusammenhang mit den Erörterungen über Inferiorität der Katholiken (¶ Konfessionsstatistik) und über ¶ Reformkatholizismus solche Themata besprochen worden. Endlich haben die praktisch-kirchlichen Aufgaben (¶ Charitas usw.) ihren Platz auf den K.n behauptet. Aber daneben sind, wie gesagt, die eigentlich sozialen Fragen stärker hervorgetreten, wie denn auch das Zentrum an der staatlichen Sozialpolitik im Reichstag besonders seit 1890 eifrig mitgearbeitet hat und die mächtigste Schöpfung des kath. Vereinswesens, der Volksverein (¶ Charitas, 10, ¶ Katholisch-sozial, 3), besonders sozial tätig ist. Dieses soziale Interesse und die tatsächliche enge Verbindung mit dem Zentrum führen freilich dazu, daß auf den K.n gelegentlich über so spezielle wirtschaftspolitische Einzelfragen verhandelt wird (Tabaksmonopol, Bestimmungen für die Börse, Tarifverträge), daß man sich wundert, wie eine im Grunde doch zur Wahrung kirchlicher, konfessioneller Interessen bestimmte Versammlung zu solchen Dingen kommt. Und offenbar ist, daß erhebliches taktisches Geschick dazu gehört, hier nicht scharfe Interessengegensätze zutage treten zu lassen. Aber auf der anderen Seite danken die K. der sozialen Tätigkeit ihrer Kirche, der Sozialpolitik des Zentrums und ihrem sozialen Interesse die starke Beteiligung aus Arbeiterkreisen, wie sie in den Riesenfestzügen bei den letzten K.n wahrzunehmen war (1908 in Essen: 60 000).

Ueberhaupt ist die äußere Organisation der K. immer mächtiger geworden. Man muß allerdings, um sie nicht zu überschätzen, im Auge behalten, daß es auf protestantischer Seite ein solches Zusammentagen der größten kirchlichen Verbände nicht gibt; man müßte sich die Jahresversammlungen des ¶ Evangelischen Bundes, des ¶ Gustav-Adolf-Vereins und andere stark besuchte Konferenzen und Kongresse, an denen auch weitere Volkskreise lebhaften Anteil zu nehmen pflegen, vereinigt denken. Mit den K.n pflegen zusammenzutagen viele charitative Vereine, insbesondere der Volksverein, katholische Standesvereine, Studentenverbindungen u. a. (¶ Charitas). Die Zahl der gelösten Mitgliedskarten stieg bei den letzten Versammlungen bis auf etwa 5000, die der sonstigen (meist für einen Tag) gelösten Karten auf etwa 20 000; mehrfach ist eine eigene Festhalle für die K. gebaut worden. Außer dem Bischof der Diözese, in der der Festort liegt, haben öfter noch andere Mitglieder des Episkopats teilgenommen, 1906 in Essen Kardinal Vinz. ¶ Vanutelli, 1903 in Köln Kardinal Ferrari von

Mailand. Der offizielle Name der K. war bis 1858 Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands, dann bis 1872 Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, seitdem Generalversammlung der Katholiken Deutschlands. Ueber die Organisation der K. ist zu sagen, daß der Unterschied zwischen öffentlichen und geschlossenen Versammlungen heute mehr nur formal ist. Die letzteren nehmen die Berichte der Ausschüsse entgegen und fassen Beschlüsse, aber die Teilnehmerzahl ist so groß, daß irgend welcher vertrauliche Charakter überhaupt nicht mehr beabsichtigt wird. Diskussionen im eigentlichen Sinne pflegen nicht stattzufinden; die Anträge werden angenommen, alle Vorbereitungen sind so getroffen, daß das Ganze eine machtvoll-einheitliche Bekundung katholischen Sinnes darstellt; wirkliche Abweichungen werden zuvor in engerem Kreise verhandelt und in der Versammlung selbst nicht berührt — so in Würzburg 1907 Modernismus und Schell-Streit (¶ Reformkatholizismus). — Die letzten K. fanden statt: 1905 in Straßburg, 1906 in Essen, 1907 in Würzburg, 1908 in Düsseldorf, 1909 in Breslau, 1910 in Augsburg, für 1911 ist Mainz in Aussicht genommen. Die Geschäfte besorgt in der Zwischenzeit ein Zentralkomitee, dessen Kommissar lange Zeit Fürst Löwenstein-Wertheim war, dessen Vorsitzender jetzt Graf Clemens Droste-Vischering auf Darfeld (Westfalen) ist. Der Vorsitz bei den Tagungen selbst wechselt ab; Präsidenten der vorhin genannten sechs letzten Tagungen waren die Reichstagsabgeordneten Erbprinz Löwenstein-Wertheim, ¶ Gröber, Fehrenbach (Freiburg i. B.), der schlesische Graf Hans Praschma, der westfälische Gutsbesitzer Herold und der rheinische Oberlandesgerichtsrat Marx.

Die Verhandlungen der K. liegen in bisher 57, in neuerer Zeit recht umfänglichen Bänden vor, jedesmal am Ort der Versammlung vom Lokalkomitee herausgegeben. — F. J. Buß: Die Aufgabe des kath. Teils deutscher Nation, 1851; — Th. Palatinus: Die Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, 1893; — J. May: Geschichte der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands 1848—1903, (1903) 1904² (sämtlich von kath. Verfassern); — P. Bräunlich: Die deutschen K. I, 1910; II, 1911. (Erste systematische Darstellung, polemisch vom protestantischen Standpunkt aus.) **Mulert.**

Katholikos, armenischer, ¶ Armenien, 3; ¶ Orientalische Kirchen.

Katholisch (als Eigenschaft der Kirche) ¶ Kirche: I, 5d.

Katholisch-Apostolische Gemeinde (= Irvingianer) ¶ Irving usw.

Katholisch-Sozial.

1. Prinzipielles; — 2. Geschichtliches; — 3. Der Volksverein für das katholische Deutschland; — 4. Zentrumspartei und Sozialpolitik; — 5. Die katholischen Arbeitervereine; die Gegensätze zwischen der Kölner und der Berliner Richtung; Interkonfessionelles; — 6. Das Ausland (mit besonderer Berücksichtigung der italienischen Democristiani).

1. Die katholisch-soziale Bewegung (gewöhnlich „christlich-soziale" genannt) zeigt in Deutschland ein erheblich geschlosseneres Gepräge als die gleichartigen Bestrebungen auf evangelischer Seite (¶ Christlich-sozial ¶ Evangelisch-sozial). Sie übertrifft diese nicht nur an Umfang und Wirkung, sondern auch an Einheitlichkeit der Grundsätze und Methoden, ohne daß freilich grundsätzliche Verschiedenheiten fehlen (z. B. M. Gladbacher und Berliner Auffassung des Konfessionellen und Interkonfessionellen, s. u.). Maßgebend ist die katholische Naturrechtslehre (¶ Naturrecht). Ewige göttliche Wahrheiten bestimmen über alles positive menschliche Recht hinaus das, was sein soll. In irdischen Dingen ist die Ungleichheit aller Menschen gegeben; gleich sind sie nur hinsichtlich ihrer überirdischen Bestimmung, in ihrer Menschenwürde. Aus dieser folgt das Bestehen einer Reihe von unverletzlichen Menschenrechten (Recht auf Unverletzlichkeit von Leib und Leben, auf Pflege von Religion und Sittlichkeit, auf Freuden und Güter des Familienlebens mit seinen Konsequenzen: Erziehung der Kinder nach dem Willen der Eltern, Recht der Kinder auf geordnetes Familienleben). Die Gesellschaft baut sich auf dem gemeinsamen religiös-sittlichen Bewußtsein, nicht nur auf der Befriedigung rein materieller Bedürfnisse auf. Grundlegende Lebensordnung sind die Familie, weiter die Sippen, die Gemeinden mit ihren Standesunterschieden, schließlich der Staat. Aber dieser hat nicht die Gewalt, die gottgeordneten Gemeinschaftsformen aufzuheben oder in ihren Grundzügen zu ändern, sondern ist lediglich eine äußere Veranstaltung. Er hat die natürlichen Lebensordnungen innerhalb der gemeinsamen Rechtsordnung zu schützen, darf aber niemals an ihre Stelle treten wollen. Schließlich ist er den natürlichen Instanzen gegenüber sittlich untergeordnet. Privateigentum und Erbrecht sind Ausflüsse der naturrechtlichen Ordnung und damit heilige Forderungen der Weltordnung; sie aufzuheben, bedeutet einen Angriff auf das christliche Gewissen. Natürlich ist die Hüterin dieser göttlichen Ordnung die Kirche, und ihre Macht tritt damit (entgegen protestantischer Auffassung) anstelle des Staates. Ihr gebührt vor allem unbedingte Freiheit. Von ihrer Art der Betätigung des christlichen Geistes (Nächstenliebe und Sorge und Schutz für die Schwachen) wird allein die Ueberwindung der im kapitalistischen Zeitalter so grell aufleuchtenden Selbstsucht zu erwarten sein, nicht von staatlichen Machteingriffen. So kommt es, daß ältere katholische Sozialreformer, z. B. Bischof ¶ Ketteler, jede staatliche Zwangsmaßregel zur Regelung der sozialen Schwierigkeiten entschieden zurückgewiesen haben. Heute hat sich hierin unter dem Einfluß der staatssozialistischen Propaganda, der vom Staate seit 1881 begonnenen Gesetzgebung mit ihren nicht zu bestreitenden segensreichen Folgen, der päpstlichen Enzyklika ¶ Rerum novarum vom 15. V. 1891 und schließlich der inneren Einsicht bei führenden katholischen Sozialreformern ein Umschwung nicht nur der praktischen Haltung, sondern auch der theoretischen Begründung vollzogen. Man zieht die Grenzen des staatlichen Einschreitens zur Durchführung der gottgewollten Lebensordnung (Sonntagsruhe, Frauen- und Kinderschutz, angemessene Verkürzung der Arbeitszeit, Sicherstellung eines angemessenen Lohnes) recht weit; so weit, daß praktisch häufig ein völliges Uebereinstimmen mit den Forderungen protestantischer Sozialreformer erreicht wird. Von der hier sich anbahnenden Umformung der Ansichten bieten die Kämpfe zwischen christlichen Gewerkvereinen und Fachabteilungen (s. u.) häufig lehrreiche Beispiele.

Das Mißtrauen gegen den Staat ist kennzeichnend für die wurzelechte katholische Auffassung christlicher Sozialreform. Damit verbunden die

lebhafteste Abneigung gegen die liberale Aera (¶ Liberalismus), die liberale Persönlichkeitskultur und die moderne wirtschaftlich-technische und politische Entwicklung des 19. Jhd.s (vgl. Uhlhorn: „Man kann sagen, die Maschine hat etwas von Protestantismus an sich"). Der Kampf gegen diese Größen und Mächte geht an Schärfe und Zorn weit über das hinaus, was ¶ Stöcker und seine Richtung gegen den „ungläubigen Liberalismus" andauernd einzuwenden hatten. — Der ¶ Kapitalismus ist zu überwinden durch korporative und ständische Gliederungen im Staate, die aus freier Tätigkeit der einzelnen erwachsen: Arbeiter- (s. 5), ¶ Bauernvereine, Handwerkergenossenschaften, Großbetriebsgenossenschaften usw. Zu fordern ist Freiheit der Arbeit und dabei die Solidarität des wirtschaftlichen Lebens, die das Mittelalter auszeichnete, — alles gewertet am Geiste des Christentums und durch die Betätigung christlicher Tugenden geschaffen. Diese zielen auf Bekämpfung der Herrsch- und Genußsucht, auf Verbreitung von Zucht und Unterordnung unter die „gottgesetzten Gewalten", auf Förderung von Eintracht und Arbeitsamkeit, auf die „Erneuerung des christlichen Familienlebens aus dem Geist des Opfers und der Selbstverleugnung". Der Zweck ist, daß alle Gesellschaftsglieder in der kräftigsten Vertretung ihrer Interessen miteinander wetteifern (nach Périn, Lehren der Nationalökonomie.) Oberste prinzipielle Forderung bleibt aber immer: Freiheit der Kirche, d. h. in die Alltagssprache übersetzt: Schwächung des Staats. Uhlhorn hat es einmal fein und scharf so ausgedrückt: „Das Ziel ist ein von der Kirche beherrschter, ein hierarchischer oder noch deutlicher ein theokratischer Sozialismus". Damit steht, ungerechnet aller einleuchtenden Vorzüge der Naturrechtslehre, ungerechnet aller praktischen Bereitwilligkeit zu paritätischer sozialer Arbeit die Theorie der katholischen Sozialreform und Sozialethik im scharfen Gegensatz zu den Gedanken des freieren Protestantismus und seiner evangelisch-sozialen Arbeit, die vor allem im Interesse des Staatsganzen Gesinnung bilden, Persönlichkeiten schaffen will und keine sozialen Allheilmittel kennt, die für die Welt, nicht für die Kirche wirkt. Wir haben kein evangelisches Wirtschaftssystem, wie es ein katholisches gibt. Wir schätzen das selbständige Recht des Wirtschaftslebens gegenüber der kirchlichen Bedingtheit prinzipiell anders ein, als die katholische Auffassung.

2. Die Anfänge katholisch-sozialer Bewegungen in Deutschland fallen wie die gleichen Ansätze auf evangelischer Seite in die Jahre nach 1840. Der Kaplan Adolf ¶ Kolping übernahm 1846 den ersten Gesellenverein in Elberfeld und baute ihn kräftig aus (¶ Charitas, 5). Ihn hatte beeinflußt der Pfarrer Wilh. Em. Freiherr von ¶ Ketteler, „der soziale Pfadfinder der Katholiken". Dieser trat 1848 in Mainz auf der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands mit seinen später so einflußreichen sozialen Gedanken hervor. Als Bischof faßte er sie programmatisch zusammen in seiner Schrift vom Jahre 1864 „Die Arbeiterfrage und das Christentum", die sich stark an Gedanken Ferd. Lassalles anlehnt (Lehre vom ehernen Lohngesetz, Arbeitskraft = Ware, die Forderung von Arbeiter-Produktivassoziationen, allerdings ohne Staatsunterstützung, charitativ gedacht, der kraß antiliberale Grundzug der Kritik und der Programmbildung, das vernichtende Urteil über alle liberale wirtschaftspolitische Arbeit). Weitergehende Forderungen vertrat er am 25. VII. 1869 in seiner Rede auf der Liebfrauenheide bei Offenbach a.M. „Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit". Er forderte (außer der sittlich-religiösen Erneuerung): 1. Erhöhung des Arbeitslohns nach dem wahren Wert der Arbeit; 2. Verkürzung der Arbeitszeit; 3. Gewährung von Ruhetagen; 4.—6. Verbot der Fabrikarbeit schulpflichtiger Kinder, verheirateter Frauen und junger Mädchen. 1871 folgte ein politisches Programm für das Zentrum (1873 veröffentlicht: u. a. Forderung eines Normalarbeitstages von 10, höchstens 11 Stunden). Dem Gedanken der Staatshilfe stand er zuletzt nicht mehr unbedingt ablehnend gegenüber. Seit 1868 wirkten christlich-soziale Vereine (¶ Charitas) für seine Gedanken, nachdem bereits seit 1863 die ¶ Katholikentage sich energisch der sozialen Arbeit zugewandt hatten. In den Zeiten des ¶ Kulturkampfs aber gingen jene interkonfessionellen, vom Zentrum teilweise mit Abneigung betrachteten Vereine stark zurück, mehr durch die konfessionell-polemischen, als durch die sozialen Interessen beschäftigt. Patriarchalische Prinzipien beherrschten lange ihre Auffassung des Arbeitsverhältnisses; starke Anlehnung an die Kirche war Vorschrift. Streng antisozialdemokratisch hielten sie doch den Streik „nicht für absolut verwerflich". Laien sollten den Vorsitz führen. Ihre Gedanken wurden von 1868—98 vertreten durch die „Christlich-sozialen Blätter", die dann mit der Zeitschrift „Arbeiterwohl" verschmolzen wurden (seit 1905 „Soziale Kultur"). Neben diesen 1875 etwa 30 000 Mitglieder umfassenden Vereinen standen die Gesellen-, Lehrlings-, Knappenvereine und Vereine jugendlicher Fabrikarbeiter. — Eine neue Welle hob 1879 die ziemlich abgelaufene Bewegung: die Gründung des Vereins Arbeiterwohl (¶ Charitas, 5) als eines Verbandes katholischer Industrieller und Arbeiterfreunde, der unter der Führung seines Generalsekretärs ¶ Hitze in Schutz- und Fürsorgebestrebungen, in Wohlfahrtspflege für den Arbeiterstand, seit 1884 in der energischen Anregung zur Gründung von katholischen Arbeitervereinen (unter der Leitung geistlicher Präsides!) erhebliches leistete. Der Gedanke der Sozialreform wurde den gebildeten Katholiken durch den Verein und sein Blatt „Arbeiterwohl" eindringlich gemacht.

3. 1890 brach wie im evangelischen Deutschland auch hier der soziale Eifer mit besonderer Kraft hervor. Dem mehr und mehr aufblühenden „Arbeiterwohl" zur Seite trat der Volksverein für das katholische Deutschland (¶ Charitas, 10), die wichtigste sozialreformerische Organisation der deutschen Katholiken. Die von ihm herausgegebenen Schriften behandeln hauptsächlich die Arbeiterversicherung, Mittelstandsfragen, Volksbildung, Vereinswesen, Alkoholbekämpfung usw. und sind alle praktisch, gründlich, allgemeinverständlich geschrieben, im besten Sinne popularisierte Wissenschaft, fast durchweg auch ohne aufdringliche oder störende katholische Tendenz. 1907/08 sind 15,6 Millionen Schriften verbreitet worden, davon 9,3 Millionen Flugblätter und 5,2 Millionen Vereins-

hefte („Das häusliche Glück" und „Wegweiser zum häuslichen Glück" sind in mehreren 100 000 Exemplaren ausgegeben.) Eine soziale Bibliothek von 20 000 Bänden ermöglicht die weitestgehende Auskunfterteilung der sozialen Auskunftsstelle. Vorbildlich sind die sozialen Ferienkurse für Gebildete und die sozialen Kurse für Arbeitersekretäre nnd sonstige soziale Beamte.

4. Auch die politische Vertretung der deutschen Katholiken, die Zentrumspartei (¶ Zentrum) konnte an dem Aufschwung der sozialen Arbeit in weiten Kreisen ihrer Anhänger nicht achtlos vorübergehen. Sie war nicht immer eine Freundin christlich-sozialer Arbeit; mit Recht sagte man ihrem bedeutendsten Führer ¶ Windhorst eine manchesterliche Wirtschaftsauffassung nach. Häufig kam es zwischen 1871 und 1877 in den katholischen Industriebezirken des Westens zu scharfen Kämpfen zwischen Vertretern des demokratischen christlich-sozialen Gedankens im modernen Klerus, der in der Arbeiterschaft ziemlichen Anhang hatte, und der offiziellen Zentrumspartei auf der andern Seite, die kein oder kein befriedigendes Sozialprogramm hatte. Der „christliche Sozialismus" konnte sich zwar gegen das Uebergewicht der Partei und ihrer Organisation nicht halten, nötigte aber durch seinen Widerstand das Zentrum zur Aufstellung eines sozialen Programms. Ein solches wurde am 19. III. 1877 im „Antrag Galen" gegeben. Graf Galen verlangte im Reichstag im Namen seiner Fraktion: 1. wirksamen Schutz des religiös-sittlichen Lebens (Sonntagsruhe); — 2. Handwerkerschutz durch Einschränkung der Gewerbefreiheit, Regelung des Gesellen- und Lehrlingsverhältnisses, Forderung korporativer Verbände; — 3. Erweiterung der gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Fabrikarbeiter, Normativbestimmungen für die Fabrikordnungen, Verbot der Beschäftigung Jugendlicher unter 14 Jahren, Einschränkung der Frauenarbeit in Fabriken; — 4. Gewerbliche Schiedsgerichte unter Mitwirkung freigewählter Arbeitervertreter; — 5. Regelung des Betriebs von Gast- und Schankwirtschaften; — 6. Revision des Freizügigkeitsgesetzes; — 7. Revision des Haftpflichtgesetzes vom 7. VI. 1871. Katholischerseits wird der „rühmliche" Antrag Galen, wie der Sozialdemokrat Dr. Erdmann mit Recht betont, bei weitem überschätzt; er enthält ein notgedrungenes Mindestmaß sozialer Forderungen in recht allgemeiner und oft unklarer Form. Aber eins erreichte er doch: seitdem konnte das Zentrum sich der sozialpolitischen Mitarbeit nicht mehr entziehen, deren eifriger und sorgfältiger Pflege, unter Führung besonders der Abgeordneten Dr. Hitze (s. oben 2) und Dr. Trimborn, es einen erheblichen Teil seiner tatsächlichen politischen Macht verdankt. Ihm gehören auch die bedeutendsten katholischen Gewerkschaftsführer (Brust, Giesberts, Schiffer, Stegerwald u. a.) an (Ueber die päpstliche Sozialpolitik siehe 6: Italien).

5. In den katholischen Arbeitervereinen (¶ Charitas, 5) stehen sich von Anfang an zwei Richtungen gegenüber: der süddeutsche und der Berliner Verband nehmen auch Handwerker und kleine Arbeiter auf, wie die evangelischen Arbeitervereine (¶ Evangelisch-Sozial, 5), der westdeutsche Verband nur Arbeiter. Dieser pflegt vorwiegend die soziale und staatsbürgerliche Fortbildung seiner Mitglieder (Unterrichtskurse), der Berliner mehr das Kassenwesen, der Süddeutsche beides. Der Haupttrennungspunkt liegt in der verschiedenen Stellung zur beruflichen Organisation der Arbeiter. Der „Sitz Berlin" verlangt und errichtet Fachabteilungen in katholischen Arbeitervereinen mit naturgemäß nur katholischen Mitgliedern, die beiden andern Verbände fördern interkonfessionelle christliche Gewerkschaften, die sich zu großen Zentralverbänden zusammenschließen. Sie scheiden reinlich nach Grundsätzen, Arbeitsweisen und -zielen Arbeitervereine und Gewerkvereine; sie sind Kampfesorganisationen, während ihre Gegner den Streik als unchristliches Gewaltmittel verwerfen oder ihn nur mit höchstem Zögern anwenden. An Macht, Geld und Mitgliederzahl übertreffen die von der M. Gladbacher Zentralstelle energisch unterstützten christlichen Gewerkvereine mit ihrem weit moderneren sozialen Programm, ihrer sozialpolitischen Aktionswilligkeit und -fähigkeit die altmodischen, allerdings streng katholisch gedachten Fachabteilungen geradezu erdrückend. Seit 1899 bestehen schwere Kämpfe sachlicher und persönlicher Art zwischen den beiden Richtungen, die dadurch verschärft werden, daß auch die katholischen Bischöfe keine einheitliche Meinung in dieser Frage zeigen, sondern gewichtige Männer unter ihnen (z. B. Fürstbischof ¶ Kopp-Breslau, Bischof Felix ¶ Korum in Trier) stille oder offene Gegner der christlichen Gewerkschaftsbewegung sind, die allerdings nicht so sicher in der Hand der kirchlichen Autorität zu liegen scheint wie jene Konkurrenzorganisation. Diese Kämpfe führen in das Innerste der katholischen Sozialtheorie und des Dogmas. Als brauchbare Mittel zur Hebung des Arbeiterstandes und seiner wirtschaftlichen und rechtlichen Sicherung dürfen die Fachabteilungen jedenfalls nicht angesehen werden. Die führenden Theoretiker haben sich wohl längst für die Gewerkvereinsbewegung ausgesprochen, auch solche, die wie Hitze noch 1894 sich für Fachabteilungen entschieden. Freilich ist der Kampf von der höchsten kirchlichen Autorität noch nicht zur Entscheidung gebracht; eine solche wird vielmehr wohl mit gutem Bedacht hintenangehalten, auch vielfach nach dem Geschick der christlich-sozialen Bewegung in Italien (s. 6.) gefürchtet. Auch die neueste Phase des Streites zwischen katholischem Dogma und zeitgemäßerer sozialer Praxis, zwischen konfessionell und interkonfessionell, die Episode zwischen ¶ Kopp, dem antimodernen Herrn des Ostens, und ¶ Fischer-Köln, dem Bischof des „verseuchten Westens", hat eine grundsätzliche Lösung nicht gefunden. Vielmehr haben sich das interkonfessionelle Prinzip, das „München-Gladbacher System" mit seiner christlichen Gewerkschaftsarbeit noch einmal ihrer mächtigen Gegner erwehrt und von der Kurie weitere Duldung erhalten, vermutlich nur aus praktischen Gründen, um nicht einschneidende Konsequenzen für die katholische Arbeit in Deutschland heraufzubeschwören. Welche Garantien dagegen von der sozial freieren Richtung gegeben sind, was dieser Sieg gekostet hat, wie lange er den Frieden verbürgt, wird sich zeigen müssen. Die neue M.-Gladbacher Richtung ist eine Macht; ein energischer fortschrittlicher Zug ist in ihr nicht zu verkennen; das darf auf protestantischer Seite nicht einfach übersehen oder als für die Beurteilung eines katholischen Unternehmens doch belanglos bei Seite geschoben werden.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Die christlichen Gewerkschaften sind im übrigen bereits im Artikel ¶ Gewerkschaften, 4 behandelt, die übrigen katholisch-sozialen Vereine und Organisationen ¶ Charitas, 5 und 10.

6. Ausland. Oesterreich hat seit Mitte der 80er Jahre des 19. Jhd.s eine starke, politisch kräftig durchgreifende christlich-soziale Bewegung (Dr. Lueger † 1909, Prinz Alois Liechtenstein, A. Geßmann, A. Ebenhoch). — Die Schweiz besitzt seit 1905 einen Schweizerischen katholischen Volksverein, die Zusammenfassung älterer sozialer Vereine, mit 6 Sektionen. — In Frankreich stehen sich zwei Richtungen teilweise feindlich gegenüber: die catholiques sociaux mit ihrer Association catholique de la Jeunesse française, staatssozialistisch mit patriarchalischem Anstrich, l'homme pour la société, und als Vertreter des Gedankens der „christlichen Demokratie" der Sillon (besteht seit 1899, seit 1910 von der Kurie als „modernistisch" bekämpft), der Bund der Jugend, la société pour l'homme, gleiche Mitarbeit, gleiches Recht aller, gewerkschaftlicher Arbeiterzusammenschluß auf christlichem Boden. — Ein ähnlicher Gegensatz der Richtungen findet sich auch in Belgien, in dem 1881 die Ligue démocratique belge entstand, eine große christliche Volks- und Arbeiterpartei; sie steht in andauerndem Kampf mit der konservativ-katholischen Gruppe, so daß seit 1890 keine gemeinsamen Katholikentage mehr möglich waren. — In Holland besteht kein einheitlicher sozialer Verein, sondern die Katholieke Sociale Actie (seit 1903) ist ein Verband aller katholischen sozial tätigen Vereine mit 65 000 Anhängern (1908). Interkonfessionelle Organisationen werden in den drei letztgenannten Ländern von katholischer Seite nicht gefördert.

Von besonderem Interesse ist für den deutschen Beobachter die Bewegung der christlichen Demokratie in Italien (Democrazia christiana, Democristiani) gewesen. Sie ist ein Erzeugnis der 90er Jahre, ein stürmischer Protest gegen die altgewordene müde Art römisch-päpstlicher Sozialreform (zusammengefaßt in der Gesamtorganisation der opera dei congressi), ein Versuch, katholisches Christentum und demokratisches, volkstümlich soziales Empfinden auszugleichen, die Kirche aus ihrer seit 1870 selbstgewollten Isoliertheit (¶ Italien, 7) zu erlösen und ihre Kräfte für ein modernes Volksleben fruchtbar zu machen, der radikalen Arbeiterschaft zu helfen, „katholisch" und „national" in Italien zusammenzubringen. Ihre Geschichte ist eine Leidensgeschichte voll beweglichster Tragik. In immer neuen Ansätzen und Demütigungen versuchten die christlichen Demokraten für ihre Sache die Duldung und Billigung der Kurie zu erhalten und mußten immer wieder Verbote und Unterdrückung durch päpstliche Edikte hinnehmen. Das schließliche Schicksal der stark zurückgedrängten Bewegung ist jetzt wohl besiegelt; sie fällt für die Kurie unter den Begriff „Modernismus" (¶ Reformkatholizismus) und ist damit gerichtet. Ihr Bahnbrecher und Hauptführer seit etwa 1897/98, Don Romolo ¶ Murri, ist am 22. III. 1909 nach seiner mit Hilfe der Sozialisten erfolgten Wahl zum Abgeordneten endlich exkommuniziert worden; seine Schriften kamen eine nach der andern auf den Index. Der Theoretiker der Bewegung war der Professor der Nationalökonomie in Pisa, Giuseppe ¶ Toniolo.

Das Bestreben der Kurie ging dahin, die seit 1898 (Gründung der Zeitschrift „Cultura soziale" durch Murri) bestehende Organisation der christlichen Demokraten der offiziellen opera dei congressi einzuordnen, d. h. sie damit der geistlichen Leitung und Aufsicht zu unterstellen und ihre selbständige Politik zu vernichten. Nach der ergebnislosen Enzyklika „Graves de communi" vom 18. I. 1901 untersagte es definitiv der Erlaß vom 27. I. 1902 den christlichen Demokraten, im Namen der Kirche Reformen zu fordern, warnte vor Berührung mit der Sozialdemokratie, verlangte vor allem die Ausübung der charitas („Liebe") und der Gerechtigkeit und erneuerte unbedingt das „non expedit", d. h. das Verbot der Teilnahme an politischen Wahlen, damit aber jeder politischen Tätigkeit. Ein Teil der Partei beugte sich; Murri unterwarf sich scheinbar, wurde später wiederum zensuriert — und erklärte wieder in seiner „Domani d'Italia": „Allezeit mit Rom und für Rom!" Auf dem allgemeinen Katholikentag zu Bologna (10. bis 13. Nov. 1903) überwog diese zwar vorsichtig zurückgetretene, aber lebenszähe, überaus populäre Vereinigung so, daß schwere Konflikte mit den Intransigenten entstanden und Pius X durch ein Motu proprio am 18. Dezember den Demokraten wieder jedes selbständige Handeln verbieten mußte. Der neue Führer der hierarchischen Sozialpolitik, Graf Giovanni Grosoli, der Generalpräsident der opera, hatte, obwohl ein „Alter", volles Verständnis für die Arbeit der Jungen wie Murri. Eine Einigung schien hergestellt: junger Most in alten Schläuchen, die democristiani frisch belebend in den hierarchisch geleiteten opera (die sich dann in eine unione delle Opere economiche verjüngten). Studienzirkel zu bilden, Arbeitervereine zu gründen, eine Gewerkschaftsbewegung zu organisieren, Diskussionen mit Sozialisten auf offenem Markt zu veranstalten, die akademische Jugend tatkräftig zu begeistern, war bisher die Arbeit der christlichen Demokraten gewesen. Das Jahr 1904 brachte die erste Beteiligung der Klerikalen an den Wahlen seit 1870. Murri agitierte für Bildung einer vom Vatikan unabhängigen christlichen Partei, die nicht offiziell katholisch sein sollte (vgl. das deutsche ¶ Zentrum). Aus dem zur Gründung dieser christlich-demokratischen Nationalpartei geplanten Nationalkongreß in Bologna wurde nichts, da der Papst am 7. III. 1905 durch ein Handschreiben aufs neue diese Bestrebungen zur politisch-sozialen Selbständigkeit mit schweren Strafen bedrohte und es für eine gefährliche Neuerung erklärte, den kirchlichen Oberen eine Autorität nur in Sachen des Glaubens und der Moral, nicht aber in sozialpolitischen Fragen einräumen zu wollen. Lebhafter Protest der Jungen folgte, aber auch eine weitere energische Maßnahme der Kurie, die Einleitung der „Katholischen Aktion" (Enzyklika vom 11. Juni), d. h. Aufrichtung einer umfassenden Partei, nach Art des katholischen „Volksvereins", gegliedert in Unterverbände für Propaganda, Wahlorganisation und Gründung sozialer Vereine, mit dem Prinzip unbedingter kirchlicher Unterordnung. Das fand scharfen Widerspruch auch außerhalb der christlichen Demokratie. — Diese gründete sich um in eine Lega democratica nationale (Bologna November 1905) und tilgte da-

mit ihren konfessionellen Charakter, ohne faktisch unkirchlich oder unchristlich sein zu wollen. (Man darf als Parallelerscheinung ¶ Naumanns Schritt vom ¶ Christlich-Sozialen zum National-Sozialen heranziehen). Der offiziell anerkannten Unione cattolica popolare italiana (Volksverein) hielt man sich fern, ebenso den beiden Schwestergruppen (s. o.). Ein neuer Aufschwung folgte, aber es war ein kurzes Glück. Viele Bischöfe erließen Verbote gegen die Schriften der Liga, Murri ließ seine Cultura Soziale am 1. VII. 1906 eingehen, um der päpstlichen Zensur zu entgehen, und gründete statt ihrer die „Rivista di Cultura"; vergebens erfolgte ein energischer Protest der römischen Ligagruppe gegen die Bischöfe. Am 28. Juli 1906 erschien eine neue Enzyklika gegen den Modernismus der christlichen Demokratie in überaus scharfen Tönen, eine oberhirtliche Warnung vor entschlossener, freier sozialer Tätigkeit außerhalb des kirchlichen Verbandes, ohne Wahrung der schuldigen Unterordnung. Das Programm: Pflege des Religiösen und Sittlichen als Hauptstück sozialen Handelns! Das Ganze ist eine Mischung streng katholischer, hierarchischer und uns recht vertraut anmutender sozial-patriarchalischer Gesichtspunkte. Die Liga und der Beitritt zu ihr wurde allen Priestern bei Strafe der Absetzung rundweg verboten. — Trotzdem hielt die Liga vom 15.—17. September 1906 unter dem Grafen Gallarati-Scotti ihren Kongreß zu Mailand ab und erklärte feierlich, zu bleiben, was sie war, eine von jeder kirchlichen Einmischung freie demokratische Partei, die gegen klerikale Tendenz und geistliche Autorität in politischen Dingen kämpfe, die das Christliche und das Nationale versöhnen und einen wolle. Don Murri trat um des Friedens willen offen aus der Liga aus. Sie zählte damals trotz ihrer geistigen Kraft nur 1520 Mitglieder in 80 Vereinen; die offizielle Unione dagegen in ihrer wirtschaftlich-sozialen Gruppe allein über 5100 Mitglieder; der „Volksverein" hatte es 1910 sogar auf 60000 Mitglieder gebracht. Wie es heute mit der Lega democratica steht, ist schwer zu sagen; anscheinend ist sie erdrückt. Sie hat sich 1907 in Florenz noch einmal energisch gegen alle „katholischen Kandidaturen und Programme" und für Unterstützung aller ihren Idealen nahestehenden Parteien erklärt, ohne sich einer Partei besonders zu verschreiben. Aber Murri ist seit 1909 im großen Kirchenbann, damit ist wohl der hoffnungsvollen, leidenschaftlichen Bewegung der Lebensnerv durchschnitten. Die Kurie hat sich noch erst am 22. XI. 1909 grundsätzlich für rein katholische soziale Arbeit, streng katholische Berufsorganisationen ausgesprochen und — vorläufig nur für Italien — dem interkonfessionellen Prinzip mit seiner Betonung des gemeinsam Christlichen, allgemeinster christlicher Sittlichkeit und Gerechtigkeit den Krieg erklärt. Sie will keine soziale Arbeit ohne strengen Anschluß an die bischöfliche Autorität, ohne kirchliche Genehmigung und Leitung. Darum ist der frohe Glanz der demokratischen Bewegung Romolo Murris vorerst verloschen.

W. Liese: Christlich-soziale Bewegung (Katholisch-soziale Bestrebungen), in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1909³, III, S. 387—398; — Ders.: Die charitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands, in: H. A. Krose: Kirchliches Handbuch I, 1908, S. 244—283; — Heinrich Herkner: Die Arbeiterfrage, 1908⁵, S. 497—502; — Eugen von Philippovich: Grundriß der politischen Oekonomie I, Volkswirtschaftslehre, 1906⁶, S. 414—418; — August Erdmann: Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland, 1908, S. 13—256 (vorzügliches Material, allerdings in ganz zugespitzter sozialdemokratischer Beleuchtung); — O. Müller: Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands, 1905, S. 7—24; — Soziale Schriften des Freiherrn von Ketteler, Bischofs von Mainz. Neue Auswahl. 1908 (billig und beachtenswert); — Die christlichen Gewerkschaften (M. Gladbacher Arbeiterbibliothek 2. Heft), 1908; — Gerhard Uhlhorn: Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 1887³; — Gottfried Traub: Ethik und Kapitalismus, Grundzüge einer Sozialethik, 1909², bes. S. 48—53; — Ders.: Materialien zum Verständnis und zur Kritik der katholischen Sozialpolitik; — Joh. Giesberts: Die christlichen Gewerkschaften in der Arbeiterbewegung, 1907; — Ders.: Friede im Gewerkschaftsstreit?, 1909; — Zur Geschichte der christlichen Demokratie in Italien vgl. CcW seit 1890 (in den Berichten über die katholische Kirche und die römische Kurie); — C. Sonnenschein: Aus dem letzten Jahrzehnt des italienischen Katholizismus, 1906 (Broschüren des Windhorstbundes Nr. 1); — Johannes Kübel: Geschichte des katholischen Modernismus, 1909; — Weitere Literatur bei E. von Philippovich a. a. O. und bei W. Liese im Handwörterbuch (s. oben). **W. Schneemelcher.**

Katholische Briefe.

1. Allgemeines; — 2. I Petr; — 3. Jak; — 4. I Joh; — 5. II und III Joh; — 6. Judasbrief; — 7. II Petr.

1. Katholische Briefe nannte bereits die alte Kirche die sieben nichtpaulinischen Briefe des nt.lichen Kanons. Der Name („allgemeine", „für die Allgemeinheit bestimmte Briefe") stellte ursprünglich diese Briefe, oder genauer mehrere und darunter gerade die längsten und wichtigsten unter ihnen, in Gegensatz zu den ¶ Paulusbriefen, die nicht an einen größeren Kreis von Gemeinden oder gar an die Allgemeinheit, sondern an bestimmte einzelne Gemeinden gerichtet sind. Die Bezeichnung „K. B." wurde, als sie von den Griechen ins Abendland kam, durch „kanonische Briefe" wiedergegeben, ein Ehrentitel, mit dem die Lateiner die Würde der so bezeichneten Schriftengruppe sicher stellen wollten: „dem Kanon angehörende", also „autoritative" Schriften. Die Geschichte der Angliederung dieser Briefe ist lang. Es hat geraume Zeit gewährt, bis einzelne von ihnen durch das Urteil der den Kanon bildenden Kirche Aufnahme in den Kreis der heiligen Schriften gefunden haben (¶ Bibel: II A. bes. Sp. 1105 ff). Erst seit dem 4. Jhd. etwa steht die Siebenzahl dieser Gruppe fest. Schwankend ist auch die Reihenfolge der Briefe.

2. I. Petrusbrief. Inhalt. Von einer eigentlichen Gliederung, einer planmäßigen Disposition ist im I Petr keine Rede. Zwei große, immerfort wiederkehrende Grundgedanken durchziehen das Schreiben: der Hinweis auf die „Hoffnung", auf die Herrlichkeit und Größe des Christenstandes, die sich in der Zukunft erst würdig offenbaren wird; und sodann die Mahnung, dieser großen Hoffnung gemäß zu wandeln, sich dabei auch nicht durch die Gefahren und Verfolgungen abschrecken zu lassen, die das Christsein mit sich bringt. Im einzelnen wechseln allgemein gehaltene Lobreden und Mahnungen (1_3—2_{10}) mit z. T. recht eingehenden Sonderausführungen ab (2_{11}—4_6, dann wieder 4_7—5_{11}). — Leser. Der Brief trägt an seiner Spitze eine Zuschrift

mit der Angabe des Leserkreises, für den er bestimmt sein will. Und zwar ist er danach an „die auserwählten Beisassen der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien" gerichtet. Wenn, wie wahrscheinlich, die Reihe dieser Namen nicht alte Landschaften und Gaue Kleinasiens, sondern die römischen Provinzen dort bezeichnet, so ergeben sich als Adressaten des Briefes Christen von nahezu ganz Kleinasien. Denn die Aufzählung erschöpft das weite Gebiet des römischen Kleinasiens fast vollständig; nur Cilicien, das durch den hohen, schwer zu überschreitenden Taurus vom übrigen Kleinasien abgetrennt ist, fehlt. So gibt sich der Brief schon durch seine Aufschrift als ein für weite Kreise, für die Christen fast ganz Kleinasiens, bestimmtes Schreiben kund, als eine „Enzyklika" und nicht als einen eigentlichen, an einen bestimmten engen Leserkreis gerichteten Brief. — Eine weitere sehr wichtige und viel umstrittene Frage ist die: was für Christen sind es, die hier angeredet werden, Judenchristen oder Heidenchristen? Nur sehr wenig läßt sich dafür anführen, daß das Schreiben an Judenchristen gerichtet sei. Die Hauptstelle, die auf den ersten Blick judenchristliche Adressaten nahezulegen scheint, ist die Zuschrift 1_1. Hier werden die Leser als „auserwählte Beisassen (Fremdlinge) der Diaspora" bezeichnet. Indessen zwingt diese Bezeichnung keineswegs, Judenchristen als Empfänger des Schreibens anzunehmen. Denn die nämlichen oder ganz verwandte Ausdrücke werden an mehr als einer Stelle der frühchristlichen Literatur von den in der Zerstreuung, in der Fremde der Heidenwelt wohnenden Christen überhaupt, dem erwählten Gottesvolke, gebraucht. Und alles, was sonst noch für den judenchristlichen Charakter der Leser aus dem Briefe angeführt wird, ist von höchst zweifelhafter Art und beruht auf gezwungener Auslegung. Vielmehr spricht alles dafür, daß als Empfänger des Briefes christliche Gemeinschaften gedacht sind, die ganz überwiegend aus früheren Heiden bestehen; vgl. $1_{14.18}$ 2_{9f} und vor allem 4_{3f}, wo deutlich das vergangene Leben der Angeredeten als ein Leben in heidnischer Zuchtlosigkeit und in Götzendienst bezeichnet wird.

Verfasser. Der Mann, der die weitzerstreuten Kreise dieser Heidenchristen anredet, soll nach der Aussage des Briefes der Apostel Petrus sein: „Petrus, Apostel Jesu Christi" (1_1), kann nur das berühmte Haupt des Zwölferkreises sein. Aus den Schlußsätzen des Briefes erfahren wir dann noch, daß ¶ Silas (Silvanus) der Vermittler des Briefes gewesen ist: durch ihn, den bewährten Bruder, hat Petrus in Kürze geschrieben (5_{12}), eine Angabe, die wohl besagt, Silvanus habe den Brief nach dem Diktat des Petrus übersetzt. Und unter den Grußsendern wird 5_{13} Markus (¶ Evangelien, synoptische: III, 2) genannt, den in der Tat sehr alte Ueberlieferung mit Petrus zusammenbringt. Außer am Briefanfange und am Briefschlusse findet sich im eigentlichen Körper des Schreibens nur noch eine Stelle, die auf den besonderen Vorzug ihres Verfassers als eines Herrenjüngers hinweist: in 5_1 bezeichnet er sich als Mitältesten der dort angeredeten Presbyter und als Zeugen der Leiden Christi, zugleich auch als Genossen seiner bald erscheinenden Herrlichkeit. — Der Brief will aus „Babylon" geschrieben sein (5_{13}). Unter diesem Babylon ist wohl kaum das alte Babylon am Euphrat zu verstehen, auch nicht eine ägyptische Stadt gleichen Namens, die nördlich von Memphis, an der Stelle des heutigen Kairo, lag, sondern die Bezeichnung ist in übertragenem Sinne von der Welthauptstadt Rom zu verstehen. Wir haben hier ein Stückchen christlicher, ursprünglich jüdischer Geheimsprache. Dieselbe Bezeichnung der Weltkönigin als des greuelvollen, von Gott verfluchten Babel findet sich in noch viel ausgedehnterer Anwendung in der Offenbarung Joh. Daß der Apostel Petrus vor seinem Tode eine Zeitlang in Rom geweilt und dort auch den Märtyrertod erlitten hat, kann als gesicherte Tatsache angesehen werden (¶ Petrus). So ergibt das Selbstzeugnis des Schreibens: der Brief ist vom Apostel Petrus während seines römischen Aufenthalts an die meist aus früheren Heiden bestehenden Christengemeinden der kleinasiatischen Provinzen geschrieben. — Es fragt sich nun aber weiter, ob dies Selbstzeugnis der Kritik standhält, und ob der Brief wirklich als eine Hinterlassenschaft des Petrus, ja überhaupt der apostolischen Zeit gelten kann. In Wahrheit spricht eine Reihe wichtiger Gründe gegen die Abfassung des Schreibens durch den Apostel Petrus. Briefeingang, Briefschluß und die Aussage von 5_1 sind die einzigen Stellen, aus denen das Bewußtsein spricht, Petrus habe den Brief geschrieben. Wir müßten aber doch, wäre das Schreiben wirklich von Petrus, eine ganze Menge von Spuren dieser Tatsache bemerken. Um die Hauptsachen zu nennen: außer dem recht blassen Worte vom „Zeugen der Leiden Christi" findet sich im ganzen Briefe kein einziger Hinweis auf die persönliche Jüngerschaft, die doch den Stolz des Petrus, seinen Vorzug und Wert ausgemacht haben muß. Es begegnen aber weiter überhaupt keine Erinnerungen an das Leben und die Wirksamkeit Jesu, (¶ Christologie: I, 3 b; Sp. 1734). Es fehlen auch die grundlegenden Begriffe der Predigt Jesu nach der synoptischen Ueberlieferung; wir vermissen den Nachklang der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes, vom Gottessohne und vom Menschensohne. Das sind Beobachtungen negativer Art, die schon sehr bedenklich stimmen müssen gegenüber dem Anspruche petrinischer Herkunft. — Aber nun kommen weiter noch wichtige positive Tatsachen in Betracht, welche die Urheberschaft des Petrus endgültig ausschließen. Hier ist einmal der Sprachcharakter des Briefes anzuführen. Der Brief ist in gutem Griechisch abgefaßt und bringt Anklänge und Zitate aus der griechischen Bibel des AT.s, der Septuaginta. Woher hat Petrus, der Galiläer, diese Vertrautheit mit der griechischen Sprache und der griechischen Bibel, er, der nach altkirchlicher Ueberlieferung bei seiner Predigt vor Leuten griechischer Muttersprache einen Uebersetzer seiner Worte brauchte? Die Stoßkraft dieses Grundes wird freilich sehr stark durch die Annahme gemildert, daß die am Schluß des Briefes genannten Männer, der den Brief aufzeichnende Paulusschüler Silvanus und vielleicht auch Markus (s. oben), den die altkirchliche Ueberlieferung als den Uebersetzer (Hermeneuten) des Petrus bezeichnet, einen maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung des Briefes gehabt hätten, daß mithin zwar die Anlage des ganzen Briefes und die Hauptgedanken in ihm von Petrus her-

stammen, die vorliegende Form selber aber auf Silvanus oder auf Silvanus und Markus zurückgehen könnte. Aber diese Vermutung (wonach der Inhalt von Petrus, die Form aber von einer hellenistischen Hand stammen soll) wird unmöglich gemacht nicht nur durch die oben aufgezählten negativen Gründe, sondern auch durch eine weitere sehr wichtige, positive Tatsache. Es ist gegenwärtig weithin anerkannt, daß der Brief eine starke Anlehnung an Paulus verrät, eine Anlehnung, die sich in unmittelbarer Benutzung einiger Stellen aus den Paulusbriefen, aber auch in allgemeiner Abhängigkeit von paulinischem Gedankengute offenbart. Was jenes anlangt, so ist vor allem auf die augenfälligen Berührungen von I Petr mit gewissen Stellen aus Röm und Eph hinzuweisen, vgl. besonders Röm 13 $_{1-7}$ mit I Petr 2 $_{13-17}$; Röm 12 $_{16}$ f mit I Petr 3 $_{8}$ f; Eph 1 $_{20}$ f mit I Petr 3 $_{22}$. Und die allgemeine Verwandtschaft von I Petr und dem paulinischen Erbe läßt sich auch leicht nachweisen. In dem religiösen und theologischen Vorstellungsgute des Briefes ist sehr wenig enthalten, was sich nicht auch bei Paulus belegen läßt, und dies Wenige ist durchweg Stoff von untergeordneter Bedeutung, wie die merkwürdigen 1 $_{10-12}$ oder 3 $_{19}$ f 4 $_{6}$ niedergelegten Anschauungen. Da es nun unmöglich ist, die Priorität des Paulinismus gegenüber dem Lehrgehalt von I Petr in Frage zu ziehen und etwa zu sagen, daß I Petr und seine Anschauungen von Paulus benützt worden seien, so bleibt, wenn die Echtheit des Briefes behauptet wird, nur übrig, eine ganz merkwürdige Wandlung des Petrus anzunehmen. Er, der Vertreter eines wenn auch gemilderten Judenchristentums, der dem Heidenapostel Paulus mindestens kühl gegenüber gestanden haben muß, eben dieser Mann sollte an paulinische heidenchristliche Kreise der kleinasiatischen Provinzen noch vor dem Tode des Paulus einen Brief geschrieben haben, der nur im Paulinismus lebt und nichts von dem eigentümlichen Werte des Petrus, von seiner Bedeutung als eines vertrauten Herrenjüngers ahnen läßt? Aus dieser Schwierigkeit kommt man nur heraus, wenn man den Brief nicht von Petrus, sondern von einem Manne der zweiten Generation geschrieben sein läßt, der in der paulinischen Ueberlieferung steht und das paulinische Erbe in den Briefen vor sich hat. Ein Lehrer der Gemeinde aus nachpaulinischer Zeit, ein Mann, dessen eigener Name zu wenig bekannt war, hat unter dem Decknamen des großen Apostels das schöne und wertvolle Schriftstück verfaßt und der Kirche als Erbe hinterlassen.

Dies Ergebnis wird durch die Beobachtungen bestätigt, die wir über den Zweck des Briefes machen können. Sehr vieles in dem Schreiben ist allgemein erbaulicher und ermahnender Art und paßt für alle möglichen Verhältnisse und Zeitlagen. Aber eine Tatsache kommt doch immer wieder zur Besprechung, bildet, in mancherlei Variationen durchgeführt, ein großes Thema des Briefes; das ist die stete Rücksichtnahme auf Bedrängungen und Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt sind. Die Christen der Gemeinden, die der Brief anredet, haben zu leiden und müssen über die ihnen befremdliche Erfahrung unter Hinweis auf die christliche ¶ Hoffnung (vgl. ¶ Glaube: II, 4 b; Sp. 1432) getröstet werden. Die Leiden kommen aber nicht nur von der feindseligen Haltung der heidnischen Bevölkerung, in deren Mitte sie wohnen, sondern die Christen werden auch vor der Behörde angeklagt und von ihr zur Verantwortung gezogen. Bereits sind Christen, eben weil sie Christen sind, verurteilt worden (3 $_{15}$ ff, vgl. überhaupt den ganzen Abschnitt 3 $_{13}$—4 $_{6}$). Deswegen sind die Gemeinden auch geneigt, sich der Staatsgewalt gegenüber ablehnend und feindselig zu verhalten, und müssen in dem Briefe zum Gehorsam dem Kaiser und dem Beamtentum gegenüber ermahnt werden. — Entstehungszeit. Die eben festgelegte Beobachtung, daß Verfolgung über den Gemeinden schwebt, gibt ein Mittel zur Datierung des Briefes an die Hand. Die Christenverfolgung unter Nero war auf Rom beschränkt und kurz. Die Periode der andauernden Rechtsunsicherheit beginnt erst unter Domitian (81 bis 96; ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2 c). Und zwar kamen unter ihm sicher in der Provinz Asien Christenprozesse vor. Diese Provinz wird ja aber in der Adresse unseres Briefes mitgenannt. Da dieser nun erkennen läßt, daß die bitteren Erfahrungen, welche die Christen machen müssen, für sie etwas Neues sind (4 $_{12}$), so empfiehlt es sich, mit der Datierung des Briefes möglichst weit in der Regierung Domitians hinaufzugehen. Leider wissen wir nicht, wann unter diesem Kaiser die ersten Verurteilungen von Christen auf asiatischem Boden vorgekommen sind. Die Jahre 81—90 etwa mögen als wahrscheinlichste Entstehungszeit des Schreibens angenommen werden. Und mit diesem Zeitansatz stimmen auch die ältesten Benutzungen, die unser Brief erfährt. Seine früheste Bezeugung findet sich nämlich nicht erst bei einigen Schriftstellern des 2. Jhd.s — Polykarp von Smyrna, Papias und dem Verfasser von II Petr —, sondern wahrscheinlich schon im ersten Clemensbriefe (¶ Apokryphen des NT.s, 3 a); der I Petr müßte dann vor diesem angesetzt werden, was sehr wohl mit dem ermittelten Ansatze 81—90 stimmen würde. — Entstehungsort. Von wo I Petr ausgegangen ist, kann nicht mehr gesagt werden. Ist der Brief echt, dann ist er in Babylon, d. h. Rom, geschrieben. Ist er, wie gezeigt, nicht von Petrus verfaßt, dann kann er natürlich auch in Rom entstanden sein, es muß aber neben Rom noch irgend ein Ort Kleinasiens, vor allem der Provinz Asien selber, als Entstehungsstätte des Schreibens offen gelassen werden. Daß Petrus vor seinem Ende in Rom gewesen ist, daß er dort gestorben ist, war in der ganzen Christenheit bekannt genug. Darum konnte unser Verfasser, von wo immer er auch in Wirklichkeit sein Schreiben unter dem Namen des großen Apostels ausgehen ließ, es doch von Babylon-Rom her geschrieben sein lassen. Die Vertrautheit des Schriftstellers mit der Lage der Christen in Asien spricht vielleicht für diese Annahme, und die Benutzung des Schreibens durch den in Rom entstandenen I Clem zeugt nicht dagegen: in 10—15 Jahren konnte das Schriftstück sehr wohl von Asien nach Rom kommen, und die ersten sicheren Bezeugungen (Polykarp, Papias) stammen aus Asien.

3. Jakobusbrief. Inhalt. Das Schreiben, das den Namen des Jakobus trägt, ist aus einer Anzahl von Abschnitten zusammengesetzt, die Er-

mahnungen mannigfacher Art enthalten. Kein anderes Schriftstück des NT macht so den Eindruck des Ungeordneten wie Jak; es ist ein Sammelwerk, das alle möglichen Lehren, Mahnworte, Schelt- und Strafreden bringt; das hindert freilich nicht, daß einzelne von den Abschnitten in sich gut zusammenhängen. — Der Reihe nach kommt der Verfasser zu sprechen auf die Versuchungen (1_{2-18}), auf das Tun des Rechten (1_{19-27}), auf Ansehen der Person, Bevorzugung der Reichen (2_{1-13}), auf Glauben und Werke (2_{14-26}), auf die Zunge und ihre Sünden (3_{1-18}); er schließt dann mit einer Anzahl von sehr verschiedenartigen Mahnungen an die Gemeinde ab (4_1—5_{20}). Die Schrift hat nur äußerlich die Form eines Briefes; diese geht auch nicht über die Zuschrift (1_1) hinaus.

Verfasser und Adressaten. Das Schreiben ist laut Zuschrift von „Jakobus, dem Knechte Gottes und des Herrn Jesus Christus", an „die zwölf Stämme in der Diaspora" gesandt. Darüber, wer der Briefsender ist, oder doch wer er sein will, kann weniger Zweifel herrschen als über den Kreis der angeredeten Adressaten. Jakobus, der hier das Wort ergreift, soll wohl kaum ein anderer sein als der erste und hervorragendste Mann dieses Namens in den Kreisen des Urchristentums, und das war weder der in frühem Märtyrertode endende Zebedäus-Sohn Jakobus noch auch der Sohn des Alphäus, sondern der Herrenbruder Jakobus (¶ Jakobus, 1, gest. 62; ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 b. c; II, 1). Aber wer sind die Empfänger des Briefes? In der Adresse wird kein Ortsname genannt; die Bezeichnung „an die zwölf Stämme in der Diaspora" ist so unbestimmt wie nur möglich. Das können Judenchristen sein, das können aber nach altchristlichem Sprachgebrauch (vgl. das oben zu I Petr Bemerkte) überhaupt die Christen, das wahre Zwölfstämmevolk Israel, das Gottesvolk der Zerstreuung sein. Und dann werden, wenn sich aus andern Gründen eine spätere Abfassungszeit des Briefes nahelegt, Heidenchristen, wenn nicht ausschließlich so doch der Mehrzahl nach, als Empfänger gedacht sein. Ergibt die genauere Untersuchung, daß die Adressaten des Briefes Christen schlechthin und Leute der zweiten Generation sind, dann kann auch in Wahrheit der Verfasser des Briefes nicht der Herrenbruder Jakobus gewesen sein. — Wohl scheinen einige Stellen des Briefes auf den ersten Blick eine Leserschaft vorauszusetzen, die aus der Beschneidung herkommt. So wird 2_2 die Gemeindeversammlung als „Synagoge" bezeichnet. Es läßt sich indes nachweisen, daß dieser Name nicht nur vom heidnisch-griechischen Kultverein gebraucht wird, sondern daß auch die gottesdienstlichen Versammlungen der Heidenchristen mit diesem Namen belegt werden. Man kann weiter auch nicht sagen, daß die Reichen, gegen die das Schreiben hie und da heftig losfährt (vgl. $2_{1\,ff}$ $5_{1\,ff}$), als die grausamen, satten und reichen Volksgenossen der judenchristlichen Leserschaft geschildert würden, welche die armen Messiasgläubigen drücken und mißhandeln: die schlechten Eigenschaften, die an den Reichen herb getadelt werden, können ebensogut auf reiche Griechen und Orientalen wie auf jüdische Ausbeuter und Kornwucherer passen. — Es können keine ganz jungen Gemeinden sein, in denen die Leser des Briefes leben: sie haben eigene Versammlungen (2_2), und was noch viel mehr ins Gewicht fällt, sie haben ihre eigenen Presbyter mit gewissen gottesdienstlichen Aufgaben ($5_{14\,f}$). Auch das Bild, das von dem inneren geistlichen Zustande der Leser entworfen wird, paßt nicht recht auf Gemeindekreise der ersten Generation: Streit, Neid, Hader und Zorn ($1_{20\,f}$ $3_{10.\,14\,f}$ $4_{1\,f}$), Freude am Schwatzen, Schmähen und Disputieren ($1_{19.\,26}$ $3_{1\,f}$ $4_{11\,f}$ 5_9), Geiz und Gewinnsucht ($2_{15\,f}$ 4_{13}), unziemliche Berücksichtigung der reichen Proselyten ($2_{2\,f}$) u. a. m. sind die Flecken, die den Christenstand der Leser entstellen. Ein Ausfall wie der in 4_{1-4} will wenig zu dem Bilde eines jungchristlichen Leserkreises stimmen. Die Hauptstelle indes, die für die späte Datierung des Schreibens und für die heidenchristliche Art der Leser am schwersten ins Gewicht fällt, steht 2_{14-26}. Dort erfolgt ein Angriff auf falsche Folgerungen, die aus der paulinischen Rechtfertigungslehre von lässigen, vielleicht auch von gnostisch beeinflußten Christen gezogen werden konnten. Es ist sehr schwer anzunehmen, daß der Schreiber des Briefes Veranlassung hatte, Judenchristen der ersten Generation, noch vor dem Tode des Paulus, diese Auseinandersetzung in gerade diesen Formeln vorzutragen. Wohl ist es sicher, daß die Frage nach den Werken und dem Glauben nicht erst christlichen Ursprungs, daß sie bereits hier und da im Judentume behandelt worden ist. Aber wir kommen trotzdem nicht um die Anerkennung herum, daß für die Ausführung Jak $2_{14\,ff}$ (¶ Apologetik: II, 4; ¶ Rechtfertigung: I; ¶ Glaube: II, 4 f) die paulinische Problemstellung und die paulinische Fassung von Röm 4 die Voraussetzung sind. Dieselbe Formel („aus Glauben gerechtfertigt werden", „aus Werken gerechtfertigt werden"), dasselbe Beispiel (Abraham), dasselbe Zitat (Gen 15_6) finden sich bei Jak wie Röm 4; Jak 2_{24} ist nicht verständlich ohne Röm 3_{28}. Nicht gegen Paulus selber kämpft Jak, sondern gegen eine Entwicklung, die von Paulus ausgegangen, aber entartet ist und sich auf ihn beruft. Dann muß aber seit der Tätigkeit des Paulus bereits einige Zeit verstrichen sein. Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken, wie sie Jak aufwirft, ist nachweisbar im nachapostolischen Zeitalter behandelt und ähnlich wie bei Jak gelöst worden. Im I Clem 31—34 haben wir eine ausführliche Erörterung desselben Themas. — Außerordentlich schlecht zur Verfasserschaft des Jakobus und zu judenchristlicher Leserschaft paßt auch die Stellung zum Gesetze, die der Brief vertritt. Zwar redet er öfters vom Gesetz, und, wenn man einen Satz wie 2_{10} liest, so glaubt man den strengen Anhänger des Gesetzes sprechen zu hören. Bei näherem Zusehen aber tritt hervor, daß der Brief weder auf das mosaische Zeremonialgesetz noch auf die Beschneidung auch nur im geringsten Bezug nimmt. Das Gesetz, an das der durchweg auf praktische Betätigung des Christentums gerichtete Brief denkt, ist nicht das mosaische Gesetz in seiner Vollständigkeit, sondern die neue Lebensordnung des Christentums, das „vollkommene Gesetz der Freiheit" (1_{25}, 2_{12}), das im königlichen Liebesgebot gipfelt (2_8). Auch hier sind die Parallelen aus der nachapostolischen Literatur leicht beizubringen (Barn 2_6, der ganze I Clem und Herm). — Und endlich ist auch dies nicht zu übersehen: wenn der Herrenbruder

Jakobus Verfasser des Briefes sein soll, woher hatte dieser Galiläer die Fertigkeit, den in ganz leidlichem Griechisch abgefaßten Brief zu schreiben? Warum auch kehrte er nirgends in dem doch nicht kurzen Schriftstück seine Autorität als Haupt und anerkannter Führer der Urgemeinde hervor? Schrieb er an Judenchristen, so konnte er durch dies Hervorkehren seines Ansehens der Sache, die er vertrat, nur nützen. Und auch wenn die Leser Heidenchristen waren, war es nicht minder angebracht, dem Ansehen des Paulus gegenüber die Bedeutung eines Mannes des vorpaulinischen Kreises in die Wagschale zu werfen. — Die Kraft der dargelegten Gründe zwingt dazu, das Schreiben aus der eigentlichen apostolischen Zeit, vor 70, wegzurücken und es damit auch zugleich dem Manne, dessen Namen es an der Spitze trägt, abzusprechen. Die Gemeinden, an die es sich wendet, sind in einer späteren Zeit zu suchen; der „Brief", besser die kunstlose, eine Mehrzahl von Themen umfassende Abhandlung fand ihre Leserschaft in Gemeinden, in denen Heidenchristen an Zahl überwogen. In dieser Gemeinschaft sieht der ernste und charaktervolle Verfasser des Briefes, ein Lehrer (vgl. 3_1) der zweiten Generation, allerlei schwere Schäden und erhebt dagegen seine mahnende und warnende Stimme. Warum gerade der Name des Herrenbruders Jakobus an die Spitze des Schreibens gekommen ist, vermögen wir nicht mehr zu sagen.

Eine genauere Datierung des Briefes zu geben ist leider nicht möglich. Als Zeit seiner Entstehung bleiben die Jahrzehnte vom Tode des Paulus bis mindestens gegen 150 frei. Dieser große Zeitraum läßt sich freilich vielleicht noch etwas eingrenzen. Einmal nach oben hin durch Beobachtungen, die über literarische Abhängigkeit des Briefes gemacht werden können. Der Verfasser kennt und benützt nicht nur die Paulusbriefe und die synoptische Tradition, sondern zwischen ihm und I Petr sowie I Clem findet eine Reihe von bemerkenswerten Berührungen statt, die nur durch literarische Verwandtschaft zu erklären sind (vgl. Jak 1_1 mit I Petr 1_1; 1_2 f mit I Petr 1_6 f 4_{13}; 1_{18} mit I Petr 1_{22} f (?); 1_2 mit I Petr 2_1; 2_7 mit I Petr 4_{16} (?); 4_{6-10} mit I Petr 5_{5-9}; 5_8 mit I Petr 5_{10} (?); 5_{20} mit I Petr 4_8; weiter Jak 2_{25} mit I Clem 12_1; 3_{13} mit I Clem 38_2; 4_{16} mit I Clem 21_5). Beiden Schriftstücken gegenüber, I Petr sicher, I Clem wahrscheinlich, scheint die Ursprünglichkeit nicht auf seiten von Jak zu liegen. Wenn aber Jak später ist als I Petr und I Clem, dann kann seine Entstehungszeit frühestens in den letzten Jahren des 1. Jhd. liegen. Andrerseits wieder ist der oben angegebene späteste Termin der Entstehung, 150, wohl zu weit nach unten gegriffen. Wenn das Schreiben auch erst recht spät, am ausgehenden 2. Jhd., von Irenäus, Tertullian und dem alexandrinischen Clemens — und nicht einmal dies ist sicher — bezeugt wird, so empfehlen doch einige Beobachtungen an dem Briefe selber eine frühere Datierung als 150: die Gnosis, die große Gefahr der Gemeinden des 2. Jhd., wird vom Verfasser gar nicht berücksichtigt; höchstens in den Ausdrücken von 3_{15} kann man eine Anspielung auf sie sehen; die urchristliche Erwartung, der Herr werde bald wiederkommen (5_8), wird noch mit sehr großer Energie vertreten, wenn auch die angeredeten Gemeinden selber zu schwanken scheinen; auch der Zustand der Gemeindeorganisation spricht gegen eine zu späte Datierung des Schriftstückes: es ist aus der Zeit von etwa 100—120 wohl verständlich, und diese Datierung, die freilich nur auf mittelbaren Schlüssen und Beobachtungen ruht, mag als der wahrscheinlichste Zeitansatz für den Brief gelten. — Entstehungsort. Wo der Brief entstanden ist, bleibt ganz im Dunklen. Die Adresse gibt in ihrer Allgemeinheit keinen Anhalt über die Kreise, die angeredet werden; das Schreiben geht an die Gesamtchristenheit. Mit Ausnahme des Namens Jakobus in 1_1 kommt im ganzen Briefe kein Eigenname mehr vor, der irgend einen Anhalt geben könnte. Möglich, aber keineswegs sicher ist, daß der Brief in Rom entstanden ist; die Wesensverwandtschaft des in Jak vertretenen Christentums mit dem von I Clem und Hermas gepredigten erlaubt vielleicht, diese Vermutung auszusprechen. — Die Beobachtung, daß der Brief sehr wenig eigentlich christliche Züge enthält (der Name Jesus Christus kommt nur 1_1 und 2_1 vor), hat zu der Vermutung geführt, die Luther bereits angedeutet, Spitta neuerdings wissenschaftlich begründet hat, der Brief sei jüdischen Ursprungs und erst nachträglich zu einem christlichen Schriftwerke, eben durch die Zusätze in 1_1 und 2_1, gemacht worden. Die Vermutung, so scharfsinnig sie auch begründet worden ist, scheitert doch an folgenden Beobachtungen: es gibt in der nachapostolischen Zeit wirklich eine christliche Frömmigkeit, die der jüdischen sehr nahe steht; es fehlen im Briefe, obwohl er Jesu Christi Namen nur so selten nennt, doch nicht die eigentümlich christlichen Züge; namentlich ist Anlehnung an synoptische Ueberlieferung nicht zu verkennen; dagegen fehlen die eigentümlich jüdischen Anschauungen und Vorstellungen: „nichts steht im Briefe, was bloß ein Jude sagen konnte".

4. Auch in dem I Johannesbrief hat man wie in I Petr und Jak in verschiedenster Weise eine Disposition nachzuweisen versucht. Aber in Wirklichkeit ist der Brief kein rhetorisch und logisch fein gegliedertes Ganzes, sondern ein Mahn- und Erbauungsschreiben, in dem Mahnungen, Betrachtungen, Polemik gegen gnostische Gegner sich ineinander verschlingen. Immerhin treten einzelne Gedankengruppen als Einheiten zutage, und auch ein Haupteinschnitt, der hinter 3_{18} liegt, ist zu erkennen. Nach dem Eingange 1_{1-4} legt der erste Hauptteil 1_5—3_{18} den Wandel in Licht, in Gerechtigkeit und Liebe dar, der Kennzeichen der Gotteskindschaft und der Heilsgewißheit ist. Der zweite Teil 3_{19}—5_{13} führt dann in Ergänzung des ersten aus, daß zum Wandel im Licht und in der Bruderliebe der rechte Glaube die Ergänzung ist. Den Schluß, Mahnung zu Gebet und Fürbitte, bildet 5_{14-21}. In einer Reihe von Ausführungen, mit vielen Wiederholungen im einzelnen, klingen als immer wieder angeschlagene Grundtöne die beiden Gedanken durch: der rechte Glaube, d. h. der Glaube an Jesus Christus, den Gottessohn und fleischgewordenen Logos (¶ Christologie: I, Sp. 1707 f), und die rechte Liebe, d. h. die Bruderliebe innerhalb der an Jesus Christus gläubig gewordenen Lichtgemeinde. Der Glaube und die Liebe, das sind die beiden Hauptgebote Gottes. 3_{23} enthält in der Verknüpfung dieser beiden Stücke das Thema des Briefes. Alle

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Ausführungen des Schreibens aber müssen verstanden werden als gegen eine die Gemeinden gefährdende Irrlehre (s. unten: Leser) gerichtet. — Der *Verfasser* nennt sich nirgends mit Namen. Aber er läßt deutlich wenigstens das durchblicken, in was für eine Klasse von angesehenen Leuten er eingerechnet werden will. Er will zu den Aposteln gehören — das Wort nicht im engen Sinne der Zwölf gebraucht —, zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, und sein Beruf ist es, das was er gesehen, geschaut, gehört hat, weiterzugeben, damit auch andere Anteil an dem Leben bekommen, das in Christus erschienen ist (1_{1-5}, $4_{6.14}$). Den Lesern gegenüber steht er daher in Autoritätsstellung; er redet sie nur einmal als „Brüder" an (3_{13}), sonst immer als „Kinder", „Kindlein", „Geliebte". Auch ist der im Briefe angeschlagene Ton durchgängig der Ton der autoritativen, wenn auch gereiften und milden Belehrung; man fühlt es überall durch, daß ein Mann spricht, der ein sicheres und hohes Ansehen für sich in Anspruch nehmen kann und der gewiß auch durch sein Alter emporragt. Aber über das persönliche Verhältnis dieses Mannes zu den Lesern erfahren wir nichts; nicht einmal das wird klar, wie weit die von ihm Angeredeten ihm ihr Christentum verdanken. Weiter aber führen nun Beobachtungen, die an den frühesten kirchlichen Bezeugungen des Briefes und an seinem Verhältnis zur johanneischen Literatur, d. h. vor allem dem Johannesevangelium, gemacht werden können. Der Brief taucht schon ziemlich früh im 2. Jhd. auf; der Polykarpbrief (¶ Apokryphen: II, 3c), dann ¶ Papias und ¶ Justin kennen ihn. Und am Ende des 2. Jhd.s bekommen wir aus den verschiedensten Teilen der Kirche die einstimmige Aussage zu hören, Johannes, der Jünger des Herrn, derselbe, der das vierte Evangelium verfaßt habe, habe den Brief geschrieben; der Kleinasiate Irenäus, der Afrikaner Tertullian, Clemens von Alexandrien und das in Rom entstandene Muratorische Fragment (¶ Bibel: II, A; Sp. 1105) sind in diesem Zeugnis einmütig. Diese starke, bis weit ins 2. Jhd. hinein zu verfolgende Ueberlieferung weist den Brief ausdrücklich zu der Gruppe der johanneischen Schriften. Dadurch schon rückt I Joh (und mit ihm auch II und III Joh) an das vierte Ev. heran, und die literarkritische Untersuchung hat nun zu fragen, ob das Ev und I Joh wirklich von dem gleichen Verfasser herrühren können. Diese Frage wird durch den Vergleich beider Schriften unbedingt bejaht. Es sind nur verschwindend wenige Gelehrte, die Ev und Brief verschiedenen Händen zugewiesen haben. Wohl ist zuzugeben, daß der Brief sowohl in der Fassung dieses oder jenes theologischen oder religiösen Begriffes als auch im Sprachschatze dem Ev gegenüber einzelne Eigentümlichkeiten zeigt. Aber diese Beobachtungen sind geringfügig gegenüber der erdrückenden Menge des Materials, das die Gleichheit des Verfassers beweist: der nämliche höchst eigenartige, eintönige Stil, die große Uebereinstimmung im Wortschatz, die Gleichheit der theologischen und religiösen Vorstellungswelt. Dadurch ist I Joh mit hineinverflochten in die schwere, vielbehandelte johanneische Frage, die hier nicht mehr weiter zu verfolgen ist (¶ Johannesevangelium, 1). — Wir sahen schon, daß keine persönliche Beziehung zwischen dem Verfasser und seinen *Lesern* zu erkennen ist, daß also eine gewisse allgemeine Haltung das ganze Schreiben kennzeichnet. Das zeigt sich nun auch weiter darin, daß sich nirgends auch nur eine leise Andeutung darüber findet, wer eigentlich die Leser sind. Der Brief nennt einen Empfänger ebensowenig wie einen Absender. Ferner begegnet nirgends der Name eines einzelnen Mannes oder irgend eines Ortes; auch fehlt jede Beziehung auf irgendwelche bestimmten Zustände in dem Kreise der Leser; keine besondere Not, kein eigenartiger Mißstand ist zu erkennen. Denn das Auftreten der überall im Briefe bekämpften Irrlehrer geht wohl nicht bloß einen bestimmten engen Kreis an, sondern ist eine bedrohliche Erscheinung, die weithin über eine Reihe von Gemeinden gekommen ist. Das einzige Bestimmte, was allenfalls über die Leser des Briefes gesagt werden kann, ist dies, daß sie zuvor Heiden, nicht Juden waren (5_{21}). Wenn nun aber dem Briefe die Adresse fehlt, wenn sich der Verfasser selbst nur mittelbar bezeichnet, wenn keine Einzelperson und kein Einzelkreis, keine Einzelbeziehung erwähnt, kein Gruß bestellt wird, dann fehlt dem Schriftstück alles, was das Wesen eines Briefes ausmacht. Das Schreiben kann dann gar nicht an eine bestimmte Gemeinde gehen, sondern muß eine Ansprache an einen weiteren Kreis sein. Es ist ein Rundschreiben, das wenn schon nicht an die ganze Christenheit, so doch an einen bedeutenden Ausschnitt aus ihr gerichtet ist. — *Veranlassung und Zweck.* Die Antwort auf diese Fragen gibt der Brief selber deutlich und leicht. Wir finden in ihm an einigen Stellen ausdrückliche Polemik gegen Irrlehrer, und wir erkennen an noch viel mehr Stellen eine mittelbare, aber nicht minder klare und eindrückliche Bekämpfung dieser Gefahr (¶ Häretiker des Urchristentums, 4). An ihrer Lehre wird vor allem die Christologie bekämpft (2_{22} $4_{1\,ff}$ $5_{5\,ff}$ u. a. St.). Die sündenvergebende Kraft des Blutes Christi ist von ihnen verworfen worden (1_{7} $2_{1\,f}$). Sie selber behaupten, sündlos zu sein (1_{8}), bezeichnen sich als Lichtkinder, Gotteskinder, als aus göttlichem Samen Gezeugte (1_{6} $2_{3\,f\,5\,f\,9}$ 3_{9} $5_{1.18}$ 4_{20}). Auf die schlichten Christen blicken sie hochmütig als auf Zurückgebliebene herab; sie schwelgen in Erkennen und Ekstase und vernachlässigen die Pflichten der Bruderliebe, weswegen ihnen der harte Vorwurf des Bruderhasses nicht erspart bleibt ($2_{9\,f}$ $3_{15.17\,f}$ 4_{20} u. ö.). Es sind gnostische Irrlehrer, die hier gezeichnet werden, die uns noch am Ende der ersten Generation und dann sehr zahlreich während der zweiten und dritten als eine Gefahr der Gemeinden entgegentreten (¶ Gnostizismus und ¶ Häretiker des Urchristentums, 4). — *Ort und Zeit des Briefes.* Die örtliche und zeitliche Datierung des Schreibens muß mit Rücksicht auf seine Zugehörigkeit zum Evangelium vorgenommen werden. Wie das Evangelium, so wird auch der Brief in Asien entstanden sein, in Ephesus vielleicht, wo nach der altkirchlichen Ueberlieferung jener Mann, der das Ev. verfaßt hat, bis zu hohem Alter als Führer nnd Haupt der Christen Asiens gelebt haben muß. Und die dicht bei einander sitzenden Gemeinden Asiens werden es sein, an die sich das Schreiben wendet. Die Entstehungszeit mag bei der engen Verwandtschaft mit dem Ev. auch die gleiche wie bei diesem sein: die Zeit um 100.

5. II. und III. Johannesbrief. Die Gliederung der beiden kurzen Schriftstücke ist sehr einfach. In II Joh enthalten die V. $_{4-11}$, die von einem Briefeingang V. $_{1-3}$ und -schluß V. $_{12-13}$ umrahmt sind, die dringende Ermahnung an die Leser, sie möchten in Gottes Geboten wandeln, an der Bruderliebe festhalten und vor allem der Irrlehre widerstehen. In III Joh dankt der Verfasser nach dem Eingang V. $_1$ zunächst Gott für den guten geistlichen Zustand des angeredeten Gajus ($_{2-4}$), legt ihm weiter gewisse fromme, um Christi willen umherziehende Wanderprediger ans Herz, die jeder Aufnahme und Förderung wert seien ($_{5-8}$), klagt über einen in der Gemeinde des Gajus mächtigen Mann, namens Diotrephes, der den Wanderpredigern keinen Einlaß gewährt ($_9$ f), stellt einem gewissen Demetrius, der sicher in der gleichen Gemeinde zu suchen ist, ein gutes Zeugnis aus ($_{11-12}$) und schließt mit der Hoffnung, bald mit dem Adressaten mündlich verhandeln zu können. — Der Verfasser der beiden Briefe ist sicher derselbe Mann, der I Joh geschrieben hat. Er nennt sich auch in diesen beiden Schriftstücken nicht, sondern bezeichnet sich nur in den Eingängen mit dem Ehrennamen des „Aeltesten" (¶ Johannes der Presbyter). Zeitlich und örtlich müssen II und III Joh mit I Joh zusammengeschlossen werden; wir werden sie in Asien entstanden, an asiatische Christen gerichtet denken, und die Zeit ihrer Abfassung wird wie beim Ev. und bei I Joh die Regierung Trajans etwa sein, die Wende des 1., der Anfang des 2. Jhd.s. — Empfänger und Veranlassung. II Joh ist an die ĕklĕktē kyria und ihre Kinder gerichtet. Diese Adresse ist viel erklärt worden. Man hat Eklekte und man hat Kyria als Eigennamen fassen und so den Brief als an eine christliche Frau und ihre Kinder gerichtet erklären wollen. Beide Erklärungen sind sprachlich nicht möglich, und mit Heranziehung des Schlußverses wird man ĕklĕktē kyria mit „auserwählte Herrin" übersetzen und unter der Herrin eine Gemeinde verstehen müssen, deren Kinder dann die Glieder dieser Gemeinde sind. Der Brief ist eben nicht an eine einzelne Person und ihr Haus gerichtet, sondern an eine Gemeinde; welche, kann leider nicht gesagt werden; nur kann aus andern, schon erwähnten Gründen geschlossen werden, daß es eine Gemeinde in der Provinz Asien war. In seiner Veranlassung berührt sich II Joh sehr eng mit I Joh: Irrlehrer sind aufgetreten; um vor ihnen zu warnen, ist der Brief geschrieben. Der vollständige Abschluß soll vor der Gefahr retten. Die Irrlehrer verkünden das Gleiche, wie die im I Joh bekämpften: sie bekennen nicht, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei. — Der III Joh ist an einen einzelnen Mann, einen gewissen Gajus, geschrieben. In welcher der (asiatischen) Gemeinden wir ihn zu suchen haben, wissen wir nicht. Gajus ist ein treuer Anhänger des den Brief sendenden „Aeltesten". Von dem Ort, wo der Aelteste wohnt, sind die Wanderprediger ausgezogen, Gajus hat sie freundlich aufgenommen, ebenso, wie es scheint, Demetrius. Aber Diotrephes, unter dem wir uns gern einen Vertreter des in den Gemeinden stark emporstrebenden Bischofsamtes denken möchten, nimmt die Wandermissionare nicht auf, stellt sich auch gegen den Aeltesten selbst, und er hat große Gewalt in der Gemeinde, so daß er Ungehorsame sogar ausschließen kann. Er verhindert auch, daß der Aelteste mit der Gemeinde, in der Gajus und Diotrephes und Demetrius wohnen, in briefliche Berührung tritt. Aber der Aelteste stellt in Aussicht, selber zu kommen und mit seinem ehrgeizigen Gegner vor der Gemeinde abzurechnen.

6. Judasbrief. Nach dem Eingang ($_1$ f) steht im eigentlichen Brief V. $_{3-23}$ eine Polemik gegen freche, greuelvolle Irrlehre. Ihr gegenüber soll am überlieferten Glauben festgehalten werden. Die beiden letzten Verse $_{24}$ f bilden den Schluß. — Verfasser und Empfänger. Nach der eigenen Aussage im Briefeingang will das Schreiben von Judas, Jesu Christi Knechte, Bruder des Jakobus, geschrieben sein. Es kann kaum daran gezweifelt werden, daß dieser Judas der Herrenbruder ¶ Judas sein soll. Daß die Bezeichnung „Bruder des Herrn" nicht in der Zuschrift gebraucht wird, darf uns nicht wundern, da wir auch Jak 1$_1$ diese Näherbezeichnung nicht angewendet sehen. Als Empfänger erscheint kein bestimmter, örtlich umrissener Kreis von Gemeinden oder eine Einzelgemeinde, sondern eine sehr unbestimmte Größe: die in Gott geliebten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen. Die Leser sind, das kann von vornherein als sicher angesetzt werden, Heidenchristen und sind außerhalb Palästinas zu suchen. An judenchristliche Leser Palästinas oder auch Syriens hätte der Herrenbruder Judas schwerlich einen griechischen Brief geschickt. — Die Entstehungsverhältnisse. Die Frage ist, ob der Brief wirklich von dem Herrenbruder Judas geschrieben sein kann, oder ob die Untersuchung seiner Entstehungsverhältnisse ihn in eine spätere Zeit weist. Sein Hauptzweck ist die Bekämpfung von Irrlehrern (¶ Häretiker des Urchristentums, 6). Die Scheidung zwischen Gemeinde und diesen Irrlehrern ist noch nicht vollzogen ($_{12}$). Die Schilderung der Irrlehrer, ihr zuchtloser, unsittlicher Wandel (V. $_{1.\ 7\text{ f}.\ 10.\ 13.\ 16.\ 18}$), weist übrigens auch entschieden auf heidenchristliche Adressaten des Briefes, sofern eine Häresie wie diese für judenchristliche Gemeinden schwerlich eine Gefahr bedeuten konnte. Es ist nun sehr schwierig anzunehmen, daß eine so antinomistische und libertinistische Lehre sich vor dem Ende des 1. Jhd.s in den christlichen Gemeinden einnisten konnte. Und noch andere Beobachtungen weisen auf spätere Abfassungszeit des Schreibens. In V. $_{17}$ wird auf die apostolische Verkündigung als auf eine dahinten liegende Tatsache der Vergangenheit hingewiesen. An einigen Stellen ($_{10.\ 19.\ 20.\ 24}$ f) scheinen weiter die Paulusbriefe (I Kor, Kol, Röm) benutzt zu sein. Und nicht zu übersehen ist endlich die Berufung auf den „ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben" ($_3$), auf den „sehr heiligen Glauben" ($_{20}$). Eine solche Redeweise setzt bereits die Bildung fester Tradition voraus und führt ein gutes Stück ins nachapostolische Zeitalter hinein. Hingegen ist nichts Sicheres aus der Benützung jüdischer ¶ Pseudepigraphen zu schließen, die V. $_9$ (Ascensio Mosis nach altkirchlichem Zeugnis) und V. $_{14}$ f (Henochbuch) vorliegt. Das alles sind Anzeichen für eine spätere Abfassungszeit des Briefes, und sie scheinen in Verbindung mit noch dieser und jener andern Beobachtung die Abfassung durch

den Herrenbruder Judas auszuschließen. — Zeit und Ort. Die genauere Entstehungszeit zu bestimmen, ist leider unmöglich. Die angestellten Ueberlegungen führen dazu, den Brief nicht vor etwa 80 anzusetzen. Andererseits war er sicher vor Ende des 2. Jhd.s bereits weit verbreitet, wie das Muratorische Fragment, Tertullian und Clemens von Alexandrien beweisen. Um 150 etwa müßte er angesichts dieser weiten Verbreitung spätestens entstanden sein. Aber seine Entstehung mag sehr wohl noch bedeutend früher, 100—120, vielleicht 80—100 liegen. Eine so stark libertinistische Richtung wie die im Briefe bekämpfte konnte für die im Kampf mit der Gnosis erfahrenen Gemeinden des 2. Jhd. je später je weniger eine schwere Gefährdung bedeuten. — Auch die Frage nach dem Entstehungsorte muß leider offen bleiben. Wir können weder sagen, wo der Verfasser geschrieben, noch welche Gemeinden er vor der Gefahr hat warnen wollen. Aegypten, aber auch Syrien oder Kleinasien kommen in Betracht. Für Syrien mag vielleicht sprechen, daß dort das Andenken an die Herrenbrüder noch in späterer Zeit verhältnismäßig am lebendigsten gewesen sein mag.

7. Der Hauptteil der Ausführungen des II. Petrusbriefs wendet sich gegen die Häretiker. Nach der Zuschrift $1_{1\,f}$ wird eine noch ziemlich allgemein gehaltene Mahnung zu heiligem Leben gegeben, dann eine Selbstrechtfertigung des Briefschreibers, und hierauf folgt 2_{1-22} eine ausführliche antihäretische Polemik und dann 3_{1-13} ein entschlossenes Eintreten für die altchristliche Zukunftshoffnung, die Wiederkunft des Herrn und das Ende dieser Welt, Ausführungen, die ebenfalls gegen die Irrlehre gerichtet sind. 3_{14-18} ist der Briefabschluß. — Verfasser. Der Brief ist laut Zuschrift (1_1) von Symeon Petrus, dem Knechte und Apostel Jesu Christi, geschrieben. Auch an verschiedenen andern Stellen des Briefes werden wir daran erinnert, daß es der berühmte Felsenmann ist, von dem der Brief herrühren soll ($1_{13\,ff}$ 1_{18} $3_{1.\,15}$). Nun erheben sich aber gegen die Abfassung durch Petrus und überhaupt gegen eine Entstehung in apostolischer Zeit so schwerwiegende Bedenken, daß ihnen gegenüber der Anspruch des Briefes nicht bestehen kann, und daß es fraglich wird, ob er überhaupt auch nur noch dem nachapostolischen Zeitalter und seiner Literatur beigezählt werden kann, ob er nicht vielmehr erst aus der Zeit nach 150 stammt. — Daß der Brief nicht von Petrus herstammen kann, ist ohne weiteres für denjenigen klar, der die Echtheit von I Petr bezweifelt. Nach II Petr 3_1 blickt II Petr auf I Petr als das frühere Schreiben zurück, kann mithin erst recht nicht der apostolischen Zeit angehören. Weiter ist II Petr mit Jud aufs engste verwandt; II Petr 1_{20}—3_3 ist eine genaue zusammenhängende Parallele zu Jud, und auch andere Stellen von II Petr weisen Anklänge an Jud auf. Es ist nun kaum ein Zweifel möglich, daß bei diesem Verhältnis die Abhängigkeit auf der Seite von II Petr liegt, daß dieser mithin das spätere Schreiben ist: der klare, wohlgeschlossene Zusammenhang von Jud wird in II Petr durch Auslassungen und Zusätze öfters dermaßen verschoben, daß der Text bis zur Unklarheit entstellt wird (vgl. II Petr 2_4 und Jud $_6$; II Petr 2_{6-9} und Jud $_7$; II Petr $2_{15\,f}$ und Jud $_{11}$); die pseudepigraphischen Zitate, die Jud $_9$ und $_{14\,f}$ stehen (s. oben 6), sind in II Petr ausgemerzt und zur Unkenntlichkeit verwischt; auch die Schilderung von Jud $_{12}$ ist in II Petr 2_{13} als nicht mehr zeitgemäß geändert worden.

Entstehungszeit. Ist nun aber II Petr später als I Petr und Jud, dann kann er nicht vor etwa 100 frühestens entstanden sein. Andererseits muß er um 200 bereits vorhanden gewesen sein. Wie oben gezeigt, war Jud um diese Zeit bereits weit verbreitet. Die Art aber, wie Jud in II Petr von einem Manne ausgeschrieben wird, der sich sonst bemüht, die Maske des fremden Namens aufzubehalten, setzt voraus, daß Jud noch ziemlich unbekannt war, zum mindesten in den Kreisen, für die II Petr schreibt. So muß II Petr spätestens um 170—180 entstanden sein. In dem so abgegrenzten weiten Zeitraum 100—180 kann eine noch etwas genauere Datierung mit einiger Bestimmtheit versucht werden. Der Brief fällt eher in die zweite als in die erste Hälfte dieses weiten Zeitraumes. Seine äußere Bezeugung ist schlecht. Sicher bezeugt wird er erst bei kirchlichen Schriftstellern, die dem 3. Jhd. angehören: Origenes, dem der petrinische Ursprung des Schreibens zweifelhaft ist (Euseb., Kirchengeschichte VI, 25_8), und Firmilian von Caesarea in Kappadozien (Cyprian Brief 75). Daß der Brief selber außer Jud und II Petr noch die Paulusbriefe ($3_{15\,f}$), die synoptische Ueberlieferung ($1_{17\,f}$) und das Johannesevangelium (1_{14}) kennt, zwingt nicht dazu, ihn besonders spät anzusetzen. Auch ist Ketzerei wie die im Briefe bekämpfte überall im 2. Jhd. möglich. Aber sehr beachtenswert ist die schon erwähnte Ausmerzung der pseudepigraphischen Zitate von Jud durch II Petr. Diese Tatsache schiebt den Brief in eine Zeit, die jünger ist als die eigentlich urchristliche; sie setzt die beginnende Beschränkung der „heiligen Schriften" voraus, die ein Ergebnis des großen im 2. Jhd. geführten Kampfes gegen die Gnostiker und des die Apokalypsen verwerfenden griechischen Geistes ist. So wird II Petr zwischen 140—180 leichter verständlich als zwischen 100—140. — Entstehungsort. Ueber den Ort, von wo II Petr ausging, läßt sich nichts Sicheres aussagen. Im Osten muß er geschrieben sein, vielleicht in Aegypten, auf jeden Fall in Gegenden und Kreisen, in denen zur Zeit seiner Abfassung Jud noch unbekannt war. Sicher ist auch noch die freilich nicht allzu wertvolle Beobachtung, daß er an heidenchristliche Leser gerichtet sein muß.

Die Einzelliteratur ist weit zerstreut. Ueber jeden der Briefe gibt es Einzeluntersuchungen. Zur näheren Orientierung ist auf die nt.lichen Einleitungen von Holtzmann, Jülicher, B. Weiß, Zahn, Barth, Gregory zu verweisen. — Kommentare: Meyers Kommentar zum NT, Abt. 12. 14. 15; — Handkommentar zum NT, Bd. III und IV; — Windisch in Lietzmanns Handbuch zum NT; — Schriften des NT, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt Bd. II und viele Einzelkommentare. **Rudolf Knopf.**

Katholische Majestät, Ehrentitel der Könige von Spanien seit der Zeit Ferdinands, des Katholischen, und Isabellas von Kastilien (1496; ¶ Spanien).

Katholizismus.

1. Kirche und Autorität; — 2. Das Heil; — 3. Der Kultus und die Frömmigkeit; — 4. Das Lebensideal; — 5. K. und Kultur, Beurteilung; — Ueber die dogmengeschichtliche Entwicklung des K. ¶ Abendländische Kirche; — Für die territoriale Geschichte vgl. die

Einzelländer, die Bistümer und Erzbistümer, usw.; — Statistisches für die Gegenwart ¶ Konfessionsstatistik. — Kath. Kirche, rechtlich, vgl. außer 1 auch ¶ Römisch-katholische Kirche, rechtlich; ¶ Kirchenrecht, 2—3; ¶ Kirchenverfassung: I. III ¶ Kirche: II, 3; — K. K. mit griechischem, syrischem, armenischem, maronitischem, koptischem Ritus ¶ Orientalische Kirchen ¶ Unierte Kirchen des Orients; — Kath. Sittlichkeit ¶ Katholizismus, 4, ¶ Ethik, 6 c, ¶ Kasuistik: I ¶ Doppelte Moral ¶ Evangelische Räte ¶ Kirchengebote ¶ Askese: III, 4 u. ö. ¶ Adiaphora; — Ueber kath. Liebestätigkeit ¶ Charitas; — Ueber kathol. Sozialpolitik ¶ Katholisch-sozial. — Der ¶ Ultramontanismus hat eigenen Artikel, ebenso die ¶ Katholikentage, das kath. ¶ Vereinswesen, die kath. ¶ Volksfrömmigkeit, das ¶ Papsttum, der ¶ Reformkatholizismus, das ¶ Zentrum.

1. In seinen „Pia desideria" hat Ph. Jac. ¶ Spener einmal gesagt: „daher konnte dem Papsttum nicht weher geschehen, als daß Luther zeigte, wie zu den geistlichen Aemtern alle Christen berufen und nicht nur befugt, sondern, wollen sie anders Christen sein, verpflichtet und verbunden sind", und er hat damit in der Tat gewiß nicht den einzigen, wohl aber den entscheidenden Differenzpunkt zwischen K. und Protestantismus getroffen, zugleich das bedeutsamste Merkmal des ersteren richtig bestimmt. Der K. ist die Religion der Autorität; diese Autorität ist in der Hierarchie verkörpert (¶ Römisch-katholische Kirche, rechtlich), und diese Hierarchie gipfelt im Papsttum. So sind zwar K. und Papsttum nicht ohne weiteres identisch, aber dieses durchdringt doch sämtliche Lebensgebiete des K. und ist oft da am deutlichsten spürbar, wo man es am wenigsten erwarten sollte; es schwebt das Papsttum mit seiner Autorität über dem K., bestimmt seinen Charakter und verlangt Anerkennung und Beugung zum mindesten so weit, daß eine mißliebige Meinung sich nicht selbständig hervorwagen darf. Daß der römische Bischof iure divino (kraft göttlichen Rechtes) durch Christi Verordnung selbst diese Autoritätsstellung besitzt, ist historisch nicht zu halten; Mtth 16 $_{18}$ ff ist sicher apokryph, würde zudem, selbst wenn es echt wäre, nicht das beweisen, was es beweisen soll. Die Primatsstellung des römischen Bischofs mit seinen rechtlichen und dogmatischen Ansprüchen ist historisch geworden (¶ Papsttum: I—II ¶ Papat und Primat), und das heute erzielte Ergebnis kann schlechterdings nicht, auch nicht keimzellenartig, in die Zeiten des Urchristentums zurückgetragen werden. Seit 1870 (¶ Vatikanum) ist die päpstliche Autoritätsstellung auf die höchste, nur denkbare Höhe hinaufgeschraubt: der amtlich (¶ Ex cathedra) in Sachen des Glaubens und der Sitte redende Papst ist unfehlbar (infallibel). Aber die Eigentümlichkeit und tatsächliche Wirkungskraft der Unfehlbarkeit besteht in ihrer Unbestimmbarkeit. Es ist schlechthin unmöglich, nun etwa eine Sammlung der unfehlbaren Kathedralerlasse zusammenzustellen und sie als für alle Zeiten absolut gültiges Glaubens- und Sittengesetzbuch des K. zu bezeichnen. Kein Papst hat je einen Erlaß unzweideutig mit ausdrücklichen Worten als unfehlbar bezeichnet. Von einzelnen dogmatischen Lehrentscheidungen steht die Unfehlbarkeit fest; bei anderen, und zwar gerade den ins praktische Leben tief einschneidenden, wie z. B. dem ¶ Syllabus, ist sie bestritten; ja, selbst in der Vergangenheit unfehlbar gewesene Sätze können unter den veränderten Zeitverhältnissen bedeutungslos geworden sein, z. B. solche der gegen Luther gerichteten Bulle ¶ Exsurge Domine. Der K. erhält sich auf diese Weise Elastizität und Entwicklungsfähigkeit; er legt sich nicht fest, kann sich jederzeit korrigieren. Auf der anderen Seite stattet die Eigenschaft der Unfehlbarkeit das kirchliche Lehramt des Papstes mit der höchsten Majestät aus; er ist Träger und Inhaber einer Gewalt, die ihn in seiner Eigenschaft als Papst das Richtige treffen läßt, und die — das ist das Wichtigste — Gehorsam beansprucht. So ist die Infallibilität gerade um dieser Doppelköpfigkeit willen als „korrigible Infallibilität" ein „Zauberstab" (Loofs), mit dem der oberste Lenker der Kirche seine Herde nach Belieben lenken kann; es kann ein „Stab Sanft" sein, wenn er heruntersinkt und Freiheit gibt, und es kann ein „Stab Wehe" sein, wenn er erhoben wird und Zwang bringt. Auf alle Fälle aber läßt er jederzeit die Augen der Gläubigen auf sich gerichtet sein und beherrscht sie dadurch. Der Papst hat Unfehlbarkeit, das ist die Hauptsache; wann er sie hat, kann nur formal-theoretisch, nicht inhaltlich-praktisch gesagt werden. Die zwingende Gehorsamskraft des unfehlbaren Papstamtes hat sich durchgesetzt; es ist bewundernswert, daß die katholische Kirche in ihrem ungeheuren Besitz zu einer festgeschlossenen Einheit verbunden ist. Während die ¶ orthodox-anatolische Kirche nur eine ideale Einheit in Kultus und Dogmatik bildet, äußerlich aber in eine Reihe von Kirchen zerfällt, der ¶ Protestantismus seine Einheit noch weiter vergeistigt zur idealen Glaubensgemeinschaft, so zeigt der K. eine wirkliche, festgefügte Einheit, eben diesen monarchisch gipfelnden hierarchischen Organismus. Er ist die Kirche (¶ Kirche: II, 3), die also sichtbar ist „wie das Königreich Frankreich und die Republik Venedig" (Bellarmin). Die sichtbare Form der Kirche ist nicht, wie im Protestantismus, lediglich Bedürfnisfrage, vielmehr Wesensbestandteil; die Zugehörigkeit zum Kirchenorganismus ist heilsnotwendig; „unkirchliches" Christentum, im Protestantismus wahrlich nicht das schlechteste Teil, ist im K. Ketzerei, d. h. verworfen und ausgeschlossen (¶ Extra ecclesiam nulla salus). Von hier aus sah Schleiermacher das Charakteristische des K. darin, daß in ihm das Verhältnis des Einzelnen zu Christus bedingt sei durch sein Verhältnis zur Kirche. Doch darf man nicht übersehen, daß der K. auch einen spiritualistischen Kirchenbegriff kennt, der in der Sphäre des Glaubens liegt; er hat sich durch die Jahrhunderte hindurch gerettet, seitdem ¶ Augustin ihn klar formuliert hatte. Man kann in diesem Sinne noch die Kirche gleichsetzen mit der Gesamtheit der Christen (universitas Christianorum), also auch z. B. die Protestanten zu ihr rechnen; aber tatsächlich geschieht das fast nur, um Ansprüche für die römische Kirche daraus abzuleiten, die doch immer wieder als die Kirche empfunden wird. Die ecclesia catholica, am treffendsten übersetzt als: wahre, echte Kirche ist nicht die Luthersche communio fidelium (Gemeinschaft der Gläubigen), vielmehr tatsächlich die Papstkirche. — Die kirchliche Lehrgewalt hat naturgemäß auch die Normen der Lehre und des Rechts in ihrer Hand.

Deren kennt der K. zwei: die hl. Schrift (einschließlich der sogenannten ¶ Apokryphen, und zwar ist der lateinische Text der maßgebende; ¶ Bibel: I, Sp. 1098) und die ¶ Tradition. Stehen beide theoretisch nebeneinander, so ist tatsächlich die Tradition der Bibel übergeordnet, die nach ihr ausgelegt werden muß. Die Tradition ist nicht, wie in der orthodox-anatolischen Kirche, festgelegt, vielmehr im Flusse; sie ist „das, was in der Kirche Rechtens ist"; da darüber aber der Papst entscheidet, so ist das Pius IX zugeschriebene Wort: „die Tradition bin ich!" durchaus folgerichtig und den Tatsachen entsprechend. Die rückwirkende Kraft der päpstlichen Lehrautorität aber, welche die Tradition als eine „von Christi Munde selbst her durch die Apostel empfangene oder von den Aposteln gleichsam durch der Hände lange Kette [in der Ordination nämlich] bis zu uns gelangte Ueberlieferung" erscheinen läßt, belastet den K. mit einer Fülle von Ballast, der um so drückender wirkt, je einschneidender die Veränderungen der Kulturwelt sind und Aenderungen fordern. Die Desavouierung der Vergangenheit ist im K. niemals in einem energischen Bruche möglich, da das eine Berichtigung des Lehramtes sein würde, das doch eine große Eins sein muß. Wenn eine Aufzeichnung des Kirchenrechtes, durch ¶ Pius X energisch gefördert, zu erwarten steht, so ist von ihr vielleicht eine wohltätige Erleichterung des Ballastes zu erhoffen, aber keine grundsätzliche Aenderung, da die Kirche sich auf die Grundtatsache: Schrift und Tradition festgelegt hat.

2. An der Spitze der römischen Anschauungen vom Heil in Katechismen, Lehrbüchern usw. steht — der Glaube; er ist initium humanae salutis, fundamentum et radix omnis iustificationis (Anfang des menschlichen Heils, Grund und Wurzel aller Rechtfertigung), und „wer selig sein will, muß vor allem den katholischen Glauben halten", heißt es in dem vom K. anerkannten sogenannten ¶ Athanasianischen Symbol. Aber schon dieser Satz zeigt, daß man hier nicht den protestantischen Glauben (¶ Glaube: III) erwarten darf. Glaube ist Gehorsam und Unterwerfung unter die Autorität der kirchlichen Lehrbestimmungen, d. h. Anerkennung des in der Kirche Geglaubten. Auch hier wieder tritt der Staatscharakter der katholischen Kirche hervor. Die Glaubensnormen sind die Staatsgesetze, für die der Staat einfach Gehorsam verlangt, ganz einerlei, wie sich der Einzelne innerlich zu den Gesetzen stellt. Wenn er sie freudig bejaht und freudig erfüllt, um so besser; aber es ist nicht notwendig. Ja, auch das ist wieder ganz konsequent: der Einzelne braucht gar nicht einmal alle Gesetze zu kennen, so wenig wie der Bürger die Staatsgesetze alle kennt, wenn er sie nur nicht verletzt; es genügt, wenn er sich loyal hält und das besonders tut, was ihm gerade bekannt ist, im übrigen aber die Kirche selbst walten läßt (sogen. ¶ fides implicita, Köhlerglaube). Dieser Glaube steht als Akt der Unterwerfung in der Tat insofern mit Recht an der Spitze der Heilslehre, als er das Grunderfordernis für die Seligkeit ist; er besagt ja nichts anderes als jenes: ¶ extra ecclesiam nulla salus (s. 1). Alle Dogmatik wie alles persönliche Glaubensleben ist nur innerhalb dieser Voraussetzung erlaubt; credo ut intelligam (zuerst der Glaube, dann sein Verständnis) heißt es, und alle gegenteiligen, gewiß gut kirchlich gemeinten Heilsauffassungen, wie die von A. ¶ Günther, Gg. ¶ Hermes, dem ¶ Reformkatholizismus, die das credo erst an das Ende statt an den Anfang setzen, sind darum verworfen. — Die inhaltliche Bestimmung der Heilslehre zeigt zwei Gedankenkreise, die sich schneiden, auch wohl ineinanderfallen können, sodaß der eine vom anderen verschlungen erscheint. Der eine, den man leicht übersieht, ist der Gnadenkreis (¶ Gnade: III), der andere der Werkkreis (¶ Verdienst) oder, in Persönlichkeiten repräsentiert: ¶ Augustin und ¶ Pelagius; diese dogmenhistorischen Gegensätze sind im K. verbunden. Oder, wie ¶ Möhler sich ausdrückte: die beiden Gegensätze des Rationalismus und des orthodoxen Protestantismus sind ausgeglichen; dem Rationalismus gegenüber verteidigt der K. das Göttliche, dem Protestantismus gegenüber das Menschliche im Christentum. Indem der Werkkreis die maßgebenden Ideen liefert, der Gnadenkreis aber nicht fehlt, arbeitet der Mensch an seinem Heile mit Unterstützung der Gnade, und es muß sich jenes Ineinander ergeben, das den Menschen gleichsam in schwebender Pein hangen und bangen läßt, da er weder ganz auf eigener Kraft noch ganz auf der Gnade steht. Dementsprechend ist auch der Gottesbegriff gestaltet: Gott ist einmal der liebevolle, heilspendende Vater, andererseits der gerechte Vergelter (remunerator), der das himmlische Kontobuch führt und je nach dem Soll und Haben der Menschen den Himmel gibt oder die Hölle; hingegen tritt der unnahbare, mysteriöse Gott, der in der ¶ orthodox-anatolischen Kirche im Vordergrunde steht, zurück. Dem entspricht weiter die Bezeichnung der Heilsordnung als lex gratiae (Gesetz der Gnade): es wird gefordert (lex), und es wird gegeben (gratia). Beides zusammen ist entscheidend. Ohne Gnade geht es nicht; „von Natur" ist zwar eine gewisse Gotteserkenntnis und Moralität kraft ¶ Naturrecht möglich, aber sie reicht zum Heile nicht aus. Die Verhältnisbestimmung der beiden Faktoren ist aber nicht eine psychologische, nach Art des ¶ concursus divinus im Protestantismus; vielmehr stehen sie als Vernunft und Offenbarung schroff einander gegenüber, und die Gnade gewinnt, gerade weil sie hyperphysisch sein soll, einen physischen Charakter. Man redet vom „Einguß" der Gnade, von einer Qualität der Gnade, die zwar im Menschen ist, aber von ihm sich scheidet. Von hier aus wieder gewinnen die ¶ Sakramente (: I) das Kennzeichen des Magischen; sie wirken, wofern nur der Mensch keinen Riegel vorschiebt, durch den bloßen Vollzug (ex opere operato) und lassen Gnadenkräfte einströmen. — Auch am Anfang der menschlichen Geschichte steht die Unterscheidung von Natur und Gnade. Gott hatte dem im Stande der Unschuld (status integritatis; ¶ Urstand) befindlichen Menschen ein doppeltes mitgegeben: 1. die natürlichen Beigaben (dona naturae = imago dei; ¶ Gottebenbildlichkeit) = Unsterblichkeit und Vermögen des Verstandes und freien Willens; 2. die Gnadengaben (dona gratiae, donum superadditum, iustitia originalis = similitudo dei) = Besitz der heiligmachenden Gnade mit Erbrecht auf den Himmel, Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, Freiheit von Schmerzen und vom Tode. Daß die doppelte Mitgift nicht zur Ein-

heit der Persönlichkeit verschmilzt, zeigt der Sündenfall. In ihm geht der übernatürliche Teil verloren, der natürliche Teil der Menschen erleidet nur eine gewisse Schwächung, sofern jetzt die Begierde (concupiscentia) als Herd der Sünde (fomes peccati), aber nicht „als wirkliche und wahre Sünde selbst" heraustritt. Das sich hier sehr unbestimmt ausdrückende ¶ Tridentinum hat ein Kompromiß gewählt zwischen der Ansicht des ¶ Duns Scotus, der durch den Sündenfall in der Natur des Menschen kaum eine Veränderung eingetreten sein ließ, indem der Widerstreit des sinnlichen und geistigen Lebens schon zur Natur des Menschen gerechnet wurde, und des ¶ Thomas v. Aquino, der durch den Sündenfall eine Korruption der Natur erfolgt sein ließ; auch das ¶ Vatikanum hat den Kompromißcharakter behalten. In dieser Balance muß die Sündenlehre bleiben; der Gnadenkreis verlangt einen hilfsbedürftigen Zustand, der Werkkreis anderseits die Fähigkeit des Menschen zur selbsttätigen Mitwirkung beim Heile. Kann aber die Menschheit nicht total verderbt sein, so wird folgerichtig das Geschick der ungetauft sterbenden Kinder möglichst günstig dargestellt; man spricht wohl mit Dante von einem limbus infantium = einem wenig qualvollen Vorort der Hölle, und kennt jedenfalls die Angst der Lutheraner vor der Verdammnis der Kinder und darum das Jagen nach der Nottaufe nicht, so gewiß auf der anderen Seite das Bessere des Guten Feind ist und die Taufe der Kinder größere Sicherheit gibt. — Aus der Erbsünde gehen nun die einzelnen Tatsünden (peccata actualia) hervor, die in Gedanken-, Wort- und Werksünden geschieden werden (peccata cordis, oris, operis; ¶ Sünde: III). Sie vermehren natürlich die Macht des Bösen im Menschen und erzeugen den Hang zur Sünde (peccatum habituale), der aber aus dem angegebenen Grunde niemals den Grad völliger Verderbtheit erreicht. Als die sieben Haupt- oder Todsünden (peccata principalia oder capitalia) werden Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Zorn, Trägheit, Neid herausgehoben; sie spielen in der Beichte (¶ Bußwesen: I, 2; II) eine besondere Rolle, doch ist der Unterschied zwischen den Hauptsünden und den „läßlichen Sünden" (peccata venialia), deren Beichtversäumnis weiter nicht schadet, flüssig. Diese Ausbiegung vor einer den ganzen Menschen im tiefsten Innern ergreifenden Sündenmacht hat zur Folge, daß recht eigentlich auch niemals wie im Protestantismus eine grundsätzliche, im Radikalbruche sich vollziehende ¶ Wiedergeburt des ganzen Menschen erfolgen kann. Vielmehr wird von Fall zu Fall Schuld begangen und getilgt; der Katholik gleicht einem Kaufmanne, der zeitweilig mit Unterbilanz arbeitet und auf bessere Verdienste hofft, während der Protestant angesichts seiner Schulden einen Strich durch die Rechnung macht, sie im ethisch-religiösen Prozeß der ¶ Erlösung Jesu aufs Konto setzt und dann mit frischem, sittlichem Wagemute ein neues Geschäft eröffnet. Schon von hier aus begreift sich die katholische Ethik als ¶ Kasuistik. — Herausgehoben aus der Sünde wird der Mensch zunächst durch die Gnade; sie ist zuvorkommend (praeveniens), aber nicht unwiderstehlich (irresistibilis). ¶ Prädestination kann der K. nicht kennen, weil sie die Werke überflüssig machen würde. Bestenfalls redet man von einer praedestinatio post praevisa merita, d. h. Gott sieht voraus, welche Verdienste ein Mensch tun wird, und bestimmt darnach; damit aber sind Verdienste als Voraussetzung in die Prädestination eingeschlossen. Der Mensch hat sein Schicksal in der Hand. Auf den Empfang der Gnade kann sich der Mensch vorbereiten; er stimmt der Gnade zu, und Gnade und freier Wille wirken nun zusammen zum Heil, wenn es den Glauben und die Hinwendung zu Gott gilt. In dem Akte der Rechtfertigung (iustificatio) vergibt alsdann Gott die Sünden und erneuert zugleich den inneren Menschen. Es ist damit die Rechtfertigung nicht wie im Protestantismus der Bekenntnisschriften lediglich ein gerichtlicher (forensischer) Akt, vielmehr nur Mittel zum Zweck der Heiligung (sanctificatio), bei der die verdienstlichen Werke wieder in Kraft treten, sodaß also auch hier sofort der Alleinwirksamkeit eines (des Gnaden-)Kreises vorgebeugt ist. Die Rechtfertigung leitet, selbst vorbereitet durch Mitwirkung des Menschen, nur den Prozeß ein, der in sittlicher Arbeit durch das ganze Leben hindurch geht, im Jenseits sich fortsetzt im Fegfeuer und erst im Himmel ein Ende findet: qui iustus est, iustificetur adhuc (der im prinzipiellen Rechtfertigungsakte durch die Sündenvergebung gerecht Gesprochene muß immer wieder gerechtfertigt werden). Entsprechend diesem Prozesse unterscheidet der K. verschiedene Gnadenarten: a) gratia gratum faciens = heilschaffende, erste, berufende Gnade; b) gratia actualis = Gnade des Beistandes, die „aktuell" bei der Rechtfertigung hilft; c) gratia habitualis, sanctificans sive iustificans = die zuständliche, den Rechtfertigungsprozeß begleitende Gnade. Wenn es nun aber heißt: facienti quod in se est, deus non denegat gratiam (wenn der Mensch sein Möglichstes tut, so gibt ihm Gott die Gnade), so liegt die letzte Entscheidung im Heilsprozesse eben doch in der Hand des Menschen; sein Wille wirkt als Faktor mit der Gnade. Das in diesem Zusammenwirken notwendige Gnadenquantum schaffen dem Menschen die ¶ Sakramente und ¶ Gnadenmittel (beides deckt sich nicht). Sakramente kennt der K. sieben: ¶ Taufe, ¶ Firmung, ¶ Abendmahl, Buße (¶ Bußwesen: I—II), ¶ Ordination, ¶ Ehe (: II, 2. III, 2. 3), letzte ¶ Oelung. Er fordert für sie Einsetzung durch Christus, verheißende Worte (forma) und sichtbares Zeichen (materia sacramenti); Taufe, Firmung und Ordination sind unwiederholbar (¶ Charakter indelebilis); die Sakramente wirken, wie gesagt, ex opere operato, wenn nur der Mensch keinen Riegel vorschiebt, d. h. nicht direkt ungläubig ist, und sie sind zum Heile notwendig; der Glaube allein genügt nicht. Der Gnadenquell ist aber mit den sieben Sakramenten nicht erschöpft. Neben sie treten die ¶ Sakramentalien, eine Schöpfung nicht Christi, sondern der Kirche als der Besitzerin der Gnadenschätze; sie wirken nicht ex opere operato, sondern nur ex opere operantis, d. h. dank der Tätigkeit des Priesters, und sind nicht so wirkungskräftig, darum auch nicht heilsnotwendig. Man unterscheidet Exorzismen (¶ Exorzismus) und Benediktionen (Segnungen; ¶ Handlungen, kirchliche); letztere sind teils Weihen in dem Sinne, daß das betreffende Objekt ganz dem profanen Gebrauche entzogen wird, wie z. B. ¶ Weihwasser, ¶ Agnus dei, geweihte Kerzen,

Palmen, Asche am Aschermittwoch, Heiligenbilder, ¶ Medaillen usw.; oder es sind sogenannte Personal-Real-Benediktionen, wie z. B. bei Begräbnissen, Ordenseinkleidung, Einsegnung der Wöchnerin, der apostolische oder bischöfliche Segen, Weihen von Kirchen, Ställen, Blumen, Telegraphen, Automobilen usw.; das Volk hascht nach diesen Segnungen, weil es sich in ihrem Besitze sicher weiß (¶ Volksfrömmigkeit, kath.). Zu den Gnadenmitteln kann man mit innerer Berechtigung auch die guten Werke (¶ Verdienst) rechnen, sofern sie ein Verdienst begründen und damit Gnadenzufluß. Die Kirche hat durch Aufstellung sogenannter ¶ Kirchengebote die guten Werke diszipliniert, unterscheidet auch sorgsam die verschiedenen Tugendübungen; aber trotz aller Vorbeugungsmaßregeln, die z. B. die intentio (Absicht, Gesinnung; ¶ Meinung) beim guten Werke betonen lassen, fällt der Nachdruck auf das so oder so geleistete Quantum, wie das namentlich beim Gebete deutlich wird (¶ Gebete in der kath. Kirche). Und trotz dieser Fülle von Gnadenschätzen, sei es daß Gott sie aus Gnaden schenkt oder der Mensch sie sich erwirbt, bleibt die Seele stets zwischen Tür und Angel hängen: Heilsgewißheit gibt es nicht, im besten Falle Hoffnung, sofern die Seele aus dem Gradstand ihrer Werke und empfangenen Gnaden wie aus einem Thermometer rückschließt auf den Wärmegrad des Heilsprozesses; sie wird aber hier niemals einen Maximalgrad, der sie sprechen ließe: es ist genug! ich bin meines Heils sicher! feststellen können. Die Doppeltheit der beiden Kreise (s. o.) hat hier ihre verhängnisvollste Wirkung; man bleibt in der Schwebe. Das war es, was ¶ Luther zur Verzweiflung brachte, und der Katholik kommt über Luthers Zerhauen des Knotens nur hinweg, indem er überhaupt nicht, wie Luther verfuhr, die beiden Kreise einzeln vornimmt, vielmehr von vornherein ihre Zusammenschau unverbrüchlich setzt. — Dem Mangel des diesseitigen Zieles der Heilsgewißheit entspricht die starke Ausbildung der Eschatologie im K. Hier, im Jenseits, wird der Heilsprozeß zu Ende geführt. Die auf Erden nicht abgebüßten zeitlichen Strafen reichen ins Jenseits (¶ Fegfeuer) hinüber; doch ist hier ein persönlicher, direkter Gnadenerwerb nicht mehr möglich (wohl ein indirekter durch Ablaß für die Verstorbenen und Fürbitte; ¶ Bußwesen: III). Unmittelbar nach dem Tode findet über den einzelnen Menschen ein Gericht statt; es entscheidet über das prinzipielle Schicksal: von Schuld und Strafe völlig freie Seelen kommen in den Himmel, Todsünder in die Hölle, die übrigen ins Fegfeuer; da man praktisch nie weiß, zu welcher Klasse die einzelnen Seelen gehören, so ist die Volksfrömmigkeit durch die allgemeine Annahme des Fegfeuers für die Verstorbenen bestimmt und bemüht sich um Erleichterung und Verkürzung ihres Loses; — so kommt selbst hier wieder der Doppelkreis: Gnade und Werke zur Erscheinung. Ja, der Gläubige darf sich seinerseits an die Seelen im Fegfeuer wenden, und sie leiten die Bitte an Gott weiter. Wenn die Seele, sei es sofort nach dem Tode, sei es nach Durchschreiten des Fegfeuers in den Himmel eingeht, so ist sie hier im Paradiese in Gemeinschaft mit Christus und den Engeln und genießt Gott in seligem Schauen (visio ac fruitio dei). Aber je nach dem Grade der geleisteten Verdienste bemißt sich der Abstand von Gott, sodaß selbst hier, am Ende der Wanderschaft, die Zweiheit der Kreise nicht in eine Einheit sich auflöst! Die Verdammten werden in der Hölle gepeinigt. Zum jüngsten Gericht sammeln sich dann alle Seelen aus Himmel, Hölle und Fegfeuer vor dem göttlichen Richterthron, das Fegfeuer bleibt ausgeleert, der letzte Heller ist bezahlt. Doch nehmen jetzt auch die Leiber an der Seligkeit oder Verdammnis teil, sodaß die Auferstehung des Fleisches das Charakteristische des jüngsten Gerichtes wird.

3. Zum Unterschiede vom Protestantismus ist der katholische Kultus für Priester und Laien verschieden und nicht etwa der Priester nur der Vertreter der Gemeinde. Er hat als Priester seinen Sonderkultus zu vollbringen, das Beten des ¶ Breviers. Auf Seiten des Laien entsprechen dem die Kultübungen des Kreuzschlagens (¶ Kreuzzeichen), Lesen der Erbauungsbücher, Ave-Maria-Gebet (¶ Formeln, liturg. usw., 2 b), ¶ Rosenkranz usw. (¶ Volksfrömmigkeit, katholische). Beim öffentlichen Gottesdienst springt in die Augen das Ueberwiegen des Liturgischen und Zurücktreten der Predigt. Zwar wird nach Vorschrift des ¶ Tridentinums allsonntäglich gepredigt, in der großen Fastenzeit (¶ Fastenpredigten) und in der Adventsperiode auch wiederholt an Wochentagen; auch besondere Andachten mit Predigt, wie z. B. die ¶ Maiandachten zu Ehren der Maria, sind vorgesehen, endlich auch sogenannte Predigt-¶ Missionen, namentlich von Jesuiten abgehalten, und die katholische Predigt ist nicht die schlechteste. Aber das gottesdienstliche Leben gipfelt nicht (wie im Protestantismus) in ihr, vielmehr in der ¶ Messe (¶ Gottesdienst: II, 2), die als „unser einziger, eigentlicher Gottesdienst" bezeichnet werden kann, und die man um deswillen auch mit allen Sakramenten und heil. Handlungen zu verknüpfen verstanden hat; allsonntäglich die Messe zu hören ist Pficht für jeden guten Katholiken. Wie die ganzen Ritualien der Messe, so ist insbesondere auch die prunkvolle Kleidung des Liturgen (¶ Amtstracht, 1) stark auf Sinnenwirkung berechnet; eine aktive Teilnahme der Gemeinde an dem vor ihrem Auge vorüberziehenden Schauspiel fehlt. Doch muß man sich hüten, in der Beurteilung einseitig protestantisch-polemische Gesichtspunkte walten zu lassen. Der Katholik erlebt in der Wandlung der Elemente lebendigst die Gegenwart Gottes und vermag der Symbolik der priesterlichen Akte am Altare religiöse Erhebung abzugewinnen. Trotz aller Passivität ist ihm die Messe Gottesdienst und Frömmigkeit, und eine Messe im Kölner Dome oder Straßburger Münster in reicher liturgischer Ausstattung, unterstützt von einem wohlgeschulten Domchor, wird auch den Protestanten religiös erheben, soweit er überhaupt für Mystik empfänglich ist. Infolge des ungemein großen Zyklus an Festen (¶ Feste: III, 1 ¶ Kirchenjahr) ist die Liturgik im einzelnen sehr reich ausgestattet, die ¶ Marienfeste sind die vornehmsten; manche Volksgebräuche, oft genug christlich umbenannte Antike, haben sich an sie ankrystallisiert; die im gewöhnlichen Kultus zurückgedrängte Aktivität heischt hier ihre Betätigung. — Besondere religiöse Verpflichtung legt dem Gläubigen die Disziplin der ¶ Fasten auf; sie ist theoretisch sehr streng, in praxi aber dank eines weitgehenden Dispensationssystemes nicht allzu drückend; doch bleibt der protestantischen Frei-

willigkeit gegenüber das kirchliche Gebot und der Zwang. — Die persönliche praktische Frömmigkeit des Katholiken lebt nicht sowohl in der Teilnahme an der Messe, an der Predigt, oder in der Beobachtung der kirchlichen frommen Uebungen, als vielmehr in der Heiligenverehrung. Der Heilige — jeder Katholik hat seinen Schutzheiligen — steht dem Durchschnittskatholiken näher als Gott und Christus; er ist die Zwischeninstanz, deren der in Hangen und Bangen befindliche Gläubige als seines Fürsprechers vor Gott bedarf. Es ist nach tridentinischer Lehre „gut und nützlich", bittend die Heiligen anzurufen (¶ Heiligenverehrung, D). Ist damit die Heiligenverehrung nicht unbedingt geboten, ist Christus ausdrücklich als „unser alleiniger Erlöser und Heiland" bezeichnet und eine Anbetung (¶ Adoration) der Heiligen ausgeschlossen, so zeigt doch ein Blick auf die katholische ¶ Volksfrömmigkeit (vgl. z. B. auch ¶ Amulette, 4 c ¶ Benediktusmedaille), daß diese theoretischen Kautelen gegen den Götzendienst tatsächlich durchbrochen werden, und es ist Schuld der Kirche, besonders der Bischöfe, hier die systematische Aufklärung zu unterlassen. Das Volk betet tatsächlich doch den Heiligen an und sieht in seinem Bilde nicht sein Symbol, sondern ihn selbst, mit dem es Fetischdienst treibt. Das fromme Mütterchen, das in Josef Lauffs Roman „Frau Aleid" in Aengsten vor dem Gewitter ihren Heiligen mit ins Bett nimmt und nun ruhig schläft, ist dem Leben abgelauscht; und warum denn hilft die Mutter Gottes in Kevelaer, Maria ¶ Einsiedeln, ¶ Lourdes besser als anderweitig (vgl. ¶ Gnadenbilder ¶ Wallfahrt usw.)? Mit einem geistigen Gottesdienst ist diese Bevorzugung einzelner Stätten nicht vereinbar (vgl. Joh 4_{24} Mtth 18_{20}). Solange aber die maßgebenden Autoritäten der Kirche die historisch-kritische Forschung über die Entstehung der einzelnen Heiligenkulte (¶ Heiligenverehrung), mit Mißtrauen verfolgen oder gar zensurieren, laden sie die schwere Schuld auf sich, im Interesse der Disziplinierung der Massen sie nicht auf eine kirchlich durchaus mögliche und korrekte, vergeistigte Religionsstufe heraufzuheben. Nur eine besondere Art der Heiligenverehrung ist die der ¶ Reliquien (vgl. ¶ Heiligenverehrung: B, 2 b; C, 2), und in der Verehrung der Knochen und Knöchlein — jeder Altar muß ja seine Reliquien haben — offenbart sich besonders deutlich das praktische Herabgeglittensein von den theoretischen Bestimmungen des Tridentinums, die auch hier in der Reliquie nur die Repräsentation der Persönlichkeit sehen. Genau wie bei der Messe wird freilich auch der Heiligen- und Reliquienverehrung gegenüber der Standpunkt der Polemik nicht der alleinige sein dürfen. Tiefes, frommes Empfinden kann sich in diese Formen kleiden, insbesondere bei der Verehrung der unbefleckten Jungfrau ¶ Maria, hier können ungemein feine und zarte Töne — man denke etwa an ¶ Rosegger! — angeschlagen werden. Maria verkörpert die Macht edler Weiblichkeit als die Hehre, Reine, Duldende, schmerzensreiche Mutter. Es ist zweifellos, daß das sittliche Vorbild des Heiligen versittlichend wirkt, gerade dadurch, daß der Heilige Mensch war, menschliche Situationen und Versuchungen aufzuweisen hat, wie sie im täglichen Leben immer wieder begegnen, sie aber alle siegreich überwand. Die gewaltige hagiographische (¶ Hagiographie) Erbauungsliteratur des K. kann nicht vergeblich arbeiten; so angesehen, betätigt die Heiligenverehrung nur in kirchlicher Form den allgemeinen Satz: „Ein jeder muß sich seinen Helden wählen" usw. Hinter der Heiligenverehrung tritt die der Engel (¶ Engelverehrung) deutlich zurück.

4. Diese Mannigfaltigkeit der Heiligengestalten schließt sich bei näherer Betrachtung sehr rasch wieder zur Einheit zusammen. Die Heiligenleben leiden an Eintönigkeit; gewisse typische Züge kehren immer wieder; vor allem das Endziel ist das Gleiche: das katholische Lebensideal. Es hat nicht die lebendige Mannigfaltigkeit kraft individueller Willensbetätigung und Zwecksetzung wie das protestantische; wenn im Protestantismus das Lebensideal allgemein-theoretisch immer nur formal bestimmt werden kann, den Inhalt stets die Persönlichkeit verschiedenartig schafft, so setzt der K. ein sachliches Lebensideal: die ¶ Askese, gipfelnd im ¶ Mönchtum. Wäre es möglich, so müßten alle Gläubigen dieses Ziel für sich aufstellen. Aber es ist nicht möglich; Real- und Kulturinteressen, darunter schon das Motiv der Erhaltung der Gattung, stemmen sich entgegen, und der K. hat sich mit ihnen vertragen und die Ehe (¶ Ehe: II, 2; III, 2) sogar zum Sakrament gemacht; erzielt aber hat er damit nur eine ¶ doppelte Moral, eine höhere für die Auserwählten und eine niedere für den Durchschnitt. Gewiß ist das nicht so gemeint, wie es häufig gedeutet wird, als wenn damit das „weltliche" Leben verachtet oder gar als unselig bezeichnet werden sollte. Es vermag durchaus zur Seligkeit zu führen; ja, vermöge der Schätzung der natürlichen Kräfte des Menschen erzielt der K. eine relativ hohe Schätzung der Berufsarbeit. Aber der Weg der Askese ist der sicherere, und wer ihn irgend wählen kann, sollte ihn wählen. Die Askese wird damit doch recht eigentlich das Lebensideal. Die ¶ Evangelischen Räte, welche die Auserwählten sicherer zum Ziele bringen, führen alle aus der „Welt" heraus. Und es schlägt doch dem Sakramentscharakter der Ehe ins Gesicht, wenn nun der berufene Sakramentsverwalter, der Priester, dieses Sakrament nicht genießen darf, vielmehr im ¶ Zölibat leben muß. Die hohe Zahl der Orden (¶ Mönchtum) und ¶ Kongregationen innerhalb der katholischen Kirche zeigt, daß das katholische Volk auch die Ziele seiner Kirche richtig verstanden hat, und die fast unbegrenzte Ehrfurcht der „Weltkinder" vor Priester und Mönch beweist nicht minder die tatsächliche Minderwertigkeit des nicht-asketischen Lebens, und endlich ist dafür Zeuge das Eingreifen der Askese ins Weltleben in ¶ Fasten-Disziplin, ¶ Exerzitien u. dgl.; es soll wenigstens nach Möglichkeit dem „sichereren" Wege angenähert werden. — Ueber kath. Sittlichkeit vgl. auch ¶ Kasuistik: I.

5. Adolf Harnack hat in seiner Dogmengeschichte (III², S. 517) als Schlußwort des katholischen Heilssystems den Satz ausgesprochen: „Jeder Mensch, der sich der katholischen Kirche unterwirft, und der aus irgend einem Grunde mit der inneren Verfassung seines Herzens nicht ganz zufrieden ist, kann selig und von allen ewigen und zeitlichen Strafen frei werden — wenn er klug verfährt und einen geschickten Priester findet." Der Satz ist theoretisch in seiner scharfen Pointierung zweifellos richtig, auf der anderen Seite ist der Widerspruch des K. gegen ihn auch berechtigt.

Denn wenn irgend, so ist im K. theoretische Möglichkeit noch lange nicht praktische Wirklichkeit. Der K. ist viel reicher und viel besser als seine formulierten Lehren, in denen er sich nicht erschöpft, auch nicht erschöpfen will, da ja der Umfang der Dogmen keineswegs festgelegt ist. Man sollte den K. nicht nach den Lehren, sondern nach dem Leben beurteilen, alle Prinzipienreiterei ist ihm gegenüber vom Uebel — das hat derselbe Ad. Harnack in seiner Kaiser-Geburtstagsrede von 1907 (s. Lit.) ebenfalls anerkannt. Wenn die Reformation des 16. Jhd.s den prinzipiellen Gegensatz, den sie überwinden wollte, möglichst scharf herausstellen mußte, wenn das gegebenen Falles auch in der Gegenwart noch notwendig sein kann, das 20. Jhd. ist doch so undogmatisch geworden, daß ihm die dogmatischen Kategorien: Rechtfertigung, Werke usw. ziemlich gleichgültig sind und es vor allem nach der praktischen Brauchbarkeit einer Religion und Konfession fragt.

Die hohe Zahl der Anhänger des K. (¶ Konfessionsstatistik) zeigt aber zunächst, daß er noch eine Aufgabe zu erfüllen hat; es handelt sich nicht um eine dahinvegetierende Gemeinschaft, sondern um eine imponierende und blühende Kirche; ihren Untergang kann nicht wünschen, wer ihre Bedeutung kennt. Gewiß wird protestantische Persönlichkeits- und Freiheitsreligion sich niemals in diese Religion der Autorität und des Schematismus hineinfinden können; aber der Protestantismus erfordert eine Höhe und Reife religiösen Empfindens, die einstweilen den K. noch nicht entbehrlich gemacht haben; das ist namentlich bei allen Konversionen zu beobachten, wobei es nur in der Eigenart der Religion gegeben ist, daß das fromme Mütterchen reifer sein kann als ein hochgebildeter Gelehrter. Es steckt ferner im K. trotz aller Einschnürung in den hierarchisch-sakramentalen Rahmen (s. 1. 2) noch soviel Ur-Christliches, daß die tiefsten religiösen Bedürfnisse des Christen hier befriedigt werden können, nur daß der Zugang zum Quell infolge des in langer Entwickelung aufgehäuften Schuttes erschwert ist. Werden sich auch immer bald mehr bald minder störende Nebengeräusche einstellen, die Töne des Glaubens an den in Christus geoffenbarten Gott, die Töne der Gnade können klingen und klingen wirklich. Ja, die Heils-Hoffnung des Katholiken (s. Sp. 1037) ist von kath. Apologeten sehr nahe — und mit innerem Rechte — an die protestantische Heils-Zuversicht angenähert worden. Von einer Stimmung der Unseligkeit, Verzweiflung oder etwa, wo man diese nicht sehen will, des Leichtsinns und des oberflächlichen Hinweggleitens über die Probleme kann durchschnittlich nicht die Rede sein; diese Einschätzung ist protestantisch empfunden, nicht katholisch. Und die vielgeschmähte Werklehre (¶ Verdienst) hat jedenfalls den Vorzug, die für den Protestantismus, wenigstens in orthodoxer Ausprägung (¶ Orthodoxie), sehr gefährliche Klippe der Vernachlässigung der Ethik zu umschiffen; sie bildet einen fortgesetzten, intensiven Antrieb des sittlichen Willens und, so oft sie es auch tatsächlich tut, sie muß nicht zum Werkmechanismus herabsinken. Auf sozialem (¶ Katholisch-sozial), charitativem (¶ Charitas) und auch allgemein humanem Gebiete leistet der K. Hervorragendes. Allerdings ist diese Humanität eine ausgesprochen kirchliche; ihre außerkirchlichen Formen (wie etwa das interkonfessionelle Rote Kreuz; ¶ Krankenpflege) oder die interkonfessionellen Gewerkschaften (¶ Katholisch-sozial, 5. 6) stehen nicht hoch im Kurse, und unkirchliche Ausprägungen (wie etwa die der ¶ Freimaurerei) sind verpönt oder gar direkt verboten. Von da aus erklärt sich einmal die geringe Neigung des K., ethisch mit dem Protestantismus oder gar Judentum zum Wohle der Menschheit zusammenzuarbeiten, die Menschheit tritt hinter der Kirche zurück; ferner die Leitung dieses ganzen großen Gebietes durch die Hierarchie: die Laien sind zwar als maßgebende Faktoren nicht ganz ausgeschaltet, aber sie stehen durchschnittlich doch in zweiter Linie, dürfen es jedenfalls nie wagen, oppositionell gegen den Klerus vorzugehen oder auch nur ohne den Klerus selbständig zu handeln, und sei es auch im besten kirchlichen Sinne. Das Scheitern der Indexbewegung von Münster (¶ Reformkatholizismus) sprach hier deutlich genug. Die Religion der Autorität duldet keine individuelle Selbständigkeit. Unter diesen Umständen muß bei der im Gefolge der ¶ Aufklärung eingetretenen gewaltigen Ausbreitung der allgemein kulturellen, teils neutralen, teils direkt antikirchlichen Kräfte auf den verschiedensten Gebieten die Stellung des K. zum Kulturproblem eine gedrückte werden (vgl. ¶ Konfessionsstatistik, 2 ff). Denn das Kennzeichen dieser Menschheitsentwicklung, die Autonomie, Selbständigkeit der sich auslebenden, sich selbst Zwecke setzenden Persönlichkeit, ist das Gegenteil der hierarchischen Autorität; und wie schon im 18. Jhd. die Aufklärung nur in sehr bescheidenen Grenzen in den K. eingedrungen war (¶ Aufklärung, 5 f), so wurden ähnliche Bestrebungen auch im 19. Jhd. mit Energie und Erfolg bekämpft. In der Konsequenz der Grundsätze des K. liegt ein Zurückschrauben der modernen Kultur auf kirchlichen Standpunkt, der nicht gerade immer ein mittelalterlicher zu sein braucht; Versuche dazu werden auch immer wieder gemacht, von großen Enzykliken und Syllaben (¶ Syllabus) an bis herunter zum Verbot der Kraniotomie (Tötung des Kindes im Mutterleibe, um die Mutter zu retten, vgl. Entscheidung des sanctum officium vom 24. Juli 1895). Zu einer freudigen Kulturbejahung (¶ Weltbejahung und -verneinung), wie sie dem Protestantismus möglich ist, auch da, wo die Kultur keine kirchlichen Interessen verfolgt, kann der K. nie gelangen. Für ihn darf Kultur nur innerhalb der kirchlichen Schranken sich entfalten, während der Protestantismus ihr freie Bahn läßt, um dann erst seinen Standpunkt in ihr zu nehmen. Dort ist die Kirche die notwendige Voraussetzung, hier ein Produkt der Verhältnisse. Es ist nur ein Teilproblem der großen Frage, wenn die Wissenschaft des K. Forschungsfreiheit nur unter Anerkennung der Dogmen — deren Umfang ja aber selbst keineswegs klar ist! — kennt. Die brennendsten Fragen protestantischer Wissenschaft, wenigstens moderntheologischer, wie etwa die nach der Geschichtlichkeit Jesu, der Entstehung der Dogmen, dem Primate Petri u. a., existieren als Fragen nicht; die Kirche hat sie entschieden, und der Forscher darf gar nicht anders, mag ihm selbst das auch zuweilen unbewußt bleiben, als bei dieser Entscheidung landen. Wenn die katholische Wissenschaft, um „modern" zu bleiben, jene Fragen auch bearbeitet, z. B. den religionsgeschichtlichen

Untersuchungen große Aufmerksamkeit schenkt, so ist die Wissenschaftlichkeit dieser Arbeit im letzten Grunde Selbsttäuschung. Sie kann z. B. das Christentum nicht voll und ganz in den Fluß geschichtlichen Werdens hineinstellen, es in einem Prozeß des Gebens und Nehmens Bestandteil des religiösen ¶ Synkretismus werden lassen; sie muß vielmehr seine supranaturale Göttlichkeit festhalten und kann in heidnischen Parallelerscheinungen nur den „Schatten" gegenüber dem „Wesen" (Hebr 10 1) sehen — wie übrigens die protestantische Orthodoxie auch. Die Stärke der Wissenschaft des K. liegt da, wo solche Probleme nicht oder wenig drücken, also in der Kirchengeschichte des Mittelalters, der literarhistorischen Untersuchung, der Erforschung der Kirchenverfassung, Liturgik, Quellenpublikation u. a. Der Scharfblick des Gegners vermag auch der geschichtlichen Erkenntnis des Protestantismus nicht selten wissenschaftliche Dienste zu tun (wie z. B. in der Lutherforschung; ¶ Denifle). Daß innerhalb jener Grenzen kath. Wissenschaft Hervorragendes zu leisten imstande ist, muß rückhaltlos anerkannt werden. In geistvoller, gegenwärtig aber mit dem ¶ Reformkatholizismus etwas diskreditierter Form hat ¶ Newman sogar die moderne historische Entwickelungslehre in den Begriff der ¶ Tradition hineingedeutet; der Anspruch der Kirche, semper eadem (immer dieselbe) zu sein, läßt die Gegenwart als eine Auswicklung von in den Anfangszeiten vorhandenen Keimen erscheinen, deren Werden und Wachsen am Leitfaden der Tradition es zu verfolgen gilt. Und wenn der Protestantismus bei seinem grundsätzlichen Rückgriff auf die Bibel allein angesichts der neben Bibel und Christentum hoch gekommenen Welt sehr stark von dem Problem: Christentum und Kultur gedrückt wird, so ist dem K. dank seinem Traditionsprinzip die Möglichkeit einer Ergänzung der Bibel gegeben, die ihn grundsätzlich (die Praxis ist freilich eine andere!) viel unbefangener der kulturellen Entwicklung gegenüberstellt. Es kommt hinzu, daß er gegenüber dem Protestantismus, der hier die Verbindung zerhauen wollte, ohne es freilich ganz zu können, dank seiner Einstellung des ¶ Naturrechts in sein Heilssystem dem „Natürlichen", auf dem die Kulturentwicklung ruht, eine ganz andere Schätzung zuteil werden lassen kann und auch oft genug hat zuteil werden lassen. Es kann hier zu hoher Wertung des Staates, z. B. als des Organisators der natürlichen Gesellschaft, des Handels, des Kapitalismus usw. kommen und die kirchliche Ueberwölbung dieses Fundamentes zurückgeschoben werden. Freilich wird sie nie ganz verschwinden. Ein Selbständigwerden von Kultur, Staat, Gesellschaft, wie sie auf protestantischer Seite gerade dank der Zerhauung des Knotens möglich wurde, ist dem K. unannehmbar, und so stellt sich das Problem: K. und Kultur schließlich dar als ein Hin- und Her-Pendeln zwischen Freiheit und Gebundenheit. Macht man sich jene Doppeltheit der Kreise (Gnade, d. h. tatsächlich Kirche, und Natur) als Grundprinzip des K. klar (s. 2.), so kann das ja nicht anders sein; der ganze K. ist ein großes Pendeln, und das Kulturproblem läßt nur ein kleines Pendel im großen schwingen.

Die Unruhe in der Uhr aber, welche die Schwingungsgröße bestimmt, ist der Papst. Es ist begreiflich, daß man ihn in protestantischen wie katholischen Reformkreisen gerne ausschalten möchte, um stärkeren Schwung nach links zu erzielen. Man sagt dann, man wolle K., aber keinen ¶ Kurialismus, vergißt aber, daß seit dem ¶ Vatikanum (s. oben 1) der K. auf den Kurialismus festgelegt ist und dieser die stärksten Kraftproben siegreich bestanden hat. So bitter es sein mag, ein K. ohne Kurialismus ist Chimäre, der K. ist und bleibt römischer K.; nicht übertriebene „Romgerechtigkeit" urteilt so, sondern historische Einsicht. Alle Reform des K. muß wie alles Heil für ihn vom Papsttum kommen (vgl. dazu die Ausführungen Labancas im Artikel ¶ Italien, 8 b). Steht sein Kurs gegenwärtig ganz nach rechts, kann das auch nach ¶ Pius X fortdauern, das unveränderliche Papsttum ist tatsächlich doch eine historische Erscheinung und damit dem Wechsel alles Geschichtlichen unterworfen. Darauf müssen wir hoffen und sollten nicht nervös werden, wenn das Rad der Geschichte sich langsamer dreht, als wir wünschen möchten. Wollen wir bei seiner Bewegung mithelfen, so kann das wirkungsvoll nur geschehen durch stille Förderung der religiösen und kulturellen Kräfte des K., die es oft genug schwer haben, sich zu behaupten. Nervosität erreicht hier gar nichts; der K. weiß sich als geschlossene Kirche in sicherer Burg und spottet der Steinwürfe, sie regen ihn weiter nicht auf; wohl aber ist in der Burg eine, bald kleine, bald größere Schar, die dankbar ist, wenn man sie zu verstehen sucht und den Ausbau der Feste auf beibehaltenem Fundamente mit tätiger Sympathie begleitet.

Protestantische Literatur: F. Kattenbusch: Römische Kirche (RE[3] XVII, S. 74 ff); — ‡ Ders.: Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart, 1909; — F. Loofs: Symbolik, Bd. I, 1902. Vgl. auch die übrige, ältere Literatur zur ¶ Symbolik; — ‡ K. Sell: K. und Protestantismus, 1908; — ‡ Ad. Harnack: Protestantismus und K. in Deutschland, 1907 (auch PrJ 127, S. 234—311). — Katholische Literatur: ‡ A. Ehrhard: Der K. und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit 1901, 1902[12]; — H. Denzinger: Enchiridion symbolorum ac definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt, 1908[10]; — Philosophia Lacensis, series institutionum philosophiae scholasticae, 1880 ff; — J. Scheeben: Lehrbuch der Dogmatik, 1873 ff; — Th. Simar: Dogmatik, 1899[4]; — J. Pohle: Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde., 1909[2]; — ‡ J. Mausbach: Die katholische Moral, (1901) 1902[2]; — K. Holzhey: Referat über katholische Dogmatik im JB 1908 ff; — ‡ A. Meyenberg: Brennende Fragen. Anteilnahme der Katholiken an Wissenschaft und Kunst, 1905; — L. K. Goetz (Altkatholik): Klerikalismus und Laizismus, 1906; — Vgl. die Literatur zu ¶ Charitas, ¶ Volksfrömmigkeit, kath., ¶ Vereinswesen, kath., ¶ Konfessionsstatistik, ¶ Kasuistik: I, den einzelnen Sakramenten, und die kath. ¶ Nachschlagewerke. **Köhler.**

Katschthaler, Johann, kath. Prälat, geb. 1832 zu Hippach (Zillertal), 1856 Priester, war Professor in Salzburg und an der Universität Innsbruck, 1880 Domherr in Salzburg, 1882 Direktor des Priesterseminars, 1891 Weihbischof, seit 1900 Erzbischof daselbst, 1903 Kardinal.

Bf. u. a.: Zwei Thesen für das allg. Konzil I, 1868; II, 1870; — Theologia dogmatica catholica specialis, 5 Bde., 1876—1888; — De gratia sanctificante, (1878) 1886[2]; — Sonntagspredigten, 1899 ff; — Gab 1886—99 die „Kirchenmusikalische Vierteljahrschrift" heraus. **M.**

Kattenbusch, Ferdinand, evg. Theologe,

geb. 1851 zu Kettwig, 1873 Repetent in Göttingen, 1876 Privatdozent daselbst, 1878 ord. Professor der systematischen Theologie in Gießen, 1904 in Göttingen, 1906 in Halle. ¶Ritschlianer.

Vf. u. a.: Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, 1875; — Der christliche Unsterblichkeitsglaube, 1881; — Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen, 1883; — Ueber religiösen Glauben im Sinne des Christentums, 1887; — Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I (Prolegomena. Die orthodoxe anatolische Kirche), 1892 (¶ Symbolik); — Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jhd.s, (1892) 1903³; — Das apostolische Symbol I, 1894; II, 1900; — Das sittliche Recht des Krieges, 1906; — Ehre und Ehren, 1909; — ‡Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart, 1910. **M.**

Katzer, Ernst, evg. Theologe, geb. 1839 in Lauenstein (Sachsen), von 1869 an Geistlicher in Pirna, 1886—1909 P. prim. in Löbau (Sachsen), lebt in Oberlößnitz bei Dresden.

Vf. u. a.: Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, 1877; — Der Geistliche und die moderne Gesellschaft, 1887; — Das Judenchristentum in der religiösen Volkserziehung des deutschen Protestantismus, 1893; — Das evg.-luth. Kirchenwesen der sächs. Oberlausitz, 1896; — Kants Bedeutung f. d. Protestantismus, 1897; — Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant, 1903; — Luther und Kant, 1910. **Andrae.**

Kaufmann. Gegen den K. und gegen den Handel hat sich die christliche Ethik lange gesträubt (¶ Beruf, 3 b. c. u. ö. ¶ Klassen und Klassenkampf: II. Ethisch). Noch Luther sagt, daß ein K. „schwerlich ohne Sünde" sei. Man sah nur, daß der K. ohne augenfällig warenschaffende Tätigkeit reich wurde, daß er Waren teurer ver- als einkaufte, d. h. ihren ursprünglichen Wert von sich aus steigerte, ohne sachliche Veränderung oder Verbesserung. Das erschien als unproduktiv, ethisch als unerlaubte Profitgier und Schädigung der Nebenmenschen. Vor der volkswirtschaftlichen Würdigung der Funktionen des Handels hält diese Anschauung nicht Stand. Eine sozialethische Kritik darf sich nicht an den einzelnen Mann halten und ihm seine Bereicherungslust vorwerfen. Sie muß anerkennen, daß der ¶ Handel in unserer volkswirtschaftlichen Organisation unentbehrlich ist, da ihm in dieser wichtige Aufgaben zufallen. Er wirkt wertbildend, indem er Waren, die angeboten werden, dorthin führt, wo sie begehrt werden. Er vermittelt den Verkehr zwischen dem Produzenten und dem Konsumenten, zwischen Angebot und Nachfrage. Die Preisbestimmung ist nicht einfach in seine Hand gelegt, sie regelt sich vielmehr nach der Dringlichkeit der Verkaufs- oder Einkaufsnotwendigkeit auf den beiden Seiten. Seine Gewinnspanne ist begrenzt; sie wächst in dem Maße, als es sich um verhältnismäßig unsichere Geschäfte und die Uebernahme eines größeren Risikos handelt. Die selbständigen Gewinnaussichten des K.s sind dort am meisten vorhanden, wo die Volkswirtschaft noch mäßig entwickelt ist; sie sinken, je stärker der Markt und das ganze Wirtschaftsleben organisiert sind. Dann erhält der K. vom eigentlichen Produzenten gebundene Preise (für Bücher, Markenartikel wie z. B. Odol, usf.). Natürlich ist ein starker Unterschied zwischen dem Großhändler mit internationaler Geschäftsverbindung und dem Kleinhändler mit begrenzter Ladenkundschaft. Der Großhändler ist oft der Kulturpionier und vereinigt in sich eine Summe von national und sittlich wertvollen Intelligenzen und Kräften: er verbindet die Völker und ihre Wirtschaften, er versorgt den heimischen Markt mit Rohstoffen und notwendigen Fabrikaten, er ist der Hebel der Kulturentwicklung. Der Kleinhändler hat nicht denselben Anspruch auf große Würdigung; er ist im Grund wenig Eigenwirtschafter und nur Lagerhalter und Vertreter der großen Firmen. Zweifellos stehen wir heute in einer Periode, die an verschiedenen Stellen die Tendenz auf Verdrängung des Handels zeigt. Die große Industrie kartelliert sich in festen Preisverbänden, ja versteht es, den Handel als Agenten auszuscheiden (¶ Kartelle und Trusts); auf der andern Seite vereinigen sich die Käufer in ländlichen Genossenschaften und städtischen Konsumvereinen, um, unter Umgehung des Zwischenhandels, direkt mit den Produzenten zu arbeiten. Damit hört aber nicht der Handel als solcher auf; nur seine äußere Form verwandelt sich. Das, was von einem gewissen ethischen Standpunkt aus dem Handel zum Vorwurf gemacht werden kann, ist seine Tendenz, zum Luxusartikel zu erziehen. Ihm muß daran gelegen sein, daß der Umsatz sich nicht nur auf das Lebensnotwendige beschränkt, sondern „Ueberflüssiges" mit einbezieht. Dem dienen Auslage, Ausstattung und Reklame. Darin wird ganz gewiß manches Verwerfliche hervorgebracht; der K. fühlt sich durchaus nicht überall als ein Erzieher des Publikums. Aber zweifellos, wenn man das Steigen der Lebenshaltung des Volkes als etwas auch sittlich Wünschenswertes anerkennt, wird man darüber nicht zu scharf urteilen; der Handel, in dem er neue Bedürfnisse weckt und befriedigt, drängt die Kulturentwicklung eines Volkes vorwärts. — Religiös-kirchliche kaufmännische Vereinigungen vgl. ¶Charitas, 5 ¶Innere Mission: IV, Sp. 525.

Gottfr. Traub: Ethik und Kapitalismus, 1904. — Weiteres bei ¶ Handel: II (dort auch Statistisches). **Heuß.**

Kaufmann, 1. Carl Maria, christlicher Archäologe, geb. 1872 zu Frankfurt am Main, 1899 katholischer Priester, 1909 päpstlicher Ehrenkammerherr, erwarb sich große Verdienste um die christliche Archäologie (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 5) durch die Aufdeckung einer verschollenen altchristlichen Kultsiedelung des hl. ¶ Menas in der Mariut-Wüste westlich von Alexandrien. Seit 1905 arbeitet K. an diesen Ausgrabungen, vom Magistrat der Stadt Frankfurt auf das freigebigste unterstützt.

Verfaßte: Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer, 1897; — Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, 1900; — Das Kaisergrab in den vatikanischen Grotten, 1901; — Handbuch der christlichen Archäologie, 1905; — Ferner eine Reihe größerer und kleinerer Publikationen über seine archäologischen Entdeckungen in der Wüste (¶ Menas). **Franz Meinecke.**

2. Karl Maria, kath. Theologe, geb. 1869, lebte bis 1. April 1911 (Ausweisung durch den Erzbischof) in Köln, Leiter der Zentral-Auskunftsstelle für die kath. Presse und Herausgeber der „Apologetischen Rundschau", 1910 viel genannt aus Anlaß der inneren Streitigkeiten im deutschen ¶ Ultramontanismus. **M**

Kaukasien ¶ Rußland.

v. Kaulbach, Wilhelm, ¶ Kunst: IV.

Kaulen, Franz (1827—1907), kath. Theologe, geb. zu Düsseldorf, von 1850 an als Priester an verschiedenen Orten des Rheinlandes

tätig, 1859 Repetent, 1863 Privatdozent für AT, 1880 a.o., 1882 ord. Prof. für AT und Pastoraltheologie in Bonn, leitete die Neubearbeitung von Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (¶ Nachschlagewerke; 2. Aufl. 1882 ff.).

Neben erbaulichen Schriften (Gebetbüchern usw.) vf. K. u. a.: Geschichte der Vulgata, 1869; — Handbuch zur Vulgata, 1870; — Einleitung in die hl. Schrift A und NT.s, (1876) 1898/99 [4]; — Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen, (1877) 1899[5]. **M.**

Kausalität.

1. Der Begriff; — 2. Seine verschiedenen Anwendungen; — 3. Deterministische Ausdeutungen; — 4. Wunder und K.

1. Das K.sprinzip enthält die Aussage: wenn irgend eine Veränderung in der Welt eintritt, so muß eine Ursache für die Veränderung vorliegen. Welcher Art aber die Ursache ist, darüber kann das K.sprinzip selbst nichts aussagen. Die Ursachen sind sehr verschiedenartig; im Gebiet des menschlichen Handelns sind sie anders als in dem tierischen Handeln, anders wieder in dem Gebiet der anorganischen Welt. Die Kategorie der K. ist, wie ¶ Kant (:2) nachgewiesen hat, eine apriorische Kategorie. Unser Denken zwingt uns, sie auf die Erfahrung anzuwenden. Aber wie sie angewendet werden muß, darüber sagt uns ausschließlich die Erfahrung etwas. ¶ Hume hatte völlig Recht, wenn er nachwies, daß wir die ursächliche Verbindung zweier Vorgänge nicht direkt wahrnehmen. Wir erfahren unmittelbar nur die Aufeinanderfolge der Ereignisse. Die Verknüpfung unter dem Gesichtspunkt Ursache und Wirkung vollzieht unser Verstand. Aber Hume irrte, wenn er meinte, daß die regelmäßige Aufeinanderfolge die Menschen zu der Gewöhnung führe, das Folgende als Wirkung des Vorangehenden zu betrachten. Hiergegen wendete sich Kant mit Recht, wenn er zeigte, daß eine apriorische in unseren Verstandesbegriffen liegende Notwendigkeit uns zwingt, die Begebenheiten nach dem Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung aufzufassen. — Das K.sprinzip wird aber falsch verstanden, wenn man speziellere Ausdeutungen und Anwendungen desselben in seine Urform hineinlegt. Dies geschieht, wenn man behauptet, die Wirkung müsse „nach einer Regel" auf die Ursache folgen. In Wahrheit aber kann es auch Außergewöhnliches, Unregelmäßiges, Seltenes geben, was uns zur Ursachenverknüpfung führt, z. B. das Handeln der Genies. Gerade das Auffallende, Erstaunliche hat die Menschen in erster Linie zur Aufsuchung von Kausalbeziehungen geführt, während das Regelmäßige zuerst als etwas Selbstverständliches hingenommen wurde. — Ebensowenig liegt die Aequivalenz von Ursache und Wirkung in dem Begriff der K. vor. Der Satz „causa aequat effectum" (die Ursache ist der Wirkung gleich) gilt durchaus nicht für die Konstatierung aller Kausalverhältnisse. Wenn man die Auslösungsvorgänge in der Natur als ein ursächliches Geschehen ansieht, so liegt nicht die geringste Gleichheit vor z. B. zwischen einem Nadelstich und der Schmerzempfindung, zwischen einem Funken und der explodierenden Dynamitfabrik. — Die Urform aller K. ist das menschliche Handeln. Erst von diesem Gebiet aus ist sie in die äußere Natur hineingetragen; zuerst in der Form, daß die Natur lebendig, beseelt vorgestellt wurde. Aber ein Rest der anthropomorphen Naturauffassung liegt stets vor, wo man von kausalem Geschehen in der Natur redet. Der Begriff der K. ist nicht weniger anthropomorph als die Begriffe Zweck und Kraft, die wir von dem menschlichen Handeln aus auf das Gebiet der Natur (¶ Teleologie) übertragen. Dies haben erkenntnistheoretisch geschulte Naturforscher wie z. B. Ernst Mach (Die Mechanik in ihrer Entwicklung[4], S. 513; 539) und Paul Volkmann (Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften[2], S. 41—48) stets betont. Letzterer sagt: „Die moderne Erkenntnistheorie lehnt den Begriff der K. für das Naturgeschehen ab. Die Frage nach dem Warum der Erscheinungswelt gehört ebenso wie die Frage nach dem Wozu einer früheren Epoche an. Der Begriff der K. hat seine Stelle und sein Recht im Gebiet menschlicher Handlungen und Einrichtungen und darf nicht auf das äußere Naturgeschehen übertragen werden" (S. 42). Trotzdem können wir nicht umhin, die Begriffe Ursache und Wirkung auch auf das Naturgeschehen anzuwenden, denn wir haben keine anderen als subjektivistische Begriffe. Ihre Anwendung ist auch unbedenklich, solange man sich vorhält, daß eine anthropomorphe Seite in dem K.sbegriff enthalten ist. Daher ist es eine unberechtigte Spezialisierung des K.sbegriffs, wenn man die Urform der K. in der Mechanik sucht, den fürchterlichen, obwohl sehr beliebten Ausdruck „kausalmechanisch" prägt und mit diesem Begriff in der Geschichtswissenschaft operiert. Gerade die größten Physiker wie H. Hertz, Kirchhoff, Mach, ferner Volkmann operieren in der Mechanik nicht mit K.sbegriffen. — Das merkwürdige Resultat ist also: „Wir erleben die K., denn wir erleben unsern Willen, und wir erleben unsere Glieder; wir erleben, daß unser Wille unsere Glieder bewegt". „Der Wille ist die Heimat der K.". (Joël, Der freie Wille, S. 554; 550). Diese Kategorie müssen wir notwendig auf die Welt anwenden, um sie zu deuten. „Für das Organische ist so die K. wirklich, für das Anorganische ist sie Deutung" (Joël, a. a. O., S. 554). Viele aber verfahren umgekehrt und wollen das Wesen der K. aus dem unorganischen Gebiet entnehmen. Die in das Naturgebiet hineingeworfene Kategorie empfangen sie aus diesem Gebiet in geänderter Gestalt zurück und meistern von dort aus das Gebiet, in welchem der Begriff seine ursprüngliche Stelle hat. — In dem Begriff der K. liegt auch nicht der Gedanke, daß physische Erscheinungen nur physische Ursachen und psychische Handlungen nur psychische Ursachen haben können. Die Vertreter des psychophysischen ¶ Parallelismus (vgl. ¶ Dualismus, 1) konstruieren zwei verschiedene Kausalreihen in der Welt, eine physische und eine psychische, die stets neben einander herlaufen, ohne daß eine kausale Beziehung zwischen beiden vorliegen soll. Damit wird aber die ursprünglichste K.sbeziehung, die des menschlichen Willens zu den Gliedern weggedeutet. Der psychophysische Parallelismus konstruiert so zwei beziehungslos neben einander herlaufende Welten. Er muß aber die eine beider Reihen zur führenden machen. Entweder die physische Kausalreihe; dann vergewaltigt er die Eigenart des Seelenlebens. Oder die psychische Reihe wird als alleinige Realität angesehen; dann wird das materielle Sein in eine falsche Sphäre erhoben und ihm universelle Beseelung angedichtet. —

Die Behauptung, es gäbe eine „geschlossene Natur-K.", ist mit der parallelistischen Theorie gegeben. Die K. in der Natur ist aber kein geschlossenes Gebiet, da die Natur in höhere Zusammenhänge eingebettet ist. Menschliches wie tierisches Handeln wirkt in jedem Augenblick in der äußeren Natur. Die parallelistische Theorie wird dem großen zwischen dem anorganischen und dem psychischen Leben liegenden Gebiet des Organischen nicht gerecht. Man weiß nicht, zu welcher der beiden künstlich konstruierten Parallelreihen das tierische und pflanzliche Leben wie die Bewegungen der Atmung, des Blutlaufs, und die Uebergänge vom bewußten zum traumhaften und unbewußten Leben gehören. Eine geschlossene Natur-K. existiert so wenig wie ein geschlossener Kausalzusammenhang in der Welt. Es gibt in der ganzen Welt nur unabgeschlossene Kausalreihen, die sich ins Unendliche erstrecken, stets neu verästeln und in jedem Augenblick in unübersehbarer Weise zusammentreffen, ohne daß wir ein Gesetz für ihr Zusammenwirken feststellen können. Wir können nach unendlich verschiedenen Gesichtspunkten das Geschehen in der Welt mit unseren Kausalbegriffen in immer neue Formeln und Zusammenhänge bringen. Ein subjektives Moment haftet allen Kausalreihen an, ohne daß damit den kausalen Konstruktionen subjektive Willkür angedichtet werden darf. Zu diesen Konstruktionen zwingt uns eine apriorische Notwendigkeit (s. oben). Aber keine Kausalreihe bringt das Weltgeschehen auf einen erschöpfenden Ausdruck. Wir haben keinen eindeutigen Kausalzusammenhang, nicht eine einzige Kausalreihe oder Kette, sondern verschiedenartige sich kreuzende und auch neben einander hergehende Reihen, ja richtiger dreidimensionale Netze von Kausalbeziehungen, in die wir die Wirklichkeit immer nur nach bestimmten Gesichtspunkten einzufangen suchen, ohne damit je zum Ziele oder zum Abschluß zu kommen.

2. Niemals liegt eine K.sbeziehung so vor, daß eine einzige Ursache mit einer einzigen Wirkung verbunden wäre. Wir finden stets einen Komplex von Ursachen. In den einfachsten Fällen können wir zwei Ursachen unterscheiden, eine innere und eine äußere Ursache. Die letztere können wir die äußere Veranlassung, das auslösende Moment, die erstere die bleibende Bedingung nennen. Man streitet darüber, ob man den Begriff der Ursache auf die äußere Veranlassung oder auf die bleibende Bedingung bezw. die bleibenden Bedingungen anwenden soll. Die ältere Physik hat in anthropomorpher Auffassung wirkende Kräfte als die Ursachen der Erscheinungen angenommen und faßte so z. B. die Schwerkraft als Ursache des Falles eines Steins auf. Die bleibenden Bedingungen wurden somit als Ursachen angesehen. Die neuere Naturwissenschaft wendet den Begriff der Ursache lieber auf die Auslösungsvorgänge in der Natur an und sieht in dem Abdrücken des Hahnes die Ursache für den Flintenschuß, in dem fallenden Funken die Ursache für die Explosion, in dem rollenden Stein die Ursache für die Lawine, in dem Aufziehen des Uhrwerks die Ursache für das Gehen der Uhr. — Im Gebiet des menschlichen Handelns dagegen ist es umgekehrt richtiger, die wirkende Ursache in den inneren Bedingungen zu suchen, z. B. die Ursache eines Krieges in den gespannten Beziehungen der Nationen, nicht in dem auslösenden Ereignis, die Ursache des menschlichen Handelns in seinem Charakter, nicht in den äußeren Veranlassungen. Wenigstens sofern ein Mensch mit ruhiger Ueberlegung handelt und nicht in Uebereilung oder schwächlicher Nachgiebigkeit, wird als die Ursache sein Charakter zu nennen sein. Jedes Ereignis ergibt die Möglichkeit, nach verschiedenen Gesichtspunkten die Kausalbetrachtung anzustellen. Als Ursache der Sprengung des Felsens, der die Einfahrt in den Hafen von New-York erschwert, läßt sich von verschiedenen Gesichtspunkten eine verschiedene Ursache angeben: Der Fingerdruck, der die Mine zur Entzündung bringt, die Legung des Kabels, die Erfindung des Dynamits, die Mehrung des Handels, die Fortschritte der Technik u. a. Ein unmöglicher Begriff der K. liegt aber darin, Ursache die Summe sämtlicher zusammenwirkender Bedingungen zu nennen, denn hiermit würden wir auf lauter unendliche Reihen kommen, die zeitlich bis an den Anfang der Dinge zurückreichten. Z. B. die Ursache einer Explosion würde einerseits in der Unachtsamkeit eines Arbeiters liegen, diese würde in einem Mangel seines Charakters liegen; die Ursache hierfür in Erziehung und Vererbung gesucht werden. Andererseits die Anlegung der Dynamitfabrik an diesem bestimmten Ort würde auf Verhandlungen, Kaufverträge zurückgehen, die bestimmte Persönlichkeiten und wieder ihre Charaktereigenschaften zur Voraussetzung haben, endlich die Erfindung des Dynamits hat bestimmte in der Natur vorhandene Stoffe zur Voraussetzung. Würden wir diese Kausalreihen zu verfolgen suchen, so kämen wir nie zu Ende; lauter Kausalreihen, die ins Unendliche weisen, kämen heraus. Jede Kausalreihe aber würde bei jedem Glied rückwärts sich in unendlich neue Kausalreihen spalten. Kurz das Weltganze wäre der stille Begleiter jenes K.sbegriffs. Damit ist aber aus einem empirischen Begriff fälschlich ein metaphysischer geworden. Wenn man nun behauptet, jedes Ereignis sei die notwendige Folge der Gesamtheit aller seiner Bedingungen, so behauptet man damit: in den Anfangszuständen der Welt lag das Ereignis logisch notwendig einbegriffen. Man begeht den logischen Fehler, daß eine unabgeschlossene Reihe von Kausalzusammenhängen als geschlossene Kette betrachtet wird.

3. Besonders falsch wird das K.sprinzip angewandt, wenn in die Verbindung von Ursache und Wirkung hineingedeutet wird: die Wirkung enthält nichts Neues der Ursache gegenüber, oder die Wirkung ist vollständig in der Summe der vorhandenen Bedingungen enthalten. Dies trifft für die Urform aller K., für das menschliche Handeln, nicht zu. ¶ Wundt z. B. nennt als hervorstechenden Charakterzug aller psychischen Erscheinungen, daß das aus irgend einer Anzahl von Elementen entstandene Produkt mehr ist als eine diesen Elementen gleichartige Summe, „daß es ein neues, nach seinen wesentlichsten Eigenschaften mit den Faktoren, die bei seiner Bildung zusammenwirkten, schlechthin unvergleichbares Gebilde ist" (Grundzüge der physiol. Psychologie III⁵, S. 778.) Dies „Prinzip der schöpferischen Resultanten" liegt bei aller Kausalität vor; man wird fragen müssen, wie weit es nicht bloß auf alle organischen, sondern auch auf chemische Vorgänge auszudehnen ist. Denn daß es

im Seelenleben ein grundlegendes Faktum bezeichnet, ist zweifellos. — Aus dem K.sprinzip folgern manche Philosophen wie Liebmann (Gedanken und Tatsachen II, S. 136), A. Riehl (Der philos. Kritizismus II[1], S. 255), Höffding (Psychologie, 1887, S. 439), Ebbinghaus bereits einen universellen Determinismus. Dies ist nur erklärlich durch die Tatsache, daß die Urform der K. nicht dem Willen entnommen wird, sondern der äußeren Natur. Die Notwendigkeit, die unsere Begriffe in sie hineinlegen müssen, wird fälschlich zur universellen Notwendigkeit des Geschehens gemacht. Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung wird unberechtigt zum Muster für das Universum genommen. Die ¶ Willensfreiheit widerspricht gar nicht dem K.sprinzip, wenn die Urform aller K. im freien Willen liegt.

4. Der christliche Wunderglaube (¶ Wunder: IV—V) ist zuweilen so formuliert worden: das Wunder durchbricht den natürlichen Kausalzusammenhang der Ereignisse durch eine übernatürliche Ursache. Diese Formulierung des Wunderbegriffs ist unhaltbar. Der empirische Zusammenhang, den wir zwischen Ursache und Wirkung feststellen, erschöpft nie die Beziehungen dieser Ereignisse. Denn niemals liegt in der Ursache oder in den Ursachen die Wirkung restlos eingeschlossen. Die Dinge und Ereignisse haben stets noch andere Seiten als die, welche in den Kausalbegriffen zum Ausdruck kommen. Diese anderen Seiten der Ereignisse kommen in Betracht, wenn wir sie als Wirkungen Gottes bezeichnen. Z. B. können wir die Person Jesu (¶ Jesus Christus) in eine Kausalreihe mit der Frömmigkeit des jüdischen Volkes stellen, doch ohne daß wir damit behaupten, sie restlos aus der Frömmigkeit des jüdischen Volkes begriffen oder abgeleitet zu haben. Nach einer anderen Seite dagegen ist die Person Jesu (¶ Christologie: III) als vollendete Offenbarung Gottes zu deuten. Ebenso können wir jedes wichtige Ereignis der Geschichte oder unseres eigenen Lebens nach den verschiedenen Kausalreihen, die zusammenwirken, betrachten. Diese Betrachtung wird das Einzelne als notwendig begreifen können; aber daß die verschiedenen Kausalreihen gerade in diesem Moment in dieser Eigenart zusammentreffen, ist prinzipiell unbegreiflich. Wir können das Zusammentreffen selber nicht kausal ableiten. Das Einzelne, Individuelle ist einfach als tatsächlich hinzunehmen. Hier haben wir sogar das Recht, den Begriff des Zufalls anzuwenden. Dieser steht zu dem Begriff der K. nicht in einem ausschließenden Gegensatz. Für den Vorsehungsglauben ist andererseits auch die Formulierung falsch: Gottes Wirken vollziehe sich ausschließlich durch die Verkettung notwendiger Ursachen und Wirkungen in der Welt. Denn die Begriffe der Ursache und Wirkung erschöpfen nie die Beziehungen, in denen die Dinge stehen. Der Wunderbegriff steht nicht im ausschließenden Gegensatz zur Kausalbetrachtung, fällt aber auch nicht mit ihr zusammen. Raum für das Wunder bleibt nur, wenn wir erkenntnistheoretisch die Kausalbetrachtung als einen notwendigen, aber nicht erschöpfenden Ausdruck für das Geschehen betrachten.

David Hume: Enquiry concerning human understanding, 1748; — J. Kant: Kritik der reinen Vernunft, 1781, S. 180 ff. 368 ff. 428 ff der Kehrbachschen Ausg.; — Arthur Schopenhauer: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813; — Wilhelm Wundt: Logik, (1880 ff) 1906[3], Bd. I, S. 574 ff; — Ders.: System der Philosophie, (1889) 1908[3], 3. Abschn. III, 2; — Ders.: Ueber psychophysische K. (Philos. Studien X, 1894); — Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910[3] unter „K."; — Chr. von Sigwart: Logik, (1878) 1903[3], § 73 f; — Ders.: Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache (in: Kleine Schriften II, 1881, S. 115 ff); — † P. Volkmann: K. und Naturwissenschaft (in: Himmel und Erde, 1896, S. 345 ff); — Ders.: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft, (1896) 1910[2], S. 41 ff; — Heinr. Grünbaum: Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen (Archiv für systematische Philosophie 1899, S. 325 ff); — Benno Erdmann: Ueber Inhalt und Geltung der K., 1905; — A. Lang: Das Kausalproblem I, 1904; — Edm. Pfleiderer: Zur Frage der K., 1897; — Edm. König: Die Entwicklung des Kausalproblems in der Philosophie seit Kant, 1890; — Karl Joël: Der freie Wille, 1908, S. 466—602. J. Wendland.

Kausen, Armin, kath. Schriftsteller, geb. 1855 zu Neuß, 1882—91 Redakteur verschiedener ultramontaner Blätter, lebt in München, gibt seit 1904 die „Allgemeine Rundschau" heraus, bekannt u. a. durch seinen Kampf gegen die Schmutzliteratur (¶ Sittlichkeitsbestrebungen). M.

Kautsky ¶ Sozialismus ¶ Jesus Christus: IV, 2 f.

Kautz, Jakob (ca. 1500 bis nach 1532). Geb. in Großbockenheim, seit 1524 Prediger in Worms, wo infolge des scharfen Gegensatzes zwischen Bürgerschaft und Bischof der Boden für Radikalismus bereitet war, wurde 1527 durch ¶ Denck und ¶ Hätzer für das Täufertum gewonnen; vermutlich hat er sie auch bei ihrer Uebersetzung der Propheten unterstützt, und die 1529 bei Peter Schöffer in Worms erschienene erste vollständige deutsche Bibel (¶ Bibelübersetzungen, 2) gilt als K.s Werk. Auf den 13. Juni 1527 lud K. unter Veröffentlichung von sieben, gemeinsam mit Denck, Hätzer und Melchior ¶ Rink verfaßten, ganz Denckisches Gepräge tragenden Thesen zu einer Disputation ein, die aber schwerlich stattfand; vielmehr wurde auf Drängen des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz K. am 1. Juli ausgewiesen. Als täuferischer Wanderprediger taucht er in der Folgezeit in Augsburg, Rothenburg a. d. T., Straßburg, wo er 1528 verhaftet und dann ausgewiesen wurde, auf. Als ein durch Krankheit und Enttäuschung Gebrochener erbittet er 1532 beim Straßburger Rate Aufnahme, die ihm aber trotz Widerrufs seiner Lehre verweigert wurde. Wahrscheinlich ist er in Mähren gestorben.

A. Hegler: RE[3] X, S. 192 ff; — Christian Hege: Die Täufer in der Kurpfalz, 1908; — H. Haupt: Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms, 1897. K.

Kautzsch, Emil (1841—1910), evg. at.licher Theologe, geb. zu Plauen im Voigtland, Dr. phil. 1863 in Leipzig, Gymnasiallehrer in Leipzig 1863 bis 1872, ebenda Privatdozent seit 1869 und außerordentlicher Professor 1871, ordentlicher Professor 1872 in Basel, 1880 in Tübingen, 1888 in Halle. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e.

Werke: De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, 1869; — Echtheit der moabitischen Altertümer geprüft (mit ¶ Socin), 1876; — Joh. Buxtorf der Aeltere, 1879; — Die Derivate des Stammes ṣadaq, Programm, 1881; — Uebungsbuch zu Gesenius-Kautzsch, hebräischer Gramm., (1881) 1908[6]; — Grammatik des Biblisch-Ara-

mäischen, 1884; — Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften (mit Socin), (1888) 1891^2; — Heilige Schrift des AT (in Verbindung mit andern Gelehrten) in neuer Uebersetzung mit Beilagen, 2 Bände, 1890—94, 1908—10^3 (¶ Bibelübersetzungen usw., 5); — Mitteilungen über eine alte Handschrift des Targum Onkelos (Codex Socini No. 84), Programm 1893; — Bibelwissenschaft und Religionsunterricht, (1900) 1903^2; — Abriß der Geschichte des at.lichen Schrifttums, 1897; — Textbibel des AT und NT (in Verbindung mit anderen Gelehrten), (1899) 1906^3; — Apokryphen und Pseudepigraphen des AT (in Verbindung mit anderen Gelehrten), 2 Bde., 1900; — Aramaismen im AT untersucht, 1902; — Poesie und die poetischen Bücher des AT, 1902; — Bleibende Bedeutung des AT, (1902) 1903^2; — Gab heraus: ¶ Hagenbachs Enzyklopädie und Methodologie 10. u. 11. Aufl. 1880 u. 1884, W. ¶ Gesenius' Hebräische Grammatik 22. bis 28. Aufl., 1909, kleine Ausgabe, (1896) 1902^2, H. ¶ Scholz, Abriß der hebräischen Laut- und Formenlehre 8. Aufl. 1899; — K. war seit 1888 Mitherausgeber der ThStKr. — Ueber K. vgl. F. Kattenbusch, ebenda 1910, S. 626 ff. **Gunkel.**

Kawerau, Gustav, evg. Theologe, geb. 1847 in Bunzlau, von 1870 an im preußischen Kirchendienst, 1882 Prof. und geistl. Inspektor am Kloster Uns. Lieben Frauen in Magdeburg, 1886 ord. Prof. der Praktischen Theologie in Kiel, 1893 in Breslau, seit 1907 Propst an St. Petri, Mitglied des Evg. Oberkirchenrats und ord. Honorarprof. in Berlin.

Vf. u. a.: Johann Agricola von Eisleben, 1881; — Ueber Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, 1887; — Luthers Lebensende in neuester ultramontaner Beleuchtung, 1890; — Hieronymus Emser, 1899; — Predigten, 1897 und 1899; — Die Versuche Melanchthon zur kath. Kirche zurückzuführen, 1902; — Luthers Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg, 1902; — Paul Gerhardt, 1907; — Bearbeitete neu Julius ¶ Köstlins Martin Luther, 1902/03^5; — ¶ Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 1907^3. — Mitherausgeber der Weimarer und Braunschweiger Lutherausgabe und Fortsetzer der von ¶ Enders begonnenen Ausgabe der Briefe Luthers. **Andrae.**

Kayser, August (1821—1885), evg. Theologe, geb. in Straßburg, studierte ebenda z. T. unter Ed. ¶ Reuß. Erst Bibliotheksassistent, dann Hauslehrer, wurde er 1858 Pfarrer in Stoßweier (Oberelsaß), 1868 in Neuhof bei Straßburg. 1873 berief ihn die Straßburger theologische Fakultät zum außerordentlichen, 1879 zum ordentlichen Professor. Er starb in Straßburg. Nachdem seine wissenschaftliche Arbeit zunächst der Literatur und Theologie des Spätjudentums sowie namentlich der ersten christlichen Jahrhunderte gegolten hatte, wovon u. a. seine Schriften über die Philosophie des ¶ Celsus (französisch 1843) und die Lehre ¶ Justins, des Märtyrers (lateinisch 1850) Zeugnis ablegen, erwarb er sich große Verdienste auf dem Boden der at.lichen Wissenschaft, die ihn von vornherein besonders angezogen hatte.

Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, 1874 (von maßgebender Bedeutung für die richtige Erkenntnis des Alters des Priesterkodex (¶ Mosesbücher); — Nach seinem Tode erschien, von Ed. ¶ Reuß herausgegeben, seine „Theologie des AT in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt“, 1886, in K. ¶ Martis Neubearbeitung 1907^3. — Ueber K. vgl. A. Erichson: RE^3 X, S. 194 f. **Bertholet.**

v. Kaysersberg = Johann ¶ Geiler.

Keble, John (1792—1866), Geistlicher der englischen Staatskirche und Dichter, geb. zu Fairford, Gloucestershire, wurde 1831 Professor der Poesie in Oxford. „The Christian Year“, eine Sammlung geistlicher Gedichte, die noch heute in den meisten kirchlich gesinnten englischen Häusern zu finden ist (¶ Kirchenlied: I, 6), erschien 1825 anonym und seitdem in zahlreichen Auflagen und Ausgaben. Auf K.s Predigt in Oxford „National Apostasy“ 1833 führt ¶ Newman den Beginn der Oxforder hochkirchlichen Bewegung zurück (¶ England: II, 2). Zu den berühmten Traktaten, die diese Bewegung einleiteten, trug K. vier bei. Der Abfall seines Freundes Newman zur kath. Kirche betrübte ihn sehr. Er selbst nahm 1836 ein anglikanisches Pfarramt in Hursley, Hampshire, an, wie er überhaupt nie die geringste Spur weltlichen Ehrgeizes bewiesen hat. — Seine „Lyra Innocentium“ 1846, weniger bekannt als The Christian Year, wird doch als die reifste Frucht seines zarten, feinen Innenlebens angesehen. „The Oxford Psalter“ 1839 ist eine metrische Uebersetzung der Psalmen. — Keble College, 1869 in Oxford zu Ehren des Dichters errichtet, ist heute noch eine Stätte hochkirchlicher Frömmigkeit.

L. Stephen: Dictionary of National Biography XXX, S. 291 ff. — Vgl. ¶ Oxfordbewegung. **Wollschläger.**

Keckermann, Bartholomäus (1571 bis 1609), ¶ Orthodoxie.

Kedar, I Mose 25_{13} als Sohn Ismaels bezeichnet, ein Beduinenstamm der syrisch-arabischen Wüste, muß zeitweilig bedeutend gewesen sein, weil sein Name im AT wie in den Keilinschriften häufiger erwähnt wird und sogar auf alle Nomaden ausgedehnt zu sein scheint Jes 21_{16} ff 42_{11} 60_{7} Jerem 49_{28} ff Ezech 27_{21}. Die „schwarzen Zelte“ der Kedarener, die im Anfang des Hohenliedes 1_{5} zum Vergleich herangezogen werden, sind eine Eigentümlichkeit aller Beduinen, deren Zeltdecken noch heute aus schwarzen Ziegenhaarfellen gewebt sind. **Greßmann.**

Kedorlaomer soll ein König von ¶ Elam gewesen sein, dem „zur Zeit Abrahams“ die Könige Babyloniens und die von Sodom, Gomorrha, Adma, Zeboim und Zoar und demnach wohl das ganze südliche Palästina zeitweilig untertan gewesen sein sollen (I Mose 14). Der Name K. ist gut elamitisch, wenn er auch bisher in den Keilinschriften nicht nachgewiesen ist. Daß aber jemals ein Elamit ein so großes Gebiet beherrscht haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. — ¶ Amraphel. **F. Küchler.**

Keil, Friedrich Karl (1807—88), Vertreter der lutherischen Orthodoxie, Schüler ¶ Hengstenbergs, geboren in Lauterbach im Voigtland, wanderte nach Petersburg aus, Dozent 1833 in Dorpat, außerordentlicher Professor 1838 und ordentlicher Professor 1839 ebenda, emeritiert 1858; seit 1859 in Leipzig.

Verfaßte u. a.: Tempel Salomos, 1839; — Historisch-kritische Einleitung in die kanonischen Schriften des AT.s, (1853) 1873^3; — Handbuch der biblischen Archäologie, (1857) 1875^2. — Außerdem Kommentare über die Bücher der Könige (1845), Josua (1847), ferner Erklärungen in dem mit Franz ¶ Delitzsch zusammen herausgegebenen „Biblischen Kommentar über das AT“ zu Genesis und Exodus (1861, 1878^3), Leviticus, Numeri u. Deuteronomium (1862, 1870^2), Josua, Richter, Ruth (1863, 1874^2), Samuelis (1865, 1875^2), Könige (1866, 1876^2), Chronik, Esra, Nehemia, Esther (1870), Jeremia (1872), Ezechiel (1868, 1881^2), Daniel (1869), Kleine Propheten (1867, 1888^3). Früher viel gelesen, sind diese Kommentare jetzt verschollen. — Ueber K. vgl. RE^3 X, S. 197 f. **Gunkel.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Keilschrift und Keilinschriften ¶ Babylonien usw., 3 a; 4; ¶ Ausgrabungen, 1—2. Zur Geschichte ihrer Entzifferung vgl. H. ¶ Rawlinson.

Keim, Karl Theodor (1825—78), evg. Theologe, geb. in Stuttgart, empfing im Tübinger Stift nachhaltige Anregungen von F. Chr. ¶ Baur, ohne doch in der Folge zu seinen eigentlichen Schülern zu zählen. Während der Universitätszeit hatten ihn die Probleme des Urchristentums besonders angezogen; Hauslehrerjahre in Ulm aber führten ihn zu reformationsgeschichtlichen Arbeiten, die er auch in der nächsten Zeit als Repetent in Tübingen, als Vikar und Diakonus in Stuttgart und Eßlingen weiter verfolgte. 1860 wurde er ord. Professor in Zürich und stellte sich in seiner Antrittsrede über die geschichtliche Entwickelung Jesu das Programm für die eingehende und erfolgreiche Arbeit am Leben Jesu, der fortan seine ganze Kraft gewidmet war. 1873 folgte er einem Rufe nach Gießen als Systematiker.

Schriften: Die Reformation der Reichsstadt Ulm, 1851; — Schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Augsburger Reichstag, 1855; — Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; — Ambrosius Blarer, der schwäbische Reformator, 1860. — Der geschichtliche Christus, (1865) 1866[3]; — Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erklärt, 1867—72; — Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt, (1874) 1875[3]; — Der Uebertritt Konstantins d. Gr. zum Christentum, 1862; — ¶ Celsus' Wahres Wort, 1873; — Aus dem Urchristentum, 1878; — Rom und das Christentum, herausgegeben und mit einem Nachruf versehen von Heinrich Ziegler, 1881. — Ueber K.: H. Ziegler: RE[3] X, S. 198—202; — Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede, 1906, S. 209—212; — Bernhard Stade: Die Reorganisation der Theologischen Fakultät zu Gießen, 1894. **Eck.**

Keimann, Christian, ¶ Keymann.

Keiter, 1. Heinrich (1853—98), Schriftsteller, geb. zu Paderborn, Redakteur in München und (seit 1888) am Deutschen Hausschatz in Regensburg, Vertreter bewußt katholischer Tendenz in der Literatur, Begründer des kath. Literaturkalenders.

K. schrieb Biographien katholischer Dichter und (gegen Antikatholisches in der schönen Literatur) „Konfessionelle Brunnenvergiftung", 1896; 1908[3] von L. Stein.

2. Therese, geb. Kellner, geb. 1859 zu Melsungen, Schriftstellerin, seit 1888 Gattin des vorigen, lebt in Regensburg, verfaßte unter dem Namen M. Herbert Romane, Novellen, „geistliche und weltliche Gedichte" (zuerst 1899) u. a. **M.**

Kelach (assyrisch Kalchu, bei Luther Calah), lag an der Mündung des oberen oder großen Zab in den Tigris und wurde von Salmanassar I zur Hauptstadt Assyriens gemacht; dazu war es besser geeignet als die zu wenig im Mittelpunkt gelegene alte Hauptstadt ¶ Assur. Dorthin wurde zwar zeitweilig unter dem Zwange politischer Verhältnisse die Residenz zurückverlegt, aber sobald Assyrien stark war, wurde auch K. wieder Hauptstadt, so besonders unter Assurnasirpal, Salmanassar II, Tiglatpilesar IV und Sargon. Sanherib verlegte die Residenz dann endgültig nach ¶ Ninive. Nach einer Notiz der Bibel soll K. außer anderen Städten Assyriens von ¶ Nimrod erbaut worden sein (I Mose 10 $_{11}$). In Anlehnung daran heißen die Ruinen von K. noch heute Nimrud. ¶ Babylonien und Assyrien, 3b. **F. Küchler.**

Kelch ¶ Ausstattung, 6 (Sp. 818) ¶ Abendmahl, liturgisch (dort auch Sp. 87 f über den Einzelkelch).

Kelchentziehung. Die seit dem 13. Jhd. aufgekommene Sitte der K. den Laien gegenüber (¶ Abendmahl: II 6; Sp. 69) führte seit dem Ausgang des Mittelalters zu heftigen Streitigkeiten, obwohl die K. nur die zwangsweise und allgemeine Durchführung der früher vielfach von den Laien aus abergläubischer Furcht vor dem Verschütten des „Blutes" Christi erbetenen Dispensation vom Kelchgenuß war, und wiewohl die Kirche immer wieder darauf hinweisen konnte, daß den Laien keine wesentliche Heilswirkung verloren ginge, da in der Kommunion der ganze Christus zugegen sei und der eucharistische Leib auch das Blut einschließe. Während das Konstanzer Konzil (sessio 13; ¶ Reformkonzile) die Sitte ausdrücklich für alle sanktionierte, hielt das Baseler Konzil (sessio 30; ¶ Reformkonzile) und das ¶ Tridentinum (sessio 21) zwar prinzipiell an dem Abendmahl unter einer Gestalt fest; aber jenes gestand 1433 in den Prager Kompaktaten (¶ Hus usw., 2) den Hussiten den Laienkelch zu, und dieses überließ (sessio 22) die praktische Regelung Pius IV, der 1564 den deutschen Bischöfen gestattete, Laien auf ihren Wunsch ausnahmsweise den Kelch zu geben, nachdem er in den Verhandlungen mit den die K. prinzipiell verwerfenden Protestanten diesen schon vor dem Augsburger Religionsfrieden mehrfach katholischerseits zugestanden war (vgl. z. B. Regensburger Buch 1541 oder Interim 1547; ¶ Deutschland: II, 2). Der Laienkelch hat sich in einzelnen katholischen Gebieten Deutschlands bis in die zwanziger Jahre des 17. Jhd.s gehalten.

Julius Smend: Kelchversagung und Kelchspendung im Abendlande, 1898; — Jos. Schlecht im: Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 14, 1893, S. 1—38; — RE[3] XII, S. 721 f; XX, S. 76 f. **Zsch.**

Keller, 1. Gottfried, der Dichter (1819 bis 1890), wurde geb. in Zürich, Sohn eines angesehenen und geistig hochstrebenden Drechslermeisters, dem der Sohn im „Grünen Heinrich" und im „Fähnlein der sieben Aufrechten" herrliche Denkmale gesetzt hat. Seinen Vater verlor er in frühester Jugend (1824); seine Mutter starb erst 1866. Mit einer sehr unvollkommenen Schulbildung ausgerüstet, wandte sich G. K. dem Malerberufe zu (seit 1834; 1840—42 Kunstschüler in München). 1842 enttäuscht in die Heimat zurückgekehrt, lebte er dort mehrere Jahre, teils mit Malen teils mit Schriftstellern beschäftigt, ging 1848 mit Hilfe eines Reisestipendiums nach Heidelberg, wo er vor allem ¶ Feuerbachs Vorträge über das Wesen des Christentums hörte, die für seine religiöse Entwickelung (s. unten) entscheidend wurden. Von 1850—55 hielt er sich in Berlin auf, um dort dramaturgische Studien zu treiben; aber die dramatischen Pläne blieben unvollendet. Statt dessen schrieb er dort den „Grünen Heinrich" fertig, der im Jahre 1854 erschien, und den 1. Band der „Leute von Seldwyla" (1856). Nachdem K. einige Jahre zerfahren dahingelebt hatte, wurde er zum ersten Staatsschreiber der Stadt Zürich gewählt. G. K. hat dies Vertrauen nicht getäuscht; für ihn selber war diese Uebernahme eines festen Berufs ein Segen, und seine dichterische Schaffenskraft hat nicht darunter gelitten. Es erschienen

in dieser Zeit die „Sieben Legenden" (1872) und die „Züricher Novellen" (1878). Immerhin legte er das Amt 1876 in dem Augenblicke nieder, in dem er sich überzeugt hatte, daß er „die schwindenden Jahre mit besserem Erfolg als früher den literarischen Arbeiten widmen könne." Die erste Frucht der Muße war die Neubearbeitung des „Grünen Heinrich" (1879); es folgte der Novellenzyklus „Das Sinngedicht" (1881) und schließlich das Alterswerk „Martin Salander" (1886). Den „Gesammelten Gedichten" (1883) waren zwei Sammlungen (1846 und 1851) vorhergegangen. Eine Gesamtausgabe der Werke in 10 Bänden begann 1889 zu erscheinen, seitdem in vielen Auflagen verbreitet. „Nachgelassene Schriften und Dichtungen", darunter das Trauerspielfragment „Therese", erschienen 1892, herausgegeben von J. Baechtold. Eine ästhetische Würdigung seines Lebenswerkes ist hier nicht am Platze. Charakteristisch ist die außerordentlich langsame Produktionsweise des Dichters, der sozusagen sein ganzes Leben lang an seinen nicht gerade zahlreichen Werken gesponnen hat. Dafür sind sie aber auch von einer Fülle, Gedrungenheit und intensiven Beseeltheit, die vielleicht bei keinem andern Dichter zu finden ist. Die reine Echtheit seines durchaus männlichen Empfindens, die unbegreifliche Originalität der Erfindung, die vollendete künstlerische Durchbildung der Darstellung bei scheinbarer Zwanglosigkeit werden sich nur einem ganz hingegebenen und immer wieder zu ihm zurückkehrenden Leser ganz erschließen, während der göttliche Humor, die Anmut und die auch das Unscheinbarste verklärende goldene Poesie trotz mancher Herbheiten und ingrimmiger Härten leichter zugänglich sind.

Die religiöse Entwickelung G. K.s zeigt hauptsächlich der „Grüne Heinrich", sodann die Novelle „Das verlorene Lachen" und eine Reihe der Gedichte. Der Kindesglaube, der ihm in der Gestalt seiner Mutter eine gute Strecke Weges zur Seite blieb, und der ihm Gott vor allem als den „höchsten Schutzpatron und Oberproviantmeister" zeigte, verlor allmählich seine Macht über ihn; nur noch gelegentlich, wie in der Münchener Hungersnot beim „Flötenwunder", regte er sich, von ihm selber wie eine Art Anachronismus beobachtet. Viel entschiedener hat er sich vom dogmatischen und kirchlichen Christentum gelöst, nicht zum wenigsten unter dem Eindruck des Katechismusunterrichts und der Konfirmationszeit. Die letzten Reste überlieferter religiöser Vorstellungen fegten Feuerbachs Vorlesungen (s. oben) hinweg, vor allem den Begriff eines persönlichen Gottes und den Unsterblichkeitsglauben, von dem er sich leichten Herzens trennte, um mit vollem Bewußtsein den Ernst und die Schönheit einer reinen Diesseitigkeit zu empfinden. „So schön und empfindungsreich der Gedanke der Unsterblichkeit ist, kehre die Hand auf die rechte Weise um, und das Gegenteil ist ebenso ergreifend und tief. Wenigstens für mich waren es sehr feierliche und nachdrückliche Stunden, als ich anfing, mich an den Gedanken des wahrhaften Todes zu gewöhnen. Ich kann Dich versichern, daß man sich zusammen nimmt und nicht eben ein schlechter Mensch wird." Dieser Stimmung hat er in den Gedichten mannigfachen Ausdruck gegeben. Eine scharfe Kritik eines gewissen liberalen Kirchen- und Christentums enthält das „verlorene Lachen"; am stärksten wirkt hier die Gegenüberstellung des einfältigen Christentums zweier frommer pietistischer Frauen. Sein eigenes religiöses Bekenntnis legt er dem Jucundus in den Mund. Der aus poetisch-schwärmerischer Naturanschauung gewonnene Pantheismus der Jugend erscheint hier in männlicherer Form, vertieft durch ein starkes Gefühl sittlicher Verantwortung und durch die Ueberzeugung von einer in den Dingen liegenden Gerechtigkeit. „Bei allem, was ich auch ungesehen und von Anderen unbewußt tue und denke, ist mir das Ganze der Welt gegenwärtig, das Gefühl, als ob zuletzt Alle um Alles wüßten und kein Mensch über eine wirkliche Verborgenheit seiner Handlungen verfügen oder seine Torheiten und Fehler nach Belieben totschweigen könne."

Jak. Baechthold: G. K.s Leben. Seine Tagebücher und Briefe, 3 Bde., zuerst 1894—97; — Alb. Köster: Vorlesungen über G. K., (1900) 1907²; — C. W. Kambli: G. K.s Stellung zu Religion und Christentum, 1891; — O. Frommel: G. K.s religiöse Entwicklung (Deutsche Rundschau 28, 1902, und in F.s „Neuere deutsche Dichter in ihrer relig. Stellung", 1902). **Johannes Weiß.**

2. Ludwig, Historiker, geb. 1849 zu Fritzlar, seit 1874 im preußischen Archivdienst, 1875—95 in Münster, seitdem am Geheimen Staatsarchiv in Berlin, 1900 Geheimer Archivrat. K. hat in seinen Forschungen, die von der Reformationsgeschichte ausgingen, immer mehr versucht, Zusammenhänge aufzuzeigen, die zwischen Platonismus, Neuplatonismus, christlicher Mystik, Renaissance und Aufklärung vorhanden seien, indem die ihnen gemeinsamen Ideen (besonders die der Humanität) durch eine Reihe (geheimer) kultischer Organisationen bis in die neuere Zeit hinein gepflegt worden seien. Zur Erforschung dieses Gebiets begründete er die Comenius-Gesellschaft (¶ Comenius, 4).

Vf. u. a. Geschichte der Wiedertäufer, 1880; — Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Aktenstücke und Erläuterungen, 1881—95; — Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885; — Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen, 1886; — Zur Geschichte der altevangel. Gemeinden, 1887; — Joh. v. Staupitz und die Anfänge der Reformation, 1888; — Grundfragen der Reformationsgeschichte, 1897; — Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, 1899; — Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus, 1904; — J. G. Herder, (1903) 1910²; — Schillers Weltanschauung, (1905) 1909²; — Die Idee der Humanität, 1909⁴.

3. Samuel, evg. Theologe, geb. 1856 zu St. Petersburg, 1879 Pastoradjunkt in Petersburg, 1880 Pfarrer in Grunau, Südrußland, 1884 in Neusatz in der Krim, 1891 Generalsekretär der deutschen Sittlichkeitsvereine zu Berlin, 1892—98 Pfarrer zu Düsseldorf, lebt in Freiburg i. B. K. ist wohl der bekannteste deutsche Evangelist der Gegenwart. ¶Evangelisation (Sp. 723).

Er gibt heraus „Auf Dein Wort, Monatsschrift für persönliches Christentum" und ist ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller (Romane, Novellen [unter dem Namen Ernst Schrill], religiöse Schriften). Genannt seien hier von seinen großenteils oft aufgelegten Schriften: Aus Rußlands Steppen, 1891; — Im Wegewinkel, 1894; — Der Brautwächter, 1896; — Am Lebensstrom (Predigten), 1898; — Lebendige Worte, 1900; — An der Schwelle des Glaubens, 1901; — Menschwerdung, 1902; — Naturtrieb und Sittlichkeit, 1903; — Ein Höhenweg, Geschenkbuch für konfirmierte Mädchen, 1906; — Sein Eigen, Lebensbuch für junge Männer, 1906; — Mein Abendsegen, 1910. — K. verfaßt jetzt die (früher ¶ Stöcker'schen) zur Verteilung bestimmten Predigten, die die Berliner Stadtmission herausgibt. **M.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kellnermission ¶ Innere Mission: IV, 1 a.

Kelly, Thomas, ¶ Kirchenlied: I, 6 d.

Keltische Kirchen. 1. Die altbritische Kirche ¶ England: I, 1; — 2. Die iroschottische Kirche ¶ Irland: I.

Kelvin, Lord (W. Thomson), ¶ Energie usw., 2.

Kemosch = ¶ Kamos.

van der Kemp, Joh. Theodor (1748 bis 1811), ¶ Südafrika, britisches (Kapland).

Kempe, Stephan († 1540), ¶ Hamburg: II, 1.

a Kempis, Thomas, ¶ Thomas a K.

Keniter ¶ Nachbarvölker Israels ¶ Kain.

Kennicott, Benjamin (1718—83), englischer Theologe, geb. zu Totnes in Devonshire, studierte in Oxford, 1753 Prediger zu Whitehall in London, 1753—83 Vikar in Culham (Oxfordshire), seit 1767 auch Bibliothekar an der Radcliffe-Bibliothek in Oxford und seit 1770 Kanonikus an der dortigen Christ-Church. Er starb ebendaselbst. Seine Berühmtheit verdankt er seinen Verdiensten um die at.liche Textkritik, deren Notwendigkeit er zunächst in mehreren kleinen Schriften dartat. Sein Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, 1776—80, stellt den Ertrag der von ihm im Verein mit mehreren Gelehrten unternommenen Vergleichung von über 600 hebräischen Handschriften, 52 Ausgaben sowie 16 samaritanischen Kodizes dar. Ueber diese Arbeit und ihre Grundsätze spricht er sich in der dem zweiten Bande beigegebenen „Dissertatio generalis in V. T. Hebraicum" aus, die 1783 durch einen der Hauptmitarbeiter, Paul Jakob Bruns, in Braunschweig gesondert neu gedruckt wurde. K.s Ausgabe ist der van der Hooghtsche Text zugrunde gelegt. Leider beziehen sich die Varianten nur auf seine Konsonanten, nicht auch auf die Vokalisation; auch würde, was Auswahl wie Benützung der Handschriften anbetrifft, heutige Kritik andere Anforderungen stellen. Aber auch so nötigt die Riesenarbeit dankbare Anerkennung ab.

Dictionary of National Biogr. XXXI, S. 10 ff. **Bertholet.**

Kenosis (Selbstentäußerung Christi), biblisch, ¶ Christologie: I, 2 e.

Kenotiker, Kryptiker ¶ Christologie: II, 5c.

Kent, Christianisierung, ¶ England: I, 1.

Kephas = Simon ¶ Petrus.

Kepler, Johann (1571—1630), geb. zu Weil der Stadt in Württemberg, gebildet in Leonberg, Adelberg und Maulbronn, 1589—1594 stud. theol. in Tübingen, dann Lehrer der Mathematik und Moral am Gymnasium zu Graz. Infolge der Protestantenverfolgungen (¶ Graz, 1) wurde er von hier vertrieben, fand als Anhänger des kopernikanischen Weltsystems (¶ Kopernikus) in Tübingen keine Anstellung und zog 1600 nach Prag, wo ihn der Astronom Tycho de Brahe aufnahm, dessen Nachfolger als Hofastronom Rudolfs II er wurde. Hier hat er die berühmten drei Himmelsgesetze (Berechnung der Planetenbahnen) aufgestellt. Nach dem Tode seines kaiserlichen Gönners siedelte er 1612 als Gymnasialprofessor nach Linz über. Mit dem württembergischen Konsistorium geriet K. in einen heftigen Streit über das Abendmahl; er vertrat in seinem Aufsatze De sacra coena domini 1600 und in seinem Werke „Unterricht vom h. Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi, unseres Erlösers" 1617 (abgedruckt von L. Günther in ThStKr 1904) die calvinistische Abendmahlsauffassung und bekämpfte die lutherische Ubiquitätslehre (¶ Abendmahl: II, 7. 9 b) und weigerte auch die Unterschrift unter die ¶ Konkordienformel. Dies machte seine Hoffnung auf Anstellung in der schwäbischen Heimat endgültig zunichte. Sein Eintreten für die Kalenderreform Papst Gregors XIII (¶ Kalender: II, 3 ¶ Zeitrechnung; vgl. K.s Schrift Dialogus de Calendario Gregoriano), stieß nicht minder auf protestantischer Seite an. Die Unruhen des dreißigjährigen Krieges trieben ihn aber 1626 auch aus Linz. Heimatlos irrte er umher, bald in Regensburg, bald in Ulm oder Sagan; eine von Wallenstein veranlaßte Berufung als Professor der Mathematik nach Rostock schlug er aus, auf der Reise nach Straßburg ist er in Regensburg gestorben. — Dogmengeschichtlich gehört K. zu den Persönlichkeiten, die durch exakte Naturbeobachtung die alte supranaturalistische und biblizistische Ansicht von der göttlichen Wunderlenkung Himmels und der Erde durchbrechen, das Bewußtsein von der mathematischen Gesetzmäßigkeit des Naturverlaufes wachrufen (¶ Entwicklungslehre, 2) und dadurch die ¶ Aufklärung vorbereiten. Dabei ist er, ähnlich wie ¶ Paracelsus, persönlich eine durchaus fromme Natur, die das Umstürzlerische der eigenen Gedanken nicht empfindet. Sofern bei ihm Biblizismus und Naturerkenntnis nicht unvermittelt neben einander stehen, schließt er Kompromisse, läßt z. B. „die Bibel von Dingen des menschlichen Lebens mit dem Menschen reden, wie Menschen davon zu sprechen gewohnt sind: die Sonne geht auf, die Sonne bewegt sich, die Sonne geht unter, obgleich wir jetzt wissen, daß diese Bewegung nur scheinbar ist, und daß in Wahrheit sich die Erde bewegt", — eine deutliche Vorwegnahme der Akkommodationstheorie des Rationalismus (¶ Akkommodation Jesu). Er vertritt die Lehre von der ¶ Wiederbringung, tritt ein für konfessionelle Toleranz und sucht immer wieder den Lobpreis Gottes aus der Natur zu gewinnen. Dabei kann er anderseits, als er seine Mutter gegen die Anklage auf Hexerei verteidigen mußte, durchaus am Glauben an das wirkliche Vorhandensein der Hexen festhalten. Gerade diese Mischung von Fortschritt und Rückständigkeit ist für diese naturwissenschaftlich-aufklärerische Strömung typisch. Ueber seine Berechnung des Geburtsjahres Jesu ¶ Jesus Christus: II, 3.

L. Günther: K. und die Theologie, 1905; — Ders.: Ein Hexenprozeß, 1906; — Ad. Müller: J. K., der Gesetzgeber der neueren Astronomie, 1903; — A. Heubaum: Die Auseinandersetzung zwischen der mechanischen und teleologischen Naturerklärung in ihrer Bedeutung für die Fortentwicklung des religiösen Vorstellens seit dem 16. Jhd., 1900; — A. Kästner: Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, 1907; — G. M. Jochner: Briefwechsel zwischen Wolfgang Wilhelm v. Neuburg und K. (Hist. pol. Blätter, Bd. 141); — Adolf Deißmann: J. K. und die Bibel, 1894. **Köhler.**

Keplerbund und verwandte apologetische Bestrebungen der Gegenwart.

1. Entstehung und Ziele; — 2. Entwicklung und Tätigkeit; — 3. Urteil; — 4. Sonstige apologetische Bestrebungen der Gegenwart.

1. Im Juni 1907 wurde von dem langjährigen, unermüdlichen Vorkämpfer einer Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Gottesglaube E. ¶ Dennert zunächst im engeren Kreise gleichgesinnter Freunde, dann im November

desselben Jahres in größerer Versammlung zu Frankfurt a. M. ein „Keplerbund zur Förderung der Naturerkenntnis" begründet. Ein gleichzeitig gewähltes Kuratorium bildete aus sich heraus den Vorstand mit dem Staatsrechtslehrer Geheimrat Zorn an der Spitze und ernannte Dennert zum wissenschaftlichen, Pfarrer Teudt zum geschäftsführenden Direktor des Bundes; beider Wohnsitz ist Godesberg. Als Vorsitzender des Kuratoriums wurde später der durch seine Tätigkeit als Leiter des deutschen Flottenvereins bekannte Fürst Otto zu Salm-Horstmar gewonnen. — Den entscheidenden Anstoß zur Begründung des durch einen Aufruf mit 275 klangvollen Namen wohlvorbereiteten Unternehmens bot die Verwirrung, welche die Schriften Ernst ¶ Haeckels, vornehmlich seine „Welträtsel", mit ihrer von Jahr zu Jahr wachsenden Verbreitung in der urteilslosen Masse des Volkes anzurichten drohten. Eine entschlossene Abwehr schien besonders unumgänglich nötig, nachdem der „Deutsche Monistenbund" (¶ Monisten) eine Agitation großen Stils im Sinne der Weltanschauung Häckels und des Monismus eingeleitet hatte. War Dennert als dem warmen Verfechter einer „naturwissenschaftlichen Orientierung der christlichen Weltanschauung" als die wirksamste Waffe ursprünglich eine ¶ Apologetik erschienen, die dem atheistischen Monismus gegenüber das ebensogroße naturwissenschaftliche (!) Recht des Theismus dartat, so hatten sich bis zum November 1907 die Ansichten soweit „geklärt", daß man auf jede „Apologetik zugunsten irgend einer Religion oder Konfession", wie auch auf jede „Einmischung in Fragen der philosophischen und theologischen Richtungen" verzichtete (vgl. das Flugblatt: Kurze Auskunft über den K.), um nicht abermals in den Fehler einer Verquickung der naturwissenschaftlichen Probleme mit Weltanschauungsfragen zu verfallen, und um dem Vorwurf der „gebundenen Marschroute", der auf der Gegenseite laut wurde, die Spitze abzubrechen. Statt dessen entschied man sich für das positive Ziel der Förderung reiner Naturerkenntnis in der Gesamtheit des Volks in der Ueberzeugung, durch solche aufbauende Haltung am besten der Wahrheit zu dienen, „die in sich die Harmonie der naturwissenschaftlichen Tatsachen mit dem philosophischen Erkennen und der religiösen Erfahrung trage", und einer einseitigen Ausschlachtung der naturwissenschaftlichen Forschung für die Zwecke einer bestimmten Weltanschauung das Wasser abzugraben. Immerhin sollte schon der Name des Bundes (¶ Kepler) andeuten, daß Freiheit der Wissenschaft mit wahrer Frömmigkeit sehr wohl vereinbar sei, und vollends konnte man einen eigentümlichen Gegensatz zu dieser programmatisch so scharf betonten Neutralität in Weltanschauungsfragen darin finden, daß der gemeinsame theistische Boden der Mitglieder die stillschweigende Voraussetzung der ganzen Bewegung gewesen war. Der Person Dennerts war überdies die apologetische Erörterung naturwissenschaftlicher Fragen nun einmal zur zweiten Natur geworden.

2. Kaum ins Leben gerufen, entfaltete das neue Unternehmen eine rührige Propaganda. Zu dem für die grundsätzliche Stellung des Bundes maßgebenden Aufruf, der an 1700 Zeitungen verschickt und in mehr als 500000 Exemplaren verbreitet wurde, gesellte sich 1908 Dennerts Schrift „Die Naturwissenschaft und der Kampf um die Weltanschauung" und seine weitere prinzipielle Schrift „Weltbild und Weltanschauung", die in der Hauptsache als Werbeschrift zur Gewinnung neuer Mitglieder gedacht war. Hieran schloß sich eine Serie von „Naturwissenschaftlichen Zeitfragen", fünf Hefte mit Abhandlungen aus den wichtigsten Spezialgebieten im Sinne der eigentlichen Bundesziele. Seit Januar 1909 besitzt der Bund in der Monatsschrift „Unsere Welt" ein von den verschiedensten Fachgelehrten mit kürzeren Beiträgen versorgtes eigenes Organ, das bestimmt ist, einen regelmäßigen Verkehr mit den Mitgliedern herzustellen und bei auftauchenden Fragen in den Kampf der Geister einzugreifen. Daneben sollen die ganz billigen „Naturstudien für jedermann" dem Bedürfnis nach volkstümlicher Behandlung der Probleme Rechnung tragen. — Außer dieser weitverzweigten literarischen Arbeit wurde eine umfangreiche Vortragstätigkeit eingerichtet: den Ortsgruppen bez. Vertrauensmännern des Vereins werden Redner, Lichtbilderapparate und Demonstrationsmaterial zur Verfügung gestellt. Ganz besonderen Zuspruchs erfreute sich ein biologischer Kursus, der im September 1908 in Godesberg stattfand und so gut besucht war (142 Teilnehmer, größtenteils Volksschullehrer), daß er schon im April 1909 wiederholt werden mußte. Dank der rührigen Tätigkeit ist die Mitgliederzahl rasch gestiegen. Zu Beginn des Jahres 1908 waren 1110, Anfang 1909 3923, nach dem Bericht vom Januar 1911 7362 Mitglieder vorhanden. Trotz dieses Wachstums wird aber gleichzeitig über Hemmungen, Mißverständnisse und Mißerfolge auch in solchen Kreisen geklagt, auf deren Interesse man rechnen zu dürfen glaubte. Sollte die auffällige Zurückhaltung fast aller freieren Richtungen im Protestantismus wie auch mancher dem Monismus durchaus fernstehenden Naturforscher nicht ihre tiefer liegenden Gründe haben?

3. Unstreitig bedeutete die Auflehnung des religiösen wie des sittlichen Bewußtseins gegen seine Vergewaltigung und Entleerung im Namen angeblicher Wissenschaft eine Tat, weil hierdurch unmißverständlich vor der Welt bezeugt wurde, daß wahre Religiosität und sittliches Verantwortungsgefühl im Sinne des Kantischen kategorischen Imperativs (¶ Kant, 3) sich mit gründlicher naturwissenschaftlicher Bildung sehr wohl vertragen. Auch ließ sich die Behauptung, daß man bei solcher inneren Stellung der Arbeit exakter Naturforschung durchaus unbefangen, ja interessiert gegenüberstehe, kaum besser belegen als durch den klar kundgegebenen Willen, nun seinerseits die Naturerkenntnis und die Freude an der Natur im Volk nach Kräften zu fördern. Aber ist denn dieser „positive" Weg, den man nach anfänglichem Schwanken beschritt, das Mittel, um einer materialistischen Deutung der naturwissenschaftlichen Erscheinungen zu begegnen? Der Botaniker Adolph Hansen bemerkt in einer äußerst lesenswerten Schrift „Grenzen der Religion und Naturwissenschaft" 1908, daß erhöhte naturwissenschaftliche Bildung, so nötig und nützlich sie ist, an sich nicht die Möglichkeit darbietet, die monistischen Grenzüberschreitungen zu erkennen, da diese auf dem Gebiet der Metaphysik liegen, die Naturwissenschaft aber hinsichtlich der metaphysischen Deutung ihrer Probleme die

Antwort schuldig bleibt. Der monistischen Begriffsverwirrung gegenüber helfe nur eine Klärung der Begriffe durch Einführung in die Grundlagen vernünftigen Denkens und demgemäß in die Voraussetzungen unseres wissenschaftlichen Erkennens, wie sie uns in der erkenntnistheoretischen Arbeit ¶ Kants gegeben sind. Sollte vielleicht die Scheu vor dieser philosophischen „Richtung" (s. 1) weiter nichts bedeuten als den Mangel an theoretischer Klarheit? Tatsächlich sieht sich denn auch der K. auf Schritt und Tritt genötigt, von seinem selbstgesteckten Ziel abzugehen und Sätze prinzipieller Natur aufzustellen, um die Prinzipien der Gegner als Erzeugnisse subjektiver Geistesrichtung zu erweisen, nur daß es ihm hierfür an jeder greifbaren Unterlage mangelt, da die Naturwissenschaft in sich selbst kein Prinzip besitzt, das die Streitfrage entscheiden könnte. Die Folge ist, daß hier wie im gegnerischen Lager unbewußt Anleihen bei dem philosophischen Erkennen gemacht werden oder aber einfach ein Rückfall in die alte Apologetik stattfindet, die unwirksam bleibt, weil sie zu viel beweisen will und darum auch das nicht leistet, was sie bei richtiger Scheidung der Gebiete leisten könnte. Ein klassisches Beispiel bildet Dennerts „Weltbild und Weltanschauung", wo u. a. die Biologie, um die sich der eigentliche Streit dreht, „nicht mehr ganz als reine Naturwissenschaft, sondern als das Grenzgebiet, das in die Naturphilosophie hinüberragt", erscheint. Wo bleibt da der Vorsatz, reine Naturwissenschaft ins Volk tragen zu wollen, wenn schon das Hauptgebiet, das man bestellen will, einer solchen Behandlung spottet? Wir hätten es für richtiger gehalten, der K. hätte den apologetischen Charakter, den er nun einmal hat, nicht bestritten, dafür aber bei Zeiten eine Klärung seiner apologetischen Ziele angestrebt, statt sein Heil in der Flucht zur reinen Naturwissenschaft zu suchen, die es destilliert zumal auf biologischem Gebiet heute weniger gibt denn je, um deren Zukunft uns aber trotzdem nicht bange zu sein braucht, und die man darum am besten sich selbst überläßt. Das hätte dann freilich zu einer Prüfung der Geister im eigenen Lager führen müssen, die vielleicht mit einer alsbaldigen Scheidung gleichbedeutend gewesen wäre. Die überlieferte christliche Weltanschauung kann nicht in Bausch und Bogen vor der neueren Naturwissenschaft vertreten werden, da sie durchaus verwoben ist in das antike Weltbild. Sie aus dieser Umklammerung zu lösen, ist nicht so einfach, wie Dennert es hinstellt, indem er zwischen Weltbild und Weltanschauung unterscheidet und Gegensätze wie Schöpfung und Entwicklung durch den begrifflichen Torso einer Schöpfung durch Entwicklung überbrückt. Das moderne Weltbild verändert notwendig auch die Weltanschauung; nur gewisse Grundelemente, allerdings die wichtigsten, werden durch die Schwankungen des Weltbilds nicht berührt, weil sie nicht im vernünftigen Denken, sondern im frommen Erleben ihren Ursprung haben. Sie lassen sich mit dem neuen wie seinerzeit mit dem alten Weltbild verbinden, aber es wird noch viele Kämpfe kosten, bis das moderne Denken ohne Anstöße die Vermittlungen vollzieht. Hierfür die Wege zu bereiten ist die Aufgabe einer Apologetik, die sich ihrer Grenzen bewußt ist und darum ihr Ziel klar erfaßt, die Religion nicht rational zu machen, indem sie sie einzwängt in die Enge der durch die Vernunft uns gezogenen Schranken, sondern ihr Raum zu schaffen innerhalb und jenseits der Grenzen unserer Vernunft.

4. Neben dem K. finden wir in der Gegenwart noch eine große Reihe **anderer apologetischer Bestrebungen**, die es hier zusammenzustellen gilt. Apologetische Gedanken begegnen uns in unzähligen Kundgebungen christlichen Sinns, in Vorträgen, Predigten, Schriften usw., auch wenn diese im übrigen nicht apologetische Abzweckung haben. In welchem Maße sich überhaupt die Vertreter des Christentums auf theoretische Auseinandersetzung mit geistigen Gegenströmungen einlassen sollen, die Frage ist z. T. im Zusammenhang mit verschiedener Auffassung vom Verhältnis der Religion zum Welterkennen, zum wissenschaftlichen Denken sehr verschieden beantwortet worden (¶ Apologetik: I, 4). Solcher Auseinandersetzung der Apologetik dienen in Deutschland verschiedene Organisationen und Zeitschriften.

Auf **katholischer** Seite ist vor allem der Volksverein zu nennen (¶ Charitas, 10), der mit seiner „Apologetischen Korrespondenz", seinen Flugblättern, der „Apologetischen Volksbibliothek" (billige Hefte) und zahllosen apologetischen Vorträgen, die er halten läßt, auf diesem Gebiete eine umfangreichere Tätigkeit entfaltet als irgend ein einzelner der Vereine oder Verbände auf **evangelischer** Seite. Von evangelischen Unternehmungen sind besonders folgende zu erwähnen: Die **freie kirchlich-soziale Konferenz** (¶ Kirchlich-sozial) leistet in ihrer 5. Kommission apologetische Arbeit; allerdings waren hier großenteils schon dieselben Personen beteiligt, die später im K. hervortraten, namentlich Dennert, dessen „Volksuniversallexikon" eine Veranstaltung dieses Kreises ist. Der **Zentralausschuß für Innere Mission** hat Oktober 1908 in Berlin unter zahlreicher Beteiligung schon den dritten apologetischen Instruktionskursus veranstaltet (¶ Innere Mission: IV, 1 a γ). Der Verlag des Rauhen Hauses in Hamburg widmet sich u. a. besonders apologetischer Literatur (Lehr und Wehr fürs deutsche Volk, Hefte zu 10 Pfg., Inhalt von verschiedenem Wert). Energisch hat sich die im September 1908 tagende 12. **Allgemeine evg.-lutherische Konferenz** (¶ Neuluthertum) in Hannover auf Anregung ¶ Hunzingers für die apologetische Aufgabe der Kirche eingesetzt. Hunzinger sieht in der Weltanschauungsnot unseres Volkes zwar keine Gefahr für den Glauben, wohl aber für die Volkskirche. Seine Forderung, Berufsapologeten auszubilden, welche die Wirksamkeit der Geistlichen ergänzen, und durch sie die christliche Weltanschauung ins Volk zu tragen, fand lebhaften Widerhall. Es wurde eine apologetische Kommission mit dem Sitz in Leipzig begründet, die eine besonders dem Lehrerstand dienende Auskunftstelle, Vorträge und eine apologetische Bibliothek ins Leben rufen will. Auch bei diesem Unternehmen wird durch die unzureichende und anfechtbare Unterscheidung zwischen Weltbild und Weltanschauung (s. 3) die Krisis überdeckt, in der sich die christliche Weltanschauung selbst befindet, und diese einfach als ein fertiges Ganze vorausgesetzt. Ohne formellen Zusammenhang mit der Konferenz steht das **„Apologetische Seminar"** in **Wernigerode**. Es werden apologetische Kurse gehalten; der erste Oktober 1909 (Vortragende Hunzinger, ¶ Pfennigsdorf, Prof. Hoppe-Ham-

burg und Sup. Blau-Wernigerode). — Weitere neuerdings begründete Vereinigungen, deren Entwicklung sich noch nicht übersehen läßt, sind die vom Kgr. Sachsen ausgehende „Gesellschaft für Christentum und Wissenschaft" und der von Westpreußen aus geleitete „Bund für evangelistisch-apologetische Vorträge" (Näheres durch Pfarrer Bowien-Zoppot; Generalsekretär Dr. med. Seher). — In bewußtem Gegensatz zu dem, was oben am K. und anderen Vereinen getadelt wurde, wird die Rubrik „Zur apologetischen Handbibliothek" in O. ¶ Baumgartens Monatsschrift „Evangelische Freiheit" von dem Bestreben geleitet, auf dem arg mißhandelten Gebiet die volle Klarheit begrifflicher Unterscheidung in den Bahnen Kantischer Erkenntniskritik zur Geltung zu bringen und so jener Selbständigkeit religiöser Denkweise die Wege zu bereiten, die in den Tiefen geistig-sittlichen Personenlebens sicher ruht und von hier aus zu den Schwankungen des Weltbildes eine freie innere Stellung gewinnen kann. Als Zeichen klarer Erkenntnis dessen, was hier zu leisten ist, sei erwähnt, daß die apologetische Zeitschrift „Beweis des Glaubens" (früher von ¶ Zöckler und dem sächsischen Schulmann ¶ Steude redigiert) sich aus einer „Monatsschrift für Gebildete zur Begründung und Verteidigung der christlichen Weltanschauung" unter E. ¶ Pfennigsdorfs Leitung in eine „Monatsschrift zur Förderung und Vertiefung christlicher Bildung" mit dem bescheideneren Titel „Der Geisteskampf der Gegenwart" verwandelt hat. Dem K. stand durch die Person ihres ersten Herausgebers nahe die apologetische Zeitschrift „Glauben und Wissen" (seit 1903), zuerst von Dennert, dann von Dennert und Rich. ¶ Grützmacher herausgegeben, 1911 mit dem „Geisteskampf" vereinigt. — Kath. apologetische Zeitschriften in Deutschland sind: die „Apolog. Rundschau" und das „Magazin für volkstümliche Apologetik".

Vgl. die Literatur unter ¶ Apologetik: I und unter ¶ Monisten. **F. Kramm.**

v. Keppler, Paul, kath. Theolog und Prälat, geb. 1852 zu Schwäbisch Gmünd, wurde 1875 Priester, 1876 Repetent in Tübingen, 1880 Pfarrer in Cannstatt, 1883 ord. Prof. für NT, 1889 für Moral und Pastoraltheologie in Tübingen, 1894 in Freiburg i. Br. Seit 1898 ist er Bischof von Rottenburg; als solcher wurde er besonders bekannt durch seine heftigen Urteile über den ¶ Reformkatholizismus (Wahre und falsche Reform, 1902, 1903[3]) und seine Maßregeln gegen diese Bewegung, vgl. den Fall ¶ Günter in Tübingen; aus dem Rottenburger Priesterseminar wurden die Alumnen Dr. Funk (vgl. CcW 1909, S. 210) und Jos. Heilig entlassen (letzterer schrieb hierauf: Priesterseminar und Persönlichkeitsrecht, 1909; der „Fall H." wurde in der württembergischen Abgeordnetenkammer besprochen (vgl. CcW 1909, S. 464).

K. vf. außerdem u. a.: Die Komposition des Johannes-Evangeliums, 1884; — Unseres Herrn Trost (Joh 14—17), 1887; — Württembergs kirchl. Kunstaltertümer, 1888; — Das Problem des Leidens in der Moral, 1894; — Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, (1894) 1909[6]; — Aus Kunst und Leben, (1905/06) 1908[3]; — Mehr Freude!, 1909 (seitdem in vielen Aufl.); — Die Adventsperikopen, (1898) 1910[4]; — Homiletische Gedanken und Ratschläge, 1910; — K. gab 1886—97 das Archiv für christliche Kunst heraus. **M.**

Kerameus, Papadopulos, ¶ Papadopulos K.

Keren ¶ Griechenland: I, 4 (Sp. 1676).

Kerê und Kethîb ¶ Bibelwissenschaft: I, E 1.

Kerner, Justinus (1786—1862), in Ludwigsburg geboren, wo sein Vater Oberamtmann war. 1794 wurde dieser nach Maulbronn versetzt, und hier entwickelte sich in dem Knaben die Freude an der Natur, die ihn nie verlassen hat und in seinen Liedern immer wiederklingt. Der Tod des Vaters (1799) und die mit ihm eintretende materielle Not der Familie zwang, den Jüngling in die herzogliche Tuchfabrik in Ludwigsburg als Lehrling eintreten zu lassen. Erst 1804 wurde ihm das Studium der Naturwissenschaft und Medizin in Tübingen ermöglicht. Hier nun entwickelte sich K. im Kreise gleichgestimmter Kameraden wie Uhland und Karl Mayer, Heinrich Köstlin und Varnhagen v. Ense zum Poeten der ¶ Romantik in Schwaben, der nachhaltig insbesondere von Hölty und von „Des Knaben Wunderhorn" beeinflußt wurde; hier fand er zugleich 1807 in der Pfarrerstochter Friederike Ehemann sein „Rikele", die ihm von 1813 bis 1854 die treueste und verständnisvollste Gattin gewesen ist; in den schönsten seiner Lieder hat der Dichter ihr gedankt. Nach Vollendung des Studiums 1808 machte K. eine größere Reise nach Hamburg, Berlin, Wien, kehrte 1810 in die Heimat zurück, um praktischer Arzt in Dürrmenz, dann in Wildbad und noch an andern Orten zu werden; von 1818 bis zu seinem Tode ist er Oberamtsarzt in Weinsberg gewesen. Er hat die Stadt zum Mittelpunkte eines außerordentlich regen und ausgedehnten literarisch-romantischen Lebens gemacht; sie ist geradezu Wallfahrtsort für die damaligen Dichter und Denker geworden; das kleine Städtchen hat durch ihn Weltruf bekommen. Sich selbst hat K. freilich das Prognostikon gestellt:

Flüchtig leb ich im Gedicht, auch des Arztes Kunst ist flüchtig;
Nur wenn man von Geistern spricht, denkt man mein und schimpfet tüchtig,

aber ganz so schlimm steht es denn doch lange nicht! „Des Arztes Kunst" ist noch heute geschätzt um seiner bahnbrechenden Untersuchungen über das Wurstgift willen; von des Dichters „Gedicht" ist manches (Wohlauf noch getrunken den funkelnden Wein, Dort unten in der Mühle, Zu Augsburg steht ein hohes Haus u. a.) Volkslied und damit unvergänglich geworden, ganz abgesehen von den zarten und feinen Liedern „an Sie" und den romantischen Naturschilderungen seiner Poesie und Prosa. Und der Geisterseher? Von „Schimpfen" kann keine Rede sein, höchstens lächeln wird man etwas über den treuherzigen, kindlich-naiven Arzt, der so ernst an die Zauberkräfte der Natur und an ihre „Nachtseite", die Besessenheit, glaubt; aber das Verdienst wird ihm keiner abstreiten, in seiner „Seherin von Prevorst" (1826) erstmalig energisch auf Phänomene hingewiesen zu haben, die der modernen Medizin als Hypnotismus, Autosuggestion usw. vertraut, aber auch noch nicht ganz klar geworden sind (¶ Suggestion); das Unklare, Phantastische, Poetische seiner Darstellungsweise aber wird man, ohne mit Strauß „den Magnetismus und Geisterfreund nur aus dem Dichter zu begreifen", in dem größeren Zusammenhange der Romantik beurteilen müssen. K. gehört ihr an als einer ihrer geistvollsten Vertreter. Vortrefflich läßt

sich an ihm veranschaulichen der lebendige Protest dieser Geistesrichtung gegen die Nüchternheit und hausbackene moralische Flachheit der ¶ Aufklärung (vgl. ¶ Rationalismus: III). Die bei K. begegnenden Züge sind sämtlich typisch, so sein bildreicher Stil, das Stimmungsvolle seiner Gedichte, die Volkstümlichkeit, Sehnsucht, die Auffassung der Poesie als „tiefes Schmerzen", — es ist stets die Reaktion von Gefühl und Gemüt gegen den Verstand. Romantisch ist K.s Vorliebe für den Katholizismus, die ihn gerne mittelalterliche Stoffe behandeln läßt; er kann sich für die Mystiker begeistern, für den katholischen Prälaten Alexander von ¶ Hohenlohe Fastenpredigten schreiben, dem Deutschkatholiken ¶ Ronge den Vorhalt machen: „Die Jungfrau Maria lassen Sie mir stehen, sie ist das einzig Praktische, was wir im Christentum haben", die Fegfeueridee verteidigen, ohne doch dem Klerikalismus ein Opfer zu bringen und „seine Seele einem Pfarrer in die Reparatur zu geben". In seiner ausgezeichneten Satire, dem „Reiseschatten" (1811), einer der wirksamsten Propagandaschriften der jungen romantischen Dichterschule, kann er über den Rationalisten H. E. G. ¶ Paulus den bittersten Spott ausgießen, und wenn er die Biographie des Begründers der Lehre vom Magnetismus Mesmer schreibt, so hat er richtig erkannt, daß auch dieser in die große Reaktionsbewegung gegen die Aufklärung in seiner Weise hineingehört. Hier muß K. eingestellt werden, gewiß nicht an erster, aber auch nicht an letzter Stelle. Er hat dazu beigetragen, Gefühl und Gemüt aus der Unterdrückung der verstandesmäßigen Aufklärung heraus ihre Selbständigkeit zurückzuerobern.

M. Niethammer: J. K.s Jugendliebe und mein Vaterhaus, 1877; — ‡ Theobald Kerner: Das Kernerhaus und seine Gäste, 1894; — Just. Kerner, Briefwechsel mit seinen Freunden, hg. von Theob. Kerner, 2 Bde. 1897; — Dav. Frdr. Strauß: J. K. (in: Gesammelte Schriften I, 1876); — A. Tumarkin: Zur Charakteristik J. K.s (PrJ 93); — ‡ G. Rümelin: J. K. (Reden und Aufsätze, 3. Folge, 1894); — Franz Heinzmann: J. K. als Romantiker, 1908; — Joh. Richert: Geschichte der Lyrik J. K.s, 1910. **Köhler.**

Kersten, Johannes, evg. Theolog (1842 bis 1905), geb. zu Liebwert bei Reval, 1875 Pastor in St. Petersburg, 1891 stellvertr. a.o. Professor der systematischen Theologie in Dorpat, 1892 stellvertr. ord. Professor, starb in Dorpat.

Hauptschriften: Ueber Sündenstrafe und Züchtigung mit besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsstufen, 1891; — Ueber die prinzipielle Fundierung der Dogmatik und das Verhältnis derselben zur Ethik, 1894. **Frey.**

Kerubim ¶ Geister, Engel und Dämonen, 4 a.

Kerularios, Michael, ¶ Caerularius.

Kerygma Petri ¶ Apokryphen: II, 4 c.

Keryktik = ¶ Homiletik.

Kerzen ¶ Ausstattung, 6 g, ¶ Altar: II, 6.

Kerzenweihe findet in der katholischen Kirche am Feste Mariä Reinigung oder Lichtmeß (2. Februar; ¶ Marienfeste) statt. Die Feier entstand aus der Lichterprozession, durch die dieser Tag ausgezeichnet war. Die ältesten Gebetsformulare stammen aus dem 10. Jhd. Jedes Haus verschafft sich eine geweihte Kerze, die angezündet wird bei Gewitter, wenn Frauen in Geburtswehen liegen, wenn der Priester einen Sterbenden einsegnet, wenn teuflische Gewalten Glück und Frieden der Familie bedrohen. In einzelnen Gegenden werden auch am folgenden Tage, dem des hl. ¶ Blasius (3. Februar), Kerzen geweiht, welche zur Erteilung des „Blasiussegens" gegen Halskrankheiten benutzt werden.

Ad. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, 1909, S. 442—460. **O. Clemen.**

v. Kessel, Johann, = ¶ Caselius.

Kesselring, Heinrich, evg. Theologe, geb. 1832 in Frauenfeld (Schweiz), 1858 Privatdozent in Zürich, 1864 a.o. Prof., 1874 ord. Prof. daselbst, seit 1904 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Die Aufgabe der protestantischen Kirche und Theologie in bezug auf die äußere Mission, 1884; — J. C. Kern. Eine Lebensskizze, 1888. **M.**

Kesselwagen (fahrbares Becken) des salomonischen Tempels ¶ Heiligtümer Israels: III, 4.

Keßler, 1. Johannes (1502—1574), von St. Gallen, bekannt als einer der beiden Schweizer Studenten, die in der Fastnacht 1522 im Schwarzen Bären zu Jena den von der Wartburg zurückkehrenden Luther als Ritter verkleidet antrafen und sich mit ihm unterredeten. Der Umgang mit Luther und die Vorlesungen Melanchthons gewannen ihn für die Ideen der Reformation, die er nach seiner Rückkehr in seiner Vaterstadt mit Eifer vertrat. Zum Priester ließ er sich nicht weihen. Er erlernte das Sattlerhandwerk, hielt aber in seinem Hause und auf den Zunftstuben biblische Vorträge, durch die er viele für die Reformation gewann. Ermuntert von seinem Freund ¶ Vadian wirkte er von 1525 an als Pfarrer in St. Gallen und vorübergehend in St. Margarethen, 1537 wurde er zum Lehrer der alten Sprachen an der Stadtschule gewählt. Nach Vadians Tode war er das geistige Haupt der St. Galler-Kirche. Auch in vielen Beamtungen, als Begründer der Bibliothek und Schreiber der Synode hat er sich verdient gemacht. Sein bleibendes Denkmal aber ist seine vorzügliche Chronik „Sabbata", die für die Jahre 1519—39 zu den zuverlässigsten Quellen der schweizerischen Reformationsgeschichte gehört.

RE³ X, S. 264 f; — Die Neuausgabe der „Sabbata" ist von E. Götzinger besorgt 1866—68; — K.s Schriften und Briefe von H. Wartmann, E. Egli und R. Schoch, 1901. **W. Hadorn.**

2. Hans, evg. Theologe, geb. 1856 zu Wartenburg (Ostpreußen), 1879 Pfarrer zu Gr.-Wilmsdorf (Ostpreußen), 1883 an der Parochialkirche zu Berlin, 1893 zugleich Mitglied des brandenburgischen Konsistoriums, seit 1904 des evg. Oberkirchenrats, 1909 Generalsuperintendent (für die Neumark und Niederlausitz).

Vf. u. a.: Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1891; — Psalmen, übersetzt und ausgelegt, 1899. **M.**

Kethîb und Qerê ¶ Bibelwissenschaft: I, E 1.

Kethubim, die „Schriften", hebräischer Name der „Hagiographen", ¶ Bibel: I, 1 (Sp. 1087).

v. Ketteler, Wilhelm Emanuel, Frhr. (1811—77), kath. Prälat, wurde in Münster als Sohn eines preußischen Kammerherrn aus altem westfälischem Adel geboren. Die leidenschaftliche Heftigkeit seines Wesens haben die Jesuiten zu Brig (Wallis), in deren Unterrichtsanstalt er 1824—28 erzogen wurde, vergebens zu bändigen gesucht; sie hat den genußfrohen Göttinger Korpsstudenten zu manchem Duell geführt, sie hat dem Priester und Bischof immer wieder zu schaffen gemacht. Seit 1835 Referendar, hat K. den Dienst bei der preußischen Regierung im Frühjahr 1838 unter dem Eindruck der ¶ Ge-

fangensetzung Klemens Augusts von Köln (¶ Kölner Kirchenstreit) aufgegeben. Indes erst 1841 fand er den Entschluß, Priester zu werden. Unter seinen Lehrern in München steht ¶ Döllinger in erster Reihe. 1844 ordiniert, war K. zuerst in Westfalen tätig. Als Mitglied des Frankfurter ¶ Parlaments hat er sich durch seine noch 1848 veröffentlichte Rede am Grabe der Opfer des Septemberaufstandes bekannt gemacht. Auf die kirchlichen Kreise, denen er schon durch seine Herkunft empfohlen war, wirkten noch stärker sein Auftreten auf dem ersten ¶ Katholikentage zu Mainz (Oktober 1848) und seine Predigten im Mainzer Dom (November-Dezember 1848; Anfang 1849 veröffentlicht). Er erhielt (Juni 1849) den heiklen Posten eines Propstes von St. Hedwig in Berlin. ¾ Jahre später war er bereits Bischof von Mainz. In Mainz hatte nach dem Tode Bischof Kaisers die liberalisierende Mehrheit des Domkapitels Leop. ¶ Schmid zum Bischof gewählt. Aber die streng kirchliche Partei in Mainz (Piusverein) und andere Gegner Schmids veranlaßten den gemeinsamen Druck Roms und der hessischen Regierung (¶ Dalwigk), dem die Kapitelsmehrheit nachgab (Febr. 1850). Das Kapitel mußte dem Papste eine Liste einreichen; der als erster unter Dreien genannte K. wurde (15. März 1850) zum Bischof ernannt. — K. arbeitete als Bischof mit Energie an der Verwirklichung seiner Ideale. Das Volk seiner Diözese hat er persönlich (Firmungsreisen, Predigten) einer Frömmigkeit zuzuführen gesucht, die Kirchlichkeit in jeder Lebensäußerung verbürgen sollte. Unter seinem Anstoß wirkten in gleichem Sinne Volks-¶ Missionen (Kapuziner seit 1854, Jesuiten seit 1859 in Mainz), Pfarrer, Vereine und die Presse. Wie kein anderer Bischof des 19. Jhd.s hat er mit Streit- und Lehrschriften gearbeitet; auch manche Hirtenbriefe sind nichts anderes als in kirchliche Formen gekleidete Broschüren. Die Ausbildung des Klerus brachte er unter seine unmittelbare Aufsicht. Bereits 1851 hat er die bischöfliche Lehranstalt am Seminar zu Mainz eröffnet; die hessische Regierung gab die dem Bischof verhaßte katholisch-theologische Fakultät in Gießen preis. Dem stark zerklüfteten, z. T. eifrig liberalen Pfarrklerus suchte K. einheitlich kirchliche Anschauung und Haltung beizubringen, und es gelang ihm, sich einen ergebenen, korrekten, aufopferungsfähigen Stamm von Priestern zu schaffen. Seine Konvention mit Dalwigk (August 1854) brachte ihm die fast uneingeschränkte Anerkennung seines Ernennungsrechtes für die Kirchenstellen, das er sich auch nach seinem „Verzicht“ auf die Konvention (1866) zu wahren wußte, solange Dalwigk Minister blieb. Von der Regierung nicht gestört, konnte er die Schule immer mehr der Kirche dienstbar machen; mit Hilfe des Bonifatiusvereins (¶ Vereinswesen, kath.: I, 2) gründete er neue kath. Schulen. Auch den Universitätsunterricht wollte er klerikalisiert wissen; in der Schaffung einer freien kath. Universität sah er „die Krone aller Kämpfe für die Freiheit der Kirche“. — Zu dem Streben nach unumschränkter Gewalt in der Diözese, das K. in heftige Kämpfe mit dem Domkapitel verwickelte, steht die Abneigung gegen den Absolutismus in der Gesamtkirche nicht im Widerspruch; beides entspringt der Idee von der Hoheit des Bischofsamtes. Wie immer bei K., verbinden sich hier Kirchenpolitik und religiöses Gefühl. Er wollte den Anstoß zu einer kirchlichen Reform geben, die, ganz in katholischem Geiste gehalten, doch vor allem in Rom selbst einsetzen sollte. In jenem Episkopalismus und in diesem Reformtriebe liegen die letzten Gründe dafür, daß K. der Lehre vom Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit des Papstes eine tiefe Abneigung entgegenbrachte. Er wollte dem Papsttum eine absolutistische Leitung der Kirche nicht zugestehen; nur im Zusammenwirken mit dem gesamten Episkopat galt es ihm als Hüter der Glaubensschätze. Er kannte nur eine Unfehlbarkeit der Kirche. In seiner Schrift „Das allgemeine Konzil“ (1869) spricht er zum erstenmal von der Unfehlbarkeit des Papstes. Aber damit wollte er offenbar nur nach außen und vielleicht besonders in Rom beruhigend wirken. Denn gleichzeitig hat er gemeinsam mit anderen Bischöfen gegen die Aufstellung der Lehre von der Unfehlbarkeit (¶ Vatikanum) gewirkt; man suchte sie zu verhindern, indem man (Fuldaer Bischofskonferenz September 1869) sie dem Papste für „inopportun“ erklärte. K. persönlich hat sich dann auf dem vatikanischen Konzil in schärfster Weise gegen das Dogma selbst ausgesprochen (Konzilsrede vom 23. Mai). Da er aber das neue Dogma, mit dem er die Zerstörung der alten Kirche vollzogen sah, nicht verhindern konnte, hat er es in „demütiger Unterwerfung“ hingenommen. — Er kämpfte fortan mit verdoppelter Kraft für die Kirche. Er hatte schon früher den „religionsfeindlichen“ Staat befehdet, z. B. in die badischen Kirchen- und Schulstreitigkeiten (1853; 1864 ff) persönlich und mit der Feder eingegriffen. Die Umwälzungen von 1866 hat er nur notgedrungen mit versöhnlicher Miene aufgenommen. Des letzten Restes preußischer Gesinnung war er längst ledig. Aber er schätzte die preußische Verfassung mit ihren günstigen Bestimmungen über die Stellung der Kirche im Staat. Als Mitglied des ¶ Zentrums im ersten deutschen Reichstag suchte er die Uebernahme dieser Bestimmungen in die Reichsverfassung bei Bismarck durchzusetzen. Das Scheitern seines Planes sah er als Vorzeichen des Kampfes an; im Frühjahr 1872 legte er sein Mandat nieder. Den Widerstand der preußischen Bischöfe gegen die ¶ Kulturkampf-Gesetze unterstützte er nachdrücklich, u. a. durch spitzige Broschüren gegen ¶ Falk. Seine eigene Diözese wurde erst seit dem Sommer 1874 stärker in den Streit hineingezogen. Als die von ihm bekämpften Entwürfe über Kirchen- und Religionsgemeinschaften Gesetz wurden (Juni 1875), versagte er den Gehorsam. Gegen die neue Schulordnung, die den Klerus von den Schulbehörden ausschloß, suchte er durch Predigten und Schriften die Eltern mobil zu machen. — Diese und andere kirchenpolitische und auch manche persönliche Fehden, bisweilen recht kleinlicher Art, haben in den letzten Jahren seines Lebens den „streitbaren Bischof“ in ihm auf Kosten des „sozialen Bischofs“ einseitig hervortreten lassen. Einer geschichtlichen Beurteilung wird doch die soziale Tätigkeit K.s in ihrer Bedeutung klar bleiben. Seine Mainzer Dompredigten von 1848 über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart“ (1849) zeigen zwar, daß er schon damals die soziale Not mit tiefer Teilnahme empfand, aber sie fassen die soziale Frage,

„die wichtigste der Gegenwart", nicht ernsthaft praktisch an; soweit eine theoretische Grundlegung versucht wird, wurzelt sie im Scholastizismus (thomistische Eigentumslehre; vgl. ¶ Katholisch-sozial, 1). K.s sozialpolitische Hauptschrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) ist dagegen, obwohl nicht ohne Anregung von außen und unter Anlehnung an Lehren und Vorschläge Lassalles geschrieben, ein eigentümlicher Versuch eines Systems christlicher Sozialpolitik. Das Buch ist der wirkungsvollste Weckruf, der bis dahin in Deutschland an das soziale Gewissen der Katholiken ergangen war. Es war nicht lediglich ein „Mittel zu ganz andern Zwecken" (Nippold). Freilich ist mit dem sozialen Gedanken der politische untrennbar verknüpft; schon die Forderung des allgemeinen Wahlrechtes zeigt, daß K. die Bedeutung der kath. Massen für die Machtinteressen der Kirche erkannt hat. Die Sozialpolitik des Zentrums, das betonen dessen Führer gern (¶ v. Hertling; s. unten), hat ihre geistige Grundlage wesentlich in K.s Programm (Weiteres ¶ Katholisch-sozial, 1. 2; vgl. auch ¶ Charitas, 5 ¶ Joseph, der hlg., 8).

Otto Pfülf S. J.: Bischof v. K., 3 Bde. 1899 (als reiche Materialsammlung wertvoll; III, S. 363—74 Verzeichnis der Schriften K.s); — F. Nippold: Kleine Schriften zur inneren Gesch. des Katholizismus II, 1899, S. 355—446; — Gg. Freih. v. Hertling: Historisch-polit. Blätter 120, 1897, S. 873—900. — Von populären Biographen sind verhältnismäßig am besten J. Lionnet: Un évêque social, K., 1905², und G. Goyau: K., 1907. — Ferner vgl. G. Goyau: L'Allemagne religieuse. Le catholicisme 1800—1870, II 1905; III und IV 1908; — Ulr. Stutz: Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechts, 1909 (s. das Register); — Herm. Oncken: Bennigsen, 2 Bde., 1909; — Franz Schnabel: Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland i. J. 1848, 1910. — Aeltere Literatur in den genannten Büchern. Dazu einige Nachrichten in den Lebenserinnerungen von E. v. Fransecky, 1901; E. L. v. Gerlach II, 1903; Chlodw. Hohenlohe, 2 Bde., 1906; Joh. Fr. v. Schulte I u. III, 1909; Briefe der Annette v. Droste-Hülshoff, hrsg. von Herm. Cardauns, 1909, S. 356. — Vgl. die Literatur zum ¶ Vatikanum. **Vigener.**

Ketten Petri, Fest, = ¶ Petri Kettenfeier; — Bruderschaft = ¶ Petri Ketten-Bruderschaft.

v. Kettenbach, Heinrich (gestorben 1523 oder später), einer der kühnsten Prediger und Flugschriftenverfasser aus den Frühlingstagen der Reformation, stammte aus Kettenbach am Taunus oder in der obern Pfalz, trat 1521 und 1522 als Prediger im Ulmer Franziskanerkloster gegen Pfaffen und Mönche, Werkgerechtigkeit und Aberglauben auf, mußte aber vor seinen Gegnern weichen. Er wandte sich zunächst wohl nach Augsburg, lebte dann vielleicht in Bamberg oder auf einer Burg in der Nähe, verschwindet aber nach überreicher schriftstellerischer Tätigkeit in den Jahren 1522 und 1523 spurlos. Die leidenschaftlichsten und verbreitetsten seiner Flugschriften sind: „Vergleichung des allerheiligsten Herrn und Vaters, des Papstes, gegen den seltsam fremden Gast in der Christenheit, genannt Jesus", „Eine neue Apologia und Verantwortung Martini Luthers wider der Papisten Mordgeschrei", „Ein Praktika, praktiziert aus der Bibel auf viel zukünftig Jahr". Er suchte durch sie besonders auf den Adel und die Reichsstädte einzuwirken; er hat sich auch nach Sickingens Tode zu dessen Anwalt aufgeworfen.

G. Kawerau in: RE³ X, S. 265 ff; — O. Clemen: Die Schriften H.s v. K., 1907 (= Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation II, 1). **O. Clemen.**

Kettler, Gotthard. Um 1517 als Sohn des Gotthard K., Herrn zu Mellrich, Hovestadt und Neu-Assen (Westfalen) geboren, trat er um 1537 in den deutschen Ritterorden, wurde 1554 Komtur zu Dünaburg, 1559 Ordensmeister in Livland. Der am 28. November 1561 mit dem König von Polen geschlossene Vertrag unterwarf diesem Livland, während Kurland dem Meister als weltliches Herzogtum verblieb (¶ Ostseeprovinzen). Seit 1566 mit Anna von Mecklenburg vermählt, hat K. in wirtschaftlicher Hinsicht treu für sein Land gewirkt und die Reformation in demselben durchgeführt. Er starb am 17. Mai 1587 zu Mitau.

RE³ X, S. 268 ff; — ADB XV, S. 680 ff; — August Seraphim: Gesch. Liv-, Est- und Kurlands, 1896—1904, I, S. 428 ff; — Lossius: Drei Bilder aus dem livländischen Adelsleben, 1875. **Freytag.**

Ketzer, Ketzerei (rechtlich) ¶ Häresie ¶ Heterodoxie ¶ Disziplinarverfahren, ¶ Spruchkollegium für kirchliche Lehrangelegenheiten ¶ Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit.

Ketzer und Ketzerprozeß (geschichtlich).
1. Altertum und Mittelalter; — 2. Reformation; — 3. Neuzeit. — Eine Darstellung der wichtigsten und umstrittensten Ketzereien bieten die am Schluß des rechtlichen Artikels ¶ Häresie aufgezählten dogmengeschichtlichen Artikel.

1. Den Begriff „Ketzer" kennt das ursprüngliche Evangelium Jesu nicht, ebensowenig das Urchristentum. Zwar spricht Paulus Gal 5 $_{20}$ von hairēseis als „Werken des Fleisches" und I Kor 11 $_{19}$ von der Notwendigkeit derselben, „auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden". Aber beide Male sind Zwistigkeiten, Spaltungen, Trennungen ganz allgemein gemeint, nicht Lehrunterschiede, aus dem einfachen Grunde, weil es noch keine feste Lehre, vor allem noch keine Lehrinstanz gab. Die Ketzerei setzt beides voraus; daher findet sich der Begriff auch erstmalig da, wo die Kirche als Lehrautorität im Anzug ist oder im Hintergrunde steht, wenn auch noch keineswegs in fest umrissener Gestalt. II Petr 2 $_{1}$ spricht in der Form der Weissagung von falschen Lehrern, die hairēseis apōleīas (verderbliche Spaltungen) einführen werden; Tit 3 $_{10}$ gibt den warnenden Rat: „einen ănthrōpŏn hairetikŏn (Häretiker) meide, wenn er einmal und abermal ermahnet ist", und die „Ketzerei des Verderbens" wie der „ketzerische Mensch" betreffen Ungläubigkeit als Abweichung von der kirchlichen Gemeinanschauung. Vermutlich handelt es sich beide Male um denselben Unglauben, den des ¶ Gnostizismus (¶ Häretiker des Urchristentums, 2. 6); jedenfalls hat die durch diesen herbeigeführte Krisis wie die Verfestigung des Kirchenorganismus, so auch insbesondere durch die Aufstellung der ¶ Regula fidei den K.begriff entscheidend beeinflußt. Im Kampfe gegen den Gnostizismus wurden die großen K.bestreitungswerke geschrieben ¶ Justins Sýntagma, ¶ Tertullians Adversus Marcionem, ¶ Irenäus' Adversus haereses, ¶ Hippolyts Elĕgchŏs u. a. Auch Begriffsdefinitionen finden sich: Häretiker sind „alle diejenigen, die sich Christen nennen und doch an der apostolischen Glaubensüberlieferung nicht festhalten, sondern sich nichtigen und leeren Lehren hingeben"; kurz, Ketzerei ist jetzt Alles,

was gegen die Kirche und ihre Lehrgewalt geht. Nur muß man sich gegenwärtig halten, daß beide Größen selbst noch in Ausbildung begriffen sind, daher die Stempelung zur Ketzerei noch Schwankungen unterliegt und Probleme über das Verhältnis von Kirche und K. auftauchen. Die Kirche war noch nicht die zentralisierte Größe, die Warnung und Verbot sofort gleichzeitig in alle Länder ausgehen ließ, und was alles Ketzerei war, was nicht, blieb oft genug strittig. Man muß sich wundern über die Stärke des katholischen Gemeingeistes, der trotzdem so schnell Einförmigkeit erzielte. Rom war auch hier vielfach führend, keineswegs immer. Im ¶ Ketzertaufstreit z. B. vertritt Rom den Standpunkt, daß eine richtig vollzogene Taufe kirchliche Gültigkeit besitze; ein Entgegenkommen gegen die K. lag darin nicht, vielmehr diente der Grundsatz der Verherrlichung der Taufe, des Sakraments, und zugleich dem Anspruch der kirchlichen Universalität auch über die K.; das vom K. rituell richtig (rite) vollzogene Sakrament ist kirchliches Sakrament, und der so Getaufte gehört „irgendwie" zur katholischen Kirche. Gerne gab und gibt die Kirche diesem Gedanken die allgemeine Form, daß der K. nur hochmütig die Kirche nachäffe, so gut wie die Dämonen als Nachäffer der Christen galten. Im Zusammenhange mit diesem Streite stand die Frage nach der schärferen Abgrenzung des K.begriffes. Man hatte in den „K.n" oft genug Persönlichkeiten vor sich, die „den gleichen Gott und Christus" hatten, also in den Hauptartikeln mit der Kirche übereinstimmten und nur an der Peripherie anders dachten. Konnte und wollte man sie als K. ausschließen? Konsequent wäre es gewesen, und es finden sich auch Stimmen, die alles „Gute" und „Kirchliche" bei den K. entwerten und dem Teufel aufs Konto setzen, der sich in einen Engel des Lichts verwandeln kann. Aber zu dieser Härte entschloß man sich doch im allgemeinen nicht. Man unterschied vielmehr zwischen Ketzer und Schismatiker (¶ Häresie ¶ Schisma); der Schismatiker war rechtgläubig, aber in gewissen Punkten unkirchlich, der K. war ungläubig. Die Grenze im einzelnen war fließend. Grundsätzlich galt die ¶ Regula fidei als Norm der Gläubigkeit; sie war aber so dehnbar, daß man mit Leichtigkeit einen unbequemen Schismatiker eines Verstoßes gegen sie bezichtigen und damit zum Häretiker stempeln konnte. So hatte man es mit ¶ Montanismus und Monarchianismus (¶Christologie: II, 2c. d) gemacht. ¶ Cyprian von Karthago machte den energischen Versuch, diese praktisch sehr empfehlenswerte Unterscheidung aufzuheben und jeden Ungehorsam gegen die bischöfliche Lehrgewalt, die ihm die Kirche ist, als Ketzerei zu brandmarken und an den K.n nichts Gutes zu lassen. Aber, wie die Anerkennung der K.taufe zeigt (¶ Ketzertaufstreit), er drang damit nicht durch. Die Unterscheidung ist bis auf den heutigen Tag geblieben; so sind für die katholische Kirche im Gegensatz zur „Ketzerei" des Protestantismus die orthodox-anatolischen Christen nur Schismatiker.

Deutliche Fortschritte hat die Ausbildung der Lehre von der Ketzerei bei ¶ Augustin gemacht. Auch er unterscheidet zwischen K. und Schismatiker und will als K. nur den bezeichnet wissen, „der von der unzweifelhaft beglaubigten Kirchenlehre, von der Lehre, die ihm als Kirchenlehre bekannt ist, mit Bewußtsein abweicht, diesem Dogma sein Dogma entgegenstellt und sich jenem mit dauernder Halsstarrigkeit, Hartnäckigkeit des Willens widersetzt". Im übrigen gibt es nach Augustin über theologische Materien Meinungsverschiedenheiten; es kann da Irrende geben, aber ein Irrender ist noch kein K., ja, selbst ein K. braucht noch nicht mit Notwendigkeit ein schlechter Mensch zu sein (wie Cyprian angenommen hatte). Im einzelnen ist bei Augustin manches unklar; er täuscht sich selbst nicht darüber hinweg, daß sein Maßstab kein untrüglicher ist, und deutlich spürt man bei seinem Schwanken, daß die Weltbeherrschungstendenzen der Kirche zu einer gewissen Anpassung und einem Entgegenkommen gegen die K. zwingen, und die Hauptsache wird, die K. disziplinarisch strafen zu können, wenn es aus praktischen Gründen notwendig wird. Man hat es in der Hand, je nachdem, die Tore weit oder eng zu machen. Von da aus hat Augustin mit Nachdruck die Notwendigkeit der Einrichtung der ¶ Inquisition in Rom „zum Schrecken aller Widersacher Gottes" betonen können; ja, er ist „der erste Dogmatiker der Inquisition geworden". Nicht nur die offenen Verkündiger des Irrtums sollen bestraft werden; bewachen soll man auch die, welche leise und schüchtern von diesen Dingen reden, ja, selbst die, welche, ohne sie irgendwie zu äußern, nur böse Gedanken im Herzen haben! Er hat das Wort ¶ Extra ecclesiam nulla salus oder das biblische ¶ Coge intrare gedeutet als Rechtsgrund für zwangsweises Vorgehen gegen Schismatiker und Häretiker. Aber natürlich, der lediglich kirchliche Zwang und die lediglich kirchliche Bestrafung erhielten erst dann eine Wirkungskraft, die den Rahmen innerkirchlicher Bußdisziplin (¶ Bußwesen: I) überschritt, als der Staat sich hinter die Kirche stellte und teils die Ausführung der Zwangsmaßregeln übernahm, teils durch Staatsgesetze, die den christlich-kirchlichen Charakter der Gesellschaft voraussetzten, alle Verletzer dieser Ordnung von sich aus strafte. In diesem Sinne ist die Beschreitung der Bahn des Staatskirchentums, wie sie ¶ Konstantin d. Gr. einleitete, auch für das Ketzerrecht bedeutsam geworden. Konstantin selbst hat zur Ueberwindung des ¶ Donatismus „den ersten landesherrlichen Befehl zum Schutze von einerlei kirchlicher Uebung gegen Rotten und Schwarmgeister" erlassen und hat den ganzen Streit in letzter Instanz entschieden. Er und seine Nachfolger haben dann den Verlauf des ¶ arianischen Streites, wenn auch in wechselnder Politik, maßgebend beeinflußt. 380 erläßt ¶ Theodosius d. Gr. das berühmte Edikt, das von jedem im Reiche Bekenntnis „zum Glauben des Apostels Petri, wie er von Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien verkündet werde", verlangt, d. h. Bekenntnis zur orthodoxen Trinitätslehre. An die Spitze des Justinianschen Corpus iuris civilis gestellt, hat dieses Edikt die gesellschaftliche Existenzberechtigung vom Glauben an die Trinität abhängig gemacht; es bildet den Hintergrund für die furchtbaren Verfolgungen aller ¶ Unitarier, auch für den Prozeß gegen ¶Servet (s. 2), und hat seine Wirkungskraft erst mit der Zerbrechung der Einheitsgrundlage der christlichen Gesellschaft verloren. Spezielle Ketzergesetzgebung traf insbesondere den Manichäismus (¶ Mani usw.):

372 wurden Zusammenkünfte der Manichäer durch Valentinian I verboten; 381 wurde allen, die als Manichäer starben, die Fähigkeit, ein rechtsgültiges Testament zu machen, abgesprochen; 382 werden sie bei Verletzung des katholischen Ostertermins dem Tode überliefert; 389 wird ihnen bei Todesstrafe der Aufenthalt in Rom verboten; 407 wird der Manichäer zum öffentlichen Verbrecher gestempelt und völlig rechtlos gemacht. Im Kampfe gegen den Priszillianismus (¶ Priscillianus) haben Bischof Hydatius und Papst ¶ Leo I diese Gesetze gegen eine andersartige Ketzerei mit Erfolg ausgespielt; doch ist Priszillian selbst nicht als Ketzer, sondern als Verbrecher (wegen Magie) hingerichtet worden. Den literarischen Niederschlag aber dieser staatlichen Mobilmachung gegen die K. zeigen des ¶ Epiphanius Panāriŏn (374 ff) und des ¶ Philastrius Liber diversarum haereseon (um 383). Leo I formulierte die Stellung der Kirche und des Staates in ihrem gegenseitigen Verhältnis gegenüber den Ketzern dahin: „Wenn auch die Kirche blutige Rache meidet, so kommen ihr doch die strengen Gesetze der christlichen Herrscher zu Hilfe, da ja zuweilen den Weg zum geistlichen Heilmittel zurückfindet, wer die leibliche Strafe fürchtet."

Das ist Grundsatz geblieben durch die ganze Geschichte des Mittelalters hindurch, und die weltliche Gewalt, die sich als Hüterin der christlichen Gesellschaft weiß, hat der Kirche willig ihren Arm geliehen. Das Merowingerreich (¶ Franken) mit seiner Ablehnung weltlicher K.-Strafen, sowie die ¶ Langobarden und Ostgoten (¶ Goten, 2), die Arianer und Katholiken neben einander wohnen ließen, stehen allein. Den Höhepunkt erreicht die Entwicklung unter ¶ Friedrich II, dem Hohenstaufen, der mit den furchtbarsten K.-Gesetzen um die Gunst der Kirche buhlte. Kurz vorher hatte ¶ Innocenz III die ¶ Inquisition ins Leben gerufen; die K.-Bewegung der ¶ Albigenser und ¶ Katharer (von ihnen her stammt der Name: K.) gab den unmittelbaren Anlaß. Immer mehr, seit dem Ende des 12. Jhd.s, wird die Todesstrafe für Ketzerei üblich; Friedrichs II Konstitution für die Lombardei 1224 legte sie erstmalig gesetzlich fest; 1238 wurde sie auf das ganze Reich ausgedehnt. ¶ Thomas v. Aquino konnte das Tit 3_{10} gebotene „Meiden" des K.s nach zweimaliger Ermahnung am besten durch die Hinrichtung erfüllt sehen. Es ist zwecklos, hier die Schuld von Staat und Kirche gegen einander abwägen zu wollen, sie sind beide in gleicher Verdammnis. Seitdem das Christentum einmal Rechtsorganismus geworden war, liegt in der K.verfolgung sogar Konsequenz; und kann man in jener Entwicklung eine Notwendigkeit sehen, so liegt darin, rein historisch betrachtet, auch eine gewisse Rechtfertigung des mittelalterlichen K.prozesses.

Schuld hat die katholische Kirche unmittelbar nur darin, daß sie unter gänzlich veränderten Verhältnissen, namentlich seit der grundsätzlichen Preisgabe des christlichen Gesellschaftscharakters, sich nicht hat dazu entschließen können, die kulturell veraltete Gesetzgebung abzuschaffen, vielmehr sie als ¶ Tradition mit sich schleppt und sich damit dem Verdachte aussetzt, sie würde sie anwenden, wenn sie nur könnte! Mag es auch (z. B. vom Staatslexikon der Görresgesellschaft, 1904², Bd. 5, S. 213 f) gesagt werden, daß mittelalterliche Rechtsordnungen nicht mehr in die Gegenwart passen, der Servitenpater Lépicier, Professor der Dogmatik an der Propaganda zu Rom, hat in seinem 1909 erschienenen Buche: de stabilitate et progressu dogmatis (Beharrlichkeit und Fortschritt im Dogma) die Meinung vertreten, daß ein K. mit Recht getötet werden dürfe; denn er sei schlimmer als ein wildes Tier. Und der Jesuit und Professor des Kirchenrechts an der gregorianischen Universität in Rom de Luca hat in seinen Institutiones iuris ecclesiastici publici sogar die Todesstrafe auf die in der Häresie geborenen, also schuldlos Irrgläubigen, ausgedehnt wissen wollen, wo es die Verhältnisse gestatten. Angesichts dessen begreift sich die allgemeine Erregung der Kulturvölker über die Hinrichtung des spanischen „Ketzers" Ferrer ohne weiteres, selbst wenn dieser den staatsrechtlich geforderten Tod des Aufrührers gestorben ist; eine Kirche darf sich auch nicht dem Verdachte aussetzen, den K.tod zu wünschen und zu begünstigen. — Ueber kath. K.verfolgung seit dem 16. Jhd. ¶ Inquisition, 2. Ueber die französischen K.gerichte gegen die Hugenotten ¶ Chambre ardente. Ueber die Stellung des heutigen katholischen Kirchenrechts zu den K.n ¶ Häresie.

2. Ganz anders ist die Entwicklung auf protestantischem Boden verlaufen. Gewiß darf moderne Toleranz und Gewissensfreiheit nicht ohne weiters auf die Reformatoren zurückgeführt werden; aber auf der anderen Seite ist die moderne Errungenschaft nicht ein radikaler Bruch mit ihren Anschauungen, sondern die Fortbildung hier gelegter Keime. Luther hat in seiner ersten Epoche den Satz verfochten: „K. verbrennen ist wider den Willen des h. Geistes", — die Kurie hat in der Bannandrohungsbulle den Satz verdammt — und hat die Widerlegung durch das Wort in Disputation von Angesicht zu Angesicht gefordert: „Gottes Wort soll hie streiten, wenns das nicht ausricht, so wirds wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet" (vgl. die ganze Schrift: Von weltlicher Obrigkeit, 1523). Der K.prozeß wird der juristischen Sphäre entnommen und zur innerkirchlichen, seelsorgerlichen Angelegenheit gemacht. In lebendigem Glaubensidealismus kann Luther im „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist" (1524) zu seinem Kurfürsten von einer göttlichen Notwendigkeit der Sekten sprechen: „Es müssen Sekten sein . . .; man lasse die Geister auf einander platzen und treffen". Nur im Falle der Gotteslästerung soll die Obrigkeit eingreifen; denn die Blasphemie verletzt die christliche Gesellschaftsordnung, zu deren Schutz die Obrigkeit da ist. Aber der Reformator hatte z. B. in der Ketzerei der ¶ Wiedertäufer bis etwa 1528 noch kein todeswürdiges Verbrechen gesehen, vielmehr die Landesverweisung als ausreichende Strafe erachtet. Und wenn er die Täufer als „Aufrührer" bestraft wissen will, so sind sie damit eben keine „K.". Aber als der Speyerer Reichstag von 1529 (¶ Deutschland: II, 2) in Weiterbildung des in der Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 und der sogenannten Carolina (Halsgerichtsordnung Karls V) niedergelegten K.rechtes die Wiedertäufer „ohne vorhergehende der geistlichen

Richter Inquisition" zum Tode durch Feuer und Schwert verurteilte, stimmten die Reformatoren, vorab Melanchthon, dem Mandate zu. Der Rechtstitel dafür ist die Blasphemie, und insofern ist Luther stets sich gleich geblieben; der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Epoche ist nur der, daß Luther den Begriff der Gotteslästerung je länger desto weiter ausgedehnt hat, also immer engherziger wurde. Melanchthon konnte 1536 in der Schrift „Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wiedertäufer frei geben", schon Verachtung des äußerlichen Wortes, d. h. des Predigtbesuches, sowie Verachtung der Bibel als „eitel Gotteslästerung" brandmarken. III Mose 24_{16} V Mose 13_{7-11} wurden die biblischen Belegstellen für diese Schärfe; nicht minder setzt das ¶ Naturrecht den Tod auf Blasphemie. Daß Luther grundsätzlich von Melanchthon abwiche, läßt sich nicht behaupten; des Justus ¶ Menius Buch „vom Geist der Wiedertäufer", eine der schärfsten Anti-Täufer-Schriften, hat er bevorwortet. Glaubensverschiedenheit (¶ Toleranz) ist in der Tat in einem Territorium nach reformatorischem Ideal ausgeschlossen, und von dem fröhlichen Geisteskampfe ist keine Rede mehr; hinter der Kirche steht der Polizeibüttel, der über die „reine Lehre" wacht, das Henkerschwert in der Hand. Das berüchtigtste Beispiel reformatorischer Unduldsamkeit ist die Hinrichtung ¶ Servets; aber wenn Melanchthon sie „ein frommes und für alle Zeiten denkwertes Exempel" nannte und Calvin Beifallskundgebungen von allen Seiten zukamen, so ist es falsch, hier den Genfer Reformator zu vereinzeln. Diese Tat hat die gesamte Reformation auf dem Gewissen.

3. Mit einer Ausnahme: der humanistisch empfindenden Geister. Wie sie unter ¶ Castellios Führung lebhaft gegen den Genfer Justizmord protestierten, so ist von ¶ Erasmus her von dieser Seite aus dank dem lebhaften Empfinden für Bildungsschichtung innerhalb der Religionsauffassung Toleranz vertreten worden und allmählich im Laufe der allgemein geschichtlichen Entwicklung auch in der Oeffentlichkeit eine Macht geworden. Die Vorkämpfer der Toleranz, ein Sebastian ¶ Franck, ¶ Coornheert, ¶ Arminius, ¶ Grotius, ¶ Bayle, ¶ Thomasius u. a., sind sämtlich, direkt oder indirekt, von Erasmus beeinflußt worden. Es führt eine gerade Linie von Erasmus hin zur Forderung moderner Gewissensfreiheit und Beseitigung des K.prozesses, in der Aufklärung (¶ Aufklärung, 4 a. d). Aber es ist nicht die einzige Linie. Man muß den Calvinismus und auch das Luthertum gleichfalls heranziehen, die Fäden haben sich im einzelnen in einander gewirrt.

Die Paradoxie, daß die Jünger Calvins gegen die K.verfolgung auftraten, ja daß ein im Calvinismus bezw. Puritanismus wurzelndes Staatswesen (Rhode Island in Amerika, Quäkerstaat Pennsylvanien) erstmalig Gewissensfreiheit als Menschenrecht (¶ Menschenrechte) an der Spitze der Staatsverfassung verkündigte, erklärt sich aus der Einsicht in die Unmöglichkeit der Durchführung der Theokratie; ihr gegenüber wählt man das kleinere Uebel und gibt alle Religionen frei, um möglichst ungestört die eigene hegen und pflegen zu können. Es ist K.freiheit gleichsam wider Willen; erst allmählich ist daraus unter aufklärerisch-philosophischen Einflüssen Toleranz aus Ueberzeugung geworden. Das Luthertum aber hatte stets, auch in den Zeiten stärkster K.verfolgung, die K. von Staats wegen als Gotteslästerer oder Aufrührer bestraft wissen wollen, hingegen — anders als der Katholizismus — auf eine besondere kirchliche K.gesetzgebung verzichtet, auch keine Inquisition und dergl. geschaffen; hier ist von Luther her der Grundgedanke lebendig geblieben, daß die Kirche Glaubens- und Liebesgemeinschaft sei, die den K.prozeß als „Welthandel" ablehnt und geistliche Dinge geistlich gerichtet sehen will. Mag auch in der Praxis mancher lutherische K.prozeß ganz nach dem katholischen Schema: „Die Kirche inquiriert, der Staat exekutiert" geführt worden sein und manches Konsistorium tatsächlich Inquisitionstribunal geworden sein, der Unterschied in der Theorie mußte bedeutsam werden und ist es geworden. Er ermöglichte doch jederzeit die Rückkehr zu den freien und großen Gedanken Luthers aus seiner ersten Periode (s. 2); und wenn sie im letzten Grunde in seinem Glaubensbegriffe wurzelten, so war der Schritt vom persönlichen Glauben zur Anerkennung der persönlichen Ueberzeugung des Nächsten zwar bedeutsam, aber doch nur eine Fortentwicklung. Jedenfalls hat das Luthertum dank der Elastizität seiner Anschauung vom K.-prozeß, die niemals so absolut und rückhaltlos — man denke z. B. an ¶ Philipp von Hessen — die staatliche Verpflichtung zur K.verfolgung gefordert hat wie der Katholizismus, die diesem versagte Möglichkeit gewinnen können, sich in den Entwicklungsprozeß der Aufhebung der K.verfolgung hineinzustellen und tätig mitzuarbeiten; im Namen Luthers ist in der Aufklärungsperiode Toleranz gefordert worden, aber niemals im Namen des Ignatius von Loyola!

Nachdem der Westfälische Friede (¶ Deutschland: II, 3) für Deutschland reichsgesetzlich die drei Konfessionen Katholizismus, Luthertum, Calvinismus anerkannt hatte, dabei aber dem Einzelstaat noch die gesetzliche Möglichkeit der Konfessionseinheit gelassen hatte, legte der Wiener Kongreß von 1815 die allgemeine Parität fest, d. h. er machte die bürgerliche Stellung vom Religionsbekenntnis unabhängig. In den übrigen Ländern ist die Entwicklung ähnlich gewesen bei aller Verschiedenheit im einzelnen, selbst in katholischen Staaten. Der Staat ist damit zwar nicht religionslos, wohl aber konfessionslos; er straft den Atheisten so wenig, wie den einst so verfehmten Unitarier; und ein K.prozeß um der Existenz der bürgerlichen Gesellschaft willen, wie ihn Mittelalter und Reformationszeit kannten, ist nur noch in rudimentärer Form möglich auf Grund von vom Staate getroffenen Maßregeln zum Schutz der Religion gegen Beschimpfung und Gotteslästerung (§ 166! ¶Schutz, strafrechtlicher, von Religion und Kirche, ¶ Gotteslästerung).

Dagegen hat die protestantische Kirche bezüglich der innerkirchlichen Regelung der Lehrfreiheit der Geistlichen eine befriedigende Lösung des Problems, einerseits den Ansprüchen individuellen Glaubens, anderseits den Interessen der Ordnung, Gleichstimmigkeit und Zucht gerecht zu werden, im allgemeinen noch nicht gefunden (¶ Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit). Die Schweiz kennt grundsätzlich keinen K.prozeß, da die Gemeinde souverän ist und einen atheistischen, pantheistischen oder sozialdemokratischen

Pfarrer erhält, wenn sie ihn wünscht. Wo Trennung von Staat und Kirche vorliegt, kann es natürlich ebenfalls zum K.prozesse alten Stiles nicht kommen, da zu diesem der staatliche Vollzug gehört; mit Lehrschwierigkeiten mag hier die Kirche selber fertig werden! Eine Kirche wird hier um so höher stehen, je weniger sie die Frage nach der „*reinen Lehre*“ zur Rechtsfrage macht, je mehr sie sie als „Glaubens“- und „Gewissensfrage“ behandelt und nach sorgsamer Prüfung von Fall zu Fall entscheidet. Das wird nicht minder gelten für die sogenannten privilegierten Kirchen, d. h. für die Kirchen, die vom Staate mit besonderen Vorrechten ausgestattet sind und u. a. auch unter staatlicher ¶ Kirchenhoheit (vgl. ¶ Landesherrliches Kirchenregiment) stehende Disziplinargewalt besitzen. Das Mißliche, daß hier gegen ehrliche Glaubensüberzeugung, nur weil sie dem — doch zeitlich bedingten — Bekenntnis oder der herrschenden Richtung kirchlicher Machthaber nicht entspricht, disziplinarisch vorgegangen wird (¶ Disziplinarverfahren) und damit der alte K.prozeß, wenn auch nicht mit Feuer und Schwert, so doch mit Amtsentsetzung, kirchlich anerkannt wird, kann auf diese Weise überwunden werden. Die *preußische* Landeskirche hat neuestens durch ihr *Irrlehregesetz* (1909; ¶ Lehrverpflichtung usw.) eine Ueberwindung versucht; es verzichtet auf die Disziplinarstrafe mit staatlicher Legitimation und scheidet den Schuldigen als zur Wirksamkeit in der Landeskirche untauglich einfach aus, ohne seiner äußerlichen Stellung etwas zu nehmen. Theoretisch bedeutet das zweifellos einen Fortschritt; der alte K.prozeß ist überwunden und durch eine innerkirchliche Selbstregulierung (¶ Spruchkollegium für kirchliche Lehrangelegenheiten) ersetzt. Aber die Art und Weise der Einbringung des Gesetzes und seine Verflechtung in das kirchliche Parteigetriebe macht den praktischen Fortschritt sehr fraglich. Abwarten! Weniger Recht, aber mehr Vertrauen auf die Kraft christlicher Ueberzeugung und den Adel der Persönlichkeit tut Not. Die Schweiz hat ihre völlige Freiheit und Gemeinde-Entscheidung noch nicht zu bereuen gehabt.

Hinschius: Häresie (RE^{3} VII, S. 319 ff); — KHL I, Sp. 1850 f; — ‡ W. *Köhler*: Reformation und K.prozeß, 1900; — ‡ H. *Hermelink*: Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter, 1908; — P. *Wappler*: Inquisition und K.prozesse in Zwickau in der Reformationszeit, 1908; — *Derselbe*: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910; — A. *Jülicher*: Heresy (Cheyne-Blacks Encyklopaedia); — H. *Reuter*: Augustinische Studien, 1887, S. 501 ff; — Nic. *Paulus*: Die Reformation und die Gewissensfreiheit, 1906; — M. *Rade*: Reine Lehre eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechtes, 1900. — Vgl. auch die Literatur über ¶ Toleranz. **Köhler.**

Ketzertaufstreit. Das Auftreten von Häretikern, insbesondere die Entstehung schismatischer Kirchengemeinschaften (¶ Ketzer, 1) machte den Satz des Paulus Eph 4_5 von der *einen* Taufe zu einem Problem innerhalb der altkatholischen Kirche. Es handelte sich um die Frage, ob solche Christen, die von Ketzern oder Schismatikern die Taufe erhalten hatten, bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche als Pönitenten (Büßende; ¶ Bußwesen: I, 1) oder als Ungetaufte zu betrachten seien. Während den Gnostikern (¶ Gnostizismus) gegenüber eine Wiederholung der Taufe allgemein üblich war, war die Praxis der Kirche bei Marcioniten (¶ Marcion) oder Montanisten (¶ Montanismus) nicht einheitlich, da bei diesen Kirchengemeinschaften der richtige trinitarische Glaube nicht bezweifelt werden konnte, die Tauformel also in Uebereinstimmung mit den Katholiken gespendet wurde. In Nordafrika hat diese Frage die Gemüter zu Anfang des 3. Jhd.s lebhaft bewegt. ¶ Tertullian hat in seiner vormontanistischen Schrift de baptismo die Ansicht vertreten, daß zwischen Häretikern und Schismatikern kein Unterschied zu machen, also die Taufe bei beiden zu wiederholen sei (*Wiedertaufe*), und diesen Grundsatz hat sich eine Synode zu Karthago um 220 n. Chr. unter dem Bischof Agrippinus mit 70 Bischöfen aus der Prokonsularis und Numidien zu eigen gemacht, ohne daß aber in Nordafrika die gegenteilige Praxis der *einfachen Handauflegung* unterdrückt wurde.

Das *novatianische* Schisma (¶ Novatian usw.) ließ die Ketzertauffrage von neuem aufleben, da die Novatianer sich als die alleinige wahre katholische Kirche hinstellten und deshalb gegenüber den Katholiken die gleichen Grundsätze bei dem Uebertritt in ihre Kirchengemeinschaft anwendeten, wie diese gegenüber den Häretikern und Schismatikern. Dadurch ist auch die Ketzertauffrage in besonderer Weise eine Angelegenheit der *abendländischen* Kirche geworden. Sie steht in enger Beziehung zu den beiden Namen ¶ Cyprian von Karthago und ¶ Stephanus von Rom. Die Ouvertüre zum Streit der beiden Bischöfe bildet Brief 68 des Cyprian an Stephanus wegen der Anerkennung der Ordination novatianischer Kleriker von seiten des letzteren, ein offenbarer Verstoß gegen die bisherige Praxis, wonach abtrünnige Kleriker in den Stand von Laien zurückzuversetzen waren. Von hier aus ist der Streit durch Stephanus auf die Tauffrage hinübergespielt. In Rom und wahrscheinlich in Italien und Gallien herrschte die Tradition, den Uebertritt von Ketzern und Schismatikern statt durch Neutaufe nur durch ¶ Handauflegung zu vollziehen. Man legte das Hauptgewicht auf die Anwendung der richtigen trinitarischen Glaubensformel und vertrat die Anschauung, wer die im Namen Jesu gespendete Taufe empfangen habe in dem Glauben, daß sie Sündenvergebung erwirke, für den habe sie die gleiche Wirkung ohne Rücksicht auf den Spender. Nur der Geistesempfang wurde den häretisch Getauften abgesprochen; eben dieser sollte durch die Handauflegung nachgeholt werden. So war bereits ein Unterschied in der Praxis vorhanden, ohne daß es zu einer Kirchenspaltung gekommen wäre.

Die erste Urkunde im K. ist epist. 70, ein karthagisches Synodalschreiben des Jahres 255 mit dem Votum von 32 Bischöfen der Prokonsularis an die Bischöfe von Numidien. Da sich gegen die Praxis der Wiedertaufe, für die man hier eingetreten war, lebhafter Widerspruch von Mauretanien aus erhob, so erfolgte im Frühjahr 256 ein neues Konzil mit Einberufung der numidischen Bischöfe, auf dem sich 71 Bischöfe für die Entscheidung Cyprians erklären. In epist. 73 an Jubaian in Mauretanien (?) setzt sich Cyprian ausführlich mit seinen Gegnern auseinander, hinter denen bereits der römische Bischof steht. Deshalb und in Rücksicht auf die Bedeutung der Frage berief Cyprian ein Generalkonzil auf

den 1. September 256, dem 87 Bischöfe aus der Prokonsularis, Numidien, Mauretanien und Tripolitanien beiwohnten. Jetzt trat auch Stephanus von Rom auf den Plan und beantwortete in hochfahrenden Worten die von dem Konzil an ihn gerichtete epist. 72; dieses Schreiben ist nicht erhalten, aber aus epist. 74 wiederherzustellen. Stephanus machte die Ketzertauffrage zu einer kirchlichen Gemeinschaftsfrage und drohte mit Exkommunikation der nordafrikanischen Kirche; ja, er verweigerte der nach Rom geschickten Gesandtschaft nicht nur die Anerkennung, sondern auch die Gastfreundschaft. Infolgedessen wandte sich Cyprian durch Gesandte und Briefe an die verschiedenen hervorragenden Bischöfe der andern Kirchenprovinzen, um die Einmütigkeit der Bischöfe und damit die unitas ecclesiae (Einheit der Kirche) gegen die Autorität des römischen Bischofs ins Feld zu führen. Er fand lebhafte Unterstützung bei ¶ Firmilian von Caesarea, dessen antirömischer Standpunkt in epist. 75 (lateinische Uebersetzung) vorliegt. ¶ Dionysius von Alexandria (Euseb., h. e. VII, 5. 7. 9) suchte bei Stephanus zu vermitteln. Die Streitfrage selbst wurde durch den Märtyrertod des Stephanus in der Valerianischen Verfolgung (257; ¶ Christenverfolgungen, 2 b) beigelegt. Dadurch ist es zu einer formellen Exkommunikation der nordafrikanischen Kirche nicht gekommen; Stephanus' Nachfolger, ¶ Sixtus II, hat den kirchlichen Verkehr ohne weiteres wieder aufgenommen.

In dem Donatistenstreite (¶ Donatismus) lebte die Ketzertauffrage von neuem wieder auf und ist im Sinne der römischen Kirche entschieden worden. Ausschlaggebend für den Sieg Roms war die Entwicklung des Begriffes der Kirche als einer bischöflich geleiteten Anstalt des Heils, deren Heiligkeit in den Gnadenschätzen ruht. Der objektiv richtige Vollzug der heiligen Handlung kommt dabei allein in Betracht, nicht die Qualität des Spenders. Dazu kommt ein praktischer Grund, d. h. die Erleichterung des Uebertritts von Häretikern und Schismatikern zur katholischen Kirche durch den bloßen Akt der Handauflegung. Ob die ¶ Firmung als selbständiger Akt sich im Anschluß an den K. von der Taufe losgelöst hat, ist zu bezweifeln; denn die Verselbständigung der früher unmittelbar mit der Taufe verbundenen Geistesmitteilung war bereits vor Ausbruch des Streites vorhanden. — ¶ Ketzer usw., 1.

Quellen: Cyprian epp. 69—75, ed. Hartel II, S. 547 ff; — Pseudocyprian De rebaptismate, ebd. III, S. 69 ff; — Eusebius, h. e. VII, 2—9. — Literatur: O. Ritschl: Cyprian v. Karthago, 1885; — J. Ernst: Papst Stephan I u. der K., 1905; — Ders.: Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian, 1901 (vgl. desselben Aufsätze in der Zeitschrift für kath. Theologie 1893—1896); — Hans v. Soden: Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe, 1909 (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 12, S. 1—42); — Hugo Koch: Cyprian und der römische Primat, 1910; — N. Bonwetsch in: RE³ X, S. 270 ff.

Carl Schmidt.

Keuschheit.

1. Ethisch; — 2. Pädagogisch.

1. K. ist mit Schamhaftigkeit nahe verwandt und bezieht sich wie sie in erster Linie auf das Sexualleben. Das Wesentliche bei der Schamhaftigkeit ist „die unüberwindliche Scheu, daß nicht dasjenige, was dem tierisch-sinnlichen Leben, der animalischen Seite des Menschenwesens angehört, zur Erscheinung komme"; sie wehrt sich deshalb gegen jede tatsächliche Entblößung der als Sitz und Werkzeug der animalischen Funktionen (Sekretions- und Zeugungsorgane) zu verhüllenden Teile, aber auch gegen eine Bloßstellung derselben durch Wort oder Bild. Die K. dagegen ist die Reinhaltung der eigenen Person von allen Gedanken, Geberden und Handlungen, die jene Funktionen zum Gegenstand der Lüsternheit machen; es ist die Schamhaftigkeit vor sich selbst, womit die Ueberordnung des Seelen- über das Sinnesleben jede höhere Stufe des Menschentums ausstattet. Es mag dahingestellt bleiben, ob K. und Schamhaftigkeit in keiner Weise dem Menschen als solchen angeboren, ob bei den nackten Naturvölkern keine Spur der Verhüllung oder Verbergung ihrer animalischen Funktionen vor Anderen und vor dem eigenen sittlichen Bewußtsein zu finden ist. Jedenfalls ist die fortschreitende Verhüllung der den Geschlechtsunterschied bekundenden Körperteile und die damit zusammenhängende fortschreitende Schamhaftigkeit gegenüber Bloßstellungen derselben in Wort und Bild und ebenso die fortschreitende Scheu vor eigener Beschäftigung mit diesen animalischen Funktionen einer der sichersten Gradmesser der inneren Kultur, während die Preisgebung der geschlechtlichen Reize für Anderer Blicke, das Spielen mit denselben, das ewige Umkreisen derselben mit Gedanken und Reden das sicherste Zeichen der Ueberkultur und Dekadenz ist, wenn es nicht auf krankhafter Sexualität beruht. — Die auffallende Tatsache, daß in der christlichen, aber auch in der populären Ethik Sittlichkeit und Unsittlichkeit schlechthin mit K. und Unkeuschheit gleichgesetzt wird, spricht nur ein durchaus gesundes Durchschnittsurteil aus. Mag es nämlich übertrieben sein, den ganzen moralischen Wert eines Menschen von seinem Verhalten zum geschlechtlichen Leben abhängen zu lassen und aus Vergehen gegen die K. eine allgemeine Degeneration der Selbstachtung und des Ehrgefühls wie der Ehrfurcht vor anderen erwachsend zu denken, so ist es doch im allgemeinen zutreffend, daß die Knechtung des Menschen unter das animalische Triebleben, daß die Nichtunterordnung des sexuellen unter das höhere Liebesleben eine Entwürdigung seines Geisteswesens bedeutet. Die ungemein strenge Beurteilung der Unkeuschheit, wie sie Jesus Matth 6_{28} („Wer ein Weib nur ansieht, ihrer zu begehren ....") und Paulus an vielen Stellen, obenan in seiner Charakteristik heidnischer Degeneration Röm 1 und in seiner Ausschließung jedes Hurers vom Reiche Gottes I Kor 6_{9}, aussprechen, beruht auf einer tiefen Auffassung des innigen Verbandes, in dem Leib und Seele stehen: jede Ablösung des Leibes, seiner Funktionen und Begierden, von der Herrschaft des Geistes, jede Selbsterniedrigung oder Erniedrigung eines andern menschlichen Wesens zum bloß tierischen Triebwesen wirkt zurück auf das Seelenleben, fesselt und bricht es. Bei Paulus spricht aber auch (I Kor $6_{13\,ff}$) eine eigentümliche, ungemein weittragende Anschauung mit von dem Fortleben der Leiblichkeit, nicht der fleischlichen, aber der dem Geist als Organ und geheiligtes Heim dienenden Leiblichkeit, nach dem Tode; so soll auch das „Ein Leib werden mit der Hure", das hier auf Erden das Hergeben der Leiber zu

Christi Gliedern ausschließt, auch die Auferweckung des Leibes zur Gemeinschaft mit dem Herrn unmöglich machen. Mag diese Anschauung uns unvorstellbar sein, so liegt dahinter doch eine ethische Bewertung des Geschlechtslebens, hinter die die christliche Ethik nicht zurückgehen sollte: nur diejenige Auswirkung der Geschlechtlichkeit ist ethisch zulässig, die unter der Zucht des Geistes steht, ohne Herabziehung der Seele in die animalische Sinnlichkeit und ohne Schädigung des seelischen Adels einer anderen Person vollziehbar ist. Natürlich liegt solchem sittlichen Radikalismus stets die Gefahr nahe, in asketische Mißachtung und Unterdrückung des sinnlichen Trieblebens, in mönchische Unnatur (¶ Askese ¶ Zölibat) zu verfallen. Obschon Jesus für einige ganz besonders veranlagte Menschen anerkannt hat, daß sie „um des Himmelreichs willen Eunuchen“ geworden sind, fehlt im übrigen in der Schrift jede Verpflichtung zur absoluten Unterdrückung des sexuellen Triebes, vielmehr wird dessen Befriedigung innerhalb der Einehe in aller Weise geschützt. Die Entartung der Schamhaftigkeit in Prüderie, die nur eine ungesunde stete Bewußtheit um den Geschlechtsgegensatz und Beflecktheit der Phantasie durch unkeusche Bilder bekundet, und die Entartung der K. in lebenslängliche geschlechtliche Enthaltsamkeit sind vom evangelisch-ethischen Standpunkt aus nur als das Gegenteil der positiven Beherrschung des Trieblebens zu beurteilen. Wenn neuestens die Freudsche Schule (¶ Psychanalyse) den Finger legt auf die oft begegnende Verbindung absoluter Askese mit sexuellen Neurosen, auf den eigentümlichen Ersatz, den sich die grausame, mißhandelte Sexualität vieler Heiligen in Sadismus und Masochismus sucht, so hat die protestantische Ethik darin nur eine Bestätigung ihrer Auffassung der K. zu erblicken. Das katholische Frömmigkeitsideal drängt alle sexuellen Vorstellungs- und Triebkomplexe ins Unterbewußtsein hinein, wofür sich dieses durch Erregung grausam peinigender Bilder und Selbstquälereien rächt; ihm steht das protestantische gegenüber mit der bloß zeitweiligen Verdrängung und dauernden Beherrschung der sexuellen Triebe, die so in das Bett eines durch Seelen- und Liebesgemeinschaft geheiligten monogamischen Verkehrs gelenkt werden. — ¶ Doppelte Moral, 3 ¶ Ehe: II, 4.

2. In den allerletzten Jahren ist infolge der sich immer steigernden Geschlechtskrankheiten zumal unter den Studenten, aber auch in Arbeiterkreisen die Frage der sexuellen Aufklärung, besonders 1907 auf dem Mannheimer Kongreß der deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, mit großem Ernst behandelt worden. Man findet eine Hauptquelle der Unkeuschheit in der mangelnden sexuellen Aufklärung durch berufene Erzieher und in dem Ersatz derselben durch unberufene Aufklärer. Aber einig ist man sich in der Beantwortung der Frage nach der Art und den Grenzen sexueller Aufklärung keineswegs. F. W. ¶ Förster (s. Literatur), im Einverständnis mit ¶ Palmer und der gesamten konfessionellen Pädagogik, warnt dringend vor einer Aufklärung, welche die K. zu sichern sucht auf Kosten der Schamhaftigkeit; in der Scheu vor dem Geheimnis des Ehebettes und der Geburt sieht er ein nie genug zu hütendes Grundelement aller Religiosität und erblickt in der Schamhaftigkeit den besten, wirksamsten Schutz der K.; er nahm von ¶ Pestalozzi den Gedanken der indirekten Sexualpädagogik herüber: vorbeugende Uebung in der geistigen Herrschaft über all sein Tun, damit der erwachende Geschlechtstrieb Kräften begegnet, die ihn an die reinliche Ordnung des ganzen inneren Haushalts gewöhnen und nötigenfalls an die Kette legen. Auf der andern Seite ist die Mehrzahl der Aerzte für eine rücksichtslose, wenn auch allmähliche Einführung der Jugend in die natürlichen Zusammenhänge des Sexuallebens eingetreten, schon um der Gefahr der Ansteckung, manche auch, um einer vermeintlich ungesunden Enthaltung vorzubeugen. Elsbeth Krukenberg (s. Literatur) vertritt eine mittlere Linie: Aufklärung durch die Eltern von klein auf, doch ohne längere, absichtliche Reden, welche die Schamhaftigkeit verletzen und den Sexualkomplex in den Vordergrund des Interesses drängen; bei jeder Gelegenheit (Geburt von Geschwistern, Beginn der Pubertät, Erektion und Menstruation, Onanie, Entlassung zur Universität) soll die dadurch hervorgerufene Erweiterung der Einsicht zur sexuellen Aufklärung und Mahnung benutzt werden; als Ersatz für fehlende oder versagende Eltern Aufklärung durch die Lehrer, aber nicht in besonders dafür angesetzten Stunden und vor der ganzen Klasse. Völlig verwerflich findet sie das Paktieren der von der genannten Gesellschaft der Jugend in die Hand gegebenen Merkblätter mit der als Regel angenommenen Unfähigkeit, seine K. zu bewahren, um ihr dann wenigstens die Ansteckungsgefahr fern zu halten. Da K. mindestens bis ins 25. Lebensjahr durchaus nicht als gesundheitsschädlich, vielmehr als normal bezeichnet werden kann, durch Beschränkung des Alkoholgenusses, Fernbleiben von unkeuschen Darstellungen, Verachten des Schmutzes in Wort und Bild, energische Gymnastik und Sportübung, vor allem durch ernste Gedankenarbeit und wiederum Vermeidung Nerven überreizender Ueberarbeitung unterstützt werden kann, so dürfen wir als christliche Ethiker von den Aerzten und Erziehern unbedingt Berücksichtigung unseres alles Paktieren mit der Sünde verwerfenden Gewissens fordern. Außer der Schonung der Schamhaftigkeit durch die ganze Haltung der Aufklärung, durch die Fernhaltung der Kinder von der Beobachtung des Geschlechtsaktes in Tat und Bild, durch Verhinderung der Entblößung der Kinder vor einander ist besonders auf das Spielen mit den Geschlechtsteilen, das Onanieren, auf das Anhören von Zoten und sexuellen Anspielungen und auf frivole oder gar pervers-sexuelle Dienstboten und ihre oft nicht ungefährlichen Zärtlichkeiten ein stetes Auge zu halten. In Kadettenhäusern, Mädchenpensionaten und ähnlichen Anstalten kann nicht zu scharf auf unkeusche Elemente, unsaubere Lektüre (auch in der Bibel) und nächtliche Gefährdungen der K. wie gemeinsame Unanständigkeiten in Klosetts u. s. f. geachtet werden. Die Befleckung der jugendlichen Phantasie ist von unberechenbaren Folgen fürs ganze Seelen- und Geschlechtsleben. Dagegen ist die Reinheit der Phantasie dann und wann an der Betrachtung edelster durchgeistigter Körperformen, wie sie die Kunst der größten Bildhauer geschaffen, zu erproben und zu stärken. Zuletzt sei aber auch darauf hingewiesen, daß die religiöse Sicherung der K. durch die stete Gegenwärtigkeit des heiligen, allwissenden Gottes, der uns warnt vor Unkeusch-

heit, so oft er uns erröten läßt, sich in all den Geistern bewähren wird, in denen Gott wirklich eine stille Lebensmacht ist. Der Ausdruck I Petr 1 22 „machet keusch eure Seelen im Gehorsam der Wahrheit" trifft die tiefsten Zusammenhänge; die Herrschaft der Seele über das sexuelle, animalische Leben ist gesichert allein durch die stete Untertänigkeit gegen die Forderungen des höheren Lebens, der göttlichen Wahrheit.

Artikel „Schamhaftigkeit" von Palmer in der Schmidschen Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 1886²; — F. W. Förster: Sexualethik und Sexualpädagogik, 1909²; — Elsbeth Krukenberg: Jugenderziehung und Volkswohlfahrt, 1909, S. 141—204.

Baumgarten.

Kevala ¶ Jainismus, 1.

Kevelaer (im Bistum Münster), seit 1642 Wallfahrtsort, ¶ Wallfahrt usw.

Key, Ellen, 1849 auf dem Gute Sundsholm in Smaland in Schweden geboren. Ihre Bildung erwarb sie sich dort unter dem Einfluß ihrer geistig bedeutenden und wohlhabenden Eltern. 1880 wurde sie, da ihr Vater sein Vermögen verlor, genötigt, für sich selbst zu sorgen. Sie ging als Lehrerin nach Stockholm. In den folgenden 10 Jahren entfaltet sie eine umfassende Bildungsarbeit. Vorträge vor Frauen, Arbeitern und jungen Leuten über alle möglichen Wissens- und Lebensfragen erringen ihr einen ständig wachsenden Einfluß in den interessierten Kreisen Stockholms und weit ins Land hinein. Aber erst in den 90er Jahren wird K. eine Führerin des jungen Schwedens. Jetzt erst nimmt sie unmittelbaren Anteil an allen Fragen und Sorgen des heimischen öffentlichen Lebens. Immer mehr wirken ihre Gedanken auch ins Ausland hinein, besonders dort, wo ihr persönlicher Eindruck hinzukommt. Das Geheimnis ihrer großen Wirksamkeit liegt gewiß auch in ihrem reichbewegten, klangschönen Stil, obwohl sie in ihrer Sprache nicht immer einfach und echt bleibt. Vor allem aber wirkt doch der Inhalt ihrer Schriften auf ein breites gebildetes Publikum unserer Tage deshalb, weil K., ohne sonderlich auf Folgerichtigkeit der Gedankenführung bedacht zu sein, die weithin herrschende monistische Weltanschauung (¶ Monismus) mit Schönheitssuchen und Idealismus, der sich hin und her gar zum Heroismus erheben will, zu verbinden sucht zu einem neuen Lebensglauben. Wirklich echt und darum wohl bleibend wirkend ist ihr psychologisches Nachempfinden — sonderlich Frauen gegenüber. — Die Schriftstellerei K.s umfaßt fast alle Gebiete des Lebens. In den 3 Büchern: „Mißbrauchte Frauenkraft", „Das Jahrhundert des Kindes", „Liebe und Ehe" sind die Gegenstände behandelt, auf deren Gebiet K. die nachdrücklichste Wirkung erzielt hat und noch erzielt. „Fest überzeugt von der Wichtigkeit des schließlichen Sieges der Frauenbefreiung", tritt sie doch gegen die jetzige Taktik der Bewegung auf: „Es ist ein großer Irrtum der Frauenemanzipation gewesen, daß sie das Hauptgewicht auf die Arbeit der Frau gelegt und nicht auf ihr Arbeitsgebiet." So ist es dahin gekommen, „daß die Frauen ihre frei gewordenen Kräfte in erster Linie auf Gebieten einsetzen, auf denen sie gezwungen sind, mit den Männern zu wetteifern, und daß sie dabei zum großen Teil versäumen, ihre innerlichsten weiblichen Eigentümlichkeiten zu entwickeln und zu verwerten". Diese innerlichsten weiblichen Eigentümlichkeiten folgen nach K. aus ihrer Geschlechtlichkeit. „Der Gefühlsbesitz um Familie und Ehe herum — das ist mit einem Wort die unerhörte Kulturarbeit der Frau gewesen." Das leitet über zum „Jahrhundert des Kindes". Es wird der Frau klar werden, „daß es keine Wissenschaft gibt, keinerlei künstlerische Produktion, die solche Forderungen an eine Frau stellt, so absorbierend ist wie die wirkliche Erziehung eines einzigen Kindes". Hier erhebt sich K.s Idealismus hin und her zum Rigorismus. Das Recht des Kindes wird immer wieder in den Mittelpunkt der Gedankenführung gestellt; es bestimmt die Lebensführung und das Lebensideal schon vor der Ehe und soll vor allem die Eltern immer wieder zum tiefsten Ernst den Erziehungsfragen gegenüber bringen. Eine bunte Fülle von Erziehungsfragen und Erziehungsratschlägen zieht in E. K.s Essays häufig ohne innern Zusammenhang an uns vorüber. Im großen und ganzen sind zwei Tendenzen immer wieder zu finden. Erstens: die angeborene Natur des Kindes hat das Recht zum Leben, zur Entfaltung aller ihrer Kräfte. Und diese angeborene Natur des Kindes trägt auch in sich selbst ihre Erziehungsmöglichkeiten. So ist die Grundlage aller Erziehungsarbeit ein feinsinniges Achten auf die Natur des Kindes und ein Nachgehen auf ihren innersten Wegen. Dann aber muß eine Erziehung etwas wissen von der großen Sehnsucht der Natur nach den Wirklichkeiten des Lebens. Die herkömmliche Erziehung übersieht beides: das Recht der Natur und die Wirklichkeiten des Lebens. Besonders die Schule (die Seelenmorde in den Schulen) und in den Schulen besonders der Religionsunterricht sind Feinde einer solchen natur- und wirklichkeitsfrohen Erziehung. Ihnen sonderlich gilt daher der Kampf im Jahrhundert des Kindes. — Große Bedeutung haben in E. K.s Schriftstellerei die Fragen der sinnlichen Liebe. Wir haben es in K. mit erotischem Idealismus zu tun. Die sinnliche Liebe nimmt Kraft und Tiefe aus der Sehnsucht nach dem Kind und aus dem Verlangen nach Vereinigung mit einem anderen wertvollen Menschen. Und von da her kritisiert K. die herkömmliche Moral scharfsehend. Ihr erotischer Idealismus fordert grundsätzlich die Einehe. Aber gerade hier bleibt sie nicht folgerichtig. Nicht nur, daß sie ein Erkalten einer wirklichen Liebe für möglich hält und darum leichtlöslichen Verbindungen das Wort redet; sie kann es sich doch auch vorstellen, daß polygamische Liebe das Lebensgefühl erhöht, ja, daß eine rein sinnliche Liebe Vorbereitung für die große Liebe werde. Diese inneren Störungen des erotischen Idealismus sind auf der einen Seite eine notwendige Folge davon, daß man überhaupt die Liebe in den Mittelpunkt des Lebens stellt (vgl. ¶ Ehe: II, 4, Sp. 219); auf der andern Seite resultieren sie aus den allgemein philosophischen Anschauungen K.s. Das Buch, in dem sie ihre Ueberzeugungen niedergelegt hat (Der Lebensglaube), nennt sie selbst mit Recht: Betrachtungen über Gott, Welt und Seele. Sie verfährt darin durchaus eklektisch. Nirgends klaffen die Widersprüche so stark, nirgends täuscht der glänzende Stil so über innere Unstimmigkeiten hinweg wie hier. Aber gerade diese Verbindung innerlich disparater Anschauungen hat auf unsere widerspruchs-

volle Zeit so tiefe Wirkung ausgeübt. Nur in der Kritik ist sie konsequent: das Christentum ist am Verblühen. Insbesondere richtet sich ihr ganzer Zorn gegen den freien Neuprotestantismus (vgl. ¶Jesus Christus: IV, Sp. 420). Und zwar von zwei Seiten her wird die christliche Lebensanschauung zum Tode getroffen: Einmal in seinem Schuldbewußtsein und Sühnebedürfnis von der monistischen Naturwissenschaft. Ihr persönlich wichtiger ist aber das zweite Moment, der immer tiefer in die Seele der Menschen eindringende Individualismus: „Der Trieb der Lebenssteigerung ist die Tatsache, die den Ausgangspunkt der religiös-ethischen Lebensanschauung des Lebensgläubigen bildet.“ Diese „Lebenssteigerung läßt sich ebensowenig erklären wie das Leben selbst.“ Damit verläßt sie den rein evolutionistischen Monismus. Ja, sie geht weiter und sagt: „das einzig sichere, was wir vom Leben wissen, ist seine Möglichkeit der Umwandlung, seine Bildbarkeit. Und wenn auch das Leben nur die Erhaltung der Gattung will, so hat der Mensch es dahin gebracht, ihre Veredlung zu wollen.“ Das ist reiner dualistischer ¶Idealismus. Von hier aus wird es ihr möglich, auch den ¶Altruismus mit ihrem Lebenssteigerungsglauben zu verbinden. So hat der Lebensglaube K.s zwei Gebote: durch sein eigenes Glück wird der Mensch ein Teil des Glückes anderer, und der Mensch macht das Glück anderer zu einem Teil seines eigenen. Und dieselbe lebensgläubige Seele hat dann doch die Sehnsucht, vor Seligkeit hinzuschmelzen, sich in Unendlichkeit aufzulösen, und diese Sehnsucht ist ihr höchster und unaussprechlichster Zustand. K.s Lebensglaube ist der Versuch, alle Lebensregungen der modernen Seele, die sich vom Christenglauben gelöst hat, auf die Höhe eines Lebensglaubens zu erheben.

Aus der großen Zahl der Bücher K.s, deren deutsche Uebersetzung im Verlage von S. Fischer in Berlin W erschienen ist, sei außer den obigen noch genannt: Menschen, 2 Charakterstudien, 1905²; — Biographisches in L. Nystroem-Hamilton: E. K., 1904; — Kritisches in Vitalis Norström: Das tausendjährige Reich. Eine Streitschrift gegen E. K. und den radikalen Utopismus, 1907; — Olof Rosen: Wie E. K. die Liebe verkündigt! Eine kritische Studie, 1908². **Heinz Beckmann.**

Keymann (Keimann), Christian (1607 bis 1662), geb. in Pankraz in Böhmen, 1634 Konrektor, 1638 Rektor des Gymnasiums in Zittau, dichtete Distichen über Evangelien und Episteln, eine Schulkomödie u. a. Neben seinem Weihnachtslied „Freuet euch, ihr Christen alle“, das mit der Fröhlichkeit des vierzeiligen Kehrreims Gedanken verbindet, die nicht recht zur Festesstimmung passen, ist sein Glaubenslied „Meinen Jesum laß ich nicht“, das Doppelakrostichon auf den Wahlspruch des Kurfürsten Johann Georg von Sachsen (1585—1656), in den Gemeinden sehr beliebt.

Fischer-Tümpel: Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jhd.s IV, 1908, S. 6—15; — RE³ X, S. 202 f; — Otto Hardeland: Zum Gedächtnis des Zittauer Sängers Chr. K. (Allgemeine evg.-lutherische Kirchenzeitung 40, S. 417 ff. 439 ff); — Wilh. Nelle: Zwei Nebensonnen P. Gerhardts, Chr. K. und Joh. Rist (MGkK 12, S. 79 ff). **Glaue.**

Kharedjiten ¶Islam, 12 a.

Khlesl (Klesel), Melchior (1553—1630), Kardinal und „die merkwürdigste Persönlichkeit unter den Staatsmännern jener Zeit“. Wie die Gegenreformatoren Thomas Chroën in Krain (¶Laibach ¶Oesterreich-Ungarn: I) und Peter ¶Pazmàny in Ungarn Konvertit. Sohn eines lutherischen Bäckers in Wien, trat er in das Wiener Konvikt der Jesuiten, mit denen er sich später verfeindete; wurde Domprobst von St. Stephan und Kanzler der Universität, Bischof von Wiener-Neustadt, dann von Wien, allmächtiger Minister des Kaisers Matthias, „der Vizekaiser“, Kardinal! Er bekämpfte die Protestanten als hochbegabter Redner, eifriger Seelsorger, durchgreifender Organisator und gewandter Staatsmann, aber auch nach dem Grundsatz, daß man Ketzern die Treue zu halten nicht schuldig sei. In späteren Jahren wurde die konfessionelle Hitze durch die kühle Berechnung des Politikers beschwichtigt, so daß er beiden Parteien verdächtig war. Er wollte sogar den geistlichen Vorbehalt (¶Deutschland: II, 2 z. J. 1555) aufgehoben wissen. Solche unbequeme Nachgiebigkeit brachte dem unbeliebten Emporkömmling, der in der Weinlaune seine Zunge auch gegen die Erzherzöge nicht beherrschte, von diesen Gefangenhaltung auf Schloß Ambras bei Innsbruck ein. Auf Verlangen des Papstes nach Rom entlassen, rechtfertigte er sich gegen die erhobenen Anklagen, wurde Mitglied der Kongregation de propaganda fide (¶Heidenmission: II, 1) und durfte unter Kaiser Ferdinand II in allen Ehren zurückkehren. Sein nicht unerhebliches Vermögen vermachte er frommen Zwecken.

KL VII², S. 791/3; — Alois Lang: Beiträge zur Kirchengeschichte d. Steiermark und ihres Nachbarlandes, aus römischen Archiven 1903, S. 56—60; — A. Chroust: Briefe u. Akten z. Geschichte d. 30 jährigen Krieges, 9./10. Bd., 1903/6. **Loesche.**

Khorda Avesta ¶Avesta, 2e.

Kiautschou, Deutsches Schutzgebiet in China. Bei den lebhaften Handelsbeziehungen Deutschlands mit Ostasien und bei der steigenden Bedeutung des fernen Orients für die Weltpolitik war die deutsche Regierung schon lange entschlossen, gleich seinen Rivalen Großbritannien, Rußland usw. in China einen Stützpunkt für die Flotte und Ausgangspunkt für neue Handelsunternehmungen zu erwerben. Man entschied sich für K. Die mit China eingeleiteten Verhandlungen über die Abtretung der Bucht schritten nur langsam voran; da bot die im November 1897 erfolgte Ermordung von zwei Mitgliedern der katholischen Mission von Südschantung, die seit 1891 infolge der Bemühungen ¶Anzers unter dem Schutz des Deutschen Reiches stand, die willkommene Gelegenheit, die Sache zu beschleunigen. Nachdem durch Verständigung mit den in Betracht kommenden Mächten, besonders mit Rußland, die von diesen drohenden Schwierigkeiten beseitigt waren, erhielt die Kreuzerdivision, die in Schanghai ankerte, den Auftrag, die Bucht von K. als Bürgschaft für die Erfüllung der deutschen Forderungen zu besetzen. Am 14. November 1897 erfolgt die Besitzergreifung, die alsbald auf die Umgebung mit Einschluß der Städte K. und Tsimo ausgedehnt wurde. Durch Vertrag vom 6. März 1898 wurde das Schutzgebiet in dem jetzigen Umfang von China auf 99 Jahre an Deutschland verpachtet und zugleich bestimmt, daß in einem Umkreis von 50 km um das Pachtgebiet, der „neutralen Zone“, keine Maßnahme und Verordnung von China ohne die Zustim-

mung der deutschen Regierung getroffen werden dürfe. Durch kaiserliche Verordnung vom 27. April 1898 wurde das Pachtgebiet, das nach der in der neutralen Zone gelegenen Stadt K. benannt wurde, zum Schutzgebiet erklärt. Mit großen Kosten ist seither Tsingtau, der Hauptort des Gebiets, zu einem Mittelpunkt europäischer Kultur für den ganzen Osten und zu einem vorzüglichen, modernen Hafen ausgebaut worden. — Das eigentliche Schutzgebiet umfaßt (ohne Wasserfläche) 552, mit der neutralen Zone 7100 qkm; 1907 zählte der Stadtbezirk Tsingtau 31 500 Chinesen, 1484 Europäer (ohne die militärische Besatzung) und 171 Japaner, der Landbezirk an 90 000, die neutrale Zone an 1½—2 Millionen Einwohner. Außer den Schulen der Missionen bestehen in Tsingtau eine deutsch-chinesische Hochschule, eine kaiserliche Gouvernementsschule, eine Ackerbau-, Seidenindustrie- und Bergwerksschule. Die evangelische Mission ist vertreten durch den Allgemeinen evg.-protestant. Missionsverein, der vorerst auf die Bildung christlicher Gemeinden verzichtet und sich auf die Unterhaltung hochstehender Schulen und Förderung des Hospitalwesens (Faberhospital; nach Ernst ¶ Faber genannt) beschränkt, die Berliner Missionsgesellschaft (Berlin I) und den Board of Foreign Mission der presbyterianischen Kirche der Vereinigten Staaten. Sie besaßen 1909: 8 Hauptstationen, 10 ordinierte Missionen, 6 Missionarinnen, 64 eingeborene Gehilfen, 21 Schulen mit 322 Schülern (besonders theologisches Seminar und deutsch-chinesische Lehranstalt der Berliner Mission), 661 Christen. Die katholische Mission ist vertreten durch die Steyler Mission (¶ Gesellschaft, 4). Sie zählt 6 Hauptstationen, 9 Priester, 3 Brüder, 13 Schwestern, 107 Katechisten, 70 Schulen mit 351 Schülern, 2991 Christen, 4659 Katechumenen. — Als Dolmetscher, Vermittler und Berater haben die Missionsgesellschaften vom Beginn der deutschen Herrschaft an dem Gouvernement wertvolle Dienste geleistet; dieses hat ihnen unentgeltlich und abgabenfrei Grund und Boden für ihre Niederlassungen zur Verfügung gestellt, wofür die Missionen sich verpflichteten, auch solchen Bestrebungen zivilisatorischer Art, die nicht unmittelbar dem Werk der Christianisierung dienen, besonders dem Unterricht, ihre Dienste zu leisten.

Ferd. v. Richthofen: Schantung und K., 1898; — G. Franzius: K., Deutschlands Erwerbung in Ostasien, 1899[6]; — Das deutsche K.gebiet, 1899; — G. M. Stenz: Aus weiter Ferne. In Deutsch-China und Südschantung, 1903; — Fr. Behme und M. Krieger: Führer durch Tsingtau, 1906[3]; — Hans Weicker: K. das deutsche Schutzgebiet in Ostasien, 1908; — Sauberzweig-Schmidt: Durch Deutsch-K., herausgegeben von M. Schlunk, 1909; — P. Rohrbach: Deutsch-chinesische Studien, 1909; — Karl Mirbt: Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, 1910, S. 67 f; — H. Meyer: Das deutsche Kolonialreich II, 1910 (mit Literaturangabe); — „Denkschrift, betreffend die Entwicklung des K.gebiets", amtlich, jährlich seit 1899. Lins.

Kicherer, Joh. Jak., seit 1799 Missionar im Kapland, ¶ Südafrika, britisches.

Kidronbach ¶ Jerusalem: I, 1.

Kiefl, Franz Xaver, kath. Theologe, geb. 1869 zu Höhenrain, Niederbayern, wurde 1900 Lyzealprofessor in Dillingen, 1903 in Passau 1905 ord. Prof. in Würzburg.

Vf. u. a. Gassendis Erkenntnislehre, 1893; — Die johanneische Frage, 1901; — Der Friedensplan des ¶ Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christl. Kirchen, 1903; — Das Dogma von der Ewigkeit der Hölle, 1905; — Hermann ¶ Schell, 1907; — Die Stellung der Kirche zur Theologie von H. Schell, 1908; — Ch. Darwin und die Theologie (Rektoratsrede), 1909; — Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, 1911. M.

Kiel, Universität.

1. Geschichte der Universität; — 2. Entwicklung der theologischen Fakultät.

1. Im Jahre 1641 wurde der Plan, in K. eine nordische Universität zu begründen, zum ersten Mal vor die dort versammelten Landstände gebracht. Aber erst, nachdem sich das Land einigermaßen von den Folgen des Dreißigjährigen Krieges erholt hatte, kam 1665 der Plan durch den Herzog Christian Albrecht von Holstein-Gottorp und seinen ersten Minister Kielmann von Kielmannsegge zur Ausführung. Die Christiana Albertina, bereits 1652 durch Diplom des Kaisers Ferdinand genehmigt, durch herzogliche Domänen, Einkünfte neu eingedeichter Köge und durch die Einnahmen der aufgehobenen Bordesholmer Klosterschule unterhalten, schien zunächst mit ihren 16 Professoren und 140 Studenten aufblühen zu sollen. Für die theologische Fakultät wurden drei, für die juristische fünf, für die medizinische zwei und für die philosophische neun Ordinarien, unter letztern auch Lehrer der orientalischen Sprachen und der Beredsamkeit angestellt. Zunächst und noch ein Jahrhundert lang hatte die theologische Fakultät, der auch der erste Prorektor und Prokanzler entnommen wurden, die Führung; ihr gehörte auch fast die Hälfte der Immatrikulierten an. Die Landeskinder bezogen fast nur noch die einheimische Universität, die ihnen Konvikt und reichliche Stipendien bot. Aber die fortgesetzten territorialen Kämpfe zwischen dem Gottorpschen Hause und Dänemark brachten die Universität während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens in große finanzielle Nöte, und wiederholt mußte sie wegen der vorgenommenen Beschränkung der Ordinariate öffentlich gegen den Vorwurf, kaum noch einem Gymnasium gleichwertig zu sein, verteidigt werden. Erst nachdem K. definitiv an Dänemark gekommen (1773), erst als der mit Klopstock befreundete Minister Graf Bernstorff durch den Kurator Graf Reventlow von Emkendorf und sodann durch Klopstocks Freund ¶ Cramer ein pflegliches Interesse für die Universität bekundete und jede Beförderung in den Herzogtümern, in Staats- und Kirchenämtern, von voll zweijährigem Besuch der heimischen Hochschule abhängig gemacht wurde, stieg die Frequenz wie die Zahl und Güte der Lehrkräfte erheblich, gewann K. vollen Anteil an der deutschen Geistesgeschichte, an der Entwicklung der rationalistischen wie der romantischen, der kritizistischen wie der spekulativen Ideen, vor allem aber an der Entwicklung des nationalen aus dem weltbürgerlichen Gefühl. H. v. Treitschke, nur ein Jahr in K. wirksam, hat dem politischen Kampf der K.er Professoren, des Theologen ¶ Twesten, der Juristen Falck und Francke, der Historiker Dahlmann und G. W. Nitzsch, gegen die dänischen Uebergriffe die gebührende Anerkennung verschafft; dieser Kampf füllte die Jahre 1830—50 aus und endete 1850 nach dem Siege

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

der Dänen mit der Verbannung von acht Professoren um ihres antidänischen Verhaltens willen. Durch diese Verbannung haben K.er Gelehrte die Saat historischen und vaterländischen Denkens über Deutschland verbreitet. Nachdem die Besuchsziffer während der napoleonischen Kriege auf 74 herunter-, in den langen Friedensjahren wieder bis auf 300 hinaufgegangen, in den 50er Jahren, wo ein Druck zugunsten des Besuches von Kopenhagen stattfand, wieder auf 120—200 gesunken war, bewirkte allmählich, nachdem der Schade, den die Abschaffung des Bienniums angerichtet hatte, überwunden war, die energische Fürsorge des preußischen Staates, die starke Vermehrung der Lehrstühle, die noch durchgreifendere Hebung der Kliniken und Institute und die Berufung frischer, hoffnungsvoller Lehrkräfte die Erhebung K.s zu einer gesuchten Durchgangsstation aufwärts drängender Kräfte und eine Steigerung der Frequenz 1900 auf über 1000, 1910 auf nahezu 1800. Ein Hauptgrund des Zuzugs ist aber die Steigerung der Sportinteressen in der deutschen Jugend, die Anziehungskraft von Meer und Flotte.

2. Die theologische Fakultät hat durch ihren ersten Dekan, Peter Musäus (1620—74; vgl. RE³ XIII, S. 576 f), Bruder des Johann ¶Musäus, einen Schüler und Hausgenossen Georg ¶Calixts, der auf dessen Empfehlung seit 1648 in ¶Rinteln angestellt war und 1663—65 in Helmstedt selber gewirkt hatte und mit diesem von Calov als „Synkretist" verfolgt ward, den Stempel des Melanchthonischen Geistes aufgeprägt erhalten. Bedeutender war der zweite Professor, Christian Kortholt (1632—94; vgl. RE³ XI, S. 47 f), ein hochangesehener Kirchenhistoriker, der, von ¶Speners Pia desideria ergriffen, eine Schrift („Wohlgemeinte Vorschläge", 1676) über die Verbesserung des Lebens und Wandels in der evangelischen Kirche schrieb und sich als Polemiker gegen ¶Deismus (: I, 3c) und Katholizismus (Disquisitiones Anti-Baronianae, 1700 ff, gegen ¶Baronius; De canone s. scripturae, 1665, gegen ¶Bellarmin) einen Namen machte. Neben ihm lehrte der von Bordesholm (s. 1) mit übernommene Paul Sperling außer Exegese auch Homiletik und Katechetik, die in K. jeweilen fast doppelt vertreten waren. Außerdem las der berühmte Literarhistoriker und Polyhistor Morhof über geistliche Rhetorik, während der Orientalist Wasmuth gegen Ende statt mit Hebräisch sich lieber mit astronomischer Offenbarung beschäftigte. Aus der ersten Periode ist im übrigen nur noch zu nennen der als Generalsuperintendent und Schulinspektor verdiente Heinrich Muhlius (1695—1733), der mit seinem königlichen Kollegen Schwarz und dann mit seinem Fakultätsgenossen Dassov über die Frage, ob die Gläubigen in diesem Leben schon wirklich selig seien, im Grunde aber für das gute Recht des Pietismus einen wütigen Streit durchfocht, der durch fürstliches Schweigegebot sein unrühmliches Ende fand. Daß ¶Mosheim hier 4 Jahre lehrte, konnte den das akademische Leben störenden Zwist nicht durch neue Fragestellungen überwinden. Wie schon immer das Interesse der Fakultät so ziemlich geteilt war zwischen dogmatischer Streittheologie und Homiletik, so begann ihr Wiederaufblühen 1775 mit der Errichtung eines homiletischen Seminars, weil die meisten Prediger voll von unverdauten philosophisch-dogmatischen Prinzipien, aber leer an fruchtbaren Grundsätzen zur Erbauung ihrer Gemeinden ihr Amt antraten. Das Verdienst um die gesunde Ueberleitung der theoretischen in die amtliche Beschäftigung, aber weiterhin um die Erneuerung der auf einen Ordinarius herabgegangenen Fakultät und der gesamten Universität wird man Joh. Andr. ¶Cramer nicht abstreiten können. Seine inhaltleeren, aber formvollen geistlichen Gedichte, seine breite Rhetorik, seine mäßigen wissenschaftlichen Leistungen dürfen uns nicht vergessen lassen, daß der ästhetisch und literarisch reichgebildete, praktische, bei starker Vernünftelei doch offenbarungsgläubige Vertreter einer Populartheologie K. erst wieder in den Chor der akademischen Schwestern zurückgeführt hat. Bei ¶Zachariae, dem wir eine biblische Theologie verdanken (¶Bibelwissenschaft: I, E 2e), fing der Rationalismus an einzudringen. S. G. Geyser (1777—1808) stellte seine einzig dastehende Lehrautorität auf allen Gebieten bei völliger literarischer Unfruchtbarkeit in den Dienst eines mit J. A. ¶Ernesti verwandten gemäßigten Rationalismus. J. Ch. R. Eckermann (1782—1837) übte seine ebenfalls auf alle Gebiete sich ausdehnende, äußerst einflußreiche Lehrtätigkeit und sehr dünnflüssige literarische Produktion im Sinne des vulgären Rationalismus aus, dessen Nerv in der Annahme der ¶Akkommodation Jesu an die jüdischen Zeitvorstellungen lag, die dann eine Zustimmung des gesunden Menschenverstandes zu dem Kern seiner Lehren ermöglichte. Endlich Joh. Otto Thieß (1793—1800), der Geschichtsschreiber der Fakultät (s. Lit.), wegen seines scharfen Sarkasmus nicht zum Ordinarius befördert, setzte eine starke geistige Kraft an die Zerstreuung der noch übrigen Dämmerung des Aberglaubens und der wiederkehrenden Nebel der Vorurteile. Auf der andern Seite bildete das Gut Emkendorf der Reventlows (s. 1) den Sammelplatz des nach Restauration des alten Glaubens seufzenden Kreises, der 1816 in einer „Bitte an das akademische Konsistorium" über die Geringachtung des Christentums seitens der nichttheologischen Beamten des Vaterlandes klagte und als Gegenmittel dagegen Einrichtung von Vorlesungen über die christliche Religionslehre für Nichttheologen und Erhebung derselben zu Zwangskollegien forderte. In diesem Kreise ist gewiß auch die Berufung Joh. Friedr. Kleukers (1749—1827; seit 1798 in K.; vgl. RE³ X, S. 564 ff) ausgemacht worden. Dieser Freund Herders aus seiner Bückeburger Periode, wie Herder durch Anquetils Veröffentlichung des Zendavesta (¶Avesta) zur vergleichenden Religionsgeschichte geführt (Deutsche Zendavesta-Uebersetzung 1776 f nebst Anhängen dazu), in den verschiedenen Religionen Strahlen Eines Lichtes sehend, dann in eine von Franz ¶Baader begrüßte mystische Theosophie versunken, hat durch die verschiedensten biblischen und dogmatischen Erörterungen und Vorlesungen, durch ziemlich verständnislose Rezensionen Lessings und Kants eine gewisse Führerschaft im Kreise der biblisch-supranaturalistischen Apologeten erworben (Wahrheit des Christentums, 3 Bde.; Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums, 5 Bde.). Indem er das Wesen der Offenbarung statt in die übernatürliche Mitteilung vereinzelter Verstan-

deswahrheiten in die kräftige Lebenserscheinung Jesu Christi selbst setzte, konnte er von Claus ¶ Harms als „ein Morgenstern der Reformation der evangelischen Theologie" gefeiert werden. Der letztgenannte gewaltige Prediger hat zwar der Universität nur als Ehrendoktor angehört, als welcher er Sommer 1835 über Kirchliche Statistik las, neben dem Katheder an einem Tisch sitzend, hat aber durch seinen Thesenstreit mit Schleiermacher (1817), durch seine Wirksamkeit als tatsächlicher Universitätsprediger, durch sein Kränzchen mit Theologie-Studierenden, aus dem seine klassische „Pastoraltheologie" hervorging, einen nicht leicht zu überschätzenden Einfluß ausgeübt im Sinne eines subjektiv gefärbten lutherischen Konfessionalismus. An ihn schloß sich A. D. Chr. ¶ Twesten (1814—1835 in K.) mit großer Selbständigkeit, doch so innig an, daß gesagt werden konnte: „Twesten bekehrt seine Zuhörer, und Harms tauft sie alsdann". Twesten hat dem landeskirchlichen Luthertum das sichere Gefühl wiedergegeben, daß die systematische Arbeit der Reformation ihren Wert und ihre Kraft behaupte, und hat ihm doch eine gewisse Unbefangenheit und Weite der wissenschaftlichen Uebersicht eingepflanzt. Neben ihm hat 30 Jahre lang G. S. Francke (1810—1840) als Vermittlungstheologe für ein entschieden biblisches Christentum gewirkt, J. Chr. Schreiter als Direktor des homiletischen Seminars (1814—21) eine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit und Willenskraft gegen den „antiprotestantischen Mystizismus" eingesetzt; J. F. B. Köster aber (1822—1839), der eine sehr wertvolle Geschichte des Studiums der Praktischen Theologie auf der Universität K. geschrieben (s. Lit.), hat zugleich als anerkannter Bahnbrecher einer Wissenschaft der ¶ Praktischen Theologie gewirkt. Twestens Nachfolger wurde A. F. L. Pelt (1799—1861; 1835—52 in K.; vgl. RE[3] XV, S. 111 ff), ein charaktervoller Vertreter einer Christentum und Humanität, Bekenntnis und wissenschaftlichen Fortschritt innerlich ausgleichenden Vermittlungstheologie (vgl. seine Theol. Enzyklopädie, 1843). J. A. ¶ Dorner war zu kurze Zeit (1839—43) in K., als daß seine Christusspekulation hätte Schule machen können. Dasselbe gilt am Ende doch auch von seinem Nachfolger Th. A. ¶ Liebner (1844—51), der erst in Leipzig sein System völlig ausbaute, in K. aber den ethischen Gottesbegriff und den ethischen Christus in den Mittelpunkt des Ganzen rückte, und von G. A. ¶ Fricke (1851—1865), der in K. bereits zum Kirchenvater des ¶ Gustav Adolf-Vereins sich heranbildete. Erst R. A. ¶ Lipsius hat wieder größeren Einfluß gewonnen und Schule gemacht (1865 bis 1871), mehr freilich durch seine wuchtigen Streitschriften gegen den Bischof Koopmann als durch die in K. entstandenen bedeutenden Beiträge zur Patristik. Jener Streit drehte sich um die Anklagen des theologischen Liberalismus auf „Falschmünzerei" und „theologisch aufgeputzten Materialismus" und führte zu einer scharfen Unterscheidung des religiösen und dogmatischen Glaubens. Als sich Lipsius 1868 am Bremer Protestantentag beteiligt hatte, wurde er aus der wissenschaftlichen Prüfungskommission ausgeschlossen, und in Pastorenkreisen bemühte man sich, allerdings vergebens, einen studentischen Boykott gegen ihn ins Leben zu rufen.

Mit der Berufung des irenisch gerichteten Dogmenhistorikers Fr. ¶ Nitzsch auf den dogmatischen Lehrstuhl (1872—1898) kehrte der Friede in die Fakultät und Landeskirche zurück. Sein Nachfolger, Erich ¶ Schaeder, der bis 1906 den kritisch gerichteten A. ¶ Titius zur Seite hatte, hat zuletzt in scharfer Kampfesstellung gegen den Generalsuperintendenten Theodor ¶ Kaftan, den Wortführer der „modernen Theologie des Alten Glaubens" (¶ Modern-Positiv), eine theozentrische Theologie vertreten, die hinter Schleiermacher zurückgeht. Während auf a.t.-lichem Gebiet August ¶ Klostermann seit 1868 seine textkritisch sehr weitgehende, historisch konservative Position unter völliger Ablehnung ¶ Wellhausen'scher Ideen behauptet, hat das Neue Testament in dieser Zeit die verschiedenst gerichteten Vertreter gehabt: 1863 bis 1877 Bernhard ¶ Weiß, 1878—1883 mit seltenem Lehrerfolg Erich ¶ Haupt, beide wohl der positiven, nicht unkritischen Vermittlungstheologie zuzurechnen, 1888—1890 Eduard ¶ Grafe, 1890—95 Emil ¶ Schürer, beide entschiedene Anhänger der unbeschränkten historischen Kritik, 1895—1909 Ferd. ¶ Mühlau, seitdem Joh. ¶ Leipoldt, entschieden konservative Theologen. Eine mittlere Linie ohne dogmatische oder kirchenpolitische Tendenzen hielten die Vertreter der Kirchengeschichte E. W. ¶ Möller (1873—1893), H. von ¶ Schubert (1893—1906), seit 1906 Gerhard ¶ Ficker ein. Den Lehrstuhl der Praktischen Theologie nahm 1841 bis 1886 Karl ¶ Lüdemann, ein ausgesprochener Anhänger des Protestantenvereins, doch ohne polemische Schärfen, 1886—1894 G. ¶ Kawerau ein, der geistesverwandte Schwager Erich Haupts. Ihm folgte Otto ¶ Baumgarten (seit 1894), gegen den sich wegen seines Kampfs gegen den Generalsuperintendenten Theodor ¶ Kaftan und gegen den Kleinen Lutherischen Katechismus eine solche Gegnerschaft innerhalb der Landeskirche erhoben hat, daß 1902 193 Geistliche den Kultusminister um seine Absetzung baten, worauf die Habilitation des Studiendirektors Fr. M. ¶ Rendtorff vom Minister als das erwünschte Beschwichtigungsmittel begrüßt wurde. — Von den Extraordinarien der K.er theol. Fakultät wirkt ¶ Eichhorn daselbst seit 1901 (Kirchengeschichte), Erich ¶ Klostermann seit 1901 als Privatdozent, seit 1906 als ao. Professor (für NT). Privatdozent ist gegenwärtig Otto Lempp (seit 1911; Systematiker).

Die Fakultät ist nunmehr gespalten wie die Landesgeistlichkeit, innerhalb deren $^2/_3$ dem konfessionellen Luthertum, $^1/_3$ einer mehr oder weniger fortschrittlichen modernen Auffassung zuneigen. Nach den Statuten von 1665, die übrigens nur die positive, polemische, exegetische und historische Theologie kennen und den drei Professoren abwechselnde Vertretung dieser Fächer ansinnen, ne taedium ex repetitione capiant (damit sie sich bei der ewigen Wiederholung desselben Stoffes nicht langweilten!), waren die Professoren verpflichtet, nach der unveränderten Augsburgischen Konfession, der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den beiden lutherischen Katechismen zu lehren; diese Verpflichtung ist durch Nichtgebrauch abgeschafft, dagegen die Zugehörigkeit zum lutherischen Bekenntnis noch immer vorausgesetzt. — Zu bemerken ist noch, daß die K.er theologische Fakultät fast ausschließlich von Schleswig-Holsteinern be-

sucht und in ihrer Frequenz von dem Steigen und Fallen des Nachwuchses an schleswig-holsteinschen Theologen abhängig ist. Sie hat demnach 1890 eine Höchstzahl von 106, 1903 eine Tiefstzahl von 33, nunmehr langsam wieder eine Mittelzahl von 45 Theologen erreicht. So ist denn auch der Einfluß dieser kleinen Provinzialfakultät auf die Gesamtentwicklung der Theologie und des geistlichen Lebens gering gewesen und geblieben.

W. Erman und Ew. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 576 ff; — W. Lexis: Die Universitäten im Deutschen Reich, 1904, S. 409 ff; — H. Ratjen: Geschichte der Universität zu K., 1870; — C. E. Carstens: Geschichte der theologischen Fakultät zu K., 1875; — Joh. O. Thieß: Biographische und bibliographische Nachrichten von allen bisherigen Lehrern der Theologie zu K., 2 Bände, 1800 und 1803; — Fr. B. Köster: Geschichte des Studiums der praktischen Theologie auf der Universität zu K., 1825. **Baumgarten.**

Kielland, Alexander, ¶ Dichter und Denker usw., 3.

Kierkegaard, 1. Peter Christian (1805 bis 1888), dänischer Theolog, Bruder von 2., vollendete seine Studien auf einer wissenschaftlichen Auslandsreise 1828—30, während der er 1829 in Göttingen die philosophische Doktorwürde erwarb, wurde 1836 Privatdozent (exegetische und kirchengeschichtliche Vorlesungen) in Kopenhagen, 1842 Pfarrer in Pedersborg bei Sorö, 1856 Bischof von Aalborg, 1875 emeritiert. K. war (im Unterschied von den übrigen damaligen Bischöfen) ein eifriger, aber selbständiger Anhänger ¶ Grundtvigs, dessen Lehre vom Apostolikum er eine ethische und dogmatische Begründung gab; 1849—53 war K. Mitglied des Reichstages, im September 1867 wurde er Kultusminister, trat aber bereits im März 1868 wieder zurück infolge des Protestes der übrigen Bischöfe gegen den von ihm eingebrachten Gesetzentwurf betreffend die freien Wahlgemeinden (¶ Dänemark, 3 a; Sp. 1938). K. galt als hervorragender Dialektiker und Katechet.

Seine Samlede Skrifter wurden 1902—05 (Kopenhagen) in 6 Bänden von P. E. Glahn und L. Nyegaard herausgegeben. Er selbst gab 1840—42 die Nordisk Tidsskrift for Kristelig Theologie, 1849—55 Fortsättelser fra Pedersborg, sowie einige Schriften aus dem Nachlaß seines Bruders Sören heraus. — Ueber K. vgl. Dansk biograf. Lexikon IX, S. 145—151; — H. P. Barfod: Til Minde om Biskop P. C. K., 1888. **Joh. Werner.**

2. Sören Aabye (1813—55).

1. Lebens- und Entwicklungsgang; — 2. Literarische Wirksamkeit; — 3. Beurteilung.

1. K. ist geboren zu Kopenhagen. Der Vater, ein Wollwarenhändler, hatte sich aus drückender Armut zum Wohlstand emporgearbeitet. Aber er wurde dieses Glückes nicht froh. Er mußte von 1819—34 fünf Kinder und auch seine zweite Frau begraben; und er konnte in diesem schweren Leid sogar einen Trost sehen für die eigentliche Sorge seines Lebens, daß er als Knabe die Sünde begangen habe, die nicht vergeben wird, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt. Vielleicht begnügte sich Gott doch damit, sie durch zeitliche Strafen zu rächen! Uebrigens war der Vater ebenso wohlwollend wie heftig und von peinlicher Ordnungsliebe. Die Mutter sei eine liebenswürdige heitere Frau gewesen; aber sie hat keinen merklichen Einfluß auf ihren jüngsten Sohn Sören K. ausgeübt, obgleich sie erst 1834 starb. Dieser litt von früher Jugend an unter der Schwermut des Vaters und eigener Kränklichkeit; auch wurde er „mit unsinniger Strenge" im Christentum erzogen, indem der Vater ihm das Göttliche und Menschliche in so scharfem, unauflöslichem Gegensatz vorstellte, daß jenes in der Welt nur im Unterliegen siegen könne. Das Kreuz Christi, so gedeutet, war dem Vater und blieb dem Sohne ein Symbol für das dauernde Verhältnis von Gott und Welt. — Im Herbst 1830 ließ sich K. auf der Universität Kopenhagen für Philosophie und Theologie als Student einschreiben. 1834 etwa beginnen die Aufzeichnungen seiner „Tagebücher", in denen er bis wenige Monate vor seinem Tode niederlegte, was ihn innerlich bewegte. Sie verraten bald ein schwer gefährdetes Seelenleben. Verdächtig ist ein lebhaftes Interesse für Prädestination und Bekehrung, für Faust, Don Juan, den ewigen ¶ Juden. Er verfällt einem exaltierten Weltschmerz, dessen Echtheit durch den gesuchten Ausdruck, den er sich gibt, freilich je und je in Frage gestellt wird. Auch gerät sein Christentum in bedenkliches Wanken; 1835 ist er auf dem Sprung, ihm entschieden den Rücken zu kehren. Damit tritt die Frage an ihn heran, ob er dem erwählten Beruf treu bleiben wolle. Zwar verliert er nicht das Interesse an der Theologie; aber die schönen Wissenschaften beschäftigen ihn doch zeitweise viel mehr. Endlich verbindet sich das Bewußtsein außerordentlicher Begabung mit dem Zweifel, ob es ihm auch gelingen werde, das Außerordentliche zu leisten. — Unter dem erschütternden Eindruck, den die Enthüllung des schrecklichen Geheimnisses des Vaters unmittelbar vor dessen Tode (1838) auf ihn machte, wendete sich K. dem Christentum wieder ernsthafter zu und faßte zugleich den Entschluß, seine Kraft der Verteidigung des Christentums gegen das eindringende Heidentum zu widmen. Noch aber war Sturm und Drang für ihn nicht zu Ende. Das Schlimmste stand ihm erst bevor. Anfang 1837 stoßen wir auf die ersten Spuren, daß er von der Liebe zu Regine Olsen erfaßt wurde, sofort auch gequält von der Angst, er verwechsle auch in der Liebe, wie sonst so oft, ein Ideal mit der Wirklichkeit. Unter furchtbaren Kämpfen entschließt er sich 1840, nachdem er zuvor endlich sein theologisches Examen gemacht hatte, sich mit Regine Olsen zu verloben. Aber statt nach seiner Promotion (1841) ein Amt zu suchen und einen Hausstand zu gründen, hebt er im Oktober 1841 trotz des verzweifelten Widerstandes der Braut die Verlobung wieder auf; der Grund, der die Entscheidung erzwang, dürfte wohl sein, daß er sich nicht entschließen konnte, seiner Braut eine geheimnisvolle Schuld zu gestehen, die er als Student auf sich geladen haben muß (sie ist später auch zwischen ihn und das geistliche Amt getreten), und daß er sie zu entwürdigen glaubte, wenn er als ihr Gatte vor ihr ein solches Geheimnis habe. — K. selbst wurde durch diese neue Schuld so tief gebeugt, daß er glaubte, sein übriges Leben als Büßender zubringen zu müssen. Als solcher durfte er sich auch nicht weigern, für das Christentum, das er einst zu verleugnen im Begriff war, seine ganze Kraft einzusetzen. Mußte ihm das, nach dem Glauben seines Vaters, den Untergang bringen, so war das für den Büßenden eben recht.

2. Doch ist diese Idee in der schriftstel-

lerischen Wirksamkeit, die sein übriges Leben erschöpft (er lebte von da an, zwei Reisen nach Berlin abgerechnet, mit beständig kränklichem Körper, aber unter äußerlich angenehmen Verhältnissen in Kopenhagen), nicht von Anfang an rein durchgeführt. Namentlich in den Schriften der ersten Zeit spielen fremdartige Motive herein: das Bedürfnis einer gründlichen Aussprache der romantisch-weltschmerzlichen Stimmung; der Wunsch, der verlassenen Braut seine Untreue verständlich zu machen; die Notwendigkeit, sich selbst in seinem zerfahrenen Dasein zu orientieren; endlich auch literarische Interessen allgemeiner Art, die sich aus der Zeit noch erhalten hatten, da er wünschte und glaubte, als ästhetischer Schriftsteller eine hervorragende Rolle zu spielen. Die Arbeit aber, sich selbst im Leben zurechtzufinden, diente unmittelbar seiner religiösen Mission: dem echten Christentum in einer Zeit der Auflösung wieder zu seinem Recht zu verhelfen. — Diese „schriftstellerische Wirksamkeit" findet ihr deutliches Ende in einem „Rechenschaftsbericht", den K. 1851 vor der Oeffentlichkeit ablegte, und zerfällt in drei Perioden: 1843—46; 1846—48; 1849—51.

Die erste Periode enthält Schriften von dreierlei Art: 1. eine Reihe größerer und kleinerer pseudonymer Werke (Entweder—Oder, ein Lebensfragment, herausgegeben von Viktor Eremita; — Furcht und Zittern, dialektische Lyrik, von Joh. de silentio; — Die Wiederholung, ein Versuch in der experimentierenden Psychologie, von Constantin Constantius; — Der Begriff der Angst, eine simple psychologisch wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde, von Vigilius Hafniensis; — Vorworte, Unterhaltungslektüre für einzelne Stände nach Zeit und Gelegenheit, von Nikolaus Notabene; — Stadien auf dem Lebensweg, Studien von Verschiedenen, zusammengebracht, zum Druck befördert und herausgegeben von Hilarius Buchbinder); — 2. zwei halbpseudonyme Schriften: „Philosophische Brocken, auch ein Bißchen Philosophie"; — und: „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken; mimisch-pathetisch-dialektisches Sammelsurium, mit existentieller Einsprache", beides „von Johannes Climacus, herausgegeben von S. K."; — 3. endlich 7 Hefte erbaulicher Reden (zusammen 21), unter des Verfassers Namen; das letzte Heft mit dem besonderen Titel: „Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten". K.s Pseudonyme sind erdichtete Persönlichkeiten, die sich über das „Stadium des Lebens", in dem sie sich bewegen, mit der diesem eignenden Stimmung aussprechen. An ihnen zeigt sich, daß der Mensch aus der Not und Gefahr des Lebens sich nur retten kann durch den verzweifelten „Sprung" des Glaubens, indem er sich, unter völligem Verzicht auf eigenen Verstand und eigenes Wollen, der Gnade Gottes in die Arme wirft. In den erbaulichen Reden drängt K. „jenen Einzelnen", für den er schreibt, mit steigendem Nachdruck darauf hin, daß er auf den Glauben sein ganzes Leben stelle. „Erbaulich" sind sie bloß, nicht „christlich", da K. weder die spezifisch christliche Heilslehre benützt, noch spezifisch christliche Forderungen stellt. Joh. Climacus behandelt in den „Philosophischen Brocken" das Problem des Christentums: „kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren? kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?" —, das Problem des Christentums (¶ Glaube: IV. G. und Geschichte), doch ohne Bezugnahme auf dessen geschichtliches Dasein. Erst in der „Nachschrift" macht J. Climacus die Anwendung auf das Christentum, indem er dem Problem zugleich die subjektive, persönliche Wendung gibt: „Wie kann ich, Joh. Climacus, der Seligkeit teilhaftig werden, die das Christentum verheißt?" Diese Frage wird durch die bloße Verheißung der Seligkeit aufgedrängt; und sie ist einer Antwort fähig, durch die des Menschen Stellung zum Christentum entscheidend bestimmt wird; während die Frage nach der objektiven, historischen und metaphysischen Wahrheit des Christentums in unendliche Untersuchungen verwickelt, also zu keiner Entscheidung führt, die den festen Ausgangspunkt für ein stetes Streben nach der ewigen Seligkeit geben würde. Also fällt der Schwerpunkt ganz in jene subjektive Frage, wie ich mir das Heil zueigne, das mir jedenfalls angeboten ist. Damit tritt Climacus, also K., der Objektivität einer spekulativen Theologie entgegen, die das Christentum in Ideen auflöst, dadurch dessen historischen Charakter (daß Gott in der Zeit Mensch wurde) und Anspruch auf Autorität verwischt und verleugnet und die persönliche Entscheidung für oder wider den Gehorsam des Glaubens und die daraus folgende Gestaltung des Lebens umgeht; aber auch der Objektivität eines Kirchenchristentums, das sich der persönlichen Bekümmernis um die ewige Seligkeit durch die Zugehörigkeit zu der bestehenden göttlichen Institution der Kirche enthoben glaubt. Beides ist K. ebenso ein Unsinn wie ein Greuel; denn „das einzige unverzeihliche Majestätsverbrechen gegen das Christentum ist es, wenn das einzelne Individuum sein Verhältnis zu ihm ohne weiteres als gegeben annimmt".

In der zweiten Periode bediente sich K. nur der „direkten" Mitteilung; d. h. er wendet sich in seinem eigenen Namen belehrend, tröstend, mahnend an den Leser, wie bisher in den „erbaulichen" Reden. Aber unter dem schmerzlichen Eindruck eines persönlichen Erlebnisses schlägt er nun einen andern, erheblich schärferen Ton an. Im Dezember 1845 hatte er den Kampf mit einem Witzblatt („Der Korsar") aufgenommen, das nach seiner Meinung das Leben in Kopenhagen vergiftete; er hatte sich dadurch auf Monate hinaus dem hämischen Spott desselben ausgeliefert; und er hatte bei dieser guten Tat keine Unterstützung gefunden. Im Gegenteil glaubte er sogar bemerken zu müssen, daß auch die Bessern mit einer gewissen Schadenfreude zusahen, wie er mißhandelt wurde. Das öffnete ihm die Augen dafür, daß das Spezifische des christlichen Lebens in dem freiwilligen Leiden besteht, dem man sich zur Ehre Gottes und aus Liebe zum Nächsten unterzieht. Also verkündigt er jetzt das Evangelium des Leidens und der freien Selbstverleugnung (Erbauliche Reden in verschiedenem Geist; — Leben und Walten der Liebe, einige christliche Erwägungen in Form von Reden; — Christliche Reden). Dabei stellt er in „Gedanken, die von hinten her verwunden", die Frage nach der Christlichkeit der Christenheit bereits mit einer Schärfe, die über seine Antwort kaum einen

Zweifel mehr läßt. — Das Jahr 1848 besiegelte sein Urteil über das Christentum der Christenheit. Den Kräften aus dem Abgrund, die sich da in schrecklichen Taten offenbarten, wagten die christlichen Autoritäten (z. B. der hochverehrte Bischof ¶ Mynster) nicht sich entgegenzusetzen; sie fürchteten die Gefahr, statt daß sie in christlicher Leidenschaft das Leiden aufgesucht hätten. Wenn nun diese Autoritäten versagten, sollte dann er selbst mit Autorität auftreten? im Namen Gottes die abgefallene Christenheit zu ihrer Pflicht zurückrufen? ihr, wenn sie nicht hören will, das Urteil sprechen? Auf die Frage nach den Bedingungen autoritativen Auftretens hatte ihn schon 1843 ein Mag. Adler gebracht, der in dem Vorwort zu einer Sammlung Predigten eine Offenbarung mitteilte, die ihm der Erlöser selbst diktiert hatte, und von einem Teil seiner Predigten wußte, daß sie mit Jesu mitwirkender Gnade geschrieben waren, so daß er selbst nur Werkzeug war; er war deshalb als verrückt seines Amtes enthoben worden. K. hatte sich mit diesem Phänomen von 1846 an gründlich auseinandergesetzt. — Welche Richtung dabei seine Gedanken nehmen, zeigen die Ueberschriften der „zwei kleinen ethisch-religiösen Abhandlungen von H. H.", die er, losgelöst von ihrer Veranlassung, 1849 herausgab, und die den Anfang seiner **dritten Periode** bilden: „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen?" und „Ueber den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel". K. fand, daß er noch nicht die Fähigkeit und das Recht habe, als Autorität aufzutreten. Darum legte er, was doch gesagt werden mußte, wieder einem Pseudonym in den Mund, indem er nur als dessen verantwortlicher Herausgeber zeichnete. Es erschienen 1849 und 1850 von „Anticlimacus, herausgegeben von S. K.": „Die Krankheit zum Tode, eine christlich psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung"; und: „Einübung im Christentum". Anticlimacus stellt fest, daß nach streng christlicher Auffassung das Göttliche nicht die direkte Erhöhung des Menschlichen ist, also auch für den Menschen als das erhabene Ideal nicht direkt kenntlich ist. Vielmehr hat Gott nur in Knechtsgestalt Mensch werden wollen, hat dadurch den Menschen vor die Möglichkeit des Aergernisses gestellt. An Jesus glaubt in Wirklichkeit und im Ernste nur, wer ihn in der Situation der „Gleichzeitigkeit", also in seiner Niedrigkeit, durch die Möglichkeit des Aergernisses hindurch, als Gott erkennt und ihm in seiner Niedrigkeit, unter Teilnahme an seinem Leiden, nachfolgen will. Die Christenheit aber glaubt an Jesus nur auf Grund eines angeblichen Wissens von seiner Gottheit, liebt es daher auch (in der sogenannten christlichen, in Wirklichkeit heidnischen Kunst) ihn als die direkte, für jeden Menschen kenntliche Erhöhung des Menschlichen darzustellen, beseitigt dadurch die Möglichkeit des Aergernisses, und entzieht sich auch der Aufgabe, seine Schmach zu teilen. Dies ist die Folge und die Bedingung des angeblichen Sieges des Christentums: in der „bestehenden" Christenheit ist das Christentum so gut wie abgeschafft. Anticlimacus stellt die „ideale Forderung" des Christentums dar, ohne daß er doch „die Gnade" verkürzen wollte; denn erst muß die Forderung wieder gehört werden, soll nicht die Gnade, wie so allgemein üblich ist, eitel genommen werden. K. aber betrachtet, nach seinem Vorwort, das Gesagte als allein zu ihm gesagt, — um es andern dadurch zu erleichtern, daß sie es sich ebenfalls gesagt sein lassen. Nebenher veröffentlichte K. einige christliche Reden in milderem Tone. Indem er nun aber 1851 Rechenschaft ablegt von seiner bisherigen Taktik („Ueber meine Wirksamkeit als Schriftsteller"), deutet er an, daß diese, wenn er überhaupt weiter gehen wolle, geändert werden müsse. In der Tat bekennt er sich schon wenige Monate nachher offen zu der Absicht, daß er „Unruhe wirken wolle zur Verinnerlichung". Die Autorität eines Wahrheitszeugen will er sich nicht anmaßen; doch sagt er deutlich, ob auch ohne Nennung des Namens, daß er das Christentum „einen Ton stärker" verkündige als Bischof Mynster („Zur Selbstprüfung, der Gegenwart anempfohlen", 1851.) Er rückt also den Zeitgenossen sozusagen auf den Leib, — und Mynster jedenfalls verstand das, wie er schon die „Einübung im Christentum" nur zu gut verstanden hatte: daß die eine Hälfte gegen ¶ Martensen gerichtet sei (als Wortführer der spekulativen Theologie), die andere gegen ihn (¶ Dänemark 4; Sp. 1941 f).

K. wollte nicht umsonst geredet haben und erwartete von Mynster als dem Vertreter des bestehenden Christentums, daß er entweder gegen seine Darstellung des Christentums Einspruch erhebe oder das Zugeständnis mache, daß das offizielle Christentum eine Abschwächung des ursprünglichen Christentums sei. Aber Mynster tat keins von beiden, sondern verurteilte K.s Vorgehen nur in privatem Gespräch, — freilich in der Erwartung oder auch Absicht, daß dieser Kunde davon bekommen werde. Den alten Mann öffentlich anzugreifen, wiederstrebte nun doch K., zumal er der verehrte Seelsorger seines Vaters gewesen war. K. schwieg also auch, bereitete sich aber in der Stille gründlich auf den unvermeidlichen Kampf vor. Da starb Mynster den 30. Januar 1854. Als ¶ Martensen ihn in einer Erinnerungsrede in die heilige Kette der Wahrheitszeugen einreihte und von ihm rühmte, er habe seinen Glauben nicht bloß mit Worten bekannt, sondern mit der Tat und in der Wahrheit, da mußte K. protestieren; und sein Protest konnte diesmal, da er sich gegen eine lebende und eine eben dahingeschiedene, verhimmelte Autorität wandte, nicht ungehört verhallen. K. schrieb also eine scharfe Verurteilung dieser methodischen Verfälschung des Christentums sofort nieder, übergab sie aber erst drei Vierteljahre später einer Tageszeitung, nachdem Martensen wirklich als Mynsters Nachfolger der höchste offizielle Vertreter des Christentums in Dänemark geworden war. Darin erklärte er rücksichtslos, mit Namensunterschrift, daß Mynster weder im Wort noch mit der Tat ein Wahrheitszeuge gewesen sei; denn er habe in seiner Predigt das für das Christentum Entscheidende abgeschwächt und ausgelassen, da es den Menschen zu unbequem sei. Das erregte natürlich Entrüstung und Entsetzen. Martensen antwortete einmal, ebenfalls mit scharfer Verurteilung von K.s persönlichem Charakter; dann zog er vor zu schweigen. K. aber schärfte auf diese und andere Erwiderungen nur den Ton seiner Anklage gegen das offizielle Christentum und zog die letzten Folgerungen aus seinen Voraussetzungen: daß die offizielle Gottesverehrung vielmehr eine Verhöh-

nung Gottes sei, daß der Staat, indem er das Christentum angeblich beschütze und erhalte, es vielmehr unmöglich mache usf. (Zeitungsartikel vom 18. Dezember 1854 bis 26. Mai 1855; dann Flugschriften: „Dies soll gesagt werden, so sei es denn gesagt"; „Wie Christus über offizielles Christentum urteilt"; „Der Augenblick", in 9 Nummern). Im September 1855 gab er noch eine erbauliche Rede im frühern Tone heraus: „Gottes Unveränderlichkeit". Den 2. Oktober 1855 brach K. auf der Straße ohnmächtig zusammen und wurde in das Krankenhaus gebracht; da starb er den 15. November 1855, ohne sich mit der offiziellen Kirche wieder ausgesöhnt zu haben. Nach seinem Tode dauerte der Kampf noch einige Zeit fort; dann legte er sich, ohne eine sichtbare Nachwirkung zu hinterlassen.

3. Beurteilung. Daß K. ein Schriftsteller ersten Rangs ist, wird von niemand bezweifelt. Seine Macht über die Sprache kann sogar der Nicht-Däne merken; er verfügt über einen unglaublichen Reichtum von Gedanken und Stimmungen; indem er Pseudonyme vorschiebt, ermöglicht er sich, auch Gedanken und Gesinnungen, die schon hinter oder noch vor ihm liegen in der ihnen entsprechenden Stimmung und mit überzeugender Kraft vorzutragen. Anerkannt ist er ferner als Kenner der menschlichen Seele; die Geschichte des „Selbst" von seinen ersten Regungen bis zu seinen höchsten Offenbarungen ist sein besonderes Gebiet, auf dem ihm kaum jemand gleichkommt. Sehr lehrreich sind seine Gedanken zur Erkenntnistheorie, Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie; nur leidet ihre Durchsichtigkeit und Ueberzeugungskraft darunter, daß er sie nicht frei aus sich entwickelt, sondern sich offen oder versteckt an Gegnern (Hegel) und Autoritäten (dem christlichen Dogma) orientiert, also von ihnen abhängig bleibt. Ueber K.s Charakter und Leben ist ein einstimmiges Urteil nicht zu erzielen; es kann sowohl dessen Gesundheit als dessen Lauterkeit bezweifelt werden. Das Richtige dürfte sein, daß K. mit sich selbst einen schweren Kampf siegreich durchgekämpft hat. Strittig wird endlich insbesondere K.s religiöse Bedeutung bleiben. K.s Angriff auf die Christenheit geht von der Voraussetzung aus, daß das NT für den Christen unbedingt verbindliche Norm des Glaubens und Lebens sei. Unter dieser Voraussetzung hat K. gegen die bestehende, offizielle Christenheit Recht. Er hat die Zweideutigkeit in deren Verhältnis zu ihren dem Namen nach bestehenden Autoritäten nicht bloß schonungslos, sondern auch unwiderleglich nachgewiesen. Dagegen ist zu bezweifeln, ob er die Christenheit, deren Zustand er richtig erkannte, auch billig beurteilt hat. Er war wohl (um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen) ein „Polizeitalent" von hervorragender Begabung; zum Richter fehlte ihm doch die innere Freiheit. — Auf seinem ungebrochenen Autoritätsglauben beruht und mit diesem fällt auch K.s Versuch, die Frage nach der objektiven Wahrheit des Christentums auszuschalten, um alles Gewicht auf die Frage nach dessen subjektiver Zueignung zu werfen. In das „subjektive Problem" fällt aber nur da der ganze Ernst, wo das „objektive Problem" schon für erledigt gehalten werden kann. Das „objektive Problem" (der Erkenntnis) und das „subjektive Problem" (der Zueignung) läßt sich überhaupt nicht trennen; die Frage ist vielmehr, wie beide Probleme in dem wirklichen Leben der Persönlichkeit zu vereinigen sind. Uebrigens entspricht K.s eigenes religiöses Leben durchaus nicht dem Autoritätsglauben, auf den er sich stützt, um die Christenheit aus den Angeln zu heben. Es konzentriert sich in den Reflexionen über seine Mission, die seine nachgelassenen Schriften durchziehen. Dafür aber, daß er sich zum Richter der Christenheit berufen glaubt, kann er sich auf keine Autorität der entfernten Vergangenheit stützen. Zum Glück hat sich seine religiöse Erregung auch nicht bis zu dem Grade gesteigert, daß er (wie Mag. Adler; s. Sp. 1099) bestimmte Einzeloffenbarungen zu haben glaubte. Also mußte er sich durch sehr individuelle und doch allgemein menschliche, typisch wahre Erwägungen mit seinem Gott darüber verständigen, welche Mission er ihm zugedacht habe. In diesem Allerpersönlichsten K.s liegt seine wesentliche Bedeutung für uns und für die Zukunft. Er ist ein „Offenbarungsorgan" in der „Gleichzeitigkeit" mit uns; ein Offenbarungsorgan zugleich, das uns (weil es in der Sphäre der Reflexion lebt) den tiefsten Einblick in das Wesen der „Offenbarung" gewährt. Dadurch ist er zugleich ein lebendiger Beweis für den lebendigen Gott — ein Beweis freilich, der uns (wie es nach ihm selbst sein muß) vor die Möglichkeit des Aergernisses stellt, also zur Selbständigkeit nötigt.

S. K.s samlede Vaerker, 1901—1906; — Im Erscheinen begriffen (seit 1909): S. K.s Papirer, ein „S. K.-Diplomatarium", das seinen lit. Nachlaß enthalten soll, Briefe von ihm, an ihn und über ihn, und Dokumente, die ihn betreffen. — Uebersetzungen: S. K.s Gesammelte Werke erscheinen derzeit bei Diederichs-Jena, hggb. von Gottsched und Schrempf, in 12 Bänden (1. 2 Entweder-Oder; 3 Furcht und Zittern; Wiederholung; 4 Stadien; 5 Begriff der Angst; 6. 7 Philosophische Brocken und Nachschrift; 8 Krankheit zum Tode; 9 Einübung im Christentum; 10 „Gesichtspunkt", Abhandlungen von HH; Ueber meine Wirksamkeit als Schriftsteller; 11 Zur Selbstprüfung; Richtet selbst; 12 Augenblick. Bis jetzt erschienen Bd. 1. 3. 6. 7. 12). — Einzelne Schriften: Entweder-Oder (übers. v. Michelsen u. Gleiß, 1885 u. ö.; verstümmelt); — Stadien auf dem Lebensweg (übers. v. Bärthold, 1886; gekürzt); — Leben u. Walten der Liebe (übers. v. Dorner, 1890); — Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen (übers. v. J. v. Reincke, 1902); — Die Krankheit zum Tode und: Einübung im Christentum (übers. v. Bärthold, 1894; gekürzt); — Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851—55 nebst Nachträgen aus früherer Zeit und aus den nachgelassenen Schriften (übers. v. Dorner u. Schrempf 1896 unter dem Titel: S. K.s Angriff auf die Christenheit); — Ausgewählte Reden (übers. von H. N., 1873; A. Bärthold, 1875 u. 76; J. v. Reincke, 1901); — Auszüge aus den Tagebüchern (übers. von Venator: Aus den Tiefen der Reflexion, 1901; von Gottsched: S. K.s Buch des Richters, 1905). — Auszüge aus sämtlichen Schriften von Bärthold in „Ewigkeitsfragen im Lichte großer Denker", Bd. II, 1906. — Ueber K.: Martensen: „Die christliche Ethik", passim; — Ders.: „Aus meinem Leben", 1891, passim; — G. Brandes: S. K., ein lit. Charakterbild, 1879; — W. Rubin: S. K.s Person och författarskap I, 1880; — O. P. Monrad: S. K., sein Leben und seine Werke, 1909; — Verschiedene Schriften von A. Bärthold, insbesondere: S. K.s Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale, 1886; — H. Höffding: S. K. als Philosoph, 1902; — P. Münch: Haupt- und Grundgedanken der Philosophie K.s, 1902; — K. Walz: S. K., der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des 19. Jhd.s, 1898; — R. Hoffmann: K. et

la certitude réligieuse, 1908; deutsch von G. Deggau: K. und die religiöse Gewißheit, 1910 (mit Bibliographie); — Chr. Schrempf: S. K.s Stellung zu Bibel und Dogma (ZThK 1891, S. 179 ff); — J. Herzog: Abwehr von S. K.s Angriff auf die Christenheit (ebenda 1898, S. 270 ff); — RE^3 X, S. 278 ff. **Schrempf.**

Kiersy, Versprechen von (754), ¶ Italien, 3.

Kiew, der älteste Bischofssitz ¶ Rußlands (¶ Heidenmission: III, 2, Sp. 1990), in dessen südwestlichem Teil es liegt (Gouvernement K., das zusammen mit den Gouvernements Wolhynien und Podolien das General-Gouvernement K. bildet). An die Tatsache, daß K. von 988 bis zur Verlegung des erzbischöflichen Sitzes nach Wladimir (1299) und später (um 1328) nach Moskau die kirchliche Hauptstadt Rußlands war, erinnert noch später der trotz dieser Verlegung dem russischen Metropoliten verbliebene Titel „Metropolit von K. und ganz Rußland". In der Folgezeit wurde K. dann wieder selbständiges griechisch-orthodoxes Erzbistum neben Moskau, dem Norden und Osten stets verdächtig wegen seiner Berührung mit dem Westen, von dem aus inmitten der politischen Wirren der Zeit (1340 an Litauen; dessen Uebergang an Polen; bis 1668) der regen Propaganda des Katholizismus die Errichtung einer griechisch unierten Kirchenprovinz in K. gelang (unter Isidor 1437—58 unmittelbarer Anschluß an Rom), ohne freilich deren ruhige Entwicklung zu ermöglichen (¶ Unierte Kirchen des Orients: Ruthenen). — K. ist auch berühmt als Wallfahrtsort; man zählt jährlich etwa 200 000 Pilger, die zur Sophienkathedrale von K. (1037 erbaut) und noch mehr zu dem von Hilarion (gest. 1068) gegründeten Höhlenkloster (Petscherskaja Lawra) mit seinen in den weichen Kalkstein gehauenen unterirdischen Höhlen (ehemaligen Mönchszellen) und Gängen pilgern. — Seit 1588 besitzt K. eine geistliche Akademie; seit 1833 befindet sich hier zugleich die alte (1588 gegründete) Wilnaer Universität.

Vgl. die Literatur zu ¶ Rußland, ferner KHL II, S. 352 f; — E. Likowski: Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung, 1904; — L. K. Götz: Das K.er Höhlenkloster als Kulturzentrum d. vormongolischen Rußlands, 1904. **Zsch.**

Kiew, Synode von (1640), ¶ Confessio orthodoxa.

Kihn, Heinrich, kath. Theologe, geb. 1833 zu Michelbach (Franken), wurde 1857 Priester, 1864 Gymnasiallehrer in Eichstätt, 1874 a.o., 1879 ord. Professor in Würzburg, 1904 Domdekan daselbst.

Vf. u. a.: Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet, 1866; — Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, 1880; — Der Ursprung des Briefes an Diognet, 1882; — Möhler. Ein Lebensbild, 1885; — Prakt. Methode zur Erlernung der hebr. Sprache, (1885) 1898^2 (ins Lateinische und Französische übersetzt); — Enzyklopädie der Theologie, 1892; — Patrologie I, 1904; II, 1907. **M.**

Kilian, d. Hl., ein Iroschotte, der im 7. Jhd. in Würzburg gepredigt (¶ Hessen: I, 2) und das Martyrium erlitten hat. Als Grund gibt seine Legende an, daß er von dem Herzog Gozbert die Trennung seiner nach kanonischem Recht nicht statthaften Ehe mit der Witwe seines Bruders verlangt habe. Seine Verehrung ist besonders seit dem von Winfried ¶ Bonifatius eingesetzten Würzburger Bischof Burkhard in Aufnahme gekommen. Sein Heiligentag ist der 8. Juli.

RE^3 X, S. 282/83; — F. Emmerich: Der hl. K., 1896. **G. Loeschcke.**

Kimchi, jüdische Gelehrtenfamilie in Südfrankreich um 1100 n. Chr., ¶ Judentum: II, 3 b. Joseph K. und seine beiden Söhne Moses und David lehrten in Narbonne. Der hervorragendste unter ihnen ist David K. (1160 bis 1232). Sein exegetisches Hauptwerk ist ein Kommentar zu den prophetischen Büchern des AT.s (¶ Allegorische Auslegung, Sp. 360), sein grammatisches Hauptwerk das „Sepher michlol", das eine Grammatik und ein Wörterbuch umfaßt (¶ Hebräisch, 3). Vorbild und Quelle ist ihm Abulwalid, doch ist er diesem gegenüber in vielen Punkten selbständig.

W. Bacher in: J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons II, 1894, S. 306 ff. 337; — W. Bacher: Joseph K. et Aboulwalid, 1883 (Revue des études juives VI, S. 208—221); — Das „Sepher michlol" ist erschienen Konstantinopel 1532 bis 1534, mit Anmerk. von ¶ Elias Levita, Venedig 1545. — Vgl. auch RE^3 X, S. 283 ff. **Fiebig.**

Kina-Vers (= Klagevers) ¶ Dichtung, profane, im AT, 3; ¶ Poesie und Musik Israels.

Kind, August, evg. Theologe, geb. 1854 zu Leipzig, 1877 Pastor in Jena, seit 1895 Pfarrer an der Neuen Kirche in Berlin, seit 1901 Präsident des Allg. evg.-prot. Missionsvereins.

K. ist Herausgeber der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, u. vf. eine Anzahl populärer Schriften: Gott u. sein Wesen, 1902; — Züge aus Jesu Wesen u. Leben, 1902; — Rom oder das Evangelium, 1906; — Ernste Gedanken für einfache Gemüter, 1907; — Der Buddhismus und seine Bedeutung, 1910. **M.**

Kind (auch Kinderfehler, Kinderglaube usw.) ¶ Psychologie, pädagogische. — Die Entwicklung des Kindes ¶ Entwicklungsstufen des Menschen. — Ueber Kindererziehung ¶ Ehe: II, 3 (Sp. 215 f), ¶ Eltern, ¶ Erziehung und vgl. die dort genannten Ergänzungsartikel (über konfessionelle K. ¶ Konfessionelle K.). — Ueber Kinderfürsorge ¶ Innere Mission: IV, 1 b. c; 2 a. d ¶ Charitas, 2, ¶ Erziehungsanstalten ¶ Fürsorgeerziehung ¶ Findelhäuser ¶ Kleinkinderpflege. — Besondere Artikel haben: ¶ Kinderarbeit, ¶ Kindergottesdienst.

Kind Gottes ¶ Gotteskindschaft.

Kind Jesu, religiöse Genossenschaften von: 1. Brüder und Schwestern der christlichen und milden Schulen von K. J. (de l'instruction charitable du St. Enfant Jésus), beide (jene 1681 zu Rouen, diese 1678 zu Paris) gegründet von Nikolaus Barré (aus dem Orden der Minimen, † 1686); die Brüder erhielten sich in Frankreich bis in die jüngste Zeit, die Schwestern vereinigten sich 1681 als „Frauen vom hl. ¶ Maurus" mit einem Teil der Schwestern von der ¶ Vorsehung. Vgl. Heimbucher III^2, S. 298 f; — 2. Oblaten vom K. J., 1661 in Rom von Anna Moroni gegründete Frauengenossenschaft zu gemeinsamem Leben, in Mittelitalien verbreitet; — 3. Schwestern vom armen K. J., Kongregation, zunächst zur Fürsorge für verwahrloste Kinder unter Beistand des Bischof Laurent († 1884 in Simpelveld) von einer Anzahl Jungfrauen unter Führung von Clara Fey (1815—1894), der langjährigen Vorsteherin der Genossenschaft, 1844 zu Aachen begründet, 1848 erzbischöflich genehmigt, 1869 päpstlich bestätigt; seit dem ¶ Kulturkampf, in dem von ihren (1872:) 26 Häusern die 23 in Preußen gelegenen aufgehoben wurden, befindet sich das Mutterhaus in Simpel-

veld (Holland) und breitete sich die Kongregation nach dem Ausland aus. Durch die 1888 von Leo XIII genehmigten Statuten wurde ihre Aufgabe, die bis dahin der Leitung von Armenschulen, Waisenhäusern und Anstalten für verwahrloste Kinder gegolten hatte, auch auf Töchterschulen, Pensionate und Institute zur Ausbildung von Lehrerinnen ausgedehnt. Bestand: etwa 1600 Schwestern in 30 Niederlassungen, von denen 13 in Deutschland (mit 1908: 539 Schwestern; meist in der Rheinprovinz), 6 in Holland, 4 in Belgien, je 3 in Oesterreich und Luxemburg, 1 in England. Vgl. Heimbucher III², S. 392—394; O. Pfülf: M. Clara Fey und ihre Stiftung, 1907; — 4. Mägde des Jesukindes in Bosnien, gestiftet 1881 von Erzbischof Stadler von Serajewo zur Versorgung der von ihm gegründeten Armen-, Findel- und Waisen- usw. Anstalten; — 5. die englischen Schwestern vom K. J. (Society of the Holy Child Jesus), gegründet 1846 von der Konvertitin Cornelia Connelly (oder Conolly, † 1875), zur Erziehung und zum Volks- wie höheren Unterricht der weiblichen Jugend, haben in England (Mutterhaus in Mayfield) 10 und in Nordamerika (Provinzialhaus Sharon Hill bei Philadelphia) 7 Niederlassungen mit etwa 550 Schulen; das Haus in Neuilly (bei Paris) wurde 1904 geschlossen. Vgl. The Catholic Encyclopedia (New-York) VII, 1910, S. 400; — 6. Schwestern (Lehrschwestern) vom K. J. heißen eine Anzahl von französischen, meist dem Unterricht dienenden Kongregationen, so die 1674 von Abbé Roland in Reims gegründete und daselbst bis vor kurzem wirkende, die 1667 in Le Puy gegründete und jetzt in Kanada tätige, die 1845 von Pfarrer Lambert gestifteten Soeurs de l'instruction de l'Enfant Jésus mit Mutterhaus in Chauffailles (Bistum Autun), seit 1877 in Japan wirkend, u. a.; — 7. Schwestern vom K. J. wurden in der Schweiz 1834 in Neuchatel gegründet und bestehen im Kanton Tessin (Faido) als Suore della Congregazione del Povero Bambino Gesù; — 8. Töchter vom K. J., mit Mutterhaus in Lille, 1824 (1827) von der Dienstmagd Natalie Doignies († 1850) gegründet, für Waisenhäuser, Hospitale, Asyle; zahlreiche Filialen in Frankreich und Belgien, etwa 700 Schwestern. Vgl. Comtesse de Melun: Soeur Natalie, Lille 1859. — Schwestern von Jesu im Tempel ¶ Jesus, relig. Genossenschaften, 11; — ¶ Kindheit Jesu. **Joh. Werner.**

Kinder, Fest der Unschuldigen, ¶ Narrenfeste ¶ Unschuldige Kindlein.

Kinder Mariens, der Unbefleckten, ¶ Oblaten (des hl. Hilarius).

Kinderarbeit.

1. Kinderarbeit und Kirche; Recht und Pflicht der Gesellschaft; — 2. Umfang der K.; Notwendigkeit der gesetzlichen Regelung; — 3. Schäden der gewerblichen K.; Landwirtschaft; — 4. Das K.-Gesetz vom 30. III. 1903; — 5. Ausblicke.

1. Jede ¶ Arbeit hat sozialethischen Wert. Doch bleibt die Frage: soll auch das in der Entwicklung begriffene Kind im Sinne der wirtschaftlichen Produktion arbeiten, soll es also arbeiten, um Geld zu verdienen? Wenn ja, wie ist es dann vor Schädigungen körperlicher, sittlicher und intellektueller Art zu bewahren? Die Gesellschaft hat die Pflicht, das Kind zu schützen. Jede Vernachlässigung dieser Pflicht ist unsittlich. Die Frage ist aber, ob Recht der Gesellschaft — sie schützt sich durch den „Schutz des Kindes in jeder Form" immer selbst — über Elternrecht geht. Dort, wo das Elternrecht Kinderrechte verletzt, steht Gesellschaftsrecht höher. So die moderne Auffassung. Der Kirche kann nicht bestritten werden, daß sie lange Zeit die Lösung von Aufgaben übernahm, für welche die Gesellschaft das notwendige Verständnis nicht besaß, oder für deren Durchführung es dem Staate an Mitteln fehlte (¶ Wichern ¶ Innere Mission: IV, 1 b. c; 2 a. d ¶ Charitas, 2 ¶ Fürsorgeerziehung ¶ Rettungshäuser). Aber an der Ausnutzung der körperlichen Arbeitskraft der Kinder im modernen Wirtschaftsprozeß ist sie vorübergegangen. Sie griff nicht gern in „geheiligte Elternrechte" ein, und wo kirchliche Einrichtungen (Rettungshäuser, Waisenhäuser) die Arbeit der Kinder als „zweckentsprechend" erscheinen ließen und angeblich noch lassen, ist infolge der Armut vieler Wohltätigkeitsanstalten der Erziehungszweck noch stark verdrängt vom Selbstzweck (der Vermehrung der Einnahmen der Anstalt; programmatische im Sinne ¶ Pestalozzis irrtümliche Auffassung der Erhaltung der Anstalt durch sich selbst). Oft geschieht dies zum Schaden der Kinder. Zwei Faktoren also, die möglichste Vermeidung von Eingriffen der Kirche in Familien- oder Elternrecht auf der einen Seite, und die in der gezeigten Anschauung begründete Ausnutzung der kindlichen Arbeitskraft durch kirchliche Einrichtungen selber, lassen auch in Zukunft auf eine wesentliche und konsequente Herabminderung umfassender Schäden durch die Kirche kaum hoffen. Eine gut gemeinte Organisation der in Süddeutschland in der Landwirtschaft arbeitenden ausländischen Kinder (Tiroler) und die Bekämpfung der Bestrebungen, gewerbliche K. von Erziehungsanstalten gänzlich auszuschließen, sind Beweise für diese Behauptung. Die Erörterungen über das Gesetz, betr. die Regelung der K. in gewerblichen Betrieben vom 30. März 1903 (s. 4), haben auf die Notwendigkeit der Reform des Rettungshauswesens hingewiesen und das Auge der Menschen für jedes Kinderelend geschärft (vgl. ¶ Schulspeisung). — Die K. ist internationale Erscheinung. Die Bekämpfung ihrer Auswüchse durch internationale Abkommen ist Programmpunkt der Gesellschaft für Soziale Reform. In dieser Vereinigung fand der deutsche Lehrerverein die wirksamste Stütze bei der Herbeiführung des Gesetzes.

2. Je stärker der Glaube an die Wirkung geschriebener Gesetze wurde, desto mehr war man in Deutschland der Ansicht, daß mit der Verdrängung der K. aus Fabriken die gewerbliche K. beseitigt wäre. Zu dieser Beseitigung haben übrigens weniger sittliche als rein militärische Rücksichten (Niedergang der Aushebungsziffer) den ersten Anstoß gegeben. Zwar war infolge des menschenfreundlichen Arbeiterschutzgesetzes die Zahl der in deutschen Fabriken tätigen Kinder von 27 485 im Jahr 1890 auf etwa 4000 gesunken, aber schon 1895 wies die Berufs- und Gewerbezählung 214 954 „im Hauptberuf" tätige Kinder auf. Die von der deutschen Lehrerschaft veröffentlichten Angaben über die Arbeit schulpflichtiger Kinder in etwa 150 Städten zwangen die Behörden, Stellung zu nehmen. Eine vom Reichskanzler angeordnete Erhebung über die gewerbliche K. (1898) ergab 544 283 schulpflich-

tige und gewerblich tätige Kinder; eine 1905 angeordnete, die außergewerbliche (namentlich landwirtschaftliche) K. erfassende Umfrage ist immer noch nicht veröffentlicht. Die privaten Erhebungen haben einen Abgrund von Ausbeutung bloßgelegt, der bei dem ungeheuren Umfang der gewerblichen K. darauf schließen läßt, daß in der Zeit einer beispiellosen wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands die Sachgüterproduktion auf Kosten zukünftiger Volkskraft geschah. Es ist notwendig, hier statistisches Material über den Umfang, die Art der Arbeit, die Arbeitsdauer, Löhne usw. zu bringen, denn das Kinderschutzgesetz (s. 4) hat die Zahl der arbeitenden Kinder wahrscheinlich nicht vermindert, sondern zunächst die bisher in jetzt verbotenen Betrieben arbeitenden Kinder in einen andern Beruf gedrängt. Wo die Durchführung des neuen Gesetzes aus leicht begreiflichen Gründen noch mit äußerster Milde erfolgt, ist von einem Rückgang der Arbeit selbst solcher Kinder, die noch nicht das 10. Lebensjahr erreicht haben, kaum die Rede. Wesentlich zurückgegangen ist aber die Zahl der vor Unterricht früh morgens beschäftigten Kinder.

Es waren beschäftigt:

In der Abteilung	Absolut				In Prozent			
	Knaben	Mädchen	Kinder ohne Angabe des Geschlechts	Im ganzen	Knaben	Mädchen	Kinder ohne Angabe des Geschlechts	Im ganzen
A. Industrie	72 428	59 318	175 077	306 823	37,82	55,09	75,11	57,64
B. Handel	7 507	4 540	5 576	17 623	3,92	4,22	2,39	3,31
C. Verkehr	2 014	163	514	2 691	1,05	0,15	0,22	0,51
D. Gast- und Schankwirtschaft	12 757	2 168	6 695	21 620	6,66	2,01	2,87	4,06
E. Austragedienste	67 188	36 966	31 676	135 830	35,09	34,33	13,59	25,52
F. Gewöhnliche Laufdienste	23 321	2 134	10 454	35 909	12,18	1,98	1,48	6,75
G. Sonstige gewerbliche Tätigkeit	6 281	2 387	3 119	11 787	3,28	2,22	2,34	2,21
Summe	191 496	107 676	233 111	532 283	100	100	100	100

Die industriell beschäftigten Kinder verteilen sich auf die einzelnen Gruppen wie folgt:

Gewerbegruppen	Zahl der beschäftigten Kinder			
	Knaben	Mädchen	Ohne Angabe des Geschlechts	Zusammen
	1	2	3	4
I. Kunst- und Handelsgärtnerei	160	98	50	308
II. Tierzucht und Fischerei	274	138	99	511
III. Bergbau und Hüttenwesen	354	97	17	468
IV. Industrie der Steine und Erden	2 577	1 044	9 269	12 890
V. Metallverarbeitung	7 042	2 883	4 433	14 358
VI. Industrie der Maschinen, Instrumente usw.	843	200	3 871	4 914
VII. Chemische Industrie	200	64	245	509
VIII. Industrie der forstwirtschaftlichen Nebenprodukte usw.	143	41	145	329
IX. Textil-Industrie	25 955	29 725	88 030	143 710
X. Papier-Industrie	2 804	2 019	4 147	8 970
XI. Leder-Industrie	915	300	1 729	2 944
XII. Industrie der Holz- und Schnitzstoffe	12 186	6 715	22 900	41 801
XIII. Industrie der Nahrungs- und Genußmittel	9 719	5 810	12 116	27 645
XIV. Bekleidungs- und Reinigungs-Gewerbe	7 616	10 009	23 372	40 997
XV. Baugewerbe	1 064	67	3 094	4 225
XVI. Polygraphische Gewerbe	241	55	422	718
XVII. Künstlerische Gewerbe	45	7	49	101
Gewerbliche Beschäftigung ohne nähere Angabe	290	46	1 089	1 425
Summe	72 428	59 318	175 077	306 823

3. **War gesetzlicher Schutz notwendig?** — Freilich, denn mindestens 40 000 Kinder arbeiteten in direkt gesundheitsschädlichen oder gesundheitsgefährlichen Betrieben (vgl. § 4 des KSchG.). Nach dem zur Verfügung stehenden Material waren 23 495 Kinder lohnpflichtig oder verdienten Geld im Alter von 6—10 Jahren. An Sonntagen arbeiteten über 10000 Kinder. Abertausende arbeiteten des Nachts, ja „Nächte hindurch". Allein im Meiningischen wurden 42 Gemeinden mit Nachtarbeit der Kinder festgestellt. Die Dauer der Arbeitszeit spottete jeder Menschlichkeit. Es lassen sich 10—16-stündige Arbeitszeiten zu tausenden, 7—9 stündige zu zehntausenden feststellen. Von ausreichender Schlaf- und Spielzeit ist natürlich nicht die Rede. Dazu kommt: Viele Arbeitsräume waren und sind noch immer für Kinder ungeeignet. Tausende, nein zehntausende sind schweren sittlichen Gefahren ausgesetzt gewesen; es mag da nur an 21 620 in Gastwirtschaften tätige Kinder (12 748 setzen Kegel auf) erinnert werden, und immer noch hausieren (trotz § 42 der Gewerbeordnung) nächtlich Kinder in Lokalen und auf den Straßen. Die Löhne der Kinder sind unkontrollierbar. Die Autorität der Eltern wird geschädigt, weil sie von den Kindern abhängig sind. Kinder, die zu früh Geld verdienen, haben nicht mehr Lust, einen festen Beruf zu ergreifen, und vermehren die Zahl der unge-

lernten Arbeiter. Daß gewerblich tätige Kinder der aus der Schulpflicht sich ergebenden Segnungen und der Staat damit der für seine wirtschaftliche Entwicklung notwendigen intelligenten Bürger verlustig geht, ist selbstverständlich. Wenn 20—30 %, ja 64, 69, 72, 75, 87 % sämtlicher Kinder einer Klasse arbeiten, lernen weder diese selbst, noch werden die Nichterwerbstätigen gefördert. Wer stets in Orten mit ausgedehnter Beschäftigung der Kinder wohnt, mag freilich des tieferen Empfindens für ihre Not verlustig gehen. — Die meisten Geistlichen nehmen hinsichtlich der Beschäftigung der Kinder in der Landwirtschaft eine abwartende Stellung ein. In der Beurteilung des Hütewesens, eines Krebsschadens der ländlichen Volksschule, macht sich ein Umschwung zugunsten der Kinder bemerkbar. Neuere Berichte ergeben, daß eine Ausbeutung der Kinder in fremden bäuerlichen Wirtschaften nicht eine Besonderheit Ostelbiens ist. Bestrebungen, die Beendigung der Schulpflicht auf das 16. Lebensjahr (unter Fortfall des Sommerunterrichts vom 12. Lebensjahr an) zu verlegen, sind entschieden zu verwerfen. Verständnis für die Notwendigkeit einer vernünftigen K. zu verbreiten und über die Notwendigkeit des (unfertigen) K.gesetzes, das nur die schonendste Beseitigung der Auswüchse der gewerblichen und landwirtschaftlichen K. anstrebt, die Bevölkerung aufzuklären, dürfte auch Pflicht der Geistlichen sein. Es gibt ein 5. Gebot und — eine 5. Bitte.

4. Das Gesetz betr. K. in gewerblichen Betrieben erschien am 30. März 1903. Es trifft jede gewerbliche K. Die außergewerbliche berührt es nicht. Aber auch diese bedarf der gesetzlichen Regelung. Das Gesetz ist keineswegs leicht zu verstehen. Um so schwieriger gestaltet sich die Durchführung. Hervorgehoben sei, daß namentlich Waisenkinder immer als „fremde Kinder" im Sinne des Gesetzes gelten und daher vermehrten Schutz genießen. Das Gesetz trifft die gewerbliche Arbeit aller, auch der noch nicht schulpflichtigen Kinder. Die bei fremden Arbeitgebern arbeitenden schulpflichtigen kleinen Arbeitnehmer sind energischer geschützt. Fremden und eigenen Kindern sind Arbeiten bei Bauten aller Art, im Betriebe von Brüchen und Gruben, im Schornsteinfegergewerbe und in 56 aufgezählten Arten von „Werkstätten" und Betrieben verboten. Der Begriff Werkstätte trifft jeden Arbeitsort, auch die im Freien belegenen Arbeitsstätte. In erlaubten Werkstätten, im Handel- und Verkehrsgewerbe dürfen fremde Kinder täglich nur drei Stunden, in den Ferien vier Stunden beschäftigt werden. Durch Verbot der Beschäftigung vor Unterricht und nach acht Uhr abends ist die Nachtruhe gewährleistet. Weniger gut ist die Sonntagsruhe geregelt, soweit es sich um die Austräger von Backwaren, Zeitungen und Milch handelt. Die Beschäftigung fremder Kinder in öffentlichen theatralischen Vorstellungen und anderen öffentlichen Schaustellungen ist im Prinzip verboten (Ausnahmen nach Anhörung der Schulbehörde im Einzelfalle.) Nicht scharf genug wird die Arbeit fremder Kinder in Gastwirtschaften getroffen. Das Schutzalter ist, wie überhaupt für fremde Kinder, das zurückgelegte 11. Lebensjahr. Mädchen desselben Alters ist nur die Bedienung der Gäste verboten. Gerade sie gehören überhaupt nicht in den Betrieb hinein. Jeder fremde Arbeitgeber hat der Polizei Anzeige vor Beschäftigung fremder Kinder zu machen. Es ist eine Arbeitskarte zu lösen. Bei der Beschäftigung fremder Kinder als Zeitungsträger, Backwaren- und Milchjungen lassen die Bestimmungen die offensichtlichsten Umgehungen zu. „Fremde" Kinder werden hier kaum noch beschäftigt; man gibt vielmehr den Eltern der Kinder die Ware, und diese beschäftigen dann die „eigenen Kinder" gesetzlich „für dritte". Man braucht dann weder Anzeige zu erstatten noch Arbeitskarte zu lösen. Dieser Umgehung ist bei der in Aussicht stehenden schärferen Durchführung nach dem Fortfall von Uebergangsbestimmungen durch Mitarbeit der Schulbehörde entgegengetreten; anders aber liegt die Sache bei den in der Industrie von den Eltern für dritte beschäftigten eigenen Kindern. Hier wird dem Arbeitgeber Gelegenheit geboten, sich die Arbeitskräfte der Kinder vom 10. Lebensjahr ab zu sichern, und solche Kinder dürfen von 8 Uhr morgens bis 8 Uhr abends mit Ausnahme der Mittagspause und einer Stunde Pause nach Beendigung des Unterrichts arbeiten. Zehnjährige Kinder in den Ferien zehn Stunden in der eintönigsten Weise zu beschäftigen, das läßt das Kinderschutzgesetz, über dessen „Härte" man klagt, noch zu. Dasselbe ist natürlich der Fall, wenn eigene Kinder in der Werkstätte der Eltern arbeiten (die Eltern machen Puppenteile und dgl., das Kind arbeitet mit). Für die Arbeit eigener Kinder ist eigentlich nur die Sonntagsruhe und Nachtruhe gesichert. Und doch wäre schon Sonntags- und Nachtruhe viel, sehr viel. Aber die Not verkümmert und raubt den Kindern auch diese. Die Mitarbeit eigener Kinder bei theatralischen Vorstellungen und in Gastwirtschaften ist ähnlich der der fremden K. geregelt; erstere ist verboten; in der Gastwirtschaft gilt das Schutzalter (12 Jahre), aber beidemal gibt es Ausnahmen. Anzeige und Arbeitskarte fallen natürlich bei „eigenen" Kindern fort. — Der Gesetzgeber hat das Beste gewollt. Am deutlichsten tritt das in dem für jeden mitfühlenden Menschen wichtigsten § 20 Abs. 1 des K.gesetzes hervor, wonach auch gewerbliche Arbeiten, die im Sinne des Gesetzes zulässig wären, in Einzelfällen bei Vorliegen gesundheitlicher oder sittlicher Mißstände durch besondere (polizeiliche) Maßnahmen auf Antrag der Schulbehörde unter Schutz gestellt und verboten werden können.

5. Bezüglich der Vorschläge zur Durchführung, der Mitarbeit der Geistlichen, Lokalschulinspektoren, der (kirchlichen) Vereine sei auf meinen Kommentar verwiesen. Ueber Gesetze, betr. die gewerbliche K. im Auslande vgl. die Abhandlung in EHP², S. 821—866, Abschnitt 9. Die K. ist international, darum sind auch ihre Auswüchse international. Auf dem Wege internationaler Gesetzgebung ihr beizukommen, sind die ersten Ansätze geschaffen (s. Sp. 1106). Voraussetzung ist starker nationaler Schutz. Wesentliche Vorbedingung dafür wird da, wo die Not zur Heranziehung der Kinder zwingt (was aber niemals zur Ausbeutung führen darf), eine großzügige Organisation einer Art Erziehungs-Zuschuß-Versicherung sein, wie sie Tews in EHP² (Artikel Familie und Familienfürsorge, Bd. II, S. 731 ff) entwickelt. Die K. ist auf das Maß einer vernünftigen Beschäftigung zurückzudrängen. Sie darf niemals als Lohndruck wirken. Man muß

sie unter Ausschaltung des Lohnfaktors erziehlich gestalten.

Die umfassendste Darstellung der Literatur in Konrad Agahd: Jugendwohl und Jugendrecht, 1908, S. 180 bis 182; — Ders.: K., unter Berücksichtigung der Gesetzgebung des Auslandes und der K. in der Landwirtschaft, 1902; — Ders.: Gewerbliche K. in Erziehungsanstalten, 1905; — Ders. und von Schulz: Reichsgesetz, betreffend die Regelung der K. in gewerblichen Betrieben, (1903) 1905[2]; — Zur Statistik: Vierteljahrshefte zur Statistik des Deutschen Reichs III, 1900. Berlin, Puttkammer und Mühlbrecht; — Neues Material zur landwirtschaftlichen K. in: Zeitschrift des Königlich Bayrischen Statistischen Bureaus 1908, Nr. 3; ausführlich in Konrad Agahd: Lehrerschaft und Jugendfürsorge in Stadt und Land, 1909. — Ueber K. und Heimarbeit vgl. auch die von Sombart angeführte Literatur im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 1909[3]; — Siegmund Kraus: K. und gesetzlicher Kinderschutz in Oesterreich, 1903; — F. Deutsch: K. und ihre Bekämpfung (Vorschläge für die Regelung der K. in der Schweiz). **Agahd.**

Kinderbewahranstalten, K.heime, K.horte, ¶ Kleinkinderpflege, ¶ Innere Mission: IV, 2d, ¶ Charitas, 2.

Kinderbischof, K.papst, K.abt, Fest des K.s, ¶ Narrenfeste

Kindererziehung ¶ Ehe: II, 3 (Sp. 215 f), ¶ Eltern, ¶ Erziehung und vgl. die dort genannten Einzelartikel. ¶ Konfessionelle K. hat besonderen Artikel, ebenso ¶ Fürsorgeerziehung.

Kinderfehler ¶ Psychologie, pädagogische.

Kinderfürsorge ¶ Innere Mission: IV, 1b. c; 2a. d ¶ Charitas, 2 ¶ Erziehungsanstalten ¶ Findelhäuser ¶ Fürsorgeerziehung ¶ Kleinkinderpflege.

Kindergarten ¶ Fröbel ¶ Kleinkinderpflege; — Katholische Kindergärtnerinnen-Seminare ¶ Charitas, 11.

Kinderglaube ¶ Psychologie, pädagogische, ¶ Taufe: II. III (Kindertaufe; vgl. auch ¶ Wiedertäufer).

Kindergottesdienst.

1. Bedürfnis und Aufgabe; — 2. Organisation; — 3. Inhalt; — 4. Form und Methode; — 5. Fortsetzung in der „Christenlehre".

1. Die obligatorische Einführung besonderer K.e in allen evangelischen Gemeinden ist unschwer zu begründen. Geschichtlich sei nur daran erinnert, daß Luther durch Lehre und Beispiel Erziehung zum kirchlichen Leben zu einer der wesentlichsten Lebensaufgaben seiner Kirche erhoben hat. Fand er „die päpstlichen Gottesdienste darum so verdammlich, daß sie dieselbigen nicht gerichtet an die Jugend und Einfältigen, dieselbigen damit in der Schrift und Gottes Wort zu üben", so ordnete er die neuen Gottesdienste an, „allermeist für die Jugend aufzuziehen und für die Einfältigen zu reizen". Es ist ihm „alles um die Jugend zu tun". Darum hielt er selbst seinen „Lehrjungen" sechs wöchentliche Jugendgottesdienste. Wir folgen also im folgenden durchaus Luthers Fußspuren. — Allem kirchlichen Bildungswesen kommt es nicht sowohl auf ein gedächtnismäßiges Einprägen von Kenntnissen als auf Erziehung zur kirchlichen Mündigkeit, zu einem selbständigen Miterleben des kirchlichen Lebens an. Der kirchliche Unterricht hat direkt freilich nur Vorstellungsreihen und Urteile zu bilden; aber das tatsächliche Material, das er verarbeitet und bewußt macht, setzt er als mitgebracht voraus. Es ist von A. H. ¶ Francke versucht worden, im ¶ Religionsunterricht selbst Lehre in Leben übersetzen zu lassen, indem die Schüler nach jeder Lehrentwickelung aufgefordert wurden, „ein Gebet darüber zu formieren"; allein das ergibt nur Redeübungen im Gebetsstil. Nein, das religiöse Leben wird vorausgesetzt im Unterricht. Daß aber diese Voraussetzung zutreffe, ist ein wesentliches Interesse des Religionslehrers. Religiöses Leben ist nun nur da vorhanden, wo die Religion einen ununterbrochenen, in sich zusammenhängenden, fortlaufenden Lebenszusammenhang bildet. Nicht Stimmungen und stoßweise Rührungen, sondern Regelmäßigkeit und geordnete Wiederholung religiöser Momente machen die Religion zu einer Lebensgröße. Das schon weist uns auf die Gottesdienste, in denen das religiöse Leben zur Erscheinung kommt, seinen volkstümlichen, regelmäßig, geordnet wiederkehrenden Ausdruck findet. — Weiter aber handelt es sich ja nicht bloß um religiöse, sondern um kirchliche Mündigkeit. Independentisten mögen sich mit einer rein individuellen bezw. Familien-Frömmigkeit begnügen; Sektierer oder Freikirchler mögen im Hochgefühl ihrer selbstbeliebten reinen Gemeinschaften gleichgültig sein gegen die Gemeinschaft der historisch erwachsenen Kirche; Gliedern der großen Landeskirchen, Lutheranern obenan, gehört wesentlich zu gesundem, normalem religiösen Leben die ¶ Kirchlichkeit, die regelmäßige Darstellung des religiösen Lebens in der Gemeinschaftsform der feiernden Gemeinde. Die Unterweisung in der Lehre der Gemeinschaft ist ein ideelles Moment, das der Ergänzung bedarf durch das reelle Moment: die äußere Gestalt und Darstellung der Gemeinschaft und ihre gemeinsame Lebensäußerung, den Gottesdienst. Es bleibt darum bei Palmers Wort (s. Lit.): „Die Erziehung zum kirchlichen Leben muß darauf hinarbeiten, daß die Jugend in den Gottesdienst, wie die Gemeinde ihn feiert, eingeführt und zubereitet werde, denselben nicht als tote Zeremonie nur mitzumachen, sondern darin zu leben, ihn als eine Lebensfunktion zu feiern". — Dieses Bedürfnis kann aber am wenigsten die Familie, auch die frömmste nicht mit allem ¶ Hausgottesdienst befriedigen. Gewiß ist für die Erziehung zur subjektiven Religiosität das Wirken der persönlichen Autorität im Elternhaus wesentlich. Allein nicht bloß die Mängel und Einseitigkeiten der Familienfrömmigkeit, abgesehen von ihrem die Regel bildenden völligen Fehlen, bedürfen einer Ergänzung; sondern das kirchliche Leben bildet einen gewissen Gegensatz zum häuslichen: die Jugend muß sich als über den Familienrahmen hinausgehende werdende Gemeinde erkennen, die Familienfrömmigkeit sich mit kirchlichem Gemeingefühl erfüllen; das kann sie nur außerhalb des Elternhauses, vereinigt durch ein allgemeineres Band. Schon Schleiermacher hat in seiner bedeutenden Erziehungslehre dies Bedürfnis wachsenden Verständnisses desjenigen, was im Gottesdienst vorkommt, und der wachsenden Teilnahme an der Darstellung des religiösen Gesamtlebens betont. Daraus folgt die Beteiligung der Kinder am gottesdienstlichen Gemeindeleben in einer besonders der Jugend angemessenen Form eines Gottesdienstes, in dem sich die Jugend selbst als Gemeinde darstellt. — Der Besuch des Gemeindegottesdienstes kann nämlich dem eben nachgewiesenen Bedürfnis nicht genügen. Das wird nicht allseitig

zugegeben. Nicht bloß die kirchliche Routine, zumal in kirchenarmen, filialenreichen Gegenden, hat ihre Unfähigkeit, besondere K.e einzurichten, die speziellen Bedürfnisse der Jugend zu befriedigen, damit verteidigt, daß gerade der Besuch des großen Gottesdienstes den Zweck der Eingewöhnung und Einlebung ins gottesdienstliche Leben vollauf erfülle. Das Bedürfnis eines Kinderchors, dessen man bei lutherischer Liturgie und bei der Singunlust der Gemeinde nicht entraten kann, darf hier nicht mitsprechen; Kinder dürfen nie bloß Mittel, müssen immer zugleich Selbstzweck sein. Man denke an die traurigen Erfahrungen, die man mit der Kirchlichkeit gewesener Kurrendekinder macht! Dagegen will man in der Teilnahme an dem Gottesdienst am geweihten, erinnerungsreichen Ort, in der großen, ganz verschieden zusammengesetzten Gemeinde ein nicht anders zu beschaffendes Fundament des kirchlichen Gemeinsinns finden. Man beruft sich dafür auf Jean Paul, der meinte, daß die Kinder im großen Gottesdienst „in die Würde einer Teilnahme an den Erhebungen ihrer Eltern eingeweiht werden". Und auch Palmer glaubt, daß sie dort bei lebendig fließender Predigt und einfachem Gebet an tiefe Eindrücke des Heiligen und der Gemeinschaft gewöhnt werden können. Spitta (s. Lit.) aber hat gegenüber dem aus der Sonntagsschulpraxis nach seiner Meinung erwachsenen „gottesdienstlichen Libertinismus" und gegenüber der Betonung der belehrenden Gottesdienste die „süße Poesie", den „geheimnisvollen Schleier" der „heiligen Feierstunde" vertreten, wie sie in der stillen Stätte gemeinsamen Gebets von der innigen Andacht der Eltern auf die Kinder übergehe. Dagegen ist nun einzuwenden: Früh zwar ist der Besuch der Gemeindegottesdienste den Kindern einzuprägen; allein der Ausschluß davon ist kaum verkehrter als seine Verfrühung. Besonders kommen folgende Momente in Betracht: Der weihevolle Schimmer, die Ahnung eines Heiligen, Unaussprechlichen wird bei der Mehrzahl untergehen in der Langeweile, wenn nicht jene Stimmung, wie bei Spitta und Palmer, aus dem Elternhaus mitgebracht wird. Wo das aber nicht stattfindet, entsteht bestenfalls jene Feierlichkeit, gegen die Herder in „Sabbath und Sonntagsfeier" polemisiert: „ein Zustand dunkler Empfindungen, da wir etwas Außerordentliches zu fühlen glauben, ein außerordentlicher Zustand für jugendliche Seelen, wozu Grund sein muß." So entsteht jenes dumpfe Kirchengefühl, das nichts anderes ist als „Mechanismus der Fibern aus erster Jugend". Die unzugänglichen Gedankenankündigungen in Gebet und Predigt, da man etwas zu denken glaube, nichts denke und — desto mehr fühle — „schädliches Opium", „Zwischenleere der Seele, wo sie im Anfang nichts als die widrige, unangenehme Bemühung fühlt, sich Ideen verschaffen zu wollen, und in der Folge schon ermattet und ruhig im Zustand dunkler Empfindungen daliegt, ohne sie sich mehr verschaffen zu können". Da nun aber zum Gottesdienst nicht nur unbestimmte Gefühle, sondern auch klare Anschauungen gehören, so muß man statt mit idealen Wünschen mit der Tatsache rechnen, daß der Gottesdienst der großen Gemeinde nicht für Kinder berechnet ist; ja entgegen Palmers Behauptung, daß eine gute Predigt auch den Kindern einen Verständnisansatz biete, allen etwas gebe, ist zu sagen, daß die Erwachsenen dort nicht finden, was sie suchen sollen, wenn Kinder finden, was sie fassen: der Erfahrungs- und Erlebniskreis, darauf der Prediger sich einrichtet, ist ein anderer. „Die Unverständlichkeit desselben gewöhnt die Jugend an Gedankenlosigkeit, erzeugt Ueberdruß und ist nur geeignet, für spätere Zeiten das gottesdienstliche Leben der Jugend zu verleiden" (Achelis). Die Kirche tritt durch Verfrühung des Kirchenbesuchs und namentlich durch Kirchenzwang ihrer eigenen Absicht in den Weg und beeinträchtigt die künftige tüchtige Kraftentwickelung. — Dadurch verletzt sie ihre eigene Würde. Die Gemeinde verlangt seit Alters (¶ Arkandisziplin) allmähliche Einführung in ihre Heiligtümer; ihr Gottesdienst soll nie ein Schaustück sein. Zezschwitz' Bedenken gegen „die herrschende Praxis, die Katechumenen vor dem Konfirmationsakte nach Art der reifen Beichtgemeinde zu behandeln", läßt sich wohl hierherziehen. Oder aber der Diener am Wort muß sich einer unerträglichen Einschränkung unterziehen, indem er auf das kindliche Interesse Rücksicht nehmen, in Gegenwart der Kinder zu den Eltern und Erwachsenen über die wichtigsten Gegenstände wie Ehe, Sittlichkeit, Kindererziehung nicht reden soll oder doch nicht mit der wünschenswerten Offenheit und Freiheit reden kann. — Endlich wird jeder Pädagoge seufzen über die Schwierigkeit, die Kinder im großen Gottesdienst zu beaufsichtigen. Aus der Langeweile mangelnder geistiger Beschäftigung folgt das Verfallen auf Nebengedanken, endlich das Treiben von oft sehr wenig ehrerbietigen Dingen, woran die Schamhaftigkeit und Klassensittlichkeit Schaden nimmt. Und doch erzwingt vielfach Platzmangel und Ausbleiben der Eltern, welche die Kinder bei sich haben sollten, das hordenmäßige Zusammensitzen der Kinder auf der Empore (Kinderchor), wo die Unart eines Einzigen ansteckend auf alle wirkt und das Auge des Predigers sie nicht erreicht. Strenge Beaufsichtigung aber verdirbt nur dem Lehrer den Kirchgang. — Trotzdem soll nicht verkannt werden, daß mit dem 12. Jahr die Reife und das Bedürfnis da ist, ins gottesdienstliche Leben der großen Gemeinde eingeführt oder besser eingewöhnt zu werden. Jedenfalls aber sollen die Kinder nie zur Kommunion mitgenommen werden; man soll das Abendmahl erst miterleben, wenn man mitbeteiligt ist. Ein vielgeübtes Gegenmittel gegen die Unaufmerksamkeit der Kinder, das auch die Aufgabe hat, sie in Ordnung zu halten, ist das Examen über die Predigt, das aber nicht unbedenklich ist. Am besten geschieht es seitens der unpedantischen Angehörigen; man muß sich aber hüten, etwa durch Aufschreibenlassen der Teile und ihr Abfragen den Gottesdienst zur Kopfsache, die Logik statt des Eindrucks auf Gemüt und Willen zur Hauptsache zu machen. Freilich ist der Unterricht im Auffassen einer Predigt sehr wichtig und empfiehlt sich, zumal bei Perikopenzwang, kurzes Durchsprechen des Textes am Wochenschluß, kurze gemeinsame Repetition der Hauptgedanken in der ersten Unterrichtsstunde der Woche, nur aber so, daß auch die Gemüts- und Willensanfassung mit wiederholt wird. — Wichtig ist auch das Mitsingen der liturgischen und Gemeinde-Gesänge. Der Geistliche sendet die genaue Gottesdienstordnung in die

Schule, kommt auch selbst zu deren Vorübung. Aber auch für diesen Zweck ist es der Gemeinde und den Kindern besser, wenn sie das Liturgische mitten unter den Großen üben; da ziehen sie die Gemeinde mit. — Damit aber nicht eintrete, was Herder fürchtet: ein außerordentlicher Zustand ohne Grund dazu, beschränke man den Besuch des Gemeindegottesdienstes auf besondere Tage! Dies gilt zumal für Kleinere. An Festtagen ist Grund zu außerordentlichen Empfindungen, zu Weihe und Feierlichkeit. Auch wo K. eingeführt ist, sollte an den 1. Feiertagen Mitfeiern der Kinder mit der großen Gemeinde Regel sein. Jedenfalls aber entweder das Eine oder das Andere, nie beides am selben Tage. Denn beides fordert den ganzen Menschen, und nichts rächt sich mehr als Ueberfütterung. Die Schulentlassenen werden sonst, übersättigt, auch Kirchenentlassene!

Für gewöhnliche Sonntage gehören die Kinder in besondere K.e. Deren Ziel ist am treffendsten von Schleiermacher in seiner Erziehungslehre bestimmt: „Es ist ein gemeinsames Leben für die Jugend (für sich) zu organisieren, in welchem die kleine Gemeinde ihr Gemeingefühl durch eigene, eigenartige Arbeit, selbständig und selbsttätig betätigt. Bei den K.en muß sich die Kinderversammlung als kleine Gemeinde fühlen". Damit übereinstimmend fordert Zezschwitz die bewußte Zusammenfassung der Jugend zu einer Gemeinde besonderer Art. Die Bedeutung der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der „kleinen Gemeinde" kann nicht leicht überschätzt werden. Eine kräftige, selbständige Jugend fordert dringend, aus unbestimmten Gefühlen der Andacht zu klaren Erkenntnissen geführt zu werden, in denen sie ihren Geist tätig fühlt. Solche Erkenntnisse sind aber nur da zu entwickeln, wo man voll und lebendig eingeht auf den Interessenkreis der betreffenden Stufe. Der Jugend ein Sichfinden in die Bedürfnisse und Interessen einer weiteren Stufe zuzumuten, ist pädagogischer Unverstand. — Ganz besonders ist das Ziel heutzutage zu erstreben, wo die religiöse und kirchliche Erziehung in Haus und Schule weit von Normalität ist, wo das Band der Volksschule mit der Kirche gelockert, die Mündigkeit so früh erreicht ist. Da will gerade die Kirchlichkeit, die Pietät, der Patriotismus der Kirchgemeinde, die kirchliche Grundgesinnung gestärkt werden, die meist viel schwächer ist als die subjektive Christlichkeit. Wo alle anderen Interessen sich vergesellschaften und durch Organisation und Inzucht stark machen, ist die soziale Organisation der Gemeinde eine sehr wichtige Sache. Stärkung der kirchlichen Grundgesinnung durch Sammlung der kirchlichen Jugend, durch Aufrufung zu selbständiger und selbsttätiger Anteilnahme am kirchlichen Leben ist darum auch ein Hauptziel des K.s.

2. Es ist klar, daß die alten Kinderlehren — etwa „im Kirchensteig", wobei die Kinder im Hauptgang stehen — unserer Zeit nicht mehr genügen. Sie sind erwachsen aus den Katechismuspredigten, sind Katechisationen mit der heranwachsenden Jugend (¶ Jugendgottesdienste, 1), fortgesetzt in den Christenlehren. Diese Kinderlehren und Christenlehren haben, wo sie nicht von besonders liebenswürdigen, kindlich begabten Predigern gehalten wurden, niemals eine Jugendgemeinde gesammelt, niemals Begeisterung oder Sehnsucht für die feiernde Gemeinde geweckt; sie waren selten, wozu Spitta sie erhebt: „heilige Feierstunden". Auch gehören solche Kinderlehren zu den größten geistlichen Kunststücken, wenigstens in großen Gemeinden, wo man die Kinder nicht einzeln kennt, nicht individualisieren, die Aufmerksamkeit der Einzelnen nicht rege und frisch erhalten kann. Plastische Darstellung und packende Heiterkeit sind immerhin seltene Gaben weniger Virtuosen. Wo sie fehlen, da ist es doch fast unmöglich, Hunderten von Kindern im Alter von 5 bis 14 Jahren auf die Dauer zugleich zu predigen oder gar mit ihnen zu sprechen. — Darum ist gerade in größeren Städten die Sonntagsschule in steigende Aufnahme gekommen. Im schularmen England 1780 von Raikes gestiftet, war sie dort Ersatz der Elementarschule für das sonst unterrichtslose Proletariat. Von da ging sie über nach Amerika, wo sie sich auf Religionsunterricht beschränkte, aber die gesamte Gemeindejugend umfaßte. Von Amerika ist sie zu uns gekommen, 1869 auf dem Stuttgarter ¶ Kirchentag warm empfohlen, unter Pietisten und Adligen zur Mode geworden, nun auch von Kirchenregiments wegen eingebürgert, endlich von E. Chr. ¶ Achelis durch Aufnahme in sein großes Lehrbuch akademisch salonfähig gemacht. Leider hat sich der in englischen und amerikanischen Verhältnissen begründete Titel: „Sonntagsschule" auch hier noch erhalten, obwohl wir weder nach der englischen Armenelementarschule noch nach dem amerikanischen Religionsunterricht in der Kirche ein Bedürfnis haben. Sie hat unter uns den Religionsunterricht weder zu ergänzen noch gar zu ersetzen, sondern ist durchaus K., ein Mittel, zur bewußten, begeisterten Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde zu erziehen. Bereits hat sich die Sonntagsschule zu einer gewissen Sicherheit und Selbstgenügsamkeit entwickelt; so ist es ein Verdienst Spittas, diese erschüttert zu haben. Das Charakteristikum der Sonntagsschule ist ja das Gruppensystem, das die verschiedenen Altersstufen berücksichtigt, das Wort teilt und an die einzelnen Gruppen in ihnen entsprechender Weise durch besondere Helfer oder Helferinnen heranbringt, auch ein gewisses Sonderverhältnis zwischen Lehrer und Gruppe herstellt und es erzielt, daß die Unterweisung von persönlichem, gegenseitigem Interesse getragen werde. Es spricht doch recht Vieles für diese Organisation. Unleugbar lassen sich so klare, faßbare Anregungen für Verstand und Gemüt zu unmittelbarer, selbsttätiger Aneignung darbieten, den Kleineren gegenüber die Kunst schlichten, ausmalenden Erzählens, den Mittleren gegenüber die Kunst, sie zu Wort kommen zu lassen, den Größeren gegenüber die Kunst üben, zum Nachdenken über das Mitgeteilte anzuregen. Ein Nebengewinn der Sonntagsschule, allerdings ein sehr erheblicher, ist die Heranbildung von bewußten Mitarbeitern in Zeugnis und Seelsorge — wie viele junge Mütter sind der Sonntagsschule verpflichtet für die Lösung ihrer Zunge, für die Ermutigung zur erzählenden oder mahnenden Verwertung ihres religiösen Besitzes ihren Kindern gegenüber! — und die Herstellung eines über die Kirchenschwellen fortgesetzten persönlichen Verhältnisses von Helfern und Kindern, die von solchen freiwilligen Zeugen sich vielfach stärker beeinflussen lassen als von den amtlich bestellten. — Gegen die Sonn-

tagsschule läßt sich geltend machen: der leicht eintretende Mangel an Einheitlichkeit, das Dilettieren mit Dingen, die zeitlebens die gewissesten sein sollen, und das Experimentieren ungeübter, oft unreifer Lehrkräfte — man denke an die oft erst 17 jährigen vornehmen Damen! — mit der kleinen Majestät der Kindesseele. Weiterhin der ungünstige Vergleich des unmethodischen Laienunterrichts mit dem methodisch sicheren Schulunterricht, die Nichtgewöhnung der Kinder an den passiven, nur hinnehmenden Gottesdienst der großen Gemeinde, vorzüglich aber die Verwandlung des mit heiliger Scheu betretenen Gotteshauses in eine Judenschule durch die schwatzende Lebhaftigkeit und formlose Nonchalance der Einzelunterhaltung, wobei noch dazu jeder den andern zu überschreien sucht. — Darum kann die Sonntagsschule doch nur relativ empfohlen werden, nämlich, wo jene leicht eintretenden Uebelstände relativ überwindbar sind. Es muß da Rücksicht genommen werden auf die Zusammensetzung der Gemeinde, auf die Möglichkeit, einen wirklich brauchbaren Helferkreis heranzubilden, auf die Lehrgabe des Geistlichen, auf die Verwendbarkeit des gottesdienstlichen Raumes, besser noch eines Gemeindehaussaals. Der Geistliche darf nicht glauben, sich durch die Sonntagsschule Arbeit zu ersparen; denn er allein bleibt der Gemeinde und Gott verantwortlich. Jedenfalls muß er regelmäßig eine Vorbereitungsstunde halten, den Unterricht der Mithelfer überwachen und dafür sorgen, daß behufs Gewöhnung an die Form der Gemeindegottesdienste die Kinder an den Festgottesdiensten der Gemeinde teilnehmen und auch ab und zu eine Kinderpredigt hören.

Wenn aber gesorgt ist für einen der kindlichen Entwickelungsstufe entsprechenden K. — sei es nun Gruppen-, sei es gemeinsamer Gottesdienst — und wenn die Abhaltung eines solchen durch die Kircheno dnung für alle Haupt- und Filialgemeinden obligatorisch gemacht ist, wobei auf die Schwierigkeit, die Kinder von entfernten Gemeinden herbeizuholen, gebührende Rücksicht genommen ist, darf nun ein gewisser, wenigstens moralischer Zwang zum Besuch des K.s auf alle Kinder ausgeübt werden; zum mindesten wird ihn der Konfirmandenpastor als regelrecht besucht voraussetzen und der Seelsorger durch Hausbesuche zu erwirken suchen. Dazu mag man sich mit dem oder den Lehrern in Beziehung setzen und sie bitten, sich nach dem Verbleib der Kinder umzusehen. Die „freie Idealität“ des freiwilligen Besuchs soll man nicht zu hoch schätzen; sie stößt sich an dem Leichtsinn vieler guter Kinder, an der wirtschaftlichen Notlage, an dem ungläubigen Gegendruck vieler Eltern. Daß aber ein regelrechter Besuch durch konkurrierende oder zeitlich störende, von der Schulbehörde oder den Eltern veranstaltete Schulkurse, Volkskonzerte usf. unmöglich gemacht wird, darf die Gemeinde sich nicht gefallen lassen. Allerdings sollte der K. nicht öfter als alle 14 Tage und zwar Vormittags, um den Kindern nicht den freien Nachmittag zu stören, stattfinden, die Konfirmanden aber nicht einschließen. Die Anziehungskraft der K.e mag man verstärken durch Ausflüge und Sommer- oder Weihnachtsfeiern, die, wenn von der Gemeinde getragen, besonders geeignet sind, der Jugendgemeinde inneren Zusammenhalt und freudiges Bewußtsein zu geben. Soll freilich eine gute, willige Gewöhnung an regelmäßigen Gottesdienstbesuch eintreten, so muß man sich an Claus' Harms Mahnung halten: „Zwingen Sie womöglich durch Ihre Kinderlehre selbst in die Kinderlehre!“

3. Der Inhalt dieser Gottesdienste wird bestimmt durch ihr doppeltes Ziel: der Altersstufe entsprechende Anregung ihres religiösen Interesses und Gewöhnung an aktive Beteiligung am Gemeindegottesdienst. Aus beiderlei Gesichtspunkten ist durchaus verwerflich die in der alten Kinderlehre geübte „Durcharbeitung des Katechismus“, vor allem, weil die Betonung der Lehre, zumal die Wiederholung der Lehrstoffe der Schule den Gottesdienst zur Schulübung statt zu feiernder Andacht machte. Ebenso verwerflich ist die katechetische Wiederholung der Gemeindepredigt oder die katechetische Durcharbeitung der Perikopen oder schwierigerer Teile der Schrift; das alles führt zu einer Dublette des Schulunterrichts, statt zu einer Vorbereitung des Gemeindegottesdienstes. Sehr zu empfehlen ist dagegen die Behandlung zusammenhängender Schriftabschnitte, zumal geschichtlichen Inhalts; selbst die Schulstoffe der biblischen Geschichte gewinnen ein neues Interesse, wenn sie direkt aus dem biblischen Kontext genommen und mit erbaulicher Absicht behandelt werden. So lassen sich folgende Serien aufstellen: die Seligpreisungen, die übrige Bergpredigt, die Gleichnisreden des AT.s und Jesu, die Hauptstationen der Lebens- und wiederum der Leidensgeschichte Jesu nach einem der Synoptiker, die ins Gemeindeleben einführenden ersten Kapitel der Apostelgeschichte, die Missionsreisen des Apostels Paulus, aber auch die Geschichten der Patriarchen und wiederum Sauls und Davids, die so köstlich den Naturboden und Nahrung für die Heldenverehrung bieten und zu Charakterbesprechungen veranlassen. An den zweiten Festtagen wird man aber stets dieselben heiligen Geschichten mit ihren unausschöpfbaren Beziehungen und symbolischen Bedeutungen heranziehen. Ausgeschlossen sollen aber auch nicht außerbiblische Stoffe werden, die man etwa als Illustrationsmaterial zu kurzen Texten der nt.-lichen Briefliteratur wie Röm 12, I Kor 13 verwertet. Es gilt stets anzuknüpfen an das natürliche Leben, auch der Menschenseele, an die Vorliebe der Jugend für das Kraftvolle, Heroische. Zu warnen ist vor den sentimentalen oder abstrakt-religiösen, unwahren Geschichten und Anekdoten, wie sie zumeist auch K. H. ¶Casparis vielbenutztes „Geistliches und Weltliches“ füllen. Auch der Liederschatz unserer Kirche mag so herangezogen werden. Nur sollten diese erläuternden Stoffe nicht selbst wieder der Erläuterung unterworfen und damit der hauptsächliche Eindruck des Textes geschmälert werden. Unstatthaft ist auch, solange unsere Gemeindegottesdienste noch an einen Schrifttext gebunden sind, die vielfach empfohlene Zugrundelegung von Kirchenliedern für die Besprechung. Dagegen mag kirchengeschichtlicher und Stoff aus der vaterländischen Geschichte zur Illustration eines Schrifttextes benützt werden, jedoch unter Wahrung der besonderen Würde der Schriftwahrheit und unter Vermeidung von Blütenlesen, die der Verdeutlichung mehr schaden, als ein einziges belegendes Beispiel, völlig durchgeführt, nützt.

4. Wichtiger als alles Weitere ist, daß die

Form, und zwar der Gebete wie der Unterredungen, gar beim Gruppengottesdienst, aufs genaueste vorbereitet oder doch, bei großer Uebung und spezifischer Begabung, klar überdacht ist. Nicht bloß, um „unter den Augen katechetisch gebildeter Schulmänner keine Schmach auf sich zu laden" (Harms), sondern mehr noch, um nicht selbst die Stimmung zu stören, die der schuldige Respekt vor Gottes Gegenwart fordert, weil eben, wo erst mühsam nach Stoff, Fragen und Vergleichen und Ueberleitungen gesucht wird, die eigene Andacht und volle Hingegebenheit unmöglich festgehalten werden kann. Ob nicht Harms' Beobachtung: „nicht der zehnte Prediger im Lande präpariert sich nur eine Stunde lang auf eine Kinderlehre", und die andere, daß es vielen offenbar an Ernst und Lust dazu fehle, da sie sonst nicht so oft und um geringer Vorwände (gleichzeitiger Nebenhandlungen) willen ausgesetzt werden würde, auch heute noch in allen Landen schlafende Gewissen aufrütteln sollte? Cl. Harms fordert die genaueste Vorbereitung. „Auch der ganze Gedankengang werde niedergeschrieben, die Bibelstellen, welche aufgeschlagen, die Gesangsverse, welche hergelesen, die Stellen aus der Bibel, aus dem Gesangbuch, aus dem Katechismus, welche aufgesagt werden sollen ... und die Sinnsprüche, die breviter, acute, suaviter dicta ... Und dieses werde ziemlich memoriert, so daß man nur zuweilen in sein Buch zu sehen braucht; denn noch zehnmal eher darf eine Predigt abgelesen werden als eine Katechisation; ein lesender Katechet ist gar keiner. Aber die Fragen? sind die auch niederzuschreiben? Ja, wer noch keine oder nur mäßige Fertigkeit im Fragebilden hat". Denn „kühnliche Fragen stellen sich nur gar zu leicht ein, insonderheit bei denen, die nach alter Anweisung oder nach dem vermeintlichen Naturlicht sich zuerst den Satz denken, dann einen größeren, kleineren Teil dieses Satzes nehmen, an diesen Satz ein Fragwort flicken und ihn dann als Frage ausgehen lassen". Es ist von Zauleck auch mit Recht an die Regel erinnert worden, „daß, wer in irgend einem Fache unterrichten will, mehr wissen muß als den Wissensstoff, den er gerade mitteilen will; er muß aus dem Vollen schöpfen können, um daraus zu wählen, was belehrend, klärend, fördernd, helfend wirkt". Zumal, wer den so wichtigen Eindruck des Reichtums des göttlichen Worts erwecken soll, der muß aus einem sicher besessenen Schatze Altes und immer Neues schöpfen. Das gilt ebenso, ja noch mehr für die Vorbereitung der Sonntagsschule. Das Geheimnis ihres Erfolges ist geradezu die Vorbereitungsstunde, die zu einer schriftlichen Ausarbeitung der Katechese veranlassen soll, der man durch Darbietung einer genauen Skizze des Lehrgesprächs den sichern Weg bereitet; neben den inhaltlichen sollen auch die methodisch-pädagogischen Schwierigkeiten der Stelle erörtert und klargestellt, auch einmal die Skizze eines erbaulichen Lehrgesprächs, nach Gruppen gesondert, geboten werden. Für die Erkenntnis dessen, was alles bei der Vorbereitungsstunde zu erörtern ist, ist die gewissenhafte Ausübung der Aufsicht von großer Bedeutung; womöglich sollte der Leiter während der Gruppenkatechese nicht selbst lehren, sondern nur die Aufsicht führen. — Diese genaue Vorbereitung darf aber nicht aufheben, soll vielmehr sichern die Frische und Lebendigkeit, Beweglichkeit und Natürlichkeit der Aussprache, eben durch volle Sachbeherrschung. Des Augustinus: Ut gaudens quisque catechizet (Jeder soll frohgemut katechisieren), und Luthers: In ecclesia nolumus taedio extingui spiritum fidelium (Wir wollen nicht, daß in der Kirche der Geist der Gläubigen durch Langeweile ausgelöscht werde; Formula missae) sollen warnen vor pathetischer Feierlichkeit, gezwungenem Ernst, breiten, wohlgesetzten Anreden und absichtsvollen, bestürmenden Moralanwendungen. Der Kanzelton, die andächtige Phrase ist hier noch unerträglicher als auf der Kanzel. „In jeder Rede, jeder Periode, jedem Gebete müssen Sachen" und Anschauungen, „mit jedem Wort wirklicher, gegenwärtiger, ganzer Begriff" sich darbieten. „Jede Wahrheit muß ihren natürlichen Vortrag, jeder Charakter seine eigene Farbe, jede Pflicht ihre eigene, ganz feste Zeichnung und Umriß, jede Situation der Menschheit ihre vollendete lebendige, eigentümliche Stellung bekommen" (Herder). Hier gilt Herders schroffe Abschreckung vor dem „Feierkleid der Gedanken", das nie „den nackten, wirksamen, mächtigen Gedanken", wirklich entwickelte Vorstellungen zutage treten lasse; hier besonders seine Warnung vor der Darstellung von Charakteren „ohne individuelle Bestandheit", „alle so böse, wie kein einzelner Mensch ist, und so gut, wie kein Mensch auf der Welt sein kann! Alle unter zwei Hauptklassen geteilt, unter die einzeln Niemand gehört". „Natürliche Richtigkeit, Wahrheit und leichte Gedankenordnung" ist der Lebensodem jugendlicher Seelen und ihrer frohen Wirksamkeit. — Wie aber soll sich das belehrende und erbauende Moment verbinden? Harms setzt vortrefflich das Wesen der Kinderlehre darein, „daß sie sich mehr, als die eigentliche Katechisation tut, an das Herz, an das Gefühl, an den Willen richtet, zur Erbauung, und daß sie sich mehr, als die eigentliche Predigt tut, an den Begriff, an die Erkenntnis richtet, zur Belehrung, so in der Mitte zwischen Predigt und Katechisation stehend". Darum muß, wie in der Disziplin, so in der Erregung der Aufmerksamkeit alles Schulmäßige vermieden werden, und eine schulgerechte, am Faden von lauter Entwickelungsfragen verlaufende Katechese verfehlt den Zweck des Gottesdienstes ebenso wie die eingehende Erörterung, formelle Zergliederung und Entwickelung von Begriffen. Hat also der K. so zu lehren, daß mittelst der Lehre die Herzen ergriffen werden — und der Weg zum Herzen geht nicht bloß durch Fragen, „auch durch Anreden, Vermahnungen, Bilder, Erzählungen, Lesen und Lesenlassen, Beten und durch ein Gewalttun das Himmelreich an sich reißen" (Harms) —, so fordert doch gerade der jugendliche Drang nach Selbsttätigkeit und eigenem Finden ein stetes Anknüpfen an das halbwegs brauchbare Eigengedachte, also einen lebhaften, liebenswürdigen Dialog. Das Erbauliche liege mehr in der Sache, in der anschaulich gemachten Größe und Schönheit der Offenbarung als in den absichtlichen, gar von der Erklärung gesonderten Mahnreden! Solche bilden allerdings naturgemäß den zusammenfassenden Schluß, der dieselbe Prägnanz, Objektivität und leidenschaftslose Würde zeigen muß, wie sie Palmer für das Gebet im K. fordert. — Aller Erfolg dieser Andachtsübungen hängt aber ab von ihrer Wahrheit

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

und Freudigkeit für die Kinder oder, wie Schleiermacher es klassisch ausdrückt: „von dem Eindruck der Wahrheit und der Unmittelbarkeit der Sache, von der Kräftigkeit der Darstellung und der Empfänglichkeit des Individuums“, kurz davon, daß der Redende und Betende sich den Kindern darstelle als ein schlichter Zeuge selbst erfahrener Wahrheit und selbst erlebter Andacht. — Ueber den liturgischen Rahmen des K.s ist nur wenig zu sagen. Ein eigenes Gesangbuch für den K. zu haben, empfiehlt sich nicht, da er ja auf den Gemeindegottesdienst und darum auch auf das Gemeindelied vorbereiten soll. Am wenigsten ist die „Missionsharfe“ und Aehnliches mit der Jesusmystik und Lammseligkeit, mit den weichlichen, süßlichen Weisen einzuführen; wohl aber macht der K. die allgemeine Beigabe eines Anhangs geistlicher Lieder zu dem Gesangbuch erwünscht. Außer einigen Liedversen zum Eingang und dem Schlußvers ist eine verkürzte Form der allgemeinen ¶ Hauptgottesdienstordnung mit ihren Hauptmomenten zu bieten, freilich ohne Kyrie, das für Kinder zu unwahr wäre, und ohne Salutatio („Der Herr sei mit euch“ usw.), die überhaupt sinnlos geworden ist. Die Kollekte im Eingang muß jedenfalls ganz ohne Schachtelung („der du“) schlicht, frei von Reflexion und Dogmatik sein und das Schlußgebet ungleich kürzer und gedrungener als das große Kirchengebet. Ob die Gebete aber frei aus dem Herzen oder nach der Agende gebetet werden sollen, bleibt fraglich und muß jedem Einzelnen, seiner Begabung und Auffassung überlassen werden: jenes dient bei natürlicher Wärme der Aussprache mehr dem augenblicklichen Bedürfnis der Kinder, dies mehr der Eingewöhnung in das gottesdienstliche Leben der Gemeinde.

5. Die gottesdienstliche Weiterbildung der schulentlassenen, konfirmierten Jugend muß vorzüglich durch die Gemeindepredigt geleistet werden. Schon um dieser wichtigen Elemente der Gemeinde willen sollte aber die Predigt ganz anders als bisher erziehlich gerichtet sein, über Pflichten der Hauptstände und Gruppen der Gemeinde, über Selbsterziehung zu Gebet und Hausgottesdienst, über Ueberwindung der Zweifel und sittlichen Anfechtungen, speziell auch (im Anschluß an die Apostelgeschichte, nicht bloß 2 $_{42}$) über Gemeindeverhältnisse und Gemeindegottesdienst handeln. Es ist falsch, immer wieder bloß die Selbstdarstellung der Gemeinde als Inhaberin des Sünden- und Gnadentrostes anzustreben, falsch darum auch die Bindung der Predigt an die darauf gerade gerichteten ¶ Perikopen. Soll die kirchliche Jugend von der Gemeindepredigt Gewinn ziehen, so muß diese der Erziehung von kirchlichem und Gemeinsinn und der Selbstbildung des inneren Lebens bewußt sich annehmen. Spezielle gottesdienstliche und Predigtveranstaltungen für die Jugend dürften schwer erfolgreich zu treffen sein. Vgl. darüber den Artikel ¶ Jugendgottesdienste.

H. von der Goltz: Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßige Art ihrer Einrichtung, 1888; — Otto Baumgarten: Die Verpflichtung der Kirche gegen die Jugendgemeinde (ZprTh XIII, S. 203 bis 219); — von Rhoden: K., in EHP IV, S. 103 ff; — Theodor Schäfer: K., in RE³ X, S. 286—288; — Claus Harms: Pastoraltheologie, Neue Auflage 1878, S. 65—83; — Chr. Palmer: Evangelische Katechetik⁶, S. 545—612; — G. v. Zezschwitz: System der praktischen Theologie, 1876 ff, S. 220 ff; — Chr. E. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie II, 1898², S. 54 ff. 400 f; — Franz Dibelius: Der K., 1881; — Friedrich Spitta: Etwas über K. (GRhW 1889, Februar); — Hermann Dalton: Die Sonntagsschule, 1891; — Der Sonntagsschulfreund, herausgegeben von Fleischmann, 1869 ff; — Der K., herausgegeben von L. Tiesmeyer, G. Volkmann, S. Zauleck, 1891 ff; — L. Tiesmeyer: Die Praxis der Sonntagsschule, 1877²; — Herder: Sämtliche Werke, hrsg. von Suphan, VI, S. 90 ff; — Schleiermacher: Die Erziehungslehre, herausgegeben von Platz, 1849, S. 184. 229. 220. 221. 222. 227. 256. 532.

Baumgarten.

Kinderheime, K.horte, vgl. das zu ¶ Kinderbewahranstalten Bemerkte.

Kinderkommunion, Teilnahme von Kindern am Abendmahl, galt in der alten Kirche im Westen (Cyprian De lapsis, 9; Augustin De peccat. merit. I, 20; Contra duas epist. Pelag. I, 22 u. a.), wie im Osten (Constitutiones apostolicae VIII, 12—13) als etwas Selbstverständliches, da jeder Getaufte zum Abendmahl zugelassen ward, ja nach Justins Bericht (Apologia I, 65) sich sofort an die Taufe eine Abendmahlsfeier anschloß, und da der Genuß des Fleisches und Blutes Christi, gestützt auf Joh 6 $_{53}$, als für alle, also auch für die Kinder, zum Heil notwendig betrachtet wurde. Bis in das hohe Mittelalter hinein finden sich für die K. viele Zeugnisse, eines der spätesten der Erlaß Paschalis' II vom Jahre 1118 (MSL 163, S. 442), der zugleich bezeugt, daß man den Kindern (ebenso wie den Kranken, qui panem absorbere non possunt) nicht Brot und Wein gesondert, sondern (wie es in der ¶ orthodox-anatolischen Kirche bei allen üblich ist) das Brot in den Wein getaucht darreichte. Die Furcht, das Heilige zu verschütten, führte dann im 12. Jhd. im Abendland den Kindern gegenüber erst zuweilen dazu, ihnen ungeweihte Elemente zu reichen und so die Handlung zu entleeren (vgl. z. B. MSL 177, S. 392; 212, S. 66 f), und veranlaßte weiterhin nicht nur wie bei Erwachsenen die ¶ Kelchentziehung, sondern die Aufhebung der K. überhaupt. Nachdem schon wiederholt Synoden seit dem 13. Jhd. (z. B. Bordeaux 1255, Bayonne 1300) die Frage behandelt hatten, belegte das ¶ Tridentinum (sessio XXI, 4) jeden mit dem Anathem, der die Heilsnotwendigkeit der K. lehre, leugnete auch, daß das „Altertum“, dessen abweichende Praxis es ausdrücklich als nicht verdammenswert nennt, die K. als heilsnotwendig gespendet habe. Die vom 7. Lebensjahr ab womöglich tägliche K. ist jüngst wieder in der katholischen Kirche von Pius X (8. Aug. 1910) vorgeschrieben worden (vgl. CcW 1910, S. 513). Die evangelische Kirche kennt keine K. (¶ Abendmahl: V, 1; ausgenommen einzelne Sekten, vgl. z. B. ¶ Irving usw.), während die morgenländische Kirche daran festgehalten hat.

Gg. Rietschel: RE³ X, S. 289—291; — KL² VII, S. 459 ff; — Regula in PrM 1911, H. 2—3; — Als Materialsammlungen sind noch immer von Wert Joh. Fr. Mayer: Commentarius historico-theolog. de eucharistia infantium olim data, Leipzig 1673, und P. Zorn: Historia eucharistiae infantium, Berlin 1736 (S. 192 ff auch über die neuere griechische Kirche).

Zsch.

Kinderkreuzzug ¶ Kreuzzüge, 5.

Kinderlehre ¶ Kindergottesdienst, 2.

Kinderlieder, israelitische; ¶ Dichtung, profane, im AT, 5 a.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kindermord, bethlehemitischer, ¶ Unschuldige Kindlein.

Kinderopfer ¶ Menschen- und K. ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 b.

Kinderpapst ¶ Narrenfeste.

Kinderpflege vgl. zu ¶ Kinderfürsorge.

Kinderpsychologie ¶ Entwicklungsstufen des Menschen, 3 ¶ Psychologie, pädagogische.

Kinderschutz, sozialer, ¶ Kinderarbeit.

Kindertag 1. = ¶ Gregoriusfest; — 2. ¶ Narrenfeste (vgl. auch ¶ Unschuldige Kindlein).

Kindertaufe ¶ Taufe: II. III. Vgl. auch ¶ Wiedertäufer.

Kindheit Jesu, Schwestern von der heil., religiöse Genossenschaften: 1. in Gent, gegründet 1835, zur Pflege von Kranken und besonders kranker Kinder; etwa 15 Niederlassungen; — 2. von Lavalla (Diözese Lyon), gegründet 1840, für Unterricht von Kindern, hatten bis vor kurzem 14 Niederlassungen. — Katholischer Jungfrauenverein von der hl. K. J. = ¶ Zeller Schwestern. — Kindheit Jesu-Verein ¶ Heidenmission: II, 6 ¶ Vereinswesen, kath.: I, 2. — ¶ Kind Jesu ¶ Kindheit Jesu und Mariae.

Joh. Werner.

Kindheit Jesu und Mariae, religiöse Genossenschaften von der heil.: 1. Schwestern von der K. J. u. M. unter dem Schutz der hl. Christiana (Soeurs de St. Chrétienne), Kongregation (mit ewigen Gelübden) für Erziehung der weiblichen Jugend (Unterricht, Handarbeitsschulen, Waisenhäuser) und Krankenpflege mit Mutterhaus in Metz, gegründet daselbst 1807, 1888 päpstlich bestätigt. Hauptverbreitung in Lothringen, Belgien und (bis zu den neuen Ordensgesetzen) in Frankreich, einzelne Niederlassungen auch in Oesterreich, England und Amerika; die letzte Statistik zählt 1327 Mitglieder in 78 Niederlassungen (einschließlich der bisherigen französischen); im Bistum Metz hatten sie 1908 außer dem Mutterhaus 20 Niederlassungen und 540 Schwestern; — 2. Soeurs de la Ste. Enfance de Jésus et Marie heißen zwei französische Kongregationen für Unterricht und Krankenpflege; a) in der Diözese Fréjus mit Mutterhaus in Draguignan, gegründet 1835; — b) in der Diözese Sens, gegründet 1838, mit zahlreichen Filialen. — ¶ Kindheit Mariae.

Zu 1: Heimbucher III², S. 381 f. **Joh. Werner.**

Kindheit Mariae, Schwestern von der, religiöse Genossenschaften: 1. von Nancy, gegründet 1823, für Jugenderziehung und Krankenpflege; — 2. von Brügge, gegründet 1835, für Erziehung blinder und taubstummer Kinder, nach ihrem Mutterhaus in der ehemaligen Zisterzienserabtei Spermalie auch Schwestern von Spermalie genannt. **Joh. Werner.**

Kindheitsevangelien. Eine besondere Klasse der apokryphen Evangelien (¶ Apokryphen: II, 2) bilden die K. Sie erzählen von der Geburt, der Kindheit und frühen Jugend Jesu und bringen auch Berichte über seine Familie. Ein buntes, reichverzweigtes System von Wunderbüchern haben die K. in den verschiedenen Teilen der alten und auch der mittelalterlichen Kirche gebildet. Und zwar waren sie im ganzen weit mehr im Morgenland als im Abendland verbreitet. Verschiedene Gründe waren es, die diese merkwürdige Legendenbildung in der Kirche aufkommen ließen. Die älteste Ueberlieferung vom Leben Jesu wußte von seiner Geburt und Kindheit nichts zu berichten. Sie begann erst mit seinem öffentlichen Auftreten in Galiläa. Es ist klar, daß der leere Raum der dreißig Jahre vor diesem Auftreten dazu aufforderte, ihn mit allerlei Stoff auszufüllen. Und dabei waren es vor allem die Geburt und die Kindheit Jesu, die anzogen, weil die religiöse Phantasie sich gern mit dem Eintritt des Gottmenschen in die Welt und mit der Betätigung seiner göttlichen Kraft schon im unmündigen Alter beschäftigte. Da der Mann wunderbar war, mußte auch das Kind wunderbar gewesen sein. Die eben angedeutete Nötigung zeigt auch von vornherein, wie der leere Raum ausgefüllt werden mußte: mit Wundergeschichten, die Geburt und Kindheit des Retters umrankten. Die zeitgenössische Frömmigkeit, die uralte religiöse Ueberlieferung des Orients bot vielen Stoff an verschiedensten Wundern. Eine sehr wichtige Ursache für das Entstehen der K. in der alten Kirche ist endlich die Apologetik. Es galt, die junge Religion, vor allem die Person Jesu selber, zu verteidigen. Die Juden, die Kenntnis von dem Bericht über die Erzeugung Jesu aus dem Geiste nahmen, antworteten mit dem Vorwurf der unehrlichen Geburt. Die Gnostiker, die den aus den oberen Himmeln herabgestiegenen Heiland von jeder Berührung mit der Materie (Menschwerdung) fernzuhalten suchten, wollten womöglich gar keine wirkliche Geburt des Christus annehmen (¶ Gnostizismus, 2 b). Wenn ferner in der Welt damals das Wunder der stärkste Beweis der Göttlichkeit war, dann mußten dem Geschmack der Zeit angepaßte, eindrucksvolle Wunder schon von dem göttlichen Kinde berichtet werden. Endlich hat die steigende Marienverehrung (¶ Maria: I) sich gern mit den Vorgängen der jungfräulichen Geburt und mit der Geburt und Abstammung der Maria selber befaßt. — Als erhaltene Stücke der ältesten K. kommen vor allem zwei in Betracht. Einmal das sogenannte „Protevangelium des Jakobus“, eine kurze Schrift, die reichlich überliefert ist und die in der alten Kirche viel benutzt wurde. Die Originalsprache ist griechisch; doch ist die beliebte Schrift auch syrisch übersetzt und armenisch bearbeitet worden. Ihre Entstehungszeit mag die zweite Hälfte des 2. Jhd.s sein; ihr (angeblicher) Verfasser, nach dem sie den Namen hat, ist der bekannte älteste Bruder Jesu, Jakobus; in Wirklichkeit hat sie ein Griechisch redender Heidenchrist, vielleicht ein ägyptischer, geschrieben. Das Buch handelt von der Geburt der Gottesmutter Maria und von der Geburt Jesu aus seiner jungfräulichen Mutter samt Zeichen und Wundern, die sich dabei ereigneten. — Die zweite hier zu nennende Schrift ist die „Kindheitsgeschichte des Herrn“, die unter dem Namen des Apostels Thomas abgefaßt ist. Sie ist wohl ursprünglich aus alten gnostischen Kreisen hervorgegangen, ist dann kirchlich überarbeitet worden und liegt griechisch, syrisch, lateinisch in mehrfacher Rezension vor, — ein Zeugnis für ihre große Beliebtheit. Die ursprüngliche Sprache des Buches ist das Griechische. Auf den Inhalt hin angesehen, ist es eine Sammlung von Legenden aus der Kindheit Jesu, abschließend mit dem Besuche des Zwölfjährigen im Tempel. Die einzelnen kurzen Geschichten sind lose aneinander gereiht, sinnige, schöne Stoffe wechseln mit seltsamen Anekdoten. Die Herkunft mancher dieser Wundererzählungen läßt sich noch erkennen, und durch

die christliche oder gnostische Uebermalung schimmert alte, bunte Legende aus der heiligen Ueberlieferung des fernen Ostens, Indiens, hindurch. — Die beiden unter dem Namen des Jakobus und des Thomas gehenden K. haben im Osten und im Westen der Kirche lange und stark fortgewirkt, auch reichliche Umarbeitungen, Verzweigungen, Vermehrungen, Herübernahme in neue Schriften erfahren, die zum Teil, in verschiedenen Sprachen — syrisch, koptisch, arabisch, lateinisch — abgefaßt, erhalten sind (De infantia Christi). — Das Interesse der Kirche an der Geburt und Kindheit Jesu beginnt übrigens nicht erst im 2. Jhd. mit der Abfassung und Ueberarbeitung der oben genannten Apokryphen: wir haben schon in zweien der kanonischen Evangelien, dem ersten und dritten, Erzählungen über die Geburt und die Kindheit Jesu erhalten (¶ Jesus Christus: II, 1). Wie es kam, daß Jesus gemäß der alten prophetischen Verheißung in Bethlehem, der Davidsstadt geboren wurde, wie es sich näher mit seiner Geburt aus dem Geiste Gottes und der Jungfrau und mit seiner Abstammung aus Davids Haus verhielt, wie er schon als Knabe durch seine Fragen und Antworten die Autoritäten seines Volkes in Erstaunen setzte — das ist Inhalt und Gegenstand der kanonischen Kindheitsberichte. Die gleichen erbaulichen und dogmatischen Motive sind hier wie bei der Entstehung der späteren Apokryphen tätig gewesen.

Zum Schlusse sei an die Verwendung erinnert, welche die K. in einem Buche des amerikanischen Schriftstellers L. Wallace: Boyhood of Christ (1888; deutsch Berlin 1894; vgl. auch des gleichen Verfassers bekannten Roman „Ben Hur") und in einigen von den „Christuslegenden" Selma ¶ Lagerlöfs gefunden haben.

Kritische Untersuchungen, eine Uebersetzung des Protevangeliums und der Thomaserzählung, sowie Anmerkungen dazu stehen in E. Hennecke: NT.liche Apokryphen, 1904, S. 44—74; — Ders.: Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904, S. 95—142. **Rudolf Knopf.**

Kindi (Alkindi) ¶ Islamische Philosophie, 1.

Kindlein, Fest der unschuldigen, ¶ Narrenfeste ¶ Unschuldige Kindlein.

Kindschaft Gottes ¶ Gotteskindschaft.

King ¶ Leibniz (Theodizee).

Kingo, Thom. Hansen, geistlicher Liederdichter, ¶ Dänemark, 4 ¶ Kirchenlied: I, 4 a.

Kingsley, Charles (1819—75), englischer Geistlicher der Staatskirche und Schriftsteller, geb. zu Holne Vicarage, Devonshire, studierte in Cambridge und wurde 1844 Pfarrer zu Eversley, Hampshire. — Er arbeitete eifrig für den christlichen Sozialismus des F. D. ¶ Maurice (¶ Christlich-sozial, 1. 2). Seine Erzählungen „Yeast" 1848 und „Alton Locke" 1850 beweisen sein feuriges soziales Empfinden und sind noch heute fähig, junge Herzen für selbstlose soziale Arbeit zu erwärmen. Seine Auffassung des Kirchenglaubens nannte er: muskulöses Christentum. In dem historischen Roman „Hypatia" 1853 begründet er seine freiere Auffassung der kirchlichen Dogmenbildung. Noch größeres Erzählertalent beweist: „Westward Ho!" 1855 ein patriotischer Roman voll rauher Kraft aus der Zeit Elisabeths. „Two Years ago" 1857 ist eine Schilderung zeitgenössischen Lebens. In seinen Schriften spiegelt sich seine Freude an seinem Land, an seines Landes Geschichte, an der Natur und an allem, was gesund und männlich ist. 1860 wurde er Professor der neueren Geschichte in Cambridge; seine Vorlesungen sind gesammelt in dem Band „Roman and Teuton" 1864. Mit charakteristischer Entschiedenheit griff er ¶ Newman an: „What then does Dr. Newman mean?" 1864, wodurch er dessen vielgepriesene Erwiderung „Apologia pro vita sua" hervorrief. 1869 wurde er Kanonikus von Chester Cathedral, 1873 von Westminster. — Von seinen Gedichten ist heute das Meiste vergessen. Seine Kinderbücher „The Heroes" 1856, „The Water Babies" 1863, „Madam How and Lady Why" 1869 behaupten ihren Platz. — ¶ England: II, 3.

1881—84 erschien die Eversley-Ausgabe von K.s Werken, daneben 1896 11 Bände Novellen und Gedichte. 1877 erschien von seiner Frau herausgegeben: Charles K.s Letters and Memories. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 305 ff; — E. Groth: Ch. K. als Dichter und Sozialreformer, 1893; — Max Müller: Alte Zeiten, alte Freunde, 1901, S. 85 ff. **Wollschläger.**

Kingu ¶ Drache, 2.

Kinkel, Gottfried (1815—82), Theologe, Kunsthistoriker und Dichter, geb. zu Oberkassel bei Bonn, 1836 Privatdozent in Bonn, reiste 1837/38 nach Südfrankreich und Italien, las nach seiner Rückkehr außer über Kirchengeschichte namentlich über Kultur- und Kunstgeschichte, war zeitweise Religionslehrer in Bonn und Hilfsprediger der Kölner Gemeinde, ging 1844 zur philosophischen Fakultät über, wurde 1846 a.o. Prof. der Kunst- und Kulturgeschichte, gehörte 1848 als Vertreter von Bonn der preußischen Nationalversammlung an, nahm seinen Platz auf der äußersten Linken, beteiligte sich an aufständischen Handlungen der republikanisch Gesinnten, wurde 1849 im badischen Aufstand verwundet, zuerst im Naugarder Zuchthaus, dann in Spandau gefangen gehalten, 1850 von hier durch Karl Schurz befreit, lebte dann in London und war von 1866 an Professor der Kunstgeschichte am Polytechnikum in Zürich.

Vf. u. a.: Geschichte der bildenden Künste bei den christl. Völkern, I. Die altchristliche Kunst, 1845. — Seine „Gedichte" erschienen zuerst 1843 (daraus separat und gleichfalls oft aufgelegt: Otto der Schütz), eine zweite Sammlung 1868; — Ueber K.: O. Henne am Rhyn: G. K., 1883. **M.**

Kirchbach, Wolfgang (1857—1906), Schriftsteller, geb. in London 1857, Sohn eines deutschen Malers, studierte von 1877 an in Leipzig Philosophie und Geschichte, dann in München. 1888 Redakteur des Magazins für Literatur des In- und Auslandes in Dresden, 1889 Feuilletonredakteur am Neuen Dresdener Tageblatt, danach an den Dresdener Nachrichten. Seit 1896 in Berlin und Paris. — K. hat eine große Anzahl von Erzählungen, Märchen, Novellen und Romanen geschrieben, in denen er Gegenwartsprobleme behandelt hat, meist aus dem Künstlerleben. 1903 hat er auch einen Roman „Die neue Religion" erscheinen lassen, seine letzten Arbeiten über Monismus, das Buch Hiob im „Freien Wort". Hier interessieren uns allein seine Jesusbücher, durch die er in die populäre Leben-Jesu-Literatur nicht ohne Erfolg eingegriffen hat: „Was lehrte Jesus?" 1897 und 1903, dazu das Volksbuch „Das Buch Jesus" 1898 (¶ Jesus Christus: IV, 2a). Nach K. hat Jesus nichts anderes gelehrt als eine moderne, pantheistische Weltanschauung mit liberal-sozialer Ethik im Durchschnittsgeist unseres freisinnigen Bürgertums

edlerer Richtung. „Die Kirche aller Kirchen, die wahrhaft katholische, die Menschheitskirche, die Kirche aller europäischer Denker, Naturforscher, ist merkwürdigerweise in dieser Jesus-Lehre enthalten. Es gibt keinen, der über das A B C des Forschens und Denkens hinaus ist, der nicht gerade die Gedankengänge des Nazareners unterschreibt, wobei es ihm unbenommen bleibt, auch noch ein Anhänger Kants oder Eduards von Hartmann zu sein. Selbst der dümmste „Materialist", wenn er nur etwas neuere Physik und Chemie kennt, wird die Augen aufreißen und sagen: Ja, wer hätte das gedacht! Und die tollsten Nietzscheaner werden Hosiannah! rufen und sagen, da können auch wir ja mittun". „Merkwürdiger" Weise ist es nicht so gekommen, wie K. gehofft hat. Seine „Methode", auf die er sich viel zu gut tat, hat augenscheinlich nicht so überzeugend gewirkt, daß man dieses Sammelsurium von Modernitäten wirklich in den schlichten Evangelien gefunden hätte. Diese von K. hochgepriesene Methode, der gegenüber alle seitherige Exegese ins Nichts versinken soll, ist die einer neuen Uebersetzung der vermeintlichen Bildersprache Jesu. „Vater im Himmel" heißt nach ihr nichts anders als „das All". Daß das Gottesreich kommen soll, heißt, daß „die Macht des Alls unser innerer Besitz werde, daß das All sich in uns konzentrieren soll". Der Menschensohn ist „die Menschheit"; daß „der Menschensohn erhöht" werden soll (am Kreuz, meint Johannes) heißt: „Die Menschheit muß emporgehoben werden"; mit seiner Auferstehung am dritten Tage hat Jesus auch nichts anderes gemeint als „die dauernde Neuerhebung der Menschheit" usw. K. nimmt die griechischen Worte und preßt in irgend einer Weise einen Sinn heraus, den sie im allgemeinen und im religiösen Sprachgebrauch der Zeit nicht hatten, indem er bald auf den Wortsinn irgend eines Verbums wie „auferstehen" = aufstehen = sich erheben zurückgeht, bald unerlaubte Gleichungen macht, wie die: Gott heißt bei den Juden Himmel, Welt heißt ebenso manchmal Himmel, also ist Welt = Gott, eine Gleichung, an die kein Jude jener Zeit gedacht hat. Krasser Dilettantismus und ungenügende Kenntnis der zeitgenössischen Literatur wie der griechischen Sprache, vom Aramäischen ganz zu schweigen, haben hier eine Modernisierung des Evangeliums im Sinne der liberalen bürgerlichen Ideen des 19. Jhd.s vollbracht. **H. Weinel.**

Kirche. Uebersicht.

I. K. im NT; — II. K., dogmengeschichtlich; — III. K., dogmatisch; — IV. K., rechtlich; — V. Kirche und Staat; — VI. Kirche und Schule. — Zur religionsgeschichtlichen Eingliederung vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, H 9. — Zur Ergänzung seien von den mit dem Wort „Kirche" zusammengesetzten Stichworten, die besondere (rechtliche oder konfessionskundliche) Artikel haben, folgende genannt: ¶ Kirchengewalt, ¶ Kirchenhoheit, ¶ Kirchenamt, ¶ Kirchenausschuß, deutsch-evg., ¶ Kirchenbehörden, ¶ Kirchenordnungen, ¶ Kirchenverfassung, ¶ Kirchenrecht, ¶ Kirchenpolitik, ¶ Eigenkirche, ¶ Freikirche, ¶ Landeskirche, ¶ Reichskirche, ¶ Volkskirche. Ferner ¶ Abendländische Kirche, ¶ Evangelisch (vgl. auch ¶ Protestantismus, ¶ Reformierte Kirche, ¶ Luthertum, ¶ Calvinismus), ¶ Römisch-kath. Kirche (vgl. auch ¶ Katholizismus), ¶ Orthodox-anatolische Kirche: I—II, ¶ Orientalische Kirchen, ¶ Unierte Kirchen des Orients, ¶ Freikirchen; vgl. auch ¶ Gemeinde, ¶ Religionsgesellschaften, Privilegierte, ¶ Sekten: I—III, ¶ Altlutheraner, ¶ Altkatholiken, usw. — Auf die Kirche als Gebäude beziehen sich die Artikel ¶ Kirchenbau: I—II, ¶ Gebäude, kirchliche, ¶ Ausstattung, kirchl., ¶ Kirchengeräte ¶ Kirchenschmuck; vgl. auch ¶ Baulast und ¶ Kirchenbauverein; für das außerchristliche Gebiet ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3 b, ¶ Heiligtümer Israels, ¶ Moschee.

I. Kirche im NT.

1. Ekklesia; — 2. Jesus; — 3. Die Urgemeinde; — 4. Paulus; — 5. Ausblick auf die Entwicklung bis zur Mitte des 2. Jhd.s; — 6. Staat und Kirche. — Die Abkürzung E. bedeutet ĕkklēsía.

1. Mit dem Wort E., das die romanischen Sprachen übernommen, wir Deutsche aber durch das Wort Kirche (wahrscheinlich von kyriakon = das dem Herrn Gehörige, zunächst das Gebäude, dann die verfaßte Gemeinschaft) seit dem Mittelalter ersetzt haben, hat sich die älteste Christenheit genannt, um sich als die Bürgerversammlung des Gottesvolkes zu bezeichnen. Sie nahm den Ausdruck „E. Gottes" aus dem AT herüber, weil sie sich und nicht das Volk der Juden als die Fortsetzung des alten Gottesvolkes, des heiligen Israel, empfand. Die Griechen gebrauchten das Wort E. schon seit alter Zeit für die Bürgerversammlung ihrer Städte. Auch sie hörten also aus der Verbindung „E. Gottes" heraus, daß da eine feierliche Versammlung der von Gott berufenen (ĕkkletoi) Bürger seiner Stadt gemeint sei. „Kirchliches" hat also das Wort eigentlich nicht an sich, Luther übersetzt es mit „Gemeine".

2. Jesus hat nur nach Mtth von der E. geredet Mtth 16 $_{18}$ ff: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine E. bauen, und die Pforten des Hades (der Tod als herrschende Macht) werden sie nicht überwältigen". Die altprotestantische Auslegung der Stelle, die unter dem Felsen nicht Petrus, sondern seinen Glauben verstand, ist ebenso unmöglich wie ihre katholische Ausnützung für Rom. Es handelt sich wirklich um Petrus und nur um ihn, nicht um seine „Nachfolger". Redet diese Stelle von der „K.", so die zweite von der Gemeinde 18 $_{15}$ ff: „Wenn dein Bruder sich versündigt hat, so weise ihn zurecht . . wenn er (die Zeugen) nicht hört, so sage es der E. Wenn er auch die E. nicht hört, soll er dir sein wie der Heide und der Zöllner". — Daß Jesus die beiden Worte gesprochen hat, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Sie sind Mtth-Zusätze, das erste in den Mrk (8 $_{29}$), das zweite in die Spruchquelle, deren einfacheren Wortlaut noch Luk 17 $_3$ bewahrt hat. Das zweite setzt ferner so deutlich die späteren Gemeinden mit ihren rechtlichen Befugnissen voraus, das erste gar die K. als eine kosmische Größe, daß auch inhaltlich die schwersten Bedenken erhoben werden müssen. Endlich ist Mtth 16 $_{18}$ so deutlich eine Parallelbildung zu der Einsetzung des Petrus in Joh 21 zum „Hirten der Lämmer", daß man sieht, wie sich in diesen Stellen die urchristlichen (nicht schon die römischen) Kämpfe um den Primat des Petrus (¶ Papsttum: I) abspielen. — Jesu ganzes Auftreten zeigt überdies, daß er keine K. hat stiften wollen. Er wirkte in seinem Volk und für sein Volk. Dies und nichts anderes will auch die Auswahl der Zwölfe sagen. Ein Organisationsstatut hat er ihnen nicht mitgegeben, Beamte einzusetzen nicht geboten — erst Spätere behaupten es —; er hat kein Bekenntnis verlangt, außer dem der Tat Mrk 8 $_{34}$ ff, den „Herr-Herr"-Sagern gewehrt und ebenso denen, die

einem, der sich nicht zu ihm hielt, verbieten wollten, seinen Namen bei Heilungen zu gebrauchen Mrk 9 $_{38}$. Er hat die Seinen nicht zu gemeinsamem Gottesdienst abgesondert, sondern in den Synagogen gelehrt. Das ¶ Vaterunser ist nicht als liturgisches Gebet gemeint, sondern als Gebetsanweisung für den Einzelnen. Eine neue Gemeinschaft hat Jesus auch gewollt, aber von Gott erhofft, nicht gestiftet, und keine K., sondern einen neuen „Staat", das Königreich Gottes (¶ Reich Gottes), in dem nicht mehr die Gewalttat herrschen soll, sondern die Friedfertigen und die Liebe, und die Ersten die sind, die aller Diener sein wollen (vgl. Mrk 10 $_{41\,ff}$ und die Seligpreisungen).

3. Durch die Auferstehungserlebnisse und die Verfolgungen wurde die Jüngerschar aber zu einer neuen Gemeinschaft zusammengeschmiedet, die ein Bekenntnis hatte: „Jesus, der gekreuzigte, ist der Christus", und die ein gemeinsames Erleben, das Erleben des „heiligen Geistes", aus Welt und Volk hinaushob in eine Sphäre übernatürlicher Kraft. So wenige sie waren, fühlten sie sich als die eigentlichen Träger der Verheißungen, als das wahre Israel. Darum nennen sie sich auch mit den altheiligen Namen Israels, vor allem mit dem Ehrennamen: die E. Gottes. Damit war das Wort gefunden, das die K. langsam von allen Völkern und Staaten unterschied, freilich nur, indem es sich selber in seiner Bedeutung wandelte aus dem Begriff der Gemeinde der von Gott Gerufenen in den der anstaltlichen K. Aber die Urgemeinde wird auch wirklich nun etwas anderes als ein bloßer Kreis von Jüngern, der sich in einem Volk um einen Propheten schart. — In ihr entsteht ein neuer Gottesdienst, neben Tempel und Synagoge, von denen man sich freilich noch nicht sofort trennt. Der G o t t e s d i e n s t ist für die Ausbildung des Gemeindebewußtseins von höchster Bedeutung gewesen: er bewirkt eine Steigerung der religiösen Erlebnisse an Stärke und Häufigkeit; einer wird vom anderen entzündet. Er gleicht aber auch die Erlebnisse aus, führt zu bestimmten Formen, schon durch die Nachahmung in der Sitte, und gibt unwillkürlich die Grundlage einer Ueberlieferung und einer Lehre. Endlich bringt er mit Notwendigkeit die Anfänge einer Organisation hervor. Zumal das gemeinsame Abendmahl, das doch auch Versorgung war, hat bestimmte Dienste und Organe nötig gemacht. Es ist bedeutsam, daß ein altes Quellenstück der Apgsch 6 $_{1\,ff}$ (21 $_{8}$) die Anfänge des Diakonats als einen Tischdienst für einen Teil der Urgemeinde berichtet. — E t h i s c h und s o z i a l waren aber ebenso die Gemeinschaften etwas Neues in der Welt. Sie lebten in dem Enthusiasmus einer keine Schranken kennenden Liebesgesinnung. Man nannte sich nicht bloß Brüder und Schwestern und grüßte sich mit dem heiligen Kuß I Kor 16 $_{20}$ u. ö., man lebte auch ein Leben des Opfers und der Hingabe. Gewiß gab es auch in der Gottesgemeinde noch Selbstsucht und Habsucht; der Mammon und äußere Ehre spielten hier und da noch ihre Rolle; aber ein enthusiastisches Geben, eine Hilfeleistung aller für alle — freilich kein bewußter wirtschaftlicher Kommunismus irgendwelcher Art (¶ Eigentum, 4) — gab den „Erwählten Gottes" auch einen festen Halt für d i e s e s Leben. Und mehr noch als die äußere Gabe war die Vergebung und die völlige Anerkennung der Person. Hier war keiner verachtet, keiner brauchte sich entehrt oder verlassen zu fühlen. Wo nach Mtth 18 vor jedem Gottesdienst die Menschen zusammenkamen, um sich zu vergeben und „reine Hände zu Gott emporzuheben" (Apostellehre 14), da lebte wirklich auch der Verlorenste in einer neuen Welt, und wir verstehen das Wort, das man Jesus in den Mund gelegt hat: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" Mtth 18 $_{20}$. — Freilich auch die Gefahren alles Kirchentums schlummerten schon in diesen Gemeinschaften.

4. Gegen diese Gefahren, zum Zweck ihrer Eindämmung oder Beseitigung, sind alle Aussagen des Apostels P a u l u s über die E. gemacht. Irgend eine prinzipielle Beschäftigung mit Begriff und Wesen der „K." gibt es auch bei diesem ihrem ersten „Theologen" nicht, der sie doch recht eigentlich gegründet hat. Im Gedankengang des Römerbriefes spricht er von ihr an keiner Stelle. Aber gleichwohl können wir bei ihm nicht bloß das Wort E., sondern auch einen klaren Begriff der „K." nachweisen. — Das W o r t gebraucht Paulus in dreifachem Sinn. Erstens für die Gemeinde in Jerusalem, die er verfolgt hat I Kor 15 $_{9}$ Gal 1 $_{13}$ Phil 3 $_{6}$; dieser Gebrauch stammt aus der Frühzeit, wo in Jerusalem noch die einzige und die ganze Gemeinde war. Sieht man zweitens auf das Ganze der inzwischen angewachsenen und im Reich verbreiteten Bewegung, so kann man sie immer noch als Einheit denken und sie die E. Gottes nennen. Nur selten hat Paulus so gesprochen, wahrscheinlich nur I Kor 12 $_{28}$ 10 $_{32}$ (Röm 16 $_{23}$?). Drittens kann man die Einzelgemeinde in jeder Stadt als Analogiebildung zu der in Jerusalem ansehen und auch sie die Gemeinde Gottes (in) der und der Stadt nennen. So tut Paulus gewöhnlich. Er spricht darum auch im Plural von den E. Galatiens I Kor 16 $_{1}$ Gal 1 $_{2}$, Asiens I Kor 16 $_{19}$, der Heiden Röm 16 $_{4}$, auch von „allen" E. Röm 16 $_{16}$ I Kor 7 $_{17}$ II Kor 8 $_{18}$, wo er ebensogut von der einen E. sprechen könnte. Wenn wir mit Gemeinde und K. wechseln, so verwischen wir uns die Art des griechischen Sprachgebrauchs. Paulus hat übrigens auch einmal von den E. „des Christus" gesprochen Röm 16 $_{16}$. — Des Paulus weltgeschichtliche Tat, die Ablösung des Christentums vom Judentum, hat darin ihren Ausdruck gefunden, daß ihm die E. neben Judentum und Heidentum als eine d r i t t e, w e l t g e s c h i c h t l i c h e und w e l t u m f a s s e n d e G r ö ß e tritt I Kor 10 $_{32}$ (wenn hier nicht auch an Jerusalem zu denken ist). Freilich teilt auch er noch die Formeln der Jünger und die alte Betrachtung von der E. als dem Israel Gottes Gal 6 $_{16}$, der „Beschneidung" Phil 3 $_{3}$, des Herzens Röm 2 $_{25}$ und dem rechten Volk Gottes Röm 9 $_{25\,f}$ Gal 4 $_{21-31}$. Aber die ihm eigentümliche Betrachtung ist die, daß aus Hellenen und Juden eine neue einheitliche Größe in der Weltgeschichte sich gebildet hat: der eine Leib des Christus Gal 3 $_{28}$, der von seinem Geist geheimnisvoll durchwaltet ist I Kor 12 $_{12-27}$ Röm 12 $_{4\,ff}$. Damit treffen wir nun auf eine zweite große Neuerung, den s a k r a m e n t a l e n K.-b e g r i f f. Die E. der von Gott Gerufenen ist für Paulus noch mehr als eine Sammlung von einzelnen Menschen, sie ist eine mystische Einheit, durchwaltet von überirdischen Kräften, dem erhöhten Christus oder dem Geist

Gottes, die Paulus in diesen Gedankenreihen nicht sicher von einander unterscheidet. Man kommt in diese Einheit mit dem Christus auch auf einem innerlichen Wege, durch den Glauben; aber vor allem doch durch das Sakrament. Durch die Taufe werden alle Einer in Christus Gal 3_{26} ff I Kor 12_{13a} und ebenso durch das Herrenmahl I Kor 12_{13b} und I Kor 16_{17}. — Die K. des Paulus ist sichtbar. Unsichtbar sind nur der Christus und der Geist, die übernatürlichen himmlischen Wesen, die sie durchwalten. Eine „unsichtbare" K., die Gemeinschaft der Gläubigen, kennt Paulus nicht; aber ebenso wenig wie diesen protestantischen K.nbegriff auch den katholischen, der eine Sakramentsgemeinschaft nicht der geheiligten Menschen, sondern der anstaltlichen Sakramente meint. — Das Reich Gottes tritt bei Paulus ganz zurück und ist in keine Beziehung zur E. gesetzt. — Diese E. ist für Paulus nicht gekennzeichnet durch eine Verfassung, wie ihr denn auch nicht Staat und Familie als andere Organisationen gegenüberstehen, sondern Juden und Griechen als andere Menschenarten mit anderen Religionen. Sie hat gar keine „Verfassung": Gott hat ihr nur „Gaben" und begnadete Menschen gegeben I Kor 12_{28}, nicht Priester und Regenten und Beamten; auch kein Bekenntnis macht ihre Grundlage aus. Freilich hat Paulus schon neben dem Herzensglauben ein Bekenntnis als Richtschnur der Geistesgaben und des Christseins aufgestellt: „Jesus ist Herr" Röm 10_{9} I Kor 12_{3}; aber das ist noch nicht als das sachliche Fundament der K. angesehen: ihr Fundament ist Christus, ihr Wesen hat sie in den „Steinen", die auf dieses Fundament „gebaut werden", nicht in dinglichen und objektiven Veranstaltungen I Kor 3_{11} ff. Gleichwohl beginnt das Anstaltliche in ihr zu wachsen. Paulus hat die ersten gottesdienstlichen Ordnungen geschaffen: Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens I Kor 14_{32}, und die religiöse Würde der E. Gottes duldet keine Zurücksetzungen Einzelner I Kor 11_{22}. Er hat das Bewußtsein von der Bedeutung der Gnadengaben (der späteren Aemter) gestärkt I Kor 12_{28} ff und besonders diejenigen betont und ihren Trägern mit seiner Autorität zur Seite gestanden, die im Dienst der Verwaltung der Gemeinde standen I Kor 16_{15} Röm 16_{1} f (die späteren Diakonen und Bischöfe). Er hat die Anfänge innerkirchlicher Rechtspflege fortgesetzt, indem er mit der Gemeinde den feierlichen Fluch über einen schweren Sünder aussprach I Kor 5_{3} (vergl. Apgsch 5_{1-11} und Mtth 18_{17} u. ö.) und vor das staatliche Gericht zu gehen verbot I Kor 6_{1} ff. Er hat das kirchliche Ehrgefühl gestärkt, indem er es als Motiv für sittliche Mahnungen benutzte I Kor 10_{32} I Thess 4_{12} u. ö. Er hat endlich den Bestand der sozial-ethischen Tradition nicht unwesentlich gemehrt und immer wieder sittliche Forderungen für das Gemeindeleben abgeleitet, wobei das ungeprägte Gold des Liebesenthusiasmus denn freilich manchmal durch die Scheidemünze der Forderungen des Tages ersetzt werden mußte. Freilich sind das alles zunächst nur Organisationen und Anordnungen für einzelne Gemeinden, aber sie sind nicht bloß ihrem Inhalt nach allgemeingültig für die E. Gottes gedacht, sondern auch von Paulus durchaus so behandelt. Er hat mit Bewußtsein eine gemeinkirchliche Tradition in seinen Gemeinden geschaffen I Kor 7_{17} 11_{16} u. ö. oder in Erinnerung rufen lassen I Kor 4_{17}.

5. Die nächsten Generationen bis zum Jahre 120 (vgl. auch ¶ Kirche: II, 1) haben die Organisation der Einzelgemeinde, gezwungen vom Druck des Staates und der Lehrstreitigkeiten (¶ Häretiker des Urchristentums), gegen die sich nur feste Gebilde halten konnten, weiter entwickelt. Am Anfang des 2. Jhd.s (¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2b) finden wir bereits die Lehre von der Tradition der Amtsträger ausgebildet (I Clem 44, ca. 100) und gleichzeitig auch im Osten das monarchische Bischofsamt (Ignatius ca. 115). Ebenso ist die Ordnung in Gottesdienst, Sittenzucht und kirchlicher Lebenshaltung fester entwickelt (¶ Heidenchristentum, 4 ff). Dem entspricht es, daß das kirchliche Selbstbewußtsein sich vertieft hat und die paulinische Lehre von der E. und dem Leibe des Christus (s. 4) nicht bloß weitergegeben, sondern fortgebildet und gesteigert wird. Freilich hat noch gegen Ende des Jahrhunderts der Verfasser der Lukasschriften die Geschichte der christlichen Mission von Jerusalem bis nach Rom schreiben können, ohne das Wort und den Begriff der Gesamtkirche zu benutzen; ja, er hat die Pfingstgeschichte erzählt, ohne der „K." zu gedenken, deren Stiftung wir in ihr berichtet finden. Bei ihm heißt E. wie auch sonst meistens noch die Einzelgemeinde. Am Anfang des 2. Jhd.s sprechen aber die meisten Schriftsteller von der E. in den höchsten Ausdrücken, und um die Mitte des Jahrhunderts vollendet sich die frühkatholische Lehre von der Kirche dadurch, daß die E. und nicht mehr der Einzelne oder die Gottesherrschaft als Ziel des Weltplans Gottes gedacht wird. Diesen Gedanken drückt die Zeit mit ihren Mitteln so aus, daß sie die E. als ein himmlisches Wesen vorstellt, das seit Erschaffung der Welt als das erste der Geschöpfe im Himmel existierte, um dann in der irdischen Christenheit offenbar zu werden. Die wichtigsten Gedanken, die sich jetzt mit der E. verknüpfen, sind die folgenden: a) die E. Gottes ist immer noch die Gesamtheit der von Gott gerufenen und geheiligten Menschen. Anstaltliche Merkmale hat sie nicht. Ihr Fundament ist nicht ein System der Lehre, eine Priesterschaft und ihre Weihe, auch nicht eine heilige Urkunde, sondern sind die Apostel und Propheten Eph 2_{20}, später, am Ende unseres Zeitraums, allerdings schon die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen Hermas, Vis III 5_{1} Sim IX 15_{4}, Christus jetzt ihr Eckstein Eph 2_{20} oder der Fels, auf den sie gebaut ist Herm Sim IX 12_{1}, oder das Tor, durch das man in sie eingeht Herm Sim IX 12_{1} ff. Sie ist die Herde des Christus, der sie als Hirte weidet (das Bild ist besonders häufig im I Clem, steht einzeln in Joh 10_{1} ff 21_{16} Apok 7_{17}, dann I Petr 5_{2} Apgsch 20_{29}). Dem paulinischen Gedanken am nächsten bleiben die Bilder des Eph und Kol, daß Christus das Haupt des Leibes der E. sei Eph 1_{22} Kol $1_{18.\,24}$ (¶ Christologie: I, 3a), auch Ignatius Eph 5_{1} Smyrn 1_{2}; inhaltlich freilich noch mehr paulinisch ist das Bild des Joh-Ev. vom Weinstock und den Reben 15_{1-10} (¶ Glaube: II, Sp. 1434). Dabei ist für den Epheserbrief besonders zu beachten, daß hier die gnostische Spekulation vom Pleroma der Gottheit — dem Götterkreis, in dem sich die ganze „Fülle" der Gottheit erst offenbart —

übernommen wird; die K. ist dieser mystische Zauberkreis, der alles faßt und das All erfüllt 1 $_{23b}$, also eine kosmische (Welt-)Größe, nicht bloß eine menschengeschichtliche. Immer aber noch handelt es sich um eine Menschengemeinschaft — im Eph um eine, die Menschen und Engel umfaßt —, nicht um eine Anstalt. — b) Die E. ist E i n e. Es gibt — so behauptet sie — keine K.n und Sekten, keine Phasen und keine Entwicklung, die etwas anderes wäre als Vergrößerung. Darin ist der Katholizismus schon fertig. Zwar ist der später so häufige Begriff des Häretikers nur einmal in der Literatur unseres Zeitraums verwandt Tit 3 $_{10}$, aber stark wird betont, daß man sich zu der Gemeindeversammlung und vor allem — wo ein solcher ist — zum Bischof halten muß (Hermas Mand XI, bei Ignatius sehr oft). Und wenn auch diese Mahnungen zunächst auf die Einzelgemeinde gehen, sie meinen doch eben damit auch das Festhalten an der ganzen E. Gerade diese Zeit hat die großen, wirksamen Einheitsformeln geprägt, die bis heute mächtig sind: „ein Glaube, eine Taufe, ein Geist, ein Leib", „ein Hirt und eine Herde" usw. Eph 4 $_{4-6}$ Joh 10 $_{16}$ I Clem 46 $_6$ 58 $_2$ Herm Sim IX 18 $_4$. Wenn diese Einheit jetzt vielfach noch eine ideale ist, im Reich Gottes der Zukunft soll sie wirklich werden Did 9 $_4$ 10 $_5$. — c) Die E. ist h e i l i g, wie das Apostolikum (ca. 150), weiter sagt. Der Verfasser des Epheserbriefes ist der erste, der die K. so genannt, das Prädikat von den Menschen auf die Idee ihrer Gemeinschaft übertragen hat. Er denkt dabei wohl immer noch an die Menschen in ihr; denn er sagt, daß die E. geheiligt sei durch das Sakrament der Taufe und dadurch geweiht im religiösen Sinn, von Gotteskräften geheimnisvoll durchdrungen und mit Gott verbunden 5 $_{26}$ f, vgl. auch 2 $_{21}$. Als Formel findet sich „heilige K." dann bei Ignatius ca. 115 für eine Einzelgemeinde, Trall. Eingang, und für die K. wieder etwas später, bei Hermas Vis I 1 $_6$ 3 $_4$. Daneben stehen aber schon früher Ausdrücke wie „heilige Priesterschaft" I Petr 2 $_5$ und „heiliges Volk" Barn 14 $_6$ (auch diese Stellen nicht vor 100 geschrieben); Paulus selbst nennt eine Gemeinde schon einmal einen heiligen Tempel Gottes I Kor 3 $_{16}$. Nicht viel anders, nämlich von ihrer übernatürlichen, wunderbaren Art und Wesenheit, gemeint ist das Beiwort „pneumatisch" (Pneuma = heiliger Geist) in II Clem 14. — d) Die E. ist k a t h o l i s c h, d. h. a l l g e m e i n, über die ganze Erde verbreitet. Das Wort steht im Gegensatz zu einer Einzelgemeinde, ist also Beiwort der Gesamtkirche, bei Ignatius, Smyrn 8 $_2$: „Wo der Bischof erscheint, da soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, auch die katholische E. ist", die allgemeine K. Die nächsten Stellen stehen erst im Martyrium des Polykarp (um 177) und meinen das „katholisch" schon als religiöses Werturteil, sind also im späteren Sinne (¶ Kirche: II, 1 a) katholisch. — e) Die E. ist eine e w i g e Größe. Sie ist seit oder vor der Weltschöpfung im Himmel präexistent gewesen. Man kann für die Geschichte dieses Gedankens auf Paulus hinweisen, der Gal 4 $_{26}$ das „obere Jerusalem" „unsere Mutter" nennt; aber er sagt eben nicht, daß dies obere Jerusalem die K. sei, er meint es auch nicht, — oder auf Hebr 2 $_{12}$ (Ps 22 $_{23}$) und 12 $_{13}$, wo allerdings von einer himmlischen E. der Engel und der vorchristlichen und früh-verstorbenen christlichen Frommen die Rede ist; aber der Gedanke der Präexistenz der E. als solcher liegt auch in diesen Worten nicht. In Wirklichkeit tritt der Gedanke erst am Ende unseres Zeitraums auf, wenn er auch vielleicht schon im Eph im Hintergrund stehen mag. Hermas (um 140) spricht erst deutlich von einer Erschaffung der K. vor der Weltschöpfung Vis I 1 $_6$ 3 $_4$. Und II Clem sagt: „Wenn wir den Willen unseres Vaters tun, werden wir zu der K. gehören, der ersten, der pneumatischen, geistigen, die vor Sonne und Mond geschaffen ist" 14 $_1$. Von dieser K. heißt es weiter, daß sie „geoffenbart worden sei im Fleisch des Christus und daß sie das Fleisch sei und Christus der Geist" 14 $_3$ f. Allerlei Bilder laufen hier durcheinander. — f) Sogar der weitere Gedanke findet sich noch in II Clem 14, daß die K. die B r a u t und das Ehgemahl des C h r i s t u s sei. Und I Mos 1 $_{27}$, eine Stelle, die schon Philo meinte allegorisch deuten zu müssen: „Gott schuf den Menschen, Mann und Frau schuf er sie" wird auf Christus und die E. gedeutet. Solange es keine Christen gab, war die Ehe beider nach II Clem kinderlos 2 $_1$. Merkwürdige Spekulationen, die sich in Andeutungen schon vorher im Epheserbrief finden, ohne daß der II Clem davon abhängig sein müßte. Eph 5 $_{25-32}$ wird die Sache als ein großes Mysterium bei den Eingeweihten als bekannt vorausgesetzt und nur in einzelnen Zügen zur sittlichen Mahnung für alle verwandt. Der Gedanke der Götterehe, der Ehe der Aeonen, ist bei den Gnostikern besonders in der Umgestaltung zu Begriffsverbindungen beliebt gewesen (¶ Gnostizismus, 3). Die Aeonen treten als Paare auf, die Doppelheit der Welt erklärt sich aus ihren „Ehen", unter denen auch von manchen Gnostikern die zwischen Christus und der K. genannt wird. Es scheint, als sei der Eph hier ebenso wie bei der Uebernahme des Pleromabegriffs von seinen Gegnern beeinflußt. Die Tatsache, daß schon Paulus einmal eine Gemeinde mit einer Braut verglichen hat II Kor 11 $_2$, würde nach unserer heutigen Kenntnis nicht ausschließen, daß die Gnostiker die eigentlichen Träger des Gedankens waren, aber die Paulus-Stelle kann sich auch einfacher — eben als Gleichnis — erklären, während Eph ausdrücklich von einem Mysterium redet. — g) Endlich hat man seit dem Anfang des 2. Jhd.s etwa einen Unterschied zwischen der e m p i r i s c h e n K. gemacht, in der die Guten und die Bösen vereinigt sind, und der i d e a l e n K., zu der nur die gehören, die gerettet werden. So hat der II Clem (14 $_1$) gesagt: „Wir werden zu der ersten, zu der himmlischen K. gehören, wenn wir den Willen Gottes tun". Die empirische K. ist ihm also schon ein Corpus mixtum, eine Mischbildung, nur ein unvollkommenes Abbild oder besser eine unvollkommene Fleischwerdung der eigentlichen E. Und Hermas läßt ebenso aus der empirischen K. die ideale durch die Bußpredigt und ihren Erfolg erst hervorgehen. Und nur wer als Wiedergeborener dieser erneuten, idealen, wahren E. angehört, bekommt das ewige Leben (Vis III Sim IX). Es mag einige Jahre früher schon gewesen sein, daß der Verfasser der Pastoralbriefe die K. „ein großes Haus" nannte, in dem Gefäße aller Art seien, solche zu köstlichem Gebrauch und solche „zur Unehre", Prunkgeräte und unansehliche Gefäße II Tim 2 $_{20}$ f. Gewisse

Gleichnisse des Mtth wie das vom Fischnetz Mtth 13$_{47-50}$ mögen denselben Gedanken einer späteren Zeit ausdrücken. Tatsache ist, daß man jetzt unterscheidet zwischen der E., die alle Getauften umfaßt, und ihrem Idealbild, in das nur die Reinen hineingehören. Damit ist der enthusiastische Glaube des Paulus und der nächsten Generation verlassen und der bedeutsamste Schritt getan, den K.nbegriff von den Menschen, die ihr angehören, zu trennen (¶ Kirche: II, 1b—c). Bald hat man dann sachliche Besitztümer, Institutionen gesucht, an denen sich der Charakter der wahren K. erweise.

6. Während unseres ganzen Zeitraums hat man im römischen Staat, wie es scheint, nirgends eine Ahnung davon gehabt, daß sich in seinem Schoße eine Gemeinschaft entwickele, ja ein Gemeinwesen, das bestimmt sei, einst den Staat abzulösen. Von einem Verhältnis der E. zum Staat kann darum auch in unserer Zeit nicht gesprochen werden. Der Staat hat es bei den Christen nur mit einzelnen seiner Bürger zu tun, die er als Anarchisten und Atheisten hin und wieder durch Strafen zur Vernunft zu bringen oder auch nur unschädlich zu machen sucht (¶ Christenverfolgungen). Erst viel später hat er die Organisation sich gegenüber gefühlt und als solche auszurotten gesucht. — Ebenso wenig haben die Christen selber das Problem Staat und K. gefühlt. Auch sie haben ihre Organisation fast absichtslos stückweise entwickelt und noch nicht gedacht, dem Staat eine neue Organisation entgegensetzen zu wollen. Das Kommen des Gottesreiches sollte auch den Sturz des Staates bringen; bis dahin fügte man sich.

RE X^3, S. 315 ff; — Julius Köstlin: Das Wesen der K. nach der Lehre und Geschichte des NT.s, 1872^2; — Alfred Krauß: Das protestantische Dogma von der unsichtbaren K., 1876; — Rudolf Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Ferd. Kattenbusch: Das apostolische Symbol II, 1900, S. 691—702; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 1898^4, S. 504 (über E.); — Ad. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrh., 1906^2, besonders I, S. 342 f; — Ders.: Dogmengeschichte I, 1909^4, besonders S. 169 ff. 405 ff; — Hatch-Harnack: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum, 1883; — Reinhold Seeberg: Zur Geschichte des Begriffes der K., 1884; — Heinr. Weinel: Paulus als kirchl. Organisator, 1899; — Ders.: Paulus, 1904; — Ders.: Die Stellung des Urchristentums zum Staat, 1908; — Rud. Sohm: Wesen und Ursprung des Katholizismus (ASG XXVII 3, 1909); — Ad. Harnack: Entstehung und Entwicklung der K.-Verfassung und des K.-Rechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910. **H. Weinel.**

Kirche: II. Dogmengeschichtlich.

1. Das dogmengeschichtliche Problem in der Entwickelung des K.nbegriffs nach dem Katholizismus hin besteht in der Frage: wie kam man dazu, die K., die, als Gemeinschaft der Gläubigen mit dem erhöhten Herrn und untereinander, Gegenstand des Glaubens ist, nicht etwa nur in der empirischen K. zu finden — wo hätte man sie sonst suchen sollen? —, sondern sie mit der rechtlich verfaßten K.nanstalt gleichzusetzen. Während die katholische Geschichtschreibung die „Stiftung" der K. auf die Apostel und Jesus selbst zurückführt, hatte die protestantische Darstellung seit den Magdeburger Zenturien (¶ Flacius) das Interesse, die Entstehung der katholischen K. als Abfall von dem Ideal möglichst tief herabzurücken. Eine eigentlich historische Bearbeitung der Frage begann mit R. ¶ Rothe „Die Anfänge der christlichen K. und ihrer Verfassung" 1837, woran die Forschungen der Tübinger Schule (¶ Baur usw.) und A. ¶ Ritschls anschlossen. Die seitdem herrschend gewordene Anschauung leitet die Entstehung der K., die eben mit der katholischen K. identisch ist, aus dem Zusammenschluß der ursprünglich selbständigen Einzelgemeinden ab; die K. ist das spätere, das sich unter dem Einfluß dogmatischer Vorstellungen bildete. Demgegenüber vertrat R. ¶ Sohm (¶ Kirche: IV, 1) in seinem „K.nrecht" 1892 die Anschauung, daß die K., deren Darstellung jede Einzelgemeinde war, das Frühere war; aus diesem apostolischen K.nbegriff habe sich der katholische K.nbegriff entwickelt, seitdem man dem Bischof kraft seines Amtes die alleinige Verwaltung des Abendmahls übertragen habe. Die geistvoll vertretene These von dem Widerspruch zwischen K. und K.nrecht, so sehr sie die Forschung durch neue Problemstellung gefördert hat, scheitert an der Tatsache, daß die „eiserne Notwendigkeit" (S. 3) der Praxis eine sicherere Größe ist als die begriffliche. — Der katholische K.nbegriff entwickelt sich aus der schon in der Urgemeinde gegebenen Spannung zwischen Einzelgemeinde und Gesamtkirche, oder was damit eng zusammenhängt, zwischen charismatischer Begabung und Amt. Dieser Prozeß vollzog sich unter fortschreitender Veränderung und d. h. Verweltlichung des Heils. So läßt sich die Entwickelung des K.nbegriffs nicht beschreiben ohne stete Beziehung auf das, was die K. als Heil bietet. Unter dem Namen der K. hat sich die Gemeinde der Gläubigen vom Judentum wie vom Heidentum unterschieden. In dem Begriff sprach sich das Bewußtsein der religiösen Einzigartigkeit aus. Die eine heilige K., vom Geist regiert, ist das Volk Gottes, das wahre Israel, ja, der eigentliche Zweck der Weltschöpfung, die dem Glauben gewisse Einheit aller, jetzt in der Zerstreuung lebenden Gläubigen, die erst im zukünftigen Reich zu ihrem wahren Wesen kommt (¶ Kirche: I). So ist es zunächst ein religiöser Begriff, und jede Einzelgemeinde, auch jede Hausgemeinde, wo immer zwei oder drei in Jesu Namen zusammenkommen, ist eine Darstellung dieser Gesamt-K. Ihr Haupt und Bischof ist Christus; sie hat sein Wort in der Lehre der Apostel, Propheten und Lehrer, die als Geistbegabte wirken und (bis auf die Lehrer) der Gesamt-K. angehören. Zugleich ist aber die Einzelgemeinde auch eine soziale Gemeinschaft der Brüderlichkeit und des reinen Wandels, die ihre inneren Angelegenheiten mit großer Selbständigkeit ordnet. Das machte in den einzelnen Gemeinden Ordnungen und Organisationen notwendig, für welche die natürliche Gliederung in Aeltere (griechisch: Presbyter) und Jüngere maßgebend wurde (vgl. ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 c; 2 d; II, 2 b). Den Presbytern fiel der Dienst an der Gemeinde im weitesten Sinne zu; doch bildete sich bald ein Dienst im engeren Sinn heraus, der die Fürsorge für die Gemeindeversammlungen und die Armen-

pflege umfaßte. Für diesen engeren Kreis der Presbyter kam der Name Bischof auf, während die ausführenden Organe den Titel Diakonen bekamen. Auch diese Aemter, zu denen die Gemeinde wählte oder der Apostel ernannte, zählten zu den Charismen (¶ Geist usw. im NT, 2) so gut wie die der Wortverkündigung. Im Laufe der Zeit ging nun auch die Wortverkündigung auf die Bischöfe als die Leiter der Gemeindeversammlung über, wodurch ihr Ansehen bedeutend stieg. Das war notwendig, als mit dem Hinsterben der Apostel und Propheten und mit dem Erlöschen des ursprünglichen religiösen Erlebens sich die Gemeinde festere Formen gab. Der erste Clemensbrief führt diesen Tatbestand auf apostolische Verordnung und auf das at.liche Vorbild des Hohenpriesters (= Christus), der Priester (= Bischöfe), Leviten (= Diakonen) und der Laien zurück. Damit wird die Ortsgemeinde auf sich selbst gestellt oder vielmehr auf den Kultusbeamten gegründet; der Anfang von K.nrecht ist gegeben, weil das Amt gegen das freie Geisteswirken aufgerichtet wird. Wie sich daraus der Grundsatz: „für jede Gemeinde nur ein Bischof, aber auch jede Gemeindeversammlung unter dem einen Bischof" entwickelt hat, ist dunkel (vgl. ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2b, Sp. 630 f). Es müssen überall gleiche Motive allgemeiner Natur gewirkt haben, so daß man dem I Clemensbrief nicht die Bedeutung beilegen kann, wie Sohm will. Wie seine Lehre von der K. sich den Aussagen der andern Quellen jener Zeiten einfügt, vgl. ¶ Kirche: I, 5.

Sohms Erklärung des monarchischen Episkopats aus der nur dem Bischof zustehenden Verwaltung der Eucharistie hat den Vorzug und die Bedenken einer einheitlichen Theorie. Wir haben vielmehr wesentlich drei Linien zu unterscheiden, in denen sich das Christentum als K. in der Idee des Bischofs zusammenfaßt: a) Das Christentum als Lehre. In der Auseinandersetzung mit dem ¶ Gnostizismus rettete die werdende K. das Christentum vor der Auflösung in philosophische Spekulation und heidnische Mysterien und bewahrte den Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung. Andererseits stand sie schon seit den Apologeten (¶ Apologetik: III) mit den Gnostikern auf demselben Boden, worin sie durch den Kampf mit der Gnosis bestärkt wurde, daß nämlich das Christentum die rechte Lehre sei. Dann aber galt es, bei steigendem Mißtrauen gegen das freie Walten des Geistes, die Offenbarung festzulegen und gegen Neuerungen abzugrenzen. Unter der Formel der „apostolischen Tradition", die als solche, wenn auch mit noch nicht festem Inhalt sehr alt ist, begrenzten zuerst Irenäus und Tertullian das Christentum in der Glaubensregel (¶ Regula fidei). Gleichzeitig faßte die K. die „apostolischen" Schriften im Kanon des NT.s (¶ Bibel: II, A) zusammen, der neben den des AT.s trat. So bekam die K. für ihren Glauben einen sicheren Maßstab, den der Apostolizität, und einen festumrissenen Inhalt, den „Glauben" im Sinn eines Gesetzes, einer Summe von Lehren, die auf Autorität hingenommen werden, wenn daneben sich auch noch unvermittelt der Rationalismus behauptete. Um aber die Apostolizität von Glaubensregel und Kanon nachzuweisen, beriefen sich ¶ Irenäus und ¶ Tertullian auf die ununterbrochene Nachfolge (Sukzession) der Bischöfe, die als treue Schüler ihrer Lehrer letztlich Schüler der Apostel waren. Diese ursprünglich noch historisch, aber schon bei Irenäus auch dogmatisch gemeinte These band das apostolische Erbe nicht an die Person, aber an das Amt des Bischofs. Das Amt hat die Lehrfreiheit beseitigt, zugleich aber, da Glaubensregel und Schrift gegenüber neuen Fragestellungen der Auslegung oder vielmehr Eintragung bedurften, siegte auch die lebendige Autorität über den geschriebenen Buchstaben; — b) Das Christentum als neues Gesetz. War der Glaube eine Glaubenslehre, deren Anerkennung zum Heil notwendig ist, so war die K. nicht eine Gemeinschaft der Heiligen, sondern eine Bedingung des Heils. Dann konnte aber auch das sittliche Leben (¶ Kirche: I) nicht mehr der oberste Gedanke sein in dieser Gemeinschaft, wenn auch Irenäus noch in der K. die Schöpfung des Geistes im alten Sinn sah und Tertullian dem Bischof wohl die Lehrgewalt, aber nicht die sittliche Disziplin als Apostelerbe zugestand. Aber die Frage nach der ¶ Sünde (: III) im Christenleben verlangte auch von der K. eine prinzipielle Antwort, nachdem der erste Versuch des Hermas, der eine zweite Buße nach der Taufe verkündigte, an der fortschreitenden sittlichen Laxheit der Gemeinde und wegen des Mangels an prinzipieller Klarheit gescheitert war (¶ Bußwesen: I, 1). Der ¶ Montanismus, eine Erneuerung des alten Heiligkeitsideals durch wiederaufflammenden Enthusiasmus, schloß die offenbaren Sünder von der Gemeinschaft des sicheren Heils aus, um dem Urteil Gottes nicht vorzugreifen. ¶ Calixt dagegen erklärte aus demselben Grunde, daß die K., als notwendige Bedingung des Heils, Sünder und Gerechte in sich schließen müsse, wobei er sie mit der Arche Noahs und dem Acker mit Kraut und Unkraut verglich. Damit rettete die K. nicht nur ihren Bestand vor erheblicher Verringerung, sondern auch die Ideen des Christentums als Religion der Sündenvergebung; aber in der Veräußerlichung der Bußdisziplin (¶ Bußwesen: I, 1—2) tat sie gleichzeitig einen entscheidenden Schritt zur Verweltlichung des Christentums und zur Ausbildung der K. als Heilsanstalt. Bisher stand das Recht der Sündenvergebung den Geistesträgern zu, besonders Propheten und Märtyrern, nur bei leichten Sünden auch dem Bischof. Calixt eignete sich dieses Recht, zunächst nur bei der Todsünde des Ehebruchs, auf Grund seiner bischöflichen Stellung an. Zu dieser Praxis fügte ¶ Cyprian während der dezianischen Verfolgung (¶ Christenverfolgungen, 2b ¶ Lapsi) im Kampf mit den Novatianern die Theorie. Bei Irenäus genügte noch der rechte Glaube zur Zugehörigkeit zur K. Cyprian schloß die denselben Glauben bekennenden Novatianer (¶ Novatian usw.) von der K. aus, weil sie dem Bischof den Gehorsam verweigerten. Die hierarchische Heilsanstalt ist da; nur der Gehorsam gegen den Bischof sichert das Heil. Damit ist das unter 1. genannte Moment, der „Glaube" als Einheitsband, entwertet, zumal er den Zusammenhang mit dem Leben ganz verlor. Für das Abendland (¶ Augustin) ist der Weg zur ¶ fides implicita frei. Im Morgenland wird der Glaube zu einem Mysterium, das man nicht begreifen kann, sondern verehren muß; — c) Das Christentum als Kultus. Durch die

Ausbildung der Bußdisziplin war auch der Begriff der Heiligkeit der K. (¶ Kirche: I, 5g) ein anderer geworden. Er mußte von den Personen auf die Institutionen übergehen. Im Kultus, in der Eucharistie schlug von Anfang an das Herz der neuen Religion. Dadurch mußte das Ansehen derer, die das Abendmahl leiteten, sich steigern, d. h. des Bischofs und der bei ihm sitzenden Aeltesten, und mit der Ausbildung des Opfercharakters des ¶ Abendmahls (: II, 3b; vgl. auch ¶ Meßopfer) gewann die im I Clemensbrief und der Apostellehre nur vergleichsweise gebrauchte Bezeichnung als Priester reale Bedeutung. Der Montanist Tertullian kämpft schon für das allgemeine Priestertum gegen die Unterscheidung von Klerus und Laien. Bei Cyprian ist der Priester eine feste Ordnung der K., siegreich über die Märtyrer und Bekenner. Diesen Sieg hat der Kampf um die Bußdisziplin (Frage der ¶ Lapsi; ¶ Bußwesen: I, 1) herbeigeführt. Galt die Taufe nur als Abwaschung der früheren Sünden und als Verpflichtung zum neuen Leben, so brauchte man eine Institution, die „als zweite Planke des Heils" allen Schaden bessert, weil hier die K. an Gottes Statt handelt. Die K. ist heilig, weil sie heilige Handlungen hat, die von heiligen Personen verwaltet werden. Dabei ist es bei Cyprian, im Unterschied von Calixt, noch selbstverständliche Voraussetzung, daß sie ein bestimmtes Maß persönlicher Würdigkeit besitzen, ja es wird von ihnen noch besondere Heiligkeit erwartet. Als aber die Donatisten (¶ Donatismus) das alte Heiligkeitsideal der K. wenigstens für deren Vertreter, die Priester, retten wollten, hat ¶ Optatus und nach ihm ¶ Augustin (auch schon der Reformdonatist ¶ Ticonius) die tatsächlich schon von Calixt gebrauchte Konsequenz auch theoretisch gezogen, indem die heilige Handlung als an sich heilig bezeichnet wurde, ohne Rücksicht auf die persönliche Würdigkeit des Priesters. Sein „Charakter", den ihm die ¶ Ordination verleiht, ist unverlierbar. — Abgesehen von dieser letzten Folgerung ist schon bei Cyprian der katholische K.nbegriff in bezug auf die Einzelgemeinde fertig. Die empirische, in den Bischöfen verfaßte K. ist die unumgängliche Heilsanstalt; außerhalb deren gibt es nur gewisse Unseligkeit (¶ Extra ecclesiam nulla salus). Ihre Katholizität ruht auf dem Besitz des rechten Glaubens und der heiligen Schriften, ihre Heiligkeit hat sie in den Institutionen, ihre Einheit ist in der vorausgesetzten Einheit der Bischöfe begründet. Die Zuspitzung dieser Einheit im ¶ Papsttum, die Calixt schon forderte, hat Cyprian und mit ihm die nächste Zeit noch nicht ausgesprochen; der römische Bischof ist, trotz seiner geschichtlichen Sonderstellung, nur der erste seinesgleichen; jeder Bischof ist Nachfolger des Petrus. — Aber es blieb noch eine Spannung bestehen. Die sakramentale Heiligkeit konnte doch nicht ganz den sittlichen Gedanken töten. Die Bußpraxis selbst stärkte die Vorstellung, daß man nun doch auf Grund der Taufverpflichtung sich das Heil durch besondere Leistungen verdienen müsse (¶ Verdienst). So wurde das religiöse Leben des Einzelnen nicht völlig vom kirchlichen gedeckt. Diese Anschauung fand ihren stärksten Ausdruck darin, daß die K. die Heiligkeit des aufkommenden ¶ Mönchtums für sich in Anspruch nahm. — Als eine solche festgefügte Erziehungsanstalt für die Seligkeit konnte der Staat die K. in sich aufnehmen.

2. Die bisherige Entwickelung des K.nbegriffs ist wesentlich die Arbeit des Westens. Clemens von Alexandrien und Origenes haben den hierarchischen K.nbegriff noch nicht. Doch hat er sich auch im Osten im Zusammenhang mit dem Kampf gegen den Novatianismus, wenn auch langsamer, durchgesetzt. Die anders geartete, mehr spekulativ gerichtete Frömmigkeit und die politischen Verhältnisse (¶ Orthodox-anatolische K.) haben auch den gemeinsamen Grundlagen einen andern Wert gegeben. Im Kampf um die Bußdisziplin zwischen Mönchtum und Klerus (¶ Bußwesen: I, 2) verlor vom 5. Jhd. an die K. die sittliche Führung des Volkes. So blieb ihr nur die Lehre und der Kultus. In den Kämpfen um die christologischen und trinitarischen Dogmen (¶ Christologie: II, 2—3) wurden die ökumenischen Synoden die den Bischöfen übergeordneten kirchlichen Organe (¶ Kirchenverfassung: I, A 2), während sich die Diözesanbischöfe, in Anlehnung an die Reichsverfassung, nicht bloß in ihren Provinzen Obergewalt aneigneten, sondern auch im Wetteifer mit Rom eine Stellung an der Spitze der ganzen Christenheit erstrebten. Aber die politische Geschichte des Ostens ließ es nicht zu einer Zentralisation kommen. Die Kämpfe ums Dogma wurden abgelöst durch die ¶ Bilderstreitigkeiten, ein Beweis, daß sich das religiöse Leben von jenem losgelöst hat und ganz auf den Kultus übergegangen ist. Damit war das „Christentum zweiter Ordnung" herrschend geworden, das schon durch das Einströmen der Massen seit ¶ Konstantin d. Gr. nicht mehr hatte gehoben werden können. So hat der K.nbegriff eine innere Geschichte nicht mehr gehabt, seitdem ¶ Dionysius Areopagita nach 500 den Ertrag der religiös-kultischen Entwickelung zusammenfaßte und Johannes ¶ Damascenus das Dogma scholastisch bearbeitete. Entsprechend der Heilsauffassung der griechischen K., die das Ziel in der Vergottung des Menschen, in der Erlösung von der Endlichkeit, im Schauen des Ewigen faßt, beginnt die Spekulation bei der himmlischen K., deren Abbild die irdische ist; ihr kommen darum auch alle Eigenschaften der himmlischen zu. Ueber die sichtbare K. als gemischtes Wesen (corpus permixtum) sprechen erst die jüngsten Symbole. Die K., die sich mit Vorliebe die orthodoxe nennt, weil sie ängstlich die alten Formeln gehütet hat, hat die Wahrheit und verwaltet die Mysterien. Durch diese Mysterien, die Heiligen, Bilder und kirchlichen Bräuche stellt sie die Verbindung zwischen dem Endlichen und dem Ewigen her. So ist sie auch hier unumgängliche, übernatürliche Heilsanstalt. Aber trotz dieser abergläubischen Schätzung ist sie bei der individualistischen, gegen die Sittlichkeit und alle Gemeinschaften gleichgültigen mystischen Frömmigkeit nur der „Schauplatz" des religiösen Lebens, nicht ein Gegenstand des Glaubens. Durch ihre Abhängigkeit vom Staat, erst dem byzantinischen Kaiser (¶ Kirchenverfassung: I, A 3), jetzt dem russischen Zaren, ist ihre religiöse Bedeutungslosigkeit vollends deutlich geworden.

3. Der römisch-katholische K.nbegriff ist nicht das Produkt der dogmatischen Arbeit, sondern die Theologie hat erst die Ergebnisse der Praxis festgestellt und gerechtfertigt. Der reformatorische K.nbegriff (s. 4) ist nicht im Gegensatz zur katholischen Lehre, sondern zur katholi-

schen Praxis entstanden. Auch nach dem ¶Tridentinum, sogar nach dem ¶Vatikanum gibt es keine einheitliche Lehre der K. über sich selbst, sondern wesentlich nur negative Bestimmungen. Wohl aber gibt es eine Praxis, die die K. in den Mittelpunkt der ganzen katholischen Frömmigkeit stellt (¶Katholizismus, 1). Das war der stärkste Erfolg ¶Augustins: die K. ist Subjekt und Objekt des Glaubens. Durch sein reiches Denken hat er die K. erst zu dem gemacht, was sie geworden, und zugleich die Keime in sie gelegt, die ihre Bedeutung immer wieder aufzuheben drohten. Er hat der K. zuerst religiöse Bedeutung gegeben. Bisher ging doch bei der Geltung des Verdienstbegriffs (s. 1c; ¶Verdienst) ein großer Teil der Frömmigkeit neben der Kirchlichkeit her, weil sie keine Heilsgewißheit gab. Augustin hat sich, in völliger Verzweiflung an der Möglichkeit der eigenen Gerechtigkeit wie der eigenen Wahrheitserkenntnis, der K. in die Arme geworfen. So wird der Glaube bei ihm zum Gehorsam gegen die K. und bleibt es auch bis zu einem gewissen Grade immer, trotz Augustins Neuplatonismus, weil er keine Heilsgewißheit kennt, sondern in Zweifelsfällen auf ihre Autorität zurückgreift. Doch hat Augustin diesen Gedanken religiös vertieft. Die K. ist Trägerin der Heilsgeschichte. Fragt man aber, welches denn diese K. sei, so stehen bei ihm eine Reihe von Anschauungen unausgeglichen nebeneinander. Er kennt sie einmal als ideale Größe, bei der er gar nicht auf die empirische K. achtet. Seine persönliche, an der Schrift, vor allem an Paulus genährte Frömmigkeit wiederholt altchristliche Anschauungen: sie ist die Gemeinde der Erlösten, die Gemeinschaft der Gnade und Sündenvergebung, deren Merkmale Glaube, Liebe und Hoffnung sind. Daneben kennt der durch die griechische Theologie gebildete Augustin die K. als himmlisches Jerusalem, das nur durch die Hoffnung mit der irdischen K. verbunden ist, wohl auch, ganz neuplatonisch vergeistigt, die K., die uranfänglich ist, weil das Wort, d. h. Christus, immer bei den Menschen gewesen ist, schon vor der Sintflut. Endlich erscheint unter dem Gedanken der Erwählung (¶Prädestination: II) die K. als Zahl der Prädestinierten, freilich ein Begriff, der die K. in Atome auflöst, weil die Prädestination gegen jede Vermittelung der Gnade gleichgültig ist, und weil die Prädestinierten sich gegenseitig nicht kennen, ja nicht einmal selbst ihres Heils gewiß sind. Aber all diese Gedanken, so wertvoll sie nicht nur für ihn selbst waren, sondern auch für die weitere Geschichte als Gegengewicht gegen den hierarchischen K.nbegriff, haben sich nicht durchgesetzt, sondern die des Kirchenmannes Augustin. Im donatistischen Streit (¶Donatismus) verteidigt er die Einheit und Heiligkeit der K. Jene ruht ihm in der Liebe, die, anders als Glaube und Hoffnung, ausschließlich ein Werk des heiligen Geistes ist. Ihre Heiligkeit aber hat sie an der Objektivität der Gnadenmittel (¶Sakramente: I), neben die freilich zuerst Augustin auch das Wort stellt; sie ruht also in der Amtsheiligkeit des Priesters. Diese Sakramente wandeln die Christen durch magische Eingießung der Gnade in Heilige; aber nicht alle und auch hier nicht ganz. Die unreinen Glieder muß und kann die K. tragen, wenn sie unter Umständen, zur Erziehung und zum Schutz der andern, sie auch ausschließt. Sie gehören zur einen K., und doch gehören sie nicht zur wahren K., dem Volke Gottes; sie sind Gefäße der Unehre (Röm 9 $_{21}$ ff). So unterscheidet er die wesentliche K. vom corpus permixtum, der gemischten Gemeinschaft; sie gelten ihm nicht als zwei K.n, sondern als die eine K. unter verschiedenen Gesichtspunkten. Aber diese Behauptung der Einheit der sichtbaren und der idealen K. hat er nicht nachzuweisen vermocht. Denn er konnte nicht den Geist ganz an die Sakramente binden, die ja auch in der K. nicht sicher zum Heil wirken. Diese vulgär-katholischen Gedanken hat Augustin in seinem Hauptwerk, dem „Gottesstaat" (¶Augustin, Sp. 802), weitergeführt und so den Grund gelegt zum Streit über das Verhältnis von Staat und K. (¶Kirche: V, 1). Der Apologet der K. gegenüber den Freunden des heidnischen Staats stellt hier das Reich Gottes als Reich der Gnade dem Reich der Sünde gegenüber. Dieser Gottesstaat, ursprünglich die Gemeinde der Erwählten, oder die uranfängliche K., wird ihm unter der Hand zur empirischen K., der die Herrschaft über den Staat gebührt.

Die folgende Entwickelung des K.nbegriffs gehört wesentlich der K.n- und Rechts-, nicht der Dogmengeschichte an und bedeutet die allmähliche Ausscheidung der religiösen Momente in Augustins Anschauungen. Was von seinen Gedanken kirchliches Gemeingut werden sollte, hat ¶Gregorius d. Gr. dem Mittelalter in massiver Form überliefert. Der ganze Apparat des katholischen Christentums ist hier schon ausgebildet. Die hierarchisch verfaßte, durch Sakramente heilige, im Meßopfer bis ins ¶Fegfeuer wirkende sichtbare K. mit ihren Heiligen und Reliquien ist mit dem Gottesstaat völlig gleichgesetzt. Sie allein gibt das Heil, aber trotz aller Heilsgarantien darf keiner seines Heils gewiß sein und bedarf von der Taufe bis zur letzten Oelung ihrer Leitung. Diese schon lange geübte Praxis erstarkte im Mittelalter, als die K. die Erzieherin der germanischen Völker wurde, durch die Ausbildung der Praxis und der Theorie des ¶Meßopfers und des ¶Bußwesens (: I, 3) zur allgemein anerkannten Lehre. — Wichtiger als diese Entwickelung, die seit Cyprian nichts prinzipiell Neues geschaffen hat, ist die Ausbildung der Verfassung der Gesamt-K. (¶Papsttum ¶Kirchenverfassung: I, B). Begleitet wurde diese Entwickelung durch den immer stärker sich vordrängenden Geist des Rechtes. War die K. in der kleinen Welt des bürgerlichen Lebens schon seit den ihr von Konstantin geschenkten Vorrechten, mehr noch seit dem Zusammenbruch der staatlichen Gewalt und seit der Mission unter den Germanen (¶Heidenmission: III, 2) Gesetzgeberin und Richterin in allen Verhältnissen, so wurde auch im Großen ihr Wesen durch juristische Kategorien bestimmt. Die Juristen, nicht die Theologen haben aus ihr z. T. durch kühne Geschichtsfälschungen (¶Pseudoisidorische Dekretalen) den staatlichen Organismus des Rechts gemacht, in dem dann erst die alten Gedanken zur unbeschränkten Geltung kamen: die hierarchische, von Christus gegebene Verfassung, an die der Christ um des Heils willen gebunden ist, der unverlierbare Charakter des Priesters, mit dem die K. sich gegen jede Reform schützen konnte, die Ueberordnung über den Staat, endlich die Zusammenfassung der Hierarchie im Papsttum. Doch wurde die letzte Konsequenz, die Unfehl-

barkeit des Papstes (¶ Vatikanum ¶ Ex cathedra), noch nicht erreicht, wenn sie auch schon von ¶ Thomas von Aquino formuliert ist. Dieser war überhaupt der einzige, der die neue Lage auch theologisch verarbeitete, indem er durch die Formulierung der Sakramentslehre die beiden K.nbegriffe zur Einheit zwang. Noch beschränkten aber die ökumenischen Konzile die päpstliche Unfehlbarkeit in Sachen der Lehre, nicht in disziplinaren Angelegenheiten. Aber die Zeit der großen Konzile (¶ Reformkonzile) so wenig wie die Versuche der „Vorreformatoren" konnten die Entwickelung in andere Bahnen lenken, nur daß sie gegenüber dem ¶ Kurialismus die Entscheidung verzögerten. Auch auf dem ¶ Tridentinum war der Kurialismus noch nicht stark genug, um den augustinisch gefärbten Thomismus ganz außer Acht lassen zu können. Eine Lehre über die K. und das Papsttum wurde nicht fixiert. Doch trieb die Entwickelung mit innerer Folgerichtigkeit, nicht ohne erschütternde Kämpfe (¶ Jansenismus), endlich dahin, daß das ¶ Vatikanum ohne einen Sturm von Entrüstung aufgenommen wurde. Die sichtbare K. ist Christus; der Papst ist die K. (¶ Katholizismus, 1). — Das ist das Ziel, das schon Calixt erkannte, und es ist konsequent. Dennoch ist der katholische K.nbegriff nicht ganz eindeutig wie der griechische. Das Heil ist Schauen und Genießen Gottes; aber wenn es auch mehr als in der griechischen K. unter sittliche Kategorien gestellt ist, so wirkt doch die Gnade dieses sittliche Leben durch magische Eingießung. Darum, weil das Heil ein der psychologischen Erfahrung nicht zugängliches Geheimnis ist, kann es keine subjektive Heilsgewißheit geben. So bedingt die Heilsauffassung die objektive Gewißheit in der Sakramentslehre, diese die Hierarchie der Priester-K., diese, weil alle andern Garantien fehlen, die Unfehlbarkeit der K. und d. h. des Papstes. Aber daneben behauptet sich eine Frömmigkeit, die das Heil in einer in Erkenntnis, Liebe und Askese verlaufenden Kontemplation sieht (¶ Katholizismus, 4. 5), wie gegen alle irdischen Gemeinschaften, so auch gegen die K. neutral. Diese augustinische Mystik lebt in der K., aber nicht von der K.

4. Im 15. Jhd. wollte der Ruf nach einer Reform der K. an Haupt und Gliedern nicht verstummen; aber so scharf in der Form die Kritik war, so blieb sie doch sachlich unwirksam. Sie setzte beim Bußsakrament (¶ Bußwesen: I, 3) ein. Denn wenn der objektive Sakramentsbegriff (¶ Sakramente: I) bei allen andern priesterlichen Funktionen bestehen mochte, so war es doch ein unvollziehbarer Gedanke, daß ein unheiliger Priester über heilig und unheilig entscheiden sollte. Aber weil nicht nur die ¶ Waldenser, Franziskaner (¶ Franziskanerorden) und sonstigen Konzilsfreunde, sondern auch ¶ Wiclef, der die einzige zusammenhängende theologische Kritik des K.nbegriffs gegeben hat, und ¶ Hus nicht den Heilsbegriff, darum auch nicht die Sakramentslehre anfochten, so setzten sie an die Stelle des magischen den moralischen K.nbegriff. Trotz Ablehnung der hierarchischen Gliederung konnte Wiclef mit dem Sakrament auch den Priester nicht entbehren. So blieb es eine Kritik innerhalb der als notwendig erkannten K., die nach dem franziskanisch bestimmten Ideal des apostolischen Lebens reformiert werden sollte. Erst die Reformation gewann mit der neuen Anschauung vom Heil auch eine Ueberwindung der katholischen Stellungnahme (¶ Protestantismus; vgl. ¶ Kirche: III). Ist der Glaube die Gewißheit des gnädigen Gottes, so bedarf es keines Priesters, keiner Sakramentsmagie, keiner äußeren Autorität. Damit war auch der Begriff der K. als eines äußerlichen politischen Gemeinwesens, so sichtbar wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig (Bellarmin), abgetan. Die K. — Luther hat das Wort oft getadelt, weil es undeutlich sei — ist das Volk Gottes, die Gemeinde der Heiligen, der Christgläubigen, die der Geist durch das Wort sammelt, erleuchtet, heiligt und erhält. So ist sie beides zugleich, die Gemeinschaft und die Mutter der Gläubigen. Zwar ein Gegenstand des Glaubens, ist sie doch nicht etwa eine rein ideale Größe, nicht ein platonischer Ideenstaat, sondern eine Wirklichkeit; denn das Wort, das nicht leer zurückkommen kann, wirkt an den Herzen der Menschen Buße und Glauben. Damit ist auch der moralistische K.nbegriff beseitigt; denn wenn die Gläubigen auch noch nicht sündenfrei sind, so haben sie doch unter sich das Wort des sündenvergebenden Gottes, und seine Wirksamkeit ist unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit des Predigers. Lehnt er damit den donatistischen K.nbegriff der ¶ Wiedertäufer (vgl. ¶ Kirche: III, 2) ab, so hat er andererseits auch ihre Bestimmung der K. als Anzahl der Erwählten überwunden, wenn sie die Heilsgewißheit auf unmittelbare Erleuchtung oder besondere Geistesversiegelung gründen. Allein das Wort, der gepredigte Christus, und die Sakramente sind Kennzeichen der K. Doch gehört die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren K., auf die sich Luther auch eingelassen hat, wesentlich der Polemik gegen die Katholiken an. Der Umfang und die Gestalt dieser K. ist die Welt des Glaubens und der Liebe. Damit ist alle Kultusfrömmigkeit, jeder „Gottesdinst" im kath. Sinn beseitigt. Der Gottesdienst der Gemeinde hat keinen andern Wert und Zweck als der private Gottesdienst auch, die Erbauung und Befestigung im Glauben, und alle seine Ordnungen, deren Einheitlichkeit Luther völlig gleichgültig war, sind menschliche Einrichtungen, durch das Wesen der Sache bestimmt, niemals göttlichen Rechts. Der wahre Gottesdienst aber vollzieht sich in den Ordnungen des natürlichen Lebens in Ehe, Familie, Staat und Beruf (¶ Beruf, 3c); die Welt des sittlichen Lebens ist damit in den K.nbegriff aufgenommen. — Diese Glaubensauffassung Luthers ist in den Bekenntnissen niedergelegt, vor allem in ¶ Confessio Augustana Art. 7: Die K. ist die Gemeinschaft der Gläubigen, in der das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden. — Doch konnte dieser rein geistige K.nbegriff, der alles Anstaltliche und Rechtliche meidet, nicht so freischwebend über der Wirklichkeit bleiben. Aber die Art, wie Luther die Verbindungslinien zwischen der wahren K. und der „Welt" gezogen hat, halten nicht immer die Höhe evangelischer Glaubensanschauung. An sich weiß er, daß Geist und Leib auch im Wesen der K. zusammengehören, und so wegwerfend er von der verfaßten K. redet, wo sie allein schon die K. sein will, so hat er doch Ordnungen nicht nur für möglich, sondern für unentbehrlich gehalten, ja, noch in den ¶ Schmalkaldischen Artikeln will er sogar

die Gewalt des Papstes und der Bischöfe bestehen lassen, wenn sie nur das Evangelium freilassen. So groß war seine Ueberlegenheit über alle menschliche Ordnung (Sohm) — oder seine unpolitische Art. Andererseits hat er doch trotz des lebhaft betonten allgemeinen Priestertums der Gläubigen daran festgehalten, daß nur ordnungsmäßig berufene Prediger das Wort verkündigen. Das bedeutet freilich nicht das Recht eines Einzelnen über das Wort Gottes, sondern er hat die Ausübung des ihm von Gott gegebenen Amtes kraft Zulassung der Gemeinde. So ist denn alles ¶ „K.nregiment" nach Luther und den Bekenntnisschriften seelsorgerliche Leitung durch die Predigt und die einzige K.ngewalt ist Gottesgewalt, die keine Umwandlung in Rechtsgewalt duldet, weil sie ihren Maßstab an der freien Ueberzeugung hat. Aber das ist doch nicht die einzige Instanz; die Prediger sind nicht (nur) Propheten, sondern Verwalter eines Erbes. Ihr Wort soll sich an der Schrift, nicht nur durch die überzeugende Kraft als Gotteswort erweisen. So hat auch Luther im Festhalten an den drei alten Bekenntnissen seine Reformation als Wiederherstellung der alten K. behauptet. Damit ist im Prinzip ein evangelisches K.nrecht gesetzt, das die Aufgabe hat, die Spannung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Moment sowohl lebendig zu erhalten wie auch auszugleichen. Dies Bewußtsein um eine Spannung drückt sich aus in der Unterscheidung der Confessio Augustana (Artikel 8) und ihrer ¶ Apologie zwischen der K. im eigentlichen Sinn (proprie dicta) und der K. im weiteren Sinn (late dicta), zu der auch die Namenchristen gehören, in denen Christus nichts wirkt. Hierin liegt eine Abweichung vom ursprünglichen religiösen Begriff der K., sofern nicht mehr auf die äußeren Zeichen (Wort und Sakrament), sondern auf die Beschaffenheit der einzelnen Glieder der Ton gelegt wird. Diesen Gedanken hat Luther auch sonst verfolgt. Zwar hat er den Neigungen, mit den Reformierten die ¶ K.nzucht als äußeres Merkmal der K. zu bezeichnen, nicht nachgegeben, weil ihm die erste Tafel der Gebote immer wichtiger war als die zweite. Aber er hat doch bedauert, daß er, weil er noch nicht die Leute dazu hatte, seinen Wunsch nicht ausführen konnte, die, „so mit Ernst Christen wollen sein", von den Unchristen zu scheiden und als eingeschriebene Hausgemeinde zu sammeln (Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes). Doch hat er nach der Visitation 1527 den Gedanken ganz fallen lassen, wohl weil er nur vorübergehende Bedeutung hatte zur Entwickelung der evangelischen Gemeinden aus dem katholischen Kultuswesen heraus (so Karl Müller gegen Drews' Ueberschätzung und Hermelinks Unterschätzung des Gedankens bei Luther). Andererseits ist er auch der Gefahr nicht entgangen, den Glauben mit der Glaubenslehre zu verwechseln, wodurch unter der Orthodoxie die K. zur Theologenschule wurde. „Was das K.regiment im Rechtssinn anlangt, so sind Luthers Ansichten stets im wesentlichen dieselben geblieben. Entsprechend seinen Gedanken in der Schrift an den deutschen Adel übertrug er dem Landesherrn als dem vornehmsten Glied der K. das „Notepiskopat" (¶ Landesherrliches Kirchenregiment ¶ Kirche: V, 2. 4), die Pflicht, die Hindernisse für eine Reformation zu beseitigen, um so der ganzen Nation oder der einzelnen Gemeinde die Freiheit zu schaffen, sich selbst die Regeln zu setzen" (Karl Müller). — Alle diese Gedanken und Ansätze, die von der mittelalterlichen Voraussetzung der einen, als Staat und K. organisierten Christenheit ausgehen, zeigen nur, daß der genuine lutherische K.nbegriff keine eigentümliche K.nverfassung (¶ Kirchenverfassung: II) erzeugt hat, nicht aber, daß er das Recht überhaupt ausschließt (¶ Kirchenrecht, 4a, ¶ Kirche: IV, 1). Hat sich nachher eine solche gebildet, so ist diese „Verweltlichung" nicht an sich Abfall zum katholischen Wesen, sondern der Beweis, daß zur Existenz der K. auf Erden ein gewisses Maß von „Welt" gehört, ohne daß es zur K. gehört.

Bei gleicher Grundanschauung unterscheidet sich doch der reformierte K.nbegriff von dem Luthers. Er stellt den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren K. in den Mittelpunkt. Mit dieser verbindet ¶ Zwingli den Begriff der Gemeinde der Erwählten, während zu jener alle Berufenen gehören, die sich zu Christus bekennen und die Sakramente gebrauchen; andererseits gehört zu jener auch die einzelne K.ngemeinde, die mit der politischen Gemeinde zusammenfällt. Unter der Voraussetzung, daß das Natürliche und das Geistliche zur Einheit bestimmt sind, überträgt er der Obrigkeit das K.nregiment, für das die Bibel den Maßstab gibt, während dem Predigtamt nur die Wortverkündigung zukommt. So wird hier die K. aus dem Prinzip der Einzelgemeinde als Theokratie aufgerichtet. ¶ Calvin dagegen hat wieder stärker Wort und Sakrament als Kennzeichen der K. betont, indem er die Reflexion auf erwählte Heiden ablehnt. Aber wie Zwingli rechnet er auch das neue Leben zu den Merkmalen der K., wodurch die ¶ K.nzucht grundlegende Bedeutung bekommt. Diese K.nzucht, der auch die Nichterwählten bei ihrer Unerkennbarkeit unterworfen sind, übt das Konsistorium, die höchste Vertretung der in Diakonen, Aeltesten, Lehrern und Pastoren verfaßten Gemeinde (¶ Kirchenverfassung: II). Damit ist im Calvinismus die K. wieder, wie im Mittelalter, der Mittelpunkt des ganzen Volkslebens, eine Herrschaft der religiösen Ordnung, nur daß hier nicht Priester das Volk leiten, sondern von der Gemeinde erwählte „Diener", die wie die ganze Gemeinde unter der Aufsicht des göttlichen Wortes stehen. Andererseits liegt darin das Prinzip einer dem Staat gegenüber völlig freien K.

5. Die Reformation hat für den Begriff der K. die Probleme mehr gestellt als gelöst. Die lutherischen Dogmatiker haben Luthers Anschauung dadurch verändert, daß sie einmal die Unterscheidung der Augustana zwischen der K. im engeren und weiteren Sinn (s. Sp. 1145) mit der reformierten Unterscheidung der unsichtbaren und sichtbaren K. gleichsetzten; nur jene ist Gegenstand des Glaubens. Anderseits unterschieden sie nicht zwischen der stiftungsgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel und ihrer dogmatischen und kultischen Form. So unterscheiden sie bei der sichtbaren K., die alle wahrhaft Gläubigen (außer der K. ist kein Heil), aber nicht nur solche umfaßt, zwischen der wahren und der falschen K. — Aber wichtiger als die Lehre war die Praxis. Das mittelalterliche Ideal der Gesamt-K., die im Universalstaat auch die Universalkultur umspannte, lebte in verkleinertem Maßstab im Landeskirchentum (¶ Landes-

kirche) wieder auf. Nach dem Grundsatz cuius regio, eius religio (¶ Deutschland: II, Sp. 2112) bestimmte der Landesfürst durch die aus Theologen und Juristen gebildeten ¶ Konsistorien (¶ Kirchenverfassung: II) nicht nur die Konfession, sondern auch die Theologie, schuf Symbole und führte das Bekenntnis eventuell zwangsweise durch (¶ Lehrverpflichtung usw.). Die Gemeinde kam auf lutherischem Boden dabei nicht in Betracht (¶ Gemeinde, 1). Erst die Aufklärung brachte, zunächst in reformierten Gemeinden in katholischen Staaten, einen, vom Pietismus aufgegriffenen Wechsel der Anschauungen. Der säkularisierte souveräne Staat (¶ Aufklärung, 4 a), der sein Prinzip und seine Aufgaben nicht an Gottes Wort hat, sondern in sich selbst trägt, hat kein Interesse am inneren Leben der K. und der Einheit des Glaubens. Seine Neutralität der K. und seine ¶ Toleranz dem Glauben gegenüber geht der erwachenden Glaubens- und Gewissensfreiheit parallel. Damit ist im Prinzip eine ganz neue Problemstellung für die K. gegeben, wenn auch in der Praxis diese Gedanken nur bei den ¶ Kongregationalisten in England und vor allem in Amerika zur Geltung kamen. In den lutherischen K.n behielt der Landesherr die alten Befugnisse (vgl. ¶ Kirche: V, 4). Darum blieb auch die dogmatische Neubildung des K.nbegriffs lückenhaft. Der Rationalismus deutete die K. unter dem Gesichtspunkt der Genossenschaft als moralische Bildungsanstalt und bezweifelte die Absicht Jesu auf eine K.nbildung. Erst das 19. Jhd. brachte die Aufrichtung selbständiger K.n, und gleichzeitig setzten seit ¶ Schleiermacher Versuche ein, die neue Lage auch systematisch zu bestimmen (vgl. auch A. ¶ Ritschl und R. ¶ Rothe), während das ¶ Neuluthertum mit der Unterscheidung der Gemeinde der Berufenen von der im Amt vertretenen K. als Gottesstiftung in katholische Bahnen zurücklenkte. — Für die Neuzeit vgl. auch ¶ Kirche: III, 3.

Außer Dogmengeschichten von Harnack, Seeberg und Loofs und den in ¶ Kirche: I genannten Arbeiten vgl. Fr. Loofs: Symbolik oder christl. Konfessionskunde I, 1902; — F. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892; — ‡ Ders.: Die K. und Sekten des Christentums in der Gegenwart (RV, 8 u. 9, 1909); — Ad. Harnack in: RE³ XX, S. 508—546; — J. Köstlin: ebenda X, S. 325 ff; — E. Troeltsch in: Kultur der Gegenwart I, 4, (1906) 1909²; — K. Sell: Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der K. (ZThK 1894, S. 347 ff); — Karl Müller: K., Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther, 1910 (vgl. desselben Aufsatz in: ChrW 1910, Nr. 22 u. 23). — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Kirchenverfassung: I—II. **Steffen.**

Kirche: III. Dogmatisch.

1. K. als Gegenstand des Glaubens und K. als Gegenstand der empirischen Historie; — 2. Der Anstalts- und Wundercharakter des Kirchenbegriffs; — 3. Die Zurückdrängung des Kirchenbegriffs durch den Sektenbegriff u. den religiösen Individualismus in der Gegenwart; — 4. Der bleibende Wahrheitsgehalt des Kirchenbegriffes.

1. Die K. als Glaubensgegenstand bedeutet etwas ganz anderes als die verschiedenen K.nkörperschaften, die wir vor unseren Augen sehen. Auch die katholische K., für die die römisch-katholische K.norganisation mit der geglaubten K. zusammenfällt (s. II, 3), unterscheidet doch beides, indem erst der auf das Unsichtbare gerichtete Glaube die göttliche Gnadenausrüstung, die alleinseligmachende Kraft und die Unfehlbarkeit wahrzunehmen weiß, von der der bloße Historiker und Statistiker als solcher nichts sehen kann. Auch fällt die geglaubte K. nicht einmal hier unbedingt mit der rechtlichen Organisation zusammen, da zu der geglaubten K., d. h. zu der vom Glauben allein wahrnehmbaren Wirkungssphäre Christi, des Gottmenschen, auch die schismatischen Kirchen des Orients gehören und nur der rechtlich-hierarchischen Wiedervereinigung bedürfen. Ebenso gehören unter die geglaubte K. auch die Protestanten, sofern sie rechtmäßig getauft sind, weil der richtig gebrauchten Taufformel die Wunderkraft der Zueignung an die Wirkungssphäre Christi zugeschrieben wird; das äußert sich in der Beanspruchung einer — nur faktisch gehinderten — Macht der römischen K. auch über die Protestanten als rechtmäßig Getaufte. Das zeigt also auch hier einen wichtigen Unterschied zwischen der K. als Glaubensgegenstand und der K. als Rechtsorganisation. In noch viel höherem Grade ist dieser Unterschied hervorgehoben im Protestantismus (s. II, 4. 5), der, in verschiedene Landes-K. zerfallend, von Hause aus schlechterdings nicht an die Einerleiheit des Rechtsorganismus mit der geglaubten K. denken kann, und der überdies in die geglaubte K. alle einschließt, die überhaupt von der Macht des Evangeliums ergriffen und zu der geistigen Wirkungssphäre Christi wiedergeboren sind, mögen sie den katholischen K.n, den Sekten oder gar keiner Gemeinschaft angehören. Der Glaube an die K. ist hier der Glaube an die wunderbare zeugende und erneuernde Macht des Evangeliums, und K. ist daher überall, wo innerhalb oder außerhalb einer kirchlichen Rechtsgemeinschaft das Evangelium seine erneuernde Macht ausübt und die Menschen im Bekenntnis zu Christus einigt. Von dieser geglaubten K. gilt dann auch bei den Protestanten die Göttlichkeit, Ewigkeit, Unüberwindlichkeit und Unfehlbarkeit, lauter Dinge, die nur der Glaube bekennen, aber keine Wissenschaft oder realistische Erkenntnis beweisen kann. Damit ist klar, daß die K. als Glaubensgegenstand und Dogma sich grundlegend unterscheidet von der K. im Rechts- und Verfassungssinn, mindestens einer ganz anderen Betrachtungsweise des Gegenstandes angehört als die rein historische, rechtliche und statistische. Zugleich ist klar, daß das Dogma von der K. in engster Wechselwirkung steht mit dem Dogma von Christus, wo ja auch die Beurteilung des Menschen Jesu als die göttliche Erlösungsmacht in sich schließend und diese Erlösungsmacht der Verbindung mit der zweiten Person der Gottheit verdankend ein Urteil des Glaubens und nicht ein Urteil des kritisch-historischen Verstandes ist, der nur einen außerordentlichen Menschen mit wundergläubigen Berichten über seine Geschichte vor sich sieht. Das Dogma von der K. und das Dogma von Christus sind Glaubensprädizierungen für Größen, die ohne den Glauben lediglich historische Tatsachen sind. Und wie beide Dogmen die beiden großen geschichtlichen Tatsächlichkeiten des Christentums betreffen und sie in das Licht der Göttlichkeit eintauchen, so stehen beide Dogmen in dem gleichen engen Zusammenhang, der zwischen beiden Tatsächlichkeiten besteht. Christus, der geschichtliche Stifter, und die K., die geschichtliche Wirkung seiner Predigt, gehören zusammen

wie Ursache und Wirkung, wie Mittel und Zweck, wie Anfang und Fortsetzung. Und darum werden beide gleicherweise in die Sphäre der Uebermenschlichkeit erhoben: Christus wird zur Wesenseinheit mit Gott erhoben durch den Glauben und für den Glauben, die K. wird zur göttlichen Institution der Heilsvermittelung und zur dauernden Wunderkraft für den Glauben und durch den Glauben. Die K. ist die Verlängerung der Menschwerdung Gottes in Christo, die institutionelle Fortdauer des heilbewirkenden Wunders in der Menschheit. Darum bedingen beide Dogmen sich gegenseitig. Wo die Göttlichkeit Christi gesteigert wird, wird auch die der K. gesteigert und umgekehrt. Und worin die Erweisung der Göttlichkeit Christi gesehen wird, darin wird auch die der K. gesehen und umgekehrt. Der Katholizismus macht Christus zum Gottmenschen und die im Papst zusammengefaßte K. zur Stellvertretung Gottes; der Sozinianismus macht Christus zum wunderbegabten Lehrer und die K. zur Schule, die alle Schuldifferenzen duldet. Der Katholizismus macht Christus zum Stifter des Priestertums und der Sakramente und die K. zur sakramental-priesterlichen Heilsanstalt; der Protestantismus macht Christus zum Bewirker und Bürgen der Sündenvergebung und die K. zur Gemeinschaft des Glaubens an das Evangelium der Sündenvergebung. Es ist historisch schwer zu sagen, auf welcher Seite in der Entwickelung beider Dogmen jedesmal der treibende Anstoß liegt. Das Wasser in diesen beiden durch kommunizierende Röhren verbundenen Brunnen steht immer gleich hoch. Beide Dogmen wachsen, seit Paulus die Lehre vom Christus dem himmlischen Menschen und von der K. als dem Leib des Christus verkündet hat, mit einander und durcheinander.

2. Damit ist aber der Charakter des Dogmas von der K. noch nicht voll erkannt. Es ist nur der Glaubenscharakter, vermöge dessen die geglaubte K. genau wie Christus vergöttlicht und mit allen übermenschlichen Eigenschaften der Wunderkraft, der Unfehlbarkeit, der Ewigkeit ausgestattet, d. h. ins Absolute gesteigert wird, und der enge Wechselzusammenhang des Christusdogmas und des K.ndogmas deutlich gemacht. Was der Glaube dabei unter der K. selbst sich vorstellt, ist nur mit dem allgemeinen Begriff der wunderbaren Wirkungssphäre Christi bezeichnet. Der genauere Gedanke erhellt erst aus einer *Vergleichung des K.nbegriffes und des Sektenbegriffes*. Von Anfang an steht neben der Auffassung der aus dem Evangelium entspringenden Gemeinschaft als K. die Auffassung dieser Gemeinschaft als Sekte. Hier liegt der Nachdruck nicht auf der wunderbar zeugenden und das christliche Individuum erst hervorbringenden Gnadenkraft der Predigt, der Taufe und des Herrenmahls, sondern auf der ethisch tätigen Verwirklichung der Lehren Christi durch die Individuen, die sich zu diesem Zwecke erst zusammenschließen und die Gemeinschaft nach den strengen Heiligkeits- und Liebesgeboten Christi organisieren. Die Gemeinschaft ist das Ergebnis der Individuen; die Gemeinschaftsbeziehung der Individuen beruht auf dem Ernst der persönlichen Leistung und die Gemeinde organisiert sich als Liebeskommunismus oder als Gemeinde der weltabgeschiedenen Reinen, für die Christus der göttliche Gesetzgeber und das bei der Wiederkunft erlösende Haupt ist. Die eigentliche Erlösung steht noch aus, und bis dahin sammeln sich die Christen als Gemeinden der Heiligen und bekennen sich zu ihm vor allem durch die praktische Leistung. So wird schon der Liebeskommunismus der ↗Urgemeinde zu verstehen sein, so sind in der Hauptsache ↗Montanismus und ↗Katharer zu verstehen bis zum ↗Donatismus, der eine objektive Heiligkeit der K. und des Amtes ausdrücklich leugnet und die Heiligkeit der K. nur auf der persönlichen Leistung der in ihr vereinigten Individuen beruhen läßt (vgl. II, 1). Von da zieht sich eine ununterbrochene Kette bis zu den ↗Waldensern, den Wiklifiten (↗Wiclef), den Hussiten (↗Hus usw.), den Täufern (↗Wiedertäufer), den ↗Quäkern, den pietistischen Gruppen und den modernen Sekten. Im Unterschiede davon sieht das K.ndogma in der von Christus ausgehenden Gemeinschaft eine dem Individuum vorgeordnete *Anstalt* und Stiftung, die von Christus gestiftet ist und die göttlichen *Wunder*kräfte Christi als allein erlösende Kräfte an den Kern der Gemeinschaft, d. h. an Predigt, Sakramente und geistliches Amt, knüpft. Nicht die persönliche Leistung des Individuums bedingt die K.nzugehörigkeit, sondern die Einwirkung der Wunderkräfte von Predigt, Amt und Sakrament heiligt sie für die Gemeinschaft, woran dann die höhere ethische Leistung erst als Folge sich anknüpft. Nicht auf sie kommt es an, sie kann sehr unvollständig bleiben. Aber auf die Ergriffenheit durch die objektive, der K. eingestiftete Gnaden- und Wunderkraft kommt es an. Daher ist mit dem Begriff der K. genau so der der ↗Gnade und der immer verbleibenden Unvollkommenheit verbunden, wie mit dem Begriff der Sekte der der Gesetzlichkeit und der möglichst zu erreichenden ↗Vollkommenheit verknüpft wird. Ganz dementsprechend ist auch für die K. die Erlösung bereits eine wesentlich fertige und vollzogene, in ihren Kräften mit der K. unlöslich verbundene, während für die Sekte die eigentliche Erlösung in die Wiederkunft und die neue Gotteswelt fällt; die fertige Erlösung ist für sie nur die Erkenntnis und die Kräftigung des Guten. Ebenso ist Christus für die Sekte mehr Gesetzgeber und weissagender Bürge des kommenden Heils, während er für die K. vor allem der Erlöser durch Stiftung der K., des Amtes, der Predigt und der Sakramente ist, denen allen er durch das Erlösungswerk seines Todes die sündenvergebende und heiligende Kraft eingestiftet hat. Nun ist erst im vollen Umfange deutlich, was der Glaube an die K. bedeutet. Er bedeutet den Glauben an eine von Christus gestiftete Anstalt, die die von Christus erworbenen und mitgeteilten Segenskräfte als reine Gnade an den von ihren Wundern ergriffenen Individuen auswirkt, und die dabei völlig unabhängig bleibt von dem Maße der tatsächlichen Verwirklichung ihrer ethischen Ideale. Sie ist etwas den Menschen zum Heil Unentbehrliches und die Menschen radikal Erneuerndes, aber sie ist in alledem stets unabhängig von den Menschen, eine göttliche Wunderstiftung, die vermöge der ihr innewohnenden Kraft niemals ganz ohne Wirkung bleiben wird, und die schließlich siegen muß, die der Sitz aller absoluten und übermenschlichen Kräfte ist und daher ebenso alleinseligmachend als unüberwindlich ist. Der Glaube an die K. ist ein Glaube an die Organisation des von Christus ausgehenden Wunders zu dauern-

der Lebenskraft und der Glaube an eine vom Menschen unabhängige, ihn ergreifende und verwandelnde Gnade, auf deren Göttlichkeit und Kraft die Macht seiner eigenen Leistung keinen Einfluß hat. Der K.ngedanke ist mit dem Gnadengedanken eng verbunden und bedeutet die Fixierung dieser Gnade in deutlich erkennbaren, wenn auch nur für den Glauben verbindlichen Trägern. Darin stimmen katholisches und protestantisches K.ndogma völlig überein, wie denn das letztere überhaupt nur eine Reinigung des ersteren sein will. Die Unterschiede liegen nur im Begriff der Gnade selbst und in der Fixierung der Gnadenkräfte in den Trägern. Für den Katholizismus ist die Gnade eine sinnlich-übersinnliche Wundermacht, und sind diese Träger die allmählich zur Siebenzahl ausgebildeten ¶ Sakramente, die ihrerseits einen zum Vollzug der Sakramente durch die Weihe und durch die umwandelbare Wahrheitserkenntnis befähigten Priesterstand voraussetzen. Der letztere wiederum muß um der Einheit der Lehre wie um der Sukzession der Weihen willen streng hierarchisch organisiert und in einer Zentralstelle zusammengefaßt sein. So wird der katholische K.nglaube zur Organisation der streng zentralisierten Papst-K. als der priesterlich-sakramentalen Heilsanstalt, außer der es kein Heil und neben der es keine andere heilskräftige K.norganisation geben kann. Der Protestantismus dagegen fixiert die Erlösungskräfte lediglich in dem Evangelium von der sündenvergebenden Gnade, aus dem dann Kraft und Wille des Guten von selber quillt, und er bedarf für dieses einfache Evangelium nur eines ordnungsmäßig berufenen Verkündigungsamtes, wobei die Art der Berufung und die Art des Gottesdienstes vollständig gleichgültig ist. Er fixiert die erlösenden Kräfte lediglich im rein verstandenen Evangelium und im Amt der Verkündigung, das im Notfall auch ein Laie ausüben kann, sodaß der Bruder dem Bruder zum Verkündiger des Evangeliums werden kann und der Glaubensbegriff der K. dabei vollständig gewahrt ist. Unter diesen Umständen kann er alle beliebigen kirchlichen Rechtsorganisationen als Mittel der K. anerkennen, wenn nur in ihnen das Evangelium rein vorhanden und die Sakramente, die hier nichts sind als besondere Formen der Wortdarbietung, rein verwaltet werden. Und da schließlich in jeder K. trotz allen Wustes doch ein Strahl des Evangeliums enthalten ist, so lange sie die Bibel hat, kann die Glaubens-K. sich auch in die verdorbensten Rechts-K.n hineinerstrecken. Auf dieser spiritualistischen Höhe ist freilich dieser protestantische Glaubensbegriff der K. nicht immer geblieben. Indem er die Heilskraft der von Christus gegründeten Anstalt im reinen „Wort" und im „Amte" fixierte, ist er dazu gekommen, die Bibel, die reine Lehre und den rechtgläubigen Prediger für die alleinigen Kennzeichen des Vorhandenseins der Anstalt zu halten. Indem er zugleich den Begriff der weltumfassenden, an bestimmten Lehren und Aemtern erkennbaren Heilsanstalt behauptete, wurde er nur allzuleicht dazu geführt, nur die die rechte Orthodoxie durchführenden Rechtsanstalten für Träger und Kennzeichen der K. zu halten und damit in eine alleinseligmachende Ausschließlichkeit zu verfallen, die dem Katholizismus gegenüber um so peinlicher wirkt, je kleiner die Rechtsgemeinschaften sind, denen er die Alleinwahrheit und die Alleinerlösung zuspricht. Um unter solchen Umständen nicht an dem Sieg und der universalen Bestimmung der K. zu verzweifeln, muß er denn schon annehmen, daß wir in der letzten Zeit der Verwirrung der Gläubigen und des kommenden Antichrist leben, wie das von Anfang bis heute oft genug folgerichtiger Weise geschehen ist.

3. In diesen Spaltungen herrschte das K.ndogma über die Menschen bis zum 18. Jhd. Der S e k t e n g e d a n k e (s. 2) war sehr rasch hinter der mächtigen Entfaltung des K.ngedankens zurückgetreten und begleitete nur die mittelalterlichen und die protestantischen K.n als Nebenbewegung (¶ Sekten: I), wobei sein Ideal namentlich auf die reformierte Konfession als Ergänzung der Anstalts-K. durch eine Gemeinschaft aktiver Heiligung einen beträchtlichen Einfluß ausübte. Seit der Mitte des 17. Jhd.s aber ist der K.ngedanke im Rückgang und der Sektengedanke im Vordringen, bis dann auch dieser heute von dem reinen und r a d i k a l e n r e l i g i ö s e n ¶ I n d i v i d u a l i s m u s überholt wurde. Die Zerteilung der einen von Christus gestifteten Heilsanstalt in verschiedene sich heftig bekämpfenden Konfessionen und innerhalb dieser in viele Landes-K.n machte das ganze Verständnis der christlichen Gemeinschaft als einer Erlösungsanstalt und einheitlichen Stiftung überhaupt fraglich. Sollte es überhaupt gelten, so erschien doch das römisch-katholische Dogma als der würdigere und größere Ausdruck für ihn. Die Verlegung alles Heils und aller Christlichkeit in die objektiven Heilsgarantien, Aemter und Lehren der Anstalt schien die ethische Leistung und den sittlichen Ernst bedenklich zu schwächen und nur zu den Greueln schwärzester Intoleranz zu führen. Die Zersetzung des Dogmas und die Notwendigkeit, relativ und individuell sehr verschiedene Gestaltungen ernstesten christlichen Glaubens anzuerkennen, zerbrach die Stützen und Träger und damit den Sinn der kirchlichen Heilsanstalt. Das Beispiel der täuferschen freien Vereins-K.n (¶ Wiedertäufer), ihrer ¶ Toleranz und ihrer ethischen Strenge, führte zu der Forderung freierer Vereins-K.n, die aus der Vereinigung der Individuen hervorgehen und sich gegenseitig dulden und anerkennen. So brach mit der englischen Revolution (¶ England: I, Sp. 350 f) und mehr noch mit der amerikanischen Ordnung der K.nverhältnisse (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika; vgl. ¶ Kirche: V, 6) sich der Gedanke der ¶ F r e i k i r c h e und der V e r e i n s k i r c h e Bahn, wobei man ja immer noch die wirkende Kraft als die zeugende Macht des anstaltlichen Evangeliums und die Vereins-K. nur als die äußerlich-rechtliche Form der Gemeinschaft betrachten konnte. Aber die vereinskirchliche Organisation färbte schließlich auch auf den Glauben selber ab. Dazu kam die zunehmende Gemischtheit der Konfessionen in den Landesgebieten, die Ablösung großer Bevölkerungsmassen vom christlichen Glauben, der demokratische Gedanke der Selbstbestimmung der Völker und der Organisation aller Gemeinschaften vom Individuum aus. Mit alledem wurde das Verständnis des K.ndogmas für die weitesten Kreise der heutigen Menschheit entwurzelt und wurde die K. nicht bloß ihrer rechtlichen Konstruktion, sondern auch ihrem inneren Wesen nach zu einer Vereinigung von religiös übereinstimmenden und gemeinsame ethische Regeln befolgenden Indi-

viduen. Indem bei einer solchen Fassung der Sache niemand mehr begrifflich notwendig einer K. anzugehören brauchte und überdies das religiöse Denken sich hoffnungslos zersplitterte, wurde der radikale religiöse Individualismus und die völlige Leugnung des K.ngedankens das Leitwort der intellektuellen Kreise der Gegenwart. Für den Politiker stellt es sich dar als das Programm der zunehmenden Lösung von K. und Staat (¶Kirche: V) oder schließlich der Frei-K. überhaupt. „Religion ist Privatsache", das ist nicht nur sozialdemokratisches, sondern modernes Programm überhaupt, und gerade ernste religiöse Naturen fordern um der Innerlichkeit und Persönlichkeit der religiösen Ueberzeugung, der Individualität und Relativität der religiösen Erkenntnisse willen einen romantisch-schwärmerischen Individualismus. — ¶Individualismus: II.

4. Dem gegenüber sind nun aber doch von dem christlich-religiösen Denken die unvergänglichen Wahrheitselemente des K.ndogmas zu behaupten. Wenn überhaupt eine von Jesus ausgehende, emporhebende und erlösende Kraft behauptet und als Lebenserfahrung bekannt wird, dann ist damit ein von Jesus ausgehender Lebenszusammenhang ausgesagt, der nicht von den Individuen hervorgebracht wird, sondern umgekehrt die Individuen hervorbringt. Das entspricht jedem über den bloßen Vereinsbegriff hinausgehenden Gemeinschaftsgedanken, der nicht bloß einen Zusammenhang von Individuen zu bestimmten Zwecken, sondern eine geistige Gesamtmacht bedeuten will und daher aus seiner geschichtlichen Fülle immer erst das Individuum in freier Aneignung und Gestaltung der überlieferten Kräfte hervorbringt. Wie jede solche geistige Gesamtmacht eine mystische, dem Individuum vorgeordnete Kraft ist und als ein sich selbst fortpflanzender Organismus zu betrachten ist, so gilt dies auch von dem von Jesus ausgehenden Lebenszusammenhang. Wer sich in ihn einstellt, muß ihn auch so empfinden. Das entspricht ferner insbesondere auch dem christlichen Gnadengedanken (s. 2), der das Heil als durch die uns ergreifende und uns vorgeordnete Macht des Christusgeistes und nicht durch eigene Anstrengung und Schöpfung hervorgebracht empfindet. Man mag die Notwendigkeit der praktisch-ethischen Auswirkung noch so sehr betonen, niemals begründet sie die Einverleibtheit in die Christusgemeinschaft, sondern folgt sie aus ihr als die christlich veredelte und vertiefte aus der Sündenvergebungsgewißheit und der Gottesliebe gekräftigten Richtung auf das Gute. Schließlich ist nur auf dieser Grundlage eine wirkliche gemeinsame Andacht denkbar, die niemals ein bloßes Zusammenschließen erregter Subjektivitäten, sondern immer nur eine Nährung, Stärkung und Festigung der Subjekte durch gemeinsame Versenkung in das alle hervorbringende und alle erfüllende Leben Christi und der Gemeinde sein kann. — Das sind unverlierbare Wahrheitsmomente des christlichen Glaubens, und sie sind diejenigen im K.ndogma enthaltenen Gedanken, welche für uns ihre Geltung behalten. Der radikale Individualismus lebt in Wahrheit von den in den Gemeinden aufrecht erhaltenen Ueberlieferungen und Kräften, die er sich nur auf eine sehr eigenmächtige oder selbständige Weise zurechtlegt und die durch den gemeinsamen Kultus zu stärken er sich nicht geneigt oder nicht im Stande fühlt. Wo er wirklich radikal wird und sich wirklich rein auf sich selbst zurückzieht, wird er zur völlig leeren, jedes bestimmten religiösen und ethischen Gedankens entbehrenden Mystik. Wo er aber das nicht werden, d. h. den Zusammenhang mit dem christlichen Leben nicht verlieren will, muß er gerade bei radikaler Durcharbeitung wieder zu den erzeugenden geschichtlichen Mächten führen, aus denen all sein tiefster Inhalt strömt und im Zusammenhang mit denen allein er selbst zu Stande kommen konnte. Er ist ein Widerspruch in sich selbst und wird das empfinden, wenn er das von anderen aufgebrachte Kapital verzehrt hat, das ihn allein am Leben hält. Aber auch das Vereinskirchentum der Sekte ist kein Ausdruck für den religiösen Gemeinschaftsgedanken, wenn auch die einzelne Gemeinschaft rechtlich und äußerlich nach diesen Grundsätzen konstruiert sein mag. Es verkennt den Gnadengedanken und damit den Kern des christlich-religiösen Denkens und führt zur Enge und Gesetzlichkeit ebenso wie zur Zersplitterung und Gegensätzlichkeit. Wo es den Gnadengedanken aber behauptet, da ist es leicht, ihm zu zeigen, daß es in Wahrheit damit den Glauben an eine alle Frommen befassenden und in unzähligen K.nbildungen nur äußerlich sich befremdenden, überindividuellen Lebenszusammenhang der Christenheit festhält. — All dem gegenüber besteht also der große Glaubensgedanke einer von Christus ausgehenden, uns hervorbringenden und mit Leben erfüllenden, zur Auswirkung und zum Sieg bestimmten Lebensgemeinschaft zurecht. Sie ist die aus dem Evangelium oder aus dem Geiste Christi ausfließende Gemeinschaft, die sich über allen Rechtsorganisationen und über allen Individualisten wölbt, sie unter einem gemeinsamen Geiste beschließt und gleichsam als einen von Jesus ausgehenden Lichtkegel vor Gottes Angesicht stellt. Ihr Sieg, an den wir glauben, besteht darin, daß wir gewiß sind, die hierin verkörperte religiöse und ethische Lebensmacht müsse zu den Kräften gehören, die zum Sieg und zur Vollendung bestimmt sind, einerlei was etwa in den noch folgenden Jahrhunderttausenden der menschlichen Kreatur an religiösen und ethischen Wahrheiten und Kräften geschenkt werden möge. Es deckt sich das ja auch im Grunde mit Luthers Begriff von der K., die überall da ist, wo das Evangelium Gläubige hervorbringt und sowohl untereinander als mit Christus verbindet. — Preiszugeben ist aber an dem K.ndogma alles, was diese als eine von Christus gestiftete Anstalt mit Anstaltsträgern und Garantien, als die große Wunderorganisation zum Zweck der Fortleitung der Wunderkräfte der Menschwerdung durch die Kanäle bestellter Aemter und Ritualien bezeichnet. Der Gedanke ist auch in der verfeinertsten Form aufzugeben, in der er die Anstalt lediglich auf die Stiftung der Predigt und des Predigtamtes beschränkt. Jesus hat keine Anstalt gestiftet, in keinem Sinne, und der ganze Gedanke einer das Wunder kanalisierenden Anstalt überhaupt, hängt aufs engste zusammen mit dem supranaturalen Dualismus, den die moderne Welt überwunden hat. Preiszugeben ist eben deshalb aber auch jede Neigung, den von Jesus ausgehenden Lebenszusammenhang ins Absolute, in den Gedanken der allein erlösenden, ewig unveränderlichen und am Weltende in ihrer absoluten Gestalt triumphierenden dogmatischen Wahrheit hinüberzubil-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

den. Die Gemeinschaft des Christusgeistes ist die höchste und innerlichste Kraft persönlicher Religion und insofern bestimmt, in den Sieg des Guten auszumünden. Aber ob sie die alleinige bleiben wird in alle Ewigkeit, das können wir nicht wissen. Wie wir Jesu Größe gläubig verehren, aber ihn nicht ins Absolute steigern, so geht es auch mit dem von ihm ausströmenden Lebenszusammenhang, der ja überdies seine Menschlichkeit durch den fortwährenden Wandel und seine relativen Uebergänge in verwandte Geistesmächte deutlich genug dartut. Mit alledem könnte man vielleicht überhaupt das Wort „K." für die Bezeichnung der von uns gemeinten religiösen Realität bedenklich finden, das ohnedies von unseren Zeitgenossen nur schwer ertragen wird. Es paßt in der Tat immer am besten zu dem Begriff der supranaturalen Anstalt und hier wiederum am besten zu dem katholischen Glauben an die Darstellung der Wirkung des Gottmenschen in einer von ihm gestifteten, gottmenschlichen, sakramental-priesterlichen, mit dem Rechtsorganismus zusammenfallenden und die ganze Welt schließlich für die K. erobernden Heilsanstalt. Es paßt schon nicht mehr recht zu Luthers Umformung des Gedankens in die Idee der allgemeinen aus dem Glauben an das Evangelium fließenden Geistesgemeinschaft, die lediglich an der reinen Lehre ihren Träger hat, wobei die reine Lehre an Stelle des katholischen K.napparates tritt und leicht ihr einfacher Sinn vergessen wird, nichts als Gewißmachung über Gottes sündenvergebende und dadurch Leben wirkende Liebe zu sein. Unter diesen Umständen ist es besser, auf das Wort „K." überhaupt zu verzichten, wie ja Luther die Ausdrücke „Volk Gottes" oder „Gemeinde" für passender gehalten hat. Sucht man aber ein anderes Wort, so sagt man am besten: christliche Gemeinschaft. „Wir glauben an die eine, heilige, katholische K." heißt dann: „Wir glauben an die göttliche Herkunft und den endlichen Sieg des in der Gemeinschaft des christlichen Geistes uns ergreifenden und zu wahrhaft persönlichem Leben weckenden, vom Gewissensdruck erlösenden und zur Freiheit der Kinder Gottes befreienden Lebenszusammenhanges mit Jesus".

Rud. Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, 1893; — Ders.: Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899; — Richard Rothe: Anfänge der christl. Kirche I, 1837; — Arthur Bonus: Die Kirche, 1909; — Karl Rothenbücher: Trennung von Staat und Kirche, 1908; — F. Gottschick: Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche (ZKG 1886); — Reinh. Seeberg: Der Begriff der christlichen Kirche I, 1885; — Ernst Troeltsch: Religion u. Kirche (PrJ 1895); — Ders.: Soziallehren der christlichen Kirchen (Ges. Schriften, Bd. I, und: Archiv f. Sozialwissenschaften, 1907—1910). **Troeltsch.**

Kirche: IV. Rechtlich.

1. Begriff; — 2. Geschichtliches.

1. Das deutsche Wort „K." gilt rein sprachlich für jede Religionsgesellschaft christlichen Bekenntnisses. Da Christi Lehre nur eine ist, dürfte es an sich nur ein Bekenntnis, eine christliche Konfession und daher nur eine K. geben. Die geschichtliche Entwicklung hat aber viele Glaubensauffassungen werden und zu Macht kommen lassen. Es gibt viele ¶ Konfessionen und damit viele K.n im Lehrsinne. Ueber den Bestand an K.n im Rechtssinne ist damit noch nichts gesagt. Denn rechtlich erheblich wird der Zusammenschluß von Bekennern gleichen Glaubens erst, wenn er zu einer Organisation führt, wenn eine äußerlich erkennbare Einheit entsteht, eine ¶ Korporation. Nur nach bestimmten Grundsätzen verfaßte und in bestimmten Formen geleitete Religionsgesellschaften sind K.n im Rechtssinn. Denn das Recht ist etwas Aeußerliches, etwas Formales, das ohne Zwang dauernd nicht wirksam sein kann. So ist ein für evangelische Freiheit glühender Kanonist wie Rudolf ¶ Sohm zu dem Satz gekommen, das K.nrecht stehe mit dem Wesen der K. im Widerspruch, obwohl er die Entstehung einer kirchlichen Rechtsordnung als geschichtliche Notwendigkeit selbst anerkennen muß. Sohms Satz als solcher ist aus vielen Gründen nicht zu halten. Jeder aber, der über Einordnung einer K. in das Gebiet des Rechts nachdenkt, muß zu ihm Stellung nehmen und sich über das Verhältnis von Recht und K. klar werden. Für den Katholiken ist das einfach. Denn er glaubt, daß seine K. unmittelbar vom Erlöser eine rechtliche, in ihren Grundzügen bestimmte Verfassung erhalten hat. Für ihn fällt die K. im Rechtssinn mit der im Lehrsinn zusammen. Alles, was römisch-katholisch oder mit der römisch-katholischen K. uniert ist, steht unter dem Papst und dem römischen Dogma (¶ Römisch-katholische K., rechtlich). Alle anderen K.n im Lehrsinn dagegen haben rechtlich eine oft sehr vielseitige Vertretung. Da liegt die Gefahr nahe, daß die äußerliche Organisation dem rein geistigen Inhalt nicht gerecht wird und daß das Recht wirklich in Widerspruch zum Wesen und Zweck der K. tritt (¶ Kirchenrecht, 1. 2).

2. Die erste rechtliche Scheidung in der christlichen Gemeinschaft war die Trennung zwischen abend- und morgenländischer K., die Teilung in eine römische und in eine orientalische K. (¶ Orthodox-anatolische Kirche, rechtlich). Die Reformation teilte das abendländische K.nwesen weiter. Der Reichstagsabschied von Speyer (1526; ¶ Deutschland: II, 2) überantwortete die weitere Entwicklung den Reichsständen. — So entstanden die ¶ Landesk.n, die noch heute in fast verwirrender Mannigfaltigkeit und Zahl nebeneinanderbestehen, oft nicht zum Guten des höheren Zwecks die rechtliche Sonderheit ihres Seins betonend. Eine nationale, deutsch-evangelische K. gibt es nicht (¶ Nationalkirche). Wenn die Preußische Generalsynodalordnung gelegentlich (§ 19) von „Teilen der deutschen evangelischen K." spricht, so ist das als ein rechtlich unerheblicher Hinweis auf die ideale Zusammengehörigkeit anzusehen. Manche Staaten haben mehrere Landesk.n; Preußen zur Zeit deren sieben. Demgegenüber hat die römisch-katholische K. ihren internationalen, einheitlichen Charakter bewahrt. Die in dogmatischer Beziehung von ihr abgezweigten Teile (Niederländische ¶ Altkatholiken im Erzbistum Utrecht und die deutschen Altkatholiken) sind auch rechtlich von ihr getrennt.

Wilhelm Kahl: Lehrsystem d. Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, 1894, §§ 4—6, 22 u. sonst; — Rudolf Sohm: Kirchenrecht I, 1892. **Meydenbauer.**

Kirche: V. Kirche und Staat.

1. Katholische Lehre; — 2. Evangelische Auffassung; — 3. Der Liberalismus; — 4. Geschichtliche Gestaltung in Deutschland; — 5. Kritik derselben; — 6. Nordamerika; — 7. Trennung von K. und Staat in Frankreich; — 8. Uebertragung des französischen Vorbilds auf Deutschland? —

9. Schluß. — Zur Ergänzung dieses vor allem kirchenpolitischen Artikels vgl. auch den kirchenrechtlichen Artikel ¶ Kirchenhoheit, wo auch die andern „Trennungsstaaten" genannt sind.

Die Aufgabe dieser Uebersicht wird nicht darin gefunden, die Geschichte der politischen Theorien oder den tausendjährigen Kampf beider Gewalten darzustellen. Vielmehr soll es sich darum handeln, die gegenwärtige Lage in ihren Hauptzügen zu überblicken und die in der Schwebe befindlichen Fragen zu behandeln. Freilich ist es schwierig, von der Geschichte abzusehen, wenn wir

1. die Auffassung der Römisch-katholischen K. skizzieren. Denn für diese ist eben die Geschichte nicht vergangen (über das Verhältnis von Staat und K. im Mittelalter ¶ Deutschland: I, 4). Man kann mit einem gewissen Recht behaupten, daß sie noch heute den radikalen Standpunkt ¶ Bonifatius' VIII (Bulle Unam sanctam) u. a. innehält. Wenigstens hat sie ihn niemals ausdrücklich verleugnet, und ¶ Pius' IX ¶ Syllabus gab noch 1864 der Forderung absoluter Ueberordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt den denkbar schroffsten Ausdruck. Wenn aber angesehene moderne katholische Gelehrte und die einschlägigen Artikel des Staatslexikons der Görresgesellschaft (2. A., 1905) nicht nur die verpflichtende Kraft des Syllabus stark einschränken, sondern auch den schroff ultramontanen Standpunkt (¶ Ultramontanismus) wesentlich ermäßigen, so wird dies keineswegs nur als politische Heuchelei, sondern als eine innere Annäherung an moderne Ideen und als fortschreitende Einsicht in die Unmöglichkeit einer Erneuerung des mittelalterlichen Systems zu bewerten sein. Der modern-katholische Standpunkt (vgl. ¶ Hierarchie ¶ Immortale Dei) ist danach in unserer Frage etwa folgender: Wie die K. ist auch der Staat von Gott gewollt; wie das sacerdotium (Priestertum) leitet das imperium (Kaisertum) seine Gewalt unmittelbar von Gott ab. Beide sind innerhalb ihrer Sphäre durchaus selbständig. Der Staat ist in erster Linie Rechtsanstalt, in zweiter Wohlfahrtsanstalt. Als solche kommt er auch mit der Religion in Berührung; denn Religion ist das höchste geistige Gut. Die K. (¶ Kirche: II, 3) ist die von Gott zur Erhaltung und Verbreitung der vollkommenen Religion speziell und unmittelbar gestiftete Gesellschaft. Beide, Staat und K., sind sich koordiniert. Daraus folgt, daß die K. nicht eine bloße ¶ Korporation im Staate ist oder eine Anstalt des öffentlichen Rechtes (wie nahezu alle protestantischen K.nrechtslehrer ihr Wesen beschreiben); auch die innerhalb eines Staates lebenden Katholiken bilden keinen in sich abgeschlossenen Verein, sondern sie sind integrierende Bestandteile der Gesamt-K., eines selbständigen Gemeinwesens unter einem Oberhaupte, das keiner weltlichen Gewalt untertan ist. Nach Gottes Willen soll das Verhältnis zwischen K. und Staat ein freundschaftliches sein, wie dies auch im eigensten Interesse des Staates liegt. Ein solches normales Verhältnis ergibt sich aus der Beobachtung des Wesens und des Zweckes beider Gewalten. Was im Leben den Menschen heilig ist und womit Gott gedient wird, das ist res mere ecclesiastica („rein kirchliche Angelegenheit"), untersteht allein dem Urteil der K. Also z. B. Verkündigung und Prüfung der Lehre, Ordnung des Kultus; Ausbildung und Berufung der K.ndiener, Gerichtsbarkeit über sie; Errichtung von Orden; Verwaltung und Verwendung des kirchlichen Vermögens. Anderseits ist der Staat in den res mere civiles, den „rein bürgerlichen Angelegenheiten", völlig selbständig. Nun gibt es aber eine Menge von Verhältnissen, bei denen zweifelhaft ist, zu welcher Art res sie gehören. Sie werden am besten durch friedliches Uebereinkommen zwischen den beiden höchsten Gewalten geregelt. Die wichtigsten dieser res mixtae („Angelegenheiten gemischten Charakters") sind Schule und Ehe (¶ Kirche: VI ¶ Schulaufsicht ¶ Ehe: III). — Wie alle Glieder des Staates den Gesetzen der K., so sind alle Glieder der K. den Gesetzen des Staates Gehorsam zu leisten verpflichtet. Doch mit einer Ausnahme: Wenn das staatliche Gesetz dem göttlichen Willen direkt und klar widerspricht, dann ist passiver Widerstand nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht. Eine gewisse Ueberlegenheit der K. über den Staat, wie sie aus der Höhenlage der Zwecke beider Gesellschaften folgt, ist damit anerkannt. Diese Superiorität besteht jedoch nur in der potestas directiva; d. h. die K. hat Recht und Pflicht, belehrend, mahnend, warnend, vorschreibend und mit ihren Mitteln strafend die Gewissen von Fürsten und Völkern aufzuklären und zu beurteilen, was sittlich erlaubt ist, und was nicht. Die im Mittelalter (¶ Gregorius VII, ¶ Bonifatius VIII, ¶ Ghibellinen) nicht nur geforderte, sondern auch geübte potestas directa in temporalia, d. h. das freie Verfügungsrecht der K. über die irdischen Angelegenheiten, z. B. über den Kaiserthron, ist dagegen nicht im Wesen der K. begründet. Und auch die von ¶ Bellarmin gerechtfertigte potestas indirecta, die dies Verfügungsrecht auf die zeitlichen Dinge beschränkt, die mit sittlichen und religiösen Interessen zusammenhängen (wer entscheidet das?!), ist tatsächlich undurchführbar. Die staatsrechtliche Geltung von Staatsgesetzen kann der Papst nicht aufheben; er kann nur erklären, daß sie für das Gewissen nicht bindend seien (irritae). Aus diesen Grundsätzen folgt, daß die katholische K. die Verbindung von Staat und K. fordert, wobei der Staat die K. schützt und fördert und ihr in möglichst weitem Umfange Freiheit der Selbstregierung läßt, alles Strittige aber auf dem Wege des ¶ Konkordats (also nicht einseitig durch Staatsgesetze oder Religionsedikte!) vereinbart wird. Die staatliche ¶ Kirchenhoheit (¶ Gallikanismus, Febronianismus [¶ Febronius], ¶ Josephinismus, moderne Staatsrechtstheorie) lehnt die katholische K. ebenso ab, wie die Trennung von K. und Staat, wenn diese auch unter gewissen Umständen der Tyrannei des Staates vorzuziehen ist. So wenigstens urteilt der europäische Katholizismus, während der ¶ Amerikanismus die Trennung als auch im Interesse der K. liegend ansieht.

2. Eine protestantische Lehre über das Verhältnis von Staat und K. kann es der Natur der Dinge nach nicht geben. Denn da die Reformatoren ja gerade die göttliche Stiftung der verfaßten K. bestreiten (¶ Kirche: II, 4), überweisen sie ihre Gestaltung und damit auch die Regelung ihrer Beziehung zum Staat und anderen Institutionen des Gemeinschaftslebens der freien Vernunft. Dies ist der Sinn der These, daß die verfaßte K. nicht de jure divino (göttlichen Rechts), sondern de jure humano (menschlichen

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Rechts) sei, der vollen Entwicklungsfähigkeit eines menschlich-geschichtlichen Rechtsgebildes unterliege, aber auch die Grenzen eines solchen innezuhalten, also keine Gewalt über Gewissen und Vernunft zu üben habe. Freilich betont Luther aufs stärkste, daß niemand aus eigener Vernunft und Kraft ein Christ werde; aber das Organ, das den Einzelnen zum Christen macht und im Christentum erhält, ist ihm eine geistige Macht, die er Heiliger Geist, Wort Gottes, ¶ Schlüsselgewalt, wohl auch, obwohl ungern, K. nennt. Diese Geistesmacht ist unabhängig von der verfaßten K.; sie würde wirken, auch wenn es keine K.ngebäude, keine kirchlichen Körper gäbe; sie kann natürlich auch in ihnen wirksam sein. Ihr Raum zu schaffen, hält er für die höchste Aufgabe der Stände des corpus christianum, der Gesellschaft im heiligen römischen Reich, des Predigtamts, des häuslichen Standes und der Obrigkeit gleicherweise. Die Obrigkeit aber ist unter diesen membrum praecipuum (hervorragendes Glied; vgl. Sp. 1161 und ¶ Landesherrliches Kirchenregiment), die Obrigkeit, nicht aber der jeweilige Fürst als Privatperson. Welche Maßregeln und Einrichtungen sie treffen soll, daß in der Gesellschaft dieser Geist lebendig bleibe, darüber gibt es kein Gesetz. Nur würde sie ins Türkische, ins Heidnische zurücksinken, wenn sie sich ihm entgegenstellte oder ihm ihren Dienst weigerte. Die Reformatoren haben allerdings gefordert, daß in einer christlichen Gesellschaft die Obrigkeit auch die Fürsorge für das Religionswesen in den Umfang ihrer Tätigkeit einbeziehe (¶ Kirchenhoheit ¶ Kirchengewalt); in welcher Form dies geschehen soll, hängt ganz von der Lage und dem jeweiligen Ermessen ab. Für die Frage, ob Staatskirchentum (¶ Staatskirche) oder Freikirchentum (¶ Freikirche), kann man aus diesen Anschauungen der Reformatoren keine Entscheidung ableiten; auch dieses ist ja rechtlich vom Staat geschaffen und geschützt. Das Interesse der Reformatoren hängt nur daran, daß keine irdische Gewalt sich anmaße, der Seele Gesetze zu geben und sich damit zwischen die Seele und den heiligen Geist einzudrängen, und ferner daran, daß die Wirksamkeit des Evangeliums nicht gehindert werde.

3. Gibt es eine Lehre des Liberalismus über das Verhältnis von Staat und K.? Nein, es würde vielmehr eine Verleugnung des Liberalismus sein, eine bestimmte Gestaltung als die einzig liberale zu kanonisieren. Auch liegt auf der Hand, daß gerade die Träger des liberalen Gedankens zu sehr verschiedenen Folgerungen gelangt sind: die deutschen Liberalen haben mehr der straffen Unterordnung der K.n unter den Staat das Wort geredet, die englischen und amerikanischen der freien K. im freien Staat. Beide sind dabei nicht von einer liberalen Weltanschauung geleitet gewesen, sondern von den Bedingungen der geschichtlichen Lage. Wohl aber sind für alle Erörterungen dieser Frage folgende unverrückbare liberalen Grundsätze festzuhalten: 1. Die Souveränität des Staates; im Umfang seines Machtbereichs kann der Staat keinen Rechtsträger anerkennen, der seiner Aufsicht entzogen wäre; — 2. Die Gewissensfreiheit (¶ Glaubensfreiheit); der Staat ist Rechtsstaat, er hat zum wesentlichen Zweck die Sicherung der persönlichen Freiheit. Der Staat darf nicht zusehen, daß Glieder, die auf seinen Schutz Anspruch haben, mit irgend welchen Mitteln äußern Zwanges im Genuß dieser Freiheit beschränkt werden. Noch viel weniger darf er selbst direkt oder indirekt dazu seinen Arm leihen. Darin liegt die Forderung voller staatsbürgerlicher Gleichberechtigung aller Staatsglieder, gleichviel ob sie einer K. angehören, und welcher; die Forderung der Freiheit zur Bildung neuer ¶ Religionsgesellschaften und zum ¶ Austritt aus den bestehenden; die Forderung grundsätzlicher Gleichbehandlung der Religionsgesellschaften, durchführbar freilich nur gegenüber Religionsgesellschaften von gewisser Größe und Bedeutung; die Forderung, in seiner Gesetzgebung und Verwaltung alles zu vermeiden, was als Bedrückung religiöser Ueberzeugungen empfunden werden möchte, immer nur annähernd erfüllbar; — 3. Drittens muß der Liberalismus, wie auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, so auch auf dem der K., eine möglichst weitgehende Beteiligung des Volkes — hier der Gemeinde — an der Gestaltung seiner eigenen Angelegenheiten fordern; — 4. Viertens — so schwer es sich formulieren läßt — wird der Liberalismus immer die Pflicht haben, die Einsicht zu vertreten, daß Rechtsordnungen — sei es nun, daß sie vom Staat oder von Selbstverwaltungsorganen ausgehen — eine Grenze haben, daß sie nämlich in Fragen der Ueberzeugung und des Gewissens nicht eingreifen dürfen. Ganz abgesehen vom Inhalt solcher Ordnungen, steht das Unternehmen selbst schon im Widerspruch mit dem liberalen Begriff des Rechtes. Zur Verbreitung von Ueberzeugungen darf er nicht nur selbst kein anderes Mittel gebrauchen, sondern auch Andern erlauben, als das der freien Rede. Von der Durchsetzung dieses Grundsatzes sind wir noch weit entfernt.

4. Die geschichtliche Gestaltung in den deutschen Staaten ist — man kann das nicht stark genug unterstreichen — dadurch bedingt, daß die große Mehrheit des Volkes sich der Reformation zuneigte und seitdem anhaltend in den Grundsätzen des Protestantismus erzogen ist, also einer Gewalt der K. nicht nur nicht untersteht, sondern sich entschieden gegen jeden Versuch einer solchen wehrt. Darin aber liegt, daß der Staat über den allergrößten Teil seiner Glieder einen viel weitergehenden Einfluß übt, als in katholischen Ländern. Der Einfluß der K. ist selbst bei streng kirchlichen Protestanten auf ein ganz kleines und vom Staat weit abliegendes Lebensgebiet beschränkt. — Die lutherische Reformation hat die Fürsorge für das K.nwesen, d. h. für die Voraussetzungen der Wirksamkeit des Geistes Gottes, der Obrigkeit in die Hand gelegt. Das war kein Abfall von Luthers Grundideen (¶ Kirche: II, 4), aber es war auch nicht die einzig denkbare ihnen gemäße Gestaltung. Zum Abfall wurde es erst, als und soweit die Obrigkeiten bei ihrer Tätigkeit die Grenzen überschritten, die der weltlichen Gewalt gesetzt sind, und Gesetze über Lehre usw. genau so wie vordem die Hierarchie aufrichteten. Freilich handelten sie dabei in vermeintlichem Gehorsam gegen das ganz als lex Dei (Gesetz Gottes) aufgefaßte Bibelbuch und unter dem Beirat der Theologen. Das Staatskirchentum (¶ Staatskirche ¶ Cäsareopapismus) erhebt für die weltliche Obrigkeit den Anspruch, als letzte Instanz Lehre, Kultus, Moralität zu regieren.

In der Anfangsperiode des Protestantismus ist es dabei von religiösen Motiven getragen. Als diese im 17. und 18. Jhd. zurücktraten, benützt es die gegebene Gewalt über die kirchlichen Dinge zur Förderung der salus publica (öffentlichen Wohlfahrt), betrachtet sie als Ausfluß der Territorialgewalt (¶ Territorialismus). Dabei begegnet es dem unter Einfluß der Aufklärung und des ¶ Naturrechts erwachten Streben, ein gewisses, innerliches Lebensgebiet dem Staat zu entziehen, ihm gegenüber zu verselbständigen. In Auseinandersetzung damit zieht sich der aufgeklärte Staat (¶ Aufklärung, 4a) immer weiter vom K.nwesen zurück, bricht mit dem Prinzip Cuius regio ejus religio (Wessen Gebiet, dessen Religion; ¶ Deutschland: II, Sp. 2112), erkennt mehrere christliche K.n, langsam und zögernd auch andere Religionsgesellschaften an, beschränkt sich auf polizeiliche Ueberwachung und Leitung und versagt sich dem Anspruch auf positive Förderung. Die Begleiterscheinung war ein großer äußerer Verfall, wie des katholischen, so besonders auch des protestantischen K.nwesens, mit dem das 19. Jhd. begann. Man kann behaupten, die folgerechte Entwicklung auf dieser Linie hätte zu einem vollständigen Verzicht auf irgendwelche, über die polizeiliche Aufsicht hinausgehende staatliche K.nleitung und zugleich zu einer noch weitern Auflösung des kirchlichen Verbandes führen müssen. Ob die evangelische Gemeinschaft dann aus sich heraus eine andere Form des Zusammenhangs zu gestalten imstande gewesen wäre, wie sie die katholische K. sich immer noch, wenn auch erheblich geschwächt, erhalten hatte, steht dahin. — Die Geschichte aber verfuhr nicht so logisch. Am Anfange des 19. Jhd.s setzt die Reaktion gegen den Geist der Aufklärung ein. Ihr durch die Bewegung von 1848 in eigentümlicher Weise gefördertes Resultat ist, daß sich zwar der Staat den K.n gegenüber auf Wahrnehmung der ¶ Kirchenhoheit zurückzieht, das dadurch von staatlicher Leitung freigewordene Lebensgebiet der evangelischen Gemeinschaft aber nicht der Selbstverwaltung der Gemeinden oder Synodalverbände anheimfällt, sondern vom ¶ Landesherrlichen K.nregiment, d. h. vom absoluten Fürsten, besetzt oder zurückerobert wird. Die Theorie rechtfertigt dies, indem sie in dem Fürsten zwei Aemter, das des Landesfürsten und das des Kirchenfürsten (s. 2, Sp. 1159; vgl. ¶ Summepiskopat), unterscheidet. Aber obwohl das K.nregiment nicht vom Staatsoberhaupt, sondern vom K.noberhaupt geführt wird, kommt jener diesem dabei doch fortwährend zur Hilfe. Er stellt ihm die Mittel dazu zur Verfügung, indem er die ¶ Kirchenbehörden aus allgemeinen Staatsmitteln besoldet; er liefert ihm die Beamten, denn die kirchenregimentlichen Beamten sind Staatsbeamte, wie irgend welche; er leiht ihm seine Zwangsgewalt, um die durch das K.nregiment erlassenen Gesetze, Verordnungen und Gerichtsurteile durchzusetzen. Ein höchst widerspruchsvolles Gebilde! Nicht mit Unrecht haben neuere Staatsrechtslehrer und Historiker hervorgehoben, daß die Unterscheidung zwischen dem Landesherrn als K.noberhaupt und als Staatsoberhaupt eine Tiftelei der Theorie sei. In Wahrheit ist auch das K.nregiment eine staatliche Funktion, nur eine solche, die unter stillschweigender Zustimmung des Landtags vom Fürsten persönlich und durch eine eigene, dem Einfluß des Landtags nicht oder nur indirekt unterstellte Behördenorganisation geführt wird. Endlich hat der konstitutionelle Zug des 19. Jhd.s dazu geführt, auch dies K.nregiment auf breitere Grundlage zu stellen, indem es ihm Synoden und Presbyterien (¶ Synodalverfassung ¶ Gemeindeverfassung) in fast allen deutschen Staaten unterbaute. Die Organe der Synoden nehmen nicht nur an der Gesetzgebung der K., sondern auch an wichtigeren Geschäften der Verwaltung und der Jurisdiktion teil; ein wirksamer Einfluß auf die Zusammensetzung der kirchenregimentlichen Behörden ist ihnen jedoch so gut wie nirgends zuteil geworden. Ueberhaupt ist der Regent in der Führung des K.nregiments noch immer wesentlich weniger beschränkt, als in der Führung der Staatsregierung.

Die katholische K. ist vom landesherrlichen K.nregiment freigeblieben; ihr gegenüber handelt der Staat lediglich als Staat und beschränkt sich auf Wahrnehmung der ¶ K.nhoheit, deren Grenzen fortwährend umstritten, als deren integrierende Momente aber das Aufsichtsrecht (¶ ius inspectionis) und starke finanzielle Beihilfen (¶ Staatsaufwendungen usw.) beiderseits anerkannt werden (¶ Cäsareopapismus, Sp. 1529).

Was das landesherrliche K.nregiment während der letzten Jahrzehnte in steigendem Maße um seinen Kredit gebracht hat, ist der Mangel an Selbstbeschränkung. Die Theorie, die bestritt, daß das landesherrliche K.nregiment staatliche Funktion sei, hat höchst bedenkliche Folgen gezeitigt. Man hat so geschlossen: der Staat selbst habe unzweifelhaft weder die Befugnis noch als interkonfessionelles Gebilde die Fähigkeit, über die Lehre, Kultusordnung und dergl. einer einzelnen Konfession Bestimmungen zu treffen. Das Landesherrliche K.nregiment aber unterliege dieser Beschränkung nicht, denn es sei kein staatliches, sondern ein kirchliches Amt. Es könne ihm daher vom Staat nicht verwehrt werden, darüber Gesetze zu erlassen; insonderheit habe der Landtag da nichts dreinzureden. Freilich erfordere die Billigkeit, daß der Fürst nicht absolut regiere, sondern sich des Einvernehmens der Synoden versichere. Solange er aber mit diesen eins sei und seine Aenderungen kein staatliches Interesse verletzen, worüber das Staatsministerium, respektiv der Kultusminister zu wachen habe, unterliege das K.nregiment keiner Kontrolle der Volksvertretung. Eine Theorie, deren Fadenscheinigkeit durch die Beobachtung beleuchtet wird, daß ja die Anordnungen des K.nregiments nur unter Anrufung des staatlichen Zwanges durchgesetzt werden können. — Die gegenwärtige Lage ist also die: den beiden christlichen Haupt-K.n gegenüber (die Juden und ¶ Dissidenten lassen wir hier beiseite) übt der deutsche Staat aus seinem eigenen Interesse die K.nhoheit. Ihr Inhalt wird in den einzelnen Staaten verschieden gefaßt, aber ist mehr oder minder doch der gleiche: Aufsicht und Schutz, wozu auch die finanzielle Förderung und die Einflußgewährung gehört. Des Weiteren aber ist die Lage der katholischen und evangelischen K. verschieden; jene regiert sich selbst durch die Hierarchie (¶ Römisch-kath. Kirche, rechtlich), nur in wenigen Punkten durch besondere Schutzbestimmungen beschränkt; diese wird durch das landesherrliche K.nregiment, d. h. durch königliche Behörden, in Verbindung mit Selbstverwaltungsorganen geleitet.

5. Es kann kaum Wunder nehmen, daß diese Gestaltung der Dinge einer immer schärfer werdenden Kritik unterworfen wird. Die katholische K. zwar ist mit diesem System wohl zufrieden, das ihr eine weitgehende Selbstregierung und dabei doch die starke Stütze des Staates gewährt; sie kämpft bloß gegen jeden Versuch, die ¶ K.nhoheit auszudehnen oder wirksam geltend zu machen. Der Toleranzantrag (¶ Toleranz; 1900, später abgeändert) war ein geschickter Zug, um sie noch weiter zurückzuschieben und noch mehr für die freie Regierung durch die Hierarchie zu erobern. Neben tatsächlich veralteten Aeußerungen der K.nhoheit bekämpfte die K. dabei auch unveräußerliche Staatsrechte, z. B. die staatliche Genehmigung der Orden und Kongregationen usw. Prinzipiell aber steht wohl die gesamte katholische Kanonistik für Erhaltung des bestehenden Verhältnisses zwischen K. und Staat ein. — Anders ist es auf protestantischer Seite. Der Angriff richtet sich nicht auf die K.nhoheit, die man in nichts als unbequem empfindet, sondern auf das ¶ landesherrliche K.nregiment (vgl. die im Artikel ¶ Cäsareopapismus dargebotene Kritik). In den siebziger Jahren hatte in den meisten deutschen Staaten, vornehmlich in Preußen, der gemäßigte Liberalismus das Heft in der Hand. Die Folge war, daß auch das K.nregiment einen freieren Geist zeigte. Aus dieser Erfahrung entstand die Stöcker-Hammerstein-Kleist-Retzowsche Selbständigkeitsbewegung (¶ v. Hammerstein, 2), deren Tendenz die Beseitigung oder doch starke Einschränkung des landesherrlichen K.nregimentes war, weil man hoffte, auf diese Weise eine Schranke gegen das Hinüberwirken des politischen Liberalismus aufs Kirchliche aufzurichten. Im letzten Jahrzehnt war Zentrum Trumpf; weite protestantische Kreise wurden von dem Gefühl beunruhigt, daß die K.nregimenter nicht energisch genug die protestantischen Interessen wahrten; wieder richtete sich die Kritik gegen das landesherrliche K.nregiment als die Stelle, die dem Einfluß der politischen Vorherrschaft des Zentrums zu sehr ausgesetzt sei. Das Uebergewicht der Konservativen in Preußen machte sich sodann darin geltend, daß aus den kirchenregimentlichen Behörden nahezu alle liberalen Männer schwanden und die Führer der liberalen Theologie geradezu verfolgt wurden; so entstand auch in den liberal-kirchlichen Kreisen die Stimmung, man müsse das landesherrliche K.nregiment beseitigen und dadurch den konservativen Parteien in den Parlamenten die Möglichkeit entziehen, die K.nregierung zu beeinflussen. Endlich richteten die radikalen Liberalen ihr Augenmerk vor allem darauf, daß das bestehende Verhältnis eine Privilegierung der beiden christlichen K.n bedeute, und forderten wie Aufhebung des landesherrlichen K.nregiments, so die Beseitigung aller staatlichen Unterstützungen (¶ Staatsaufwendungen für kirchl. Zwecke) und Rechtshilfen. Das Beispiel Nordamerikas (s. 6) und das Vorgehen der französischen Republik (s. 7) beeinflußte diese Kritik fördernd. Die Trennung von Staat und K. ist damit auf die Tagesordnung gesetzt.

6. Die Trennung von Staat und K. in Nordamerika (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika) beruht auf dem in der Bundesakte ausgesprochenen Prinzip der Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen und K.n. Aber diese Neutralität ist eine so wohlwollende, daß ein hochstehender amerikanischer Jurist, Dr. Bryce, den Stand der Dinge so beschreiben kann: „Das Christentum ist tatsächlich anerkannt, zwar nicht als Staatsreligion, aber doch als nationale Religion". Man beurteilt in Amerika nicht als Verstoß gegen das Prinzip der Trennung, daß der Eid bei dem Namen Gottes geleistet wird, daß der Staat, der Bundesstaat oder Einzelstaat, für besondere Zwecke Geistliche anstellt, daß das Heer von Feldgeistlichen vorzüglich und reichlich seelsorgerisch versorgt wird, in Gefängnissen, Irrenanstalten, Spitälern fast immer Hausgeistliche tätig sind, ja die Parlamentssitzungen mit Andachten der Parlamentskapläne eröffnet werden. Der Präsident der Republik und die Gouverneure der Einzelstaaten ordnen Landesbet- und Bußtage an; die kirchlichen Würdenträger genießen offizielle Ehrerweisungen. Gotteslästerung und Sonntagsarbeit ist im Strafgesetzbuch mit harten Strafen bedroht, ebenso Störung des Gottesdienstes, Beeinträchtigung der Geistlichen bei ihren Amtshandlungen, Verkauf von Wein und Spirituosen in der Umgebung der K.n und sogar bei Meetings im Freien. Prozessionen sind außer in New-York überall gestattet. Dagegen enthält die amerikanische Gesetzgebung keinerlei Paragraphen über Priestervergehen. — Die innere Organisation der verschiedenen protestantischen und der katholischen K. ist die freier Vereine, sie unterstehen in allen Fragen dem öffentlichen Recht. Der Staat kümmert sich nicht um die Ernennung kirchlicher Beamten; die protestantischen K.n wählen sich ihre Diener; die katholischen Geistlichen werden durch die Bischöfe, diese von der Kurie auf Grund einer doppelten Vorschlagsliste, auf die der Staat keinen Einfluß hat, ernannt. Die religiösen Vereine gelten als juristische Personen; nichts beschränkt sie bei Erwerb, Besitz, Verwaltung ihres Vermögens. Nur die Kapitalanhäufung ist begrenzt; sie darf bei den einzelnen Religionsvereinen eine bestimmte Summe (250 000 bis 500 000 Fr.) oder einen bestimmten Zinsertrag nicht übersteigen, oder der Umfang des Grundbesitzes ist beschränkt. Der Besitz der K.n ist steuerfrei. In mehreren Staaten haben die K.n das Recht, nicht allein Gebühren und Beiträge zu erheben, sondern sie auch in denselben Formen zu erheben, wie Staats- und Kommunalsteuer. — Ueberblickt man dies alles, so versteht man, daß der Berichterstatter über die Trennung von Staat und K. in der französischen Kammer, der spätere Ministerpräsident Briand (¶ Frankreich, 11), sein Erstaunen nicht hat bergen können, daß bisher noch keine politische Partei in Amerika in dieser Privilegierung der K.n und in dem rapiden Wachstum ihrer moralischen und materiellen Macht eine Gefahr erkannt hat. Auch wir möchten fragen, ob diese Lösung des Problems nicht bloß deshalb erträglich ist, weil Amerika ein Land voll protestantischen Geistes ist, und ob sie dann noch angängig sein würde, wenn die katholische K. einmal zu stärkerer Macht heranwachsen sollte.

7. Ganz anders ist die Lösung, die das französische Gesetz gebracht hat, das am 1. Januar 1906 in Kraft getreten ist (¶ Frankreich, 11). Wir geben den Inhalt möglichst mit seinen eigenen Worten. Die Republik verbürgt die Freiheit des Gewissens. Sie erklärt die Freiheit des Gottesdienstes unter den Bedingungen des

Gesetzes, die einzig und allein dem Interesse des Staatswohles dienen. Die Republik bevorrechtet keinen Gottesdienst, noch besoldet oder unterstützt sie ihn. Staatliche, provinzielle und städtische Haushaltspläne dürfen keinen Posten für Kultuszwecke enthalten. Ausgenommen davon sind Ausgaben für Hausgeistliche und Hausgottesdienste in höheren und niederen Schulen, Spitälern, Siechenhäusern, Gefängnissen. Das bewegliche und nicht bewegliche Eigentum der bisherigen bischöflichen Mensen (¶ Mensa), K.nfabriken, Presbyterien, Konsistorien und anderer öffentlicher Kultusanstalten geht über an die Kultgenossenschaften, die sich im Einklang mit den Ordnungen der allgemeinen Religionsgesellschaft, deren Kultus sie fortsetzen wollen, innerhalb der Grenzen der bisherigen Anstalten bilden. Von diesem Uebergang ausgenommen sind alle die K.ngüter, die vom Staate herrühren. Sie fallen an diesen zurück. Diejenigen, auf denen eine Bestimmung für Liebeswerke oder irgend einen andern Zweck, als den des Kultus, ruht, fallen öffentlichen Anstalten oder Einrichtungen mit möglichst gleicher Zweckbestimmung zu. Bildet sich überhaupt keine Kultgenossenschaft, die Anspruch auf das Eigentum der bisherigen Kultusanstalten erheben könnte, so werden die herrenlosen K.ngüter an kommunale Hilfs- und Wohltätigkeitsanstalten des Ortes überwiesen. Die Kultgebäude, die (in der Revolution) zu Eigentum der Nation erklärt sind und zum Gottesdienst oder zur Wohnung der K.ndiener dienen, bleiben mit ihrem gegenwärtigen Inventar Eigentum des Staats, des Departements, der Kommunen. Mit diesen Gebäuden sowie mit allen, die nach der Revolution als Eigentum des Staates entstanden sind, wird folgendermaßen verfahren: Diejenigen, die dem Gottesdienst selbst Raum gewähren, werden mit Inventar den Kultgenossenschaften umsonst zur Verfügung gestellt. Die erzbischöflichen und bischöflichen Paläste, die Pfarrhäuser, die Priesterseminare und die protestantischen Fakultäten werden den Kultgenossenschaften noch auf eine Reihe von Jahren zur Verfügung gestellt, die beiden erstgenannten auf zwei, die andern auf fünf Jahre; hernach fallen sie an den Staat. Die Kultgenossenschaften müssen im allgemeinen nach den Vorschriften des Vereinsgesetzes gebildet sein; außerdem müssen sie in Kommunen unter 1000 Einwohnern aus 7, in solchen unter 20 000 aus 15, in größeren aus 25 großjährigen und ortsansässigen Personen bestehen. Jede derselben kann jederzeit nach Bezahlung rückständiger und der für das Jahr laufenden Mitgliederbeiträge austreten. Ueber die Finanzverwaltung muß der Generalversammlung der Mitglieder mindestens einmal jährlich ein Rechenschaftsbericht erstattet werden. Als Einnahmequellen werden den Kultgenossenschaften eröffnet: Mitgliederbeiträge, Sammlungen und Kollekten für die Kosten des Kultus, Gebühren für kirchliche Handlungen, für Vermietung von K.stühlen und für Dekorierungen bei Leichenfeiern. Ueberschüsse der Einnahmen können sie andern Kultusgenossenschaften zuwenden. Dagegen dürfen sie unter keinerlei Form öffentliche Zuschüsse annehmen. Die Kultgenossenschaften können sich zu größeren Verbänden unter einer Verwaltung und Leitung zusammenschließen; doch bleibt jeder einzelnen der Rücktritt zu jeder Zeit offen. Kultgenossenschaften und Verbände stellen jährlich einen Etat auf, welcher der rechnerischen Kontrolle der Generalfinanzkammer unterliegt. Beide dürfen aus etwaigen Ueberschüssen einen Reservefonds bilden, um die Ausübung des Kultus dauernd sicher zu stellen. Die Höhe des Reservefonds darf bei Genossenschaften und Verbänden mit mehr als 5000 Fr. Jahreseinkommen dreimal, bei ärmeren sechsmal soviel, als der Durchschnitt der Ausgaben für den Kultus, betragen. Außerdem dürfen sie nur noch Spezialfonds mit der Zweckbestimmung des Kaufs, des Baus, der Reparatur und Ausschmückung kirchlicher Gebäude und Gegenstände errichten. Die Versammlungen der Kultgenossenschaften in den kirchlichen Gebäuden sind der Behörde vorher anzuzeigen; doch genügt eine Generalanzeige für alle regelmäßig stattfindenden Versammlungen im Jahr. Politische Versammlungen dürfen in Kultgebäuden nicht gehalten werden. Es ist in Zukunft verboten, irgend ein religiöses Kennzeichen oder Embleme an einem öffentlichen Denkmal oder auf einem öffentlichen Platze aufzustellen oder anzubringen, ausgenommen die gottesdienstlichen Gebäude selbst, Grabdenkmäler und dergl. Junge Männer, die auf Grund ihrer Eigenschaft als Priesterzöglinge Befreiung vom Militärdienst genießen, werden dies Privileg auch künftig erhalten, wenn sie bis zum 26. Lebensjahre als Diener einer Kultgenossenschaft angestellt sind (¶ Heerespflicht). — Die Uebergangsbestimmungen, sowie die inzwischen im Kampfe mit der das Gesetz verwerfenden Kurie ergangenen Aenderungen, übergehen wir.

8. Nicht darüber, wie dies Gesetz, das zweifellos eine Epoche in den Beziehungen zwischen Staat und K. bedeutet, entstanden ist — ist es nicht die Frucht der Saat des Hasses, welche die römische K. in den Hugenottenkriegen (¶ Hugenotten) und der Unterdrückung des ¶ Jansenismus ausgestreut hat? —, auch nicht, ob es den Forderungen einer vernünftigen Gerechtigkeit entspricht, noch viel weniger, wie es sich bewähren wird, kann hier verhandelt werden. Nur für die Frage, ob es möglich oder angebracht erscheint, die französische Lösung des Problems nach Deutschland zu übertragen, seien hier einige Gesichtspunkte angedeutet. Zunächst steht der Annahme dieses Vorbildes schon die Schwierigkeit entgegen, daß das deutsche Reich eine nichtkatholische Mehrheit hat, und daß es hier die reinliche Scheidung zwischen Klerikalen und ¶ Freidenkern nicht gibt. Mit dieser Mischung der Konfessionen hängt zusammen, daß wir einen viel heftigeren konfessionellen Kampf haben, als das äußerlich einheitliche Frankreich, das nur 650 000 Protestanten zählt. Dieser tief reichende Gegensatz aber legt dem Staat wieder die Pflicht einer weitergehenden Regierung der K.n auf, damit der Widerstreit nicht ausarte. Vor allem ist nicht zu vergessen, daß unser deutscher Katholizismus anders ist, als der französische, ernster, gebildeter und auch nationaler. Andres darf nicht übersehen werden: Die kirchlichen Angelegenheiten gehören zur Kompetenz der Einzelstaaten; ein einheitliches Vorgehen ist so gut wie ausgeschlossen. Die K.ngüter und -gebäude sind bei uns nicht Eigentum des Staates, sondern gehören in der Hauptmasse den K.gemeinden. Auch werden die Geistlichen nicht vom Staate besoldet; er gewährt nur den leistungsunfähigen Gemeinden Billigkeitszu-

schüsse. Es zeigt sich, daß es viel leichter ist, eine katholische K. aus einem katholischen Staate herauszulösen, da hier die Unterscheidung beider Größen bereits prinzipiell gegeben ist, auch die K. eine selbständige, als Ganzes aus dem Staat herauszunehmende Organisation, der Staat von sich aus keine Beziehungen zur Religion (keine theologischen Staatsfakultäten, keinen staatlichen Religionsunterricht) hat. Anders ist es in einem protestantischen Staat und mit einem protestantischen K.nkörper, der eben kein aus eigener Kraft zusammengehaltener ist. — *Würde die Trennung den politischen Katholizismus schwächen?* Ueberlegen wir die Machtmittel, womit der Katholizismus das katholische Volk an sich fesselt, und wodurch er herrscht! Es sind die priesterliche Zucht, vornehmlich im Beichtstuhl (¶Bußwesen: II), die praktisch und reichlich geübte ¶Charitas, sodann das Netz der kath. Vereine (¶Vereinswesen, kath.), ¶Gewerkschaften, Brüderschaften (¶Kongregationen usw.), Standesorganisationen, ¶Katholikentage, drittens die ¶Presse, viertens die Parteiorganisation des ¶Zentrums, der nur noch die Sozialdemokraten Aehnliches zur Seite stellen können. Sicherlich aber besitzt der heutige deutsche Katholizismus seine Kraft nicht in der hohen Geistlichkeit. Die Bischöfe sind ohnmächtig, wo sie nicht mit den populären Strömungen in Einklang stehen; das hat sich bei der Frage des Septennats, der christlichen Gewerkschaften (¶Katholisch-sozial, 5) und auch der Straßburger katholischen Fakultät (¶Straßburg: III) gezeigt. Nun würde die Trennung alle jene Machtmittel unberührt lassen, der einzige Erfolg wäre die Entstaatlichung der Hierarchie. Wie gleichgültig ist das! Außerdem wird der Bischof einer kath. K.nprovinz, auch wenn er keinen staatlichen Rang hat, aber von der Verehrung seiner Diözesanen getragen wird, für den Staat niemals eine bedeutungslose Person sein. Und wenn dann auch das ¶Gesetzgebungsrecht der K. fiele und ihre Ordnungen den Charakter des Vereinsstatuts annähmen, an ihrem Einfluß und ihrer verbindenden Kraft würde das nichts ändern. Wie große Verluste aber würden dem gegenüberstehen! Es fiele das Aufsichtsrecht des Staates, die Mitwirkung der Krone bei der Bischofernennung, die staatliche Kontrolle der Priestervorbildung, die staatliche Regelung der interkonfessionellen Beziehungen, die Aufsicht über die religiöse Volkserziehung, — denn daß der Religionsunterricht dann aus der Staatsschule verschwinden und ohne jede Aufsicht den K.n überlassen würde, wäre doch wohl unvermeidliche Konsequenz der Trennung. Man braucht nur an die Provinzen Posen und Westpreußen zu denken, um in diesen Folgen schwere Gefahren zu erblicken. Aber noch bedenklicher als diese Einbuße an Rechten für den Staat ist, daß die Trennung unvermeidlich die Auslieferung des ganzen Apparats der katholischen K. an die Extremsten nach sich ziehen würde, daß dann gerade die gewissenlosesten Agitatoren und die derbsten Vertreter des Prinzips an die Spitze kommen und alle Reformbewegungen in den Hintergrund gedrückt werden würden. Bei ruhiger Abwägung ergibt sich also das überraschende Resultat, daß der Katholizismus auf dem Wege über die Trennung einen großen Teil der Forderungen des Toleranzantrages (s. Sp. 1163) durchsetzen würde. — *Und wie würde die Trennung auf die protestantische K. wirken?* Während die Anhänger der Trennung vom kirchlichen Standpunkte aus, wie der Schleswiger Generalsuperintendent Theodor ¶Kaftan, seit ¶Stöckers Zurücktreten der eifrigste und eigenartigste Vorkämpfer der Idee, und der Leipziger Staatsrechtslehrer Otto ¶Mayer, freilich in sehr anderem Sinne, eine Stärkung der evangelischen K. davon erwarten, mehren sich die Stimmen derer, die im Gegenteil einen Zerfall der äußeren Organisation der evangelischen K., widerwärtige dogmatische Kämpfe und vor allem einen Verfall der Geistlichkeit voraussagen. Besonders empfindlich ist dabei, daß man sich bei der Durchführung der Trennung die Erhaltung des einzigen Organs zur Fortbildung des kirchlichen Protestantismus, der theologischen ¶Fakultäten, nicht recht vorstellen kann. — Ernstlich zu erwägen bleibt nur ein untergeordneter Punkt: ob es nicht angebracht ist, mit dem System der *Staatszuschüsse* zu kirchlichen Bedürfnissen (¶Staatsaufwendungen für kirchliche Zwecke) zu brechen und die K.n ganz und gar auf die, eventuell auszubauenden, ¶Kirchensteuern zu verweisen. Der Staatszuschuß wirkt parteiisch, denn es ist unvermeidlich, daß die politisch stärkere Konfession, die katholische, den Löwenanteil davonträgt; er ist unbillig, denn Juden und Dissidenten werden dadurch zu den Kosten von Religionsgesellschaften herangezogen, die sie nichts angehen. In der katholischen K. würde die Verweisung auf die Steuer den Einfluß der Laien stärken, in der evangelischen das Ansehen der Synoden steigern und die kirchenregimentlichen Behörden einer wirksamen Kontrolle der gewählten Organe unterstellen.

9. Es scheint demnach nicht angebracht, das französische Vorbild zu kopieren. Die amerikanische Gestaltung aber ist so tief mit der Eigenart der dortigen Gesellschaft verflochten, daß sie sich überhaupt nicht übertragen läßt. Viel erfolgreicher ist der Weg strenger Behauptung der ¶K.nhoheit gegenüber beiden K.n und einer Reform des landesherrlichen K.nregiments über die evangelische in dem Sinne, daß dieses in die Schranken, die der moderne Staatsgedanke fordert, zurückgewiesen und dem Unternehmen, in das geistige Gebiet und die Selbständigkeit der Gemeinde einzugreifen, fest widerstanden evt. die Staatshilfe verweigert werde.

Außer der bei ¶Kirche: II. III genannten Literatur vgl. *Otto Mayer* in RE³ XVIII, S. 707 ff; — *Wilhelm Kahl* in: Die Kultur der Gegenwart, Teil II, Abt. VIII: Kirchenrecht; — Für die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments vgl. *Erich Foerster*: Die Entstehung der preußischen Landeskirche, 2 Bde., 1905 und 1907; — *Wilhelm Kahl*: Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche (Berliner Universitätsrede; auch in: Internationale Wochenschrift 1908); — *Ernst Troeltsch*: Die Trennung von Staat und Kirche, 1907; — ‡*Martin Schian*: Die evangelischen Kirchen und der Staat, 1904; — ‡*Schian, Foerster, Naumann, Katzer, von Soden, Baumgarten*: Die evg. Kirchen und der Staat. Leit-, Zeit- und Streitsätze (Hefte zur ChrW 52, 1905); — *Erich Foerster*: Die Verfassung der evg. K. in Deutschland (Sonderausgabe aus d. Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum u. relig. Fortschritt), 1910. **Foerster.**

Kirche: VI. K. und Schule.

1. Geschichtliche Entwicklung; — 2. Gegenwärtige Verteilung der Schulkompetenzen auf Kirche und Staat: a) Erteilung des Religionsunterrichts; — b) Leitung des Reli-

gionsunterrichts; — c) Ueber Schulaufsicht vgl. ¶ Schulaufsicht ¶ Konfessionsschule; — d) Ueber die Behandlung der Dissidenten vgl. ¶ Schulzwang; — e) Ueber die Kombination der Vermögensverhältnisse und Aemter vgl. ¶ Kirchendienst des Lehrers; — f) Ueber die Auflösung des Verhältnisses von K. und Schule vgl. ¶ Trennung von Schule und K.; — 3. Programmatisches.

1. Es ist eine weit verbreitete Meinung, die Schule im ganzen, die ¶ Volksschule im besondern sei eine Tochter der K., und dadurch sei ein maßgebender Einfluß auf die Schule berechtigt. Einer der heftigsten katholischen Vorkämpfer dieses Einflusses (Lukas, vgl. Literatur) behauptet: „Die Volksschulen Europas verdanken beinahe ausnahmslos ihr Dasein der K.". Und ¶ Windthorst hat im preußischen Parlament gesagt: „Die K. hat in Deutschland die Schule gegründet, sie hat die Schulen erhalten und in ihnen das Volk zu der Bildung hinaufgehoben, auf welcher es sich (1872) befindet." Ueber die höheren Schulen ¶ Schulrecht. Weder für sie noch insonderheit für die Volksschulen ist dieser Gedanke angesichts der geschichtlichen Entwicklung haltbar. Die Bemühungen der K. um die Schule sind unzulänglich geblieben. Die heutige Volksschule ist eine Schöpfung des Staats. — Zwar hat die K. des Altertums sowohl zur Förderung der Getauften wie zur Unterweisung der die Taufe Begehrenden den Unterricht gepflegt (¶ Katechetik, 2 a) und naturgemäß aus dem geistlichen Amt ein Lehramt entwickelt, auch hat sie es in den ¶ Katechetenschulen zu eigentlicher Schulgründung gebracht. Doch ist dieser Unterricht weder allgemein verbreitet noch allgemeinen Bildungszwecken dienstbar gewesen. Dasselbe gilt von den kirchlichen Schuleinrichtungen des Mittelalters, die in den Klöstern der Benediktinerregel, an den Bischofssitzen und im Zusammenhang mit den Domkapiteln entstanden, später auch an allen größeren Orten, nachdem der Klerus der Haupt-K.n in Kollegien und Kapiteln zu kanonischem Leben zusammengetreten war. Die Schulen der letzteren Art wurden Stiftsschulen, die der ersteren Kloster- und Domschulen genannt (¶ Klosterschulen usw.), wobei es jedoch vorkommt, daß unter dem Namen der Stiftsschulen auch die sämtlichen Klerikalschulen begriffen werden. Diese Schulen, ausschließlich von Geistlichen betrieben und geleitet, sind jahrhundertelang in der Tat die einzigen Schuleinrichtungen geblieben, die es gab. Indessen sie waren zunächst nur für die K. bestimmt, Priester und Mönche und Chorsänger heranzubilden. Gewiß haben diese Schulen, denen späterhin auch solche der Zisterzienser und Ordensschulen der Bettelmönche an die Seite treten, in Zeiten, wo der Staat selbst erst im Werden, an Mitteln arm und über seine Aufgaben unklar war, eine wichtige Mission erfüllt. Dennoch war eine Volksbildung so wenig ihr Zweck, daß die K. dem Streben der übrigen Stände nach schulmäßigem Bildungserwerb, als es erwachte, sich feindlich entgegenstellte. Schon damals, als die jung aufblühenden Städte sich bemühten, neben den alten verfallenden Stiftsschulen eigene, bessere Schulen an den städtischen Pfarrkirchen als Bildungsanstalten für die Bürgerjugend zu errichten, trat jene Auffassung hervor, die mit Unterdrückung der Interessen, um die es sich doch eigentlich handelt, den Betrieb und die Leitung des Unterrichts nicht als pädagogische, sondern als politische Angelegenheit bewertet (¶ Lateinschulen). Die von Karl d. Gr. wenigstens angedeuteten Landschulen (¶ Schulzwang, ¶ Schulrecht) waren längst auf die kümmerlichsten Spuren herabgesunken. Wo sie bestanden, waren sie, wie die neuen Stadtschulen, weit mehr Veranstaltungen der Gemeinden als der K., wurden vom Büttel, vom Gemeindeboten wahrgenommen, der bisweilen auch das Amt des Küsters innehaben mochte. Selbst der Religionsunterricht war in Stadt und Land völlig vernachlässigt; ja es hat einen schulmäßigen im späteren Mittelalter eigentlich überhaupt kaum gegeben. Die Lehre war auf Glaubensbekenntnis und Vaterunser, wozu später Ave Maria und Zehngebote kamen, beschränkt (¶ Katechismus: I, 2 a) und wurde trotz der kirchlichen Vorschriften weniger von den Geistlichen (oder an ihrer Stelle auch den Küstern) ausgeübt, als von Eltern und Taufpaten, die dieser Aufgabe freilich nicht immer recht nachkamen; schon im 9. Jhd. legt eine Beichtformel dem Laien das Bekenntnis in den Mund: „Ich bekenne, daß ich meinen Taufpaten nicht so lehrte, wie ich es versprochen habe". Der Herzog Georg von Anhalt sagte im 16. Jhd.: „Und ist Gott zu danken, daß gleichwohl die Eltern und sonderlich die lieben Mütter die vornehmsten Hauspfarrer und Bischöfe geblieben, durch welche Artikel des Glaubens und Gebet erhalten, sonst der Pfarrer halben wäre es fast alles erloschen". Und Melanchthon schrieb in der Apologie (cap. VIII): Bei unsern Gegnern findet sich gar keine Kinderlehre, obschon es das Kirchenrecht fordert. — Die Reformation schuf Wandel: „Bei uns werden die Pastoren usw. verpflichtet, öffentlich zu unterrichten und die Jugend abzuhören", fährt Melanchthon fort. Sogar der schon genannte Katholik Lukas gesteht: „Katholiken und Protestanten sind darin einig, daß unser gegenwärtiges Schulwesen eine Frucht der Reformation ist!" Und doch ist der Wandel so radikal, wie man wohl annimmt, nicht gewesen. Zu einer Volksschule als allgemeiner Bildungsanstalt hat er nicht geführt. Allerdings treibt der evangelische Gedanke, der die innere Aneignung des Heils durch keine äußere Veranstaltung ersetzt werden läßt, mit Notwendigkeit zum Jugendunterricht, und Luther hat in der Ueberzeugung, daß mit den alten Hänsen nicht viel zu machen sei, der Jugend seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wie er den Gottesdienst und die kirchliche Tätigkeit überhaupt ganz besonders unter pädagogischem Gesichtswinkel sah (¶ Gottesdienst: II, 3 a), so war ihm die Schule die K. der Kleinen, von der er für die Zukunft rechten Christensinn und vor allem treues Bekenntnis zur reinen Lehre erhoffte. Doch hatte schon er selbst, wo er gründliche Schuleinrichtungen forderte, nach den Ueberlieferungen des Mittelalters mehr die oberen Stände, die künftigen Geistlichen, Lehrer und regierenden Herren, im Auge, — so in dem berühmten Sendschreiben an die Bürgermeister und Ratsherren deutscher Städte von 1524 oder in der Schulpredigt von 1530. Für die arbeitenden Volksklassen hat er im Grunde nur an einen höchst primitiven Katechismusunterricht gedacht (¶ Katechetik, 2 b), der mit häuslicher Unterstützung am liebsten von den Pfarrern selbst zu erteilen wäre und zwar als unerläßliche Vorbedingung für die Zulassung zum Sakrament, also mehr

unserer ¶ Konfirmandenunterweisung entsprechend. Wenn in der Vorrede auf den kleinen Katechismus von 1529 daneben gefordert wird, daß die Geistlichen die Obrigkeit und Eltern treiben sollen, die Kinder zur Schule zu ziehen, „mit Anzeigen, wie sie solches zu tun schuldig sind“, so erscheint doch auch bei Luther die Schule selbst als Veranstaltung der Gemeinde und das angegebene Ziel, um dessentwillen die K. aufgeboten wird, daß sie „helfen Kinder ziehen zu Pfarrherren, Predigern, Schreibern usw.“, nicht als Volksbildung, sondern im alten Sinne als Standesbildung. Mit wirklicher Allgemeingültigkeit ins Leben gerufen hat Luther nur eine größere Betriebsamkeit in der „Kinderlehre“ des Katechismusunterrichts (¶ Jugendgottesdienste, 1). Erklärt er doch die Schulbildung, soweit sie nicht in den unmittelbaren Dienst der K. tritt, für „ein heidnisch äußerlich Ding“ (Von K.nversammlungen und K.n). — So sind denn auch die Schulordnungen, die in organischem Zusammenhange mit den ¶ K.nordnungen im Reformationszeitalter allenthalben ausgegeben wurden, nicht etwa ausschließlich ein Denkmal von dem Ursprung der Schule aus kirchlicher Tätigkeit. Sie sind mehr ein Denkmal davon, daß die geistige Kultur jener Zeit wesentlich religiöser Art war. Sie entsprechen zugleich dem eigenartigen Verhältnis, das zwischen K. und Staat in dieser Zeit (s. V, 2. 4.) sich angebahnt hatte. Die kath. K., lange Zeit die alleinige Trägerin aller geistigen Kultur, hatte in innerer Erstarrung dem Emporstreben neuer, eigener Kultur in Staat und Gemeinde nicht mehr zu genügen vermocht. Die neue K., durch Luthers Persönlichkeit von vornherein der Welt zugewandt und zu ihrer eigenen Erhaltung auf die Kräfte des Staates angewiesen, stellte sich williger in den Dienst der öffentlichen Kulturzwecke. Die kirchliche Gewalt half dem Staat diese Zwecke, soweit sie pädagogischer Natur waren und somit hergebrachtermaßen von der bischöflichen Gewalt abhingen, als pia causa im Zusammenhang mit den kirchlichen Angelegenheiten ordnen. Darin besteht das Verdienst der evangelischen K.n um die Schule. Aber diese Kulturzwecke waren selbständig und abgesondert vom kirchlichen Leben bereits vorhanden, führten ihr selbständiges Leben weiter und waren bei den kirchlichen Organen, denen sie bis auf weiteres anvertraut wurden, nicht einmal sonderlich gut aufgehoben; der pädagogische Trieb der K. war nicht imstande, irgendwelche Methoden eines Volksunterrichts auszubilden; ja er ließ selbst das eigene Gebiet, den Religionsunterricht, im hergebrachten Memoriermechanismus der Katechismusformeln stecken. Diese Tatsachen spiegeln sich in den K.nordnungen ebensosehr wie in der Geschichte des Unterrichtes. Gerade in der Schulgeschichte Württembergs, wo unter allen deutschen Staaten sich zuerst ein wirkliches Volksschulwesen entwickelt hat, wird das besonders deutlich. Hier ist innerhalb der großen K.nordnung von 1559 (¶ Württemberg) durch Herzog ¶ Christoph auch eine Schulgesetzgebung erlassen, die im Gegensatz steht zu den ausschließlich auf Begünstigung der Lateinschule gerichteten Bestrebungen seines Vorgängers und sich der deutschen Schulen in Stadt und Land annimmt. Aber einerseits werden diese Schulen nicht begründet, sondern als vorhanden vorausgesetzt und nur geregelt und befördert. Dabei kommt die Verbindung zwischen Schul- und Meßneramt zwar vor, ist aber keineswegs allgemeingültig; es wird nur verordnet, daß an den Orten, „wo solche Meßnerei und Schulen zusammengestoßen“, „die Büttel- und Schulzendienste fürohin davon abgesondert sein sollen“, in welchem Falle die letzteren Aemter „auf des gemeinen Fleckens Kosten“ für sich besetzt werden sollen. Die Verbindung des Lehramts mit dem K.ndienst (¶ Kirchendienst des Lehrers) erscheint dem Staatsoberhaupt passender, weil sie dem Pfarrer als Schulaufseher die Einwirkung auf den Lehrer erleichtert. Indessen untersteht der Lehrer auch nach diesem Gesetz nicht nur „seinem verordneten Superintendenten und Pfarrherrn“, sondern ganz ebenso „dem Amtmann und Gericht als ein getreuer Diener gewärtig und gehorsam“, hat Urlaub oder Enthebung vom Amt beim Gericht und beim Superintendenten nachzusuchen und wird bei seiner Anstellung von „dem Amtmann in Beisein des Pfarrherrn und Gerichts bei handgegebener Treue“ eidlich für das Herzogtum in Pflicht genommen. Somit sind die Lehrer Staatsbeamte und die Schulen Veranstaltungen des Staats, für deren Pflege die K. nur kraft ihrer Verstaatlichung unbedenklich nutzbar gemacht wird. Und wenn noch 1652 eingeschärft wird, daß nicht den (bürgerlichen) Gemeinden, sondern allein dem Landesherrn das Recht zusteht, Schulmeister aus ihren Stellen zu entlassen, wenn die Gemeinden noch damals beanspruchten, daß der Schulmeister sich jährlich von neuem vom Gemeindevorstand in seinem Amt bestätigen lassen solle, wenn die Lehrer als Gastwirte, Dorfschulzen und Spielleute so in Anspruch genommen waren, daß sie das Schulehalten oft ihren Weibern oder „untüchtigen Knaben“ überließen, so sieht man, daß von der Volksschule als kirchlicher Veranstaltung keine Rede sein kann und die kirchlichen Behörden mit der Besserung der Schulangelegenheiten nur als Organ des Staats befaßt wurden, weil das reine Staatskirchentum zu einer abgesonderten Behandlung der verschiedenen Angelegenheiten des Geistes noch keine Veranlassung gegeben hatte. Erst als der Geist ¶ Pestalozzis auch in Württemberg eindrang und, namentlich unter dem Einfluß Denzels, der Staat durch Einrichtung von ¶ Lehrerseminaren der Volksschule einen Lehrerstand gab (noch 1809 war es Regel gewesen, daß einfache Schulmeister sich Lehrlinge heranzogen), wurde ein geregeltes Volksschulwesen ins Leben gerufen. — In ganz Deutschland finden wir bis zum hohen Norden hinauf das gleiche Bild. In Lübeck z. B. wird noch am Anfang des 19. Jhd.s geklagt, daß ehemalige Bediente oder Tischler-, Perückenmacher-, Schuster-, Bäcker- und Schmiedegesellen Schulstellen bekleiden. Es bestehen zwei Zünfte, die der Schreiblehrer und der Leselehrer; aber nur die erstere hat das Recht, Lehrlinge anzunehmen und zu Gesellen zu sprechen. Von einer geregelten Vorbildung der Lehrer für ihren Beruf und einer Fürsorge der K. in dieser Beziehung ist keine Rede. Wohl haben sich in Pestalozzischer Zeit tüchtige Pastoren des Dinges erbarmt, aber wirklich gebessert wurde es erst, als sich der gemeinnützige Sinn aufgeklärter Privatleute und später der Staat ins Zeug legte. Ueber die Entstehung der preußischen Volksschule durch das Eingreifen des Staates vgl. ¶ Schulrecht. Trostlos war unter diesen Umständen selbst die religiöse Volksbildung, ehe dies

Eingreifen erfolgte und wirksam wurde (Beispiele bei Frey, S. 51, vgl. die Literatur). Ja es ist nicht zu leugnen, daß auch die evangelische K. gegenüber angebahnten Fortschritten vielfach hemmend gewirkt hat. Den Pietisten, die sich des Schulwesens annahmen (¶ Pietismus: I), wurden von orthodoxer Seite allenthalben Schwierigkeiten bereitet. Selbst den Maßregeln der Könige Friedrich Wilhelm I und Friedrich II setzten die Geistlichen, soweit sie nicht zu den Pietisten gehörten, vielfach aktiven und passiven Widerstand entgegen. Noch 1799 schrieb der Oberkonsistorialrat ¶ Sack: „Uebrigens wage ich es, den großen Nutzen zu bezweifeln, welchen das Lesenkönnen dem Landmann und besonders dem weiblichen Geschlecht bringt, und der Vorteil, den sie aus einer doch immerhin sehr mangelhaften Geschicklichkeit im Lesen ziehen können, lohnt gewiß nicht die darauf verwandte Mühe". Im Stuttgarter Konsistorium sind damals ähnliche Stimmen laut geworden. Ja das Unerhörte geschah, daß, als Samuel Heinicke in Eppendorf die ersten Versuche machte, einen Taubstummenunterricht (¶ Taubstummenerziehung) einzurichten, sich die hamburgischen Pastoren von der Kanzel gegen ihn wendeten und diesen Schulmeister als einen Frevler gegen Gottes Allmacht und Weisheit bezeichneten, weil er die, welche der Schöpfer gezeichnet habe, die Tauben, sprechen lehre (Karl Fischer: Geschichte des Volksschullehrerstandes, 1892, S. 69). So liegt es in Deutschland. Es hat aber die Reformations-K. in keinem Lande mehr für die Schule getan, als hier. — Vollends die gegenreformatorischen Schulgründungen der ¶ Jesuiten (: 3) sind für das Volksschulwesen unfruchtbar geblieben. Der ganze Unterrichtsbetrieb, für den die Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu von 1584—86 (herausgegeben von Pachtler in MGPaed) grundlegend geworden ist, hat sich den Ordenszwecken angepaßt. Darum die unheimliche Disziplin, darum die Bevorzugung der Sprachen vor den realistischen Wissenschaften mit Ausnahme der Mathematik, die den bedeutenden Handelsunternehmungen des Ordens dienstbar werden konnte (Vgl. Weicker: Das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen, 1863). Die Jesuiten haben mit staatlicher Unterstützung in einzelnen Ländern z. B. in Belgien, Spanien, Oesterreich maßgebenden Einfluß auf das höhere Unterrichtswesen gewonnen; an eine Volksschule haben sie nirgend gedacht. — Wo die Schultätigkeit des Staats geringer blieb als in Deutschland, oder wo er durch ungeschickte Maßnahmen sich selbst im Wege stand, ist der Einfluß der K. bis in die neueste Zeit groß geblieben. So haben in Frankreich die Orden und Kongregationen im 19. Jhd. sich lebhaft um die Schule bemüht, seit Napoleon durch seinen brutalen Zentralisierungsversuch die staatliche Schulbehörde unpopulär gemacht und zugleich den Volksunterricht finanziell vernachlässigt hatte. So haben in England in derselben Zeit die von Geistlichen eingerichteten Sonntagsschulen (¶ Kindergottesdienst, 2) der Verwahrlosung der mittellosen Volksjugend zu steuern versucht, Dissenters aller Art mit eigenen Schulgründungen dasselbe Ziel erstrebt, auch 1811 die bischöfliche K. in der National Society for Promoting the Education of the Poor in the Principles of the Established Church eine große Schulgesellschaft einer seit 1805 schon bestehenden privaten an die Seite gesetzt, die in den dreißiger Jahren staatlich subventioniert wurde und noch auf lange Zeit hin den Bischöfen ein formales Recht gab, gegen staatliche Schulbehörden Einspruch zu erheben. — Indessen haben sich die Fähigkeiten der kirchlichen Organe als unzureichend erwiesen, der Entwicklung des Kulturlebens mit seinen unabweisbar werdenden Ansprüchen an die Volksbildung zu folgen. Es hat ihr an den beiden Dingen gefehlt, die hier den Ausschlag geben: an ernstlichem Streben zur Kultur und an materieller Opferwilligkeit. Als Windthorst im preußischen ¶ Kulturkampf (: 2) beim Streit um die ¶ Schulaufsicht von den Stiftungen der K. fabelte, aus denen die meisten Schulen gegründet seien und noch ihre Mittel beziehen, konnte Gneist (9. Februar 1872) erwidern: „Der Staat hat die Dotation geschaffen, auf Grund deren der Religionsunterricht der katholischen K.n bis heute besteht. Er hat durch seine Staatsgesetze die Gemeindegenossen genötigt und zwar katholische, evangelische, dissentierende, jüdische, ohne Unterschied die Beiträge zu beschaffen, auf denen die Besoldung der Schulen beruht". Die ¶ Säkularisation der kirchlichen Güter von 1803 gehe auf das katholische Kaisertum und die Mehrheit der katholischen Reichsstände zurück und sei von diesen zu allerlei eigennützigen und aristokratischen Zwecken verwandt, während der preußische Staat der Hohenzollern auch hier als ein treuer und guter Verwalter für die Schulen gesorgt habe. Und ¶ Virchow konnte das Schulwesen der Länder, wo die K. im Alleinbesitze geblieben war, einer vernichtenden Kritik unterziehen. In Belgien, wo man noch keinen Schulzwang kenne, sei die Unterrichtsfreiheit die Freiheit der Unwissenheit, die Freiheit der Ignoranz. Spanien, Irland, Flandern, der K.nstaat suchten, was die materielle Schädigung ihrer Bevölkerung, was das Zugrundegehen aller Elemente der Wohlhabenheit und Glückseligkeit betreffe, ihresgleichen. Und er zog den Schluß, der den folgenden Kämpfen ihren Namen (¶ Kulturkampf, 1) gegeben hat, daß „die katholische K. als K. gegenwärtig keine Kulturmission mehr hat". Ihre Hauptsünde auf dem Gebiet des Schulwesens — und hierin unterscheidet sich die evangelische K. nicht von ihr — ist die, daß sie niemals eine geordnete Lehrerbildung in die Wege geleitet hat, ohne die ein erfolgreicher Unterrichtsbetrieb nun doch nicht möglich ist. — Die Erkenntnis, daß die Schultätigkeit der K. den Kulturansprüchen der Gegenwart nicht mehr gewachsen sei, spiegelt sich denn auch in der neuesten Schulgesetzgebung der deutschen sogut wie der fremden, auch der kath. Staaten. In Frankreich ist nicht nur das Recht auf Erteilung der Befähigung zum Unterricht für den Staat monopolisiert und die Schulaufsicht verstaatlicht, sondern es ist der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen abgeschafft. In Italien ist man auf demselben Wege. In England ist die Schulaufsicht verstaatlicht und für den Religionsunterricht Konfessionslosigkeit vorgeschrieben, allerdings mit der Wirkung, daß bei den breiten Massen der religiöse Indifferentismus gewachsen, die religiös Interessierten mehr kirchen- als staatsfreundlich geworden und die katholische K. in starkem Vorschreiten begriffen ist.

2. Wo die eigentliche Beschulung vom Staat in die Hand genommen und gesetzlich geregelt ist,

greift doch in folgenden Punkten der Einfluß der K. in die Schule hinüber: Erteilung des Religionsunterrichts; Leitung des Religionsunterrichts; Schulaufsicht; Konfessionsschule; Behandlung der Dissidenten; Besetzung und Verwaltung derjenigen Lehrerstellen, die zugleich mit einem kirchlichen Amt verbunden sind; Schullast und Schulpatronat. — 2. a) Die Erteilung des Religionsunterrichts durch den Staat kann nie ohne Berührung der kirchlichen Interessen erfolgen. Um den dadurch möglichen Konflikten zu entgehen, ist die Schule bei den einen religionslos geworden (s. o.), bei andern (z. B. in Bayern) ist der Religionsunterricht zwischen Geistlichen und Lehrern so verteilt, daß der geschichtliche Teil den Lehrern, der dogmatische den Geistlichen zugewiesen ist, während wieder andere Staaten (wie Oesterreich-Ungarn) den ganzen Religionsunterricht der Volksschule in die Hände der Geistlichen legen, zu deren Vertretung im Ausnahmefall ein Lehrer nur von der K. beauftragt werden kann, und endlich die letzten (wie Preußen) die ganze Erteilung dieses Unterrichts für den Staat übernehmen. Nach der Preußischen Verfassung ist zwischen Erteilung und Leitung des Unterrichts (s. 2 b) zu unterscheiden. Zur ersteren sind nur die vom Staat beauftragten oder für befähigt erklärten Persönlichkeiten befugt, also die staatlich geprüften, von dem Vokationsberechtigten berufenen und von der staatlichen Aufsichtsbehörde bestätigten Lehrer. An deren Stelle kann unter Umständen ein Geistlicher berufen sein, wie denn diese zur Erteilung des Religionsunterrichts an Volksschulen ohne weiteres für befähigt (nicht für befugt) zu erachten sind. Doch kann dieser Auftrag, auch wo er herkömmlich bestanden hat, von Staats wegen entzogen werden, etwa wegen staatsgefährlicher Umtriebe des betreffenden Geistlichen; in den Zeiten des ¶ Kulturkampfs ist das häufig, auch später noch vereinzelt geschehen. Ebenso darf der Geistliche nicht da, wo ein vom Staat beauftragter Lehrer den Religionsunterricht erteilt, seinerseits erklären, er selbst übernehme diesen Unterricht (Verf. der Kgl. Reg. zu Oppeln vom 15. Febr. 1875, mitgeteilt durch das Zentralbl. f. d. ges. Unt.-Verwaltung in Preußen). Diese Bestimmungen finden ihre sinngemäße Anwendung auch auf die ¶ Privatschulen. Somit liegt das Recht der Erteilung des Religionsunterrichts ausschließlich in den Händen der Lehrer als Staatsbeamten. Erworben wird es durch Staatsprüfung, Berufung und Bestätigung, nicht aber durch die ¶ missio canonica (Erkenntn. des Ober-Tribunals vom 14. Juni 1877). Der Staat hat sein Recht auf die von ihm begründete und geordnete Volksschule nach jeder Richtung festgelegt.

2. b) Art. 24 der Verfassung bestimmt: „Den religiösen Unterricht in der Volksschule leiten die betreffenden Religionsgesellschaften". Das Obertribunal hat am 12. Okt. 1874 erkannt, dieser Artikel bedürfe einer näheren Auslegung durch das im Art. 26 in Aussicht genommene allgemeine Unterrichtsgesetz und gehöre somit bis zum Erlaß des letzteren zu den suspendierten Teilen der Verfassung. Auch ein Ministerialerlaß (vom 9. Jan. 1873) stellt fest, „daß Art. 24 der Verfassungs-Urkunde keineswegs formell gültiges Recht enthält". Immerhin ist durch Ministerialerlasse für die Verwaltung eine Norm geschaffen worden, wie diese Leitung zu regeln sei. Sie besteht zunächst in einer Mitwirkung der kirchlichen Behörden bei Einführung von Religionsbüchern und bei der Lehrerbildung. Die erstere bedarf der ministeriellen Genehmigung, die von nachgeordneten Behörden erst nach vorangegangener Verständigung mit den betreffenden kirchlichen Behörden eingeholt werden darf. Bezüglich der letzteren ist den Konsistorien oder Diözesen freigegeben, an den Abgangsprüfungen der Seminare in der Religion durch den Generalsuperintendenten oder Bischof oder deren Stellvertreter als dem Provinzialschulrat gleichwertig stimmberechtigtes Mitglied teilzunehmen, bei Anstellung von Seminardirektoren über Lehre und Bekenntnis der Anzustellenden sich zu äußern, bei Einführung von religiösen Lehrbüchern Gutachten abzugeben, auch den Religionsunterricht der Seminare außerordentlich zu revidieren und über den Befund an den Minister zu berichten. Endlich sind die für den ganzen Staat gültigen Lehrpläne in der Religion im Einvernehmen mit den kirchlichen Behörden festgestellt. Was die als kirchliche Leitung geltende regelmäßige Beaufsichtigung des Religionsunterrichts anlangt, — die von der allgemeinen Schulaufsicht zu unterscheiden ist, — so ist der Grundsatz ausgesprochen, daß im allgemeinen der Ortsgeistliche als die von der Religionsgesellschaft hierzu verordnete Persönlichkeit zu betrachten sei. Als solcher ist er berechtigt, „dem schulplanmäßigen Religionsunterricht in den dafür festgesetzten Stunden beizuwohnen, durch Fragen und, soweit erforderlich, stellenweises Eingreifen in den Unterricht sich davon zu überzeugen, ob dieser von dem Lehrer vollständig und sachgemäß erteilt wird und welche Fortschritte die Schüler darin gemacht haben, ferner den Lehrer (jedoch nicht in Gegenwart der Kinder) sachlich zu berichtigen, Wünsche oder Beschwerden in bezug auf den Religionsunterricht der staatlichen Aufsichtsbehörde vorzutragen und endlich bei der Entlassungsprüfung, wo eine solche stattfindet, nach vorherigem Examen die Zensur in der Religion mit festzustellen". Diese weitgehenden Befugnisse sind durch eine im Zentralblatt für die ganze Monarchie mitgeteilte Regierungsverfügung noch dahin erweitert worden, daß der Geistliche sogar regelmäßig in allen lehrplanmäßigen Religionsstunden dem Unterricht beiwohnen, den Lehrer leiten und anstatt seiner selbst unterrichten, katechisieren und sich von den Fortschritten der Schüler überzeugen dürfe. Dagegen hat kein einzelner Geistlicher als solcher Anspruch darauf, als Delegierter der Religionsgesellschaft zu gelten. Vielmehr ist es das Recht der Regierung, jeden Einzelnen, falls begründete Bedenken gegen ihn vorliegen, insonderheit falls er durch sein Verhalten diejenigen Zwecke gefährdet, welche der Staat mit der Erziehung der Jugend durch die Volksschule verfolgt, von der Leitung des Religionsunterrichts zu entheben und die Religionsgesellschaft um Bezeichnung eines andern, einwandfreien Delegierten zu ersuchen. Dabei sind aber auch die mit der Leitung des Religionsunterrichts betrauten Personen in ihrer Tätigkeit wiederum „der Aufsicht des vom Staate bestellten Schulinspektors unterworfen, gleichviel ob derselbe ein Geistlicher oder ein Laie ist" (Erl. v. 9. Jan. 1873). Er hat vor allem festzustellen, ob die Religionslehre nichts enthalte, was den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten zuwiderläuft, im übrigen aber

sich jedes Eingehens auf den sachlichen Inhalt des Unterrichts zu enthalten. Nicht einmal zu prüfen ist ihm gestattet; kann doch der staatliche Kommissar einer andern Konfession angehören als Lehrer und Schüler; „jede Berichtigung einer falschen Antwort ist ein solches (verbotenes) Eingehen auf den Inhalt" (E. vom 28. Juni 1877).

2. c) Ueber die geistliche Schulaufsicht vgl. ¶ Schulaufsicht und ¶ Konfessionsschule.

2. d) Ueber Behandlung der Dissidentenkinder vgl. ¶ Schulzwang.

2. e) Einen Ausdruck der engen Beziehungen, die zwischen K. und Schule in den Kindheitstagen der letzteren entstanden waren, bilden die vereinigten K.n- und Schulämter (vgl. darüber ¶ Kirchendienst des Lehrers, 1). Hinsichtlich der Berufung eines Lehrers zu dem kirchlichen Amt sind alte Patronatsrechte (¶ Patronat) auch durch die neueste Gesetzgebung nicht berührt worden, doch gehen sie eben nur das kirchliche Amt an; ein eigentliches Schulpatronat gibt es in Preußen überhaupt nicht.

2. f) Das vorstehende Bild zeigt, wie verwickelt die Verhältnisse werden, wenn der Staat den Unterricht zum Gegenstand des Rechts gemacht hat und doch ein Zusammenwirken mit der K. aufrecht erhält. Alles wird gründlich vereinfacht, wo, wie etwa in den Vereinigten Staaten von Amerika, mit dem Staat auch die Schule von der K. getrennt wird (¶ Trennung von Schule und K.).

3. Für die zukünftige Gestaltung der Dinge stehen sich noch immer grundverschiedene Forderungen gegenüber. Die extremsten vertritt naturgemäß die katholische K. Sie bleiben auch, wiederum dem Wesen dieser K. gemäß, im allgemeinen durch die Jahrhunderte unverändert, nämlich im letzten Grunde auf die Geltendmachung kirchlicher Macht gerichtet. Trotzdem man nicht leugnen kann, daß die K. in Begründung und Betrieb von Schulen überaus säumig gewesen ist, beansprucht man, wo immer solche errichtet werden, maßgebenden Einfluß; ja man tritt zum Teil mit der Ablehnung aller Volksschulen, soweit sie über die Initiative der K. hinausgehen, noch heute offen hervor. Der systematische Gedankengang ist dieser. Mit dem Taufbefehl ist der K. das Amt übertragen, alle Völker zu lehren. Damit ist sie von Christus „als die vor allen berechtigte Schulbehörde eingesetzt" (so der Jesuit Pachtler, bei Gneist: Die Selbstverwaltung der Volksschule, Berlin 1869). Da sie die Religion zu lehren hat und „eine Erziehung und Gesittung ohne Religion gar nicht denkbar ist" (Lukas a. a. O., S. 31), so ist alle Erziehung von ihr zu leiten. Indessen hat Jesus nicht die Kinder der Familie entzogen, sondern er nahm sie auf, als die Mütter sie ihm brachten, und hierin liegt der Ursprung der kirchlichen Praxis beim Volksunterricht. Das Lehramt der K. wendet sich zunächst an die Erwachsenen, „bekehrt die Eltern und bildet sie zu guten Christen heran". Ihnen, also der Familie, überweist sie dann die Erziehung der Jugend und behält sich höchstens vor, gewisse Lücken, wenn die Mütter die Kindlein zu ihr bringen, im Beichtunterricht zu ergänzen. Dies ist ihr göttliches Recht, das durch entgegenstehende staatliche Gesetzgebung nur aufgehalten, nie aufgehoben werden kann; denn der Staat ist, wie die Zentrumsabgeordneten im preußischen Kulturkampf immer wieder betonten, nur Quelle der Gesetze, nicht Quelle des Rechts. Die Volksschule aber ist Hilfsanstalt der Familie, die, in Ausübung des Erziehungsamts durch die Berufsarbeit behindert, ihre Rechte auf sie übertragen hat (A. v. Lachemair, Die Schulreformfrage, 1864). Es können darum auch immer nur die Familien-, niemals die K.nrechte auf sie übergehen und die ersteren in den Grenzen, die nach Jesu Vorbild eben die K. in ihrem Lehrauftrag ihnen offen läßt, nämlich ohne Zwang und mit der Hoffnung auf kirchliche Ergänzung. Es fordert darum das Recht der christlichen Familie auf christliche Kinder-Erziehung organischen Zusammenhang des Volksschulwesens mit der K., ohne deren Vermittlung auf keine Weise Religion im Volk ausgebreitet werden kann (Reichensperger 1872). Die K. hat das unveräußerliche göttliche Recht, jeden Lehrer, und wäre er auch vom Staat angestellt, von den Kindern zu entfernen, sobald sie ihn für deren Glauben und Sitten für gefährlich hält (L. v. Hammerstein S. J., bei Frey, S. 40). Dabei wird ganz folgerichtig erklärt, daß es sich nur um die katholische K. handeln könne. „Wenn wir von der K. reden, verstehen wir darunter einfach die katholische. Von den protestantischen Genossenschaften kann schon deshalb in der allgemeinen Staatslehre nicht die Rede sein, weil ihre Anhänger selbst sie nicht für göttliche Stiftungen, sondern für Anstalten menschlichen Rechts halten" (Viktor Cathrein S. J.: Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen, 1881, S. 132). Und es ist nur die Aufrechterhaltung längst geltend gemachter Grundsätze, wenn das Zentrum noch im Februar 1907 im preußischen Abgeordnetenhause für alle Religionslehrer die missio canonica forderte oder M. Spahn (s. Literatur) um dieselbe Zeit erklärte, die K. halte zwar Schulgründungen nicht für ihre Aufgabe, denn sie glaube ihr Ziel auf andern Wegen erreichen zu können, sie müsse aber, wo immer von anderer Seite Schulen errichtet werden, verlangen, daß ihr ein maßgebender Einfluß eingeräumt werde, weil jede Schule auf die Bildung der Weltanschauung Einfluß übe und die Bestimmung der letzteren zu den Aufgaben der K. gehöre. — Demgegenüber ist die evangelische K. doch maßvoller in ihrem Auftreten geblieben. Zwar ist man auch hier über die Kulturaufgaben der Schule und ihrer Entwicklung vielfach im unklaren und hat historische und göttliche Rechte der K. konstruiert, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. Es ist nicht nur das Recht der K. auf den Religionsunterricht, sondern auch die Bedeutung seiner Stellung im ganzen Schulbetrieb überspannt worden. So hat F. A. ¶ Krummacher die Theorie entwickelt, der Staat wolle zwar und müsse wollen, daß seine Bürger Christen seien, aber er habe mit dem Unterricht im Christentum nichts zu schaffen und müsse diesen gänzlich der K. überlassen. Infolgedessen sei das Schulamt ein kirchliches und die Schullehrer K.ndiener, „zwar in niedrigerem und beschränkterem Kreise, als die Pfarrer, jedoch in einem nicht minder wichtigen". Der Geistliche wirke unmittelbar in der K., der Lehrer vorbereitend für sie und sei deshalb dem ersteren untergeordnet. Diese Unterordnung sei ebenso natürlich wie die des Sohnes unter den Vater und als geistliche und kirchliche in Gottes Wort und Ordnung gegründet. Und in bedenk-

licher Nähe dieses hierarchischen Standpunktes befindet sich der Begründer des evangelischen Schulkongresses und seines Organs „Die evangelische Volksschule", F. E. Zillessen, wenn er fordert, die Volksschullehrer seien nicht bloß als staatliche, sondern auch als kirchliche Beamte zu betrachten, bedürften zur Ausübung ihres Berufs des kirchlichen Auftrages und seien in den Organismus der K. einzugliedern. Ja selbst für die Besetzung der theologischen Professuren als der höchsten Lehrstellen an staatlichen Schulen ist von den Parteien der Rechten sowohl in den politischen wie in den kirchlichen gesetzgebenden Körperschaften eine ausschlaggebende Mitwirkung des K.nregiments wiederholt beansprucht worden (¶ Fakultäten, theol., 1). — Indessen hat es doch demgegenüber an mäßigenden Stimmen in der evangelischen K. nie gefehlt. Insonderheit ist bemerkenswert, daß die deutschen Pfarrervereine zu Posen 1904 ein sehr maßvolles Programm angenommen haben, in dem über die Fortentwicklung der Schule Genugtuung ausgedrückt, ihre Selbständigkeit anerkannt, die ¶ Schulaufsicht durch Geistliche als entbehrlich und nur die ¶ Konfessionsschule als notwendig bezeichnet wird. — Das entgegengesetzte Extrem stellt sich dar in den Bestrebungen, eine gänzliche Trennung der Schule von der K. zu bewerkstelligen bis zur völligen Religionslosigkeit des Unterrichts in der Staatsschule. Diese Bestrebungen sind neuerdings am radikalsten durch die Bremer Lehrerschaft betätigt worden (¶ Trennung von Schule und K.).

Ein weiteres Zusammenwirken von K. und Staat auf dem Gebiet der Schule ist notwendig sowohl im Interesse des Staats wie der K. wie der Schule; indessen sind die kirchlichen Herrschaftsansprüche als innerlich unmöglich und historisch wie sachlich unberechtigt abzuweisen und die Einheitlichkeit des Schulbetriebs durch den Staat als Begründer und Herrn der Schule aufrechtzuerhalten. Daß die klerikalen Machtansprüche historisch unberechtigt sind, ist oben erwiesen. Was jemand durch äußere und innere Kraft hervorgebracht hat, ist sein Eigentum. Das gilt in jedem Betracht von dem Staat mit Rücksicht auf die moderne Schule. Sachlich sind die Ansprüche unberechtigt, weil die Völker zu ihrem wirtschaftlichen und politischen Bestehen im Weltwettbewerb die Schule als Kulturanstalt unbedingt nötig haben und die K.n längst nicht mehr die hierfür nötigen Kulturkräfte aus ihrem eigenen Leben zu liefern vermögen. Die Religion ist ein Kulturfaktor, aber sie ist im Leben der Völker nicht der einzige und nicht der ausschlaggebende. Endlich sind sie innerlich unmöglich, weil sie nach dem Wesen der kath. K. überhaupt nur für diese Gültigkeit haben könnten, sofern sie allen andern K.n grundsätzlich das Recht aufs Dasein abspricht. Es ist der kluge Zirkel, in dem sich die Diener Roms bewegen, daß sie aus den Ideen der modernen Kultur den Begriff Toleranz, aus denen der protestantischen K. den der Gewissensfreiheit aufgreifen und mit tönender Stimme für sich in Anspruch nehmen, um nun unter dem Schutz dieser Gedanken die Gewissensfreiheit dahin zu betätigen, daß sie ihrem Gewissen gemäß alle andern K.n mit schärfster Intoleranz zu vernichten suchen. „Religions- und Gewissensfreiheit ist neben der Preßfreiheit das erste, was wir vom Staate begehren", schrieben die Historisch-politischen Blätter schon 1844 (S. 45), ganz im Einklang mit dem neuesten Toleranzantrag des deutschen Zentrums (¶ Toleranz); und daneben hat Pius IX im ¶ Syllabus von 1864 als irrige Meinung, ja im Anschluß an Gregor XVI als Wahnwitz bezeichnet, „daß die Freiheit des Gewissens und des Kultus das Recht eines jeden Menschen sei". Vgl. die oben Sp. 1178 zitierten Ausführungen des Jesuitenpaters Cathrein. So würde eine Anerkennung der katholischen Machtansprüche gleichbedeutend sein mit der Vernichtung der Lebensansprüche aller andern K.n; ein Punkt, der für sich allein beweist, daß die regelnde und ausgleichende Staatstätigkeit, wo sie im Sinne des Rechtsschutzes überall in Anspruch genommen wird, nur nach allen Seiten hin die extremen Machtansprüche beschneiden kann. — Er zeigt aber zugleich, daß der Staat auch nicht die Pflege der Religion in seinem eigenen Körper ausschließlich und ohne jedes Mitwirken den K.n überlassen kann. Die Machtansprüche Roms richten sich nicht nur gegen die Schwester-K.n und können zu fanatischer Aufreizung gegen die letzteren und damit zur Bedrohung des staatlichen Friedens jederzeit führen, sondern sie richten sich auch gegen die Souveränetät des Staates selbst (s. Sp. 1163) und bedürfen schon deswegen, soweit sie sich in den Seelen der Jugend festzusetzen suchen, der staatlichen Kontrolle, also einer Gesetzgebung und Verwaltung, die eine solche ermöglicht. Der Staat muß zum mindesten zu jeder Zeit bewerkstelligen können, daß in seiner Schule und im Namen der Religion nichts gegen ihn selbst unternommen werde. Sein Interesse am Religionsunterricht reicht aber weiter. Die Religion ist in der Tat ein Kulturgut, dessen Vernachlässigung nicht ohne Schaden an den übrigen Kulturfaktoren geschehen kann. Und so kann der Staat als die relativ vollkommene Persönlichkeit (vgl. ¶ Schulrecht) es nicht als gleichgiltig ansehen, ob die Religion in seinem Innern gepflegt werde oder nicht. Es hat sich aber, wie der geschichtliche Ueberblick uns gelehrt hat, oft genug herausgestellt, daß die K. säumig in der Pflege der Religion der Jugend gewesen ist. Schon deswegen muß der Staat um seiner selbst willen dafür sorgen, daß an seinen Kindern diese Pflicht nicht versäumt werde, d. h. er muß Gesetze in dieser Richtung geben und die Ausführung dieser Gesetze überwachen können, und es ist rundweg abzuweisen, wenn Ultramontane wie Freisinnige behaupten, der Staat habe von sich aus keinerlei Beruf zum Religionsunterricht. Wenn man vollends geltend gemacht hat, es sei ein Unding, daß ein und derselbe Staat, indem er mit den verschiedenen K.n zusammenwirke, entgegengesetzte Wahrheit lehre, so ist zu antworten, daß er entgegengesetzte Wahrheit nur lehren würde, wenn er in der einen Gattung Schulen die Religion zu pflanzen, in der andern sie auszurotten sich bemühte, nicht aber wenn er die Religion in verschiedenen Formen übermittelt. Ihn stören diese ebensowenig wie etwa verschiedene philosophische Systeme oder philosophische Ueberzeugungen, die auf seinen Schulen und Hochschulen gelehrt werden. Ihm ist es in der Religion nur um die Pflege des religiösen Lebens überhaupt zu tun, um die lebenstärkende Anknüpfung des Lebens seiner Bürger an die überweltlichen

Autoritäten, wie die Religion sie vermittelt; er kann es aber, eben weil er den „vollkommenen Menschen" darstellt (vgl. ¶Schulrecht), ertragen, daß diese Anknüpfung dem Vorstellungsleben in verschiedenen Formen nahegebracht wird, — wenn nur diese Formen mit seinen eigenen Zwecken nicht in Widerstreit geraten, und wenn sie nur imstande sind, seine eigenen Bürger, die auf der Höhe seiner jeweiligen Kultur stehen, mit wahrhaft angeeigneter und innerlich wirksamer Religion zu durchdringen. — Und hier zeigt sich der Punkt, der es im beiderseitigen Interesse wünschenswert macht, daß ein Zusammenwirken der K. und des Staates in der Schule erhalten bleibt. Es ist eben nur logische Konstruktion, hergenommen von dem Zweck und der Organisation beider Gemeinschaften, wenn man sie als völlig getrennte oder trennbare Größen behandelt. In dem allerwichtigsten Punkt laufen sie stets ineinander über, in den lebendigen Menschen, aus denen sie sich aufbauen, sofern der einzelne Mensch sowohl in den einen wie in den andern Organismus eingeht. Infolgedessen hat der Staat ein Interesse daran, daß die in ihm lebendigen Kulturkräfte, Erkenntnisse und Bestrebungen in solcher Versöhnung mit den religiösen Vorstellungen bleiben und der künftigen Generation übermittelt werden, daß nicht seine Glieder in inneren Zwiespalt geraten und entweder der zur Ueberwindung des Lebens so hilfreichen Religion sich entfremden oder aber, vor die Wahl gestellt, die Religion vorziehen und sich staatsfeindlich der K. in die Arme werfen. Ein ebenso lebhaftes Interesse aber hat die K., daß die in ihr selbst vorhandenen religiösen Vorstellungen in solcher Versöhnung mit der vom Staat organisierten und gepflegten Kulturwelt bleiben, daß sie die sich bildenden und befestigenden, aus dieser Kulturwelt stammenden Vorstellungsmassen der Jugend zu durchdringen und mit einem wahrhaft überzeugten, lebendigen und wirksamen Glauben zu erfüllen vermögen. Verabsäumt sie das, — und je mehr sie sich in der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit isoliert, um so größer wird die Gefahr, daß sie in weltfremder Kulturfeindlichkeit erstarrt, — so läuft sie Gefahr, ihren Gliedern das Leben in der Welt mit einem lebendigen, allein hilfreichen Glauben unmöglich zu machen und so die Mission an ihren eigenen Gliedern zu verfehlen. Hieraus erhellt, daß ein Zusammenwirken des Staats als Träger der weltlichen mit der K. als Trägerin der geistlichen Kultur in der Erziehung der allein gesunde Zustand ist, der beiden Teilen frommt. Zugleich wird auch die Schule selbst so am besten fahren. Denn sie wird ein Krüppel, wenn sie auf die Bildung des ganzen Menschen verzichtet, und sie tappt im Dunkeln, wenn sie mit einer ihr selbst unübersehbaren Gegenanstalt in Konkurrenz tritt. — Ein Zusammenwirken nun, das den eben beschriebenen Zwecken gerecht werden soll, besteht nicht, wenn (wie vielfach) der Staat der K. nur seine Schulen öffnet, daß sie mit ihren Beamten lediglich in denselben Räumen an denselben Kindern arbeitet. Es genügt auch nicht, daß er sich das Oberaufsichtsrecht über die Jugenderziehung sichert. Dies muß er zwar auf alle Fälle tun, schon um der katholischen K. willen, deren Standpunkt nach dem Vatikanum der preußische Zentrumsabgeordnete von ¶Mallinckrodt so umschrieben hat: „Der Katholik findet in seiner K. die untrügliche Entscheidung über die Wahrheit, er findet diese untrügliche Entscheidung in dem Oberhaupt insbesondere, und er weiß und ist überzeugt, und das ist die Ueberzeugung eines jeden Katholiken, der zur K. noch gehören will, daß dies Oberhaupt durch die Allmacht des Stifters so geleitet sei, daß seine Entscheidung immer die Wahrheit korrekt und sicher enthalte". Es wird demgegenüber unantastbar bleiben, was darauf geantwortet worden ist: der Staat könne niemals zugeben, daß ein großer Teil seiner Jugend in seinen Bildungsanstalten über Wahr oder Unwahr der Entscheidung eines unfehlbaren Oberhauptes in Rom, eines vom Staat unkontrollierbaren, eines außerhalb seiner Sphäre unabhängig waltenden Oberhauptes überliefert werde. Er kann es vollends nicht, da er weiß, daß dies Oberhaupt oft genug seine Spitze gegen ihn selbst und sein Gefüge gekehrt hat. Wenn also die Leitung des Religionsunterrichts, wie in der preußischen Verfassung geschehen ist, den Religionsgesellschaften zugebilligt wird, so muß die Art, wie sie sich dieser Aufgabe entledigen, jederzeit der Oberaufsicht des Staates, dem die Schulen gehören, und der für alles äußerlich wahrzunehmende und zu schützende Recht die Quelle bleibt, unterstellt sein. Aber es handelt sich nicht nur um Abwehr von Uebergriffen; vielmehr hat, wie oben gezeigt, sowohl Staat wie K. das positive Interesse, daß die aus ihnen fließende geistige Welt sich in lebendiger Versöhnung der Seelen der Jugend bemächtige. Diese Versöhnung aber der aus dem Kulturleben des Staats und aus dem religiösen Leben der K. entspringenden Vorstellungsmassen wird nur dann dem Zögling mit einiger Gewißheit gewährleistet werden können, wenn sie in dem Erzieher vollzogen ist, d.h. wenn dieser den Staat und die K. gleichzeitig in sich darstellt. Das will sagen: auch der Religionsunterricht, von der Universität an bis zur Volksschule herab, muß von Staatsbeamten erteilt werden, die als solche in die weltliche Kulturorganisation eingefügt sind und vom Staat daraufhin kontrolliert werden können, wie weit sie die in ihm gegenwärtige Kulturhöhe erreicht haben. Der besondere dogmatische Unterricht bleibt davon nicht ausgeschlossen, wird vielmehr sowohl in seiner höchsten Ausbildung innerhalb der theologischen Fakultät wie in seinen immer einfacheren Formen in den staatlichen Religionsunterricht einbezogen. Indem das auch für die Ausbildung der künftigen Geistlichen gilt, hat die K. die beste Gewähr, in der zu ihrem eigenen Leben so nötigen Verbindung mit der fortschreitenden Geisteskultur zu verbleiben. In Personalunion aber sind die staatlichen Religionslehrer zugleich Angehörige der Religionsgemeinschaft, deren Konfession die Jugend angehört, zu deren Unterricht sie bestellt sind. Es ist also ausgeschlossen, daß, wie bei einem lediglich historischen ¶Religionsunterricht denkbar wäre, Mitglieder einer fremden Konfession als Diener des religiös indifferenten Staats ihn lediglich als Wissenschaft erteilen, und dies ist die Gewähr, die der Staat der K. bietet, daß der Religionsunterricht ihrer Konfession von der Universität an bis zur Volksschule herab im Zusammenhang mit ihrem eigenen Leben erteilt werde. Gewiß wird die fortschreitende Kultur des Staats auf die religiösen Vorstellungen des Religionslehrers umbildend wirken, und um so mehr, je lebendiger der Geist des Religionslehrers

an seiner eigenen Kultur arbeitet; um so kräftiger wird die K. ihr Leben entfalten müssen, um mit dieser Entwicklung Schritt zu halten und durch die eigenen Lebenskräfte als rückwirkende Faktoren die aufgenommenen Kulturvorstellungen der Religionslehrer, dieser ihrer so wichtigen Glieder, zu beeinflussen. Und so lange die Versöhnung zwischen beiden Vorstellungsmassen, um die es sich für Staat und K. unter allen Umständen handelt, in dem Religionslehrer so groß bleibt, daß er selbst keinen Anlaß sieht, aus der K. auszuscheiden und die K. keinen Anlaß sieht, ihn aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, so lange kann der Staat keinen Grund sehen, um dessentwillen dem einmal qualifizierten Lehrer der Religionsunterricht entzogen werden könnte. — Dies Recht freilich, das Recht der ¶Exkommunikation ihrer Mitglieder und so auch der vom Staat bestellten Religionslehrer, wohnt der Religionsgemeinschaft naturnotwendig inne, und es ist schlechterdings kein Rechtsgrund einzusehen, aus dem der Staat einen exkommunizierten Religionslehrer in seiner Tätigkeit erhalten dürfte. Er wird ihn als Staatsbeamten, wenn er in diesem Verhältnis seine Pflicht tat, weiter zu beschäftigen haben, aber nicht in der Religionslehre. Das kann zweifellos in den Händen einer streitbaren K. zu einem Kampfmittel werden, und es ist von der katholischen K. auch schon als solches benutzt worden. Immerhin ist es ein sehr zweischneidiges, wird als solches in größerem Maßstabe kaum angewandt werden und würde, wenn es die Staatsbeamten als solche treffen sollte, einen derartig offenen Kampf gegen den Staat bedeuten, daß die ihn führende K. aus jedem Verhältnis einer vom Staat begünstigten Religionsgemeinschaft ausscheiden würde. Der Staat könnte eine Religion, die das gegen ihn unternähme, in seinen Schulen überhaupt nicht lehren lassen, ja er würde auf Maßnahmen sinnen müssen, sie, die ihn selbst zu vernichten trachtete, in ihrer eigenen Lehrtätigkeit zu beschränken. Frankreich befindet sich gegenwärtig nahezu in dieser Lage. Es ist eine Lage, die weder dem Staat noch der K. gesund ist, eine Lage, die nur als Kriegszustand angesehen, nicht aber als dauernde Rechtslage ins Auge gefaßt werden kann. Das Bestreben wird immer bestehen müssen, daß zwischen beiden so mächtigen Organisationen Frieden bestehe, und das hier gezeichnete Programm geht davon aus, daß auch die römische K. trotz ihrer Streitbarkeit um ihres eigenen Nutzens willen von diesem Bestreben auf die Dauer geleitet werden wird. — Indessen haben wir hier nur die Grenze gefunden, über die hinaus der Staat keinem seiner Diener den Religionsunterricht anvertrauen kann. Für die zur Mitwirkung berufene K. wird die Grenze doch noch zu weit sein. Denn sie wird unter Umständen die Ausbreitung der religiösen Vorstellungen eines einzelnen für verhängnisvoll halten können, auch wenn sie im Vertrauen auf die erhaltende Kraft der Gemeinschaft ihn noch nicht aus dem eigenen Kreise auszuschließen für gut hält. Ja je duldsamer der Gemeingeist einer K. geworden ist, um so leichter kann dieser Fall eintreten, in der evangelischen K. leichter als in der katholischen. Somit ist das Recht der Lehre notwendig enger zu begrenzen als das der Zugehörigkeit zur K. Soll deswegen der Staat seine Religionslehrer an die ¶missio canonica ihrer Religionsgemeinschaften binden, die nach kirchlichem Ermessen erteilt und entzogen werden kann? Die Frage ist unbedingt zu verneinen. Denn das Recht der Entziehung der Lehrerlaubnis ist unendlich viel leichter zu mißbrauchen wie das der Exkommunikation. Es läßt sich sehr viel leichter in großem Maßstabe anwenden, es kann sehr viel versteckter seine Spitze gegen den Staat, gegen die Kultur und gegen diejenige ehrliche und lebenswarme Verschmelzung religiösen und weltlichen Lebens kehren, die der Staat als der allseitige Mensch um seiner inneren Gesundheit willen notwendig fordern und vom höheren Interesse aus auch den in ihn eingehenden K.n wünschen muß. Der Staat muß deswegen die letzte Entscheidung über Lehrerlaubnis in der eigenen Hand behalten, muß aber den K.n Gelegenheit geben, von der Religionslehre, wie sie in den Schulen geübt wird, Kenntnis zu nehmen, die Vorbildung der Religionslehrer zu prüfen und sich über grundsätzliche Freigabe neuer Lehrbücher zur Einführung, über die allgemeinen Lehrpläne und über etwa nötig werdende Entziehung der Lehrerlaubnis gutachtlich zu äußern. Dasselbe Recht aber ist für die theologischen Fakultäten zu beanspruchen. Sie, die die eigentlich berufenen Instanzen dafür sind, das Leben der K. mit der fortschreitenden Geisteskultur in reger Wechselwirkung zu erhalten, sind auch die berufenen Ratgeber des Staats in den Fragen der Lehrdisziplin seiner Beamten, in der Frage, ob eine etwa erhobene kirchliche Beschwerde auf der Kulturentfremdung der K. oder auf der K.nentfremdung des Religionslehrers beruht. Es wäre also wie das K.nregiment so die theologische Fakultät bei allen Prüfungskommissionen, prinzipiellen Lehrbuch- und Lehrplanfragen sowie bei den Lehrprozessen der Religionslehrer zu beteiligen und zu Revisionen des Religionsunterrichts zu berechtigen bezw. zu verpflichten. Auf Grund ihres und des kirchenregimentlichen Gutachtens entscheidet der in keine Einzelkonfession eingehende Staat. Das K.nregiment aber ist nicht der Ortsgeistliche. Bei ihm als solchem ist keinerlei Gewähr gegeben, daß er den verschiedenen Formen, in denen den verschiedenen Lehrpersönlichkeiten entsprechend die Lehre auftreten kann, mit der nötigen Weite des Blicks gerecht zu werden vermöge, und der Staat hat seine allseitiger — wenn auch in der Religion möglicherweise weniger intensiv — ausgebildeten Lehrer jeder Gattung ihm als gleichwertig zur Seite zu stellen. Die kirchliche Leitung der Religionslehrer kann nur in den Händen derselben Instanzen liegen, denen auch die Leitung der örtlichen K.nlehrer obliegt. Ueber die Schulaufsicht, soweit sie über die Leitung des Religionsunterrichts hinausgeht, vgl. ¶Schulaufsicht. — Besonders bedeutsam ist die Frage, ob eine kirchliche Einmischung auch gegenüber den staatlichen theologischen Fakultäten zulässig oder notwendig sei. Doch dafür sei auf den Artikel ¶ Fakultäten, theologische, verwiesen.

H. Heppe: Geschichte des deutschen Volksschulwesens, 5 Bde., 1858—60; — Heinr. Jul. Kaemmel: Geschichte des deutschen Schulwesens im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit, 1882; — Karl Frey: Die Schulaufsicht, ihre Aufgaben und ihre Gestaltung, 1894 (parteiisch gefärbt, aber mit reichen Literaturangaben); — Joseph Lukas: Der Schulzwang, ein Stück moderner Tyrannei, 1865 (ergiebig zur Kennzeichnung kathol. Meinungen); — ‡Ernst

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, 1907; — ‡ Martin Spahn: Der Kampf um die Schule, 1907; — Verhandlungen des preußischen Hauses der Abgeordneten, 1872; — ‡ Theodor Kaftan: Die Schule im Dienste der Familie, des Staates und der Kirche, 1906; — W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich, 1904; — ‡ J. Tews: Schulkämpfe der Gegenwart, 1906; — ‡ P. Bräunlich: Katholikentage und Schule, 1910; — A. Petersilie: Das öffentliche Unterrichtswesen im Deutschen Reiche und in den übrigen europäischen Kulturländern, 1897. **Kabisch.**

Kirche der Wüste ¶ Hugenotten: IV, 1 a.

Kirche und Schule ¶ Kirche: VI ¶ Schulaufsicht ¶ Trennung von Schule und Kirche ¶ Konfessionsschule ¶ Kirchendienst des Lehrers.

Kirche und Staat ¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit.

Kirchenälteste heißen öfter die Mitglieder des Presbyteriums, Gemeindekirchenrats, Kirchenvorstands; ¶ Gemeindeverfassung. ¶ Beamte, kirchliche: I, 1. 3; II. **Sn.**

Kirchenagende ¶ Agende.

Kirchenamt.

1. K. oder Kirchen- und Schulamt ist ein aus der Visitationskommission des 16. Jhd.s (¶ Kirchenvisitation) hervorgegangenes kirchenregimentliches Organ einzelner deutscher evangelischer Landeskirchen (z. B. Sachsen-Weimar), welches aus dem ¶ Superintendenten und einem weltlichen Verwaltungs- oder Justizbeamten besteht, ursprünglich geistliche Gerichtsbarkeit übte, jetzt aber ganz auf Verwaltungsangelegenheiten beschränkt ist.

2. K. im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs ist jeder rechtlich abgeschlossene Kreis kirchlicher Verrichtungen, die dem Inhaber als Haupt- oder Nebenberuf übertragen worden sind, also auch das Amt der Kirchendiener, Glöckner, Organisten, Totengräber usw., soweit diese nicht nur gegen Kündigung gemietet sind. ¶ Beamte, kirchliche.

3. K. im eigentlichen Sinne ist nach kirchlichem Verfassungsrecht diejenige berufliche Stellung, deren Rechte und Pflichten sich aus der ¶ Kirchengewalt oder doch aus einem ihrer Bestandteile, der Regierungsgewalt (¶ Kirchenregiment ¶ Jurisdiktion) und der ¶ Lehrgewalt, ergeben. Die verschiedenen Auffassungen von der rechtlichen Natur des K.s haben vielfach die Gestaltung der Kirchenverfassung beeinflußt, und umgekehrt. Beides ist davon abhängig, welchen grundsätzlichen Inhalt man der Regierungsgewalt einerseits, der Lehrgewalt andererseits gibt.

A. Die katholische Kirche scheidet logisch die geistliche Heiligungs-, Leitungs- und Lehrgewalt (potestas ordinis) von der rechtlichen Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis). Juristisch ist die Unterscheidung nicht durchführbar, da auch die Lehrgewalt rechtlich geordnet ist und werden muß und die Regierungsgewalt sich nicht ausschließlich auf das äußere, sondern auch auf das innere Leben der Kirchenglieder erstreckt. Die potestas ordinis (¶ Ordination) ruht bei dem Amt des Bischofs, der sie auf die Priester übertragen kann und mit diesen und anderen Beamten gemeinsam ausübt. Die potestas iurisdictionis (¶ Jurisdiktion) steht dem Papst, den Bischöfen, Erzbischöfen, Patriarchen und Primaten zu (¶ Beamte: I). Jene wird durch Ordination (¶ Ordination, rechtl.), diese durch ¶ missio canonica übertragen. Ausübung und Empfang der Ordination setzen bestimmte persönliche Eigenschaften voraus, deren Abwesenheit man Irregularität nennt. Ist das K. (officium) wirtschaftlich dotiert, so nennt man es ¶ Benefizium, wenn zu ihm ein selbständiges Vermögen gehört, Präbende (¶ Pfründen), wenn der Amtsinhaber aus anderen Vermögen Einkünfte bezieht. Die K.er werden weiter eingeteilt in heilige (officia sacra), die zu heiligen, insbesondere zu gottesdienstlichen Handlungen verpflichten, und unter denen man die Seelsorgeämter (o. curata) hervorzuheben pflegt; ferner in höhere (o. maiora), auch Prälaturen (¶ Prälaten) oder Dignitäten (¶ Dignität) genannt, die Jurisdiktion und Ehrenvorrang gewähren, und niedere; in solche, die auf Lebenszeit verliehen werden (o. titulata), und solche auf Zeit (o. manualia); in solche für Ordenspersonen (o. regularia), und solche für Weltpriester (o. saecularia); in Kollegial- oder Einzelämter (o. collegiata und simplicia); je nach der Art der Verleihung nur durch kirchliche Beamte (o. collativa), oder unter Mitwirkung der Patrone (¶ Patronat; o. patronata), durch Wahl eines Kollegs (o. electiva) usw. — Die Errichtung neuer Bischofsämter war anfangs Sache des Bischofs, später der Provinzialsynode (¶ Synodalverfassung), im Frankenreich des Königs, später des Papstes unter Mitwirkung der weltlichen Machthaber oder umgekehrt nach dem jeweiligen Verhältnis von Staat und Kirche. Heute ist meist staatliche Genehmigung erforderlich. Die kirchlichen Voraussetzungen sind: ein triftiger Grund, eine genügende Ausstattung und eine geeignete Stadt. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen höheren Kathedral-, Kollegial- und Ehrenämtern, während die niederen Aemter durch den Bischof — ebenfalls mit Genehmigung des Staats, soweit sie geltenden Rechts ist — errichtet werden, der vielfach an den Konsens des ¶ Domkapitels gebunden ist. Dieselben Vorschriften gelten für die Veränderung der K.er, die in Vereinigung mehrerer unter Aufrechterhaltung oder Vernichtung ihrer Selbständigkeit, in Unterwerfung des einen unter das andere, in Konfusion (Verschmelzung) beider, in ¶ Inkorporation eines Stifts oder Klosters in ein Amt, in Teilung oder in Uebertragung von einer Kirche auf die andere bestehen kann, sowie für ihre Aufhebung. — Die Verleihung (provisio) des K.s geschieht, soweit nicht ein landesherrliches Ernennungsrecht besteht, durch Wahl, die der Papst bestätigt, bei den höheren, und durch freie oder an Präsentationsrechte Dritter geknüpfte Uebertragung (collatio libera oder nec libera; ¶ Kollation). Ausnahmsweise kann an Stelle des eigentlich Berechtigten dessen höherer Vorgesetzter kraft des ¶ Devolutionsrechts oder der Papst kraft eines ¶ Reservatrechts ein Amt verleihen. Die Voraussetzung der Verleihung ist Idoneität (Eignung) der Person; dazu gehören Ehelichkeit, geistlicher Stand des erforderlichen Grades (der Bischofs-, Pfarramts-, teilweise auch der Domkapitularkandidat muß Priester sein), ein gewisses Alter (¶ Alter, kanonisches), eine wissenschaftliche Prüfung (¶ Pfarrervorbildung) und staatlicherseits Staats- oder Reichsangehörigkeit (¶ Indigenat), Nachweis fachwissenschaftlicher und allgemeiner Bildung, sittliche und politische Unbescholtenheit; meist ist auch ein ¶ Amtseid und Treueid Bedingung. Vor Ernennung eines Bischofs ordnet die ¶ Kurie einen Informa-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

tivprozeß an, in dem Zeugen über den Gewählten vernommen werden. Die Einweisung in das K. heißt Institution, bei Bischöfen Inthronisation (¶ Präkonisation), bei ¶ Kanonikern Installation. — ¶ Kumulation der K.er ist untersagt; vielfach ist auch die päpstliche Dispensation von diesem Verbot durch den Staat verboten worden oder wird kraft seiner ¶ Kirchenhoheit nicht anerkannt. — Verzicht auf ein Amt und Tausch eines solchen mit einem anderen sind zulässig und werden vom Staate ebenso beaufsichtigt wie der Erwerb. Entziehung eines Amtes ist ebenso wie zwangsweise Versetzung — unter Aufsicht des Staates — als Disziplinarmaßregel (¶ Disziplinarverfahren) zulässig. Gegen Bischöfe kann sie jedoch nur durch den Papst geschehen. Niedere Benefiziaten können nach dem Dekret De amotione administrativa vom 20. August 1910 in einer Reihe von Fällen gegen ihren Willen vom Bischof und zwei „Examinatoren“, in der Berufungsinstanz vom Bischof und zwei „Konsultoren“ im Verwaltungswege ihres Amtes entsetzt werden.

B. Die evangelische Kirche hat in ihrem grundsätzlichen Bestreben, dem Bischofs-(Pfarr-) Amt (¶ Pfarramt) den rechtlichen Charakter zu nehmen oder wenigstens unbekümmert um diesen Lehre und Kultus zu reformieren, Regierungs- und Lehrgewalt vollkommen vermischt, sodaß sie beide heute grundsätzlich dem Inhaber des ¶ Landesherrlichen Kirchenregiments zustehen, insoweit er nicht gesetzlich durch kirchliche Verfassungsorgane beschränkt ist (¶ Kirchenverfassung: III). Er hat das Recht, im Namen der Kirche die ¶ Schlüsselgewalt und zwar sowohl die Predigt- und Sakramentsgewalt (potestas ordinis) als die Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis; ¶ Jurisdiktion) ausüben zu lassen, die sich allerdings nach evangelischer Auffassung auf das Recht der Sündenvergebung und der Verhängung des Kirchenbannes (¶ Kirchenzucht) beschränken soll. Er läßt die ¶ Kirchengewalt teils durch das geistliche Amt des Pfarrers, teils durch andere geistliche und nicht-geistliche Kirchenbeamte ausüben (¶ Kirchenverfassung: III), eine Funktion, deren mehr episkopalistische (¶ Episkopalismus: II), teils mehr territorialistische (¶ Territorialismus) Auslegung und Begründung den Charakter seines Landesherrlichen Kirchenregiments bestimmt haben. Doch bedingte schon die Ausgestaltung des geistlichen Amts, das, wenn auch nur der Ordnung halber, ein allen Gläubigen zustehendes allgemeines Priestertum betätigen soll, eine sichtbare Rechtskirche, deren rechtliche Gestalt durch die kollegialistischen (¶ Kollegialismus) Einschränkungen des Summepiskopats der weltlichen Fürsten im 19. Jhd. (¶ Kirchenverfassung: III) eine weitere Festigung erfuhr. Wenn sie auch nicht zur Klerikerkirche wurde und kein kirchliches Standesrecht ausgebildet hat, so ist sie doch in ihren Landessynoden (¶ Synodalverfassung) mehr Pfarrer- als Gemeindekirche, und wenn ihre ¶ Ordination auch keine geistliche Vollmacht im katholischen Sinne verleiht, so ist die Amtsübertragung doch ein Zeugnis, daß der Kandidat befähigt, vorbereitet und beauftragt ist, ein K. zu übernehmen, dessen Inhaber freilich zur Sündenvergebung nicht in Anspruch genommen zu werden braucht. Das Pfarramt, welches ohne graduelle Unterschiede zur Wahrnehmung der spezifisch geistlichen Funktionen der Kirche jetzt allein berufen ist, hat die lokale Zuständigkeit und den Pfarrzwang (¶ Parochialrecht) aus katholischer Zeit im wesentlichen beibehalten, hat aber außer der Mitwirkung bei der Selbstverwaltung der Gemeinde (¶ Gemeindeverfassung) nur den niederen Kirchendienern (¶ Beamte, kirchl.: II) gegenüber noch jurisdiktionelle Befugnisse. — Die Errichtung neuer K.er, ihre Veränderung und Aufhebung nimmt das Kirchenregiment, oft der Landesherr allein, unter Kontrolle der ¶ Kirchenhoheit des Staates vor, wobei die Gemeinden mitzuwirken haben. Die Voraussetzungen der Verleihung sind im wesentlichen dieselben wie im katholischen Kirchenrecht (s. Sp. 1186; vgl. jedoch ¶ Ordination, rechtlich, ¶ Alter, kanonisches). Das freie landesherrliche Stellenbesetzungsrecht (libera collatio), fälschlich auch landesherrliches Patronatsrecht genannt (¶ Landesherrliches Kirchenregiment) ist vielfach eingeengt durch Patronatsrechte (¶ Patronat) und Rechte der Gemeinde (¶ Pfarrwahl). Die Aemter der äußeren Kirchenregierung (¶ Kirchenregiment) hat fast durchweg der Landesherr zu übertragen, die niederen K.er oft die Gemeinde (¶ Beamte: II). Ueber Absetzung, Versetzung usw. ¶ Pfarrer, rechtlich, ¶ Disziplinarverfahren ¶ Ruhestand.

Em. Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen deutschen Landeskirchen, 1888, S. 181 ff; — Die Hand- und Lehrbücher des evg. und kath. ¶ Kirchenrechts, insbesondere Em. Friedberg (1909[6], Buch IV, Kapitel 1 u. 2; Buch V, Kap. 3), und Joh. Baptist Sägmüller (1909[2], Buch III). **Friedrich.**

Kirchenarchiv ¶ Archivwesen, kirchliches.

Kirchenarmee ¶ Church Army.

Kirchenausschuß, Deutscher evangelischer.

1. Vorgeschichte; — 2. Entstehung; — 3. Arbeitsprogramm; — 4. Wirksamkeit; — 5. Uebersicht über die deutsch-evg. Auslandsdiaspora (vgl. auch ¶ Diaspora: II).

1. Bei seinem ersten Zusammentritt am 10. Nov. 1903 in Dresden erließ der neugegründete K. eine Ansprache, an deren Spitze es heißt: „Seit hundert Jahren hat der deutsch-evangelischen Christenheit ein äußeres Band ihrer Zusammengehörigkeit gefehlt. Nach dem Zusammenbruch des alten Reiches, in dem sie noch eine gemeinsame Vertretung hatte, blieb jede einzelne Landeskirche sich selbst überlassen . . . Wer hat nicht gar manchmal mit uns schmerzlich empfunden, daß es ihr an jeder äußeren Einheit gebrach? Kein Wunder, daß Tausende mit uns seit langen Jahren nach einem festen Zusammenschluß sich sehnten. Gott sei Dank, nun ist endlich auch damit ein hoffnungsvoller Anfang gemacht.“ Durch diese Sätze ist erwiesen, daß der K. für die ideelle Grundlegung seines Bestandes und seiner Bestrebungen auf das ehemalige ¶ Corpus Evangelicorum zurückgehen wollte. — Der Gedanke einer Wiederherstellung des Corp. Ev. war in den nächsten Jahrzehnten nach seinem Einschlafen 1806 literarisch mehrfach behandelt worden, ohne bei den Regierungen Anklang zu finden, da das Vorhandensein einer katholischen Gefahr, geschweige das Aufkommen des ¶ Ultramontanismus überhaupt nicht erwogen wurde. Erst 1858 versuchte Preußen in seinen kirchenpolitischen Kämpfen eine Verständigung mit den übrigen evangelischen Bundesstaaten; doch vergeblich. Eine kräftigere Anregung ging 1843 von Württemberg aus, wo man im Blick auf den vordringen-

den Ultramontanismus, namentlich im Gegensatz zur bayrischen Kirchenpolitik, einen Zusammenschluß der Evangelischen am Bundestag und ein gemeinsames Vorgehen zur Abwehr römischer Uebergriffe, alles in allem die Wiederherstellung des Corp. Ev. als notwendig erkannte. Die Denkschrift, die König Wilhelm von Württemberg am preußischen Hofe darüber vorlegen ließ, fand aber nach dem inzwischen erfolgten Friedensschluß zwischen Preußen und der Kurie bei der Regierung Friedrich Wilhelms IV nur eine laue Aufnahme. Sie kam fünf Jahre zu spät. Nicht einmal soweit wollte man gehen, daß die ultramontanen Vorstöße am Bundestag zur Sprache gebracht würden, sondern war nur für den Vorschlag zu haben, daß Preußen die evg. Regierungen zu allgemeinen Beratungen über einen engeren Zusammenschluß der deutschen Landeskirchen einlade. Das Ergebnis war die „Evangelische Konferenz", die um Neujahr 1846 unter dem Vorsitz v. Bethmann-Hollwegs in Berlin tagte und sich aus den Vertretern von 26 deutschen Bundesregierungen zusammensetzte. Man verhandelte über Fragen der Verfassung, des Kultus und der Bekenntnisse und nahm eine Wiederholung der Konferenz in Aussicht. — Was die Regierungen erstrebten, ohne zunächst über einen bloßen Versuch hinauszukommen, fand seine vorläufige Fortsetzung und Ergänzung in den freien Bestrebungen der nun folgenden Revolutionszeit. Der kirchliche Liberalismus tagte Ostern 1848 in Köthen, um neben der Freiheit des religiösen Bekenntnisses den kirchlichen Einheitsgedanken zu fördern. Den Reinertrag der Beratungen faßte der Kirchenhistoriker Karl ¶ Hase in seinem Buche „Die evangelisch protestantische Kirche des deutschen Reiches" mit selbständigem Unterbau eigner Ideen zusammen. Auch die Parteien der Rechten befaßten sich auf dem ersten deutschen evangelischen ¶ Kirchentag in Wittenberg (21. Sept. 1848) mit den Zusammenschlußplänen. In einem Anschreiben, den Kirchentag betreffend, hob v. Bethmann-Hollweg, der die Evangelische Konferenz von 1846 geleitet hatte, hervor, es handle sich außer andern wichtigen Aufgaben um die Gründung „eines bleibenden Mittelpunktes für die evg. Kirche Deutschlands", und neben und unabhängig von ihm warb Philipp ¶ Wackernagel in und um Frankfurt Anhänger für den Gedanken, „Begriff und Tatsache der Landeskirche zu durchbrechen und Begriff und Tatsache einer das ganze deutsche Volk umfassenden evangelischen Konfessionskirche wieder ins Leben zu rufen." Demgemäß wurde in Wittenberg beschlossen: „Die evangelischen Kirchengemeinschaften Deutschlands treten zu einem Kirchenbund zusammen". Für diesen Kirchenbund, der nicht eine ¶ Union im preußischen Sinn, geschweige im Sinn der Generalsynode von 1846 darstellte (¶ Apostolikumstreit), sondern lediglich eine Konföderation, sollten die reformatorischen Bekenntnisse maßgebend, jedes Eingehen auf die inneren Verhältnisse der einzelnen Kirchen aber grundsätzlich ausgeschlossen sein. Die Tätigkeit des Kirchenbundes werde neben der Gemeinschaftspflege als solcher eine Reihe von Punkten umfassen, so: gemeinsames Zeugnis gegen das Unevangelische, gegenseitigen Rat und Beistand, Vermittelung bei Streitigkeiten einzelner Kirchen untereinander, Förderung christlich-sozialer Zwecke, besonders der Inneren Mission, Wahrnehmung der Rechte und Freiheiten, die den Kirchen nach göttlichem und menschlichem Recht zustehn, endlich Fühlungnahme mit den evangelischen Kirchen außerhalb Deutschlands. Abgeordnete aller Kirchengemeinschaften sollten demnächst zusammentreten, um sich als rechtmäßige Kirchenversammlung der evangelischen Kirche Deutschlands zu weiterer Tätigkeit zu konstituieren. Ein Ausschuß werde bis zur nächsten Versammlung das Nötige veranlassen. Ueberblickt man diese Programmpunkte, so fällt erstens ins Auge, daß die Abwehr gegen Rom nur leise anklingt in dem gemeinsamen Zeugnis gegen das Unevangelische, zweitens aber die starke Betonung der Rechte und Freiheiten der Kirche, natürlich gegenüber dem Staat. In der Vorberatung hatte v. Bethmann-Hollweg geklagt, daß die Staatsregierung in Preußen bereits angefangen habe, durch vereinzelte Maßregeln wesentliche Rechte der evangelischen Kirche zu verletzen, und daß, wenn die Ungläubigen in der Kirche das Regiment an sich rissen, keine andere Folge sich ergeben könne als der Austritt der Gläubigen. Es war der Notschrei nach einer kirchlichen Verfassung, der darin zum Ausdruck kam, freilich nicht mit dem Ton auf der Freiheit, sondern auf der Gebundenheit kirchlichen Bekennens. Daneben blieb als brauchbarer Kern zurück, was nachmals dem deutschen evangelischen K. in sein Statut geschrieben wurde, er solle „in Wahrung gemeinsamer Interessen mit den Behörden des Reichs" in Verbindung treten, und die Fühlung mit der evangelischen Kirche außerhalb Deutschlands.

Im übrigen war, wie nicht anders zu erwarten, der Kirchenbund eine papierene Schöpfung. Ohne rechtmäßig gewählte Abgeordnete konnte er unmöglich den Anspruch erheben, das evangelische Deutschland zu vertreten, und wer sollte die Abgeordneten wählen, wo keine Landessynoden vorhanden waren? Aber auch ohne das Kirchenregiment stand alles in der Luft, und an dieses schien niemand zu denken. Man träumte in Wittenberg denselben Traum mit anderm Inhalt, der die Männer der Paulskirche beseligt hatte. Der Kirchenbund von 1848 ist niemals ins Leben getreten. Statt dessen nahmen die Vertreter der Kirchenregierungen auf den Kirchentagen von 1850 und 51 die Sache ihrerseits in die Hand, und nun kam zustande, was schon mit der „Evangelischen Konferenz" von 1846 geplant war: eine regelmäßig wiederkehrende Konferenz von Abgeordneten der Kirchenregierungen, „um auf Grundlage des Bekenntnisses wichtigere Fragen des kirchlichen Lebens in freiem Austausch zu besprechen und unbeschadet der Selbständigkeit jeder einzelnen Landeskirche ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwickelung ihrer Zustände zu fördern". Es liegt auf der Hand, wie wenig diese Konferenz den weitreichenden Plänen der Württemberger vom Jahre 1843 entsprach. An die Stelle einer hochpolitischen Körperschaft tritt eine rein kirchliche Versammlung. Statt des Rufes gegen Rom und den Ultramontanismus bescheidene Selbstbeschränkung auf innerprotestantische Themata, statt einer das ganze öffentliche Leben durchsetzenden geistigen Bewegung in synodalen Formen der amtliche Verkehr der Kirchenregierungen in aller Stille am grünen Tisch, und statt der idealen Zusammenfassung

aller vorwärts strebenden Kräfte im Protestantismus die ängstliche Bindung an die Sonderbekenntnisse der einzelnen Landeskirchen. Das Vorbild des Corp. Ev. ist endgültig abgetan. Alle nun folgenden Zusammenschlußversuche werden rein kirchlicher Art und vorläufig nur von moralischer Wirkung sein. Insofern hat auch die Rückbeziehung des K.es vom 10. Nov. 1903 auf das Corp. Ev. von ehedem nur beschränkte Gültigkeit. Doch darf man über diesen Lauf der Dinge nicht einseitig aburteilen. Gewiß mit Recht sagt H. v. Treitschke vom alten Corp. Ev.: „es blieb in milderen Formen doch ein nicht minder anarchischer, staatswidriger Notbehelf, als die Konföderationen der polnischen Adelsrepublik“ (Deutsche Geschichte im 19. Jhd. I, S. 8).

2. Während die Eisenacher evg.-kirchliche Konferenz (¶ Konferenzen usw.: I) als einziger praktischer Ertrag der Bewegung um 1848 ein stilles, wenn auch nicht unfruchtbares Leben führte, traten alle weitergehenden Zusammenschlußpläne auf ein halbes Menschenalter in den Hintergrund. Man kann es zu den Ruhmestiteln des Protestantenvereins rechnen, daß er zuerst wieder unter ¶ Bluntschlis Leitung die gemeindeutsch protestantischen Angelegenheiten in Erinnerung brachte. Aber sein Weg durch Freiheit zur Einheit war nicht der Weg der Zeit. Mit dem großen Krieg und der Einigung Deutschlands erwachte das Interesse der Kirchenbundsfreunde. Auf der „Oktoberversammlung“ 1871 in Berlin referiert der eben als Propst nach St. Nicolai berufene B. B. ¶ Brückner über „die Gemeinschaft der evangelischen Landeskirchen im deutschen Reich“ und empfiehlt die Gründung einer Kirchenkonvokation im Anschluß an die Eisenacher Konferenz, aber mit festerer Organisation und unter Hinzuziehung synodaler Deputierter. Einen ähnlichen Vorstoß unternimmt der Preußische Evangelische Oberkirchenrat auf dem Boden der Eisenacher Zusammenkünfte. Mit beiden geht Hand in Hand die preußische Kirchenverfassung, die in § 19 der General-Synodalordnung vorschreibt, was sich ähnlich schon vorher in anderen Kirchenverfassungen, so in der hannoverschen von 1863, findet: „Die Generalsynode nimmt Kenntnis von den Beziehungen der Landeskirche zu den übrigen Teilen der deutschen evangelischen Kirche, beschließt über die der Weiterentwickelung ihres Gemeinschaftslebens dienenden Einrichtungen und beteiligt sich durch gewählte Abgeordnete an etwaigen Vertretungskörpern der deutschen evangelischen Kirche.“ An diesem wichtigen § 19 ist stilistisch bemerkenswert, daß die deutsche evangelische Kirche in der Einzahl genannt wird, aber noch mehr der sachliche Uebergang von einem rein platonischen Wunschverhältnis zur synodalen Mitwirkung, sobald etwaige Vertretungskörper ins Leben gerufen werden. Vor allem war nun dafür gesorgt, daß die Idee als solche, in amtliche Obhut genommen, nicht mehr der Vergessenheit anheimfallen konnte. Einem kräftigen Vorstoß der Generalsynode begegnen wir allerdings erst wieder im Jahre 1891 unter Führung des Kirchenrechtslehrers Professor ¶ Kahl. Inzwischen aber kam von anderer Seite her bedeutsame Unterstützung, nämlich durch ein Buch des Ulmer Generalsuperintendenten Karl ¶ Lechler vom Jahre 1890: „Der deutsch-evangelische Kirchenbund“, das, vom lutherischen Standpunkt aus geschrieben, gerade den konfessionell Gerichteten Mut machen wollte, dem Gedanken eines Kirchenbundes näher zu treten. Es handle sich ja nicht um eine Union, sondern um Konföderation. Man könne besondere Bekenntnisverbände gründen, einen lutherischen, reformierten und unierten Verband, um jedem Bekenntnisstand das Seine vollauf zu wahren. Aber das allen Gemeinsame sei dann auch verfassungsmäßig gemeinsam zu betreiben, so die Gesetzgebung über Taufe und Taufpatenschaft, Konfirmation, kirchliche Fortbildung usw. Der Boden, auf dem die Verhandlungen eingeleitet werden sollten, sei die Innere Mission und zwar das nächstliegende und umfassendste Werk derselben, die Rettung der deutschen Jugend aus dem drohenden oder vielmehr längst begonnenen geistlichen und sittlichen Verderben. Zu diesem Zweck bedürfe es eines Bundeskirchenrats, eines Bundesoberhirten und eines Bundeskirchentages, an die sich eine Kultusministerkonferenz und ein Kongreß der evangelischen Landesherren anschließen solle. Es liegt auf der Hand, daß diese Lechlerschen Kirchbaupläne mit ihren luftigen und zugleich so umständlichen Konstruktionsversuchen erfolglos bleiben mußten. Aber Lechler gab der Sache eine Wendung, die weitere Folgen hatte: er appellierte an die Mitwirkung des ¶ Evangelischen Bundes, der laut seinem Programm „gegenüber der landeskirchlichen Geteiltheit des evangelischen Deutschlands die Wechselbeziehungen zwischen den Angehörigen der einzelnen Landeskirchen beleben und mehren“ wollte. Seitdem beschäftigte sich der Evangelische Bund dauernd mit der gegebenen Anregung; Oberschulrat v. ¶ Bamberg in Gotha († 1910), von jeher ein warmer Freund der Sache, förderte ihre Besprechung und war auch literarisch bemüht, ihr nicht nur in Bundeskreisen Eingang zu verschaffen. Auf der Nürnberger Generalversammlung 1899 wurde eine Eingabe an die Eisenacher evangelisch-kirchliche Konferenz beschlossen, auf die im folgenden Jahr die Antwort der Konferenz erging, daß sie zwar von sich aus nicht in der Lage sei, der Anregung weiter Folge zu geben, daß sie aber die Pflege einer engeren Gemeinschaft sich schon immer habe angelegen sein lassen und gern bereit sei, „die an sie gelangte Anregung den hohen Kirchenregierungen mit der Anheimgabe weiterer Entschließung zur Kenntnis zu bringen.“

Noch in andrer Weise kam diesen Bestrebungen jetzt die Gunst der Zeiten zu statten. Am 26. Dezember 1901 feierte das Herzogtum Gotha die 300jährige Wiederkehr des Geburtstags ¶ Ernsts des Frommen. Der Regent, Erbprinz Ernst v. Hohenlohe-Langenburg, betonte in Gegenwart des Kaisers, wie Herzog Ernst auf einen Bund aller evangelischen Kirchen gerichtet gewesen sei, der sie nach außen hin zu einer starken Einheit gestalte, während im Innern jedem einzelnen Gliede volle Freiheit gewährt bleibe. So bedürfe noch heute die evangelische Kirche zwar freien Spielraum für die verschiedenen Bekenntnisse, aber ihre einzelnen Glieder würden eine Sicherung und Kräftigung erfahren, wenn sie sich zusammenschlössen zur Wahrung der hohen Güter, die ihnen allen gemeinsam sind. Darauf der Kaiser: „Die Anregung, die du uns gegeben hast, entspricht Gedanken, die mich schon lange bewegen. Wenn ich nicht damit hervorgetreten bin, so liegt der Grund nur darin, daß ich fern

davon bin, auch nur in Wünschen und Hoffnungen der Selbständigkeit Andrer zu nahe zu treten. Daß aber ein festes Ziel meines Lebens eine Einigung der evangelischen Kirchen Deutschlands in den von dir gedachten Grenzen wäre, brauche ich nicht zu betonen." Die Denkschrift des Preußischen Oberkirchenrats vom Jahre 1903 tut dieses Vorgangs keinerlei Erwähnung. Um so größer wird der tatsächliche Einfluß anzuschlagen sein, den er auf die weitere Entwicklung hatte. Denn schon am 31. Mai 1902 beschließt die Eisenacher Konferenz, „zur Bearbeitung der Angelegenheit des engeren Zusammenschlusses der deutschen evangelischen Landeskirchen wird ein besonderer Ausschuß bestellt", der aus 13 Mitgliedern besteht, dem die bisherigen Anträge und Vorarbeiten überwiesen werden und der das Ergebnis seiner Arbeiten der nächstjährigen außerordentlichen Konferenz zur Beratung und Beschlußfassung vorlegt.

Während der Ausschuß diesem Auftrag nachkam, erschien die Schrift des Oberkonsistorialrats Th. ¶Braun, Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin und der Eisenacher Konferenz: „Zur Frage der engeren Vereinigung der deutsch-evangelischen Landeskirchen". Drei Möglichkeiten stehen nach ihm zur Wahl: 1. die Herstellung einer einheitlichen deutschen Nationalkirche mit selbständiger Spitze; 2. eines verfassungsmäßig gesicherten Bundes selbständiger Landeskirchen für gewisse Angelegenheiten, mit Bundesregiment und Gesamtsynode und dem Recht einer innerhalb seiner Zuständigkeit für die einzelnen Landeskirchen verbindlichen Gesetzgebung; 3. einer Konföderation der Kirchenregierungen zur Förderung gemeinsamer Interessen, auch durch Uebertragung einzelner Geschäfte seitens der landeskirchlichen Behörden auf die Konferenz oder deren Organ. Den ersten Fall lehnt Braun ab, den zweiten erklärt er zur Zeit für aussichtslos, wenngleich für erstrebenswert. Bleibt die dritte Möglichkeit übrig. Ihr nachgehend hebt der Verfasser hervor, es müsse ein ständiger Ausschuß der Konferenz geschaffen oder der vorhandene ausgebaut werden, und rät, ihm besonders die Wahrung und Vertretung evangelischer kirchlicher Interessen nach außen zu überweisen, ihn nicht aus Wahlen der Konferenz, sondern aus unmittelbarer Ernennung der Kirchenregierungen hervorgehen zu lassen, und ihm als Sitz Berlin, als Vorsitzenden den Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats zu geben. Alles in allem solle er nicht eine bloße zweite Auflage der Eisenacher Konferenz, sondern eine einheitliche Behörde mit bindender Beschlußfassung werden.

Die Braunsche Denkschrift, in der man die Wünsche und Gesichtspunkte des Preußischen Oberkirchenrats offiziös zum Ausdruck gebracht sah, zog eine lebhafte Debatte nach sich. Die kirchliche Rechte, vor allem die Allgemeine Evangelisch-lutherische Konferenz vom 23. April 1903, forderte, 1. daß die Beschlüsse der neuen Vereinigung ohne verbindliche Kraft für die einzelnen Landeskirchen gefaßt werden, 2. die Leitung in gewissen Zeiträumen durch freie Wahl bestimmt und der Sitz des Ausschusses nicht nach Berlin verlegt werde. In gleichem Sinn sprach sich der „Alte Glaube" (1903, Nr. 16. 28) aus. Er sprach von einer Entmündigung des deutschen Protestantismus zugunsten des preußischen Kirchenregiments, das doch bei seiner staatskirchlichen Gebundenheit niemals imstande sein werde, die kirchlichen Interessen kräftiger zu vertreten, vielmehr ein neues Element der Schwächung, Beunruhigung und Verwirrung in die übrigen Landeskirchen hineintragen werde. Im übrigen werde auch die Union über das Bekenntnis triumphieren. Gleiche Besorgnisse, nur mit umgekehrter Begründung, tauchten von links her auf. So schrieb die „Weserzeitung" vom 13. Nov. 1900 aus Bremen, im ¶Protestantenverein habe die Sehnsucht nach kirchlicher Einigung von Jahr zu Jahr abgenommen, während sie im ¶Evangelischen Bund stetig wachse; jener sehe im Berliner Oberkirchenrat eine Hochburg der Orthodoxie, in der zunehmenden Bekenntniseinheit eine sich steigernde Gefahr. Auch der deutsche Pfarrertag vom 19. August 1903 in Coburg lehnte unter Führung der Nicht-Preußen in einer an Ueberraschungen reichen Verhandlung die preußische Spitze ab, weil ihr die Unabhängigkeit fehle. Als dann der § 2 des Jesuitengesetzes und seine Aufhebung in Frage kam (¶Jesuiten, Sp. 342), mehrten sich die Stimmen (aus Sachsen, Mecklenburg, Stuttgart, Bremen), welche die preußische Führung bedenklich fanden. Nicht ohne Interesse ist das Verhalten auf katholischer Seite. „Köln. Volkszeitung" und „Germania" behaupteten, mit der geplanten Zentralinstanz sei die Mediatisierung der obersten Landesbischöfe gegeben. Ihr Verkehr mit den Reichsbehörden widerspreche dem Geist der deutschen Reichsverfassung, welche die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten den einzelnen Bundesstaaten überläßt, und bedeute den ersten Schritt zum deutschen Einheitsstaat, den Grundstein zu einer deutsch-evangelischen Reichskirche, durch die das Band zwischen dem deutschen und außerdeutschen Protestantismus zerschnitten werde. Der Katholizismus werde sich auch seinerseits fester organisieren müssen.

Inzwischen hatte der Dreizehner-Ausschuß seine Vorschläge ausgearbeitet, wonach der künftige K. aus 15 aus der Eisenacher Konferenz zu entsendenden, ihr dazu von den einzelnen Kirchenregierungen präsentierten Mitgliedern bestehen solle, mit der Aufgabe, die Konferenz in der Förderung einer einheitlichen Entwickelung der Zustände der einzelnen Landeskirchen zu unterstützen und deren gemeinsames Interesse nach außen zu vertreten. Seinen Sitz solle der Ausschuß in Berlin haben, mit der Leitung der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin betraut werden. Gegen diese Vorschläge erhob sich auf der Eisenacher Konferenz vom 11. Juni 1903 entschiedener Widerspruch von seiten Bayerns. Der Sitz in Berlin und die Leitung von dort aus sei für Bayern unannehmbar, auch müsse die Selbständigkeit der einzelnen Landeskirchen noch schärfer zum Ausdruck kommen. Man beschloß, diesen Wünschen Rechnung zu tragen, und erst der abgeänderte Entwurf fand, mit Ausnahme der Abgeordneten von Mecklenburg-Strelitz, Meiningen und Rudolstadt, die dagegen stimmten, allseitige Zustimmung. Der Deutsche Evangelische K. setzt sich demnach aus 15 Mitgliedern zusammen. Zu ihnen gehört der Vorsitzende der Konferenz, 3 Vertreter der älteren, 2 der neuen Provinzen Preußens, je einer aus Bayern, Sachsen, Württemberg, der Rest aus den übrigen Landeskirchen nach gegenseitiger Verständigung ihrer Abgeordneten. Das Mandat der Mitglieder gilt bis zum

Schluß der nächsten ordentlichen Kirchenkonferenz, das erstemal bis 1906. Beschlußfassung über den Sitz des Ausschusses und den Vorsitz in ihm wird vorbehalten. Zunächst wählt der Ausschuß auf fünf Jahre den Vorsitzenden und Stellvertreter aus seiner Mitte, und der Wohnsitz des Vorsitzenden gilt auf so lange auch für den Sitz des Ausschusses. Der Ausschuß tritt mindestens einmal im Jahr zusammen, nach Bedarf oder auf Wunsch von drei Mitgliedern oder von drei Kirchenregierungen öfter. Die Beschlüsse des Ausschusses werden unter seinem Namen gefaßt — darin liegt seine relative Selbständigkeit —, erlangen aber für die einzelnen Kirchenregierungen Verbindlichkeit durch deren Zustimmung — das ist die Schranke seiner Autorität. Dem so umgestalteten Entwurf traten fast alle Kirchenregierungen im Lauf des Sommers 1903 bei. Am 10. November konstituierte sich der Ausschuß in Dresden. Von Preußen waren deputiert Präsident ¶ Barkhausen (der noch vor dem Zusammentritt starb), Propst v. d. ¶ Goltz und Oberkonsistorialrat ¶ Braun. In der zweiten Sitzung vom 18. Februar 1904 wurde Barkhausens Nachfolger im Präsidium des Evg. Oberkirchenrats ¶ Voigts zum Vorsitzenden des Ausschusses gewählt.

3. Sein *Arbeitsprogramm* hat der Ausschuß in der Wahrnehmung der gemeinsamen Interessen nach drei Seiten hin empfangen: 1. gegenüber andern deutschen und außerdeutschen Kirchengemeinschaften wie den nichtchristlichen Religionsgesellschaften, 2. in bezug auf die kirchliche Versorgung der Evangelischen in den deutschen Schutzgebieten, 3. bezüglich der Förderung kirchlicher Einrichtungen für die evangelischen Deutschen im Auslande, sowie der Seelsorge unter deutschen Auswanderern und Seeleuten. Als einen weiteren Punkt bezeichnete das Programm: „Der Ausschuß hat die Entwickelung der Gesetzgebung sowie die Handhabung der Gesetze auf den das kirchliche Leben berührenden Gebieten im Auge zu behalten, etwaige innerhalb seines Zuständigkeitskreises gelegene Anträge von Kirchenregierungen in Behandlung zu nehmen, das . . Erforderliche an den zuständigen Stellen anzuregen, insbesondere . . . mit den Behörden des Reiches und gegebenenfalls mit der Kirchenbehörde des betreffenden Landes in Verbindung zu treten". Außerdem darf er öffentliche Kundgebungen erlassen und sorgt für eine Sammlung der Gesetze, Verordnungen, Synodalverhandlungen usw. der einzelnen Landeskirchen. Ueber den wichtigen Punkt des Verkehrs mit den Reichsbehörden hat sich der Ausschuß selbst in seiner ersten Kundgebung vom 10. November 1903 dahin geäußert: „Wenn künftig wieder ein Reichsgesetz beschlossen werden soll, das auch für die religiös sittlichen Fragen nicht ohne Bedeutung ist, so soll es nicht nur unter dem gewichtigen Einfluß der andern Kirche zustande kommen, ... auch wir werden im gegebenen Augenblick unsern Mund auftun und an maßgebender Stelle die Interessen der evangelischen Kirche wahrnehmen". „Wenn die Ehre unserer evangelischen Kirche öffentlich geschmäht wird, so soll es in Zukunft nicht von ungewissen Umständen abhängen, ob und wie dem begegnet wird, . . . wir werden auf dem Plan sein, um sofort dem entgegenzuwirken". In Uebereinstimmung damit erklärte in der zweiten Sitzung vom 18. Februar 1904 der Ausschuß sich einstimmig der Meinung, daß in der Aufgabe des § 2 des Jesuitengesetzes (s. oben) und in der Annahme des Toleranzantrags (¶ Toleranz) eine drohende Gefahr für die evg. Kirche zu erblicken sei, und ermächtigte seinen Vorsitzenden, gegebenenfalls die geeigneten Schritte in dieser Richtung zu tun. — Aus dieser aktenmäßigen Darlegung ergibt sich nach der Seite der Organisation des K.es *negativ*, daß er keine neue kirchliche Behörde, sondern eine Abgliederung der Eisenacher Konferenz ist und von ihr durch das Wahlverfahren abhängig bleibt. Der Wunsch des Oberkirchenrats Braun und der ersten Vorlage des Dreizehner-Ausschusses, daß die Kirchenregierungen direkt in ihn ernennen und ihn dadurch neben die Eisenacher Konferenz stellen möchten, ist nicht in Erfüllung gegangen, ebenso wenig, daß seine Beschlüsse ohne weiteres bindend sind, da vielmehr erst die einzelnen Kirchenregierungen durch ihre Zustimmung die Verbindlichkeit aussprechen. Dem steht als *Positives* gegenüber, daß die Beschlüsse des Ausschusses unter seinem Namen erlassen werden, daß er selbständige Kundgebungen veröffentlichen darf, daß er unmittelbaren Verkehr mit den Reichsbehörden und den einzelnen Kirchenregierungen hat (doch nicht mit den einzelnen Landesregierungen unter Vermittelung der Kirchenregierungen, wie ursprünglich geplant war), und daß er ein gewisses Recht hat, in der Zwischenzeit zwischen zwei Eisenacher Konferenzen die Ausführung der dort gefaßten Beschlüsse zu überwachen. Das Negative und Positive findet sich in der Schlußbestimmung vereint: der Ausschuß hat zu Beginn jeder Tagung der Eisenacher Konferenz Bericht über seine Tätigkeit zu erstatten und Gegenstände, deren sofortige Erledigung er nicht für nötig, oder deren selbständige Erledigung er nicht für angemessen erachtet (das ist eine doppelte Vollmacht), der Konferenz zu unterbreiten. Fügen wir noch das Grundlegende hinzu, daß Bekenntnisstand und Verfassung der einzelnen Landeskirchen, ebenso die kirchenregimentlichen Rechte der einzelnen Landesherren unberührt bleiben sollen, so ergibt sich ein Bild, das nicht frei ist von Schönheitsfehlern, aber im ganzen erfreulich wirkt. Die Organisation wird den Ausschuß zum mindesten nicht hindern, kräftig und entschieden vorzugehen, wenn es die Rechte des deutschen Protestantismus zu wahren gilt. Aber auch die Art und der Umfang seiner sonstigen Tätigkeit für unsere Kolonien und die deutsche Diaspora im Ausland, sowie die Fühlung mit andern, auch nichtchristlichen Kirchengemeinschaften diesseits und jenseits der Grenze, gestattet und verspricht ein fruchtbares Wirken. Die Beweise dafür sind schon erbracht.

4. *Wirksamkeit.* Der Beschluß des Ausschusses vom 18. Februar 1904, gegen die Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes geeignete Schritte zu tun, wurde durch den Erlaß des Reichsgesetzes v. 8. März 1904, die Aufhebung betreffend (¶ Jesuiten, Sp. 342), überholt. Es blieb nur übrig, in einer Ansprache an das evangelische Deutschland die Gesinnungen des Ausschusses zur öffentlichen Kenntnis zu bringen. Dagegen erschienen noch im Jahre 1904 zwei wertvolle Denkschriften, die eine „über den Entwurf eines Reichsgesetzes betreffend die Freiheit der Religionsübung" (¶ Toleranz), die andere „über die kirchliche Versorgung der ¶ Diaspora im Aus-

lande". Wandte sich jene der hohen Politik zu, um in bestimmter Umgrenzung evangelische Interessen gegen ultramontane Bestrebungen wahrzunehmen, so beschrieb diese das künftige Arbeitsfeld zur Pflege der deutsch-evangelischen Auslandsinteressen (s. 5). Und beide Denkschriften haben grundlegend gewirkt: jene, indem sie den politischen Faktoren, vor allem auch den Mitgliedern des Reichstags, einwandfreies Material zur Beurteilung des verwickelten Gegenstandes darbot, diese, weil dem entworfenen Programm sofort die ersten Taten folgten. Trotz des Widerspruchs der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz (¶ Neuluthertum), die an die lutherischen Landeskirchen die Bitte richtete, keine Mittel zu bewilligen, „weil sie in keiner Weise der lutherischen Kirche zugute kommen würden", sind Kirchen- und Hauskollekten veranstaltet worden, die mit Zuhilfenahme einer kaiserlichen Gabe von 25 000 Mark am 1. Mai 1906 einen Grundfonds von 103 743,87 Mark ergaben. Seitdem haben die Kollekten von 1906 rund 200 000 Mk. abgeworfen, so daß der Ausschuß mit gutem Grunde ins Auge fassen kann, einen Kapitalfonds von einer Million Mark (bis 1909 waren es 427 000 Mark) anzusammeln, dessen Zinsen ihn dann zu selbständigem und ausgleichendem Vorgehen in der Diasporasache befähigen würde. Ein besonderer Fonds von rund 290 000 Mark stand für die Schutzgebiete (zunächst Daressalaam, aber auch Tsingtau und Swakopmund) zur Verfügung, ist aber jetzt aufgebraucht. Auf dem Arbeitsplan des Ausschusses steht ferner die Erbauung einer deutschen evangelischen Kirche in Rom mit Nebengebäuden, die Pflege der evangelischen Gemeinden und Liebeswerke im heiligen Lande (¶ Orient, abendländische Kultur- und Missionsarbeit im), wozu auch das „deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes" gehört (¶ Altertumswissenschaft, biblische, 6), die Unterstützung der Zeitschrift „Deutsch-evangelisch im Auslande", Förderung der Seemannsmission (¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 4 b) und schließlich das organisierte Zusammenwirken mit all den Behörden und Vereinen (Gustav Adolf-Verein, Evangelischer Bund, Mission u. a.), die schon immer für die Pflege deutsch-evangelischen Wesens im Ausland eingetreten sind (vgl. ¶ Diaspora: II, 1—2). Hier wird es vor allem darauf ankommen, falscher Vereinzelung und Verzettelung vorzubeugen, einen dauernden Ueberblick über Lage und Bedürfnisse zu gewinnen, für eine gewisse Ordnung in den Auslandsgemeinden zu sorgen, die richtigen Prediger zu gewinnen und ihre Zukunft sicher zu stellen. Einen glücklichen Griff hat der Ausschuß mit der Herausgabe des „Evangelischen Hausbuches für Deutsche im Ausland" getan (Berlin 1907, Mittler und Sohn), das in vortrefflichem Druck und handlichem Einband bei direktem Bezug für 80 bezw. 90 Pfennig Gebete, Lieder usw. auf 298 Seiten zur Selbsterbauung darbietet (¶ Hausgottesdienst, Sp. 1886).

Ueber die zukünftige Gestaltung ¶ Einigungsbestrebungen, Sp. 265.

Protokolle der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz. Stuttgart. Druck der Hofbuchdruckerei Zu Gutenberg (Karl Grüninger). Aus dem „Allgemeinen Kirchenblatt für das evg. Deutschland". — Archiv des Zentralvorstandes des Evg. Bundes Halle a. S. (zum Teil handschriftlich); — Ph. Meyer: Hannover und der Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. Jhd. (in den Forschungen zur Geschichte Niedersachsens, 1906); — F. M. Schiele: Die kirchliche Einigung des Evangelischen Deutschland im 19. Jhd., 1908; — Deutsch-Evangelisch im Auslande. Monatsschrift. Elwertsche Verlagsbuchhandlung in Marburg i. H.

Hermann Scholz.

5. Eine deutliche Vorstellung von dem Arbeitsgebiet, das sich dem deutsch-evangelischen K. in der Diaspora eröffnet hat, möge die nachfolgende Statistik geben, die sich im wesentlichen auf Bußmann und Suin de Boutemard (s. u.) aufbaut. Zu den Fragen der Organisation und den Namen der Hilfsvereine vgl. ¶ Diaspora: II, 1. 2. — In Europa finden sich deutsch-evangelische Gemeinden, die mit der Heimat und nicht, wie z. B. in der Schweiz und z. T. in Holland, mit den dortigen Landeskirchen in Verbindung stehen, in folgenden Ländern: Norwegen (Christiania), in den Niederlanden (Haag, gegründet 1857, 450 Seelen; Rotterdam, 1862, 900 Seelen), Frankreich (drei Gemeinden in Paris, seit 1827, April 1908 vereinigt und dem hannoverschen Konsistorium angeschlossen; Bordeaux, Cannes, Elboeuf, Lyon, Marseille, Mentone, Nizza, insgesamt mit 31 815 Mk. vom deutsch-evangelischen K. bedacht 1907/08), England (sieben Gemeinden in London, Bradford, Cardiff, Hull-Grimsby, Liverpool, Manchester, Middlesbrough, Newcastle of Tyne, South-Shields, Sunderland) und Schottland (Dundee mit Filiale, Edinburgh-Leith, Glasgow). Im Süden Europas sind zu nennen die Gemeinden in Spanien (Madrid, gegründet 1903, 225 Seelen; Barcelona, 1885, 350 Seelen) und als entstehend Valencia. Für Malaga, Südspanien und die marokkanischen Küstenstädte ist ein Reiseprediger angestellt. In Portugal hat Lissabon seit 1857 die preußische Gesandtschaftsgemeinde, Amora in der Nähe eine 100 Seelen starke Glasbläserkolonie. In Porto ist 1901 ein erster Gottesdienst gehalten worden, in Horta (Azoren) gibt es für die deutschatlantische Telegraphenstation seit 1900 Gemeinde und Schule. Aelter ist die Diaspora in Italien: Venedig (1650, 100 Seelen), Livorno (1773, 146 Seelen), Bergamo (1807, 500 Seelen) Rom (1819 Botschaftsgemeinde, 1907 selbständig), Neapel (1816 650 Seelen), Messina (1908 zerstört) und Palermo (1844), Mailand (1850, 1200 Seelen, 2 Pfarrer), Genua (1869, 650 Seelen), San Remo (1874, 130 Seelen), Florenz (1898) sind die selbständigen Gemeinden. Als Stationen für Wintergottesdienste und Kurprediger sind zu nennen: Bari, Bologna, Pallanza, Ancona, Catania und Taormina; vom Verein für Einrichtung deutsch-evangelischer Gottesdienste in Kurorten werden versorgt Bellagio, Bordighera, Ospedaletti, Pegli, Nervi, Capri, Gardone. — Ein bewegteres Bild bietet die Diaspora in den Donauländern und in der europäischen Türkei. An der unteren Donau haben sich zwölf Gemeinden 1906 zu einem Synodalverband zusammengeschlossen: Almagea (363 Seelen), Braila (400 Seelen), Bukarest (6000 Seelen), Campinas (500 Seelen), Constanza (200 Seelen), Crajova (800 Seelen), Galatz (400 Seelen), Jassy (350 Seelen), Pitesti (170 Seelen), Rimnic Vâlcea (170), Turnaes-Severin (100 Seelen), die zahlreichen Filialen nicht mitgerechnet. Rumänien ist bisher vom Gustav-Adolf-Verein reich unterstützt worden. In Bulgarien ist in der Hauptstadt Sofia 1886 die

Gemeinde gegründet worden, zählt 200 Seelen und hat eine aufblühende Schule. Die Gemeinde in Belgrad (Serbien) hat durch Annahme von Unterstützungen von der serbischen Regierung ihr Verhältnis zur Heimatkirche gelöst. In Konstantinopel finden sich 1200 Seelen; ein Kaiserswerther Hospital übt, wie auch sonst mehrfach im Orient, starke gemeindefördernde Wirkungen aus, der Botschaftsprediger ist zugleich Gemeindepfarrer. Eine kleine, nicht recht gedeihende Gemeinde ist seit 1895 in Salonik zu finden, durch Beschränktheit der Mittel besonders gehemmt. — Aelteren Zeiten entstammen die allgemein bekannten Auslandsgemeinden Syriens und Aegyptens. Freilich, Eski Schehir an der Bagdadbahn ist allerjüngster Herkunft, der erste, 1907 eingeführte Pfarrer Dr. Schönewolf ist 1908 bereits gestorben, dem aufreibenden Dienst an den Angestellten der Bagdadbahn erlegen. Smyrna (1759, 235 Seelen) ist durch die Bahn gleichfalls vor neue Aufgaben gestellt. Beirut (1856, 150 Seelen), Haifa (1893, 180 Seelen), Jaffa (1897, 125 Seelen), Jerusalem (1852, 400—600 Seelen einschließlich der Missionszöglinge) erfreuen sich dank der romantischen Begeisterung für das heilige Land einer besonders regen Fürsorge, in Alexandrien (1856, 900 Seelen) findet sich ein außerordentlich reges Gemeindeleben, wie es nun wohl auch in Kairo (1873, 2000 Seelen) und Heluan nach Ueberwindung schwerer Wirrungen aufblühen wird. An beiden Orten sind Kaiserswerther Hospitäler vorhanden. Größere Zahlen treten uns entgegen in Südafrika. Natal, meist von der Hermannsburger Mission (¶ Hannover, 2) bedient, mit 11 Gemeinden, 1951 Seelen, lassen wir beiseite. In Transvaal hat sich dem Preußischen Oberkirchenrat angeschlossen Johannesburg (1888, 2000 Seelen) und Pretoria (1891, 500 Familien). Kimberley, Bloemfontein, Beaconsfield gehören zur Berliner Mission. Die übrigen südafrikanischen Gemeinden stehen mit dem Hannoverschen Konsistorium in Verbindung, das ihnen 1906/7 über 63 000 Mark übermittelt hat. Die bedeutendste ist Kapstadt (1861, 1800 Seelen), von den übrigen seien genannt East London (1871, 1000 Seelen), Stutterheim (1865, 600 Seelen), King Williamstown (1869, 533 Seelen). Im ganzen finden sich hier 23 Gemeinden mit 7763 Seelen. — Ein buntes Bild bietet Brasilien, wo von etwa 400 000 Deutschen gegen 250 000 evangelischen Bekenntnisses sind, die meisten davon in Rio Grande do Sul, Paraná, St. Catharina wohnend. Brasilien ist ohne Zweifel das wichtigste Diasporagebiet der deutsch-evangelischen Kirche. Hierher sind auch die meisten Mittel geflossen: die Basler Mission, der Barmer Diaspora-Verein (¶ Fabri, Friedr.), der Hamburger Verein Diaspora, der Gustav-Adolf-Verein, der Preußische Oberkirchenrat, der deutsch-evangelische K., endlich in nicht immer erfreulicher Weise der lutherische ¶ Gotteskasten, und neuerdings oft recht bedenklich die nordamerikanische Missourisynode (1906/7 ca. 50 000 Mark) mühen sich seit langen Jahren um die kirchliche Versorgung dieser lange vernachlässigten, oft rein deutschen Kolonien. Besondere Schwierigkeiten erwachsen hier aus einer gesteigerten Propaganda der Jesuiten und aus dem für Brasilien bezeichnenden „Pseudopfarrertum". Auch hier ist die durch die ganze Diaspora hindurchgehende Tatsache festzustellen, daß etwa seit dem Jahre 1890 ein lebhaftes Vorwärtsdringen der kirchlichen Bewegung stattfindet; seit 1825 waren es 63 Gemeinden, seit 1890 sind 52 neue hinzugekommen. Genannt seien nur die hervorragendsten, um ein Bild der Zahlen zu geben, mit denen hier zu rechnen ist. Die Gemeinden sind meist dem Preußischen Oberkirchenrat angeschlossen. In Minas Geraes ist die größte Gemeinde Theophilo Ottoni (1862, 900 Seelen) und Espirito Santo S. Izabel (1847, 2000 S.), Californien (1873, 1300 S.), S. Leopoldina I (1864, 1080 S.) und II (1882, 4200 S.); in Rio de Janeiro die Hauptstadt (1827, 600 S.), Petropolis (1845, 2500 S.); in San Paolo die Hauptstadt mit 3000—4000 S., Limeira (1874, 1500 S.); in Paraná die unabhängige evangelische Gemeinde Curityba (1872, 2000 S.), daneben eine lutherische Gemeinde. In St. Catharina hat die 1857 gegründete Gemeinde in Blumenau 7500 S., in Badenfurt (1883) etwa 1000 Familien. Die meisten Deutschen sind in Rio Grande do Sul angesiedelt; im Osten seien genannt Porto Alegre (1865, 560 S.), Taquara (1894, 450 S.), Nova Petropolis (1860, 415 S.), im Süden Rio Grande (1899, 98 Familien) und neun seit 1889 gegründete Gemeinden, im Westen Rio Pardinho (1866, 435 S.), S. Cruz (1862, 390 S.), Paraiso (1865, 380 S.). Auch in den La Plata-Ländern gibt es stattliche Zahlen: Buenos-Ayres (1843, 5—6000 S.), Esperanza (1871, 800 S.), Rosario (1894, 1000 S.), General Alvear (1896, 3—4000 S.), Nueva Helvetia (1897, 800 S.). In Uruguay und Paraguay sind zu nennen die Gemeinden von Montevideo, Asunçion und Nuova Germania. Stattlichen Umfang haben z. T. die Gemeinden in Chile: Santjago (1885, 2000 S.), Valparaiso (neugegründet 1900, 2000 S.), Concepcion (1905, 1000 S.), Traiguen (1889, 2000 S.), Viktoria (1902, 2140 S.), Valdivia (1887, 3000 S.), Osorno (1865—1000 S.), Frutillar (1895, 1000 S.), Puerto Montt (1865, 1200 S.). In Peru, Venezuela und Mexiko seien wenigstens die Gemeinden genannt: Callao-Lima, Carácas und Mexiko. Mittelamerika hat sonst noch keine Gemeinde aufzuweisen. — Im stillen Ozean ist Honolulu und Lipue auf den Hawaii-Inseln, Charters-Towers auf Queensland anzumerken. Australien ist mehr nach Nordamerika zu rechnen und hat mit dem deutsch-evangelischen K. nichts zu tun, obwohl die dortige Immanuelsynode von ihm schon unterstützt worden ist. So ist denn nur Japan noch zu erwähnen (Tokyo, 1885 gegründet; Yokohama, 1888 gegründet) und China (Shanghai 1890, Hongkong 1900), wo sich der Allg. Evg. Prot. Missionsverein der kirchlichen Versorgung der Deutschen angenommen hat; Hongkong ist an Preußen angeschlossen. Sonderbarerweise fehlen in beiden Indien, auf Ceylon und bis zu den Philippinen hin noch alle Ansätze deutsch-evg. Gemeindebildung. — Eine besondere Stellung, auch in der Fürsorge des deutsch-evg. K.es, nehmen naturgemäß die deutschen Kolonien ein. In Deutsch-Südwestafrika waren 1908 6226 evangelische Weiße; Gemeinden finden sich in Windhuk (1896), Swakopmund (1906), eine entstehende in Lüderitzbucht, dazu Predigtstationen im Innern. In Kamerun sorgt die Baseler Mission für die Deutschen, in Togo ist 1907 die Kirche zu Lome eingeweiht worden, in Daressalam 1902 die

dortige (¶ Deutsch-Afrika). In ¶ Kiautschou wurde 1908 der Grundstein gelegt. In ¶ Samoa ist eine Entwirrung der traurigen kirchlichen Verhältnisse angebahnt.

Außer der obengenannten Zeitschrift „Deutsch-evangelisch im Auslande" unterrichtet über die Diaspora am besten W. Bußmann: Evg. Diasporakunde, 1908. Sehr instruktiv und mit neuesten Zahlen versehen ist Suin de Boutemard: Die Auslands-Diaspora, o. J., Potsdam, Stiftungsverlag. **R. Hermes.**

Kirchenaustrittsbewegung ¶ Kirchlichkeit, 1 c ¶ Austritt.

Kirchenbann ¶ Kirchenzucht ¶ Exkommunikation ¶ Abendmahl: V. rechtlich.

Kirchenbau, Christlicher. Uebersicht.

I. Entwicklungsgeschichte des christl. K.s; — II. K. des Protestantismus. — Ueber die innere Ausschmückung und Ausstattung ¶ Kirchenschmuck ¶ Malerei und Plastik usw. ¶ Ausstattung, kirchl., ¶ Kirchengeräte ¶ Altar ¶ Kruzifix. — Ueber den Altchristlichen K. ¶ Altchristliche Kunst: I, 1 a; 2 a. — Ueber außerchristlichen K. ¶ Erscheinungswelt d. Religion: I, B 3 ¶ Heiligtümer Israels ¶ Griechisch-römische relig. Kunst ¶ Moschee. Vgl. auch die Artikel über Einzelreligionen.

I. Entwicklungsgeschichte des christlichen K.s.

1. Romanisch; — 2. Ueber den sogenannten Uebergangsstil; — 3. Früh- und Import-Gotik; — 4. Spätgotik, Norddeutscher Backsteinbau; — 5. Renaissance; — 6. Barock, Rokoko; — 7. Klassizismus; — 8. 19. Jhd. und Gegenwart.

In der folgenden Darstellung handelt es sich vor allem um den deutschen K. Aber wie seine Wurzel, das Christentum, und seine älteste ausgebildete Bauform, die altchristliche Basilika, schon aus der Fremde eingeführt war, so hat er auch in späteren Epochen die tiefsteindringenden Einflüsse von außen her, ganz besonders von dem Mutterlande der mittelalterlichen Kultur, von Frankreich, empfangen, dessen Entwicklung also ganz von selber in seinen Perioden mitgeschildert werden wird. Es soll aber versucht werden — und das soll der Darstellung den Charakter geben — herauszuheben, wann und worin die deutsche K.kunst schöpferisch selbständig, also wertvoll gewesen ist.

1. Romanischer K. Die altchristliche Basilika (¶ Altchristliche Kunst: I, 1 a) war noch im wesentlichen das Haus der Gemeinde, das sie sich selber geschaffen. Die frühmittelalterliche christliche Baukunst, wie alle geistige Tätigkeit von ¶ Karls des Großen Geistesgewalt neu belebt, hat eine Reihe von Denkmälern hinterlassen, die deutlich eine Weiterentwicklung in einer Richtung zeigen, die im K. bis zu den Tagen der Spätgotik herrscht, und die schon innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Basilika zur Einführung des der Apsis vorgelagerten Querhauses als Raumerweiterung geführt hatte: Macht und Zahl der Geistlichkeit wächst ständig; sie ist in dem von dem großen Karl neugeschaffenen Reiche von zentraler Bedeutung. Dem entsprechend wächst der dem Klerus vorbehaltene Teil des Gotteshauses, der Ostteil der Kirche, der Chor.

1. a) In dem Pergamentplan von St. Gallen, der vielleicht in Fulda um 820 entstand, ist uns ein klassisches Dokument für die Neuerungen dieser Zeit im Ostfrankenreich erhalten, wie sie für Deutschland und den ganzen deutsch-romanischen Stil bezeichnend bleiben. Für den Bischof der altchristlichen Gemeinde und seinen Stab von Geistlichen hatte die Apsis mit der cathedra, dem Bischofssitz (¶ Ausstattung, Sp. 812), und der umlaufenden Bank für die Priester genügt; der ¶ Altar, der Richtpunkt der ganzen Anlage, stand in der Apsis oder unmittelbar davor im Querhause. Jetzt wird zwischen Apsis und Querhaus ein quadratischer Raum eingeschoben, der den Altar aufnimmt: Der Grundriß der Kirche geht also von der Form des T, der sogenannten crux commissa, zur crux capitata oder ordinaria (+), dem lateinischen Kreuze, über. Die übrigen Teile der altchristlichen Basilika, der Vorhof des Paradieses, das Langhaus mit seiner Folge von Säulen, Fenstern, Deckenbalken, hatten gewissermaßen nur vorbereitende Bedeutung für den Punkt des Allerheiligsten auf dem einen Altar vor der Apsis. Jetzt wird der Innenraum des Gotteshauses gegliederter, reicher und doch zugleich gebundener. Das Querhaus wird gerade so breit wie das Langhaus: Das Vierungsquadrat, das dort, wo sich beide Bauteile durchschneiden, entsteht, wird zum Maß des ganzen Grundrisses. Es wiederholt sich im Viereck des eigentlichen Chors und in den Kreuzflügeln des Querhauses; öfters auch ist das Langhaus ein Vielfaches dieses Quadrates. Die Altäre mehren sich mit dem Wachsen der Heiligenverehrung und des Reliquienkultes. Für einen zweiten Hauptheiligen wird oft ein zweiter Chor im Westen und in weiterer Folge dann auch ein zweites Querhaus angelegt. Die einfache kleine Märtyrergruft, die confessio, erweitert sich zur geräumigen Unterkirche, der Krypta, der halb unterirdischen gewölbten Halle unter dem Chor. — Die Klosterkirche stellt in der Hauptsache die neuen Forderungen. Das ursprüngliche einfache Gemeindehaus wird auch nach außen repräsentativ. Der frühchristlichen Kirchenanlage fehlten die Türme, oder sie standen als selbständige Gebäude neben dem eigentlichen K. Jetzt werden sie als Vierungs (s. oben)- oder Fassadentürme in den Bauorganismus einbezogen. Wie eine Burg, als die es auch oft genug dienen mußte, trutzig und prächtig in Eroberungsland hineingesetzt, wirkt das nordische Kirchengebäude der frühest-romanischen Zeit, und der trutzige Abschluß nach außen erhält schließlich durch die doppelte Choranlage, die jede Portalfassade aufhebt, seine volle Abrundung.

Westfranken, im besonderen das westliche, südwestliche und innere Gallien, entwickelt aus der gleichen Tendenz heraus eine andere Chorform, als die des St. Galler Plans: Der Halbkreis der Apsis wird von einem ringförmigen niedrigen Seitenschiff-Umgang umzogen, der sich nach innen in Bogenstellungen gegen das Altarhaus öffnet, außen aber mit gleichsam vom Zentrum ausstrahlenden, kleinen, halbrunden ¶ Kapellen besetzt ist. St. Martin in Tours über dem Grabe des größten Heiligen der Franken (¶ Martinus), die bedeutendste Kirche im Abendland seit dem Untergang des römischen Reiches bis auf Karls d. Gr. Zeit, erhielt spätestens im 9. Jhd. einen Chorbau dieser Art. Dies Chormotiv, der erste selbständige und zugleich glänzendste Baugedanke der romanischen Kunst in Frankreich, bleibt im wesentlichen auf sein Mutterland beschränkt; aber hier wird das Motiv, geschmeidig wie es ist, weiter und weiter entwickelt; es überdauert den romanischen Stil, wird im gotischen Kathedralchor zu seiner höchsten Ausbildung gesteigert, in der es dann auch auf andere Län-

der übergreift. Eine organische Durchdringung des ganzen Kirchengebäudes wie in Ostfranken vom Chor aus kennt Frankreich nicht; der Chor wird als für sich bestehender Bauteil behandelt. So auch in den Bauten des Ordens von ¶ Cluni in Burgund, der den St. Galler Chor erweitert. Neben den Hauptchor legen sich Nebenchöre, wie jener mit einer halbkreisförmigen Apsis-Nische abgeschlossen; diese Nischen werden auch an die Ostwände der Kreuzflügel angelegt. Durch den weitreichenden Einfluß der Cluniazenser dringt dieser Chortyp auch in die Normandie und besonders, durch die Bauschule der ebenfalls reformierten Benediktiner-Kongregation zu ¶ Hirschau in Schwaben, in Deutschland ein.

Die überwiegende Mehrzahl aller romanischen Kirchen zur Zeit Karls des Großen und auch in der Folgezeit war in dem altheiligen Bautyp der Basilika, des Langbaues, errichtet; nur einige Bauten folgten dem Zentraltyp, dem Rundbau, der meistens gewölbt war. — Denkmäler. 1. Karolingische Basiliken: In Steinbach bei Michelstadt im Odenwald Pfeilerbasilika 821 unter Einhard vollendet. In Seligenstadt und Höchst nur Reste in den Arkaden. Einfache Anlage, gut erhalten mit westlicher Vorhalle in Großendorf-Büdingen. Oestliche Teile der Kirche zu Unterzell und der Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau; — 2. Zentralbau: Michaelskirche in Fulda, 820—821 erbaut. Wertvoll für die Erkenntnis der karolingischen Technik die Vorhalle zu Lorsch (um 880). Hauptbeispiel dieser Zentralbauten ist Karls des Großen Palastkirche zu Aachen (vgl. Tafel 16, Abb. 1), deren bauliche Erfindung die einen von San Vitale in Ravenna ableiten wollen, Strzygowski aber als Produkt gallofränkischer Kunstübung erklärt; diese Kunst war von der einst von den hellenistischen Metropolen aus begründeten Kirche Galliens angeregt und später verstärkt worden durch die direkt vom innern Orient nach dem Frankenreich überströmende Bautradition der Klöster. Durch die feuersichere Wölbung erklärt sich die gute Erhaltung des Baues; dadurch und durch seine politische Bedeutung, sowie auf der andern Seite durch die seltene Erhaltung der Basiliken (s. u.) kam es, daß der Zentralbau solange die Vorstellung von karolingischer K.-kunst beherrschte; — 3. Für die Bauten der Hirsauer Schule seien nur zwei besonders charakteristische Beispiele angeführt, die nah mit einander verwandt sind, die Klosterkirchen Paulinzella in Thüringen und Breitenau an der Fulda. Zwar sind beide erst im Anfang des 12. Jhd.s begonnen, Paulinzella 1112, Breitenau 1113, und ihre Ornamentik ist die ihrer Zeit, aber beide zeigen eben durch die reformatorische Tendenz ihrer Erbauer den soviel älteren Typ der Cluniazenser Bauten, Paulinzella, die Säulenbasilika, noch mehr wie die Pfeilerbasilika Breitenau. Beide nach Hirsauer Art ohne Krypta und ohne Westchor.

Es sind uns außerordentlich wenig romanische flachgedeckte Säulen-Basiliken der Frühzeit erhalten, d. h. solche Basiliken, bei denen Haupt- und Seitenschiffe durch eine Säulenreihe getrennt waren. Der Grund für ihre seltene Erhaltung liegt in der Standunsicherheit der Hochschiffmauern, die auf die schwanken Säulen gestellt bei den häufigen Bränden nach innen zusammenstürzten, sobald der Verband durch den hölzernen Dachstuhl geschwunden war. Das bezeichnendste Beispiel für die Standunsicherheit der Mittelschiffmauern bei der Säulenbasilika ist die gewaltige Ruine der Abteikirche St. Simon und Juda zu Hersfeld (vgl. Tafel 16, Abb. 2). Sie ist in dem, was heute noch steht, wesentlich der Neubau, den Abt Meginher 1058 begonnen und erst Erzbischof Heinrich von Mainz 1144 eingeweiht hatte. Hier stehen vom Langhaus nur noch die Seitenschiffaußenmauern; die Hochschiffmauern sind bis auf die Ansätze von Bindersteinen am Querhaus und die Basen der Säulen spurlos verschwunden; Querhaus und Chorwände dagegen, die nicht auf Säulen gestellt waren, blieben stehen. Ebenfalls nur als Ruine einer Säulenbasilika von gewaltigen Maßen erhalten ist die Klosterkirche zu Limburg a. d. Hardt, 1030 begründet.

Feuer- und standsicher wird die romanische Basilika erst durch die Ueberwölbung des Mittelschiffes, die in Frankreich im 11. Jhd. ausgebildet, im 12. Jhd. in Deutschland eindringt, und zwar nach der Ansicht der Architekten unter den Bauhistorikern erst um die Mitte des 12. Jhd.s; St. Mauritius in Köln um 1144 mit primitiven Kreuzgewölben im gebundenen System — je 2 Seitenschiffjoche neben dem Hauptschiffjoch — überwölbt, gilt hier für den vielleicht frühesten romanischen Gewölbebau. Nach Ansicht der meisten Kunsthistoriker sollen indessen die um 1100 errichteten großen Neubauten der Dome zu Mainz und Speier schon im Hauptschiff gewölbt gewesen sein. Weitere Verbreitung über Rheinland und Westfalen hinaus findet die Wölbung in Deutschland aber jedenfalls erst um 1200.

1. b) In spätromanischer Zeit, also im 12. Jhd. bis weit in das 13. hinein, ja an einzelnen Punkten bis sogar 1250 steht die deutsche Baukunst in einer ersten Blütezeit. Es ist die Zeit der Staufer. Der nationale Formungswille tritt jetzt im ganzen klar zutage: Malerischer Reichtum im Aufbau durch die doppelten Chöre, die Gliederung der Wände durch Lisenen (senkrechte, nur wenig vor die Mauerfläche vortretende Wandstreifen) und die sie unter einander verbindenden Bogenfriese, durch Nischen und reichere Fensterformen, die im Kleeblatt oder auch wie das Treff des Kartenspiels gestaltet sind, durch die Vermehrung der Türme, vor allem aber durch üppige ornamentale Dekoration. Im 9., 10. und 11. Jhd. war in der romanischen Baukunst plastische Dekoration noch sparsam verwendet worden; im Innenraum hatte statt ihrer die Malerei geherrscht, hatte die Flächen geteilt und belebt, die konstruktiven Glieder betont. Jetzt beherrscht der Steinmetz den Schmuck des Baues, der die in den anderen Künsten der Kleinkunst wie Elfenbeinschnitzerei, Stickerei und Miniaturmalerei, späterhin in der Wandmalerei ausgebildeten Formen in Stein überträgt. — Auch darin zeigt sich die Blüte der deutschen Baukunst im 12. Jhd., daß in dieser Zeit der deutsche Individualismus herrscht, daß die spätromanische Baukunst in eine ganze Reihe landschaftlicher Sonderstile zerfällt.

Denkmäler: Im Rheinland erstehen die stolzesten Bauten dieser spätromanischen Zeit. In Köln geben die sogenannten Dreikonchenkirchen der Stadt geradezu die Signatur, die heute

noch stärker wirkt, als selbst die des freigelegten gotischen Domes. Ist es östliches oder ist es deutsches Raumgefühl, das diese zentral angelegten Kirchenchöre schuf mit den drei halbrund abgeschlossenen Kreuzarmen? St. Maria im Kapitol ist, wie es scheint, die Mutter der ganzen Gruppe, vor Mitte des 12. Jhd.s (nicht auf römischen Fundamenten!) in weiträumigen Verhältnissen erbaut. Ihr folgen im letzten Viertel des 12. Jhd.s St. Aposteln und St. Martin, noch später St. Andreas, St. Pantaleon, außerhalb Kölns St. Quirin in Neuß und Liebfrauen in Roermond. Halbrund geschlossen ist auch das Querhaus des Bonner Münsters. Es sind wundervoll raumkünstlerische Bauten in ihrem Streben nach Raumeinheit und Raumweite und in ihrer harmonischen Lösung der Chorsilhouette, die wieder bei jedem einzelnen Bau individuell verschieden ist. — Am Mittelrhein in Mainz ersteht in dieser Zeit der herrlich raumschöne Westchor des Mainzer Domes und ebenso in Worms der schmuckvolle, in unseren Tagen restaurierte Westchor. Die Kirche von Maria-Laach mit ihrer im Plane so altertümlichen, in der Ausführung in den Formen der Zeit um 1200 neuerstehenden Paradiesvorhalle, mit ihrem wuchtigen westlichen Vierungsturm, Schwarzrheindorf, die Doppelkirche am Rhein gegenüber von Bonn, mit ihrer reizvollen Zwerggalerie sind ebenfalls Dokumente dieser reichen Zeit. — Und weiter östlich der Chor der Stiftskirche von Fritzlar, der sich eng an den Wormser Westchor anschließt, und die Westvorhalle der gleichen Kirche, die noch nach 1250 im wesentlichen spätromanische Formen zeigt, und als besonders glanzvolles Beispiel die Marienkirche von Gelnhausen (vgl. Tafel 17). — Auch im Elsaß herrscht im 12. Jhd. rege Bautätigkeit, die sich merkwürdig lange deutsch, konservativ-romanisch gegen die so nahe liegenden Einflüsse der französischen Gotik verhält. Die doppeltürmige Anlage der Westschauseite mag noch aus dem gemeinschaftlichen Stammlande französischer und elsässischer Baukunst, Burgund, stammen, aber sie ist nicht etwa von Cluni erst übertragen, sondern schon viel früher selbständig in allemannischer Stammeseigenart entwickelt. Charakteristisch ist an den prachtvoll turmwuchtigen Fassaden von St. Leodegar in Gebweiler, in Schlettstadt und in Maures-Münster die Eindrängung der Vorhalle zwischen die Westtürme; eigenartig ist der reichgegliederte flach abgeschlossene Chor von Murbach, eigenartig auch das Schiff der Peter- und Paulskirche in Rosheim. — In Franken wird die Doppelkapelle der Burg zu Nürnberg in Barbarossas Zeit gebaut; das Untergeschoß für das Hofgesinde wuchtig, stämmig und schwer, das Obergeschoß für den Hof selbst frei und leicht. — Auch Niedersachsen, das im 10. und 11. Jhd. die stämmig trotzigen, der Baugesinnung des Koloniallandes entsprechenden Kirchen, wie z. B. Gernrode, gebaut hatte, bildet jetzt die Neubauten in reicheren Formen: St. Michael in Hildesheim wird nach 1186 wieder mit der reichbemalten Decke aufgebaut. 1173 werden unter Heinrich dem Löwen die Dome zu Braunschweig und Magdeburg neu begonnen.

2. Diese glänzende Entwicklung der deutsch-romanischen Baukunst ist abgebrochen worden. Sie wird schon im spätromanischen 13. Jhd. durch gotische Elemente, die aus Nord- und Südfrankreich eingeführt werden, durchsetzt und schließlich umgebrochen durch die völlige Einführung der französischen Gotik, die in ihrer raumkünstlerischen Tendenz und in ihren technischen Mitteln dem romanischen Stil zum Teil direkt entgegen war. Das romanische Kirchengebäude war ja schon nicht mehr ein so einheitlicher Raum wie die christliche Basilika. In der romanischen Basilika hielt sich im Innenraume der Zug nach dem Altare, durch die Hebung des Ostteils über die Krypta (s. Sp. 1202) nach oben abgelenkt, ungefähr die Wage mit dem Gefühl der Raumumschließung durch die Wände, die später als Gewölbewiderlage große Stärke annehmen. In der Gotik wird die Einheit des Raumgefühles fast vollständig aufgehoben, und der Raum als solcher kommt eigentlich nur in einzelnen oder angebauten ¶Kapellen zur Geltung. Wesentlichster Zug der Gotik ist die Verbesserung der Gewölbekonstruktion zur Form des spitzbogigen Rippenkreuz-Gewölbes. Das Gewölbefeld gewinnt selbständige Bedeutung. Seine technische Konstruktion in ihrer Unterteilung von tragenden Kraftlinien und Füllflächen durch Rippen und Kappen wird auf die Wand übertragen, die dadurch in eine Reihe senkrecht nebeneinander aufschießender Pfeiler zerlegt wird, über denen die Gewölbe geradezu zu schweben scheinen. Dadurch ist im Innern das Gefühl des Lastens vollständig aufgehoben; der ganze Bau scheint in Bewegung nach oben hin, von dem bunten Licht, das durch die Glasgemälde fällt, durchwogt. Die eigentlich tragende Kraft, die statische Gefühle auslösen würde, ist in das Strebewerk aus Strebepfeilern und Strebebögen außen über den Seitenschiffen verlegt. Dort kommt sie dem naiven Betrachter kaum zum Bewußtsein, weil dadurch, daß die gotische Kirche eng eingebaut ist, kein Gesamtüberblick möglich ist, und weil die reiche Einzeldekoration alle Zusammenhänge nach Möglichkeit zerteilt.

Die Aufnahme der Gotik in Deutschland geschah sehr allmählich und auf verschiedene Arten. Zunächst dringen nur Einzelformen ein. Die ¶Zisterzienser aus Burgund haben wohl zuerst gotische Formen nach Deutschland gebracht, in der eigentümlich reduzierten Art, die ihrer puritanischen Gesinnung, wie sie am reinsten ¶Bernhard von Clairvaux vertrat, entsprach. — Denkmäler: Schulpforta bei Naumburg (1137—1140), Maulbronn. Schon von vornherein gewölbt Eberbach im Rheingau (nach 1178) und die Abteikirche zu Arnsburg in der Wetterau (nach 1200). Eine ganz eigene Stellung nimmt die Kirche von Heisterbach (1202 bis 1237; vgl. Tafel 19, Abb. 1) ein, von der leider nur der Chor erhalten ist; hier machte ein deutscher Meister den Versuch, gotische Technik und gotische Konstruktion, soweit nur immer möglich, in romanische Formen zu übertragen. Einzelne Provinzen Deutschlands erfuhren auch Einflüsse von Westfrankreich her, aus dem Gebiet der Schule von Anjou, die wahrscheinlich auf dem Seewege vermittelt wurden. Die Spuren davon finden sich in Westfalen und in Landschaften des Niederrheins. Den entscheidenden Einfluß bringt aber die französische Schule im eigentlichen Sinne, die auch ganz Frankreich erobern sollte,

auf der île de France, der Königsinsel um Paris.

Aus dem Gesichtspunkt der Entwicklung nach der Gotik hin lassen sich bei dieser Aufnahme gotischer Formen in Deutschland drei Stufen unterscheiden: In der ersten Stufe, dem sogenannten Uebergangsstil, hat man so, wie sie immer noch in den Kunstgeschichten gefaßt wird, scharf wieder zwischen zwei Gruppen zu unterscheiden: a) diejenigen Bauten, bei denen einzelne Formen-Elemente der französischen Gotik zum Teil rein dekorativ übernommen werden, nämlich Kreuzrippen (ogifs), Spitzbogen und Strebebogen. Diese Gruppe werden wir besser noch, da in ihnen die Gotik nichts wesentliches ist, noch als spätromanisch bezeichnen müssen; — b) Die zweite Gruppe als die einzige, die man allenfalls als Uebergangsstil bezeichnen kann, bilden diejenigen Bauten, die entsprechend der Entwicklung des Stiles in Frankreich selbst das Innere gotisch mit ausgebildeten Rippengewölben, das Aeußere aber noch romanisch gestalten. Das vornehmste Beispiel dieser Phase in Deutschland ist der Dom zu Limburg an der Lahn (vgl. Tafel 18). Er ist im Innern vollständig in gotischen Einzelformen errichtet, mit sechsteiligen Rippengewölben, nur in der zentralisierenden Anlage zeigt sich das Raumgefühl des deutschen Meisters. Das Aeußere ist noch fast vollkommen spätromanisch, nur der gotische Strebebogen, der aber hier nicht über die Dächer der Seitenschiffe hervortritt, hat von den Elementen der Gotik Verwendung gefunden. Das Ganze aber ist, wie es sich auf seinem Felsen emportürmt, echt deutsch malerisch reich gegliedert, ein Bild aus Architektur und Landschaft von unvergleichlichem Reiz. — Fälschlich dem Uebergangsstil zugerechnet wird eine Reihe von deutschen romanischen Bauten, die im ersten Viertel des 13. Jhd.s als flach gedeckte Basiliken abgebrannt mit frühgotischen Rippengewölben neu ausgestattet wurden. Das trifft besonders auf eine Gruppe von Bauten am Niederrhein, in Köln, Sinzig, Neuß, zu.

3. Die zweite Stufe der Aufnahme der Gotik, die sogenannte Frühgotik, mit der wir den Abschnitt Gotik beginnen, bezeichnen die Bauten solcher Meister, welche die gotischen Formen vollständig beherrschten, die schon vollständig gotisch, aber doch mit starker, individuell deutscher Kraft bauten. Das spricht sich deutlich noch im Dom von Magdeburg aus, der in seinen ältesten Teilen von etwa 1209—1235 errichtet worden ist. Um die Chor-Apsis ist hier schon in französischer Art ein Kapellenkranz angeordnet worden, durch einen Umgang von der Apsis getrennt. Hier offenbart sich Einfluß von Laon her, der auch bei der schon erwähnten Stiftskirche in Limburg an der Lahn (s. oben) deutlich zu erkennen ist. In der Elisabethkirche zu Marburg (vgl. Tafel 19, Abb. 2), die 1235 begonnen wurde, finden wir ebenfalls einen Bau, der in französisch gotischen Formen, diesmal aus der Diözese von Soissons importiert, deutsches Raumgefühl zum Ausdruck bringt. Der Chor ist wieder zentralisierend mit drei gleich langen im Zehneck geschlossenen Kreuzarmen. Vielleicht war, so meint Dehio, diese Grabeskirche der heiligen ¶Elisabeth ursprünglich als Zentralbau gedacht, und erst eine Aenderung des Bauplanes brachte die Hinzufügung des als Hallenkirche mit drei gleich hohen Schiffen errichteten Langhauses. Als Zentralbau vollendet ist die nach 1240 begonnene Liebfrauenkirche zu Trier über dem Grundriß des griechischen Kreuzes (+) mit je zwei Kapellen zwischen den Kreuzarmen. Es war die Pfarrkirche des Domes; daher dieser für die Predigt günstige Grundriß, der aber doch für die Bedürfnisse der Geistlichkeit eine Anzahl von Kapellen aufweist. Ebenfalls von Soissons beeinflußt ist der Chorbau von St. Viktor in Xanten am Niederrhein.

Die dritte Stufe der Aufnahme der französischen Gotik in Deutschland vertreten die Meister, welche bewußt vollständig im Stile der großen französischen Kathedralen der Hochgotik schaffen. In ihnen ist freilich so ziemlich jede Spur von individueller Gestaltungskraft erloschen. Vom nationalen und vom Standpunkt des Künstlers aus, der nach der Kraft des gestaltenden Individuums fragt, bezeichnet diese Stufe einen Tiefstand der deutschen Kunst. — Der Dom zu Köln schließt sich aufs engste an den Chor der Kathedrale von Amiens an. Ebenso abhängig von französischen Vorbildern ist das Langhaus des Domes zu Halberstadt. Im Langhause des Münsters zu Straßburg aber, das gewöhnlich dieser Gruppe der reinen Importbauten beigezählt wird, offenbart sich in der Raumgestaltung von prachtvoller Weite etwas durchaus selbständig Deutsches. Dies Streben nach Weiträumigkeit und nach malerischem Reichtum, das sich auch in der wundervollen Westschauseite des Straßburger Münsters ausspricht mit ihrer von Steinfiligran übersponnenen Rose, tritt in der Folge wieder stärker hervor, ein Symptom, daß die deutsche Baukunst sich wieder auf sich selbst besinnt, das ihr Eigene ausbildet und so einer neuen Blütezeit entgegengeht.

4. Diese Spätgotik, die zweite Blütezeit deutscher Baukunst, die auch zugleich eine Blütezeit aller übrigen Künste ist, die höchste, die Deutschland je erlebte, läßt sich ungefähr durch die Jahre 1350 und 1500 begrenzen. Sie ist gekennzeichnet durch das Aufsteigen bürgerlicher Kultur; es ist die Zeit der Machtentwicklung der Städte, besonders in den freien Reichs- und Hansestädten. In der bisherigen Entwicklung des Kirchenbaues war aus der altchristlichen Basilika, dem Gemeindehaus der ersten Christen, in romanischer und gotischer Zeit das Haus Gottes und seiner Mittler, der geweihten Priesterschaft, geworden. Jetzt verlangt das Laientum sein Recht. Schon die ¶Waldenser und ¶Albigenser hatten im Beginn der gotischen Periode gegen diese Uebermacht des Klerus angekämpft, und Rom hatte erkannt, daß es dieser Strömung Rechnung tragen müsse. Zur Bekämpfung jener Häretiker waren die Orden der Predigermönche, der Dominikaner und Franziskaner (¶Mönchtum, 4 e), gegründet worden, die das volkstümliche Mittel der Predigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes stellten. Da sie ihren Unterhalt durch Almosen erwarben, aber auch weil ihnen die Seelsorge der niederen Volkskreise oblag, waren sie auf die Städte angewiesen. Dadurch kam das Laienelement ganz von selbst zur stärkeren Geltung im Gottesdienst und in dem Bauplan der Kirchen. In den Langhäusern ihrer Kirchen — als Beispiele seien nur die zu Alsfeld und Fritzlar in Hessen genannt, weil sie weniger bekannt und außerordentlich charakteristisch sind, — ist der einheitliche,

weite, zentralisierte Predigtraum am frühesten ausgebildet. Im Verlauf dieser kirchlichen Bewegung entstehen in der Spätgotik überall weite, im Raume einheitliche Kirchenbauten. Dementsprechend siegt in allen deutschen Landschaften, in Franken und Schwaben, in Bayern, Brandenburg und Preußen der Bautyp der Hallenkirche mit drei, selten fünf gleichhohen Schiffen. Die mittlere Straße im Kirchenraum nach dem Altar hin verliert an Bedeutung; die Breitenausdehnung tritt gegenüber der Längenausdehnung in ihr Recht. — Diese Tendenz auf Weiträumigkeit und ihre Erfüllung in der Bauform der Hallenkirche tritt, soweit wir das Material bis jetzt überschauen, am frühesten, schon in der Zeit des romanischen Stiles, in Westfalen auf: Die Bartholomäuskapelle zu Paderborn, eine vollkommene und selbständige Hallenkirche, ist datiert auf das Jahr 1017, und in der ersten spätromanischen Blütezeit der deutschen Baukunst ist dort in Westfalen geradezu ein eigenes deutsches Raumideal ausgebildet worden in den Bauten des Domes zu Paderborn und den Zentralbauten zu Methler und Berne. Freilich sind diese Bauten klein und stehen den etwa gleichweit entwickelten Hallenkirchen Westfrankreichs, die sich an die Kathedrale von Poitiers anschließen, nach. Aber doch muß die künstlerische Leistung in der Selbständigkeit dieser westfälischen Bauten hervorgehoben werden, selbst wenn wir auch die Frage, wieweit sie die Stammväter der späteren Entwicklung genannt werden können, noch offen lassen müssen. Leichter und schlanker ist aber die Hallenkirche auch schon in romanischer Zeit in dem zierlich raumschönen Bau der Kapelle der Deutschordenskommende zu Ramersdorf behandelt worden, die auf den Friedhof in Bonn versetzt worden ist.

4. a) Dieses neue Ideal kirchlicher Raumschöpfung, das durch die Hallenkirche verwirklicht wird, bringt im Gegensatz zur französisch-gotischen Basilika gleichmäßig hohe und breite Verhältnisse zur Herrschaft, stellt die Stützen weit und läßt ihren Querschnitt zusammenschrumpfen. Die Strebebögen verschwinden, die Strebepfeiler werden nach innen gezogen, die Wand als Raumabschluß tritt wieder in ihr Recht. Die Kathedralchöre mit ihren Kapellenkränzen werden einfach und schlicht. Chorumgang und Kapellenkranz werden meist um die ganze Höhe des Raumes herum geführt und verbinden so die in Frankreich entwickelte Choranlage mit der der deutschen Halle. Statt der völligen Auflösung der lastenden Masse des Baues in ein Gerüst mit Fenstern, dessen tragende Konstruktion nach außen geworfen und so dem raumfühlenden Blicke entrückt ist, tritt wieder die ruhige Wandfläche und die Horizontale ein. Daneben kommt wieder die alte deutsche Freude an linienreicher Dekoration zur Geltung, und dieser Schmuck wird innerhalb der ruhigen Fläche auf einzelne bevorzugte Stellen konzentriert: das Maß- und Rippenwerk wird in reichen dekorativ prächtigen Formen in den Fenstern und Gewölben (Stern- und Netzgewölben) verwendet. Die geometrischen Zirkelkonstruktionen des Maßwerks gehen über in freiere Formen, wie die Fischblase (in ihrer einfachsten Form dadurch entstehend, daß über den beiden Hälften des Durchmessers eines Kreises nach je einer Seite ein Halbkreis geschlagen wird, sodaß zwei Figuren mit rundem Kopf und schwanzartiger Spitze entstehen) und die Flamme (Flamboyantstil); überhaupt macht sich eine Vorliebe für runde und geschwungene Linien geltend. Statt der zwei, die Westschauseite abschließenden Türme des französischen Typs wird jetzt meist ein gewaltiger Westturm errichtet, der das Stadtbild beherrscht. Auch in dieser zweiten Blütezeit der deutschen Baukunst zeigt sich wieder individuell verschiedene Gestaltung in den einzelnen Landesteilen. — Denkmäler: Diese neue Entwicklung scheint wieder, soweit unsere Denkmälerkenntnis bis jetzt reicht, am frühesten in Westfalen erreicht worden zu sein, das schon, wie wir gesehen hatten, in der ersten Blütezeit der deutschen Baukunst, zäher niedersächsischer Stammesart entsprechend, eine Sonder- und Vormachtsstellung eingenommen hatte. Das Zentrum der Stilwandlung ist Dortmund. In der 1353 vollendeten Dominikanerkirche herrscht noch der weiträumige Chor über das Langhaus durch seine hellere Beleuchtung. Großräumig und weit gestaltet aber ist das Langhaus der Petrikirche, die 1319—53 erbaut wurde. Die volle Entwicklung spätgotischer Raumkunst gibt der Chor der Reinoldikirche, der 1421—50 an ein frühgotisches Langhaus von 1240 angebaut wurde. Von weiteren Bauten dieses Raumstiles in Westfalen seien genannt die Lambertikirche in Münster (1375 begonnen, im 15. Jhd. vollendet), mit zentralisierender Chorbildung, die Marienkirche in Osnabrück (Langhaus 1318 vollendet, Chor 1406—24) und endlich als vollendetster Bau dieser westfälischen Gruppe der Chor der Marienkirche in Lippstadt. — Vollständig klar durchgeführt finden sich die Prinzipien des neuen Raumstiles am frühesten wohl in Schwaben im Bau der Kreuzkirche zu Gmünd (Fig. 49), zu der Heinrich Parler

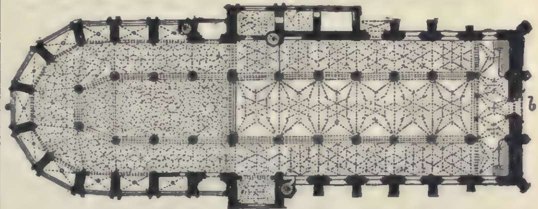


Fig. 49. Kreuzkirche zu Schwäbisch Gmünd.

aus Köln 1351 den Grundstein gelegt hat (Hallenkirche ohne Querschiff mit Chorumgang und Kapellenkranz um den ganzen Raum), und in Franken im Bau der Frauenkirche zu Nürnberg, die Karl IV. 1355—61 erbauen ließ: hier ist das Langschiff als klarer Zentralbau gestaltet, an das sich ein kleiner schmaler Chor anschließt. Westgiebel und Altanvorbau sind linienreich und malerisch durch Blendenwerk dekorativ gegliedert und mit einer Fülle von Bildwerken geschmückt. Zu den großartigsten Raumbauten der deutschen Baukunst überhaupt gehören ebenda die Hallenchöre von St. Sebald und St. Lorenz, der erstere 1361—1372, der letztere 1445—1472 als Hallenbau mit polygonalem Umgang gestaltet von Konrad und Matthäus Roritzer. Aus Schwaben mag noch die Stadtkirche in Wimpfen am Berge genannt sein. — Einer der Hauptbauten in Westfranken ist der Dom zu Frankfurt a. M., vor allem durch seinen

prachtvollen Westturm, an dem die freie Reichsstadt in ehrgeizigem Wettkampf mit Wien, Ulm, Straßburg fast ein Jahrhundert gebaut hat, bis er durch die spätgotische Kuppel und den Zwergturm abgeschlossen wurde. — In Bayern spricht sich der neue Stil zuerst in dem Dom zu Regensburg aus. Zwar wurde der Grundstein zu der basilikalen Anlage mit zwei Westtürmen schon 1275 gelegt, der Ausbau aber zieht sich bis zum Ende des 15. Jhd.s hin und bringt das neue Raumgefühl zur Geltung. Die neue malerische Anschauung vertritt die Fassade, die Konrad und Matthäus Roritzer seit 1450 schufen. Im 15. Jhd. ersteht auf der bayrischen Hochebene eine Gruppe von Backsteinbauten in derben, einfachen, aber wuchtigen Formen von imposanter Raumwirkung. Wir besprechen sie hier, weil sie nicht zu den eigentlichen Backsteinbauten gehören, sondern, wie Karl Schäfer seine Schüler gelehrt hat, auf vollständigen Verputz, also im ganzen auf die Wirkung der Hausteinbauten berechnet waren. Die Martinskirche in Landshut, deren Bau sich durch das ganze 15. Jhd. hindurchzieht, ist eine dreischiffige Hallenkirche mit Sterngewölben auf schlanken 6eckigen Pfeilern und einem gewaltigen Westturm. Die Frauenkirche in Ingolstadt (1425—1525) ist ein einheitlicher Saalbau von ungefähr elliptischem Grundriß mit zwei über Eck gestellten Westtürmen. Die Frauenkirche in München wird 1468—1488 als langgestreckter dreischiffiger Hallenbau errichtet in wuchtiger Massenbehandlung und außerordentlich klarer Lichtwirkung des Innern. — In Thüringen stehen in Erfurt (vgl. Tafel 20, Abbildung 1 und 2) zwei Raumbauten des neuen Stiles dicht nebeneinander zu einem der schönsten

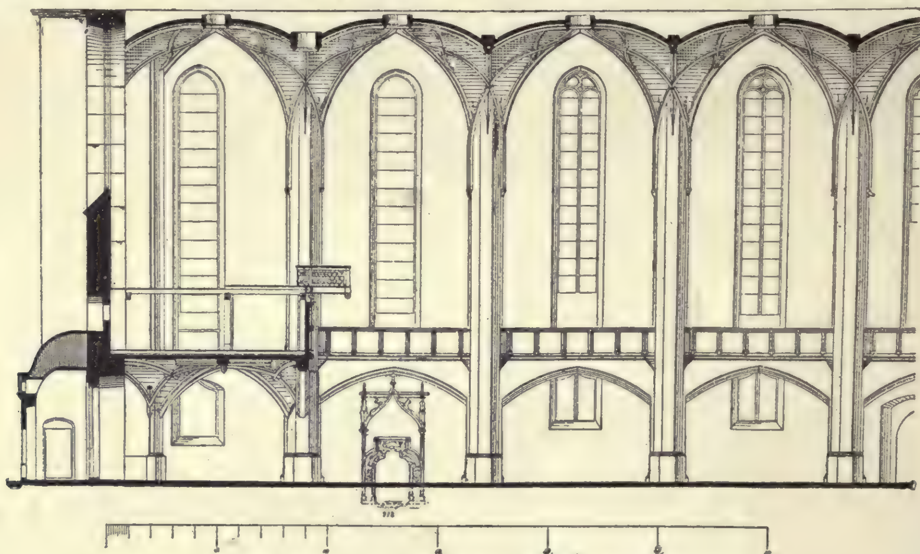


Fig. 50. Längsschnitt der Annenkirche zu Annaberg.

deutschen Architekturbilder vereinigt, der Dom, zur dreischiffigen Halle 1456—73 umgebaut, von reicher malerischer Außengestaltung mit dreiseitiger, den Verkehr der großen Treppe gleichsam ansaugender Vorhalle. Die Blasius- und die fünfschiffige Marien-Kirche in Mühlhausen sind frühe (14. Jhd.) freiräumige Hallenkirchen, im einzelnen schmuckvoll gestaltet. — Für Schlesien mag die fünfschiffige Peter- und Paulskirche in Görlitz (1457—97) als Beispiel genannt sein. — Die späteste und zugleich die am weitesten und konsequentesten entwickelte Gruppe der Bauten des neuen Raumstiles findet sich in Obersachsen im Erzgebirge. Hier entstehen seit 1470 durch die Entdeckung von Silberadern in rascher Folge eine Reihe neuer, von der Tradition unbelasteter Städte und in ihnen eine Reihe von Stadtkirchen. Kurz vor der Reformation erbaut, steigern sie die Erscheinung der großräumigen Hallenkirche zur einheitlichen Saalkirche. Die Annenkirche in Annaberg (1499—1525; vgl. Tafel 22, Abb. 2) trägt auf schlanken Pfeilern ein reiches Netzgewölbe und konzentriert die Lichtwirkung des Innern im Chor auf den Hochaltar; die Strebepfeiler sind nach innen gezogen und tragen zwischen sich Emporen (Fig. 50). Diese Bautradition wird fortgesetzt durch die Kirche in Pirna, in der die Decke aus der Zusammenfügung eines reichen Netzes und zweier Sternengewölbe deutlich als horizontal lastende Masse gebildet, den Bruch mit der alten gotischen Gewölbedecke bezeichnet, die nur die vertikal aufschießenden Glieder zusammenschloß, und deren Kappenfüllungen über dem Raume zu schweben schienen. Dasselbe gilt von den Kirchen von Schneeberg (1515 begonnen), der Marienkirche in Zwickau (1453 bis 1538), der Schloßkirche in Chemnitz, dem Dome zu Freiberg und schließlich auch den einschiffigen Kirchen zu Mittweida und Rochlitz. — Das ist eine kärgliche Auswahl aus der gewaltigen Fülle spätgotischer Kirchenbauten in Deutschland, die noch lange nicht genug als solche, d. h. Bauten einer deutschen Blütezeit erforscht sind.

4. b) Abgesondert zu betrachten ist — weil man nur so der gewaltigen, vollkommen selbständig individuellen Entwicklung gerecht werden kann — der norddeutsche Backsteinbau. Das andere, künstliche und in viel kleineren Einzelgrößen als der Haustein geschnittene Material bedingt schon von vornherein andere Kunstfor-

men. Aber auch ein anderer Geist belebt, gestaltet und gruppiert diese Einzelelemente, der Geist der Kolonisten, die in einem gewaltigen Strome zur Eroberung des Slavenlandes gen Osten zogen, der Geist des wagemutigen Unternehmertums, das die Hansa schuf. Es ist durchweg die Monumentalkunst ausgesprochener Willensmenschen. Es ist dem Material entsprechend im wesentlichen Flächen-Architektur, Maurerkunst, die durch Massen wirkt, aber auch — und das gibt ihr wundervollen Reiz — durch die Farbe, durch das tiefe schwere Rot des Ziegels selber, der gegen die breiten weißen Fugen steht, und durch die schwarz, violett und dunkelgrün glasierten Steine. Die Hauptdenkmäler romanischen Backsteinbaus sind die Kirchen zu Jerichow in der Mark und zu Segeberg in Holstein, die erstere noch flach gedeckt, vielleicht 1149, die zweite schon gewölbt, wahrscheinlich 1142 begonnen. Beide noch einfach in großen Massen gegliedert; für dekorative Formen wird noch die Modellierung in weichem Stuck zu Hilfe genommen. Auch hier zeigt sich — wie immer in Deutschland, wenn reichere Kunstentwicklung einsetzt, — in den einzelnen Landschaften Sonderentwicklung. In der Mark entwickelt sich der Backsteinbau in gotischer Zeit vor allem heiter und dekorativ. Die anmutigen Fassaden von Lehnin (um 1260) und Chorin (um 1270) sind merkwürdigerweise von den ernsten, sonst so puritanischen Zisterziensern errichtet. Es sind die reichdurchbrochenen Prachtgiebel, deren Typus die Marienkirche zu Neubrandenburg feststellt, die im wesentlichen den Charakter der Märkischen Backsteinarchitektur bestimmen, besonders auch in städtischen und bürgerlichen Bauten; ein wahrer Schmuckkasten solcher Formen in ihrer vielleicht höchsten Steigerung ist die Fronleichnamskapelle an St. Katharinen in Brandenburg (um 1400) und ebenso St. Marien in Königsberg in der Neumark. — Aber dieser malerische Reichtum ist nur das, was am stärksten auf den zur kurzsichtigen Einzelkritik erzogenen Kunsthistoriker älterer Schule wirkte. Mindestens ebenso wichtig wie die dekorative Außenseite ist der Wohllaut einer vollendeten Raumgestaltung, durch den sich besonders die Marienkirche zu Prenzlau (1325 bis 1340) und die ungefähr derselben Zeit entstammende Marienkirche in Frankfurt an der Oder auszeichnet. Es ist bedeutsam, daß die Hallenkirche, dieses, wie wir gesehen haben, für die Baugeschichte so außerordentlich wichtige Raummotiv, hier in der Mark schon um 1260 im Backsteinbau im Gefolge der Bettelorden seinen Einzug nimmt und bald die herrschende Bauform wird. — Ihren eigenen Stil — auch hier wieder echt deutscher Individualismus und Partikularismus — bildet die Hansa aus, besonders in ihrem Kern, dem Wendischen Quartier, den Städten Lübeck, Wismar, Rostock, Stralsund, Greifswald. Auch in diesen Gegenden hatte zuerst und schon früh die wohl von Westfalen eingeführte Hallenkirche geherrscht; aber diese Entwicklung wird unterbrochen. Monumental in ihrer Erscheinung, aber reaktionär und auch nicht selbständig in der Raumform ist die Marienkirche in Lübeck, deren Baumeister sich französische Kathedralkirchen mit ihrem Kapellenkranz zum Muster genommen hatte. Dieser basilikale Aufbau (mit höherem, durch die Fenster in der Hochwand selbständig beleuchteten Mittelschiff) bleibt dann das ganze 14. Jhd. hindurch herrschend, in den Kirchen St. Marien zu Rostock und Wismar, St. Nikolai zu Stralsund und Lüneburg und einer Reihe anderer. Erst im 15. Jhd. tritt das Hallensystem wieder ein; am raumschönsten vielleicht in der Johanniskirche zu Lüneburg (vgl. Tafel 21, Abb. 2) (die auch mit ihrem prächtigen Westturm eine Hauptstraße, den „Sand“, beherrscht) und in gewaltiger fünfschiffiger Ausdehnung in der Petrikirche zu Lübeck und der Marienkirche zu Kolberg. —. Eine ganz andere Stimmung wieder beherrscht die Bauten des dritten Gebietes der Backsteinbaukunst, der Lande des deutschen Ordens (¶ Ritterorden). Wuchtig und schwer trotz ihrer basilikalen Gestaltung, mit zwei bis auf den oberen Wehrgang fast ungegliederten Seitentürmen ist die Fassade der Zisterzienserkirche zu Pelplin. Nur die St. Jakobikirche in Thorn ist noch als basilikaler Bau zu nennen, sonst herrscht seit etwa 1260 (Beispiel St. Johann in Thorn) die Hallenkirche. Der charakteristischste und monumentalste Bau dieser Deutsch-Ordensbaukunst ist die Marienkirche zu Danzig (vgl. Tafel 21, Abb. 1), die 1403 begonnen wurde, eine dreischiffige Hallenkirche, der sich zu beiden Seiten fast ebenso hohe Kapellen anlegen. Ueber ihrer Westseite erhebt sich der echt deutsche Einturm, hier besonders schwer und massig dräuend, wie eine gewaltige Festung die Stadt bewachend. Die übrigen Länder, auf die der norddeutsche Backsteinbau noch eingewirkt hat, Schlesien, Livland, Estland, Holland, seien hier nur erwähnt.

5. In der Zeit der sogenannten deutschen ¶ Renaissance, die etwa um 1530 zum selbständigen Stile entwickelt erscheint, kann man kaum von einem ausgesprochenen christlichen K. in Deutschland reden. Nur im protestantischen K. (s. II) zeigen sich in der Programmentwicklung die Keime neuen Werdens. Was im katholischen K. entsteht, ist ohne entwicklungsgeschichtliche, überhaupt ohne eigene Bedeutung. Allenfalls die Jesuitenbauten der rheinischen Ordensprovinz mögen hier erwähnt werden, so z. B. die Johannis-Kirche zu Koblenz —, die aber in der Hauptsache zäh an der Gotik festhalten. Ihre früheste Kirche, die man als nicht mehr Gotisch bezeichnen kann, die Dreifaltigkeitskirche zu Aschaffenburg, 1619 begonnen, ist bereits Barock. Konstruktion und Aufbau der Kirchen in der Zeit der sogenannten deutschen Renaissance bleiben gotisch. Nur in der Dekoration dringt die Renaissance ein, wobei noch öfter linienreiche malerische Bauten entstehen, die eines liebenswürdigen Reizes nicht entbehren. In der Schloßkapelle zu Liebenstein bei Heilbronn (1590) ruhen die Rippenkreuzgewölbe auf korinthischen Säulen, ebenso wie bei der 1613 vollendeten Kirche zu Bückeburg, einer Hallenkirche mit einem außerordentlich reich in einer Mischung aus spätgotischen und Renaissance-Formen dekorierten Giebel. Die Ornamentik der deutschen Renaissance beruht auf dem Beschlagwerk, jenem aus Metall ausgeschnittenen flachen Ornamentwerk, das sich später aus der Fläche heraushebt und aufgebogen zum Rollwerk wird. Als zu diesem Streben nach Bewegung noch das auf Masse hinzukommt — die Hauptkriterien jedes Barockstils (Wölfflin) —, entsteht das echte deut-

sche Barockornament des sogenannten Ohrmuschelstils (s. 6).

6. a) Diesen in der Kunstgeschichte bisher immer wieder mißverstandenen Ornamentstil des deutschen Barock hat der Baumeister Paul Franke in reizvollster Weise bei der Dekoration der Marienkirche in Wolfenbüttel (1604—23; vgl. Tafel 22, Abbildung 1) angewendet — auf eine spätgotische Konstruktion: dreischiffige Halle, polygoner Chor, hohe Maßwerkfenster, ein wuchtiger Turm an der Westseite. Das alles in malerisch reich bewegten Formen dekoriert, besonders aber die Dachgiebel über jedem Seitenschiffsjoch, die mit dem linienreichen Ornament geradezu übersponnen sind. Wenn der Nordländer selbständig schafft, schafft er Barock. Auch die Spätgotik war Barock; der beste Beweis dafür ist die Verwandtschaft des Formengeistes, der das in der Konstruktion spätgotische Maßwerk hier in Wolfenbüttel mühelos in Barockformen im eigentlichen Sinne gestalten konnte. — Freilich der Ohrmuschelstil war im wesentlichen ein Dekorationsstil. Im Bauschaffen, d. h. Raumschaffen, kam man über die Spätgotik nicht hinaus; und so bewahrheitet sich auch hier, was von den übrigen Künsten in Deutschland, was von der gesamten Kultur gilt: der 30 jährige Krieg hat kaum Kultur in Deutschland zerstört, weil er wenig mehr vorfand. Ihre Lebenskraft und Zeugungsfähigkeit im Großen war schon vorher erloschen.

In Italien sind die Bauformen entwickelt, welche die kirchliche Baukunst Deutschlands in der Zeit nach dem 30jährigen Kriege beherrschen. Vereinzelt treten sie auch schon vorher auf: St. Michael zu München, zwischen 1582—97 von Wendel Dietrich für die Jesuiten erbaut, ist ganz italienisch im Grundriß wie im Aufbau, mit Ausnahme eines deutschen Giebels. Die Einteilung des Langhauses in Schiffe ist vollkommen verschwunden. Den ganzen Raum deckt ein Tonnengewölbe, die Seitenkapellen zwischen den nach innen gezogenen Strebepfeilern sind halbrund geschlossen. Das Vorbild war die Kirche Il Gésu in Rom, im ganzen die Kirchenform, die Brunelleschi und Leon Batista Alberti in Italien entwickelt hatten. Nach dem 30jährigen Kriege ist die bürgerliche K.kunst, die in der Spätgotik so frei und stark gewesen war, tot. Die Baukunst ist jetzt eine Hofkunst und Priesterkunst. Fremde Hofkünstler übertragen die Formen des römischen Barock nach dem Norden. St. Lorenz zu Kempten (1652—70) ist der erste Bau dieser Art auf deutschem Boden. Die Neuerung, die der italienische Barock im K. verbreitete, war die Verbindung von Langhausbau und Kuppelbau, die Vignola in der Kirche Il Gésu in Rom angebracht, ebenso Palladio zu Venedig, die zum Siege gekommen war, als Maderna seit 1605 Michelangelos Zentralbau von St. Peter in Rom durch ein Langhaus erweitert hatte. Schon 1604 hat diese Anlage der Italiener Scamozzi über die Alpen getragen, als er die Pläne für den Wiederaufbau des Salzburger Domes entwarf. Freilich wurde sein Entwurf nicht ausgeführt, aber sein Nachfolger Solari baute in dem gleichen Schema. — An und für sich war ja der, vor allem wie ihn Bernini ausbildete, malerische Reichtum des Barock dem deutschen Geiste verwandt, und so ist es nicht verwunderlich, daß der Barockstil bald deutsch eigen ausgebildet wird. Das werden wir noch klarer erkennen, wenn die aus dem klassizistischen Geiste im Ausgang des 18. und im Anfang des 19. Jhd.s geborene Verachtung des lebensstrotzenden Barock, die zuerst der Kunsthistoriker Cornelius Gurlitt (s. Lit.) überwand, nicht mehr nachwirkt und die kunstwissenschaftliche Forschung sich dem Wesen dieses deutschen Barockstiles des 18. Jhd.s zugewandt hat. Hier können wir aus Mangel an Vorarbeit wieder nur skizzieren. Das Streben nach malerischer Wirkung ringt sich im 18. Jhd. wieder durch in Deutschland. Das Spiel von Licht und Schatten im Kirchenraum wird ein wesentlicher Bestandteil der künstlerischen Absicht des projektierenden Architekten. Die Konstruktion wird verwischt durch optische Illusionen. Wand und Decke gehen in einander über. Die Decke ist ihrer Substanz durch Deckengemälde entkleidet, die den Ausblick in von festlichen Scharen erfüllte Himmelshöhen öffnen. Der ganze Raum ist von zitterndem blendendem Lichte durchzogen, in Bewegung gebracht, als solcher aufgehoben. Es ist an sich betrachtet eine ganz ähnliche Stimmung, wie wir sie als den Bauten der Gotik charakteristisch geschildert haben, eben eine malerische Stimmung. Dort trug die aufschießende Konstruktion ihren Anteil an der Bewegung der Massen und das Licht war farbig bewegt, hier ist alles in blendende Helligkeit aufgelöst.

Eine Bautätigkeit ohnegleichen erfüllt Deutschland im 18. Jhd.: Die vornehmen Mönchsorden wetteifern mit den geistlichen und weltlichen Fürsten. Gewaltige Anlagen erstehen, deren große Züge oft die landschaftliche Lage ausnützen, in der Benutzung der Bodenhöhen, der Anordnung von Terrassen, von Höfen und Gärten. Die Architekten der Familie Dientzenhofer seien als Hauptvertreter genannt: sie sind hauptsächlich in Böhmen, in Prag tätig. Christoph und Leonhardt D. bauen St. Margareth bei Prag und das wundervoll gelegene Kloster Banz bei Lichtenfels in Franken. Johannes D. baut 1704 bis 1711 den Dom zu Fulda. Am berühmtesten geworden ist der Schüler von Christoph Dientzenhofer, Bernhard Fischer von Erlach, der seit 1716 die Karlskirche in Wien baut. Aus der Fülle der Bauten seien nur noch der Dom zu Freising und die Stiftskirche zu Ettal herausgehoben.

6. b) In der ersten Hälfte des 18. Jhd.s schon dringt der französische Rocaillestil in Deutschland ein, wird aber sofort in der Richtung des Linienschwunges, der malerischen Unbestimmtheit, der größeren Fantastik und des größeren Motivenreichtums zum deutschen „Rokoko“ umgestaltet. Das Rokoko ist im wesentlichen ein Stil der Innendekoration, ja die Außenseite der Bauten des Rokoko tritt vielfach schon in eine gewisse klassizistische Reaktion gegen Linienreichtum und Bewegung ein, eine Vereinfachung und Vernüchterung, die von den Architekten der französischen Akademie ausgeht. — Freilich in den Werken der Gebrüder Asam, die z. B. St. Johann Nepomuk in der Sendlingerstraße zu München bauten, und in der Schloßkapelle von Würzburg des großen Johann Baltasar Neumann ist davon noch nichts zu spüren! Hier schwingen und biegen sich sowohl die Linien des Grundrisses wie des Aufrisses, in ihrer Ausführung beredte Zeugen der höchsten technischen Virtuosität. Als typische Innenräume des Rokoko von einer geradezu berauschenden festlichen Pracht



1. Münster zu Aachen. Phot. Dr. Stödtner, Berlin.



2. Abteikirche zu Hersfeld. Phot. Bingel, Hersfeld.
Blick auf das Querhaus und in den Chor.



Phot. Kgl. Meßbildanstalt, Berlin.

Marienkirche zu Gelnhausen.



Phot. Kgl. Meßbildanstalt, Berlin.

Dom zu Limburg a. d. Lahn.



1. Klosterkirche zu Heisterbach. Phot. Dr. Stödtner Berlin.



Phot. Dr. Stödtner, Berlin.

2. Elisabethkirche zu Marburg in Hessen.



Phot. Dr. Stödtner Berlin.

1. Dom und Severikirche zu Erfurt.

Phot. Kgl. Meßbildanstalt, Berlin.

2. Dom zu Erfurt. Inneres, Blick nach Westen.



1. Marienkirche zu Danzig. Phot. Dr. Stödtner, Berlin.

2. Johanneskirche zu Lüneburg. Phot. Dr. Stödtner, Berlin.



1. Marienkirche zu Wolfenbüttel. Phot. Dr. Stödtner, Berlin.

Phot. Dr. Stödtner, Berlin.

2. Annenkirche zu Annaberg in Sachsen.



Peterskirche zu Mainz. Phot. Prof. Neeb, Mainz.

mögen die Kirchen von St. Peter in Mainz (1748—58 erbaut; vgl. Tafel 23) und die Kirche zu Vierzehnheiligen bei Banz genannt sein, die letztere wieder von J. B. Neumann. In dieser ist der berühmte Gnadenaltar in der Leichtigkeit und Zartheit seines Aufbaues aus gebogener Architektur und Muschelwerk, hineingestellt in den gewaltigen Kirchenraum, von geradezu prickelndem Reiz.

7. Allmählich dringt der Klassizismus auch in das Innere der Kirchen ein: An Stelle der geschwungenen, ausgebauchten treten die trocken und streng angewendeten „klassischen" Formen der Antike. Das beste Beispiel für diese akademische Korrektur der künstlerisch freien Formen durch die auf wissenschaftlichem archäologischem Wege gewonnenen gibt der in einer Vermischung beider Arten dekorierte Innenraum von St. Ignaz in Mainz, dessen Fassade schon vollständig in klassizistischen Formen errichtet ist. Für eine Fassade zeigt Fischer von Erlachs Karlskirche in Wien am besten das gegenseitige Durchdringen der Formen: Barock — raumkünstlerisch und konstruktiv — ist noch die gewaltige Kuppel über ovalem Grundriß und die bewegte Dekoration besonders der Straßengiebel. Archäologisch klassizistisch und tot ist dagegen die Verwertung des Motives der Trajanssäule zu Glockentürmen, der Säulenhalle des Pantheon als Eingangshalle; und die Aufstellung einer vollständigen Scheinfassade erinnert schon bedenklich an die Gepflogenheiten der „wissenschaftlichen" Architekten des 19. Jhd.s.

Eine streng abgesonderte Stellung für sich nimmt ein genial individuelles Meisterwerk ein, das zwar unten Sp. 1229 f im Zusammenhange des protestantischen K.s behandelt wird, das aber auch hier seiner gewaltigen Bedeutung wegen nicht fehlen darf: Die Frauenkirche zu Dresden, 1722—1740 erbaut durch Georg Bähr. Das Werk ist geschaffen aus einer Verbindung von protestantischer Klarheit und technischer durch die Monumentalität der Barockbauten geschulten Konstruktionskraft. Die Formen sind gegenüber den bewegten und komplizierten des Gemeinbarockes vereinfacht, aber nicht aus klassizistischem, sondern aus einem vorzugsweise konstruktiv gerichteten Geiste heraus. In der monumentalen Wucht ihres Aufbaues in dunklen Sandsteinquadern, deren Ton die klare Umrißlinie malerisch bereichert, gehört die Dresdener Frauenkirche besonders im Aeußeren zu den wirkungsvollsten Bauten der Welt.

8. Von der kirchlichen Baukunst des 19. Jhd.s ist wenig zu berichten: es fehlt an Originalität. Neue Grundriß- und Aufrißformen, durch irgend ein neues kirchliches Bedürfnis hervorgerufen, werden nicht geschaffen. Die Klassizisten dekorieren rein äußerlich in antikisierenden Formen, die Romantiker in mittelalterlichen. Schinkel, der diese beiden Seelen in seiner Brust vereinen wollte (s. II, 4), mag mit seiner Nikolaikirche in Potsdam und mit seiner Werderschen Kirche in Berlin (1829) als Beispiel für beide Richtungen genügen. Eine gewisse Entwicklung, die aber sehr langsam, entsprechend dem allmählichen Klarerwerden der besonderen protestantischen Bedürfnisse und damit des Bauprogramms, vorangeht, zeigt nur der protestantische K. (s. II, 4—6); aber auch dieser eigentlich erst am Ende des 19. Jhd.s mit dem Beginn einer allgemeinen neuen Blütezeit der Kunst. Schumacher schuf den feierlichen Innenraum seiner Kirche für die Kunstgewerbeausstellung in Dresden 1906; Gräbner den Mustergrundriß einer protestantischen Kirche für den zweiten K.kongreß des Protestantismus in Dresden. In Süddeutschland baut Pützer in Darmstadt blutvoll fränkisch, ehrlich und modern, und ebenso Theodor Fischer in München in saftvoller und kraftvoller bajuvarisch-schwäbischer Art. In Wien hat Otto Wagner seine moderne, besonders im Dekorativen neuschöpferische, echt Wienerisch elegante Weise auch auf den K. angewendet.

Wir stehen, soviel ist sicher, am Beginn einer neuen Blütezeit der Kunst. Trügen die Anzeichen nicht, daß auch das religiöse Gefühl wieder zu erstarken beginnt, so ist auch die andere Komponente der treibenden Kräfte da — und damit der Beginn einer neuen Blüte der K.kunst.

K. allgemein und systematisch behandelt Cornel. Gurlitt in Schmitts Handbuch der Architektur, 1906. Das grundlegende Werk für die Geschichte der mittelalterlichen Baukunst ist: Dehio und v. Bezold: Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, 1892—1901, 2 Text- und 5 Tafelbände. Dort Angaben weiterer Literatur. — Sehr wertvoll Max Hasack: Die romanische und die gotische Baukunst (in: Durm, Ende, Schmitt: Handbuch der Architektur, Teil IV), 1902. — Eine ausgezeichnete Einführung in das Verständnis der mittelalterlichen K.kunst gibt Adelbert Matthäi: Deutsche Baukunst im Mittelalter, (1899) 1904[2]. — Für die Geschichte der Baukunst des 15. Jhd.s in Deutschland: Corn. Gurlitt: Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation, 1890; — Aug. Schmarsow: Reformvorschläge zur Geschichte der deutschen Renaissance (in: „Berichte der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", 1899); — Erich Hänel: Spätgotik und Renaissance, 1899; — Adelbert Matthäi: Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis zum Ausgang des 18. Jhd.s, 1910 (konnte in obiger Darstellung nicht mehr benutzt werden); — Für Renaissancezeit: Jos. Braun, S. J.: Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten, 1905; — Heinrich Wölfflin: Renaissance und Barock, 1908[2], für das stilistische Verständnis grundlegend; — Für Barock, Rokoko und Klassizismus: Corn. Gurlitt: Geschichte des Barockstils, des Rokoko und des Klassizismus, 1886—89; — Photograph. Abbildungen für Mittelalter einschließlich 15. Jhd. in: Deutsche Dome, Düsseldorf-Langewiesche, 1910; — Verzeichnis von Photographien in Stödtners Katalog „Deutsche Kunst", Berlin 1908, und in dem Katalog der königl. Meßbildanstalt, Berlin, Schinkelplatz 4. — Aelteres in RE[3] X, S. 774 ff.

Christian Rauch.

II. Kirchenbau des Protestantismus.

A. Grundlagen. Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus; — B. Geschichtlicher Ueberblick: 1. Veränderung des kathol. K.s in der letzten Zeit vor der Reformation; — 2. Das Reformationszeitalter, 16. Jhd.; — 3. Die Neubauten des 17. und 18. Jhd.s; — 4. Der K. vom Ausgang des 18. Jhd.s bis zur Eisenacher Konferenz von 1861; — 5. Von der Eisenacher Konferenz bis etwa 1880; — 6. Von den 80er Jahren bis zur Gegenwart.

A. Im Jahre 1894 wurde nach Berlin ein Kongreß von Theologen, Architekten und Kunsthistorikern zusammenberufen, der als Hauptthema die Frage untersuchte: „Haben wir schon einen protestantischen K.?". Wir brauchen auf die gegebene Antwort nicht einzugehen; schon die bloße Tatsache, daß man diese Frage aufgeworfen hat, ist ein Beweis dafür, daß man das noch nicht hatte, was man zu haben wünschte, und der Zweck des Kongresses war eben, ein spezifisch protestantisches Kirchengebäude großen Stils

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

zu schaffen, oder wenigstens die Wege zu klären, auf denen man zum Ziele kommen könnte. Diese Erscheinung ist sehr auffallend. Solange wir die Kultur der Menschheit kennen, sehen wir, daß stets ein neues religiöses Empfinden eine durchgreifende Wandlung des Kirchengebäudes zur Folge gehabt hat, und nun sehen wir, daß fast 400 Jahre nach dem Entstehen des Protestantismus die berufenen Kenner zusammentreten, um über die Schaffung eines protestantischen K.s in großen Verhältnissen erst zu beraten. Man könnte fast geneigt sein, aus dem Umstande, daß die Protestanten vielfach katholische Kirchen benutzt haben und noch benutzen, ohne sich wesentlich gestört zu fühlen, zu schließen, daß der Gegensatz zwischen beiden Religionsgemeinschaften doch nicht so tiefgehend sei, um ein eigenes Kirchengebäude zu erfordern. Bedeutet aber der Protestantismus gegenüber dem Katholizismus ein grundsätzlich geändertes religiöses Empfinden, dann müssen wir das katholische Kirchengebäude für unsern Kultus als unbrauchbar empfinden und dahin streben, ein unseren Bedürfnissen entsprechendes Bauwerk zu schaffen. Dann wäre im folgenden festzustellen, wie es gekommen ist, daß der Protestantismus in den 4 Jahrhunderten nach der Reformation noch nicht zu einer allgemein befriedigenden Lösung des K.-problems gelangt ist. — Für die eingehende Darstellung des konfessionellen Gegensatzes sei auf die Artikel ¶ Katholizismus und ¶ Protestantismus verwiesen. Hier soll nur auf den grundlegenden Unterschied hingewiesen werden, der in der andern Wertung von Klerus und Laien liegt. Daraus folgt eine Anzahl grundsätzlicher Einrichtungen und Forderungen an den K. Der kath. Gottesdienst ist nämlich im Grunde nur ein Gottesdienst der Priestergemeinde, an dem der Laie nach Belieben teilnehmen kann. Das Meßopfer (¶ Messe) der Priesterschaft bildet den Kernpunkt des Gottesdienstes. Sie allein hat in der für sie bestimmten Abteilung des Kirchengebäudes festes Gestühl. Die Berücksichtigung der Laien tritt in der Bauanlage zurück. Ihnen ist es gestattet, in der Kirche bald hier, bald dort an der gottesdienstlichen Handlung rezeptiv (aufnehmend) und lediglich durch die Vermittelung des Priesters teilzunehmen. Damit das den Laien ermöglicht ist, finden täglich mehrmals gottesdienstliche Handlungen statt und zwar oft an verschiedenen Stellen des Kirchengebäudes gleichzeitig. — Grundsätzlich verschieden davon ist die Auffassung des Protestantismus. Er kennt keinen gesonderten, vermittelnden Priesterstand, sondern nur ein allgemeines Priestertum der Gemeinde. Sein Kirchengebäude ist daher weder ein Haus des Gottes, noch ein Haus des Priesterstandes, sondern ein Haus der Gemeinde, die grundsätzlich an den Sonn- und Festtagen als in ihrer Gesamtheit zugegen gedacht wird, um sich zu „erbauen" und Zeugnis abzulegen.

Die durchgreifende Wandelung des religiösen Empfindens, die der Protestantismus bedeutet, und dieser Gegensatz zum Katholizismus muß in dem Gebäude deutlich zum Ausdruck kommen. Wenn das bisher noch nicht in dem Maße, wie man wünscht, geschehen ist, so werden die Gründe dafür aus der folgenden Darlegung der geschichtlichen Entwicklung des protestantischen K.s hervorgehen. Es gibt aber ein paar allgemeine Gründe dafür, die für alle Zeiten gelten, die eine schnelle Lösung des Problems erschweren und eine vollkommene Lösung überhaupt in Frage stellen, die vorweg genommen werden müssen. Erstens liegt im Wesen des Protestantismus eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die äußere Form. Und zweitens liegt im Wesen des Protestantismus mit seiner Betonung der individuellen Freiheit die Gefahr der Zersplitterung in verschiedene Richtungen und Sekten, so daß es wohl überhaupt nicht möglich sein wird, das protestantische Kirchengebäude zu schaffen, sondern nur Bauten, in denen den Bedürfnissen der verschiedenen Richtungen entsprochen wird. Schon die lutherische und die reformierte Kirche stellen zwei auch jetzt noch trotz der ¶ Union stark von einander abweichende Richtungen dar. Für diese ist der Gottesdienst eine reine „Gemeindefeier", während die lutherische Lehre die „nahe und unmittelbare Gegenwart Christi" nicht im Hause an sich, aber „inmitten seiner Gemeinde" und „das Handeln mit Gott" hervorhebt (¶ Gottesdienst: II, 3). Solange dieser Zwiespalt besteht, muß er natürlich im Kirchengebäude zum Ausdruck kommen, wenn dieses vollkommen sein, d. h. dem Wesen des religiösen Empfindens entsprechen soll. — Dieser Zersplitterung müßte in der Darlegung der Entwicklung des protestantischen K.s Rechnung getragen werden. Eine Geschichte des protestantischen Sakralbaues geben, hieße darlegen, wie sich der Bau in der lutherischen und in der reformierten Welt entwickelt hat, und da wieder, wie sich die Entwicklung in Deutschland, in Dänemark, in Schweden und Norwegen vollzogen hat, und auf der anderen Seite, wie das in der Schweiz, in Frankreich, in Holland, in der anglikanischen und nordamerikanischen Welt geschehen ist. Wenn wir in dem folgenden Ueberblick wesentlich Deutschland und da wieder in erster Linie die lutherische Welt ins Auge fassen, so hat das seinen Grund darin, daß außer Deutschland noch kein Land annähernd ausreichend bearbeitet worden ist, und daß die Schwierigkeiten, welche die Lösung des Problems bietet, vielmehr bei den Protestanten des lutherischen als bei denen des reformierten Bekenntnisses liegen.

B. Geschichtlicher Ueberblick. 1. Wie die Reformation nicht ohne die Kenntnis der vorreformatorischen Bewegung zu verstehen ist, so ist auch für den K. die Wandlung zu berücksichtigen, die der kath. Sakralbau in dem Jahrhundert vor der Reformation erfahren hat. Seitdem das Bürgertum immer stärker als Bauherr hervortrat und ganz von selbst mehr Rücksicht auf die Bedürfnisse der Laienwelt nahm, hatte der Bruch mit der kath. Auffassung von Gottesdienst und Kirchenbau begonnen. Die großen städtischen Pfarrkirchen des 15. Jhd.s ließen unwillkürlich die im Zeitalter der Hochgotik (s. I, 3—4) die ganze Kirche beherrschenden Anlagen für die Priesterschaft hinter denen für die Gemeinde zurücktreten, und die Kathedralkirchen fingen an, sich nach ihnen zu richten. Ebendahin führte die religiöse Bewegung, die von der Laienwelt ausging, und gegen die die Bettel- und Predigtorden der Dominikaner und Franziskaner (¶ Mönchtum, 4c) geschaffen wurden. Ihr Hauptmittel, um gegen die Ketzerei zu wirken, war die Predigt in der Landessprache, zu der es galt, die Massen heranzuziehen und

für diese große und helle Kirchenbauten zu schaffen (Saal- oder Hallenkirchen), die es ermöglichten, den Prediger zu hören und zu sehen, — eine Laienkirche, keine priesterliche Chorkirche. Bürgerliche Pfarrkirche und Bettelmönchspredigtkirche traten in Konkurrenz miteinander. So entstanden im 15. Jhd., im Zeitalter der Blüte der Hansa, der Hussitenkriege und der religiösen Kämpfe, Sakralbauten, welche in allem wesentlichen so stark von denen der Hochgotik abweichen, daß man Bedenken trägt, diese Architektur noch mit dem Namen der mittelalterlichen Gotik zu belegen. Ueber diese Wandlungen, welche den protestantischen K. vorbereiten, s. I, 4, wo auch Beispiele genannt sind.

2. Das Reformationszeitalter bedeutet für diese Entwicklung des K.s eine Stokkung. Das neue Bekenntnis zu Gott, das sich wohl bemühte, neue Formen des Kultus (¶ Gottesdienst: II, 3) festzusetzen, hat kein Gebäude geschaffen, das Ausdruck der neuen Gesinnung und des neuen Gottesdienstes wäre. Die Gründe sind klar: a) Die dem Protestantismus naheliegende Gleichgültigkeit gegen die Form (s. A) mußte in den Zeiten des Bruches, in denen man vor dem Rückfall in die Aeußerlichkeiten des Papismus noch Angst hatte, besonders zur Geltung kommen, und Luthers bekanntes Wort: „Nicht daß es böse sei, Kirchen bauen und stiften, sondern böse ist, daß man darauf fället und vergisset des Glaubens“ usw., konnte nicht ermutigend wirken; — b) Zweitens waren infolge der Erschließung von Sakralbauten, die bisher besonderen Stiftungen und Genossenschaften vorbehalten waren, für das übergetretene Volk, überreich Kirchen vorhanden, sodaß für Neubauten ein Bedürfnis nicht vorlag; — c) Endlich war für ein wesentliches Bedürfnis des neuen Kultus, für die Berücksichtigung der Predigt, in zahlreichen großen Anlagen der letzten Zeit ja bereits Sorge getragen worden. — Hätte man im Reformationszeitalter die Chorkirche als einen wesentlichen Ausfluß des Systems empfunden, das man leidenschaftlich bekämpfte, so hätte man eigentlich radikalen Elementen, wie den Bilderstürmern freien Lauf lassen müssen. Die hätten dann vielleicht reinen Tisch gemacht und Platz für Neues geschaffen. Aber das empfand man nicht. Es gab Wichtigeres im Gewissensleben des Einzelnen abzuschaffen als die Aeußerlichkeit der Chorkirche. Man war zufrieden, die alten Bauwerke zu haben, in denen die Menschheit gewohnt war, mit ihrem Gotte zu verkehren; und wir sind heute aus mehr als einem Grunde dankbar, daß jener Radikalismus frühzeitig gehemmt worden ist. Aber freilich muß nun mit der Tatsache gerechnet werden, daß das neue Bekenntnis und sein neuer Gottesdienst sich in Gebäuden einrichten mußten, die aus einem gänzlich anderen Geiste geboren waren als der war, den der Protestantismus zur Geltung bringen wollte.

Hat somit das Reformationszeitalter ein eigentlich protestantisches Kirchengebäude nicht geschaffen, so ist es doch zunächst insofern wichtig, als man ersieht, daß man wenigstens einen Teil der Schwierigkeiten erkannt und empfunden hat, die sich bei der Einrichtung vorhandener kath. Kirchen für den neuen Kultus ergaben. Mochte man auch noch so weitherzig denken, wie z. B. die Lutheraner, die sogar die Nebenaltäre stehen ließen, so war doch eins notwendig: die Einrichtung festen Gestühls. Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man eine große dreischiffige katholische Kathedrale oder Stiftskirche für den protestantischen Kultus benutzt, ohne den ¶ Altar und die übliche Stellung der Kanzel an einem Mittelschiffspfeiler (¶ Kirchengeräte, 1) zu verrücken, sind folgende: 1. Ein großer Teil der Gemeinde kann den Geistlichen am Altar und die sich dort vollziehenden Kulthandlungen nicht sehen. Die Stimme des Geistlichen klingt bei einem tiefen Chor, als käme sie aus dem Keller; — 2. Wer auf dem Gestühl zwischen Kanzel und Altar sitzt, muß während der Altarhandlung kehrt machen; — 3. Die Leute, welche im Nebenschiff hinter der Kanzel sitzen, können dem Prediger nicht ins Gesicht sehen; — 4. Auch ein großer Teil der Gemeindemitglieder, die angesichts der Kanzel sitzen, wird am Sehen durch die Pfeiler verhindert, und diese „toten Keile“ vergrößern sich mit der Entfernung von der Kanzel; — 5. Selbst wenn man in die Seitenschiffe Emporen einbaut, bleiben immer noch große Teile des Kirchengebäudes unbenutzt, und es liegt die Gefahr vor, daß sich das Gebäude gleichsam in mehrere Gebäude auflöst, die nur zeitweise oder auch gar nicht für den Kultus verwendet werden.

Nicht aller dieser Schwierigkeiten ist man sich im Reformationszeitalter bewußt geworden, aber doch einiger. Bei der üblichen Form der Einsetzung des Gestühls, wie in nebenstehendem

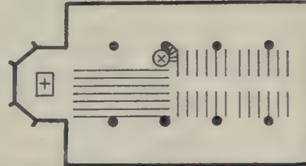


Fig. 51. Kirchengestühl-Skizze von Ad. Matthaei.

Grundriß (Fig. 51), empfand man die Verlegenheit am wenigsten; nur daß die Haltung der zwischen Kanzel und Altar Sitzenden nicht bequem war und eine sehr geringe Ausnutzung des Raumes stattfand. Aber schon bei der im Jahre 1526 den Protestanten überwiesenen St. Ulrichskirche in Augsburg zeigt sich, daß man sich des Uebelstandes bewußt war; denn man setzte zwischen Kanzel und Altar Dreh- oder Klappstühle ein (¶ Ausstattung, kirchl., 1, Sp. 813), so daß die dort sitzenden Gemeindemitglieder sich umdrehen konnten. In der großen Marienkirche in Pirna, in die man 1570 Emporen einbaute, ließ man den großen Raum vor dem Altar bereits leer. In der Marienkirche in Beeskow liegt schon die Teilung in zwei Kirchen, eine Abendmahls- und eine Predigtkirche, vor. In der „großen Kirche“ zu Emden, die 1520 den Protestanten übergeben wurde, hat sich die Auflösung in mehrere Kirchen vollständig vollzogen. Es handelt sich allerdings hier um Reformierte, deren Kirche als eine der Mutterkirchen der Reformierten Hollands und Frankreichs galt. Hier ist der ganze Chor durch einen zur Fürstenempore umgewandelten Lettner von der Predigtkirche getrennt und für eine 80 Personen Platz gebende Abendmahlstafel bestimmt. Das nördliche Schiff des Chors wird zu einer Tre-

kirche, und die Predigtkirche hat nur Kanzel und Taufe. Das einzig Zusammenhaltende bleibt hier die Musik der Orgel. Solche Beispiele zeigen deutlich, daß man sich der Verlegenheiten bewußt wurde, in die man bei der Benutzung katholischer Kirchen geriet; und es ist bezeichnend, daß die Protestanten in Kirchen, die ihnen mit den Katholiken gemeinsam überwiesen wurden, wie in Otterberg und Wetzlar, auf die Chorpartie verzichteten. War aber das Problem einmal erkannt, so mußte man auch zu Lösungsversuchen kommen.

Diese hat das Reformationszeitalter, wie gesagt, durch Neubauten nicht unternommen. Dennoch mag das Wenige, was an solchen vorliegt, Erwähnung finden. Die, soweit bekannt ist, einzige größere Gemeindekirche, die noch im 16. Jhd. gebaut worden ist, die Nikolai-Christ-Kirche in Tondern (1591), zeigt gar keinen Versuch zur Lösung des Problems. Der Chor mit seinem Altar ist hier noch durch einen Lettner von der Predigtkirche getrennt. Die Kirche könnte ebensogut im 15. Jhd. erbaut sein. — Wichtiger sind unter den Neubauten die Schloßkapellen. Hier wird eine Hauptschwierigkeit dadurch gemindert, daß die beiden Hauptkultstätten, Altar und Kanzel, immer näher an einander rücken. In der Stuttgarter Kirche, einer Querhausanlage von 1533—1560, ist die Kanzel an die Ecken der Altarnische gestellt, und in der Wilhelmsburg zu Schmalkalden (geweiht 1590) haben wir das erste datierte Beispiel dafür, daß Kanzel und Altar in eine Axe gestellt sind und sich die Kanzel hinter und über dem Altar befindet. Allerdings gehört der Bauherr hier der reformierten Richtung an. — Als bewußte Lösungsversuche wird man diese Schloßkapellen kaum ansehen können, da es sich hier nicht um Freibauten für Gemeinden, sondern um Einbauten in größere Komplexe für bestimmte Zwecke und Kreise handelte, und da man auch in katholischen Schloßkapellen eine von dem üblichen abweichende Stellung von Altar und Kanzel nachweisen kann. Immerhin sind diese Schloßkapellen des 16. Jhd.s insofern nicht unwichtig, als sie beweisen, daß damals beide Bekenntnisse, die Lutherischen (z. B. Torgau 1544 durch Luther selbst geweiht), sowohl wie die Reformierten (vgl. die Stuckdecke in Schmalkalden), auf die Mitwirkung des Künstlers beim Bau durchaus Wert legten.

3. Je mehr der Protestantismus sich festsetzte und je mehr sich die katholische Kirche zu energischem Kampfe aufraffte, desto mehr mußte die Frage des Kirchenneubaus für größere Gemeinden eine Rolle spielen. Eins der beliebtesten Mittel in diesem Kampfe war es, auf Grund neugewonnener Rechtslagen den Protestanten die in Besitz genommenen Kirchen zu entziehen, sodaß diese zu Neubauten gedrängt wurden. So wird die Bautätigkeit in den ersten Jahrzehnten des 17. Jhd.s immer reger, und bis weit in die Zeiten des 30jährigen Krieges hinein ist lebhaft gebaut worden. Dabei gelangt man zu immer selbständigeren Lösungen der Probleme. Wir würden vermutlich noch mannigfaltigere Lösungsversuche feststellen können, wenn nicht ein großer Teil dieser Kirchen in den Stürmen des Krieges zugrunde gegangen wäre.

Zunächst sehen wir eine ausreichende Lösung für kleine Verhältnisse. Das typische Beispiel dafür ist die in den Jahren 1615 bis 1618 erbaute Kirche für die kleine Stadt Nidda in Oberhessen (Fig. 52, 53 und 54).

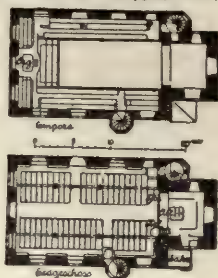


Fig. 52 und 53. Grundriß von Nidda. Nach Fritsch: Der K. des Protestantismus, S. 45, Abb. 60—62.

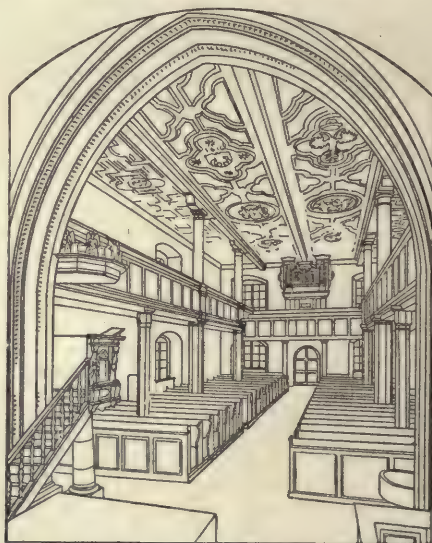


Fig. 54. Kirche von Nidda. Aus Fritsch a. a. O., S. 45.

Es ist ein rechteckiger Saal von 12 : 20 Metern, der an drei Seiten von Emporen umgeben ist. An der vierten Seite öffnet sich der Saal zu einem quadratischen Raum für den Altar, über dem sich der Turm erhebt, und an den sich auf der einen Seite die Sakristei, auf der andern ein Treppenaufgang für den Turm und die eine Empore anlehnt. Der für die andere Empore befindet sich in der Mitte der Langseite. An den Eingangsecken der Altarnische befindet sich rechts von der Gemeinde die Kanzel, links die Taufe. Hier ist man fast allen praktischen Bedürfnissen gerecht geworden. Alle Kulthandlungen können angesichts der Gemeinde vollzogen werden. Nur die dünnen Stützen der Emporen erschweren für einige Plätze den Ausblick auf Altar und Kanzel. Die gesonderte Stellung des überall sichtbaren Altars entspricht auch der lutherischen Auffassung und bietet Raum für einen Umgang bei der Abendmahlsfeier. Ein kirchlicher Eindruck ist gewahrt, oder er läßt sich wenigstens bei dieser Anlage herstellen.

Während diese Lösung nur für kleine Verhältnisse ausreicht, begegnen wir nunmehr auch originellen Lösungsversuchen für größere Gemeinden. Ein solcher liegt zunächst vor

in der 1601—08 für die aus Oesterreich vertriebenen Protestanten erbauten Hakenkirche zu Freudenstadt im Schwarzwald (Fig. 55). Jeder Flügel hat eine Ausdehnung von etwa 15:40 Metern. Wo sie zusammenstoßen, stehen Kanzel, Altar und Taufe. Für das praktische Bedürfnis ist gesorgt, und der kirchliche Eindruck wäre bei solcher Anlage zu wahren. Dieser Lösungsversuch krankt nur grundsätzlich daran, daß die Gemeinde, die als Gesamtheit auftreten soll, auseinandergerissen wird; was für das Empfinden der Gemeinde ebenso mißlich ist, wie für die Haltung des auf der Kanzel und am Altar amtierenden Geistlichen. Wir lassen dabei hier ununtersucht, ob Heinr. Schickhardt zu dieser Lösung mehr aus ästhetischen Gründen



Fig. 55. Hakenkirche zu Freudenstadt. Nach Fritsch a. a. O., S. 48, Fig. 67; Ad. Matthaei: Die Baukunst seit dem Mittelalter, S. 120 und 121, Abb. 50 und 51.

(Rücksichten auf den bei dieser Neugründung einer Stadt quadratisch angelegten Marktplatz mit den Hauptgebäuden in den Winkeln), oder aus Erwägungen des protestantischen Kultus gekommen ist. Denn wenn letztere auch nicht den Ausschlag gegeben haben sollten, so tritt uns doch der kühne Versuch einer solchen Gemeindegruppierung, der später mehrfach mit vollem Bewußtsein aus protestantisch kirchlichen Erwägungen heraus unternommen worden ist, hier zum ersten Male entgegen. — Zum ersten Male begegnen wir auch in dieser Zeit dem Versuche, die Schwierigkeiten durch eine Zentral-Bauanlage zu heben, allerdings unter reformiertem Einfluß. Für die aus den Niederlanden vertriebenen Protestanten wurde 1622 in Hanau ein Achteck gebaut, das, an 7 Seiten von Emporen umzogen, an der 8. Seite Altar und Kanzel hatte. Im Jahre 1654 wurde daran für die französisch-wallonischen Reformierten noch ein zweiter Zentralbau im 12-Eck angebaut und das Ganze später unter ein riesiges Satteldach gebracht und mit gemeinsamem Turme versehen. Wiederum sind fast alle praktischen Schwierigkeiten hier beseitigt bis auf die Emporenstützen, die den Dahintersitzenden den freien Blick auf Kanzel und Altar erschweren. Aber man hat gegen die Benutzung des Zentralbaus grundsätzliche Bedenken, auf die später einzugehen sein wird. — Endlich begegnen wir in der ersten Hälfte des 17. Jhd.s auch bereits einer ⊥-förmigen Anlage in der „neuen Kirche" zu Emden (1643—48), in der Kanzel und Altar in die Mitte des Querarms gestellt sind, dahin, wo sich beide Axen schneiden. Auch diese Form gehört in die Gruppe der Zentralanlagen.

Nach dem 30jährigen Krieg tritt eine Erschlaffung ein. Zu dem furchtbaren materiellen Niedergang, unter dem allerdings die Fürsten am wenigsten zu leiden hatten, kam als Schlimmstes, daß das nationale Selbstbewußtsein fast auf dem Gefrierpunkt angelangt war. Was geschaffen wurde, stand unter dem Zeichen des Auslandes (s. I, 6), besonders unter niederländischem und französischem Einfluß. Kirchen mußten ja gebaut werden, da so viele in den Kriegsstürmen zugrunde gegangen waren. Aber da beschränkte man sich auf kleine Verhältnisse, und, wo man die Lösungsversuche für größere Gemeinden wieder aufnahm, kam man doch nicht zu monumentaler Durchführung.

Für die kleineren Verhältnisse tritt uns hier zum ersten Male ein Theoretiker entgegen: Joseph Furttembach, weil. Stadtbaumeister in Ulm, mit seiner 1649 erschienenen Schrift: „Kirchengebäu, in was Maß und Form . . . ein mittelgroßes, beständiges . . . Kirchengebäulin . . . aufzubauen usw.". Daß es sich um protestantische Kirchen handelt, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber tatsächlich der Fall. Er empfiehlt, wie schon der Titel sagt, kleine Kirchen (150 Schuh lang, 75 Schuh breit und 50 Schuh hoch) und kommt im wesentlichen auf den Typus der Saalkirche zu Nidda heraus. Interessant ist, daß hier die Forderung bestimmt formuliert ist: „sollen die vornehmsten Prinzipalstück (Taufe, Altar, Predigtstuhl und Orgel) im Osten gar wohl in das Gesicht und Gehör gerichtet und auf das allernäheste zusammengebauet werden". Demnach weicht er von der Niddaer Ordnung (s. Sp. 1224) insofern ab, als er die Kanzel über die Altarnische setzt mit direktem, nicht sichtbarem Zugang aus der Sakristei, so daß der Geistliche dort plötzlich wie der Kuckuck an der Schwarzwälder Uhr erscheint. Er gibt dafür die seltsame Begründung, daß die „gut gefaßte Memoria" der Predigt besser behalten werde, wenn der Geistliche nicht genötigt ist, durch das „gemeine Volk" zu gehen, „sintemalen auch etwa beim Umsichsehen die guten Gedanken entfallen, wodurch manchmal dem Predigtamt Abbruch geschehen kann". — Ueberhaupt sehen wir jetzt die Einrichtung, daß die Kanzel nicht bloß in der Achse, sondern direkt über dem Altar angebracht wird, wohl unter reformierten Einflüssen, in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jhd. allgemeiner auftreten (vgl. schon die Altstädter Kirche in Erlangen von 1655, die Vorbild für zahlreiche kleinere Kirchen wurde). In anderen Kirchen kommt man wieder auf die unzulängliche Einführung von Dreh- und Klappstühlen zurück (vgl. heil. Kreuzkirche in Augsburg von 1653). Die Anlagen von Säbisch, wie die in einem Jahre 1657—58 erbaute riesige Friedenskirche zu Schweidnitz, die als eine der drei im Westfälischen Frieden für das schlesische Herzogtum garantierten Kirchen mit 3500 Sitz- und 4000 Stehplätzen dem Bedürfnis von 37 Gemeinden gerecht werden sollte, sind an sich interessant, kommen aber, als Notbauten in Fachwerk ausgeführt, für die hier zugebende Entwicklung nicht in Betracht. — Der Gedanke der Hakenkirche findet sich mehrfach in der Art, daß an ein vorhandenes Langhaus im rechten Winkel ein Flügel angebaut wurde (z. B. heiligen Leichnamskirche in Danzig v. B. Ranisch, an der sich auch seit 1707 eine Kanzel für den Gottesdienst im Freien befindet). — Der Zentralbau ist stark vertreten, ohne daß man bei der Dürftigkeit der Zeit zu monumentalen Lösungen gelangt. Deutlich wird das an der von Arnold Nering 1695—1703 entworfenen Parochialkirche in Berlin; doch ist der Entwurf Nerings, der mit seinen massiven Gewölben ein Vorläufer von Bährs Frauenkirche (s. Sp. 1229)

geworden wäre, nur dürftig ausgeführt worden.

In dieses Chaos von Bestrebungen bringt um die Wende des 17. und 18. Jhd.s, als der Baueifer der Fürsten immer gewaltiger wurde, ein Theoretiker insofern Klarheit, als er in Schriften, die zum ersten Male das Problem des protestantischen Kirchenbaus für größere Verhältnisse grundsätzlich erörtern, ganz bestimmte Forderungen aufstellt: Leonhard Christoph Sturm (1669 bis 1729). Der ersten mehr polemischen Schrift von 1712: „Architektonisches Bedenken" usw. folgt 1718 die grundlegende Abhandlung: „Vollständige Anweisung aller Arten von Kirchen wohl anzugeben usw. mit 22 sauberen Kupferplatten". — Sturm wendet sich darin grundsätzlich gegen die „Kreuzkirche", d. h. gegen die mittelalterliche Anlage und empfiehlt drei Arten von Anlagen: 1. die Hakenkirche, die dadurch im Grundriß zum Quadrat vervollständigt wird, daß sich an den in der Mitte (am inneren Haken) stehenden Turm Vorhalle und Predigerwohnung anschließen (Fig. 56); — 2. die Querhausanlage, oder, wie er sich ausdrückt, „das längliche Rechteck" mit an der Mitte der einen Langseite in das Gemeindehaus vorgeschobener Altar- und Kanzelanlage und gegenüber angebrachter Fürstenloge. Diese Anlage hat das Mißliche, daß die Gemeinde wieder in zwei Hälften gespalten wird, die sich vis-à-vis sitzen, und das Altarhaus ist bei der Vorschiebung des Altars überflüssig (Fig. 57);

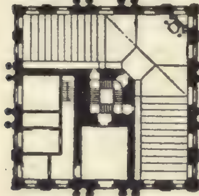


Fig. 56. L. Chr. Sturms Hakenkirche. Matthaei a. a. O., S. 122, Abb. 52.

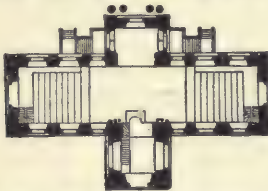


Fig. 57. L. Chr. Sturms Querhausanlage. Matthaei a. a. O., S. 122, Abb. 53.

— 3. Zentralbauten, und zwar auf kreisrunder, polygonaler, quadratischer und sogar dreieckiger Grundlage (Fig. 58 bis 62). — Fast in allen seinen Entwürfen ist die Kanzel hinter und über dem Altar angebracht. 1712 erklärt er die Hakenkirche für die beste Anlage und die Querhausanlage für die zweitbeste. 1718 gibt er der Querhausanlage den ersten Preis und läßt die Hakenkirche sogar hinter dem Zentralbau zurücktreten. Sie ist auch für die Folgezeit als aufgegeben anzusehen. Keinen dieser Entwürfe hat Sturm, der zuletzt herzogl. Baudirektor in Blankenburg war, ausgeführt; und das wäre auch technisch recht schwierig, stellenweise unmöglich gewesen. Aber es ist anerkannt, daß Sturm mit seinen Theorien von nicht zu unterschätzendem Einfluß auf die ausführenden Architekten des 18. Jhd.s gewesen ist.

Wenden wir uns nunmehr diesen ausgeführten Bauten zu, so unterscheiden wir zwischen saalförmigen, rechteckigen Querschiffsanlagen und Zentralbauten und da wieder zwischen T-förmigen Kirchen, Kreuzkirchen und reinen Zentralbauten. Von jeder Art sollen die wichtigsten Bauten besprochen und jedesmal gezeigt werden, weshalb man eine vollkommene Lösung des Problems in ihnen doch nicht zu erkennen glaubt.

3. a) Unter den Saalkirchen ist der interessanteste Bau die Stadtkirche zu Ludwigslust (1765—70). Hier hat man Kanzel und Altar in eine Achse gerückt, aber den Altar durch eine Treppenanlage hinter und über die Kanzel gestellt.

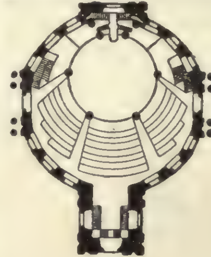


Fig. 58.

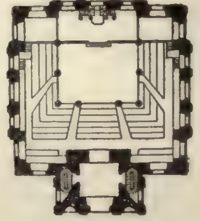


Fig. 59.

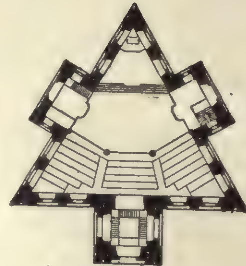


Fig. 60.

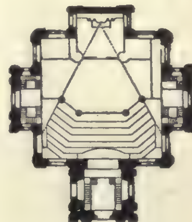


Fig. 61.

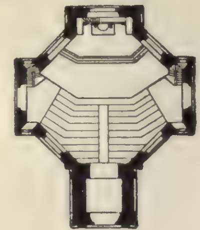


Fig. 62.

L. Chr. Sturms Zentralbauten. Matthaei a. a. O., S. 122, Abb. 54 a d e (vgl. auch Fritsch a. a. O., S. 78. 121—128).

Dadurch hat man die zweckmäßige Zusammenstellung der Hauptkultstätten erreicht, ohne das Empfinden derer zu verletzen, die nicht wollen, daß die Kanzel über dem Altar ist, oder gar daß der Prediger mit seinen Füßen über dem Altartisch steht. Wegen dieser Lösung der Altar- und Kanzelstellung ist der Bau noch heute wichtig; allein man wird sonst nicht behaupten, daß dieser Bau protestantischem Empfinden gerecht werde und als Musterleistung anzusehen sei. Abgesehen von dem katholischen Prunk und der phantastischen Spielerei mit der Orgel hinter gemauerten Wolken ist von einer Ausnutzung des Raumes nicht die Rede; denn die ganz hochgelegten schmalen Seitenemporen kommen für Besucher kaum in Betracht. Andere Saalkirchen, wie die Annenkirche in Dresden (von J. G. Schmidt 1766—69) zeigen zwar vor-

treffliche Raumausnutzung, entbehren aber mit ihren theaterlogenartigen „Rängen" jedes kirchlichen Eindrucks.

3. b) Unter den Querhausanlagen sind besonders zu nennen: der jetzt abgerissene Berliner Dom (1747—50 durch Boumann erbaut), die 1706 umgebaute Krönungskirche in Königsberg und die 1731—35 durch Philipp Gerlach erbaute Garnisonkirche in Potsdam. Gegen sie spricht, was oben (Sp. 1227) gegen die Sturmschen Querhausanlagen ausgeführt wurde.

3. c) Unter den Zentralbauten ist die T-förmige Anlage der alten Petrikirche in Berlin (erbaut durch Grael 1730—33, durch Brand zerstört 1809) zu erwähnen, die 4000 Personen faßte. Auch hier ist das unglückliche Gegenübersitzen der Gemeindehälften nicht vermieden.

Unter den Kreuzkirchen nimmt die 1751 bis 1762 durch Georg Sonnin erbaute, 1907 leider durch Brand zerstörte St. Michaelskirche in Hamburg einen hervorragenden Platz ein (Fig. 63). Eine alte 1750 abgebrannte Langhauskirche hat man durch Flügel zum Kreuz erweitert. In dem alten Chor steht der Altar. Der Raum zwischen den vier Pfeilern ist mit einer hölzernen Muldendecke überdeckt. Eine geschweifte, sich den drei übrigbleibenden Flügeln einschmiegende Empore umzieht den ganzen Raum, der 2700 Kirchenbesuchern Platz gab. An dieser Empore befand sich an dem einen der Chorpfeiler die Kanzel. Der ganze klar und übersichtlich geordnete Raum hatte eine freie und doch nicht aufdringliche Beleuchtung. Die Fenster waren von den Emporen nicht verstellt und lagen doch weit zurück. Die Formengebung war ebenso weit entfernt von Nüchternheit wie von überladenem Prunk. Durch die eigentümliche, den Raum umspannende Emporenbildung war hier erreicht, daß die Gemeinde als eine Gesamtheit zusammengefaßt erschien. Trotzdem wird man zugeben müssen, daß die ganze Anlage eigentlich nur auf die Kanzel zugeschnitten war, da der Altar doch von einem erheblichen Teil der in den Kreuzflügeln sitzenden Kirchenbesucher nicht gesehen werden konnte, und leider waren Bögen und Gewölbe nur aus Holz konstruiert. — Die bedeutendste reine Zentralbau-Anlage ist die berühmte Frauenkirche Georg ¶ Bährs in Dresden, die 1726 begonnen und 1745 vollendet wurde. Berühmt ist sie in erster Linie durch die technisch und künstlerisch vollendete, massive Kuppelkonstruktion. Diese Kuppel ruht auf 8 Pfeilern. Den inneren Kreis umschließt ein äußerer Kreis, in welchem die Emporen eingebaut sind. Diese erweitern sich nach außen zu einem Quadrat an dessen vier Ecken die Emporentreppen liegen (s. Matthaei a. a. O., S. 124, Abb. 58, 59, 60). Ueber den unteren amphitheatralisch um den Pfeilerring angeordneten Sitzplätzen erheben sich nicht weniger als 5 Emporen, die 2400 Sitzplätze enthalten. Der Altar lag auch hier noch zu tief in seiner Nische, so daß man ein Betpult bis neben den Kanzelpfeiler vorschieben mußte. Dadurch wurde erreicht, daß beide Kultstätten angesichts der Gemeinde und zwar einer sehr großen Gemeinde lagen. Allein das Licht wird dadurch sehr beschränkt, daß die Emporengalerien den Fenstern vorgelagert sind. Nur im Altarhaus ist die Lichtwirkung gut. Und mit dem Spottnamen „Predigtröhre" hat man andeuten wollen, daß der Anblick dieser übereinander gebauten Ränge und Logen kein wohltuender ist und von dem gewohnten kirchlichen Eindruck weit abliegt.

Fassen wir zusammen, was das 17. und 18. Jhd. geleistet haben, so ergibt sich, daß man die Aufgabe, ein für den protestantischen Kultus im Gegensatze zum katholischen geeignetes Kirchengebäude zu schaffen, erfaßt und ernstlich an deren Lösung gearbeitet hat. Dabei hat man mit der Tradition gebrochen und nicht an die letzte vorreformatorische Bewegung auf dem Gebiete des K.s angeknüpft, sondern man hat wesentlich und etwas einseitig die praktische Zweckmäßigkeit ins Auge gefaßt. In den Tagen der Aufklärung und des werdenden Rationalismus ist die tiefere religiöse Stimmung und das Bedürfnis der ihren

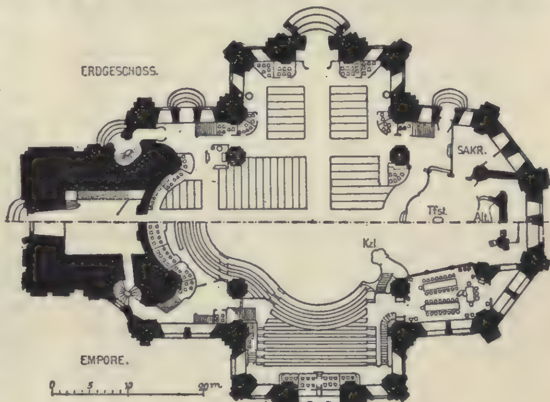


Fig. 63. Grundriß der Michaelskirche zu Hamburg. Matthaei a. a. O., S. 127, Abb. 61.

Gott suchenden Seele nach adäquaten Stimmungswerten zu kurz gekommen. Wenn man die Kühnheit, mit der die Protestanten mit der Ueberlieferung brachen, bewundert hat, so wird diese Bewunderung etwas einzuschränken sein durch die Erwägung, daß die Geringschätzung der mittelalterlichen Kultur damals bei Protestanten und Katholiken die gleiche war; es war eine Geringschätzung, die nicht auf Kenntnis beruhte.

4. So notwendig es war, diese praktischen Versuche einer zweckmäßigen Gestaltung des Gotteshauses genauer zu behandeln, so kurz können wir uns über die folgende Entwicklung bis zum Anfang der 60er Jahre des 19. Jhd.s fassen. Was man im 17. und 18. Jhd. versäumt hatte, das suchte man hier nachzuholen. Man legte größeren Wert auf die religiöse Stimmung als auf die Zweckmäßigkeit, und man wollte jetzt an abgebrochene Traditionen anknüpfen. Es fragte sich nur, an welche? — Bauherr und Architekt fragten sich nicht in erster Linie, welchen Zwecken der Bau zu dienen habe, sondern vielmehr: welchen Stil habe ich zu wählen, um dem Empfinden der Gemeinde gerecht zu werden? Und die wachsenden Unionsbestrebungen (¶ Union) brachten es mit sich, daß dabei mehr ein allgemein-protestantisches Empfinden ins Auge gefaßt wurde. Da dies niemals der Weg gesunder architektonischer Schöpfung sein kann, so erscheint diese ganze Epoche für die Lösung des Problems unfruchtbarer als die vorige. — Gleich am Anfang steht

ein unklarer Theoretiker, Louis Katel, der 1815 anläßlich des Wiederaufbaus der abgebrannten Peterskirche in Berlin eine Schrift veröffentlichte: „Grundzüge einer Theorie der Bauart protestantischer Kirchen". Er läßt in verworrener Weise alle Stilarten von den Aegyptern bis zu den Chinesen Revüe passieren, um sich für den griechischen Stil zu entscheiden. Er polemisierte damit gegen Schinkel, der in seinen Entwürfen von damals dem Mittelalter den Vorzug gab. Diese Polemik wäre nicht nötig gewesen; denn Schinkel selbst wurde, als er zum praktischen Bauen überging, der erste Prophet des Klassizismus (s. I, 7. 8). Der Gedankengang, der diese Klassizisten leitete, war etwa der: „Der protestantische K. soll vor allem ein Kunstwerk sein. Die reinen, hohen Gesetze der Kunst haben aber die Griechen besessen. Also richten wir uns nach ihnen!" Und Schinkel selbst hat sich, wie bekannt, die Frage vorgelegt: „Wie würde der Grieche zu wege gegangen sein, wenn er eine protestantische Kirche zu bauen gehabt hätte?" Auf diese seltsame Frage wäre zu antworten: Der Grieche ist ja Christ geworden, und da hat die griechisch-römische Welt eben den antiken Tempel für unbrauchbar erklärt und etwas Neues geschaffen: die altchristliche Basilika usw. Der hervorragendste protestantische K. klassizistischen Gepräges, den Schinkel geschaffen hat, ist die St. Nikolaikirche in Potsdam seit 1830. Eine griechische Fassade eröffnet über hohe Treppenstufen den Zugang. Das Innere wirkt kahl und frostig. Denn griechisch ist das Raumempfinden nicht, und die zierlichen Ornamente verschwinden vor den großen Dimensionen. Der Raum ist lediglich auf die ästhetische Wirkung der Kuppel angelegt, und es ist heute noch nicht gelungen, eine ausreichende Akustik herzustellen. Die Gemeinde verliert sich in dem großen Raume und erscheint in den drei Flügeln wie zerrissen. Man hat eher das Gefühl, sich in einem fremden Kultheiligtum als im Gemeindehaus von Protestanten zu befinden. Das Beste ist die Wirkung der schönen Kuppel im Stadtbilde. — Wilhelm Stier ging noch weiter, indem er in seinem Entwurf für einen evangelischen Normaldom von 1827 an eine Art Bühne ein Amphitheater mit riesiger Holzdecke anschloß.

Der Klassizismus hatte bald abgewirtschaftet. Die ¶ Romantik brachte die Sehnsucht nach den nationalen Gütern der Vergangenheit. Man fühlte doch, daß, wenn man Kirchen bauen wollte, man sich nicht Rat holen müsse bei den Griechen, sondern eher bei den christlichen Völkern des Mittelalters. Im Jahre 1842 widmete der am preußischen Hofe einflußreiche Josias ¶ Bunsen Friedrich Wilhelm IV eine Schrift: „Die Basilika des christlichen Roms nach ihrem Zusammenhang mit Idee und Geschichte der K.-kunst", in der er die altchristliche Basilika empfiehlt, aus der sich ja das spätere Kirchengebäude entwickelt hatte, und die ihm „die naturgemäße Grundlage einer eigentümlich christlichen Ausprägung des Kirchengedankens ist". Diese Idee wurde von Friedrich Wilhelm IV aufgenommen, als er daran ging, in Berlin einen Dom als Hauptkirche der evangelischen Christenheit zu schaffen. Nach dem Entwurfe Stülers, der 1845 begonnen wurde, sollte eine 5schiffige Basilika ohne Querhaus mit Apsis und Vorhalle gebaut werden, an die sich seitlich als Begräbnisstätte der Hohenzollern ein Camposanto etwa nach dem Muster Pisas anschließen sollte. Es ist gut, daß dieser Entwurf 1848 liegen blieb und nicht weiter ausgeführt wurde. Denn keines Predigers Stimme hätte für diese Riesenhalle von 60 Meter Breite und 19 Meter Höhe ausgereicht, und die 4 Säulenreihen wären für den praktischen Gottesdienst eher störend empfunden worden. Andere kleinere Kirchen derart sind wirklich aufgeführt worden, z. B. die von Persius 1845—1848 gebaute Friedenskirche in Potsdam mit getrenntem Kampanile, in der man das Bild von St. Clemente in Rom wiedererstehen ließ. — Sobald man einmal entschlossen war, sich an das christliche Mittelalter zu halten, konnte man natürlich nicht bei der altchristlichen Basilika stehen bleiben, sondern man mußte von selbst auf die reifsten Lösungen des mittelalterlichen K.s hinauskommen, d. h. auf die der Gotik (s. I, 3—4). Bunsen selber hatte schon anheimgestellt die „urchristliche Basilika" im Sinne des „germanischen Spitzbogenstils" weiter zu entwickeln. An der romanischen Bauperiode (s. I, 1), deren Wesen und Bedeutung für die deutsche Welt man damals noch nicht erfaßte, ging man vorüber und drängte zur Gotik, von der man ja die vollendetsten Baudenkmäler noch vor Augen hatte, und in der man speziell den Ausdruck deutschen Wesens zu erkennen glaubte. So erschien die Gotik wieder auf dem Plane, und die Haase und Ungewitter erzogen die jungen Architekten zu Gotikern.

Dieser einseitigen Vorliebe für die Gotik gegenüber erhob nun aber auch die Renaissance (s. I, 5) wieder ihr Haupt. Semper hatte schon in einer Schrift „Ueber den Bau evg. Kirchen" usw. 1845 bestritten, daß sich die Gotik für protestantische Kirchen eigne. Nicht an das Mittelalter müsse man anknüpfen, gegen das sich doch die Reformation erhoben habe, sondern an die Renaissance, die mit Humanismus und Reformation die gleiche Wurzel habe. So begann denn der jahrelange Streit zwischen Gotikern und Renaissancekünstlern, zwischen der Hase-Schule und der Semper-Schule in Deutschland. Dieser Streit fand einen interessanten Austrag beim Ersatzbau der 1842 durch Brand zerstörten St. Nikolaikirche in Hamburg. Semper erhielt bei der Konkurrenz von 1844 mit einem Renaissance-Zentralbau, der für 3000 Plätze Raum bot, den ersten Preis; Skott und Moffat mit einem gotischen Entwurf den dritten. Der mächtige Einfluß der Gotiker aber, der Boisserée und Zwirner vom Kölner Dombau, erreichte es, daß der Skottsche Entwurf in den Jahren 1846—63 ausgeführt wurde. Die Gotik hatte über Semper gesiegt. Dieser K. nun, so beachtenswert er als „gotische Rekonstruktion" sein mag, ist für die Bedürfnisse des Kultus mit seinen nur 815 Sitzplätzen und schlechter Akustik sehr wenig geeignet. Er hat bis auf die Verschiebung der Kanzel an die Chorhausecke eigentlich gar nichts Protestantisches an sich. Man war damit eigentlich da wieder angelangt, wo das Reformationszeitalter stehen geblieben war, d. h. bei der Einrichtung katholischer Kirchen für den protestantischen Kultus; nur daß man das hier gleich in einem Neubau zum Ausdruck brachte.

5. In dieses Ringen verschiedener Richtungen kam um das Jahr 1860 insofern Klarheit, als

nunmehr das evangelische Kirchenregiment eingriff und ein Regulativ mit ganz bestimmten Forderungen aufstellte.

Bereits seit dem Beginn des vorigen Jhd.s läßt sich nachweisen, daß sich einzelne kirchliche Behörden zu dieser für sie hochwichtigen Frage äußern. Durch kirchliche Vereine, Kirchenbauvereine und Zeitschriften wurde das Interesse weiterer Kreise zu wecken versucht. Im Jahre 1856 hatten sich die lutherischen Vertreter der Landeskirchen von Sachsen, Bayern, Württemberg, Hannover und den beiden Mecklenburg in Dresden zusammengefunden und Thesen aufgestellt, die 4 Jahre später in Barmen erweitert wurden. Endlich nahm auch das größte protestantische Kirchenregiment Deutschlands, dasjenige Preußens, an den Verhandlungen teil, und unter Hinzuziehung der Architekten Hase, Stüler und Leins wurde im Jahre 1861 auf der Kirchenkonferenz zu Eisenach (¶ Konferenzen: I) ein Regulativ von 16 Thesen angenommen, dessen wesentliche Bestimmungen folgende sind: Die beste Grundform ist ein „längliches Viereck“ mit besonderem Altarraum und Querschiff. Der eigentliche Zentralbau, „die Rotunde“ wird verworfen. Bestimmt wird der Anschluß an die geschichtlich entwickelten christlichen Baustile gefordert, und zwar neben „der altchristlichen Basilika und der sogenannten romanischen (vorgotischen) Bauart vorzugsweise der Anschluß an den sogen. germanischen (gotischen) Stil“. „Der Altar darf nie unmittellbar an der Hinterwand des Chors“, und „die Kanzel weder vor, noch hinter, noch über, noch überhaupt im Chor stehen. Ihre richtige Stellung ist da, wo Chor und Schiff zusammenstoßen, an einem Pfeiler des Chorbogens nach dem Schiffe zu“. Für Emporen hat man nicht viel übrig. Sie werden nur da, „wo sie unvermeidlich sind“, zugelassen. — Das preußische Ministerium hat dieses Regulativ dann im Sinne einer etwas größeren Bewegungsfreiheit für sein Landesgebiet dahin abgemildert, daß der reine Zentralbau wenigstens zugelassen (§ 2), die Kanzel nicht unbedingt aus dem Chor verbannt (§ 10) und auf die Emporen (§ 13) größerer Wert gelegt wird.

Man sieht, es handelt sich in diesem Eisenacher Regulativ nicht um neue, schöpferische Gedanken, sondern vielmehr um eine Art gesetzlicher Festlegung der Richtung im protestantischen K., die bisher zur Herrschaft gelangt war. Es mag von Wert gewesen sein, daß dem planlosen Stilexperimentieren, dem Schwanken zwischen Antike, Mittelalter und Renaissance, wenn auch nicht gänzlich ein Ende gemacht, so doch wenigstens eine bestimmte Richtung gewiesen wurde; und sicher ist es wertvoll gewesen, daß man nunmehr die Erfahrung hat machen können, ob die Frage des protestantischen K.s dadurch gelöst werden kann, daß das Kirchenregiment eingreift und bestimmte Vorschriften erläßt. Die Erfahrung hat gelehrt, daß auf diesem Wege das Problem nicht zu lösen ist. Die Schwächen des Eisenacher Programms bestehen darin, daß man wiederum Vorschriften über den Stil erließ und einen bestimmten Stil, die Gotik, empfahl. Man ignorierte die Entwicklung, die der protestantische K. seit dem 16. Jhd. genommen hatte. Es hätte Sinn gehabt, den Architekten zu sagen: Wenn Ihr Neues schaffen wollt, so knüpft nicht an die Versuche des 17. und 18. Jhd.s an, sondern knüpft vielmehr an die Veränderungen an, die der katholische K. kurz vor der Reformation (s. B 1) erfahren hat, also an die Architektur des 15. Jhd.s, um selbständig weiter zu entwickeln. Das tat man aber nicht, sondern man wollte den K. auf die eigentliche Gotik zurückschrauben und Gemeinden wie Architekten in bestimmte einzuhaltende Paragraphen einschnüren. In diesem Bestreben liegt keine Entwicklungsmöglichkeit. Ferner wurde der Unterschied zwischen katholischen und protestantischen Kirchenbauten (s. A) durch diese Bestimmungen wieder verwischt. Die Zweckmäßigkeitsfragen fanden nicht genügende Berücksichtigung, sondern die Bedürfnisse des Kultus mußten zurücktreten hinter der Forderung des kirchlichen Eindrucks, den die Gotik sichert. Die besonderen Bedürfnisse der reformierten Kirche endlich kommen in diesem Regulativ gar nicht zum Ausdruck. Diese Schattenseiten haben zur Folge gehabt, daß man die Herrschaft des Eisenacher Regulativs zu brechen gesucht hat; und es ist lehrreicher, diese Bestrebungen kennen zu lernen, als die Bauten, die nach Vorschrift der Eisenacher Bestimmungen aufgeführt worden sind.

6. Diese Bestrebungen, das Programm von 1861 zu beseitigen, treten seit den 80er Jahren stärker hervor. Es sind verschiedene Ursachen, die zusammengewirkt haben, um die Frage des protestantischen K.s im letzten Menschenalter wieder in Fluß zu bringen und aus der Erstarrung zu befreien, in die sie durch das Eisenacher Regulativ geraten war: 1. Zunächst darf nicht verkannt werden, daß zwar nicht das kirchliche Gemeindeleben, wohl aber das Interesse für religiöse und kirchliche Fragen in dem abgelaufenen Menschenalter in weiten Schichten lebhafter geworden ist; — 2. Diesen bisher fernstehenden Kreisen wollte man wenigstens die Möglichkeit des Kirchenbesuchs wieder näher rücken, und das riesige Anwachsen der Städte seit 1870 machte in ganz ungeahnter Weise Neubauten von Kirchen notwendig. Im Jahre 1892 waren in Berlin nicht weniger als 25 Kirchen im Bau oder im Entwurf; — 3. Die Fortschritte der kunstgeschichtlichen Forschung, die in diesem Menschenalter eine bisher ungewohnte, allgemeine Beachtung gefunden hat, brachten größere Klarheit über die ältern Stile und besonders über die Versuche des protestantischen K.s im 17. und 18. Jhd., und Werke, wie Corn. Gurlitts „Geschichte des Barockstils“ (s. Sp. 1215 f), lösten, soviel sonst daran auszusetzen ist, den Bann, der bisher auf diesem Stile gelegen hatte, und lehrten ältere Stilrichtungen unbefangener betrachten; — 4. Vor allen Dingen regte sich die Architektenwelt. Sie fühlte, daß die Lösung des Problems in letzter Linie ihre Aufgabe sei, während die Theologen wesentlich die Bauaufgabe und die liturgischen Bedürfnisse klarzustellen hätten. Es ist bezeichnend für den Wandel der Auffassung, daß auf dem eingangs (s. A) erwähnten ersten Kongreß für den K. des Protestantismus vom Jahre 1894 in Berlin hauptsächlich die Architekten das Wort führten: Otzen, Orth, March, Doflein; und auch Gurlitt darf man ja dazu rechnen. Der Versuch, durch das Kirchenregiment einzuwirken, wurde zwar auf den Eisenacher Kirchenkonferenzen von 1896 und 1898 wieder aufgenommen, indem man in 17 „Ratschlägen für den Bau evangelischer Kirchen“

das Eisenacher Regulativ erweiterte und verbesserte. Allein einen maßgebenden Einfluß auf die Bautätigkeit scheinen diese Ratschläge nicht mehr auszuüben. Anderseits begann unter den Architekten selber ein kühnes Drängen, um aus den ausgetretenen Bahnen herauszukommen. Wenn man auch das hastige „Rennen um den neuen Stil" bald aufgab, so trennte man doch zwischen Form- und Raumkunstwerk, und die Ueberzeugung festigte sich, daß die Kunst des Architekten Raumkunst ist und seine wichtigste Aufgabe darin besteht, auf Grund vollendeter Zweckmäßigkeit Bauten zu schaffen, deren Hauptwert in der brauchbaren Anordnung des Raumes liegt, während die Formenfrage eine untergeordnete ist.

Alle diese Umstände zusammen haben dahin geführt, daß die Frage des protestantischen K.s wieder in lebhaften Fluß gekommen ist, daß das Eisenacher Regulativ aufgegeben wurde und eine Reihe eigenartiger selbständiger Versuche zur Lösung des Problems gemacht worden sind. Voran gingen wieder Theoretiker. Karl ¶Lechler verwarf in seiner Schrift: „Das Gotteshaus im Lichte der deutschen Reformation" von 1883 entschieden die Eisenacher Bestimmungen und die „zwillingsähnliche" Annäherung des protestantischen K.s an den katholischen und erklärte die Gotik für die „Gegnerin des evg. Gottesdienstes". Er will ein Gemeindehaus, einen Komplex von Sälen, Kammern und Stübchen, der das ganze geistige Gemeindeleben in sich beherbergt, und darin als eigentliche „Kirche" einen „hörsamen hellen Saal" (allerdings mit besonderem Altarhaus), in dem die Gemeinde nach Alter, Geschlecht und Stand zu scheiden ist. — Den Gedanken des Gemeindehauses in noch radikalerer Form führte ¶Sulze (vgl. ¶Gemeinde, 3) in seinen Schriften „Der evg. K." (1881), „Die evg. Gemeinde" (1891) u. a. aus. Er denkt an einen Komplex, in dem Raum ist für Familienabende, Kirchenvorstandssitzungen, Sakristeien, Nebengottesdienste, Taufen, Trauungen, Bibliothek, Expedition des Pfarramts, Sprechzimmer und Kirchnerwohnung. Für die eigentliche Kirche verschmäht er den gesonderten Chorraum sowie die Türme, und der Stil ist gänzlich Nebensache. — Zu bestimmteren Forderungen führte ein wirklich durchzuführender Bau, der der Reformationskirche in Wiesbaden. Pastor Veesenmeyer formulierte 1891 im Verein mit Otzen 4 Forderungen, die seitdem als „Wiesbadener Programm" in der Architekten- und Theologenwelt Beachtung gefunden haben. Dieses Programm läuft auf folgende Forderungen hinaus: 1. Die Kirche ist Versammlungshaus der feiernden Gemeinde; — 2. Einheitlicher, die Gemeinde umfassender Raum ohne Schiffsteilung und besonderen Chor; — 3. Der Altar soll inmitten der Gemeinde so stehen, daß alle Sehlinien darauf hinleiten; — 4. Die Kanzel ist mindestens dem Altar gleichwertig zu behandeln. — Man sieht, es handelt sich um eine Reaktion der 1861 vernachlässigten reformierten Kirche gegen das Eisenacher Regulativ. In ähnlichen Bahnen bewegen sich ¶Spitta u. a.

Ueberblicken wir nun die Bauten, die im letzten Menschenalter geschaffen oder entworfen worden sind, so scheiden wir mit Fritsch am besten zwischen Langhauskirchen und zentralen Anlagen. Die ersteren stehen ja naturgemäß dem Eisenacher Regulativ mit seiner Forderung des „länglichen Vierecks" näher, ob sie nun einschiffig oder dreischiffig, mit oder ohne Querhaus angelegt sind. Wir nennen als Beispiele die 1890 von Schwechten entworfene Kaiser Wilhelms-Gedächtniskirche in Berlin, die sich in der Form eng an die Gelnhausener Marienkirche (s. Sp. 1205; Tafel 17) anlehnt; die von Hehl 1891—94 im romanischen Stil erbaute Garnisonkirche in Hannover; die in ihrem Aeußern burgartig wirkende St. Martinskirche von A. v. Kauffmann in Darmstadt; die Protestationskirche in Speyer (1892—1904), die eine reine Wiederholung der Gotik ist, und die 1891—93 von Orth erbaute Emmauskirche in Berlin mit zentraler Stellung von Kanzel und Altar, die sich im Innern dem Eindruck des Zentralbaus nähert. Die originellsten Lösungen auf dem Gebiete des Langhausbaus liegen wohl in den sogenannten „unsymmetrischen" zweischiffigen Kirchen vor, wie sie z. B. Griesebach in der Johanneskirche zu Gießen 1891 geschaffen hat. Hier wird der altgewohnte kirchliche Eindruck festgehalten und durch die Einschränkung auf zwei Schiffe doch erreicht, daß niemand im Rücken des Predigers sitzt. Baurat Möckel in Doberan ist sogar wieder auf den Gedanken der Hakenkirche zurückgekommen, und eine solche ist auch z. B. für Petersburg in neuerer Zeit wieder erbaut worden. — Den radikaleren Bruch mit dem Eisenacher Regulativ bedeutet der Zentralbau. Es ist aber nicht möglich, ein annähernd ausführliches Bild davon an dieser Stelle zu geben. Wir heben als originellsten Versuch einer Lösung auf der Grundlage des gleichflügeligen Kreuzes die von Baurat Möckel-Doberan entworfene Versöhnungskirche in Berlin hervor. Hier ist mittelst einer patentierten Eisenkonstruktion der Versuch gemacht, einen großen Raum zu schaffen, ohne daß die sonst notwendigen Stützen und Träger der Decke der Sehlinie im Wege stehen. Zu diesen kreuzförmigen Zentralbauten gehört auch der von J. C. Raschdorff seit 1891 erbaute Berliner Dom für 1960 Sitzplätze. Von einer vollkommenen Lösung des Problems wird man bei diesem in etwas unruhigen Formen der späten Renaissance errichteten Dom schon deswegen nicht reden können, weil der Bau wieder in eine Predigt- und in eine Tauf- und Traukirche zerfällt, und weil ein ziemlich großer Aufwand mit unbenutzten oder wenig benutzten Räumen besonders an der Fassade getrieben worden ist. In diese Gruppe ist auch die von Otzen 1892—94 in den Formen des Uebergangsstils erbaute Reformationskirche in Wiesbaden zu rechnen, die Anlaß zur Aufstellung des oben genannten Programms gab. Als Beispiel der Zusammenfassung mehrerer dem Gemeindedienst bestimmter Gebäude zu einem Komplex sei der Entwurf Marchs für die reformierte Kirche in Osnabrück genannt. Bei diesen Zentralbauten griff man auf die Entwicklung des 18. Jhd.s zurück und besonders auf die polygonalen Grundrisse Sturms (s. Sp. 1227 f). Ein Entwurf Otzens von 1892 knüpfte sogar an den Sturmschen Gedanken der Dreieckskirche an. — Was die Formengebung anlangt, so ist alles vertreten vom Mittelalter bis zum Empire. Noch führt wohl die Gotik; doch wächst die Freude an der Formengebung der Uebergangszeit und des romanischen Stils, den man mit besserem Recht als einst die Gotik, einen „germanischen" Stil

nennen könnte. — Wenn man diese Entwicklung seit der Herrschaft des Eisenacher Regulativs überblickt, so muß man sagen, daß der Pendel wieder am entgegengesetzten Ende der Schwingung angelangt zu sein scheint. Von einer zu großen Geringschätzung der historischen Entwicklung seit dem 16. Jhd. und der Zweckmäßigkeitsrücksichten ist man wieder zu einer überstarken Betonung der letzteren und zu einer Ueberschätzung der Lösungsversuche des 18. Jhd.s gelangt. Der einst verpönte Zentralbau gewinnt an Boden. Deutlich tritt die Neigung hervor, sich auf kleine Kirchen zu beschränken, was nicht ohne Bedenken ist. Denn in zahlreichen neuerbauten Kirchen in größeren und kleineren Kirchen kann man die Beobachtung machen, daß man schon an Sonntagen, sicher aber an Festtagen in Verlegenheit kommt, zumal da, wo die bedenkliche Sitte herrscht, die „besseren Plätze" in feste Hände zu vermieten (¶ Kirchenstühle). Endlich liegt die Gefahr vor, daß die ganze Aufgabe verschoben wird, wenn die Lechler-Sulzeschen Ideen, für die sich auch Muthesius (s. Lit.) erwärmt, durchdringen und es sich somit nicht mehr um eigentliche Kirchen, sondern um eine Art Gemeindegeschäftshaus mit eingebautem Kirchensaal handeln sollte. Diese Wendung scheint um so beachtenswerter, als es heute viel leichter ist, für ein Gemeindehaus als für eine Kirche Interesse zu erwecken. Sicher hat in dieser Frage das Kirchenregiment mitzusprechen, und die Eisenacher Ratschläge von 1898 wenden sich in § 15 mit Bestimmtheit gegen die Verquickung der Kirche mit Geschäfts- und Vereinsräumen.

Wiederum also stehen wir in der Gegenwart vor einem Chaos widerstreitender Bestrebungen. Da scheint eine neuere Arbeit Klarheit zu bringen und eine gesunde Grundlage zu schaffen, auf der weiter gebaut werden kann. Das ist die Schrift von P. Brathe (jetzt Superintendent in Wansleben): Theorie des evangelischen Kirchengebäudes, Stuttgart 1906, auf die zum Schluß hinzuweisen ist (vgl. dazu E. Sulze in MGkK 12, 1907, S. 5 ff, und die Erwiderungen S. 327 ff. 368 ff). Brathe scheidet klar zwischen der Aufgabe der Architekten und der Theologen. Diese haben die Pflicht, die Bauaufgabe klar zu stellen und zwar durch eine wissenschaftlich begründete K.theorie, die ein Teil der ¶ Liturgik ist. Die Grundlagen dieser Theorie sind: 1. daß der Bau in sich zweckmäßig ist; 2. daß er sein Wesen in die Erscheinung treten läßt, d. h. das Wesen der kirchlichen Handlungen, wie sie von der Religionsgemeinschaft verstanden werden; 3. die Tradition, deren Berücksichtigung nur in der Wahrhaftigkeit ihre Grenze findet. Die Tradition lehrt, daß Lutheraner und Reformierte Verschiedenes wollen. Jene, für die besonders Dänemark, Schweden und Norwegen zu berücksichtigen sind, wollen den Altar als Zielpunkt der Anlage; diese, für die besonders Holland, Frankreich und die Schweiz zu befragen sind, wollen die Zusammenfassung der Gemeinde um die Kanzel. Die Zweckmäßigkeit verlangt bei den Lutheranern, daß die Stätte für Liturgie und Abendmahl in die Hauptachse gerückt und ihr die der andern Hälfte des Gottesdienstes dienende Kanzel möglichst genähert wird; bei den Reformierten aber, daß die Kanzel eine beherrschende Stellung bekommt. Das Wesen der kirchlichen Handlungen endlich zeigt, daß die Lutheraner mit einem Handeln vor Gott rechnen, während die Reformierten dies zwar nicht abstreiten, aber damit nur insoweit rechnen, als Gott überall anwesend ist. Diejenigen, welche mit einem solchen Beisammensein vor Gott überhaupt nicht rechnen, glaubt Brathe als Leute, die den Boden, auf dem die Reformation erwachsen war, verlassen haben, bei einer Aufstellung der protestantischen K.theorie unberücksichtigt lassen zu dürfen. Die wichtigsten praktischen Forderungen, die Brathe auf Grund dieser Theorie stellt, sind folgende: Der Gesamteindruck soll „traulich und erhaben" sein; der Gemeinderaum einheitlich gestaltet unter Wahrung der Trennung der Geschlechter und der Unmündigen von den Kommunionsfähigen. Bei den Lutheranern ist eine Anlage mit Richtpunkt auf den Altar, also mit vorherrschender Längsachse erforderlich, wobei eine halbinselartige Vorschiebung des Altarraums in den Gemeinderaum hinein gefordert wird, während den Reformierten am besten mit dem Zentralbau gedient sein wird. Hier kann leicht für die Kanzel ein beherrschender Punkt gefunden werden, während diese Frage bei den Lutheranern dauernde Schwierigkeiten bereitet. Das Sympathischste ist Brathe die Stellung der Kanzel vor und etwas unter dem Altar, wie sie etwa durch die Stellung des Betpultes in Bährs Dresdener Frauenkirche (s. Sp. 1229) gegeben wäre. — Der Stil ist Sache des Architekten. Die K.theorie hat nur zu fordern, daß Formen gewählt werden, die aus der christlichen Kultur entsprossen sind. Wenn Brathe auch selbst eine Vorliebe für die Gotik hat, so erkennt er doch klar an, daß diese Gotik Ausdruck der Kultur ihrer Zeit war und nicht übertragen werden kann, sondern daß das Streben dahin gehen muß, Formen zu schaffen, die Niederschlag der Kultur einer Gegenwart sein werden. Brathe schließt seine Darlegungen mit der Ueberzeugung, daß ein allgemeines Programm, das Protestanten von Katholiken unterscheidet, zwar nicht aufzugeben ist, daß aber auf Grund dieses Programms eine deutliche Scheidung zwischen Lutheranern und Reformierten ermöglicht und den Forderungen aller Religionsgemeinschaften, die auf dem Boden der Reformation stehen, Rechnung getragen werden soll. „Grade mit dieser Ablehnung eines gemein-evangelischen Normaltypus öffnet sich für die Baukunst das Feld zu einer fruchtbaren Betätigung und zu erfreulicher Mannigfaltigkeit in der Lösung der Aufgabe."

In diesen verständigen Darlegungen Brathes wie in allen Forderungen der Neuzeit wird der Ausgangspunkt von den Bedürfnissen der Gemeinde genommen. Hier aber haben wir die Achillesferse, den schwachen Punkt in der Frage des protestantischen K.s. Denn diese Forderungen und Bedürfnisse der Gemeinden sind in der Gegenwart nicht erkennbar und faßbar. Sehen wir von den feindseligen oder indifferenten Mitgliedern, die nur äußerlich in der Kirche bleiben, ab, so haben wir doch auch unter denen, die auf christlichem Standpunkt und auf dem Boden der Reformation stehen, denen eine persönliche Stellung zu Gott und eine Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft durchaus Bedürfnis ist, sehr zahlreiche Kreise, die sich an den gegenwärtigen Formen der Gemeinschaft stoßen. Sie stehen daher nur widerwillig und

spröde dem Gemeindeleben gegenüber. Einen protestantischen K. werden wir erst dann erstehen sehen, wenn die Architekten in die Lage versetzt werden, einem bestimmten, aufrichtigen Verlangen Ausdruck zu geben. Nicht durch Kongreßbeschlüsse, nicht durch Kirchenregimentsverordnungen, nicht durch Programme von Kunsthistorikern und Aesthetikern wird die Aufgabe gelöst werden. Geschaffen wird der Bau werden, wenn das Verlangen nach einer eigenartigen Kirchenanlage in den einzelnen Gemeinschaften der protestantischen Kirche zu einem lebendigen und klaren geworden ist, und dann wird auch eine Künstlerpersönlichkeit kommen, die das geklärte Bewußtsein zum sinnlichen Ausdruck bringt. Wir können nur vorbereiten, und eine wichtige Vorarbeit scheint die Schrift Brathes zu sein.

RE³ X, S. 774 f. 792 ff; — Der K. des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Herausgegeben von der Vereinigung Berliner Architekten (K. E. O. Fritsch), 1893; — Hermann Muthesius: Die neuere kirchliche Baukunst in England, 1901; — Vgl. auch die im Text genannten Abhandlungen und die Literatur zu ¶ Altar: II und ¶ Kirchengeräte. **Adelbert Matthaei.**

Kirchenbaulast ¶ Baulast.

Kirchenbauverein, evangelischer, in Berlin, 1890 begründet, um evangelische Kirchen und kirchliche Anstalten und neue Gemeinden in der Generalsuperintendentur Berlin zu errichten, fördert seit 1903 auch sonstige der preußischen Landeskirche angehörige oder anzuschließende kirchliche Anstalten, hat bis 1910 etwa 17 Millionen Mark aufgebracht (darunter 3½ Millionen vom Kaiser und dem kaiserlichen Hause). In den letzten Jahren betrugen seine Einnahmen und Ausgaben je 2—400 000 Mark; außerdem bestehen Spezialfonds. Seine bekanntesten Schöpfungen sind die Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin (6 Millionen Mark), sowie die Kaiserin Augusta-Viktoriastiftung auf dem Oelberg bei Jerusalem (Hospiz und Erholungsheim, 1910 eingeweiht). Mitgliedsbeitrag 20 Mark; Schriftführer Verlagsbuchhändler Hermann Stilke Charlottenburg, Sophienstraße 8. Jahresberichte des evg. K.s gedruckt bei Jul. Sittenfeld Berlin. **M.**

Kirchenbeamte ¶ Beamte, kirchliche, ¶ Kirchenamt.

Kirchenbegriff ¶ Kirche.

Kirchenbehörden im weitesten Sinne sind alle Kirchenämter (¶ Kirchenamt), im engeren Sinne solche mit ¶ Jurisdiktion, im engsten Sinne kollegiale kirchliche Behörden mit Jurisdiktion. Als K. kommen daher in erster Linie die Behörden des ¶ Kirchenregiments in Betracht, deren Zahl, Zusammensetzung und Zuständigkeit je nach der Gestaltung der Kirchenverfassung wechselt. Allen gemeinsam ist die Ausübung der ¶ Kirchengewalt im rechtlichen Sinne, wie sie das kanonische Recht aufgefaßt hat, und wie sie auch im evangelischen Kirchenrecht heute entwickelt ist. Hiernach sind die K. im technischen Sinne die Behörden mit gesetzgebender, richterlicher und verwaltender Kirchengewalt (vgl. ¶ Jurisdiktion), während die Behörden der ¶ Lehrgewalt, welche nach katholischem Kirchenrecht der Jurisdiktionsgewalt untergeordnet, nach evangelischem der Ordinationsgewalt eingeordnet ist, hier auszuscheiden haben. — In der katholischen Kirche ist die höchste Kirchenbehörde unter dem Papst das Kardinal-Kollegium mit dem Kardinal-Dekan an der Spitze, dem als Finanzbeamter der Kardinalkämmerer beigeordnet ist (¶ Kardinalat ¶ Kurie). Während die Metropoliten (¶ Beamte: I, Sp. 991) eine besondere Metropolitanbehörde nicht zur Seite haben, ist das dem Bischof beigegebene ¶ Domkapitel eine Kirchenbehörde von hervorragender Bedeutung. Der Bischof selbst übt seine Befugnisse durch eine Anzahl von Behörden, die in verschiedenen Diözesen verschieden benannt und mit verschiedenen Befugnissen ausgestattet sind (¶ Ordinariat, Generalvikariat [¶ Beamte, kirchliche: I, Sp. 989], Konsistorium, ¶ Offizialat u. a.). — In der evangelischen Kirche sind K. überwiegend solche des ¶ Landesherrlichen Kirchenregiments, und zwar entweder nur für innere kirchliche Angelegenheiten (Sachsen-Weimar, die beiden Schwarzburg) oder zwar auch für äußere, aber nur in staatlicher Abhängigkeit oder unter staatlicher Vermittlung (Bayern, Württemberg, Schaumburg-Lippe, Anhalt, Braunschweig) oder für bestimmte innere und äußere Angelegenheiten (Neupreußen, Hessen, Baden), zu deren Regelung hier und da der Staat seine Zustimmung erteilen muß (Altpreußen, Hannover, Nassau, Frankfurt, Kurhessen usw.), oder für alle kirchlichen Angelegenheiten unbeschränkt und selbständig (Sachsen, Oldenburg, Meiningen, Waldeck, Reuß ältere Linie, Mecklenburg, Hamburg). Sie heißen in der Regel ¶ Konsistorien, Oberkonsistorien, Landeskonsistorien, ¶ Kirchenräte, ¶ Oberkirchenräte oder auch Mediatkonsistorien (¶ Konsistorien) und sind ständige K. mit geistlichen und weltlichen Mitgliedern (¶ Kirchenverfassung: III). Wo die evangelische Kirchenverfassung eine Verbindung von Konsistorial- und ¶ Synodalverfassung ist, bestehen (außer in Oldenburg, Birkenfeld, Lübeck und Hamburg) Synodalausschüsse (in Preußen zwei solche, der Synodalrat und der Synodalvorstand), die, wenn sie nicht nur eine begutachtende Tätigkeit ausüben, sondern am Kirchenregiment teilnehmen und mit der obersten K. gemeinsam beraten und beschließen, einen behördenartigen Charakter annehmen. Dies bringt die hessische Kirchenverfassung durch die Bezeichnung „Erweitertes Oberkonsistorium" zum Ausdruck. Man wird diese Synodal-Behörden jedoch nur insoweit als K. ansprechen können, als die eigentliche höchste Kirchenregimentsbehörde an ihre Beschlüsse gebunden ist. Endlich haben auch die evangelisch-kirchlichen Disziplinargerichte (¶ Disziplinarverfahren ¶ Oberkirchengericht), welche in manchen Landeskirchen als besondere K., zum Teil nur für bestimmte Fälle, bestellt sind, Behördencharakter. Untergeordnete Synodalorgane, denen hier und da (wie in Hessen dem Dekanatsausschuß und der Dekanatssynode) unbedeutende Disziplinarbefugnisse gegen evangelische Geistliche zugewiesen sind, werden dadurch nicht zu K.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts, 1909⁶, Buch IV u. V. **Friedrich.**

Kirchenbesuch ¶ Kirchlichkeit, 1 c.

Kirchenblätter ¶ Presse, kirchliche.

Kirchenbücher. Uebersicht.

I. Rechtlich; — II. Geschichtlich und praktisch. — Es handelt sich dabei um K. im engeren Sinn, nicht überhaupt um kirchlich gebrauchte Bücher, zu denen vor allem noch die liturgischen Bücher (¶ Agende) gehören würden.

I. K., Rechtlich. K. oder Kirchenregister heißen die Listen, in welche die kirchlichen Amtshand-

lungen (Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Konfirmationen) von Amts wegen eingetragen werden. Mit der Führung der K. ist zumeist der Pfarrer beauftragt; wo sie, was in größeren Gemeinden der Fall ist, von dem Kirchenbureau geführt werden, trägt doch der geschäftsführende Pfarrer die Verantwortung (vgl. II, 2). Die Aufsicht über die Führung der K. liegt bei den vorgesetzten ¶ Superintendenten (Dekanen), die Oberaufsicht bei den höheren ¶ Kirchenbehörden. Die K. bildeten bis zur Einführung der ¶ Civilstandsgesetzgebung die maßgebenden Urkunden über die Veränderungen des Personenstandes; sie unterstanden daher und unterstehen, soweit sie diese Eigenschaft besitzen, noch jetzt zugleich der Aufsicht staatlicher Behörden (in Preußen: der Regierungen), deren Genehmigung zu etwaiger nachträglicher Beurkundung oder Berichtigung der bis dahin eingetragenen Geburten, Heiraten und Sterbefälle erforderlich ist. Für die Beurkundungen nach Einführung der Civilstandsgesetzgebung gilt das nicht mehr; die Eintragungen besitzen jetzt nur noch kirchliche Bedeutung. Atteste auf Grund der K. müssen vom zuständigen Pfarrer unter Beidrückung des ¶ Kirchensiegels unterfertigt werden. **Sn.**

Kirchenbücher: II. Geschichtlich und praktisch.

1. Geschichte: a) bis zum Mittelalter; — b) in der neueren katholischen; — c) in den evangelischen Kirchen; — d) die Uebernahme durch den Staat; — 2. Der heutige Zustand; — 3. Der Wert der alten K.; — 4. Die heutige K.-führung: a) Problem; — b) der wissenschaftliche; — c) der kirchliche Wert; — 5. Die Zentralisation der alten K.

1. a) Das alte Rom hatte bürgerliche Zivilstandsregister, z. T. schon von der Königszeit her. Von dort übernahm die werdende Kirche die Einrichtung. In den Diptychen (¶ Diptychon) schuf sie sich Tafeln der Getauften und der Verstorbenen. Erhalten ist davon nichts. Im Mittelalter fiel mit dem Verfall der antiken Kultur auch dieser Ansatz zu K.n. Nur die Klöster verzeichneten ihre Mönche und Nonnen, die Bruderschaften ihre Mitglieder, der Klerus die seinen. Ferner hatte man ¶ Anniversarien, d. i. in diesem Sinne Listen derjenigen Verstorbenen, an deren Todestag stiftungsgemäß ein Gottesdienst zu halten war, und Nekrologien, in denen man die Namen aller im Laufe des Jahres verstorbenen Personen verzeichnete, um sie jeden Sonntag nach, vor oder in der Predigt zu verlesen, ein Brauch, der vereinzelt die Predigt völlig verdrängte. In Nürnberg haben die Küster zu Sebald und Lorenz von 1439 ab eingetragen, bei wessen Begräbnis mit den großen Glocken geläutet wurde; so entstanden die dortigen „Großtotengeläutbücher", die natürlich nur über Todesfälle in reichen Häusern Auskunft geben. Zur Beglaubigung von Alter, Taufe, Eheschließung und dergl. mußten „lebende Urkunden" eintreten, d. i. Augenzeugen, wobei dem Irrtum und der Gewissenlosigkeit ein weiter Spielraum blieb, ein Mangel, den die Urkundenbücher des Adels und der Innungen nur zum kleinen Teile ausgleichen konnten.

1. b) Systematische von den Pfarrern geführte Personenstandsregister finden sich zuerst in den Ländern der frühen Renaissance, Italien und Frankreich. Dort ist das erste Taufbuch schon 1308 nachzuweisen. Ehe- und Sterberegister folgen bald nach. Die Kirche nahm sich offiziell der Sache an: in Konstanz wurden 1463 Taufregister mit Paten vorgeschrieben; doch blieb in Deutschland die Anordnung auf dem Papier, bis mit der Reformation die K. ganz von selbst sich einstellten. Unter den wenigen zuvor entstandenen sind besonders das Taufbuch von Surgant in Kleinbasel 1490/97 und das Totenbuch von Zwickau 1502 erwähnenswert. In Spanien begehrte ¶ Ximenes auf einer Synode von Toledo 1497 Trau- und Taufregister, um den leichtfertigen Ehescheidungen entgegenzuwirken, die jeder jederzeit unschwer durchsetzen konnte, wenn er durch angebliche Zeugen eine Patenschaft zwischen den beiderseitigen Verwandten der Eheleute feststellen ließ. Der gleiche Grund bestimmte das ¶ Tridentinum, in der 24. Sitzung 1563 bei der Besprechung von Ehefragen Trau- und Taufbücher zu fordern. So sehr ist dieser Grund dabei allein maßgebend, daß für den Traueintrag zwar der Name der Gatten und Zeugen wie Tag und Ort der Eheschließung vorgeschrieben ist, bei der Taufe aber nur die Namen der Paten, von einem Totenbuch ist überhaupt nicht die Rede. Das verlangt erst das Rituale Romanum 1614 (¶ Ritualbücher). Indes ging vorher wie nachher die Einführung von K.n auf katholischem Boden sehr langsam vor sich, immer etwas später als in den benachbarten evangelischen Gebieten. Teile der österreichischen Monarchie bekamen sie erst durch ¶ Joseph II 1784. Mitunter, namentlich bei den Kommunikantenlisten, wirkte die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus mit.

1. c) Mit der evangelischen Predigt nimmt vielerorts auch die K.führung einen spontanen Anfang; Anlaß gab besonders der Kampf gegen die ¶ Wiedertäufer, der eine glaubwürdige Bezeugung der vollzogenen Taufe voraussetzte. Schon vor der Regelung durch die Obrigkeit fingen einzelne mit kirchlichen Registern an. In Zwickau beginnen sie 1522, in Nürnberg St. Sebald 1524. Gleichzeitig auf reformiertem Gebiete: ein Pfarrer in der Nähe von Zürich macht seinen ersten Eintrag am 3. Juli 1525. Im nächsten Jahre nimmt der Rat zu Zürich auf Zwinglis Antrag sich der Sache an. Von da greift sie nach Süddeutschland hinüber. Bald erfassen auch die reformierenden Fürsten die Wichtigkeit der K.; bis 1588 haben sich mindestens 66 deutschevangelische ¶ Kirchenordnungen damit beschäftigt, als erste die Nürnberg-Brandenburgsche von 1533. Und der Vorschrift folgte hier alsbald die Ausführung. Im heutigen Königreich Sachsen sind aus den Jahren 1541—49 sechsunddreißig K. vorhanden, wobei zu bedenken ist, daß weitaus die Mehrzahl durch Brand, Krieg und sonst vernichtet wurde. Die Einrichtung ging dann schrittweis nach Norden vorwärts: Braunschweig 1569, Kurbrandenburg 1573, Gottorp 1587, Mecklenburg 1602, Pommern 1617, Dänemark 1646, Norwegen 1685, Schweden und Finnland 1686; doch wurde sie allenthalben schon vor der allgemeinen Einführung durch Einzelne gehandhabt. In England ordnete ¶ Heinrich VIII sie im September 1538 mit solchem Erfolge, daß bereits aus dem Jahre 1538: 812, bis 1558: 1822 K. heute noch in allen drei Registern nachzuweisen sind — freilich ist England seitdem von Krieg fast völlig verschont geblieben. — Die K. sind zuerst knapp gehalten, von etwa 1700 ab oft breit, untermischt mit Berichten über Seuchen, Wetter und Krieg, unterbrochen durch erbauliche Betrachtungen und lateinische Verse, stellenweise ganz in lateinischer Sprache abgefaßt, oft ungenau in Daten — statt des Geburtstags findet

man bisweilen nur den Tauftag und entsprechend bei Begräbnissen —, ungenau auch in den Namen. Manchmal wurden Taufen, Trauungen und Begräbnisse durcheinander geschrieben. Register finden sich frühzeitig hier und da. Viele K. gingen verloren: Pfarrer nahmen sie bei ihrem Wegzug mit; in Kriegszeiten benützte die Soldateska sie als Feuerungsmaterial. Vielfach haben dann die Pfarrer sich an die Wiederherstellung gemacht, z. T. aus vorhandenen Duplikaten, z. T. aus Patenzetteln, Handalten, Kalendern und mündlichen Zeugnissen.

1. d) Die nächsten Jahrhunderte brachten auch für die Personstandsregister das Schicksal vieler Einrichtungen: von der Kirche begründet, wurden sie später zwar von ihr weitergeführt, aber für die Zwecke und unter Aufsicht des Staates, bis sie endlich der Kirche abgenommen und als Standesamtsregister staatlich und selbständig wurden. Am schnellsten ergab sich diese Entwickelung in Frankreich: Franz I verordnet 1539 kirchliche Registerführung unter Aufsicht der bürgerlichen Gerichte. Ludwig XIV stellt 1667 fest, daß die K.führung nicht mehr Sache der Geistlichen, sondern des weltlichen Regiments ist; die Pfarrer haben das fertiggestellte Register an den greffier (Amtsschreiber) abzugeben. Der Abschluß kommt 1787 mit der Zivilehe: sie überträgt die Handhabung der Listen an den Maire und seinen Adjunkten. Aehnliches geschah in den andern, von Frankreich beeinflußten Ländern. Nicht so eilig, aber doch analog war der Verlauf in den einzelnen deutschen Staaten. Das preußische Landrecht und das Generale von 1799 für Kursachsen beweisen als Beispiele die immer weniger kirchlich, immer stärker staatlich aufgefaßte Abzweckung der K. in der Aufklärungszeit. Damals wurde auch die behagliche Breite früherer Zeit in das glatte bureaukratische Schema umgestaltet. Die ¶ Civilstandsgesetzgebung für Preußen 1874 und fürs deutsche Reich 1875 nahmen der Kirche völlig die Personstandslisten mit öffentlich-rechtlicher Geltung aus der Hand, um sie dem Standesamt zu übergeben, von dessen Führung Religionsdiener grundsätzlich ausgeschlossen sind. Dabei traten natürlich an die Stelle der Tauf-, Trau- und Begräbnisbücher Geburts-, Eheschließungs- und Sterberegister. — In Oesterreich hat noch heute die Geistlichkeit aller Religionsgemeinschaften die „Matrikel"-(Matriken-) Führung zu besorgen, damit aber eine Menge rein weltlicher Arbeit zu leisten: Aufstellung von Impflisten, Rekrutenstammrollen u. a. m.

2. Doch behielt die Kirche (außer in Frankreich wohl überall) nicht nur ihre älteren K. in der Hand und hatte somit nach wie vor die bürgerlichen Urkunden für die frühere Zeit auszufertigen; die Kirche führt ihre Bücher auch jetzt noch weiter. Dies wohl im ganzen Gebiet der evangelischen Kirche; und zwar ist die K.führung den Pfarrämtern anvertraut (s. I). Eingepfarrte Ortschaften haben nur selten, Filialen nicht immer K. Die Personalfälle von Anstalten mit eigener Seelsorge werden bisweilen besonders, bisweilen vom nächsten Gemeindepfarrer gebucht. Für das Heer bestehen in Preußen und sonst Militär-K. Vereinzelt sind Abschriften an eine vorgesetzte Behörde abzugeben. Verschiedenheit herrscht hinsichtlich der Konfirmanden-, Beicht- und Familienregister, während es überall Tauf-, Trau- und Begräbnisbücher gibt. Nur im Königreich Sachsen trägt man ins Taufbuch auch die ungetauft bleibenden Kinder ein. — Auch die römische Kirche führt neben dem Staate oder für ihn, die russisch-orthodoxe und die russisch-armenische Kirche in seinem Auftrag kirchliche Personstandslisten. — Der Islam kennt keine Gemeinden im christlichen Sinn, mithin auch keine eigentlichen K.; wohl aber verlangt der Staat vom Imam hie und da den Dienst eines Standesbeamten. Auch der Buddhismus hat keine streng organisierten Laiengemeinden und keine Gemeinderegister; wohl aber besitzen die größeren Klöster Mönchsverzeichnisse, in die der Schriftführer die Herkunft, den früheren und den Mönchsnamen wie auch besondere Fähigkeiten und Verdienste einträgt. Im jüdischen Religionsgesetz sind K. nicht vorgeschrieben; so herrscht keine Einheitlichkeit; einzelne Gemeinden haben sie, wo der Staat oder wo Zweckmäßigkeitsgründe es verlangen.

3. Das in den älteren K.n aufgehäufte Material ist verschiedentlich von bedeutendem Werte, zunächst zur Personalbeurkundung in rechtlichen, zumal Erbschaftsfragen. Um 1700 begann man sie als Quellen für Bevölkerungskunde und Sozialwissenschaft zu schätzen. Für Volkszählungen mußten Pfarrer und Superintendenten allerlei Auszüge anfertigen. Später erkannte man in ihnen geschichtliche Urkunden erster Klasse, nicht nur für Familiengeschichte, auch für Geschichte der Volksgesundheit (Epidemien, Lebensdauer), der Sittlichkeit (Selbstmorde, uneheliche Geburten nach Zahl und Beurteilung), der kirchlichen Sitte (Vornamen, Bestattungsfeiern, Taufverzögerungen), ja für ganz andersartige Lebensgebiete sind namentlich die breiten Einträge früherer Zeit brauchbare Quellen; doch geben auch die schematischen Uebersichten des 19. Jhd.s dem Forscher viel wissenswerte Auskunft.

4. a) Diese Aufgabe ist nun, wie es scheint, restlos auf die Standesamtsregister übergegangen. Sie werden die Geschichtsquellen der Zukunft sein. Hat dann aber nicht W. Jordan (Sebalds I, S. 178) mit seinem Spotte recht: „Sie pinseln . . . . . am Duplikat der Geburts-, Sterbe- und Kopulationsregister. Das ist, beiläufig bemerkt, reine Papierverschwendung, seit durch die Standesbuchführung sogar die Register selbst so gut wie überflüssig geworden sind und die Regierung die Kopie nicht mehr verlangt. Aber es wird, auch zwecklos, so fortgeschlendriant, weil es früher Sinn hatte . . . .". Daß es sich hier eigentlich um die Duplikate handelt, trägt nicht viel aus; schwerwiegend bleibt der Vorwurf, die K. seien durch die Tätigkeit der Standesämter überflüssig geworden; bis heute erhalten habe sie nur die Unfähigkeit der Kirche, mit alten, sinnlos gewordenen Uebungen aufzuräumen. Hat es also, das ist unser Problem, noch einen Wert, wenn kleinere Gemeinden ihrem Pfarrer die Arbeit der K.führung, wenn große sich die Ausgabe eines K.führers aufladen? Dient ihre Tätigkeit auch neben der des Standesbeamten noch einem vernünftigen Zweck?

4. b) Zunächst werden unsere K. dem Geschichtsforscher der Zukunft ebenso wertvoll sein wie die Standesamtsregister, vielleicht noch wertvoller, weil übersichtlicher. Der Geburtseintrag z. B. beginnt im Standesamtsregister

mit dem Namen der meldenden Person, also etwa der Hebamme und schließt mit ihm, während Eltern, Kind und Tag erst irgendwo in der Mitte genannt sind. Im Kirchenbuch stehen Daten, Namen, Eltern klar hervorgehoben spaltenweis untereinander. In manchen Stücken ist seine Notiz auch reichhaltiger. Doch herrscht hier nach Landeskirchen und persönlicher Liebhaberei viel Mannigfaltigkeit.

4. c) Indes wären all diese Vorteile auch erreichbar durch eine Aenderung des standesamtlichen Registerwesens, jedenfalls nicht Anlaß genug für die Kirche, eine so zeitraubende Arbeit weiterzuführen. Die Kirche braucht aber ihre Listen auch für sich selbst. Sie muß, wenn sie nur Getaufte konfirmiert, nur Konfirmierten das Abendmahl (¶ Abendmahl V, rechtlich) gibt, nur Konfirmierte traut, Eltern ungetaufter Kinder und Ungetrauten das Paten- und Wahlrecht entzieht, die Möglichkeit urkundlichen Nachweises über den Vollzug oder die Unterlassung der Taufe, Konfirmation, Trauung offenhalten. Wichtiger als diese halbrechtliche Benützung ist die im Dienste des eigentlichen kirchlichen Lebens vom Standpunkte der „aufsehenden Seelsorge" Alexander ¶ Schweizers und dem ¶ Sulze'schen Gemeindeideale (¶ Gemeinde, 3) aus. Um seiner Gemeinde richtig zu dienen, muß der Geistliche sie kennen, nicht bloß von Namen und Angesicht, nicht bloß nach Denkart und Charakter, sondern auch, als Voraussetzung dafür, nach ihren äußeren Verhältnissen und Lebenserfahrungen: Beruf, Kinderzahl, Todesfällen, Verwandtschaft und Verschwägerungen. Die aber prägt er sich am besten beim Schreiben des K.s ein, sofern nicht die Gemeinde so groß wird, daß über der Menge der Einträge ihm der Inhalt im einzelnen verloren geht und das Schreibwerk die Zeit zu der gerade bei großer Seelenzahl um so nötigeren Seelsorge, zur Predigtvorbereitung und eigenen geistigen Fortbildung ihm ungebührlich beschränkt. Dann muß ein besonderer K.führer eintreten, wodurch allerdings ein großer Teil jenes Nutzens wegfällt; immerhin können die Geistlichen auch dann noch über mancherlei Fragen aus dem Leben ihrer Gemeinde sich durch Nachschlagen in den K.n unterrichten, was zumal vor seelsorgerlichen Besuchen oder Amtshandlungen zu empfehlen ist. Vollständig wird das freilich erst dann erreicht, wenn jede Gemeinde ein Gemeindeverzeichnis besitzt, bei seßhafter Bevölkerung als Familienregister, wie es in älterer Zeit vielerorts, nach Familien oder gar nach Hausgrundstücken geordnet, angelegt und gerade jetzt vielfach wieder aufgenommen wird; in fluktuierender Gemeinde lieber als Zettelkasten, nach dem ABC oder Hausnummern geordnet, — bei jedem Umzug wird der betreffende Familienzettel an das neue Pfarramt übersandt und dort einfach eingereiht. So behält der Geistliche eine beständige Uebersicht über seine Gemeinde, während es jetzt reiner Zufall ist, ob er, zumal in unkirchlicher Gegend, mit einem ihrer Glieder in Berührung kommt. Nur setzt das entweder ein enges Handinhandarbeiten mit dem bürgerlichen Meldeamt voraus, das allen Weg- und Zuzug regelmäßig und bald ans Pfarramt melden müßte, oder aber Sulzes Gemeindeorganisation in von Presbytern, Helfern usw. zu überwachenden Bezirken (¶ Gemeinde, 3), so daß der Helfer ohne weiteres sofort von jedem Umzug erfährt und an Presbyter und Pastor zur Aenderung des Registers Meldung machen kann. Diese Hilfstruppe würde dann dem Geistlichen auch auf andern Gebieten sein Wirken so sehr erleichtern, soviel Außenwerk ihm abnehmen, daß er die Mehrarbeit an bloßer Schreiberei getrost eintauschen könnte, die mit solchem Gemeinderegister verbunden wäre. Faßt man den gemeindlichen Zweck ins Auge, so könnte auch an den eigentlichen K. manches geändert werden, Anregungen folgend, die man letzthin mehrfach hörte: nicht nur, was wohl meist geschieht, der Konfirmationsspruch, sondern auch Tauf-, Trau- und Grabtexte wären anzumerken, besondere, seelsorgerlich wichtige, aber im Schema nicht vorgesehene Verhältnisse beizufügen; mit einem Wort, man müßte hier und da vom bloßen Gerippe zurückkehren zur erzählenden Ausführlichkeit früherer Perioden.

5. Bei der Wichtigkeit der älteren K. als Geschichtsquellen haben vielfach Historiker und Archivare angeregt, sie nicht ihrem Schicksal zu überlassen, in den Pfarrhäusern des Landes weit verstreut, sondern sie an Ephoral- oder Konsistorialstelle an bestimmten Orten oder gar in einem einzigen Archiv (¶ Archivwesen) zu zentralisieren. Die Vorteile liegen auf der Hand: die K. kämen aus den oft feuchten oder feuergefährlichen Pfarrarchiven weg in sichere trockene Räume und unter sachgemäße Behandlung. Der Forscher fände das Material bequem zusammen und ist der Mühe überhoben, von Pfarrhaus zu Pfarrhaus zu wandern, dort zur Last zu fallen und sich vielleicht sogar einer Abweisung auszusetzen. Der Pfarrer seinerseits wäre der Verantwortung ledig, wen er über seine Bücher lassen darf, und wen nicht; wie soll er den ernsthaften Historiker von dem Hochstapler unterscheiden, der in einem unbewachten Augenblicke ein „von" oder sonst eine Fälschung im K. geschickt anzubringen weiß? Auch die mitunter recht zeitraubenden Anfragen der Genealogen wäre er los. Die Zentralstelle könnte sogar einen archivalisch gebildeten Beamten zur systematischen Ausschöpfung der in den K.n vorhandenen urkundlichen Schätze anstellen, während der Pfarrer zur gleichen Arbeit an seinen K. nur selten Zeit, Neigung und Kenntnis haben wird. Aus diesen Gründen ist in Mecklenburg die Zentralisation der älteren K. schon durchgeführt, in Sachsen und sonst steht man zur Zeit in lebhaften Verhandlungen darüber. Doch sträuben sich vielfach die Geistlichen, die wichtigsten und bisweilen einzigen Quellen zur Ortsgeschichte und Volkskunde aus der Hand zu geben: auch wenn sie nicht wissenschaftliche Forschungen betreiben, seien ihnen doch die Angaben der K. mitunter wertvoll, vor allem durch die chronistischen Beigaben, um für Vorträge und Kirchweihpredigten Stoff mit Lokalkolorit sich zu beschaffen. Dem Untergang durch unsachliche Behandlung könne durch einfache Belehrung und Aufmerksamkeit der Ephoren bei Visitationen gesteuert werden, auch handle es sich dabei um einzelne Exemplare, während bei Sammlung an einer Stelle ein Brand oder ähnliches Unglück alle überhaupt vorhandenen älteren K. mit einem Schlage vernichten würde. — Ueber schon vorhandene kirchliche Archive ¶ Archivwesen, kirchl.

Ein zusammenfassendes Werk über K. gibt es noch

nicht. Die umfangreiche Einzelliteratur wird man nahezu vollständig haben durch eine Kombination der Uebersicht in RE³ X und bei ‡ E. Heydenreich: Familiengeschichtliche Quellenkunde, 1909, S. 1 ff, Anm. 1 (² für 1911 in Vorbereitung); — Daraus: Jakobs in RE³ X, S. 354 ff, und im Korrespondenzblatt der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 1903, Nr. 3; — Ferner Heydenreich a. a. O., S. 1—42; — Als lehrreiche Spezialarbeit: Franz Blanckmeister: Die K.er im Königreich Sachsen (Beiträge zur sächs. Kirchengesch. XV, 1901). **Schwen.**

Kirchenbund, deutsch-evg., ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen ¶ Kirchenausschuß, 1 ¶ Kirchentag. ¶ Einigungsbestrebungen in der Gegenwart.

Kirchenbuße ¶ Bußwesen ¶ Kirchenzucht.

Kirchenchor ¶ Kirchengesangsverein ¶ Kirchenlied: III.

Kirchendiebstahl (Kirchenraub), d. h. Entwendung von Gegenständen, die dem Gottesdienst gewidmet sind, aus einem zum Gottesdienst bestimmten Gebäude wird nach RStrGB. § 243 besonders schwer, nämlich mit Zuchthaus bis zu 10 Jahren, bestraft. Nach kath. Kirchenrecht ist K. ein schweres kirchliches Verbrechen ¶ Sakrileg ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche. **Sn.**

Kirchendiener ¶ Beamte: I, 1; II ¶ Kirchendienst des Lehrers.

Kirchendienst des Lehrers.

1. Geschichtliches: a) Reformationszeit; — b) Neuere Entwicklung; — 2. Trennungskämpfe; — 3. Zukünftige Gestaltung.

Daß heute mit dem Lehramte der Volksschule, die als Einrichtung des Staates von der Kirche unabhängig und ohne Zusammenhang mit ihr selbständig dasteht (¶ Kirche: VI, 1. 2), noch Kirchendienst verbunden ist, ist nur aus dem geschichtlichen Herkommen verständlich.

1. a) Die Reformatoren Luther, Melanchthon, Bugenhagen richteten ihr Absehen nicht bloß für die Städte, sondern auch für das Land auf ¶ Lateinschulen. Den bestehenden Volksschulen, in denen bloß Lesen, Schreiben und Rechnen gelehrt wurde, nicht aber die Sprachen, den „Deutschen Schulen", standen sie mißtrauisch, ja feindlich gegenüber, aber durch Wiederbelebung der kirchlichen Katechese (¶ Katechetik, 2 b ¶ Katechismus: I, 2 b) haben sie dennoch die Bedingungen geschaffen, vermöge deren diese ursprünglich meist privaten Volksschulunternehmungen in den Rahmen der kirchlichen (und damit der staatlichen) Organisation einbezogen worden sind. Die Katechese wurde von dem Pfarrherrn meist dem Küster (Mesner, Sigristen, Opfermann; ¶ Beamte: I, Sp. 989, 993) überlassen. Und es lag nahe, den Personen, die dem jungen Volke den Katechismus (durch Vorsprechen und Nachbeten) beibrachten, auch den Unterricht derselben Jugend im Lesen, Schreiben und Rechnen zu übertragen. Solche Küsterschulen als öffentliche Institution begegnen geschichtlich zuerst in der großen Kirchenordnung Herzog ¶ Christophs von Württemberg vom Jahre 1559 (¶ Kirche: VI, 1, Sp. 1171 f). Ziemlich bald folgten die andern evg. Gebiete mit ähnlichen Einrichtungen nach.

1. b) Der Küster der Reformationszeit war „een schlicht Mann", und sein Kultusdienst bestand in „ringen Werken" (Stralſ. K.O. 1525), die bis auf den heutigen Tag im wesentlichen dieselben geblieben sind. Nur durch das Hinzukommen des Organistendienstes hat das Amt eine Erhöhung erfahren. Dagegen ist das Schulamt, das bis zum Ausgange des 18. Jhd.s gleichfalls nur ein „ring Werk" blieb, seitdem unablässig gewachsen an Umfang, Inhalt, Wert und Bedeutung und hat seinen Träger weit über den geringen Anfang emporgehoben. Dieser fühlte sich seit Einrichtung der ¶ Lehrerseminare und, seitdem die Vorbereitung für den Schuldienst umfangreicher und mühevoller wurde, mehr und mehr als Lehrer denn als Küster, und die niederen Verrichtungen des Küsterdienstes fingen an ihm lästig zu fallen. Doch war ihm der Doppeldienst immer noch ein einheitliches Amt, ein Kirchenamt, und er gehörte nicht bloß als Küster, sondern auch als Lehrer zum „Klerus", zur Geistlichkeit, bis in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jhd.s in den meisten Staaten das Volksschulwesen gesetzlich geregelt wurde und die ¶ Volksschule aufhörte, eine Einrichtung der Kirche zu sein, und in die Leitung und Beaufsichtigung des Staates überging. ¶ Kirche: VI, 2 ¶ Schulaufsicht ¶ Trennung von Schule und Kirche.

2. Es wäre sachlich selbstverständlich und folgerichtig gewesen, bei diesem Uebergange des Schulamtes aus der Abhängigkeit der Kirche in die des Staates das gesamte kirchliche Amt nebst kirchlichem Einkommen vom Schulamte zu trennen und unter kirchlicher Aufsicht und Leitung zurückzubehalten. Aber eine reinliche Loslösung der gesamten Küsterei (des Dienstes und des Vermögens) hat nur in Baden (Elementarschulgesetz 1868) und in Württemberg (seit 1899) stattgefunden. In einigen Staaten ist nur der Dienst (Meiningen 1907), in mehreren nur der niedere Küsterdienst abgetrennt (Gotha 1863, Hessen 1874, Sachsen-Weimar 1874, Nassau, Westfalen, Konſ.-Bezirk Kassel). In den meisten Staaten bezw. Landeskirchen (Preußen, Hannover, Schleswig-Holstein, Mecklenburg, Coburg, Bayern mit der Pfalz) ist die gesamte Küsterei, der Dienst sowohl als das Vermögen, mit dem Schulamte verbunden geblieben. Als Grund für dies seltsame Verfahren kommt bei den Staatsregierungen der Wunsch in Betracht, die Küstereieinkünfte für die Besoldung der Lehrer weiter verwenden zu können. Wäre das gesamte Küstereivermögen, Küsterhaus, Küstereigefälle und -länderei an die Kirche heimgefallen, so wäre in den Bezügen der Lehrer eine Lücke entstanden, die nur mit schweren Opfern, sei's von den Schulgemeinden, sei's vom Staate, auszufüllen gewesen wäre. Und auf kirchlicher Seite ließ man sich das Fortbestehen der Verbindung gern gefallen um der Lehrer willen. Einmal glaubte man sie für die höheren Küsterdienste, Lektoren-, Organistendienst usw. nicht entbehren zu können, sodann aber hegte man bei dem kirchenflüchtigen Gebaren der Lehrerschaft jener Zeit das Mißtrauen, daß sie bei Lösung aller amtlichen Verbindungen der Kirche ganz den Rücken kehren würden, und hielt und hält stellenweise bis auf den heutigen Tag den Küsterdienst für ein geeignetes Band, die Lehrer an die Kirche zu fesseln. Doch die Lehrerschaft, für die beim Uebergange der Schule in die Hände des Staats der Küsterdienst in aller Form zum Nebenamte geworden war, war sich der Unvereinbarkeit der beiden Aemter bewußt geworden und begann den Kampf um Befreiung von dem lästigen

Nebenamte, indem besonders das Herabwürdigende der niederen Küsterdienste ins Feld geführt wurde. Jeder Unbefangene wird zugeben, daß der Lehrerstand in seiner sozialen Stellung allerdings weit über die niederen Dienste des Küsteramts hinausgewachsen ist. Allein wenn man bedenkt, daß jene Dienste doch nur bei persönlicher Leistung herabwürdigend wirken können, daß niemand daran denkt, ihre persönliche Leistung von den Lehrern zu fordern, und daß auch kein Lehrer mehr daran denkt, sie persönlich zu verrichten, so kann man sich die Heftigkeit und Zähigkeit des Kampfes nur daraus erklären, daß es sich hier um ein durch eine straffe Organisation aufs höchste gesteigertes Standesgefühl handelt, und daß doch auch etwas von der Erbitterung gegen die geistlichen Schulaufseher und von der Gereiztheit des rührig vorwärts drängenden jungen Standes gegen die alte, allem unruhigen Vorwärtsstürmen abgeneigte Mutter Kirche in den Kampf hineinspielt. Der Kampf wird von den Lehrervereinen in ihren Versammlungen, ihrer Fach- und der Tagespresse, in Eingaben an Synoden und Behörden und vor allem durch Einwirkung auf die einzelnen Parteien der Parlamente geführt. Unverkennbar ist die Lehrerschaft im siegreichen Vordringen begriffen. Als ein besonderer Erfolg dieser Bestrebungen ist der Erlaß des preußischen Kultusministers vom 27. Februar 1894 insofern zu bezeichnen, als dieser Erlaß der Unterscheidung zwischen „höheren" Küsterdiensten (Kantorat, Organistendienst, Kirchenschreiberei, Altardienst, Aufsicht über die äußere Ordnung des Gottesdienstes usw.) und „niederen" (Reinigen der Kirche, des Kirchplatzes und der Kirchwege, Fürsorge für Glocken und Turmuhr, Läuten und Anschlagen der Betglocke, Heizen der Kirche, Anzünden der Lichter, Auf- und Zuschließen der Kirche usw.) stattgab und die Abspaltung und Abstoßung der letzteren, allerdings „unter entsprechender vermögensrechtlicher Regelung", gestattete. Auch sollte statt der gänzlichen Abtrennung der Dienste es erlaubt sein, eine geeignete Person zur Vertretung des Küsters zu bestellen, allerdings auch wieder „unter Aussonderung eines geeigneten Betrags aus dem Küstereieinkommen zur Vergütung jener Vertretung", wobei dem Lehrer nur die Aufsicht und Verantwortlichkeit verbleiben sollte. Auf die Gestaltung der Praxis hat der Erlaß allerdings nur geringen Einfluß gehabt, weil im einzelnen Falle der Lehrer die Abtrennung der Dienste wegen der damit verbundenen Schmälerung seiner Bezüge aus dem Küstereivermögen regelmäßig ablehnt. Doch richtet sich der Kampf auch gegen die höheren Küsterdienste. In dem Badischen Elementarschulgesetz von 1868, das den Kirchendienst vom Schuldienste im übrigen abtrennte, war der einzige Vorbehalt gemacht, daß der Lehrer gegen eine besondere Entschädigung von jährlich mindestens 100 Mk. den Organistendienst übernehmen müsse und im Weigerungsfalle von der Oberschulbehörde dazu angehalten werden könne. Ein heftiger Sturm erhob sich gegen diesen sog. Organistenparagraphen und brachte ihn auch zum 1. Januar 1903 zu Fall. In der Folge haben allerdings sämtliche Lehrer bis auf zwei oder drei den Organistendienst im freien Vertrage wieder übernommen. Auch sonst fassen die Provinziallehrerversammlungen ihre Beschlüsse in der Regel auf „Aufhebung der organischen Verbindung von Schul- und Kirchenamt" (Außerordentl. Rhein. Prov.-Lehrerverf. 1906). — Neuerdings wird nun auch von kirchlicher Seite kräftig auf die völlige Trennung der beiden Aemter hingewirkt. Man kommt da zu der Erkenntnis, daß auf dem Wege, auf dem die Lehrerschaft vordrängt, schließlich der gesamte Küsterdienst vom Schulamte zwar abgetrennt, das Küstereivermögen aber bei den Schulstellen bleiben und der Kirche verloren gehen wird. Findet sich doch z. B. in dem preußischen Lehrerbesoldungsgesetze von 1909 die Bestimmung, daß bei Abtrennung des Kirchendienstes vom Schulamte der Betrag, um den das Lehrereinkommen mit Rücksicht auf den Kirchendienst erhöht ist, dem Lehrer weitergezahlt werden soll. Auch wird es als Uebelstand empfunden, daß die Kirche in manchen Fällen sich einen Lehrer als Organisten gefallen lassen muß, dem es an Befähigung zum Orgelspiel fehlt, oder als Küster einen, der seinem Widerwillen gegen das Amt durch die Art, wie er seinen Verpflichtungen nachkommt, unverhohlen und unmißverständlich Ausdruck gibt. Dazu kommt, daß sich auf dem Gebiete der kirchlichen Gemeindeverwaltung und Gemeindepflege eine Anzahl von Aufgaben herausgestellt hat, die heute wegen Mangels an geeigneten Kräften garnicht oder unvollkommen erfüllt werden. All diese Arbeit würde dem Küsteramte bereits „organisch" angegliedert, ja aus dem Küsteramte organisch herausgewachsen sein, wenn dies Amt nicht ein Anhängsel am Schulamte gewesen und in demselben Maße, wie das Schulamt an Umfang und Bedeutung wuchs, seinerseits verkümmert und verkrüppelt wäre. Von diesen Gedanken ausgehend hat 1904 der hannoversche Pfarrverein die Forderung aufgestellt: Völlige grundsätzliche Abtrennung der Küsterei von dem Schulamte, und zwar zunächst reinliche Scheidung des Küstereivermögens von dem Schulvermögen und Rückfall desselben in die freie selbständige Verfügungsgewalt der Kirchenvertretung, sodann Abtrennung des gesamten Küsterdienstes, nicht bloß des niederen, sondern auch des höheren von den Schulstellen! Die hannoversche Landessynode von 1905/6 hat diese Forderung aufgenommen, und bereits wird dort die grundbuchamtliche und urkundliche Sicherstellung des Küstereivermögens in der ganzen Landeskirche mit Eifer betrieben. Zu ähnlichem Vorgehen hat sich 1907 der Generalsynodalausschuß der protestantischen Kirche der Pfalz nach mehrjährigen Anregungen des Dekans Stadtpfarrer Jung-Zweibrücken entschlossen. Auch in anderen Landeskirchen erwacht die Neigung, in diesem Sinne die Praxis zu gestalten.

3. Zukünftige Gestaltung. Als Ergebnis der gegenwärtig auf diesem Gebiete wirkenden Bestrebungen steht die völlige, grundsätzliche Trennung des gesamten Küsterdienstes vom Schulamte in ziemlich sicherer Aussicht. Sehr verschieden aber werden sich die Verhältnisse nach der Trennung gestalten, je nachdem man die Scheidung, wie sie bisher von der Lehrerschaft betrieben ist, mit der Abtrennung der niederen Küsterdienste, oder, wie jetzt von kirchlicher Seite die Forderung erhoben wird, mit der Sicherstellung des Küstereivermögens einleitet. Wo man mit der Abtrennung der nie-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

deren Küsterdienste begonnen hat, ist eine starke Einbuße an Küstereivermögen oder der völlige Verlust desselben an die Schulstellen entweder schon vollendete Tatsache oder unabwendbar. Das Küsteramt wird dort wegen Mangels an Mitteln nicht entwickelungsfähig und auch für die Lehrer fernerhin nicht begehrenswert sein. Wo man mit der Sicherstellung des Küstereivermögens beginnt und die Abtrennung des gesamten Küsterdienstes vom Schulamte in Angriff nimmt, gewähren die zumeist reichlichen Küstereieinkünfte die Möglichkeit, das Küsteramt nach den kirchlichen Bedürfnissen der Gemeinde frei auszugestalten, auch in der Richtung, die bahnbrechend der Vorsteher des Stephansstifts zu Hannover, Pastor D. Oehlkers, weist: Das Küsteramt soll zur Gemeindediakonie erweitert und mit Gemeindehelfern (¶ Diakonen usw.), die für diesen Beruf vorbereitet sind, besetzt werden (vgl. dessen Vortrag auf der Allg. Luth. Konferenz 1904 „Ueber die Verbindung des Küsteramtes mit dem Gemeindehelferamte"). Für die Städte und großen Landgemeinden wird diese Ausgestaltung des Küsteramts dem Bedürfnis entgegenkommen und von großem Segen sein. In den kleineren Landgemeinden aber, also in der Mehrzahl derselben, wird man das Amt nach den höheren und niederen Diensten teilen, den Teil der niederen Dienste nach dem Bedürfnis ausgestalten und beide Aemter von den Einkünften der Küstereistiftung so reichlich besolden können, daß das eigentliche Kirchen- und Organistenamt auch für den Lehrer begehrenswert erscheint, das er dann durch freien Vertrag mit der Kirchenvertretung übernehmen und durch eine freudige hingebende Verwaltung sich für die Dauer sichern kann.

Vgl. die Literatur unter ¶ Kirche: VI (K. und Schule) und unter ¶ Trennung von Schule und Kirche. **Oberdieck.**

Kirchendisziplin über Gemeindeglieder ¶ Kirchenzucht ¶ Civilgerichtsbarkeit; über Kirchenbeamte ¶ Disziplinarverfahren. Vgl. auch ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit.

Kirchenfabrik ¶ Baulast.

Kirchenfeste ¶ Feste, kirchliche, ¶ Kirchenjahr.

Kirchenfreiheit ¶ Immunität.

Kirchengebäude ¶ Kirchenbau: I—II ¶ Gebäude, kirchliche, ¶ Baulast. — Ueber Ausstattung des K.s ¶ Ausstattung, kirchl., ¶ Kirchengeräte ¶ Altra ¶ Kirchenschmuck.

Kirchengebet ¶ Gebet, ¶ Hauptgottesdienstordnung. — Allgemeines (großes) K. ¶ Gebet: V, 6; I, 2 b—3.

Kirchengebote. Die griechische und römische Kirche verstehen unter K.n eine Auswahl bestimmter Forderungen der Kirche an ihre Glieder. In dieser Auswahl sind sie eine späte Erscheinung, der ferner eine autoritative kirchliche Begründung fehlt. In der römischen Kirche treten sie als 5 K. zuerst im großen Katechismus des Canisius auf (1555; ¶ Katechismus: II, 2), dann in seinen beiden kleinen Katechismen (1556, 1558). Der von 1556 hat ihnen Verbreitung in der ganzen Kirche verschafft, sei es durch die zahlreichen Uebersetzungen in andere Sprachen, sei es, daß andere Katechismen sich an ihn anlehnten (Fabri, Augerius, Bellarmin). Die Gebote betreffen 1. das Halten der gebotenen Feiertage, 2. andächtiges Hören der Messe an allen Sonn- und Festtagen, 3. Halten der gebotenen Fasttage, 4. wenigstens einmaliges Beichten im Jahr vor einem verordneten Priester und Genießen des Altarsakraments (zu Ostern), 5. Feiern der Hochzeiten nur an kirchlich erlaubten Tagen (bei Canisius statt dieses Gebots der österliche Genuß des Altarsakraments als 5. Gebot). Die Fünfzahl hat sich, von leichten Schwankungen abgesehen, bis heute gehalten. Ob sie dauernd sich halten wird, steht dahin. In den keine staatliche Privilegierung der Kirchen und kein Kultusbudget kennenden Vereinigten Staaten Nordamerikas gilt — wie auch noch in England — als sechstes Kirchengebot die Verpflichtung, für den Unterhalt der Kirche zu sorgen. Neuere angesichts der Propaganda der „Freimaurer" und Sozialdemokraten gegen die von dort drohende Absplitterung von der kirchlichen Gemeinschaft gerichtete Vorschläge auf Erlaß eines Gebotes wider den Eintritt in kirchenfeindliche Vereine haben sich noch nicht zu einem Kirchengebot verdichtet. — In der griechischen Kirche zählt man 9 K.: 1. die Forderung der demütigen Anbetung Gottes und der Teilnahme am Kultus der Sonn- und Festtage; 2. Beobachtung der vorgeschriebenen Festzeiten; 3. Ehrerbietung gegen den Klerus; 4. Viermalige Beichte („Vorgeschrittene" monatlich, „einfache" einmalig, zu Ostern); 5. Verbot häretischer Lektüre; 6. Fürbitte für die geistliche und weltliche Obrigkeit, besonders für die Wohltäter der Kirche; 7. Beobachtung außerordentlicher Fasten, Bittgänge usw., 8. Verbot der Schmälerung des Kirchenguts und Gebot der Anerkennung von Testamenten zugunsten der Kirche; 9. Verbot der Annahme ausländischer Sitten. Diese K. treten unter dem Titel der 9 K. zum ersten Mal in der ¶ Confessio orthodoxa des Petrus ¶ Mogilas auf (1638). Ein charakteristisches Stück der Katechismen sind sie nicht geworden. Ihr Geltungsbereich wird aber mit dem Geltungsbereich der Confessio orthodoxa zusammenfallen. Daß der römische Vorgang die Aufstellung eines solchen Kataloges von K.n mit bedingt hat, ist mehr als wahrscheinlich, wenn auch die Selbständigkeit in der Auswahl unverkennbar ist. Sowohl die griechische wie die römische Fassung erklärt die K. für einen Ausschnitt. Canisius sowohl wie Petrus Mogilas betonen, daß nur die vornehmsten oder hauptsächlichsten K. zusammengestellt seien.

Ueber die Bedeutung der K. ist man sich in der protestantischen Konfessionskunde (¶ Symbolik) einig. Sie gelten als charakteristisches Merkmal der Eigenart beider katholischer Konfessionen. Während die römische Kirche ihren Gläubigen ihre Autorität mit polizeilichen Mindestforderungen nahe bringe, lasse die griechische Kirche, die einer solchen Methode überhaupt nicht bedürfe, da auf allen Gebieten Kirche und Nationalität, Volkssitte und Kirchensitte eng mit einander verwachsen seien, in ihrer durch den römischen Vorgang bedingten Aufstellung von K.n die wesentlich kultische Eigenart ihres Christentumsverständnisses erkennen. Denn die von den K.n geforderten Christenpflichten seien wesentlich kultisch. Doch diese konfessionskundliche Erklärung deckt sich weder mit dem Inhalt der K., noch mit der historischen Situation, der sie entstammen. Ein absoluter Vergleich der römischen K. mit den griechischen müßte grade den römischen die kultische Bestimmtheit zuerkennen. Denn mit einer der griechischen Auswahl gar nicht eignenden Ausschließlichkeit werden hier kultische Pflichten namhaft gemacht. Anderer-

seits kann man weder aus der griechischen noch aus der römischen Aufzählung ein besonderes Argument dafür gewinnen, daß grade polizeiliche Mindestforderungen die Autorität der Kirche den Gläubigen nahe bringen sollen. In beiden Konfessionen wird auch ausdrücklich erklärt, daß es sich nur um eine Auswahl handle. Das heißt aber, daß beide Konfessionen auf die Tatsache einer größeren Zahl von K.n Gewicht legen. Aus der besonderen Aufzählung ein für die Eigenart der beiden Konfessionen charakteristisches Moment zu gewinnen, ist darum von vornherein nicht möglich. Die Konfessionskunde muß demnach darauf verzichten, allgemeine, unterscheidende Konfessionsmerkmale aus den vorliegenden K.n abzuleiten. Sie muß auf die die Auswahl bedingende besondere konkrete Situation achten. Die bei Canisius vorhandene Form der K. zeigt, daß sie ein Moment der restaurativen und gegenreformatorischen Bestrebungen des Katholizismus sind. Die Auswahl gerade dieser K. war durch den Kampf gegen die Ketzerei, d. h. die Reformation bedingt. Darum kehren auch in diesen K.n Forderungen wieder, die schon das 4. Laterankonzil (¶ Lateransynoden) in der Abwehr der Häresie den Gläubigen auferlegt hatte. Die K. sind historisch weder kultisch noch spezifisch polizeilich zu begreifen — mag auch spätere Praxis und insonderheit jesuitische ¶ Kasuistik auf diese Bahn gedrängt haben, — noch auch mit der modernen kath. Systematik als „nähere Bestimmungen des göttlichen und positiven Gesetzes". Historisch wird man durch diese Erklärung nicht weiter geführt. Die K. sind vielmehr die Waffe, mit der man hat schützen wollen, was gefährdet war. Der Schutz des Gefährdeten war wie bei Canisius (s. oben), so auch sonst das Motiv der Auswahl. Es waren stets ganz konkrete geschichtliche Situationen, die unter Voraussetzung des Motivs, das grade Gefährdete zu schützen, die Auswahl bedangen. Des Mogilas Auswahl (s. oben) lehnt sich offenbar an die römische an, trägt aber nicht so ausschließlich den gegenreformatorischen Stempel. Statt dessen treten spezifisch kirchlich-hierarchische Forderungen auf, die auf die Erhaltung und Wahrung des Ansehens, der Stellung und der Machtmittel der Kirche abgezweckt sind. Auch die Forderung der Fürbitte für die weltliche Obrigkeit enthält dasselbe Motiv. Weil die Obrigkeit die Kirche in ihrem Bestand und in ihren Rechten schützt und sie fördert, ist jenes Kirchengebot aufgestellt worden. Ob das Verbot der Lektüre häretischer Schriften im Hinblick auf die große, selbst in die griechische Kirchengeschichte hineinragende reformatorische Häresie (¶ Orthodox-anatolische Kirche: II) erfolgt ist, oder ob der besondere Anspruch der griechischen Kirche, die Hüterin der Orthodoxie zu sein, hier zum Ausdruck kommt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls kann man aber nicht behaupten, daß die 9 K. der griechischen Kirche charakteristisch sind für die wesentlich kultische Bestimmtheit der griechischen Frömmigkeit. Aus den 9 K.n kann man eine solche Bestimmtheit überhaupt nicht herauslesen. Die übliche Wertung der K. ist darum als falsch preiszugeben.

Fr. Loofs: Symbolik I, 1902, S. 162 f. 307 f. 357. 371 ff. 410; — F. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, S. 510 f; — Ders.: Gebote der Kirche, in: RE ³ VI, S. 402 ff; — A. von Schezers in: KL² V, S. 161 ff; — Knecht: Katechismus, in KL² VII, S. 288 ff. **Scheel.**

Kirchengefäße ¶ Ausstattung, kirchliche, 6.

Kirchengemeinde ¶ Gemeinde ¶ Gemeindeverfassung.

Kirchengemeinderat, Kirchengemeindevertretung ¶ Gemeindeverfassung.

Kirchengeräte. Zwischen der katholischen und protestantischen Auffassung der für die Ausübung des Gottesdienstes erforderlichen Geräte herrscht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Die katholischen Geräte werden geweiht, erhalten also dadurch eine fast persönliche Heiligkeit, die um ihrer selbst willen kirchlichen Wert hat. Sie können demnach auch durch Mißbrauch und Beschmutzung entweiht werden und bedürfen dann einer neuen priesterlichen Heiligung. Nach der Meinung der Reformatoren sind die Geräte nur die notwendigen und bequemen Hilfsmittel zur Ausrichtung und haben deshalb auch nur Wert, soweit sie dem Gebrauche dienen. So hat man auch in den von Luther abhängigen Kreisen von Anfang an mit großer Nüchternheit und Unbefangenheit die Frage nach der rechten und zweckmäßigen Gestaltung und Stellung der K. behandelt, und erst später ist es bei wiedererwachter Vorliebe für das Geheimnisvolle und Romantische zu der unevangelischen Redeweise von „heiligen" Geräten und Gefäßen gekommen und der klaffende Widerspruch zwischen katholischer und protestantischer Auffassung dadurch verwischt worden. — Der Altar und die Ausstattungsstücke (¶ Ausstattung, kirchl.; ¶ Kruzifix) sind in besonderen Artikeln behandelt. Hier würde es sich deshalb nur noch um Kanzel, Taufstein und Orgel zu handeln haben.

1. Die Kanzel. In der alten Kirche predigte der Bischof von seiner am Ende des Chores hinter dem Altare befindlichen Kathedra (¶ Ausstattung, Sp. 812) herab. In Behinderungsfällen des Bischofs verlas der Diakonus von dem Ambon aus eine Homilie. Die Ambonen waren um einige Stufen erhöhte Lesepulte mit einer Brüstung und standen an den Schranken (cancelli), die den Chorraum vom Mittelschiff trennten. Wegen ihrer günstigeren Lage sind sie zuweilen auch von Bischöfen als Predigtstuhl anstelle der Kathedra bestiegen worden. Von ihnen nahm später die Kanzel ihre Gestalt und ihre Stellung, ihren Namen von den oben genannten Schranken (cancelli). Im Mittelalter trat mit der Predigt auch der Predigtstuhl in den Kirchen zurück. Viele Kirchen sind ohne jede Predigtstätte errichtet worden. Erst die Bettelmönche (¶ Kirchenbau: I, 4) haben wieder auf Anlage von Kanzeln gedrungen und sie möglichst in der Mitte des Gemeinderaums an einem Pfeiler angebracht. Diese Stellung, wenn auch jetzt mehr dem Chorraume genähert, gilt auch heute noch vielfach als die liturgisch richtige in evangelischen Kreisen lutherischer Herkunft, während man sich in reformierten Gemeinden zumeist von dieser katholischen Ueberlieferung losgemacht hat und die einzig natürliche im Angesicht der Gemeinde gewählt hat, was übrigens von Anbeginn an auch in lutherischen Landen mit zunehmender Häufigkeit geschah und im 18. und 19. Jhd. vielfach die Regel blieb. Daß man noch heute die Kanzel lieber an die Seite drückt, anstatt sie unmittelbar vor der Gemeinde in die Hauptachse des Kirchenraums zu stellen,

liegt daran, daß man in romantisch-einseitiger Ueberschätzung des Altars dieses Gerät als Mittel- und Zielpunkt der baulichen Anlage anzusehen pflegt. Weiteres ¶ Kirchenbau: II.

2. Der Taufstein (Baptisterium). Ursprünglich, als man begann Kirchen zu bauen, wurde die Taufe in eigens für diesen Zweck bestimmten Kapellen, Baptisterien, vollzogen. Mit dem allmählichen Aufkommen der Kindertaufe schrumpfte das alte Taufbassin in ein kleineres Taufbecken zusammen, das kessel-, kufen- oder kelchförmig gestaltet wurde, aber immer noch tief genug war, um das Eintauchen zu ermöglichen. Einen so festbestimmten Standort wie der Altar hat das Taufbecken auch im Mittelalter nicht gefunden. In der lutherischen Kirche ist es eigentlich durch die ganze Kirche gewandert. Der alte massive Stein ist dabei vielfach erst durch einen von der Kirchendecke herabzulassenden, hängenden Taufengel und später durch ein transportables Taufmöbel ersetzt worden. Neuerdings bevorzugt man wieder eine monumentalere Gestaltung und liebt es, den Taufstein im Chorraume selbst anzubringen. In den Kirchen reformierter Herkunft wird die Taufe am Abendmahlstische vollzogen, der so für beide Sakramente benutzt wird. — Erforderlich ist überall ein Taufbecken und eine Taufkanne. Aber auch das Taufhandtuch für den Geistlichen sollte überall als notwendiges Stück der Taufausstattung angesehen werden.

3. Die Orgel (organum, organa) ist als weltliches Instrument erfunden worden, hat aber bald ihren Einzug in die Kirche gehalten. In mittelalterlichen Kirchen ist sie zumeist etwas stiefmütterlich und nebensächlich behandelt worden. Mit der höheren Wertung des Gemeindegesangs im Protestantismus hat sie, den Reformatoren zum Trotz, allmählich eine immer größere Bedeutung gewonnen, ist Führerin und Dienerin des in Töne umgesetzten Gebetes der Gemeinde geworden und wird dabei vielfach noch als besonderes Kunst-Instrument für Kirchenkonzerte verwendet (¶ Orgel ¶ Kirchenmusik, 10). Mit dieser wachsenden Bedeutung der Orgel hat die ihr zugewiesene Stellung im Kirchenraume nicht immer Schritt gehalten. Denn es ist unnatürlich, die Orgel mit dem Singchor im Rücken der hörenden Gemeinde aufzustellen. Schon im 16. Jhd. findet sich darum der Versuch, sie im Angesicht der Gemeinde anzubringen. So ists auch in den späteren Jahrhunderten noch vielfach geschehen. In der Zeit der Romantik bei der wieder erwachten Freude an dem geheimnisvollen Zauberdämmer eines hohen Chors galt es dann freilich für eine Entweihung dieses heiligen Raumes, wenn in ihm die Orgel Platz finden sollte. Doch hat man neuerdings in Anknüpfung an alte Vorbilder und in wohlerwogener Fortbildung ihrer guten Gedanken vielfach wieder mit trefflichem Erfolge die Orgel im Angesicht der Gemeinde hinter Kanzel und Altar angebracht und dabei den neben ihr stehenden Singchor doch nicht, wie das früher geschah, völlig von der übrigen Gemeinde getrennt.

R. Bürkner: Kirchenschmuck und Kirchengerät, 1892; — Ders.: Grundriß des deutsch-evg. Kirchenbaues, 1899; — G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900; — J. Smend: Der evg. Gottesdienst, 1904; — Fr. Spitta: Die Reform des evg. Kultus, 1891; — G. Rietschel: Die Aufgaben der Orgel im Gottesdienst, 1893; — C. Gurlitt: Kirchen (Handbuch der Architektur 8, I), 1906. **Bürkner.**

Kirchengerichte ¶ Gerichte, kirchl.; vgl. ¶ Disziplinarverfahren ¶ Oberkirchengericht.

Kirchengesang ¶ Kirchenlied ¶ Kirchenmusik ¶ K.vereine ¶ Ambrosianischer Gesang ¶ Gregorianischer Choral.

Kirchengesangvereine, evangelische.

1. Begriff; — 2. Geschichtliches; — 3. Statistisches; — 4. Aufgabe. — Kath. K. ¶ Charitas, 12: Cäcilienverein.

1. Wir verstehen darunter freie Vereine zur Ausübung und Förderung des kirchlichen, insbesondere des gottesdienstlichen Gesanges in der evangelischen Kirche. Also nicht Gesangvereine überhaupt, die gelegentlich auch in der Kirche singen; nicht bezahlte Kirchenchöre (s. u.), nicht Vereine zur Pflege der kirchlichen Tonkunst als solcher; nicht Gesangvereine von sektiererischer Bestimmung. In den evangelischen K.n betätigt sich auf dem Wege freier Vereinsbildung das Interesse der Kirche an einer harmonischen Verbindung ihres gottesdienstlichen Lebens mit der Musica sacra, näher mit dem Zweige der kirchlichen Tonkunst, der nur von einem gesanglich begabten und entsprechend geleiteten Ausschnitt der Gemeinde in Pflege genommen und der Gesamtheit dienstbar gemacht werden kann. Zwar ist auch der schlichte Volksgesang, als die zweckmäßigste und würdigste Form gemeinsamer kultischer Betätigung (gegenüber gemeinsamem Sprechen), unter Umständen bereits als Kunstübung zu werten, auch wo er nicht (wie z. B. in einigen schweizerischen Gemeinden) die Form der Mehrstimmigkeit annimmt. Allein wir haben es hier mit solcher Gesangesleistung zu tun, zu der eine dazu berufene und befähigte Gruppe von Gemeindegliedern den übrigen handelnd gegenübertritt, um ihre Gabe zugunsten allseitiger Erbauung zu verwerten. Ob das durch mehrstimmigen oder einstimmigen Gesang geschieht; ob durch gemischte, Männer-, Frauen- oder Kinderchöre; ob eine Einzelstimme aus der Gruppe hervortritt; ob der Gesang durch die Orgel oder durch andere Instrumente begleitet wird, oder nicht, ist grundsätzlich ohne Belang. Nur wird der Begriff der kirchlichen Gemeinde (als der Grundlage des K.s) durch den gemischten, aus Angehörigen beider Geschlechter zusammengesetzten Chor am besten gewahrt. — Wie alle Kunst, so hat auch diese Form der Tonkunst im Gottesdienst eine dienende Stellung. Im anderen Falle wird entweder die zugehörige Gottesgemeinschaft oder der unantastbare Bruderbund um ästhetischer Reize willen gefährdet, die weder an sich zu Gott führen können noch für jedermann zugänglich sind. Andererseits hat der hl. Gesang auch in kunstverklärter Gestalt im Gottesdienst sein Recht; nicht nur deshalb, weil es zum Wesen der evangelischen Gemeinde gehört, alle Kulturgüter freudig in Gottes und damit in ihren Dienst zu nehmen; auch nicht aus dem pädagogischen Gesichtspunkt allein, kraft dessen das Beste von dem, was wohllautet, für die Gemeinde eben gut genug ist; sondern vor allem darum, weil die Gemeinde ein Anrecht auf die Güter und Werte hat, die aus ihrem Schoße entsprungen und zu ihrer gottesdienstlichen Erhebung geschaffen worden sind.

2. Geschichtliches. Wiewohl den Reformatoren zunächst der kirchliche Volksgesang (¶ Kirchenlied: III) am Herzen lag, haben sie in ihrer Mehrzahl, Luther voran, doch auch für die gerade damals hochentwickelte ¶ Kirchenmusik, zumal für den Figuralgesang, verständnisvolle

Liebe gezeigt. Gepflegt wurde der Kunstgesang in städtischen oder fürstlichen oder durch Stiftungen begründeten Chören und Kapellen, ferner durch die ¶ Lateinschulen, endlich durch die (fürstlichen) Kantoreien. Diese reinen Kunstinstitute standen indessen zur Kirche nur in losem, später außer allem Verhältnis. Früh traten freiwillige bürgerliche Vereinigungen und Singgesellschaften in den Dienst des Kultus. Später, d. h. im 18. Jhd., kommen Oratorien- und Männergesangvereine auf den Plan, deren eigentliche Aufgabe außerhalb des kirchlichen Lebens lag und liegt. Liturgischer Sinn und Geschmack war und ist hier nicht zu erwarten; wohl mittelbarer Einfluß auf Sangeslust und Sangeskunst, auch in der Kirche, doch daneben auch Beschlagnahme kunstbegabter Gemeindeglieder für außerkirchliche Zwecke. Das 19. Jhd. bringt, vor allem im Süden, einen Umschwung. 1823: Kochers „Verein für Kirchengesang" in Stuttgart, mit viel Nachfolge in der Nähe und Ferne, macht allerlei Wandelungen durch und wird schließlich zum „Verein für klassische Kirchenmusik" (J. Faißt). In Darmstadt besteht seit 1853 ein „Verein für Kirchenmusik", der aber ebenfalls reiner Konzertverein wurde. Inzwischen wirkten seit etwa 1785 in Berlin Reichardt, Fasch und Zelter für die Wiederbelebung der Vokalmusik des 16. Jhd.s, insbesondere ¶ Palestrinas. Mehr privater Natur, aber noch um vieles einflußreicher war die Tätigkeit Thibauts in Heidelberg, der in den Jahren 1810—1840 auf Angehörige beider Konfessionen in ähnlicher Weise bestimmend wirkte. Die Kanonici Proske in Regensburg († 1861), Franz Witt († 1888) und F. X. ¶ Haberl ebendort haben eingestandenermaßen auf Thibauts Schultern gestanden, und der seit 1866 bestehende, die ganze heutige katholische Kirchenmusik maßgebend dirigierende „Cäcilienverein" (¶ Charitas, 12; vgl. Motu proprio Pius X vom 22. November 1903) geht auf protestantische Anregungen zurück, was nach Meinung Vieler mit dem Ausscheiden Oesterreichs (Wiens mit seinen unliturgischen Klassikern ¶ Haydn, ¶ Mozart, ¶ Beethoven, ¶ Schubert) aus dem deutschen Bunde zusammenhängt. Der Berliner Domchor (1843) wie die entsprechenden Schloßkirchenchöre in Dessau, Schwerin, Hannover usw. bewegten sich in der gleichen Richtung wie der Romantiker Thibaut. Die Thomaner in Leipzig, der Kreuzkirchenchor in Dresden, der Salzunger Knabenchor, die sächsisch-thüringischen Kurrenden waren Hüter andersartiger Ueberlieferungen. Aber bei der sonst ziemlich allgemeinen Armut des evangelischen und gottesdienstlichen Lebens, die weder durch die Fortschritte hymnologisch-liturgischer Forschung noch durch die Menge neuer Agenden unmittelbar gehoben wurde, bedeutete die Entstehung des „Evangelischen Kirchengesangvereins" in Darmstadt (1874) ein wirkliches Ereignis, wiewohl dieser es zunächst auf kirchliche Konzerte abgesehen hatte, wobei er immerhin ausschließlich den Kirchenraum benutzte unter freiem Zutritt für jedermann. Für den Gottesdienst hatte schon 1843 J. P. ¶ Lange in Zürich einen Chor ins Leben gerufen, ähnliche Bestrebungen werden sich in ganz Deutschland um diese Zeit feststellen lassen; doch sind das alles nur Zufallsgewächse, örtlichen oder persönlichen Liebhabereien entsprungen. Ja, auch schlesische wie ost- und westpreußische Organisationen zur Pflege der Kirchenmusik blieben auf ihre Provinzen beschränkt. — Die Sammlung freiwilliger Chorsänger aus ganz Deutschland ist das Verdienst Württembergs. Die Vereine dreier Schwarzwaldorte (Calw, Nagold, Sulz a. N.) haben seit 1875 den Grund gelegt zu dem Landesverein, der am 24. Juni 1878 in Maulbronn zum ersten Male tagte. Seine Seele war von Anfang an H. A. ¶ Köstlin. Ministerialrat Hallwachs-Darmstadt erreichte den Zusammenschluß hessischer Vereine mit Württemberg. Als dieser erfolgte, besaß Württemberg bereits 40 Lokalvereine mit 1000 Sängern, Hessen 16 Lokalvereine und 3 Chorschulen. 1880 traten Baden (Eisenlohr, Helbing, Bassermann) und die Pfalz (Lützel) bei. Der Stiftungstag des „Evangelischen Kirchengesangvereins für Deutschland", der 27. September 1883 (Einweihung des Niederwalddenkmals), hat in Frankfurt a. M. stattgefunden. 1884 sind ihm Provinz Sachsen und Thüringen, Brandenburg, Ost- und Westpreußen, Schlesien beigetreten; 1885: Anhalt und Kreissynode Saarbrücken; 1886: Bayern, der Salzunger Chor und Hamburger Chöre; 1887: Rheinland, Elsaß-Lothringen, Schleswig-Holstein, Konf.-Bezirk Wiesbaden; 1888: Posen; 1889: der Frankfurter Provinzialverein und Pommern; 1890: Hannover, Bezirk Kassel und österreichische Gemeinden; 1892: Königreich Sachsen; 1897: Westfalen; 1898: Niedersachsen; 1900: Gotha; 1909: Schwarzburg-Rudolstadt. Heute fehlen nur noch beide Mecklenburg, die aber seit länger den Anschluß beabsichtigen sollen.

3. Statistik. 1908 zählte der Verein 2020 Ortskirchenchöre in 21 Landes- und Provinzial- sowie 4 Einzelvereinen. Es ist allerdings zu bedenken, daß diese Zahlen auch Chöre in sich schließen, die den Charakter freiwilliger Vereine nicht haben, z. B. Schüler- und ganz oder teilweise besoldete Chöre. Der Gesamtverein hat einen Zentral-Ausschuß, in den jeder Landes- oder Provinzialverein 1 Mitglied nebst Stellvertreter auf 3 Jahre entsendet, die nach der Zahl der vorhandenen Chöre eine bestimmte Anzahl Stimmen verkörpern. Dieses Organ hat u. a. die Beziehungen zu den Kirchen-, Schul- und Staatsbehörden wahrzunehmen, den Vereinen bei Wahl und Beschaffung ihrer Musikalien auf Verlangen zu helfen, die mindestens alle 3 Jahre stattfindenden Hauptversammlungen zu berufen. Die Stimmenverteilung bei Beschlüssen war seit Herstellung des Statuts mehrfach und mit Recht angefochten worden, weil sich die Zahlenverhältnisse inzwischen mannigfach verschoben hatten; doch war dieser Uebelstand, durch Beschluß vom 18. Okt. 1909 übrigens gehoben, insofern unerheblich, als eigentliche Beschlüsse nicht zur Befugnis der Hauptversammlung gehören, diese vielmehr in der Hauptsache nur Resolutionen faßt. Den Vorstand des Zentral-Ausschusses bilden 3 Mitglieder, die auf 3 Jahre gewählt werden. Dem Vorstande gehörten seit Gründung des Vereins an: D. Ludwig Hallwachs in Darmstadt († 1903), H. A. ¶ Köstlin († 1907), Prof. Theophil Becker in Darmstadt. Gegenwärtig nehmen ihre Stellen ein: Prälat Flöring in Darmstadt, Superintendent ¶ Nelle in Hamm (Westfalen) und J. ¶ Smend.

4. Die erste Aufgabe der K. liegt auf gottesdienstlichem Gebiete. Wie der große Verband über allen theologischen, liturgischen und musikalischen Richtungen steht, so ist jeder einzelne Chor ein Friedebringer für die Gemeinde, dazu beru-

fen, ihr in der kirchlichen Feier als Evangelist wie als Vorbeter zu dienen und auch etwaige rein musikalische Darbietungen (ohne Prediger und Liturg) zu Gottesdiensten zu erheben. Bestritten wird dieser Auftrag heute weniger in calvinistischen als in kirchlich liberalen Kreisen, die in unfruchtbarem Dogmatismus auf das „Wort" dringen, als ob nicht auch mit und in Tönen Wort Gottes verkündet werden könnte (s. oben 1). Eingeengt wird die Mission der K. dort, wo man vom exklusiv-archäologischen Standpunkt aus einen besonderen Kirchenstil konstruiert, mit Vorliebe römische Muster nachäfft („Oekumenizität"), das älteste immer für das beste hält. Eine Theorie ist gerichtet, wenn sie den größten unserer Kirchenkomponisten, J. S. ¶ Bach, auszuschließen sich genötigt sieht. Auch diese Richtung ist im K. vertreten, der, auf jede Uniformierung verzichtend, doch auch der Isolierung der Kirchenmusik von der Gegenwartskultur nicht Vorschub leisten möchte. — Wichtig ist auch die volkserzieherische Aufgabe, vollends da, wo die Kirche noch ein gewichtiger Faktor im Geistesleben ist. Einerseits dem roh oder banal Volksmäßigen, Gemeinen die Spitze zu bieten, andererseits auch dem trivial oder seicht Salonmäßigen die Herrschaft zu beschränken, tut not. Aber erst recht sind die K. berufen, dem Einfluß jener aus England und Amerika stammenden, in Gemeinschafts- und ähnlichen Kreisen („Christlicher Sängerbund deutscher Zunge" und „Evangelischer Sängerbund", dieser seit 1898 organisiert) gepflegten geistlichen Afterkunst entgegenzuwirken, die unserm Volke an seinem edelsten Erbe, dem protestantischen Choral, den Geschmack verdirbt. — Auch eine soziale Aufgabe liegt den K.n ob. Gesunde Geselligkeitspflege, Erhaltung und Mehrung der Freude am echten weltlichen Volksliede, Ausgleichung der Standes-, Bildungs-, politischen Parteigegensätze gehört für viele mit zum Programm. Erfahrungsmäßig kommt für das Gelingen auf die musikalische Bildung (nicht notwendig: Begabung) des Pfarrers und auf ein gutes Einvernehmen zwischen ihm und dem Lehrer (Dirigenten, Organisten, Kantor) alles an.

In den „Denkschriften" 1882—1908 (Breitkopf u. Härtel) sind folgende Referate enthalten: 1882 (Stuttgart): Nächste Ziele und Aufgaben (Th. Becker u. H. A. Köstlin); 1883 (Frankfurt a. M.): Kirchenmusik und Kirchenkonzert (R. v. Liliencron); 1884 (Halle a. S.): Was ist evg. Kirchenmusik? (F. Mergner); 1885 (Nürnberg): Kirchenmusikalische Bildung der Pfarrer, Kantoren und Organisten (F. Zimmer u. Zahn-Altdorf); 1886 (Bonn): Stellung des Chores im Gottesdienst (F. Spitta und Schlosser); 1887 (Berlin): Einheitliches Melodienbuch (Helbing); 1888 (Breslau): Kirchengesangunterricht in den Schulen (Saran); 1889 (Marburg): Knabenchor beim Kirchengesang (C. Mühlfeld-Salzungen); 1890 (Kiel): Pflege des Choralgesanges (Kawerau); 1891 (Darmstadt): Kirchl. und soziale Bedeutung der K. (Heinebuch); 1893 (Ulm): Gemeindegesang u. Gottesdienst (Pezold); 1894 (Hannover): Orgel u. Gottesdienst (Rietschel); 1896 (Wiesbaden): Schulgesang u. Kirchenchor (Th. Krause); 1898 (Leipzig): Kirchl. Charakter der K. (Nelle); 1899 (Straßburg): Regelung der materiellen und gesellsch. Verhältnisse der Kantoren u. Organisten; Beziehungen der höheren Schulen zur Kirchenmusik (Hartter); 1900 (Kassel): Wechselgesang im Gottesdienst (Smend); 1902 (Hamm): Liturg. Andachten und Volkskonzerte (O. Richter); 1905 (Rothenburg o. T.): Gymnasien und Mittelschulen im Verhältnis zur Kirchenmusik (Sannemann u. Hatz); 1906 (Schleswig): P. Gerhardt-Feiern (Nelle); 1907 (Stuttgart): Die Bedeutung freiw. Kirchenchöre für die musik. Volkserziehung (Spitta); 1908 (Berlin): Pflege des Gemeindegesangs (Gennrich); 1909 (Dessau): Bachs Musik im Gottesdienst (Wustmann). — Ferner H. A. Köstlin: Die Musik als christl. Volksmacht, 1880; — Ders. in: RE³ X, S. 367—376; — R. v. Liliencron: Ueber den Chorgesang in der evg. Kirche, 1880; — Ders.: Die Aufgaben des Chorgesangs im heutigen evg. Gottesdienst, 1895; — F. Spitta: Neuere Bewegungen auf d. Gebiet der evg. Kirchenmusik, 1901; — P. Kleinert: Musik und Religion, Gottesdienst und Volksfeier, 1908. — Vereinsorgan der K. war anfangs „Halleluja" (Hildburghausen 1884—1886), ist jetzt das Korrespondenzblatt des evg. Kirchengesangvereins für Deutschland (seit 1887; jetzt bei Breitkopf u. Härtel). Ausgegeben wird das Korr.-Bl. vielfach mit „Siona", Monatschr. f. Liturgie u. Kirchenmusik (Gütersloh, seit 1875), oder mit der Monatschr. f. Gottesdienst und kirchliche Kunst (hrsg. von F. Spitta u. J. Smend. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, seit 1895). **J. Smend.**

Kirchengeschichtsschreibung.

1. Einleitung und Problemstellung; — 2. Von Euseb bis zur Aufklärung; — 3. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart; — 4. Moderne Probleme; — 5. Die kirchengeschichtlichen Hilfswissenschaften. — Die Abkürzung KG. bedeutet Kirchengeschichte.

1. Die älteste Christenheit hat sich um Geschichtsschreibung nicht gekümmert; sie lebte nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit. Die Gegenwart war nur das Ende der Zeit (¶ Eschatologie: III), die Vergangenheit nur Weissagung auf Christum (¶ Weissagung und Erfüllung); für historische Betrachtung ihrer Existenz fehlten alle Vorbedingungen. Diese „Unhistorizität" änderte sich erst sehr allmählich, je mehr die eschatologische Erwartung sich als Täuschung erwies und die Christenheit gezwungen wurde, mit der Zeit zu rechnen und die Ewigkeit in ferner Zukunft zu erwarten. Das Christentum richtete sich in der Welt ein. Es wurde, verging und wuchs wieder, wie andere Geschichtsereignisse auch; es hatte seine Entwicklung in der Welt als ein Faktor, der immer bedeutsamer wurde; — dennoch hat es noch nahezu 1800 Jahre gewartet, bis es sich wirklich historisch, d. h. als Moment der allgemeinen Geschichtsentfaltung, mitten im Flusse des Gesamtgeschehens zu betrachten fähig wurde. Wie erklärt sich dieser unhistorische Sinn des Christentums? Von Anfang an, auch in Jesus, hat es sich nicht als Ereignis in der Geschichte gewußt, sondern über der Geschichte stehend, von Gott durch wunderbaren Eingriff in die Welt gebracht und aus der Welt heraus ebenso wunderbar sich vollendend. Paulus hatte dann dieses urchristliche Empfinden auf die systematische Formel gebracht: Christus ist die im alten Bunde geweissagte göttliche Wundererscheinung, und die an Christus Glaubenden sind im Gegensatz zu der unseligen Heidenwelt (Röm 1) die supranaturale Gemeinde der Gotteslieblinge, die, von der Welt unbefleckt, ungeschichtlich, als „Heilige" auf das Kommen Christi harrten. Dieser Grundgedanke hatte unter dem Eindrucke des Verzuges der Wiederkehr Christi die Form des Dualismus einer zwiefachen Geschichte angenommen, einer christlichen, übernatürlichen, „heiligen" Offenbarungs-Heilsgeschichte (historia sacra) gegenüber der nichtchristlichen, natürlichen „Profan"geschichte. Diese letztere interessierte im Grunde überhaupt nicht; im besten Falle zeigte

sie, als abschreckendes Gegenstück, wie es nicht sein sollte. Die Kirchengeschichtsschreiber bis hin zur Aufklärung schrieben alle ¶ „heilige Geschichte". Ja, genau genommen, ist ihre Arbeit überhaupt keine Darstellung der Geschichte in Werden, Wechsel und Veränderung, sondern die Variation eines Themas, nämlich der Göttlichkeit der in Christus erfolgten Offenbarung; eine große Eins ist die KG., die nur in wechselndem Aufputze erscheint. Gott selbst ist der Urheber dieser hl. Geschichte. Sie wickelt seinen Heilsplan vorschriftsmäßig ab; daher kann von Umgestaltungen der Geschichte durch die Schöpferkraft führender Persönlichkeiten keine Rede sein. Die Persönlichkeiten sind Illustrationsbeispiele der die Geschichte als ihr Operationsfeld benutzenden göttlichen Heilsidee. Eine transzendente Idee beherrschte den Geschichtsverlauf und meisterte auch die Persönlichkeiten. — ¶ Heilige Geschichte, 2. ¶ Geschichtsphilosophie, 1.

2. a) Man hat die Apostelgeschichte als die älteste christliche KG. würdigen wollen. Mit Unrecht. Zwar ist sie ein Geschichtswerk im Sinne einer Apologie des Christentums (¶ Apostelgeschichte, 2); aber eine KG. ist sie nicht, weil sie die Kirche als festumrissene geschichtliche Größe nicht kennt (¶ Kirche: I, 5), also auch deren Geschichte nicht schreiben kann; sie steht in ihren Tendenzen doch wesentlich auf gleicher Stufe wie die Evangelien, denen apologetische Abzweckung nicht minder innewohnt (¶ Apologetik: II, 8), nur daß der Gegenstand (dort Wirksamkeit Jesu in Palästina, hier seiner Gemeinde in der ganzen Welt) sich erweitert hat. So kann höchstens, wenn man die Anfänge christlicher Literatur überhaupt als christliche Geschichtsschreibung werten will, die Apostelgeschichte zur K. gerechnet werden; dann aber ist sie nicht das erste Glied, sondern steht mitten inne. Richtiger ist es, wenn man von der Datensammlung in der „Chronographie" des ¶ Julius Africanus absieht, die K. mit ¶ Eusebius von Caesarea zu beginnen. In seiner „Kirchengeschichte" ist im Rahmen der Kaiserregierungen nach den Kategorien: Reihenfolge der Bischöfe auf den wichtigsten Stühlen, Geschichte der christlichen Lehrer, Geschichte der Häresien, Geschichte der Juden, Verhältnis zu den Heiden, Martyrien, wirklich der Versuch einer Geschichte des „Christenvolkes" (bis 324) gegeben (wenn auch die Materialsammlung nicht zu systematischer Abrundung vollendet ist). Natürlich steht sie unter der Voraussetzung der Uebernatürlichkeit des Geschehens (s. 1.), deren Beweis namentlich die lückenlose Nachfolge der Bischöfe als der Inhaber apostolischen Geistes liefert. Eine Ergänzung seiner „Kirchengeschichte" bieten die Vita Constantini und seine „Chronik", die als Gerippe der KG. gleichsam die Themata aufstellt; eine Sonderuntersuchung hat Eusebius den „palästinensischen Märtyrern" zur Zeit Diokletians (¶ Christenverfolgungen, 2 b) gewidmet.

Eusebius' KG. ist im Orient zunächst durch ¶ Sokrates (bis 439), ¶ Sozomenos (bis 423) und ¶ Theodoret (bis 428) sowie ¶ Philostorgius (bis 423) fortgesetzt worden, im Abendlande übersetzte ¶ Rufinus sie ins Lateinische und fügte eine Fortsetzung bis zum Tode ¶ Theodosius' des Großen hinzu. Sodann verfertigte ¶ Cassiodorus aus Sokrates, Sozomenos, Theodoret mit eigenen Zutaten (bis 518) ein Kompendium, die historia tripartita. Eusebs „Chronik" übersetzte ¶ Hieronymus und führte sie bis 378 fort. Seine hier aufgestellte Periodisierung der KG. nach den vom Propheten Daniel geschauten vier Weltreichen (¶ Danielbuch, 2) ist für die mittelalterliche Geschichtsbetrachtung außerordentlich wichtig geworden, und die Kraft der hier niedergelegten Idee hat alle Angriffe seitens der tatsächlichen Geschichte siegreich überwunden. Die Frage der Zertrümmerung des Römerreiches z. B. durch die Fäuste der Germanen wurde gelöst durch den Begriff: translatio imperii a Romanis ad Germanos, d. h. das römische Reich war auf die Germanen übergegangen; es war dasselbe Reich, und das war die Hauptsache. Denn so war die Idee gerettet (¶ Danielbuch, 6)! Genau so unhistorisch empfunden war die schon bei ¶ Irenäus begegnende, dann von ¶ Isidor v. Sevilla, ¶ Beda u. a. aufgenommene Periodisierung nach den sechs Weltaltern = Schöpfungstagen; das letzte Weltalter war das christliche, die „Fülle der Zeit" (Gal 4 4), das Ziel des göttlichen Heilsplanes. — An Hieronymus schlossen sich einige Fortsetzer, unter denen ¶ Prosper v. Aquitanien genannt werden mag. Ein selbständiges Werk, aber ganz innerhalb des Schemas der „hlg. Geschichte", war die Chronik des ¶ Sulpicius Severus (auch historia sacra genannt), welche die KG. — ganz folgerichtig — als Fortsetzung der übernatürlichen biblischen Geschichte des Gottesvolkes faßte. Nicht minder konsequent war die wundervolle Geschichtsphilosophie ¶ Augustins in seinem Werke „vom Gottesstaate" (De civitate dei), die angesichts des Zusammenbruches des Römerreiches das Christentum rechtfertigte als die übernatürliche Geschichtserscheinung, die anhebend mit dem Kampfe der guten und bösen Engel im Himmel, in schroffem Gegensatze zum Weltstaate (civitas terrena) in seinen vier Erscheinungsformen ihren Lauf durch den Zeitengang nahm ¶ Augustin, 5 b, ¶ Geschichtsphilosophie, 1, Sp. 1361 f). Den philosophischen Aufriß Augustins in Geschichtsschreibung umzusetzen, unternahm auf seine Anregung ¶ Orosius in seinen historiarum libri VII, einer umfassenden christlichen Weltgeschichte, beseelt von der apologetischen Tendenz, das Christentum als die göttliche Größe darzustellen, die der Welt nur Heil, nicht etwa Unglück gebracht habe und habe bringen können. — Der Territorial-KG., die nur die Geschichte eines einzelnen Landes ins Auge faßt, dienten in dieser Periode im Abendlande das bis 551 reichende, an Cassiodorus angelehnte Werk des Jordanis De rebus Geticis (Mitte des 6. Jhd.s; vgl. RE³ IX S. 347 ff. Ausgabe von Alf. Holder: De origine actibusque Getarum, im German. Bücherschatz, 5), ferner die Historia Francorum des ¶ Gregorius von Tours oder ¶ Bedas Historia ecclesiastica gentis Anglorum.

Im Orient führten ¶ Evagrius u. a. die Fortsetzer des Eusebius (s. oben) weiter; sogar im 14. Jhd. schließt sich noch Nikephorus Kallisti (vgl. RE³ XIV, S. 20—22), wenn er eine Gesamt-KG schreiben will, an Eusebius an (sein Werk reicht bis 911; durch die lateinische Uebersetzung Joh. Langes 1555 dem Abendland bekannt gemacht). Ein selbständiges Werk, von dem aber nur der dritte Teil (syrisch) erhalten ist, schrieb im 6. Jhd. Johannes von Ephesus

(¶ Kleinasien, 2), der Vertraute Kaiser Justinians, der in dessen Auftrag lange Jahrzehnte (seit 546) das Heidentum in Konstantinopel und in Kleinasien bekämpft hat (Erstausgabe der KG. von Will. Cureton, Oxford 1853; vgl. RE³ IX, S. 301 f).

2. b) Das Mittelalter hat für die Gesamt-KG. wenig leisten können, da ihm der schematische Rahmen vorgeschrieben war und innerhalb desselben nur trockene Annalistik geboten werden konnte; man schöpft für die ältere Zeit aus den früheren Werken, ohne sich zu selbständiger Durchgeistigung erheben zu können. Dahin gehört die KG. des Bischofs Haymo von Halberstadt (um 850; vgl. RE³ VII, S. 348) oder die historia ecclesiastica des ¶ Anastasius Bibliothecarius. Neues und z. T. Gutes wurde in den Territorialkirchengeschichten geboten; hier drückte der Rahmen der Theorie nicht, und die Aneinanderreihung des Details wurde wertvoll. Dahin gehören ¶ Adams von Bremen Gesta pontificum Hammaburgensium, ferner die Normannengeschichte des Ordericus Vitalis (12. Jhd.), mochte sie auch dem Titel nach (Historiae ecclesiasticae libri XIII) eine Gesamt-KG. sein wollen, und zahlreiche Annalen, Chroniken und dgl. — Das universalistische Streben der Scholastik nach allumspannendem Wissen schlug sich nieder in historischen Sammelsurien, wie etwa dem Speculum universale des ¶ Vincentius von Beauvais (erschien erstmalig 1473) oder der Summa historialis des ¶ Antoninus von Florenz. Gewiß, es können in dieser ganzen K. mitunter Versuche von Charakterzeichnungen oder Ansätze von Geschichtspragmatik überraschen; aber den alten geschichtsphilosophischen Rahmen (s. 1) zu sprengen, gelingt nicht einmal einem so temperamentvoll Persönlichkeiten zeichnenden ¶ Dante; seine „Göttliche Komödie" ist lediglich Illustration der christlichen Heilsidee und geschichtsphilosophisch ganz scholastisch empfunden. Die Scholastik hat den Leitgedanken der Beherrschung der Geschichte durch eine transzendente Idee wesentlich vertieft, indem sie ihn dogmatisch begründete; Lehre von der ¶ Prädestination (: II) und ¶ Neuplatonismus waren die Hilfsmittel dazu; jene hob alles historische Werden auf, da ja alles von vorneherein bestimmt war, dieser schuf für Allgemeinheiten wie Einzelheiten der Geschichte ideelle Urbilder, deren Erscheinungsformen sie waren. Auch die mittelalterlichen Ketzer- und Reformkreise, wie ¶ Joachim von Floris, Dolcino (¶ Apostelbrüder) u. a. in ihrer sehr lebhaften Periodisierung der KG. treten aus dem Schema nicht heraus, der Grundgedanke ist immer derselbe: eine transzendente Idee beherrscht die Geschichte.

2. c) Eine Revolution hätte hier die ¶ Renaissance bringen können, wenn man ihr Zeit gelassen hätte, sich auszuwirken. Was sie bei ihrem nüchternen Verständnis für die Realitäten des Lebens, ihrer Menschlichkeit und irdischen Richtung entgegen aller Jenseitigkeit hätte leisten können, zeigen ihre Profanhistoriker Guicciardini und ¶ Machiavelli, oder die Kritik an der ¶ Konstantinischen Schenkung und am ¶ Apostolikum durch Laurentius ¶ Valla. Aber die Renaissance ist ein genialer Torso geblieben (über den deutschen Humanismus s. unten 3 a). Sie wurde zurückgeschoben und schließlich erdrückt durch die Reformation. Mit ihr kam die transzendente Geschichtsbetrachtung und die Ideenlehre wieder hoch (¶ Geschichtsphilosophie, 2). So sehr das bei dem Wiederentdecker des persönlichen Glaubens, Luther, zunächst befremden mag, der Reformator wandelt hier ganz in den Bahnen des Paulinismus (s. 1) und des mittelalterlichen Prädestinationsglaubens; der persönliche Glaube ist ihm göttliches Gnadenwunder, und Luthers Lieblinge unter den Persönlichkeiten der KG., ein Augustin, Tauler, Hus sind, wie Abraham für Paulus, lediglich Illustrationsbeispiele der göttlichen Heilsidee der Glaubensgerechtigkeit; sie sind von Gott dahin gestellte Leuchtfackeln auf dem dunkeln Wege der mittelalterlichen Geschichte, zum Erweise, daß die Heilswahrheit nicht ganz unterging. Von wirklich historischem Empfinden kann keine Rede sein; das alte Schema herrscht. Bei Zwingli vollends wird der Geschichtsverlauf beherrscht durch die Prädestination; er zieht auch den von Luther mit der Scholastik schließlich über Bord geworfenen Neuplatonismus wieder heran und kann unmittelbar bei Thomas von Aquino anknüpfen. Calvin denkt nicht anders. Das einzige, größere kirchengeschichtliche Werk des Protestantismus der Reformationszeit, die sogenannten Magdeburger Zenturien (genauer Titel: Ecclesiastica historia integram ecclesiae ideam complectens, Basel 1559—74) des ¶ Flacius Illyricus und seines Stabes, so fleißig gearbeitet sie sind und ihren Stoff aus entlegensten Quellen schöpfen, geht methodologisch keine neue Bahnen; es ist beherrscht von der Idee der integra ecclesia, der reinen Kirche, die nach der Offenbarung in Christus durch katholisch-päpstliche Verderbnis hindurch von Gott glücklich gesteuert wurde; wie einzelne Persönlichkeiten als testes veritatis (Wahrheitszeugen) beweisen. Der Katholik ¶ Baronius, dessen Werk Bzovius, Spondanus, Raynaldus, Theiner u. a. fortsetzten, stellte dem Werke seine Annales ecclesiastici gegenüber, ¶ Canisius schrieb de Johanne baptista (1571) und de Maria virgine (1577) dagegen, — dasselbe Bild nur mit umgekehrter Beleuchtung! Alle katholische (z. B. von Antoine Pagi: Critica historico-chronologica in Annales Baronii I 1689, Gesamtausgabe 1705, 4 Bde.) oder protestantische (z. B. von ¶ Casaubonus, Basnage [Exercitationes historicae criticae, 1692] und ¶ Spanheim) Kritik konnte darüber nicht hinwegtäuschen. Wertvoll ist in allen diesen Arbeiten die Materialsammlung; aber die Beurteilung bleibt die alt-supranaturalistische. Das gilt auch von der französisch-katholischen Schule des 17. Jhd.s., dessen hervorragendste Vertreter Natalis Alexander (Selecta historiae ecclesiasticae capita, 1677—1686, reichend bis zum ¶ Tridentinum; sie kamen wegen ihrer freimütigen Kritik am Papsttum zeitweilig auf den Index; vgl. RE³ XIII, S. 655 f), ¶ Tillemont, Claude ¶ Fleury, vor allem ¶ Bossuet sind. Bossuet z. B. arbeitete ganz nach dem supranaturalistischen Schema, wenn er das Gottesvolk (le peuple de dieu; erst Juden, dann Christen) in den Mittelpunkt der Weltgeschichte stellte, sodaß ¶ Voltaire die feine Kritik aussprechen konnte: Bossuet oublia l'univers dans une histoire universelle. Wenn er dem Protestantismus seine Unbeständigkeit gegenüber der katholischen Einheit vorwarf, so geschah das nicht in der Absicht, nun zur historischen Erklärung der Mannigfaltigkeit anzuleiten, vielmehr um ihn zu

widerlegen, da ein buntes Durcheinander von Meinungen die Ungöttlichkeit seiner Geschichte bewies. Gutes geleistet haben als Sammler die ¶ Bollandisten, ¶ Mauriner, ein ¶ Hardouin (¶ Nachschlagewerke, kirchliche), ¶ Mansi, ¶ Baluze, die ¶ Assemani u. a. Aber die katholische K. ist bis zur Gegenwart (s. 3 e) grundsätzlich auf dem alten supranaturalistischen Standpunkt geblieben (¶ Heilige Geschichte, 2 a), und die kirchlichen Lehrsätze samt allen andern kirchlichen Einrichtungen sind schon keimartig von Anfang an vorhanden gewesen und über alle Kritik und zeitgeschichtliche Bedingtheit erhaben. Streng genommen gibt es keine Entwicklung, sondern nur eine Auswicklung nach Art aristotelischer Entelechien (¶ Philosophie, griechisch-römische). Daß innerhalb dieser Schranken Gutes geleistet werden kann, leidet keinen Zweifel. Aber sowie Dogmen in Frage kommen — und sie schieben sich ja nur zu häufig ein; die ganze Erforschung der Papstgeschichte z. B. hat durch die Unfehlbarkeitserklärung (¶ Vatikanum) ihre Unbefangenheit verloren —, beginnt das Sich-Quälen der übernatürlichen mit der natürlichen Betrachtung. Eine moderne historische K. ist daher auf kath. Boden grundsätzlich ausgeschlossen, weil der Katholizismus die Offenbarung nicht in der Geschichte zu sehen vermag, vielmehr nur über ihr. Bei der protestantischen Orthodoxie, auf deren Boden auch der Begriff der ¶ „Heiligen Geschichte" noch nicht ganz ausgestorben ist, steht es nicht wesentlich anders, nur daß der Mangel an Lehrautorität und darum auch an Festigkeit der Dogmen naturgemäß eine Erweichung bewirkt. Aber überall da, wo historisch-kausale Geschichtsbetrachtung und Offenbarungsansprüche in Spannung geraten, liegt Befangensein in die alte, mittelalterliche, supranaturale Kirchengeschichtsauffassung vor. Die zersprengt zu haben, ist das Verdienst der Aufklärung, die aber ihre Vorbereitung hat.

3. a) Man wird mit ¶ Erasmus ansetzen dürfen, der zwar keine KG. schrieb, aber der K. drei Motive von entscheidender Bedeutung mitgab: 1. die Erkenntnis von der Würde und Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, im Gegensatze zur Lehre von der ¶ Prädestination (: II) und Leitung der Geschichte durch eine transzendente Idee; — 2. Schärfung des Blickes für die historische Kritik; — 3. Sprengung der Scheidung von Christentum und Nicht-Christentum (vgl. das oben 2 c über die Renaissance Gesagte). Die Anfänge vergleichender Religionsgeschichte regen sich, wenn Erasmus einen Jesus von Nazareth neben Sokrates, Plato, Seneca stellte und das Christentum als philosophia vernünftiger Betrachtung erschloß. Alle drei Motive aber fügten sich zusammen zur ¶ Immanenz gegenüber der bisherigen Transzendenz. Aber nur sehr allmählich brechen sich diese Gedanken Bahn. Sie sind „unkirchlich" empfunden, daher ist ihr Nährboden zunächst der Kreis der unkirchlichen Spiritualisten, ¶ Sozinianer, Arminianer (¶ Arminius usw.), Mennoniten (¶ Menno usw.) u. a. Glänzend offenbarte ihre Kraft Sebastian ¶ Franck, besonders in seiner „Ketzerchronik" innerhalb der „Geschichtsbibel". Sie stand in radikalem Gegensatz zur bisherigen K.: „Ketzer sein ist ein Ehrentitel; denn die Wahrheit ist immer verketzert worden". Heidnische Ketzer stehen neben christlichen; die Kunst der Individualisierung zeigt sich, nicht minder immanente Kausalbetrachtung, ja, Ansätze immanenter Gesetze. Die Franckschen Gedanken erhob Gottfried ¶ Arnold in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" zum großen Programm; das Werk war eine KG. der Mystiker, und die Geschichte der Kirche war „Mischmasch von Irrtum und Gewalt" (Goethe). Einseitig war das gewiß; aber der kirchliche Supranaturalismus war grundsätzlich zerbrochen, und dem Pietisten war eine feine Empfindung für die Psychologie der Persönlichkeit gelungen, die nachhaltig, wie die ganze Theologie, so auch die K., befruchtet hat.

3. b) Allmählich begannen dann auch die kirchlichen Kreise sich den Erasmischen Motiven zu erschließen. Sie hatten seit den Tagen des Flacius (s. oben 2 c) nicht viel geleistet; Dogmatik und Polemik regierten und konnten kirchenhistorisches Material nur als Beispielsammlung für ihre Zwecke brauchen, wie etwa in Martin ¶ Chemnitz's Examen concilii Tridentini (1565—73); Georg ¶ Calixts Unionstendenzen kamen zwar der Erforschung der alten KG. zugut, standen aber ganz unter dogmatischen Gesichtspunkten, und das für die Reformationsgeschichte noch heute brauchbare Sammelwerk von Veit Ludwig v. ¶ Seckendorf steht an der Schwelle des Pietismus und setzt eine Erweichung der starren Orthodoxie voraus. Siegreich durchgebrochen aber sind die modernen Motive erstmalig bei Johann Lorenz von ¶ Mosheim. Er kann über chinesische KG. schreiben, über Ketzergeschichte, insbesondere über den verfehmtesten Ketzer der Reformationszeit, Michael ¶ Servet, Gegenstände, die völlig außerhalb der alten „historia sacra" lagen. Er besitzt ferner ein feines Verständnis für die persönlichen Unterschiede der Erscheinungen. Die alte K. hatte gleichsam nur zwei Bassins gekannt, eines für die Frommen, eines für die Ketzer; darum waren die Frommen auch alle so gleichartig-langweilig gezeichnet und ein Ketzer bekam sogleich alle Ketzernamen angehängt. Mosheim individualisiert und spürt dabei die Kraft der Persönlichkeit; der Neuplatonismus z. B. ist ihm die Schöpfung des Ammonius Sakkas, die Verweltlichung der Kirche die Schuld Konstantins. Und wenn noch Arnold (s. 3 a) die KG. unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes von Gott und Teufel gestellt hatte, so ersetzt Mosheim diese Transzendenz durch eine immanente Psychologie; er bemüht sich um natürliche Auslegung der Ursachen, Triebkräfte und Zwecke und ihre Verknüpfung, er als der erste wendet mit Vollabsicht die sogenannte „pragmatische Methode" auf die KG. an. Neben ihm steht, in ähnlichem Sinne wie er arbeitend, jedoch ohne die starke geschichtsphilosophische Ader, Johann Georg ¶ Walch, als Sammler, insbesondere auf dem Gebiete der Patristik und der Lutherforschung, tätig. Bei seinem Sohne Christian Wilhelm Franz ¶ Walch, dem Verfasser einer „Vollständigen Historie der Ketzereien" (11 Teile, 1762—1785), tritt, noch in dogmatischer Verbrämung, unter sichtlichem Einflusse der Skepsis von ¶ Hume, ein Moment heraus, das mit fortschreitender Aufklärung immer bedeutender werden sollte: die Erkenntnis von der Relativität der Geschichte und ihrer Erscheinungen. Sie zeigt einen Strudel sich überstürzender Ereignisse, die kommen und gehen, die zu verknüpfen und zu

Allgemeinheiten zu verbinden der Mensch in Demut nicht wagen soll — offenbar der aufklärerische Rückschlag gegen die Notwendigkeit des Geschichtsablaufes unter der Herrschaft der transzendenten Idee! Geht Johann Matthias ¶ Schröckh in seinen 45 Bänden „Christlicher Kirchengeschichte" (1768—1812) ähnliche Bahnen, wenn ihm auch die Reflexion hinter der Darstellung zurücktritt, so hat sie zu Ende gezogen Johann Salomon ¶ Semler (¶ Deismus: I, 3 c). Die Erasmischen Linien der Zertrümmerung des Supranaturalismus und der historischen Individualisierung sind bei ihm vollendet. Die Geschichte ist ihm „Totalität des Lebens der Menschheit", und sie zeigt ein beständig wechselndes Bild; sie ist chaotische Mannigfaltigkeit, aus der die Gegenwart das Recht ableiten darf, sich von dem Geisteserbe der Vergangenheit zu befreien. Die Aufklärungstheologen Ludwig Timotheus ¶ Spittler und H. K. ¶ Henke arbeiten auf diesem Grunde weiter, nicht minder G. J. ¶ Plancks Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs (1781—1800) und Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung (1803—1809), nur daß nicht immer so stark wie bei Semler die Reflexion sich aufdrängt, vielmehr, namentlich bei Planck, durch gesunde Forschung ersetzt wird. Erkennt man auf der einen Seite deutlich, daß die Tendenz der Aufklärung, die Gotteserkenntnis auf rationaler Grundlage, zu der auch die Geschichtserkenntnis gehörte, zu gewinnen (¶ Aufklärung, 5, ¶ Deismus: I, 2), einen mächtigen Aufschwung der Geschichtswissenschaft erzielte (¶ Aufklärung, 3 b; ¶ Geschichtsphilosophie, 2, Sp. 1364 f), so hat doch auf der anderen Seite der Semlersche absolute Relativismus jede wirkliche Geschichts**erkenntnis** ad absurdum geführt. Die K. hat sich in Semler ausgeschöpft, wenn sie die Geschichte in chaotische Mannigfaltigkeit auflöst.

3. c) Wenn nun die K. in der Folgezeit gegenüber dieser absoluten Vereinzelung sich wieder der Systematisierung erschließt, so ist das Wirkung der philosophischen Betrachtung der Geschichte durch die Aufklärungsphilosophen und die Vertreter des deutschen ¶ Idealismus, von denen sich die K. befruchten ließ. Man kann eine **dreifache Systematisierungsarbeit** unterscheiden: 1. die durch ¶ Voltaire, den Schöpfer des Begriffes „Geschichtsphilosophie", am glänzendsten vertretene Richtung (¶ Deismus: I, 3 b); sie gewinnt unter stärkster Heranziehung der vergleichenden Religionsgeschichte Gesetze, immanente Ideen der Weltgeschichte, die sich durch ihren ganzen Verlauf hindurchziehen in wechselnden Formen ihrer Verwirklichung; — 2. durch die Philosophie, die dank der Zertrümmerung des Supranaturalismus und der Projektion aller Religionen auf eine Fläche, sich vor die Aufgabe gestellt sieht, die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religion aus ihrem Wesen abzuleiten und (so z. B. ¶ Kant) die Lösung gewinnt, die apriorische Idee als das Ideal von der historischen Verwirklichung zu unterscheiden; hier ist „der Erscheinungen Flucht" verknüpft durch die transparent hindurchscheinende allgemeine Idee; — 3. durch die Weiterführung dieser Gedanken nach der Richtung hin, daß die als Träger der Idee sich folgenden geschichtlichen Ereignisse als planvolle Entwicklung verknüpft werden, als deren Leiter, bald mehr bald minder deutlich, Gott erscheint. Dieser Richtung gehören ¶ Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts", ¶ Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" u. a. an (¶ Entwicklung, 1: ¶ Entwicklungslehre, 1). — Den genialen Zusammenschluß aller drei Systematisierungen aber vollzog **Hegel**, der die Geschichte zur logischen Selbstentwicklung der Idee machte (¶ Hegel, 3: ¶ Geschichtsphilosophie, 3). Befruchtung der K. durch diese Geschichtsphilosopheme zeigt sich zuerst deutlich bei ¶ Marheineke (Universalkirchenhistorie des Christentums, 1806), dann vor allem bei Ferdinand Christian ¶ Baur und der Tübinger Schule. Die Hegelsche Dialektik hat hier das glänzende Ergebnis einer wirklich genetisch entwickelnden, streng verknüpften, von allgemeinen Ideen durchleuchteten Geschichtsbetrachtung gezeitigt.

3. d) Zum ersten Male! Denn Ludwig ¶ **Gieselers** „Lehrbuch der Kirchengeschichte" (1824 bis 1857) war wohl eine ausgezeichnete Quellensammlung, aber keine Durchdringung und Meisterung des Stoffes durch den ordnenden Geist gewesen. Und Aug. ¶ **Neanders** Arbeiten, vorab seine „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche" standen einesteils stellenweise schon unter dem Einflusse der Baurschen Spezialuntersuchungen und der idealistischen Philosophie, andererseits zeigten sie einen stark supranaturalistischen Einschlag, wenn er das Christentum faßte als eine „nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur aus geborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, welche neues Leben der menschlichen Natur verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte". Zwar sagte Neander, daß dieses „höhere Umbildungselement" denselben Entwicklungsgesetzen wie alles übrige unterworfen sei, und wenn er damit Ernst macht, erzielt er seine besten Resultate (z. B. in seiner „genetischen Entwicklung der gnostischen Systeme"); aber diese Auffassung der KG. als eines „Durchdringungsprozesses des von oben hineingesenkten göttlichen Lebens mit dem menschlichen" bleibt doch deutlich Rest der alten dualistischen K. — Daß Entstehung und Entwicklung des Christentums in den Gesamtaufriß der Geschichte hinein gehören, ist seit Baur immer deutlicher geworden, und die supranaturalistischen Elemente wurden ausgeschaltet, da sie mit der Geschichte nichts zu tun haben, es dem Glauben aber unbenommen ist, sie in der Geschichte zu sehen. Eine ästhetisch fein abgetönte KG. schrieb K. A. v. ¶ **Hase**; deutlich zieht er hier auch die Kunst- und Literaturgeschichte heran, das Ganze trägt einen feinen kulturfreudigen Zug an sich, ohne die Kraft der Persönlichkeiten je zu verkennen. War sein Werk auch auf die allgemeine Lektüre durch die Gebildeten eingestellt (sein berühmtes Wort: „wir gehen einer Zeit entgegen, in der man die KG. zur allgemeinen, höheren Bildung rechnen wird"), so dienen überwiegend wissenschaftlich-gelehrten Zwecken die Werke von Ch. W. ¶ Niedner, Rich. ¶ Rothe, K. R. ¶ Hagenbach, A. ¶ Ebrard, H. ¶ Kurtz u. a. Sie haben alle ihren besonderen Wert und Unwert, aber sie einzeln zu charakterisieren ist um deswillen nicht notwendig, weil sie bei aller Gelehrsamkeit neue Bahnen nicht erschlossen haben. Das ist erst wieder der Fall gewesen bei Karl

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

¶Müller, dessen „Grundriß d. Kirchengeschichte" (seit 1892), abgesehen von starker Berücksichtigung der kirchlichen Rechtsgeschichte, die übliche Darstellung nach Längsschnitten preisgab und in Querschnitten Gesamtbilder der einzelnen Zeiten und damit der Gesamtgeschichte erzielte, eine Gruppierung, die W. ¶Möller (s. u.) angebahnt hatte, und der grundsätzlich kein Kirchenhistoriker sich entziehen wird. In die populärwissenschaftlichen Bahnen lenkten wieder ein die Werke von Fr. ¶Böhringer, Rud. ¶Sohm, K. ¶Sell, O. ¶Netoliczka, H. v. ¶Schubert. Tabellarische Uebersichten zur KG. gab H. ¶Weingarten heraus, ein Kompendium, in erster Linie für Studenten bestimmt, K. ¶Heussi sowie H. Appel (Kurzgefaßte KG. für Studierende, 1909 f), eine KG. in Stichworten Friedrich ¶Loofs, den für die KG. unentbehrlichen Atlas K. ¶Heussi und H. ¶Mulert (Atlas zur KG., 1905), ein „Kirchengeschichtl. Lesebuch" H. ¶Rinn und J. ¶Jüngst (1904, ²1906), nachdem schon P. ¶Mehlhorn einzelne Stücke „Aus den Quellen der Kirchengeschichte" (2 Bde. 1894 und 1899) übersetzt hatte, eine „Kirchengeschichte für das christliche Haus" F. Baum und Ch. Geyer (1902³) sowie E. ¶Preuschen (1905, ²1909). Die neueste Gesamtdarstellung der KG. rührt von S. M. ¶Deutsch her (Lehrbuch der KG., 1909), ein knapper, die Grundzüge deutlich herausarbeitender, die feinen Schattierungen etwas zurückdrängender Aufriß. Eine KG. unter allgemeinem kulturellen Gesichtspunkte bot, von verschiedenen Forschern, Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" (1909²; darunter ¶Troeltschs Abriß der Geschichte des Protestantismus; s. 4). Ein „Handbuch der Kirchengeschichte", nach Art des von B. Gebhardt für die Profangeschichte, gibt G. ¶Krüger heraus; bis jetzt liegt der vierte Teil, die bisher sehr stiefmütterlich behandelte „Neuzeit" sorgsam bearbeitend, aus der Feder von H. ¶Stephan vor; technisch ist das Werk, ähnlich wie die KG. von Kurtz, eingeteilt in Paragraphen mit orientierenden Ueberblicken, Einzelstoff in Erläuterungen, reichlichen Literaturangaben. — Natürlich treten neben diese Gesamtwerke für die einzelnen Perioden Sonderwerke, auch Spezialuntersuchungen, dazu die Werke zur ¶Dogmengeschichte und (für die alte KG.) die zur Geschichte des Urchristentums und NT.s. Genannt sei für das Mittelalter das glänzend geschriebene, in Charakterisierungen unübertroffene Werk von A. ¶Hauck: „Kirchengeschichte Deutschlands", für die alte KG. H. v. ¶Schuberts Lehrbuch der KG. (= W. ¶Möller, Bd. I; in 2. Aufl. neu bearbeitet, 1902), für die Reformationszeit G. ¶Kawerau: Reformation und Gegenreformation (1907³; = W. Möller, Bd. III; der zweite, das Mittelalter umfassend, ist gänzlich veraltet, eine Neubearbeitung durch v. Schubert in Vorbereitung) und G. Wolf: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation (I 1898; II, 1 1908); für das 19. Jhd. F. ¶Nippolds „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte", vortrefflich in Literatur und zahlreichen Details, aber ohne straffen Zusammenhalt und zu stark von subjektiven, weit ausgesponnenen Reflexionen durchzogen.

Hinter dieser deutschen Geistesarbeit tritt die des Auslandes sehr zurück; es sind meist nur Auszüge aus deutschen Werken, die zudem als Ganzes in Uebersetzungen verbreitet werden. Das Ausland leistet an Spezialgeschichten seiner Länder mehr als auf dem Gebiete der Gesamtkirchengeschichte. Genannt seien die History of the Christian Church von Ph. ¶Schaff, des Baptisten A. H. Newman Manual of Church History, 1903, und J. M. Robertsons Short History of Christianity, 1902.

3. e) Auch die deutsche katholische K. steht, nicht gerade an Quantität, wohl aber an Qualität hinter der protestantischen, weil sie von den oben 2 c erwähnten Schwierigkeiten immer wieder gedrückt wird. Die Stärke der katholischen K. liegt auf dem Gebiete der Einzelforschung (¶Döllinger, ¶Möhler, A. ¶Ehrhard, ¶Knöpfler, ¶Schrörs, ¶Sdralek), ihre größte Schwäche auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte und der Lutherforschung (¶Denifle), doch wird durch die von ¶Greving begründeten „Reformationsgeschichtlichen Studien" oder durch ¶Merkles offenes Urteil über ultramontane Verunglimpfungen der Weg der Verständigung angebahnt. Die unbefangenste und gediegenste, allen Nachdruck freilich auf die älteste Zeit legende Gesamtdarstellung ist das „Lehrbuch der Kirchengeschichte" von F. X. ¶Funk. Ihr geistig verwandt ist das „Lehrbuch der Kirchengeschichte" von F. X. ¶Kraus, sowie das von A. ¶Knöpfler. Das „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte" von J. ¶Hergenröther ist in vierter Auflage von J. P. ¶Kirsch bearbeitet (1906 ff). Reichen Stoff enthält das „Handbuch der Universalgeschichte der christlichen Kirche" von J. B. ¶Alzog. Das katholische Gegenstück zu Nippolds Werk (s. oben 3 d) ist die „Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jhd." von Heinrich ¶Brück, der auch ein „Lehrbuch der Kirchengeschichte" verfaßt hat. Für die Kenntnis des ausgehenden Mittelalters und der Reformationsgeschichte haben durch starke Heranziehung der Kulturgeschichte die Werke von Joh. ¶Janssen hohe Bedeutung gehabt trotz ihrer Einseitigkeit. Als allgemeines Organ der kirchenhistorischen Forschung, entsprechend etwa der protestantischen „Zeitschrift für Kirchengeschichte" (hrsg. von Th. ¶Brieger und Bernhard Beß), dient auf katholischer Seite unter Einbeziehung der Profangeschichte das „Historische Jahrbuch der Görresgesellschaft".

4. Wenn die K., wenigstens die protestantische, mit Vorbehalt auch die katholische, seit der Aufklärung in den Grundzügen exakter, unbefangener, objektiv prüfender Forschung einig ist, in ihren Darstellungen das übernatürliche Moment ausschließt (ohne es dem frommen Gemüte verbieten zu wollen), sodaß protestantischerseits das Wort vom „atheistischen Denken" gefallen ist, so ist sie doch ehrlich genug, das Märchen von der „voraussetzungslosen Wissenschaft" aufzugeben. Mit Voraussetzungen arbeitet, wie jeder Historiker, auch der Kirchenhistoriker, sie werden sich vorab in der Abwägung und im Urteil geltend machen, deren die K. nicht entraten kann, da sie keine Chronik, sondern durchgeistete Auffassung und Entwicklung der Tatsachen ist. — Wenn der Pietismus Arnolds (s. oben 3 a) zuerst das Schema: Kirchengeschichte durchbrochen hatte, so ist in der Gegenwart der Bruch noch um vieles verbreitert worden. Daß die Sektierer mit-, und vielfach, wo sie als berechtigte Kritiker der Kirche erscheinen, auch gut behandelt werden, ist selbstverständlich;

die Neubelebung der individuellen Frömmigkeit und die energische Herabdrückung des Kircheninstitutes zur bloßen Organisationsform ließ K. ¶ Sell die Forderung einer christlichen Frömmigkeitsgeschichte erheben und ließ das Problem auftauchen: KG. oder Religions- (d. h. Frömmigkeits-)geschichte? (¶ Hegler). Einen nicht recht geglückten Versuch, in dieser Weise, unter Verquickung mit soziologischen Gesichtspunkten (¶ Geschichtsphilosophie, 3), wenigstens die KG. des 19. Jhd.s darzustellen, unternahm Ch. Tischhauser. Verwandt damit ist die Forderung von R. Wielandt (s. Literatur), die ¶ Religionspsychologie auf Grund der modernen Forschung in den Mittelpunkt der KG. zu rücken. — Gegen die auf profanhistorischem Gebiete sehr nachhaltig (¶ Lamprecht) wirkende Dreiheit der Soziologie, Entwicklungslehre und des Positivismus (¶ Geschichtsphilosophie, 4) verhielt sich die individualistisch denkende K. sehr reserviert, nur daß „Milieu", Entwicklung, Gesellschaft stärker betont wurden; ein Gesamtaufriß der christlichen ¶ Wirtschaftsgeschichte wurde nicht durch einen Kirchenhistoriker, sondern einen Profanhistoriker (Th. Sommerlad, 1900, 1905) geschrieben. „Demokratisierung" der KG. nannte es Ad. Jülicher (s. Literatur), wenn unter nachhaltiger Wirkung von ¶ Janssen auch die protestantische K. die kulturellen Verhältnisse deutlicher betonte und von der großen Welt- und Kirchenbühne einen deutlichen Blick in die Kulissen und Staffage tat. Das hatte hier eine erfreuliche Belebung der Territorialkirchengeschichte zur Folge, deren Aufgabe es sein muß, einesteils gleichsam die Wirkung der großen Wellen des Meeres bis in die Flüsse und Bäche hinein zu verfolgen, anderntheils die Territorien als Ursache großen Weltbewegungen aufzuweisen, sodaß, so oder so, nie der Zusammenhang mit der Gesamtkirchengeschichte verloren werden darf. Spezialdarstellungen gaben für Sachsen Blanckmeister (Sächsische KG., 1906²), für Württemberg gemeinsam Bossert, Keidel, Kolb und Hartmann (W.ische KG., 1892), für Hannover Uhlhorn (H.sche KG., 1902), für Schleswig-Holstein v. Schubert (KG. Schl.-H.s I, 1907), für Bremen Veeck (1909), für die Grafschaft Mark Rothert (Märkische KG., 1909), für Oesterreich Loesche (Geschichte des Protestantismus in Oe., 1902) heraus. Allenthalben bildeten sich territorialkirchengeschichtliche Vereine, die in ihren Zeitschriften (vgl. die Literaturangaben zu den Einzelländern) Untersuchungen niederlegten, auch wohl monographische Einzelausschnitte, vor allem die Reformationszeit, bearbeiten ließen (z. B. G. Einicke: 20 Jahre Schwarzburg. Reformationsgeschichte, 2 Bde. 1904, 1909; E. Egli: Schweizerische KG. in der Reformationszeit I, 1910; E. Dresbach: Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, 1909) und Quellenpublikationen einleiteten. Die hier entfaltete rege Tätigkeit läßt die K. zugleich zu einem Bindemittel werden zwischen Theologie und Kirche, sofern sie die Gemeinde einführt in das Wesen wissenschaftlicher Arbeit und dadurch Verständnis gewinnen läßt für sie. — Es steht heute tatsächlich so, daß die K. auf weite Strecken hin unangefochten ihren Weg gehen kann. Anfechtung begegnet ihr nur dann, wenn sie an die ältesten Zeiten des Christentums, welche die Gemeindetradition dank der Autoritätsstellung der Bibel, die hier vornehmste Quelle ist, von der folgenden, „nachapostolischen", „nachbiblischen" Zeit abheben zu müssen glaubt (¶ Heilige Geschichte, 3—4), das kritische Messer ansetzt; die an die alte, supranaturalistische Denkweise gewöhnte Gemeinde empfindet es schwer, wenn nun das „Dogma vom NT" fällt und die nt.lichen Schriften, sei es rein literarhistorisch, sei es inhaltlich, religionsgeschichtlich in den großen Fluß des allgemeinen historischen Werdens hineingestellt werden und ihre grundsätzliche Besonderheit verlieren. Umgekehrt hat die junge ¶ religionsgeschichtliche Schule hier ein Feld fruchtbarster und weitgreifendster Tätigkeit gefunden, die ihre Wirkung vorerst freilich wesentlich auf dem Gebiete der alten KG., insbesondere des Urchristentums, geäußert hat, aber berufen ist, die gesamte KG. zu durchziehen. Werden auch mit fortschreitender Entwicklung dank der erfochtenen Souveränitätsstellung des Christentums die unmittelbar-ursächlichen Einwirkungen außerchristlicher Religionen immer seltener, um erst in der Gegenwart unter Einwirkung ungehemmten internationalen Verkehrs und ebenso ungehemmten geistigen Austausches wieder zu erstarken, so ist doch die Aufstellung religionsgeschichtlicher Parallelen für das Verständnis des Gesamtverlaufes der KG. bedeutsam. Eine Erläuterung der religiösen Idee des ¶ Papsttums z. B. an der tibetanischen Religion (¶ Buddhismus, 5) oder auch der Aufweis des Fortwirkens uralter Gedankenformen, die mit neuem Inhalt gefüllt werden, durch die verschiedenen Stufen christlicher Entwicklung hindurch, gehören hierher. Wirklich historisches Verständnis wird dabei die Gefahr bodenlosen Parallelisierens und des Zerfließens christlicher Originalkraft zu vermeiden wissen; die Religionsgeschichte darf die Stellung der Hilfswissenschaft nicht verlieren, so gut wie die klassische Philologie oder die Profangeschichte diesen Rang für sie einnehmen. Der geniale Aufriß der Reformationsgeschichte von E. ¶ Troeltsch, der sie als ein „Zwischeneingekommenes" zwischen Renaissance und Aufklärung wertet (¶ Deutschland: II, 4) und zum Beurteilungsmaßstab nicht so sehr die Religion als vielmehr die Kultur nimmt, hebt sich gleichfalls von religionsgeschichtlichem, bildungsnivellierendem Standpunkte ab. — Bei der Bestimmung der Originalkraft des Christentums aber erhebt sich wieder das schwierige Problem, wie sie in der KG. und K. zum Ausdruck kommt. Machen Persönlichkeiten die Geschichte oder Ideen (¶ Geschichtsphilosophie, 4, ¶ Kulturwissenschaft und Religion)? Nach Ueberwindung der spekulativ-Hegelschen Periode (s. oben 3 c), unter dem lebhaften Aufschwunge individueller Frömmigkeit ist die moderne K. durchschnittlich auf den Standpunkt H. v. Treitschkes getreten: Persönlichkeiten machen die Geschichte!, und es gilt als unfruchtbare Abstraktion, wenn von altliberaler Seite her noch Hegel-Baursche Erinnerungen lebendig blieben oder, wie etwa in Alb. ¶ Kalthoffs „Zeitalter der Reformation" (1906), neu aufgenommen wurden. Aber es fragt sich, ob die Durchschnittsauffassung hier in der Individualisierung nicht zu weit geht. So gewiß Persönlichkeiten die Geschichte machen und ihre schöpferisch gestaltende Kraft in der K. klar und mitreißend herausgearbeitet werden muß, so steht doch auch die Persönlich-

keit — wenn auch nicht restlos — in Zusammenhängen, und wenn Ideen auch nicht die Geschichte machen, weil sie unpersönlich sind, als Triebkräfte stehen sie hinter der Geschichte, bilden das feste Gefüge, auf dem die Geschichte sich aufbaut, den Urquell, aus dem auch die Persönlichkeiten schöpfen. Es werden beide Momente: Persönlichkeit wie Idee als Faktoren der KG. in Rechnung gezogen werden müssen, in gerechter Verteilung. Im Anschluß an Anregungen von Alb. ¶ Eichhorn und K. ¶ Sell hat jüngst W. ¶ Köhler (s. Literatur) die Forderung einer neuen Disziplin der „Philosophie der Kirchengeschichte" gestellt, die, entsprechend der ¶ Geschichtsphilosophie, systematisch die methodologischen Fragen der K. behandelt, und nach der darstellenden K., deren Kenntnis sie voraussetzt, die KG. philosophisch verstehen lehrt, indem sie ihre Triebkräfte, Leitideen, Ziele, Zwecke, Mittel usw. in geschlossenem Zusammenhange aufdeckt. Wenn die Geschichte ganz allgemein diese Ergänzung durch die Geschichtsphilosophie fordert, so ist für die KG., die ja seit den Tagen der Aufklärung in der Allgemeingeschichte als Ausschnitt darin steht, jene Sonderdisziplin wissenschaftlich gerechtfertigt.

5. Da alle Lebensbetätigungen des Christentums in der Geschichte stehen und ihre Geschichte haben, ist die K. als Geschichte des Christentums die umfassendste theologische Disziplin. Man kann — und hat das auch tatsächlich getan —, nahezu die ganze Theologie einschließlich selbst der Dogmatik als historische Disziplin, also als K., fassen, indem nur die sogenannte ¶ Praktische Theologie (deren Geschichte aber auch wieder K. wäre) als „technische Disziplin" nicht unter diesen Rahmen fiel (¶ Theologie). Aber die Praxis hat diesen gewaltigen Umfang eingeschränkt, indem sie Sonderdisziplinen abspaltete (wie die ¶ Dogmatik, ¶ Symbolik, das ¶ Kirchenrecht, die ¶ Dogmengeschichte, ¶ Ethik, ¶ Homiletik, ¶ Liturgik, ¶ Bibelwissenschaft) oder in engerer Beziehung zur K. stehende Fächer als kirchengeschichtliche Hilfsdisziplinen verselbständigte. Was man zu ihnen rechnen will, läßt sich einheitlich nicht angeben; manche dieser Disziplinen hat die Profangeschichte für sich in Beschlag genommen, sodaß die K. in Nachbars Garten ernten muß, z. B. die Chronologie (¶ Zeitrechnung), die Verfassungsgeschichte oder die Urkundenlehre = Diplomatik und Schriftlehre = Paläographie. In die Geschichte dieser „profan" gewordenen Disziplinen spielen natürlich die KG. und ihre Erforscher hinein, z. B. in die Chronologie (vgl. ¶ Kalender, christl.) ¶ Dionysius Exiguus oder ¶ Gregorius XIII, in die Urkundenlehre ¶ Mabillon, in die Paläographie Johannes ¶ Ficker, in die Verfassungsgeschichte ¶ Hatch oder Karl ¶ Müller. — Eine ausgesprochen kirchengeschichtliche Hilfsdisziplin ist die christliche Literaturgeschichte, die aber in der Regel, weil sie da sich fest umgrenzen läßt, sich auf die altchristliche Literatur (¶ Literatur, christl.: I) oder (katholischerseits) auf die Patristik (¶ Kirchenväter) beschränkt. Die Geschichte dieser Disziplin hebt bei ¶ Hieronymus und ¶ Gennadius an und endigt bei A. ¶ Harnack und G. ¶ Krüger, katholischerseits bei O. ¶ Bardenhewer und A. ¶ Ehrhard. Einen speziellen Zweig, die byzantinische Literaturgeschichte (¶ Byzanz: II), hat ¶ Krumbacher gepflegt; ¶ Vilmar hielt Vorlesungen über die Literaturgeschichte der Reformationszeit (¶ Literatur, christl.: III A). — Als christliche Archäologie wurde die Geschichte der kirchlichen Verfassung, des Kultus, der Kirchenzucht und der christlichen Volkssitte bezeichnet; aber die hier zusammengefaßten Lehrgegenstände haben sich zu Sonderdisziplinen verselbständigt. Begründer der Wissenschaft der Archäologie war ¶ Bingham; dann hat sie wesentlich gefördert ¶ Augusti (Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 12 Bde., 1817 ff; Handbuch der christlichen Archäologie, 3 Bde., 1836 f); in neuerer Zeit hat sie in diesem Sinne wohl nur noch E. ¶ Egli gelesen. Denn mit der Verselbständigung jener Sonderdisziplinen pflegte die Archäologie auf die Realaltertümer der christlichen Kunst (¶ Altchristliche Kunst ¶ Katakomben ¶ Ausstattung, kirchl., ¶ Kirchenbau ¶ Malerei und Plastik ¶ Kunst, christl.) beschränkt zu werden. Hier war der Begründer der auch als Kirchenhistoriker (Gegner des Matth. ¶ Flacius) hervorgetretene Augustiner Onofrio Panvinio (1530—68; De praecipuis urbis Romae sanctioribus basilicis, 1554; de ritu sepeliendi mortuos, 1568); doch begann die systematische Erforschung mit dem „Vater der christlichen Archäologie" Antonio Bosio (¶ Katakomben, 5), um nach einer längeren Periode wissenschaftlicher Unfruchtbarkeit durch den Jesuiten Gius. Marchi (1795—1860; Gründer des lateranensischen Museums; Monumenti delle arti christ. primitive, 1844), dann vor allem durch seinen Schüler de ¶ Rossi aufgenommen zu werden. Gegenwärtig ist auf katholischer Seite ¶ Wilpert hervorragend tätig, vor ihm wirkten und neben ihm ¶ Kaufmann, ¶ Kirsch, de ¶ Waal und F. X. ¶ Kraus; auf protestantischer Seite sind zu nennen Hasenclever (Der altchristl. Gräberschmuck, 1892; Aus Geschichte und Kunst des Christentums, 1898, 2 Bde.) und Johs. ¶ Ficker. Es geht die archäologische Forschung hier vielfach über in die allgemeine Erforschung der christlichen Kunst, von der sie ja nur aus praktischen Gründen getrennt werden kann. Die christliche Kunst reiht sich dann wieder der allgemeinen Kunstgeschichte ein. — Ein besonderer Teil der Archäologie im weiteren Sinne ist die Inschriftenkunde (Epigraphik), die sich durch Altertum, Mittelalter und Neuzeit hindurchzieht. Bahnbrechend gearbeitet haben hier für die alte Zeit de ¶ Rossi, Ferdinand ¶ Piper, ¶ Mommsen (durch das von ihm entworfene Corpus inscriptionum latinarum) und Böckh (Corpus inscriptionum Graecarum), für das Mittelalter Le Blant (Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule, 1869; L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique Romaine, 1890) u. a. (s. die Uebersicht von Nik. Müller RE³ IX, S. 180 ff). Für die Neuzeit zersplitterte sich die Arbeit immer mehr nach einzelnen Ländern, Provinzen oder Städten, die ihre Inschriften sammelten. — Die kirchliche Geographie behandelt die geographische Abgrenzung der rechtlichen Kirchenverbände, also Diözesangrenzen, Lage und Gebiet der Klöster u. dgl. Hier ist zu nennen: Carolia S. Paulo: Geographia sacra, 1704; Ferd. Ughelli: Italia sacra, (1644—62) 1717—22²; D. de S. Marthe: Gallia christiana, 1870²; M. ¶ Le Quien: Oriens christianus, 1740; Th. Wiltsch: Handbuch der kirchlichen Geographie

und Statistik, 1846; St. J. Neher: kirchliche Geographie und Statistik, 1864 (weitere Literatur s. bei ¶ Heussi-Mulert: Atlas zur K., 1905, S. 5 f). Wie die Literaturangaben zeigen, verbindet sich mit der kirchlichen Geographie häufig die kirchliche ¶ Statistik, die gleichsam eine photographische Aufnahme des Christentums zu einer bestimmten Zeit nimmt; gegenwärtig ist sie von der K. fort stark von der ¶ Praktischen Theologie, speziell der Kirchenkunde, in Anspruch genommen, indem sie außer dem allgemeinen Konfessionsstand den Kirchenbesuch, Zahl der Taufen, der Abendmahlsbesucher usw. feststellt (¶ Kirchlichkeit ¶ Konfessionsstatistik ¶ Religionsstatistik); P. ¶ Pieper, P. ¶ Drews). Ebenfalls der praktischen Theologie fällt gegenwärtig die Missionsgeschichte (¶ Heidenmission, geschichtlich) zu als geschichtliche Einführung in Missionskunde und Missionsprobleme der Gegenwart. Die K. wird alle diese Hilfsdisziplinen nützen müssen, aber selbständigen Wert haben sie nur für den Spezialforscher.

M. Bonwetsch in: RE³ X, S. 376 ff; — F. Chr. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, 1852; — A. Jülicher: Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der KG., 1901; — H. v. Schubert: Die heutige Auffassung und Behandlung der KG., Fortschritte und Forderungen, 1902; — W. Köhler: Idee und Persönlichkeit in der KG., 1910; — P. Jäger: Das „atheistische Denken" der neueren Theologie (ChrW 1905, S. 577 ff; vgl. S. 770 ff. 793 ff. 800 ff); — K. Sell: Die wissenschaftliche Aufgabe einer Geschichte der christlichen Religion (PrJ 98); — A. Hegler: KG. oder christliche Religionsgeschichte? (ZThK 13, 1903, S. 1—38); — A. Niemann: Die Bedeutung der kirchlichen Ortsgeschichte, 1902; — R. Wielandt: Das Programm der Religionspsychologie, 1910.

Zu 2: Frz. Overbeck: Ueber die Anfänge der K., 1892; — G. Heinrici: Beiträge zur Geschichte und Erklärung des NT I, 1894 (zu Euseb.); — Die Prolegomena zur kritischen Ausgabe von Eusebs Kirchengeschichte von Ed. Schwartz, 1909; — P. Schweizer: Die religiöse Auffassung der Weltgeschichte (Schweizer. theol. Zeitschr., Bd. 25); — G. F. Seyrich: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift de civitate dei, 1891; — Heinr. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate dei, 1911; — B. Seidel: Die Lehre vom Staat beim hlg. Augustinus, 1909; — E. Fueter: Guicciardini als Historiker (HZ 100); — E. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker, 1897; — W. Köhler: Luther und die KG., 1900; — H. Morf: Voltaire und Bossuet als Universalhistoriker (in: Aus Dichtung u. Sprache der Romanen, 1903).

Zu 3: Vgl. vor allem die Literatur über Seb. ¶ Franck, ¶ Mosheim, ¶ Semler, ¶ Voltaire, ¶ Neander, ¶ Rothe, Karl Aug. v. ¶ Hase; — Ferner: F. Flöring: G. Arnold als Kirchenhistoriker, 1883; — E. Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904.

Zu 5: E. Bratke: Wegweiser zur Quellen- und Literaturkunde der KG., 1890; — J. G. R. Acquoy: Handleiding tot de Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving, (1894) 1910² hrsg. v. F. Pijper. **Köhler.**

Kirchengesellschaften, privilegierte, ¶ Kirchenhoheit ¶ Landeskirche ¶ Religionsgesellschaften. — Vgl. ¶ Privatkirchengesellschaft.

Kirchengesetze ¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches, ¶ Kirchenrecht ¶ Kirchenordnungen.

Kirchengewalt (Potestas ecclesiastica) ist an sich dasselbe wie ¶ Kirchenregiment, jedoch hat die katholische Kirche den Begriff mehr im dogmatischen, die evangelische mehr im rechtlichen Sinne fortentwickelt. Hiernach bedeutet K. im katholischen Kirchenrecht mehr die geistliche Gewalt der ¶ Ordination (potestas ordinis) und die früher in der Theorie als selbständiger dritter Bestandteil der K. aufgefaßte, jetzt der Gewalt der ¶ Jurisdiktion (potestas iurisdictionis) beigeordnete ¶ Lehrgewalt (potestas magisterii), von der rein-rechtlichen Jurisdiktionsgewalt aber nur die gesetzgebende Gewalt des Papstes, des ökumenischen Konzils, anderer Synoden, der Bischöfe und kurialen Kirchenbehörden (¶ Gesetzgebungsrecht, 1). Die evangelische Doktrin dagegen legt das Hauptgewicht auf die Gewalt der Jurisdiktion, und zwar nicht im Sinne der Reformatoren als einer Gewalt, Sünden zu vergeben und den Bann (¶ Kirchenzucht) auszusprechen, sondern als einer rechtlichen Regierungsgewalt, wie sie den fast noch allein praktischen Inhalt des ¶ landesherrlichen Kirchenregiments bildet und deshalb auch meist nicht K., sondern ¶ Kirchenregiment genannt wird (vgl. auch ¶ Jus in sacra). Nach evangelischer und katholischer Anschauung stammt die ¶ Schlüsselgewalt (potestas clavium), wie die K. dogmatisch genannt wird, von Christus (Gott), der sie der sichtbaren katholischen Kirche in Gestalt der Hierarchie, insbesondere des Stuhles Petri, dessen Inhaber seit dem ¶ Vatikanum unfehlbarer Universalbischof der Welt ist, und der unsichtbaren evangelischen Kirche, der Auswirkung des heiligen Geistes, in Gestalt von Wort und Sakrament als äußeres sichtbares Zeichen der unsichtbaren Kirche verliehen hat. Da indessen die äußere Umgrenzung der Wort- und Sakramentsverwaltung mit Notwendigkeit zur Schaffung eines rechtlichen ¶ Kirchenamts, des Bischofs- und Pfarramts, führen mußte, nahm sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche die K. sehr bald Rechtscharakter an und hat ihn bis heute behalten. Der Protestantismus macht zwar in der Theorie stets von neuem Versuche, das rechtliche Gewand seiner K. abzustreifen; es gelingt ihm dies aber ebensowenig, als die vom Katholizismus in großem Stile unternommene Vergeistlichung (Spiritualisierung) seines Kirchenrechts dessen Rechtsqualität wesentlich zu beeinflussen vermag. — Die K. wird in ihren geistlichen Bestandteilen durch das geistliche Amt, in ihren jurisdiktionellen durch die Organe der Gesetzgebung sowie durch richterliche und verwaltende ¶ Kirchenbehörden und -beamte ausgeübt.

Vgl. die Lehrbücher über ¶ Kirchenrecht (besonders Sohm und Stutz); — Ferner Sehling in: RE³ X, S. 383 ff. **Friedrich.**

Kirchengut und Klostergut ¶ Eigenkirche ¶ Immunität ¶ Kirchenvogt ¶ Patronat ¶ Investitur ¶ Gebäude, kirchliche, ¶ Baulast ¶ Grundstücke, kirchliche, ¶ Kirchhofsrecht ¶ Vermögensfähigkeit ¶ Vermögensrecht ¶ Kirchenverfassung: I, B 5 ¶ Agrargeschichte: II, 4 ff. 11. — Ueber Einziehung von K. vgl. ¶ Säkularisationen.

Kirchenhoheit (vgl. ¶ Jus circa sacra) ist diejenige staatliche Macht über die Kirchengemeinschaften, welche inhaltlich nicht ¶ Kirchengewalt (vgl. ¶ Jus in sacra) ist und ein privilegiertes öffentlich-rechtliches Verhältnis der Kirchen zum Staat zur Voraussetzung hat. Sie ist ein Bestandteil der souveränen Staatshoheit und dann gegeben, wenn diese weder die Kirchengewalt einschließt noch von ihr umschlossen wird, wenn

also rechtlich keine Einheit von Staat und Kirche (Kirche: V) besteht, sei es unter der Oberhoheit des Staates (Staatskirchentum im Sinne des Polizeistaats; ¶ Staatskirche ¶ Cäsareopapismus), sei es unter der Oberhoheit der Kirche (zum Papalsystem des Mittelalters ¶ Papat und Primat). Das „System der K." ist die Summe der Rechtssätze, die ein Verhältnis der Staaten zu den christlichen Kirchen regeln, das in der Gegenwart namentlich in Deutschland eine wichtige Rolle spielt. Darnach zeichnet der Staat die christlichen Kirchen vor anderen Religionsgemeinschaften aus, „privilegiert" sie, gibt ihnen die Eigenschaft einer öffentlich-rechtlichen ¶ Korporation; sie sind ihm „öffentlichen Interesses" wert, deshalb schützt er ihre eigenen Interessen, beaufsichtigt sie allerdings auch zu diesem Zweck. Zugleich schützt er seine Interessen gegen etwaige kirchliche Uebergriffe. Diesen besonderen Interessenschutz zu Gunsten und zu Ungunsten der Kirchen (¶ ius advocatiae, ¶ ius inspectionis, ¶ ius cavendi) hat man in erster Linie im Auge, wenn man von der K. des heutigen Staates redet. — Wo die beiderseitigen Interessen vollständig zusammenfallen, wo „die Kirche staatliche Aufgaben zu erfüllen" hat, ist kein „System der K.", sondern „Einheit von Staat und Kirche", wenn auch vielleicht in abgeschwächter Form, gegeben. So ist die ¶ Orthodox-anatolische Kirche z. B. in Rußland und Griechenland (vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, A 3 b) tatsächlich Staatskirche und kirchliches Organ in Händen des Staats, mögen auch andere Religionen dort geduldet werden (¶ Cäsareopapismus, Sp. 1528). Andererseits ist, wenn die beiderseitigen Interessen nach staatlicher Auffassung vollkommen auseinanderfallen und die Kirche sich von andern privatrechtlichen Korporationen nur durch ihren religiösen Zweck abhebt, „Trennung von Staat und Kirche" (¶ Kirche: V, 6 ff) vorhanden. Zwischen beiden Extremen schwanken in der Gegenwart die wirklichen rechtlichen Gestaltungen des „positiven" Rechts der K. hin und her. Diese bunte Mannigfaltigkeit ist nur historisch und keineswegs grundsätzlich zu begreifen. Die K. bezeichnet nur einen geschichtlichen Uebergang von der Einheit zur Trennung von Staat und Kirche. Deshalb zeigen Kirchen, die unter K. des Staates leben, wie dieser auch, deutliche Spuren der früheren Verschmelzung, und anderseits lassen Sätze in den Kirchenverfassungen wie in den staatlichen Gesetzen für die Kirchen das beiderseitige Streben nach Trennung erkennen, ohne daß ihnen das rechtliche und tatsächliche Verhältnis von Staat und Kirche im übrigen entspräche. Schlacken der einstigen Einheit erhalten sich hartnäckig; so die Mitwirkung des Staates bei der Bildung neuer Kirchenverfassungen in Deutschland und im französischen Trennungsgesetz von 1905 (¶ Kirche: V, 7); so die Annäherung der äußeren kirchlichen Verfassung an die staatliche in Deutschland; so die staatlich stark beeinflußte Vermögensverwaltung (¶ Vermögensrecht, kirchliches), die Mitwirkung des Staats bei Vorbildung (¶ Pfarrervorbildung) und Anstellung (¶ Kirchenamt, 3 B) der Geistlichen in deutschen evg. Landeskirchen. Auf der anderen Seite verwalten viele in starker Abhängigkeit vom Staate befindliche evg. Landeskirchen und Teile der kath. Weltkirche innerhalb der Landesgrenzen ihre Angelegenheiten selbständig. Wo diese Selbständigkeit erreicht, die Kirche aber trotzdem für den Staat eine Korporation „öffentlichen Interesses" geblieben ist, — wo sie frei im freien Staat, wenn auch nicht als vollkommen ebenbürtige Rechtsgenossin, so doch als mindestens gleichberechtigte Kulturgenossin an der Seite des Staates geblieben ist, — wo dieser Recht und Verfassung der Kirche anerkennt und schützt, ohne sie jedoch aus andern als rein polizeilichen und staatserhaltenden Gesichtspunkten zu beaufsichtigen, — da ist eine neue vierte Form des Verhältnisses von Staat und Kirche entstanden, die sich weder unter dem Schema K., noch als Staatskirchentum, oder als Trennung von Staat und Kirche begreifen läßt. Diese neue Form zeigt aber wieder verschiedenartige Gestaltungsformen; die meisten Kirchenrechtler halten sie in ¶ Italien (: 7) und den ¶ Niederlanden, manche auch in ¶ Belgien für verwirklicht. Hält man sich die historische Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche stets vor Augen, so ist es ein Streit um Worte, ob man den oder jenen Staat, in dem der Trennungsgedanke unter der staatlichen K. mehr oder weniger unvollständig oder inkonsequent durchgeführt ist, zu den „Trennungsstaaten" rechnet oder nicht. Dies ist z. B. der Fall in ¶ Irland (: II, Sp. 686 ff), ¶ Canada, Britisch-¶ Australien und Neuseeland, sowie der Kapkolonie (¶ Südafrika), jedoch auch in Italien, Holland, Belgien. Aber selbst in denjenigen Staaten, welche allgemein als „Trennungsländer" bezeichnet werden, wie ¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika, ¶ Mexiko, ¶ Brasilien, Kuba (¶ Westindien), ¶ Ecuador, ¶ Genf, finden sich Reste von staatlicher K. in den Trennungsgesetzen oder bei ihrer praktischen Anwendung. — Von einem grundsätzlichen oder auch nur allgemein anerkannten Inhalt der K. läßt sich also eigentlich überhaupt nicht reden. Wenn trotzdem die Doktrin des Reformationsjahrhunderts und der nachreformatorischen Zeit einen solchen als gegeben angenommen hat, so hat er heute als dergestalt verblaßt zu gelten, daß er ohne Schaden für Staat und Kirche noch weiter verblassen könnte. Ueber die einzelnen Rechte, welche die K. einschließt, ¶ ius circa sacra und die dort genannten Einzelartikel: ¶ ius inspectionis, ¶ ius advocatiae und für das ius reformandi ¶ Landesherrliches Kirchenregiment ¶ Kirchenverfassung: II, 2. 3. III, 3. Alle drei reichen mit ihren letzten Ausläufern bis in die Zeit vor der Reformation zurück (¶ Kirchenverfassung: I, B 5). Mit dieser Dreiteilung der iura circa sacra hat man sich aber im 17. und 18. Jhd. nicht mehr begnügt; namentlich ist aus dem Aufsichtsrecht eine Fülle von Einzelansprüchen hergeleitet worden (¶ ius inspectionis), von denen der merkwürdigste, die Behauptung eines Obereigentums des Staates am Kirchengut, sich als eine Erinnerung an lehnrechtliche Anschauungen erweist (¶ Eigenkirche). Wie dieses Obereigentum mit den Grundlagen unseres heutigen bürgerlichen Rechts nicht mehr vereinbar ist, so sind auch die übrigen Bestandteile des künstlich erweiterten Aufsichtsrechts durch das heutige Staatsrecht erheblich abgeschwächt worden. Zur Anwendung des ¶ ius cavendi besteht heute kaum noch Veranlassung, solange der Staat die souveräne Macht in Händen hat; das ius placeti (¶ Plazet), das Recht,

Kirchengesetze zu genehmigen, ehe sie Gültigkeit haben sollen, ist fast überall zum Recht, sich die Gesetze vorlegen zu lassen, ehe sie staatsbürgerliche und bürgerlich-rechtliche Wirkungen äußern, zusammengeschrumpft. Das ius exclusivae (¶ Exklusive) wird kaum gehandhabt. Die Fälle des ius appellationis, der Anrufung des Staats gegen kirchliche Entscheidungen (¶ Appellation), mindern sich. Das ius inspectionis ist verblaßt, das ius reformandi außer Gebrauch, und das ius advocatiae beschränkt sich im wesentlichen auf die Bestrafung der Religionsvergehen (¶ Schutz, strafrechtlicher), das Kultusbudget (unter erheblicher Kontrolle der kirchlichen Vermögensverwaltung, soweit sie nicht rein staatlich ist; ¶ Vermögensrecht, kirchliches), die Einrichtung theologischer ¶ Fakultäten und der ¶ Predigerseminare, den konfessionellen Unterricht in den Schulen und die ¶ konfessionelle Kindererziehung überhaupt. Noch anderes hierherzurechnen, wie das Begräbniswesen (¶ Begräbnis: III ¶ Kirchhofsrecht), den ¶ Austritt aus der Kirche, die Festsetzung staatlicher Feiertage (¶ Feiertage, rechtlich) usw., geht nicht an, da der Staat diese Ordnungen auch aus nichtreligiösen Gründen aufstellen kann und aufstellt. — Die Organe des Staates zur Wahrnehmung der K. sind sehr verschieden. Meist sind es die Ministerien des Innern, die Kultusministerien oder die Staatsministerien, bei der Aufsicht über die Vermögensverwaltung auch niedere Staats- oder gemischte Behörden (Kreisämter, Kirchenverwaltungen, Stiftungskommissionen, Kirchenstiftungsräte, Kirchenämter). Besondere Schwierigkeiten für die Handhabung der K. bestehen da, wo auch das ¶ Landesherrliche Kirchenregiment durch Staatsbehörden oder unter Vermittlung von solchen ausgeübt wird. — Die kirchenpolitischen Fragen sind in den Artikeln ¶ Cäsareopapismus und ¶ Kirche: V (K. und Staat) genauer behandelt.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1909[6], §§ 19, 29; — Johann B. Sägmüller: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, 1909[2], § 14; — Rudolf Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evg. Kirche Deutschlands, 1893; — Martin Schian: Die evg. Kirchen und der Staat, 1904; — Paul Hinschius: Das Verhältnis von Staat und Kirche, in v. Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts I, 1, 1887; — Ulrich Stutz: Kirchenrecht, in v. Holtzendorff-Kohlers Rechts-Enzyklopädie II, 1904, S. 809 ff; — Wilhelm Kahl: Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, 1894. **Friedrich.**

Kirchenjahr, christliches, im Unterschiede vom bürgerlichen Jahre (¶ Kalender: II) derjenige ein Jahr umfassende Zeitraum, in dem die christliche Gemeinde den ganzen Inhalt ihres gottesdienstlichen Lebens entfaltet und feiernd darstellt. Das Wort begegnet zuerst 1671 in des Joh. Olearius Adventslied: „Nun kommt das neue Kirchenjahr"; Luther spricht noch nicht davon, obschon er seine Winterpostille bereits mit dem 1. Advent beginnt.

Ueber Entstehung des K.s, seinen Aufbau und seine prinzipielle Bedeutung ¶ Feste: III, über seine chronologische Berechnung ¶ Kalender: II ¶ Zeitrechnung. Auf Religionsgeschichtliches ist bei ¶ Kalender: I hingewiesen. Hier sollen 1. die Bezeichnungen der einzelnen Sonntage des evg.-christlichen K.s; — 2. Das römisch-kath. und das morgenländische K.; — 3. Reformwünsche zum K. besprochen werden.

1. Es soll hier die denkbar längste Dauer der einzelnen in ihrer Länge vom Ostertermin abhängigen Feierzeiten berücksichtigt werden. Das K. beginnt mit den vier Advents-Sonntagen. Adventus = Ankunft, nämlich Christi, zunächst von der Geburt verstanden, dann auf die Vorfeier derselben ausgedehnt, stets aber zugleich von der Wiederkunft Christi (¶ Parusie), von der Endzeit verstanden, endlich auch noch auf sein fortwährendes Kommen in die Gemeinde bezogen, das die Zeit zwischen seinem ersten und zweiten Kommen ausfüllt. Die vier Sonntage haben keine besonderen Bezeichnungen; dem ersten eignet nur ein beschränkter Festcharakter wegen des Beginns des K.s, der zweite wird wohl auch als Gerichtsadvent bezeichnet mit Rücksicht auf das Evangelium Luk 21. — Der erste Weihnachtstag (¶ Weihnachten) oder Christfest hat keine weitere Bezeichnung, wogegen der 2. auch Stephanstag, der 3. auch Tag Johannis, des Evangelisten (¶ Johannesfeste), der 4. Kindlmordstag genannt wird; man weihte sie dem Andenken des zur Verherrlichung Christi dienenden Martyriums: ¶ Stephanus, martyr voluntate et opere (der Märtyrer werden wollte und wurde), Johannes Evangelist, der Verkündiger des fleischgewordenen Logos, martyr voluntate, non opere (der Märtyrer werden wollte, aber nicht wurde; doch vgl. ¶ Johannesevangelium, 1 a) und die ¶ unschuldigen Kindlein von Bethlehem, martyres opere, non voluntate (die Märtyrer wurden, ohne es gewollt zu haben). Man beachte hier die geistreiche Spielerei, die nirgends so ins Kraut geschossen ist wie beim kirchlichen Kalender! — Der erste Sonntag nach Weihnachten ist durch keine gangbare Bezeichnung ausgezeichnet. Der Abend des bürgerlichen Jahres wird nach dem von Legenden umwobenen, angeblich am 31. Dezember 335 gestorbenen Papste und Heiligen ¶ Sylvester I Silvester benannt. Der Beginn des bürgerlichen Jahres, ¶ Neujahr, wird kirchlich als Beschneidungstag Jesu bezeichnet. Ein zwischen 1. und 6. Januar fallender Sonntag wird einfach Sonntag nach Neujahr genannt. Das alte ¶ Epiphanienfest am 6. Januar, dessen Grundgedanke die Erscheinung des Heils ist, gibt den nächsten Sonntagen ihre Namen. Diese 1 bis 6 Sonntage, die den Vorfastensonntagen vorangehen, werden als 1. bis 6. Sonntag nach Epiphanien bezeichnet. Der 9. Sonntag vor dem Osterfest heißt Septuagesima (70ster), der 8. Sexagesima (60ster), der 7. Quinquagesima (50ster); die Namen sind wahrscheinlich der Nebenbezeichnung des 6. Sonntags vor Ostern, des ersten Sonntags in der 40tägigen Fastenzeit, Quadragesima (¶ Fasten: II, 2. 5), gedankenlos nachgebildet. Diese 3 Sonntage gehören noch nicht zur eigentlichen Fasten- oder Vorbereitungszeit auf Ostern, welche erst am Sonntag nach ¶ Fastnacht und Aschermittwoch (¶ Fasten: II, 2 dies cinerum, wo der Priester vor der Messe Asche weiht und damit den vor ihm knieenden Gläubigen zur Erinnerung an den Staub, zu dem sie zurückkehren, ein kleines Kreuz auf die Stirn macht) einsetzt. Die 3 Vorfastensonntage wurden auch noch spezieller nach den lateinischen Anfangsworten der an ihnen verlesenen Eingangssprüche zur Messe benannt; aber nur der letzte hat diesen Namen wirklich bewahrt: Esto mihi („Sei mir" nämlich „ein starker Fels",

nach Pslm 71_{3}). Die 5 ersten Sonntage in der Fasten- oder (protestantisch) Passionszeit werden gleichfalls nach den Anfangsworten der betreffenden Eingangssprüche, meist nach dem Wortlaut der Vulgata (¶ Bibel: I, Sp. 1098) genannt. Sie heißen: Invocavit (so nach der Itala Beginn von Pslm 91_{15} „Er hat mich angerufen"), Reminiscere („Gedenke", Pslm 25_{6}, nämlich „an deine Barmherzigkeit"), Oculi („Augen", nämlich „meine Augen sehen stets zu dem Herrn", Pslm 25_{15}), Laetare („Freue dich", nämlich „mit Jerusalem", Jes 66_{10}), Judica („Richte", nämlich „mich, Gott, und führe meine Sache", Pslm 43_{1}). Der Beginn der eigentlichen Passions- oder Karwoche (¶ Ostern) wird mit Rücksicht auf das alte Evangelium Mtth 21 Palmsonntag (Palmarum) genannt. Von den Tagen der folgenden Woche sind neben Karfreitag auch Gründonnerstag und der stille Sabbath ausgezeichnet, der den beiden Ostertagen vorhergeht (¶ Ostern). — Die 5 Sonntage in der darauf folgenden großen 40 tägigen Freuden- oder Osterzeit, die mit dem ¶ Himmelfahrtsfest schließt, heißen: Quasimodogeniti („Wie die eben Geborenen"; so bei Hieronymus, nicht in der Vulgata übersetzt; I Petr 2_{2}), sicher mit Bezug auf die volle Aufnahme der Getauften in die Gemeinde gewählt, weshalb der Sonntag auch der Weiße Sonntag genannt wurde, weil eben an ihm in der alten Kirche die in der Osternacht Getauften zum letzten Mal das weiße Tauf- oder Kandidatenkleid trugen), Misericordias domini („Die Gnade des Herrn", nämlich „will ich singen ewiglich", Pslm 89_{2}), Jubilate („Jauchzet", nämlich „Gott, alle Lande", Pslm 66_{1}), Cantate („Singet", nämlich „dem Herrn ein neues Lied", Pslm 98_{1}), Rogate („Bittet", nämlich „so werdet ihr nehmen, daß eure Freude vollkommen sei", Joh 16_{24}, daher der Betsonntag genannt). Als unmittelbare Vorbereitung auf die Pfingstzeit — Rogate fleht schon um den heiligen Geist — heißt der Sonntag vor ¶ Pfingsten Exaudi („Höre", nämlich „Herr, meine Stimme, wenn ich rufe", Pslm 27_{7}). Der Sonntag nach Pfingsten, der die festliche Hälfte des K.s beschließt, heißt Trinitatis (Genetiv) d. h. das Fest der heiligen Dreieinigkeit (¶ Trinitatisfest), alle drei Feste dogmatisch zusammenfassend. Die Sonntage der festlosen Zeit, 22 bis 27 je nach dem Datum des Osterfestes, werden nicht besonders benannt, sondern wenig geistreich lediglich nach dem Trinitatissonntag beziffert. Die frühere katholische Sitte, dabei Trinitatis selbst als 1. Sonntag Trinitatis zu bezeichnen, ist fast durchweg aufgegeben, und wird z. B. die Bezeichnung 3. nach Trin. (trinitatis, scil. festum) durchgängig als der 3. Sonntag nach dem Trinitatisfest verstanden. Ueber einige Feste in dieser zweiten Hälfte des K.s ¶ Feste: III, Sp. 876 f. — Rückblickend wird man sagen müssen, daß die Bezeichnungen des K.s durchaus eng kultisch und zwar fast durchweg, von der Freudenzeit (Ostern bis Pfingsten) abgesehen, rein äußerlich begründet sind.

2. a) Die Anlage des K.s in der römisch-kath. Kirche ist die unter 1 beschriebene; das protestantische K. ist ja aus dem abendländisch-kath. erwachsen. Hinzu kommen zu den dort genannten Festen außer den Engel- und Heiligentagen (¶ Engelverehrung ¶ Heiligenverehrung ¶ Märtyrerfeste) vor allem die ¶ Marienfeste, sodann das ¶ Fronleichnamsfest, ferner das ¶ Verklärungsfest, die ¶ Kreuzesfeste, das ¶ Herz-Jesu-Fest am Freitag nach der Oktave des Fronleichnamsfestes (Oktave heißt die Nachfeier eines Festes eine Woche darauf), das Fest (der Reliquien) des kostbaren ¶ Blutes und das Fest des ¶ Namens Jesu (2. Epiphaniensonntag). Vgl. auch ¶ Feste: III, 1. Eine vollständige Aufzählung, wie sie etwa das ¶ Directorium bietet, erübrigt sich; überdies gibts zahlreiche örtliche und provinzielle Verschiedenheiten, besonders darin, welche kirchlichen Feiertage auch als bürgerliche Feiertage mit Sonntagsruhe gelten.

2. b) Die morgenländische Kirche (¶ Orthodox-anatolische Kirche) hat zwar mit dem abendländischen Katholizismus und dem Protestantismus eine Anzahl Feste gemein, so ¶ Weihnachten, ¶ Ostern, das höchste Fest der morgenländischen Christenheit, ¶ Pfingsten, ¶ Himmelfahrtsfest (über die verschiedene Datierung ¶ Kalender: II). Mit dem römischen Katholizismus hat man auch die Fastenzeit vor Ostern gemeinsam, das Fest der Kreuzeserhöhung (14. Sept., ¶ Kreuzesfeste), das ¶ Verklärungsfest (6. Aug.) u. a. Aber daneben bestehen tiefgreifende Verschiedenheiten. Teils feiert man die Feste nicht, die erst nach der kirchlichen Trennung zwischen Morgenland und Abendland aufgekommen sind (so ist der morgenländischen Kirche das Fronleichnamsfest unbekannt); teils gehen die Abweichungen schon in altkirchliche Zeit zurück und haben die Spaltung mit veranlaßt. Das 40 tägige Fasten vor Ostern wird abweichend berechnet (¶ Fasten: II, 2); eine Adventszeit hat man nicht, statt dessen eine Fastenzeit vor Weihnachten; das ¶ Epiphanienfest genießt hohe Schätzung, besonders als Fest der Wasserweihe. Aus den ¶ Bilderstreitigkeiten des 7.—9. Jhd.s erwuchs das Fest der Rechtgläubigkeit (am ersten Sonntag der Fastenzeit vor Ostern); einige ¶ Herrenfeste, die kalendarisch mit solchen des röm. Katholizismus zusammenfallen, haben doch einen anderen Inhalt. Der Sonntag nach Pfingsten ist nicht Trinitatisfest, sondern Fest aller Heiligen. Die Sonntage zwischen diesem Fest und dem der Kreuzeserhöhung werden als Matthäussonntage bezeichnet (¶ Perikopen), die folgenden (bis zum Sonntag vor Weihnachten) als Lukassonntage. Der 1. September hat, auch wo er, wie in Rußland, nicht mehr bürgerlicher Neujahrstag ist (¶ Kalender: II, 2), doch sein kirchliches Ansehen als Jahresanfang behalten.

3. Wenn man im allgemeinen die Idee des K.s, einer geordneten, ständigen Abfolge der im K. zu feiernden christlichen Tatsachen und Gedanken, billigt (¶ Feste: III, 2) und auch an der langen festlosen Folge der zweiten Hälfte des K.s keinen Anstoß nimmt, weil dadurch das christliche Leben in seiner gleichmäßigen Art und Folge zur Darstellung und Behandlung kommt, so wird man doch den Bemühungen der Eisenacher ¶ Konferenz der Kirchenregierungen u. a. um Reform des K.s und Festlegung von ¶ Ostern auf einen bestimmten Tag (etwa zwischen 5. und 15. April) dringend Erfolg, und das heißt: Ueberwindung des katholischen Beharrungsprinzips wünschen müssen. Es läge, von der Sicherung einer genügenden Ausdehnung des Konfirmandenunterrichts abgesehen, im Interesse einer prinzipgemäßen Durchführung des K.s, wenn wir auf

diese Weise eine gesicherte Folge von Sonntagen nach Epiphanien erhielten. Es würden sich dann regelmäßig 4 × 3 (Vorfasten-)Sonntage ergeben, eine Zahl, die allein der immer mehr erkannten Bedeutung des Lebens Jesu gegenüber seinem Leiden entspräche.

Vgl. die Literatur zu ¶ Feste: III und ¶ Kalender. Außerdem aber zu 3 den Artikel von Karl Bertheau: RE³ X, S. 393 ff. **Baumgarten** (1. 3.) und **Mulert** (2.).

Kircheninspektion heißt im Königreich Sachsen und in den Staaten Reuß eine kirchliche Mittelbehörde, die aus den alten Visitationskommissionen (¶ Kirchenvisitation) hervorgegangen ist. Sie besteht aus einem Geistlichen (dem Superintendenten) und einem Verwaltungsbeamten, in Sachsen außerdem in bestimmten Fällen aus einem Deputierten des Stadtrats. In Sachsen entscheidet die K. über Einwendungen gegen die Wahlliste bei Kirchenvorstandswahlen (¶ Gemeindeverfassung, 2), über die Gültigkeit der Wahl, und über eine Reihe ähnlicher Angelegenheiten. Etwa analog diesen K.en sind die Kirchenämter in anderen thüringischen Staaten (¶ Kirchenamt, 1) und die ¶ Kirchenkommissionen in Hannover und Schaumburg-Lippe. — Viel weiter reichende Befugnisse hat die elsaß-lothringische sogenannte ¶ „Inspektion".

Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888. **Sn.**

Kircheninspektor ¶ Inspektion ¶ Kircheninspektion.

Kircheninventar heißt das Verzeichnis der einzelnen Bestandteile des kirchlichen Vermögens. ¶ Vermögensrecht.

Kirchenkalender ¶ Kalender: II, 1. 3 (Schluß). ¶ Directorium ¶ Diario Romano ¶ Martyrologium.

Kirchenkantate ¶ Kantate.

Kirchenkassenrendant ¶ Beamte: II.

Kirchenkasten (Gemeiner Kasten, Armenkasten) ¶ Liebestätigkeit: I. — K.herren (K.meister; auch Klingelherren) ¶ Diakonen, 1 b ¶ Klingelbeutel.

Kirchenkollekten ¶ Kollektenwesen.

Kirchenkommission ist eine Unterbehörde des Konsistoriums (¶ Konsistorien) in den evangelischen Landeskirchen von Hannover und Schaumburg-Lippe, durch die das ¶ Kirchenregiment mittelbar ausgeübt wird, und die der Aufsicht der höchsten Kirchenbehörde untersteht. Sie bildet einen Bestandteil der Kirchenverfassung und besteht aus einem ¶ Superintendenten und einem weltlichen, staatlichen oder städtischen Beamten. Sie ist die den Kirchenvorständen (¶ Gemeindeverfassung, 2) unmittelbar vorgesetzte Kirchenbehörde, ähnlich der sächsischen und reußischen ¶ Kircheninspektion.

Emil Friedberg: Die geltenden Verfassungsgesetze der evg. deutschen Landeskirchen, 1885; 2. Ergänzungsband, 1890, S. 1; 4. Ergänzungsband, 1904, S. 31. **Friedrich.**

Kirchenkonferenz, Eisenacher, ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen. — Andre K.en vgl. unter ¶ Kirchentag und ¶ Konferenzen.

Kirchenkonvente hießen presbyteriale Elemente der kirchlichen ¶ Gemeindeverfassung (: 2) in Württemberg, die im Gesetz vom 14. Juni 1887 und im Kirchengesetz vom 29. Juli 1888 durch andere Organe ersetzt wurden, nachdem die Vermögensverwaltung der Gemeinde schon früher bürgerlichen Stiftungsräten und Pfarrgemeinderäten überlassen worden war. **Friedrich.**

Kirchenkreis ist deutsche Bezeichnung für einen kirchlichen Bezirk etwa in der Größe eines politischen Kreises (Dekanat, Diözese), also die Zusammenfassung von 10—20, auch mehr Kirchengemeinden. An der Spitze des K.es steht der ¶ Superintendent, ¶ Metropolitan, ¶ Dekan, ¶ Propst (: 2). **Sn.**

Kirchenkunde ¶ Praktische Theologie; zum Stoff der K. vgl. auch ¶ Kirchlichkeit ¶ Konfessionsstatistik ¶ Volkskunde ¶ Volksfrömmigkeit.

Kirchenkunst ¶ Kunst.

Kirchenlehen (Feudum ecclesiasticum) 1. = ¶ Benefizium ¶ Pfründen; — 2. = Patronatsrecht (¶ Patronat).

Kirchenlehre ¶ Dogma ¶ Dogmatik ¶ Dogmengeschichte ¶ Glaube ¶ Lehrverpflichtung ¶ Lehrgewalt.

Kirchenlehrer ¶ Kirchenväter ¶ Doctores ecclesiae.

Kirchenlexikon, Katholisches, Calwer, von Holtzmann und Zöpffel u. a., ¶ Nachschlagewerke.

Kirchenlied. Uebersicht.

I. K. im Altertum, Mittelalter und in der evg. Kirche; — II. K. in der kath. Kirche seit der Reformation; — III. K., musikalisch. — Ueber die Bedeutung des K.s für Gottesdienst und religiöses Leben ¶ Gesangbuch, evg., 1, zu dessen Ergänzung in geschichtlicher und pädagogischer Beziehung auf die Artikel ¶ Kirchenlied: I, 3 ff und II und ¶ Gesangbuch im Religionsunterricht hingewiesen sei. — Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, B 6.

I. Im Altertum, Mittelalter und in der evangelischen Kirche.

1. Begriff; — 2. Geschichte des Kirchenlieds: a) Altertum; — b) Mittelalter; — c) Deutsches K. seit der Reformation; — 3. Geschichte des deutschen evg. Gesangbuchs; — 4. Skandinavisches evg. K.; — 5. Französisches; — 6. Englisches; — 7. Holländisches. — Gsb. bedeutet Gesangbuch, Gsbb. Gesangbücher.

1. Ein Blick in irgend ein deutsches evangelisches Gesangbuch zeigt auch dem Unkundigen eine Fülle verschiedenartiger und verschiedenwertiger Poesie, einen lebendigen Ertrag langer Jahrhunderte: lateinische Hymnen, die nun deutsch zu uns singen, Nachdichtungen, Zudichtungen, Theologenpoesie und frommer Sang aus allerlei Laienkreisen, Urlaute religiösen Empfindens und gekünstelte Reimereien, in denen das Poetische vom Lehrhaften überwuchert wird, festliche Rhetorik und eigentliche Lyrik, die Namen der Größten in der Geschichte des Christentums und Unbekannte und Ungenannte, Meister des Liedes, von denen die Gemeinde noch heute 10, 20 und 30 Lieder singt und andere, denen einmal ein Lied gelungen ist, oder die mit all ihrem Schaffen nur in einem oder zwei Liedern weiterleben. Das K. stellt eine Auslese dar, die unbewußt vom Christenvolk oder bewußt von einzelnen Führenden im Laufe der Jahrhunderte geschaffen ist. Es fällt also nicht mit der religiösen Dichtung überhaupt zusammen, sondern bildet einen Ausschnitt aus ihr. Mag die religiöse Dichtung ursprünglich ihre Wurzeln im Kultus haben (Rezitieren der Gottesnamen, Zauberformeln, Hymnen; ¶ Psalmen), sie ist längst über den Rahmen des Kultischen hinausgewachsen, und sie entfaltet ihren Reichtum gerade da, wo das ganz Individuelle in Dank und Klage, in Kampf und Sehnsucht, in Zuversicht und Bitten sich aussprechen darf. Was von diesem Persönlichen nun hin-

reichend typisch und also „allgemein" ist, was dem Grundzug der kirchlichen Frömmigkeit entspricht, was sich also den Zwecken des gemeinsamen Gottesdienstes anpassen läßt, das wird „Kirchenlied". Natürlich läßt sich dieser Prozeß nicht immer so klar und deutlich verfolgen. Da es sich beim K. um Dichtung für ganz bestimmte Zwecke handelt, so erzeugt sein Dasein natürlich auch eine Dichtung, die nicht auf jenem Wege echter Ursprünglichkeit entstanden, sondern eigens zu diesem Zweck geschaffen ist, eine Bedarfspoesie und Gebrauchslyrik, die für das feinere ästhetische Empfinden des eigentlich Poetischen ermangelt. Auch sie wird kirchlich übernommen, notgedrungen oder weil das Triviale leicht populär wird, und es dauert oft lange, bis sie von einer anders empfindenden Zeit ausgeschieden werden kann. Der kirchliche Gebrauch hat an die dürftige Form und das flache Gefühl eine Fülle von Erleben gehängt, das mitempfunden wird und dem Kirchenvolk das eigentlich Minderwertige teuer macht. Aber eine genauere Prüfung wird doch zeigen, daß die größte Dauer und Lebenskraft den Liedern bestimmt ist, die wurzelecht aus dem Erleben eines Einzelnen oder einer Zeit heraus erwachsen sind. Luthers Lieder sind ein Zeugnis dafür, und was man an ihm speziell beobachtet, das bewährt sich auch an dem K. im ganzen. Das K. ist die für den gemeinsamen Gottesdienst aufgenommene religiöse Dichtung.

2. Aus dem Begriff des K.s ergibt sich, daß es erst da sich wirklich reich entfalten kann, wo es ein wesentliches Stück des Gottesdienstes wird. Daher seine Blüte seit der Reformation. Immerhin gehören auch die früheren Zeiten in die Geschichte des K.s hinein.

2. a) Das Urchristentum mag schon aus dem Judentum mit seinem Schatz an ¶ Psalmen (Wechselgesängen) angeregt gewesen sein. Die Lieder Luk 1 sind davon Zeugen. Lyrische Stücke weisen schon die Paulusbriefe auf (I Kor 13; Röm 8_{31-39}), und manche Doxologien erwecken den Anschein, irgendwie liturgisch fixiert gewesen zu sein (Röm 1_{25} 9_{5}, II Kor 11_{31} u. ö.). Die Ausbildung zum Lied begegnet uns schon Offb Joh 4_{11}, und Kol 3_{16} beweist, daß Psalmen und religiöse Lieder, vielleicht in der Form des Wechselgesangs, im Gottesdienst eine bedeutsame Rolle spielten. Weiteres ¶ Heidenchristentum, 4 b (dort auch das Zeugnis des Pliniusbriefs). — Die reichere Entfaltung der griechischen Hymnendichtung in der orientalischen Kirche zeigt uns, daß sie doch auch dem Gemeindebedürfnis dienen wollte, wenn uns auch über ihre tatsächliche Verwendung im Gottesdienst reichlichere Nachrichten fehlen. Ein weiterer Beweis dafür ist die Tatsache, daß die Orthodoxie sie notwendigerweise als Waffe gegen den Einfluß der reichen gnostischen Hymnendichtung verwenden mußte. Es gab zahlreiche Dichtungen des Gnostikers ¶ Bardesanes, mit denen „er die Herzen des Volkes zu betören versucht hat"; ein schönes Beispiel solcher gnostischen, aber vom AT und den Psalmen abhängigen Liederdichtung zeigen uns die neugefundenen ¶ Salomo-Oden. Griechische Hymnen, darunter besonders eine auf Christus, gab ¶ Gregorius von Nazianz seiner Kirche. Unter den syrischen Hymnendichtern ist ¶ Ephräm Syrus zu nennen. Viel reicher und kräftiger entfaltet sich aber die lateinische Dichtung des Abendlandes, die frisch neue Wege sucht und Namen von hellem Klang aufweist. Ihre Lieder haben Jahrhundertelang bis in das deutsche lutherische K. nachgewirkt. ¶ Ambrosius, der „Vater des Kirchengesangs", schuf nicht nur eine neue musikalische Form, die den Gemeindegesang ermöglichte (¶ Ambrosianischer Gesang), sondern auch eine Reihe von Hymnen, von denen wir 4 oder 5 noch auf ihn zurückführen können (nicht den sogenannten ¶ Ambrosianischen Lobgesang). Neben ihm müssen vor allem Aurelius ¶ Prudentius Clemens, aus späterer Zeit Coelius ¶ Sedulius und Venantius ¶ Fortunatus, auch Papst ¶ Gregorius I, der zugleich in Gegenwirkung gegen den Ambrosianischen Gesang den gemessenen, kirchlich würdigen Chorgesang der Kleriker begründete (¶ Gregorianischer Choral), genannt werden. Von dem Reichtum dieser Hymnendichtung gibt die Tatsache einen Eindruck, daß 53 Hymnen aus der alten Kirche in das römische ¶ Brevier aufgenommen worden sind (Brevierhymnen). Ihr religiöser und dichterischer Wert erhellt daraus, daß 14 von ihnen in vielfacher deutscher Bearbeitung in das lutherische K. übergegangen sind und in dieser Form auch im Protestantismus zum Teil noch heute gesungen werden. Genannt seien von diesen: Veni redemptor gentium (Ambrosius; Luther: „Nu komm, der Heiden Heiland"; Joh. ¶ Franck: „Komm, Heidenheiland, Lösegeld"); Christe, qui lux es et dies (Ambrosius?; „Christ, der du bist Tag und Licht"; Er. ¶ Alber: „Christe, du bist der helle Tag"); O lux beata trinitas (Ambrosius?; Luther: „Der du bist drei in Einigkeit"); Jam lucis orto sidere (Pseudo-Ambrosius; ¶ Capito: „Die Nacht ist hin, der Tag bricht an"); Jam moesta quiesce querela (Prudentius; „Hört auf mit Trauern und Klagen"; „Lasset Klag und Trauern fahren"); Hostis Herodes impie (Sedulius; Luther: „Was fürchst du, Feind Herodes, sehr"); auch Gregors Rex Christe factor omnium (z. B. Joh. ¶ Spangenberg: „O Christe Schöpfer aller Ding") und des Fortunatus Vexilla regis prodeunt sind mehrfach übertragen worden.

2. b) Das alles sind Tatsachen, welche die vielfach verbreitete Annahme, das K. sei erst durch die Reformation geschaffen worden, als irrig erweisen. Auch das Mittelalter weist einen großen Reichtum religiöser Dichtung auf, die zum wenigsten durch den Chorgesang der Kleriker (und zwar nicht etwa nur in den Klosterkirchen) auch in den Gottesdienst hineingetragen wurden. Ihre lebendige Beziehung zur Frömmigkeit der Kirche geht daraus hervor, daß sich an ihr die geschichtliche Entwicklung der Frömmigkeit im Mittelalter deutlich aufweisen läßt. Es mehren sich die Hymnen zu Ehren der Maria und der Heiligen. Eine persönliche Frömmigkeit bricht häufig mit andächtiger Glut durch das Schulmäßige und Lehrhafte. Als neuer Gedanke tritt neben den Ernst der Askese die Passionsandacht, die Betrachtung des Leidens und Sterbens Christi. Und auch in der Form suchen die Dichter neue Wege: der Reim gelangt zur Herrschaft. An dieser Blüte religiöser Dichtung nehmen alle Nationen gleichmäßig teil. Die berühmtesten Namen sind wohl ¶ Bernhard von Clairvaux mit seinem Lied: Jesu dulcis memoria („O Jesu süß, wer Dein gedenkt"), das am Anfang der Jesusmystik steht, und mit seinen 7 Liedern an

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

die Gliedmaßen des Heilands, die in P. ¶ Gerhardts „O Haupt, voll Blut und Wunden“ und „Sei mir tausendmal gegrüßet“ wiederklingen; ¶ Thomas von Aquino mit seinem berühmten, auch ins Brevier aufgenommenen Hymnus zum Fronleichnamsfest: Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium, ¶ Jacopone mit seinem unvergänglichen Stabat mater dolorosa und ¶ Thomas v. Celano mit der erschütternden Wucht des ¶ Dies irae, dies illa. Andere seien wenigstens mit Namen genannt: aus der sogenannten ersten Periode (von etwa 600 bis zur karolingischen Zeit) ¶ Isidor von Sevilla, ¶ Gildas, ¶ Beda Venerabilis; aus der zweiten Epoche (bis Mitte des 11. Jhd.s) ¶ Paulus Diaconus, ¶ Paulinus von Aquileja, ¶ Hrabanus Maurus, ¶ Florus, ¶ Odo und ¶ Odilo von Cluni, ¶ Anselm von Canterbury, Petrus ¶ Damiani, ¶ Ekkehard I von St. Gallen, von wo aus am Ende dieser Zeit auch die ¶ Sequenzen-Dichtung beliebt wurde; aus der dritten Periode (bis Anfang des 14. Jhd.s) ¶ Abaelard, ¶ Petrus Venerabilis, ¶ Bonaventura; aus späterer Zeit noch ¶ Thomas a Kempis.

Ins Volk drangen von dieser lateinischen Dichtung nur schlichtere Lieder mit kurzen Strophen und Kehrreimen, hauptsächlich für die Festzeiten bestimmt; lebhaft aufgenommen, führten sie zu den Mischliedern (halb lateinisch, halb deutsch: „In dulci iubilo singet und seid froh“), die nach frischen Melodien im Wechselgesang gesungen wurden. Lieder in deutscher Sprache schlossen sich später an den Ruf an, der dem Volk neben dem vorherrschenden Klerikergesang im Gottesdienst allein als liturgisches Stück übrig geblieben war, und der ihm nun überall, in Nöten und Feiern, in der Schlacht und bei festlicher Begrüßung sein religiös erregtes Fühlen zum Ausdruck brachte: Kyrie eleison (¶ Formeln, liturgische, 1d; vgl. ¶ Halleluja). Schon seit 900 fing man an, diesem Ruf kurze deutsche gereimte Strophen voraufzuschicken und nach diesem Bittruf, der nun als Kehrreim auftrat, nannte man diese Sänge Kirleisen oder Leisen. Ihre Zahl wuchs erstaunlich, trotzdem ihnen der Gottesdienst verschlossen blieb; man weiß von mehr als 1000 solcher Lieder. Die literarische Blüte, religiös erregte Zeiten, einzelne noch heute zu nennende Dichter trugen dazu gleichmäßig bei. Neben den Festliedern, die in „Nun bitten wir den heiligen Geist“, „Christ ist erstanden“, „Komm heiliger Geist, Herre Gott“ noch lebendig und von Luther (s. 2c) aufgenommen sind, ist das Buß- und Sterbelied Media in vita (Luther: „Mitten wir im Leben sind“) zu nennen und eine Reihe von Gesängen epischen Charakters zu beachten, eine Gattung, die für uns völlig abgestorben scheint und nur in einzelnen Trümmern zum Schatz des heutigen K.s gehört, z. B. „Es ist ein Ros entsprungen“ aus einem steierischen Marienlied von 23 Strophen. In die Kirchen drangen nur Lieder dramatischen Charakters zusammen mit den volkstümlichen Darstellungen der Festgeschichten: etwa das „Kindelnsingen“ (¶ Weihnachten) mit dem Wechselgesang des Joseph und der Maria. Als den bleibenden Ertrag des K. im Mittelalter darf man danach bezeichnen, daß auf ihm gerade manche der besten Festlieder der evangelischen Kirche sich aufgebaut haben. Bis zur Reformation aber war der Gemeindegesang nur geduldet, und schließlich werden die Stimmen aus der Reformationszeit mit dem Urteil Recht haben: „Die liebe Mutter Gottes, Maria, hat viel schöneren Gesang und mehr gehabt, denn ihr Kind Jesus“. — ¶ Kirchenlied: III, 2.

2. c) Es entspricht nur dem Grundzug evangelischer Frömmigkeit, daß mit dem Aufheben der Schranke zwischen Klerus und Laien auch der Gemeindegesang (¶ Kirchenlied: III, 3) nun ein vollberechtigter Teil des Gottesdienstes wird. Das ist der innere Grund für die erstaunlich reiche Entwicklung des K.s seit der Reformation. Man wird es dabei als eine einzigartige geschichtliche Erscheinung werten müssen, daß Luther selbst seiner Kirche nicht nur die neue Erkenntnis christlicher Frömmigkeit, nicht nur die deutsche Bibel und im Katechismus das volkstümliche Lehrbuch, sondern auch das K. geschaffen hat. Man verschließt sich die volle Erkenntnis der Bedeutung dieser Tatsache, wenn man meint, Luther habe sich dabei von praktischen Rücksichten bestimmen lassen und habe eben notgedrungen den Bedarf der neu entstehenden Gemeinde an K.ern decken wollen. Dieser Gesichtspunkt mag für ihn mitgewirkt und ihn z. T. veranlaßt haben, in den Schatz des altkirchlichen und mittelalterlichen K.s zu greifen und ihn durch Uebersetzungen (s. 2a. b) und Zudichtungen für das Gesangbuch zu verwerten (vgl. ¶ Kirchenlied: III, 2). Aber die Kraft seiner Verdeutschung zeigt schon hier seine ursprüngliche dichterische Kraft. Seine besten Lieder aber sind weit über alle Bedarfspoesie erhaben. In ihnen spricht eine ganz originale Kraft des Fühlens, Schauens und Gestaltens, und man fühlt ihnen noch heute das Erlebte ab, das uns zum Kennzeichen echter Poesie geworden ist. Dieser durchaus individuelle Charakter wird auch nicht aufgehoben durch den „Wir“charakter, den seine Dichtungen augenscheinlich haben, und der sie gerade zu Gemeinde- und „Kirchen“liedern gemacht hat. In seiner Seele lebte eben der deutsche Protestantismus, und was er sang und sagte, hatte die Kraft, das Fühlen einer ganzen Zeit und eines ganzen Volkes heldenhaft oder kindlich auszusprechen, ob man dabei nun an den Glaubenstrotz des „Ein feste Burg“, oder die ganz ungesuchte Kindlichkeit des „Vom Himmel hoch“ oder an die tiefen Klänge des „Aus tiefer Not“ denkt, in denen sich der Ernst der Buße und die Gewißheit der Gnade so wundervoll einen. Was neben ihm zu seiner Zeit noch gesungen hat (über die Umdichtungen s. 2a. b), das stellt sich doch nur um ihn, „wie der Sterne Chor um die Sonne sich stellt“. Sein Freund Justus ¶ Jonas findet zwar fast den Lutherton in seinem: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält“; bei Paul ¶ Ebers „Wenn wir in höchsten Nöten sein“ ist aber Luthers Kampfesmut auf die Stimmung des Duldens und Bittens gedämpft, und in des Paul ¶ Speratus „Es ist das Heil uns kommen her“ drängt sich das Lehrhafte so stark vor, daß es für uns unmöglich geworden ist, wenn es auch in der Reformationszeit eine ungemeine Propagandakraft entwickelt hat. Einen eigenen Ton schlagen neben diesen Johann ¶ Mathesius, Pfarrer in Joachimstal, und sein Kantor Nikolaus ¶ Herman in ihren Kinderliedern an. Die quellende Fülle des deutsch-evangelischen K.s in der Reformationszeit wird aber erst ganz anschaulich, wenn man auch der Dichter oberdeutscher und niederdeutscher Zunge gedenkt. Selbst ¶ Zwingli, ein abgesagter Feind des Gemeindegesangs (s. III, 3),

scheint mit seinem „Herr, nun heb den Wagen selb“, das uns Friedr. Spitta erst neuerdings zugänglich gemacht hat (Text in RE³ XXI, S. 804), wider seinen Willen dem evangelischen Gottesdienst dienen zu sollen. Zehn Jahre nach Luthers erstem Gesangbuch erschien 1534 ein evangelisches Gesangbuch in Straßburg (s. 3a), aus dem des Straßburger Dichters Konrad ¶Huberts „Allein zu Dir Herr Jesus Christ“ bemerkenswert ist. Noch ertragreicher als diese Gruppe ist bis heute der Konstanzer Dichterkreis, aus dem wir Johannes ¶Zwick als den Sänger der Kinderwelt (vgl. III, 3) und den frischen, phantasievollen, in der Form eigenartigen Ambrosius ¶Blarer wegen seines Pfingstliedes „Jauchz, Erd', und Himmel, juble hell“ und „Wies Gott gefelt, so gfelts mir auch“ nennen. Das Elsaß-Lothringische Gesangbuch von 1902 (s. Sp. 1312) hat diesen Konstanzer Dichtern mit Recht einen breiten Raum gegönnt. — Und auch drunten im Niederland lösten sich die Zungen. Es wurde nicht nur Luthers Bibel und Lied ins Niederdeutsche übersetzt. Im ältesten plattdeutschen Gesangbuch (1525; s. 3a) finden wir das niederdeutsche Original unseres vielgesungenen „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ von Nik. ¶Decius, das erst 1539 in hochdeutscher Form erscheint; und wie mit diesem klangvollen Lied, in dem sich die altkirchliche Doxologie erneute, ging es mit dem ernsten Passionslied „Ach wir armen Sünder“ des Lübecker Superintendenten Hermann ¶Bonnus. — Und schließlich, damit das kirchengeschichtliche Bild, das auch im K. durchleuchtet, ganz herauskomme, dürfen wir den Liederschatz der böhmischen Brüder (¶Hus usw., 3; 1501 tschechisches Gsb; 1531 deutsches Gsb. Michael ¶Weißes; s. Sp. 1296. 1339; vgl. RE³ X, S. 426 ff) und die Psalmennachdichtungen nicht vergessen, auf welche die reformierte Kirche sich grundsätzlich beschränkte (s. 5 ff), ohne daß sie diesen Grundsatz auf deutschem Boden ganz durchführen konnte.

Die Jahre bis zum Ausbruch des 30-jährigen Krieges zählen unsere Historiker zu den kümmerlichsten im Staats- und Geistesleben der Nation. Auf die ungeheure Anspannung des Reformationszeitalters folgt der Rückschlag. Dazu die ersten Schläge der Gegenreformation, und der Protestantismus verhärtet in Lehrstreitigkeiten (¶Orthodoxie) und der Verfolgungswut der Parteien. Im K. verstummt der Ton der Freude und des Glaubenstrotzes. Dafür erklingt der Ton der Ergebung in Leiden und Sterben. Wir nennen Nik. ¶Selnecker mit seinem „Laß mich Dein sein und bleiben“, Kaspar ¶Bienemann mit: „Herr, wie Du willst, so schicks mit mir“ und des vielgeprüften Valerius ¶Herberger „Valet will ich Dir geben“. Eine eigenartige Erscheinung in dieser Zeit ist Philipp ¶Nicolai, ein lutherischer Heißsporn, umgetrieben in wilden theologischen Kämpfen. Unvergeßlich haben ihn seine beiden Lieder: „Wie schön leucht uns der Morgenstern“ und „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ gemacht, nicht zum wenigsten durch ihre wahrhaft königlichen Melodien; das erste, in den heutigen Gesangbüchern nur in starker Umdichtung zu finden, schlägt zuerst im evangelischen K. die Töne der „Jesusminne“ an. — Eine neue reiche Blüte des K.s führt dann der dreißigjährige Krieg herauf (über die allgemeine Literaturgeschichte vgl. ¶Literaturgeschichte: III, D 2). Auch auf diesem Gebiet bewährt sich also die oft gemachte Beobachtung, daß die traurigen Jahre des Kriegs auch für Deutschland nicht nur eine Zeit des Niedergangs gebildet haben. Es ist ein Zeichen dafür, daß in vielen Herzen doch ein Bewußtsein davon blieb, es handle sich in den rauhen Stürmen des Kriegs letztlich um ein inneres Gut, um das Recht der neu gewonnenen religiösen Erkenntnis. Und gerade die innigen Klänge des K.s legen ein unüberhörbares Zeugnis dafür ab, daß auch im konfessionellen Hader und theologischen Streit ein Schatz an echter Frömmigkeit erhalten geblieben war, der durch alle die entsetzlichen Leiden des Kriegs nicht ausgerottet, sondern nur erprobt werden konnte. Man fühlt darum auch in dieser Epoche wiederum dem Lied ganz besonders das Erlebte ab, und es war eine glückliche Fügung, daß zugleich eine Neubelebung der dichterischen Form, wie sie literargeschichtlich an den Namen von Martin Opitz (¶Literaturgeschichte: III, D 1) sich knüpft, Gemeingut wird und nun im K. günstig nachwirkt. Oft genug verführt die Leichtigkeit in der Handhabung der Form zur breiten und trivialen Geschwätzigkeit, wie bei Johann ¶Rist, von dessen vielen Liedern darum nur wenige Kernstrophen lebendig geblieben sind. Auch Joh. ¶Heermann ist trotz stärkerer Nachwirkung davon nicht freizusprechen. Dafür hebt sich dann als ein echter Dichter wieder mit wenigem, aber reifem Gut Paul ¶Flemming heraus, dem wir sein Reiselied „In allen meinen Taten“ noch immer nachsingen (¶Literaturgeschichte: III, D 1). Neben ihnen steht eine Unzahl von Talenten, die doch mit dem einen oder andern Lied noch heute der Gemeinde dienen, alle überstrahlt und fast überflüssig gemacht von dem Reichtum und der Größe Paul ¶Gerhardts, in dem wir zum ersten Mal seit Luther wieder den Eindruck des Ueberragenden bei einem K.-Dichter haben. Wir spüren seinen Liedern noch heute das Echte und Ursprüngliche ab, und so sehr er in Frömmigkeit und Theologie der Typus des Luthertums seiner Zeit sein mag, so ist er doch eben auch ein Typus des Luthertums, „in dem klar und bündig zum Vorschein kommt, was dieses für die Welt bedeutet“. Ja, „seine Dichtung gehört in ihren schlichtesten Liedern dem Christentum, mehr noch der Menschheit schlechthin an als ein Ausdruck dessen, was die frohsten, aber auch die im Leid erprobtesten Menschen mit ihrem Gott erlebt haben, verständlich für jedes andere Menschenherz“. Natürlich dauerte von seinen 120 bis 130 Liedern nur eine Auswahl, aber sie ist groß und verfügt über eine Fülle von Tönen, und sie ist in der reichen und anschaulichen Sprache, in der sichern Wahl der dichterischen Form trotz häufiger Breite turmhoch erhaben über alles, was sich in seiner Zeit als geistliche oder weltliche Dichtung gab. Sie dauert auch vor unserm verfeinerten ästhetischen Empfinden sieghaft weiter in der schönen Natürlichkeit, die ihr im Kindlichen wie im Pathetischen bleibt. Man hat gegenüber Luther die Subjektivität seiner Lieder hervorgehoben, und es ist klar, daß bei ihm ein spezifisch lyrisches Moment sich geltend macht; aber damit ist er eben persönlichem und modernem Empfinden näher gerückt. Dies Persönliche aber hat zugleich auch den Charakter des Typischen, und darum hat auch diese sub-

jektive Lyrik Gemeingut einer Gemeinde werden können. — Das ist bei seinem Gegenbild, dem ungefähr gleichzeitigen Cherubinischen Wandersmann Johann Scheffler (¶Angelus Silesius) auf die Dauer doch längst nicht in dem Maße eingetreten. Zunächst schien seine glühende Mystik allerdings der gesunden Nüchternheit Paul Gerhardts weit überlegen zu sein. ¶Tersteegen (s. Sp. 1303) hat in sein Gesangbuch von 672 Liedern nur 2 von Luther, 10 von P. Gerhardt, aber 50 von Scheffler aufgenommen, und das ist keine vereinzelte Erscheinung; aber dauernd sind im K. nur die wenigen Lieder inniger Jesusliebe geblieben, die er gesungen hat.

Bald sollte dieser Ton, der schon bei Nicolai und doch auch bei Gerhardt anklang, das K. beherrschen. Wir treten in die Zeit des Pietismus etwa von 1675 an (s. 3b; vgl. ¶Literaturgeschichte: III, D 4). Sie hat eine wahre Fülle von Liedern hervorgebracht und Töne angeschlagen, die heute nicht verklungen sind und über die Kreise des Pietismus hinaus der evangelischen Gemeinde dienen. Reichere gefühlsmäßige Bewegtheit, die sich auch in der dichterischen und musikalischen Form ausprägt, zeichnet sie äußerlich aus; was auch frühere Zeiten an Bußstimmung, Andacht, Anbetung, seelischem Kampf, Jesusliebe und Gottinnigkeit gesungen hatten, das wird hier wärmer, leidenschaftlicher, einseitiger auch und gekünstelter, oft genug so, daß sich wohl noch der Einzelne, aber schwer eine ganze Gemeinde darauf stimmen läßt. Die Lieder sind eben für die Konventikel, aber nicht für die Kirche gesungen. Auch so sind sie doch in sich wieder mannigfaltig. Man muß einen hallischen und schwäbischen Pietismus, einen reformierten und herrnhutischen Typus unterscheiden (¶Pietismus: I ¶Herrnhuter) und schließlich daneben noch die mystischen ¶Separatisten. Alle diese Typen gehören auch in die Geschichte des K.s hinein und nicht nur in eine Geschichte der Frömmigkeit, weil sie alle auch dem Gemeindegesang noch heute dienen. Höhepunkte bilden im reformierten Pietismus Joachim ¶Neander und Gerhard ¶Tersteegen (s. oben), der erste voll von echtem Pathos und großen Anschauungen und in echt reformierter Weise kräftiger als die Jesusmystik die Ehre und Macht Gottes singend, der zweite ein wahrer Poet mit einer Lyrik voll Süße und Tiefe, oft in dämmernder Mystik, die uns feierlich und ahnungsvoll anmutet, dann wieder klar und einfach und groß. Kein Wunder, daß er gerade auf seinem Heimatboden, in Westdeutschland, zu den Großen auch im Gesangbuch gerechnet wird. Das Mittelgut wiegt natürlich auch in dieser Zeit zahlenmäßig vor, und das gilt besonders für die Hallenser und Württemberger. Aus dem Herrnhutertum, in dem man der Gefahr süßlicher Spielerei und Tändelei am stärksten erlag, wirkt nur Graf ¶Zinzendorf mit wenigen Liedern in die Kirche hinüber. Sie war weitherzig genug, auch dem glühenden, einsamen Separatisten, Gottfried ¶Arnold, mit seinen heißen Liedern einen Raum zu gönnen. Uebrigens sind viele K.er aus dem Jahrhundert nach 1675 ein Zeichen dafür, daß der Pietismus nicht die einzige Form lebendiger evangelischer Frömmigkeit war: der bedeutendste unter diesen „kirchlichen" Dichtern war wohl der unheimlich fruchtbare, meist unkräftige, wortreiche, in der Sprache Kanaans reimende Benjamin ¶Schmolck.

Man könnte ihn schon als einen Uebergang zu der Zeit der Aufklärung ansehen und in ihm den Beginn der Reaktion vom Individuell-Gesteigerten zum Hausbackenen und Natürlichen finden. Diese Reaktion erscheint uns heute als eine geschichtliche Notwendigkeit, und wir haben ein Recht, an dieser Betrachtung festzuhalten, auch wenn wir die Trivialisierung und moralistische Verdünnung des Christentums im Rationalismus nicht verkennen und seine Arbeit auf dem Gebiet des K.s als eine Verirrung betrachten. Aber daß sie nur eine Episode sein durfte, das ist nicht weniger klar. Die Ausrottung der alten evangelischen Kernlieder, ihre Verbesserung, bei der man sichre kräftige Anschaulichkeit „mit aller kritisch richtigen Kälte hinter dem Schreibepult mühsam polierte" (s. 3 b), die eigene kümmerliche Produktion, bei der „alles vertrocknet aufkeimt", ihre Lieder „für Ordnungsliebe", „zur Vermeidung des Aberglaubens", „von den Pflichten in Absicht auf die Tiere und Pflanzen", ja selbst „vom pünktlichen Steuerzahlen", woneben freilich auch die ethischen und religiösen Grundtugenden wie Gottvertrauen und Nächstenliebe kräftige, obschon zu lehrhafte Berücksichtigung finden, gruben der Aufklärung selbst das Grab, wenn auch der Kampf dagegen erst im Verlaufe des 19. Jhd.s zum Siege führte. Und es soll, wenn namentlich von den Vertretern der neuen Gläubigkeit im 19. Jhd. mit Zorn und Hohn gegen die Geschmacklosigkeiten der rationalistischen Gesangbücher (s. unten 3) gekämpft worden ist, nicht übersehen werden, daß in den Liedern der Pietisten und der Orthodoxen sich vieles fand, was mindestens ebenso geschmacklos war; jenes ist uns nur bekannter, weil zeitlich näher. Einen bleibenden z. T. wertvollen Ertrag hat in der Aufklärungszeit namentlich die Dichtung ¶Gellerts gebracht; neben ihm sei ¶Klopstock und als weniger bedeutsam, obwohl damals hoch geschätzt, z. B. ¶Cramer, ¶Diterich, ¶Zollikofer, Bruhn, ¶Niemeyer genannt.

Das 19. Jhd. bringt mit seiner Neubelebung des religiösen Lebens zunächst nur ein Wiederaufleben des K.s der Reformation, der Orthodoxie und des Pietismus. Da die Zeit der großen Dichtung Deutschlands (¶Literaturgeschichte: III, D 6) der Kirche keinen Gewinn gebracht hatte, wenn man nicht hieher ¶Rückert mit seinem Adventslied rechnen will, war diese „Reaktion" das einfach Notwendige; doch hat sie sich nur allmählich durchgesetzt. Der Schatz, den vergangene Geschlechter der Kirche nun in neuen Gesangbüchern (s. 3 c) zu neuem Gebrauch übergaben, wurde nur dürftig gemehrt. Am ehesten hat den rechten Ton noch Ernst Moritz ¶Arndt getroffen mit seiner „männlichen" Frömmigkeit. Sonst ist das K. des letzten Jahrhunderts im wesentlichen ein Nachklang, weicher und lyrischer oder rhetorisch predigend. Albert ¶Knapp, ¶Spitta und Julius ¶Sturm seien wenigstens genannt. Dem geistlichen Lied, das das Volksliedartige vertritt, und den Liedern, in denen eine Frömmigkeit englisch-amerikanischer Art lebt (Reichs- und Gemeinschaftslieder; ¶Engländerei im kirchlichen Leben), sind die Kirchen großenteils noch verschlossen; dafür leben beide um so kräftiger in den christlichen Vereinen und Gemeinschaften und bedrohen die Wirksamkeit des alten K.s. Vorläufig behauptet sich in der

Kirche noch das alte Erbgut in seinen besten Stücken, wie es durch die umfassende und sachkundige Arbeit der Hymnologen für die vielen neuen deutsch-evangelischen Gesangbücher der einzelnen Landes- und Provinzialkirchen (s. Sp. 1309 ff) herausgearbeitet ist. — Ueber die, aber nicht zum K. gewordene, ¶ Religiöse Dichtung der Gegenwart orientiert ein eigener Artikel.

Kultur- und kirchengeschichtlich ist das K. eine Quelle ersten Ranges. In ihm spüren wir die Innigkeit und Einfachheit der Volksfrömmigkeit, die hinter den theologischen Formen liegt und sich selbst wach erhält. In ihr spiegeln sich auch die Wandlungen der Frömmigkeit und die großen kirchlichen Bewegungen, deren Volkstümlichkeit am deutlichsten an der Fähigkeit zu messen ist, auch des K.es sich zu bemächtigen. In Inhalt und Form zeigt es sich zeitgeschichtlich bedingt und erweist so die stete Wechselbeziehung von Kultur und Religion. Am höchsten ästhetischen Maßstab gemessen, werden wir heute nur eine kleine Auswahl für einwandfrei oder groß halten. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir in ihm zum guten Teil Bedarfspoesie und Gebrauchslyrik haben. Das hat man in Kritik und Spott manches Mal ungerechter Weise übersehen. Und auch so zeigt sich das K. in dem, was von ihm noch heute lebendig ist, der vorklassischen weltlichen Dichtung, mit der es im wesentlichen gleichzeitig ist, erheblich überlegen. — Ueber die Bedeutung des K.s für den Gottesdienst und das religiöse Leben ¶ Gesangbuch, evg., 1.

RE³ X, S. 399—426. Dort auch die umfangreiche Einzelliteratur; — Besonders zu nennen sind die Sammlungen: ‡ Aug. Jak. Rambach: Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jhd.en, 4 Bde., 1817—1822 [deutsche Uebersetzungen]; — H. A. Daniel: Thesaurus hymnologicus, 5 Bde. 1841—56; Bd. 1 ff 1861²; — ‡ Ferdinand Bäßler: Auswahl altchristlicher Lieder vom 2.—15. Jhd. [mit deutscher Uebersetzung], (1858) 1889²; — ‡ Karl Simrock: Lauda Sion. Altchristliche K.er und geistliche Gedichte, lateinisch und deutsch, (1850) 1868³; — ‡ Jos. Kehrein: Kath. K.er, Hymnen und Psalmen, 3 Bde. 1859—63 (Uebersetzungen); — G. M. Dreves: Analecta hymnica medii aevi, seit 1886 53 Bde.; — F. J. Mone: Lateinische Hymnen des Mittelalters, 3 Bde. 1853—55; — Vgl. auch MG Poetae latini medii aevi, 1881 bis 1899; — Philipp Wackernagel: Das deutsche K. von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jhd.s, 1864 ff; — Ders.: Das deutsche K. von M. Luther bis N. Herman und A. Blaurer, 1841. — Alb. Fischer u. W. Tümpel: Das deutsche evg. K. des 17. Jhd.s, seit 1904, bisher 5 Bde.; — Für die K.er neuerer Zeit vgl. Aug. Jak. Rambach: Der heilige Gesang der Deutschen .... seit Gellerts und Klopstocks Zeit, 1832—33, und Albert ¶ Knapps Liederschatz.

Die wichtigsten lexikalischen Nachschlagewerke sind Ul. Chevalier: Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymns, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours, 1892—97; — John Julian: A Dictionary of Hymnology, London 1892; — A. Fr. Wilh. Fischer: K.erlexikon, 1878/79, Supplement 1886.

Von Darstellungen seien genannt Chr. Palmer: Hymnologie, 1865; — Wilh. Meyer: Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung (AMA philos. philol. Klasse 17, 1886, S. 265 ff); — Karl Buhl: Der Kirchengesang in der griechischen Kirche (Zeitschrift für hist. Theologie XVIII, S. 179 ff); — Karl Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 653—705; — M. Manitius: Geschichte der christlichen lateinischen Poesie, 1891; — Ul. Chevalier: Poésie liturgique du moyen âge, 1893; — Joh. Kayser: Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. Mit besonderer Rücksicht auf das römische ¶ Brevier, 1886; — C. Albin: La poesie du bréviaire, 1899; — Ed. Emil Koch: Geschichte des K.s und Kirchengesangs, 1866 ff³, 7 Bde.; — ‡ Wilh. Nelle: Geschichte des deutschen evg. K.es, 1904; — E. Wolff: Das deutsche K. des 16. und 17. Jhd.s, 1894; — ‡ O. Wetzstein: Das deutsche K. im 16., 17. und 18. Jhd., 1888. Vgl. die Literatur über die einzelnen Dichter, ferner die Aufsätze der MGkK. — Ueber die Geschichte der Forschung vgl. KHL I, S. 2062 ff: Hymnologie, über neuere Arbeiten vgl. JB. **Wolff.**

3. Den Schatz des deutschen evg. K.s bergen die vom Anfang der Reformation bis zur Gegenwart zahlreich hervorgegangenen deutschen Gesangbücher. Ihre noch ungeschriebene Geschichte geht der Entwicklung der Liederdichtung durchaus parallel, da die Sammlung einerseits von dem vorhandenen Schatz abhängig war und anderseits jederzeit durch Einführung zeitgemäßer Gebrauchsdichtung, d. h. direkt zur Füllung der Gsbb. geschaffener Lieder, an der Mehrung jenes Bestandes gearbeitet hat. So nimmt das Gsb. am Aufstieg und am Niedergang in der Geschichte des K.s teil. Seine besten Zeiten waren die, in denen man, mit einer kleineren Zahl wirklich guter Lieder sich begnügend, aus dem vorhandenen Schatze das Beste auswählte, wie es zu Anfang war und in neuerer Zeit wieder begonnen hat; Zeiten des Niedergangs dagegen waren es, in denen die Konkurrenz der Druckereien und Verlagsanstalten oder der städtischen Magistrate samt dem systematischen Trieb der Theologen die dicksten und vollständigsten Gsbb. als die besten hinstellte und die Gsb.sredaktoren sich als Verfasser neuer Lieder zur Füllung der Lücken des Systems betätigten; die Zeit der Orthodoxie und des Rationalismus bieten dafür besonders klassische Beispiele, obwohl das Streben nach Vollständigkeit auch zu andern Zeiten das Gsb. verunstaltet und zugleich schädigend auf die Entwicklung der Liederdichtung gewirkt hat. — Die Zahl der jemals erschienenen Gsbb. ist noch nicht zu übersehen. Die folgende Uebersicht muß sich, wenigstens für die ältere Zeit, darauf beschränken, diejenigen Gsbb. zu nennen, die für die Entwicklung die Marksteine bilden oder für längere Zeit und weitere Strecken Landes vorbildlich und maßgebend gewesen sind.

3. a) Die ältesten Lieder Luthers, zum Teil von seinem Freund Joh. Walther (¶ Kirchenlied: III, Sp. 1337) komponiert, sind als Einblattdrucke verbreitet worden. Aber schon das Jahr 1524 brachte mehrere Sammlungen, Gsbb., über deren Verhältnis zu einander noch heut keine volle Einstimmigkeit herrscht. Um den Vorrang streiten sich das sogenannte Wittenberger Achtliederbuch und die beiden Erfurter Enchiridien. Als „Etlich christlich Lieder, Lobgesang und Psalm, dem rainen Wort Gottes gemeß, ... in der Kirchen zu singen" bot die „Wittenberger" Sammlung die Lieder „Es ist das Heil", „Hilf Gott", „In Gott gelaub ich", „Nu freut", „Ach Gott vom Himmel", „Es spricht der Unweisen Mund", „Aus tiefer Not", „In Jesu Namen heben wir an" und führte so vor allem Lieder Luthers und des ¶ Speratus (s. 2 c), den z. B. Zelle (s. Lit.) wegen mancher Uebereinstimmungen mit dessen plattdeutschem Gesangbuch von 1526 für den Herausgeber des

Ganzen hält, in die Gemeinden ein. Während man dieses Achtliederbuch fast allgemein für früher, als die beiden Erfurter „Enchiridien" hält, läßt z. B. Zelle jenes auf ihnen fußen und weicht auch darin von Wackernagel (s. Lit.) u. a. ab, daß er die beiden Erfurter Sammlungen als unter einander unabhängig beurteilt, beide aber dem Justus ¶ Jonas, dessen Lied „Wo Gott der Herr" in ihnen zuerst begegnet, zuschreibt, der zwei von Schülern auf lose Blätter geschriebene Exemplare der Texte mit Noten zum Zweck größerer Verbreitung gleich zwei Druckern gegeben habe, dem Ludwig Trutebul zum Ferbefaß („Färbefaß-Enchiridion"; 1524²; Neuausgabe von Friedr. Zelle, 1903) und dem Matthäus Maler zum Schwarzen Horn („Schwarze-Horn-Enchiridion"; 1525², 1527³. Neuausgabe von Karl Rheintaler, 1848). Daraus erklären sich einerseits Abweichungen, wie die verschiedene Reihenfolge der Lieder, anderseits der gleiche Titel („Enchiridion oder ein Handbuchlein" usw.), dieselbe Vorrede, der gleiche Liederbestand von 25 Liedern, verdeutschten Psalmen und Hymnen. Außer den im Wittenberger Buch stehenden begegnen hier u. a. „Komm heiliger Geist, Herre Gott", „Mitten wir im Leben", „Gelobet seist du Jesu Christ", „Es woll uns Gott genedig sein", „Christ lag in Todesbanden", „Ein neues Lied wir heben an", d. h. vor allem Lieder Luthers, neben denen die andern Dichter, ¶ Speratus mit seinen 3 Liedern, Jonas (s. oben), Elisabeth Cruziger (Creutziger: „Herr Christ der einig Gotts Sohn") verschwinden. Es ist eine Auswahl von Liedern, die in ihrer Mehrzahl auch in die nächsten Gsbb. übergingen und die Zeiten überdauert haben; das ist die geschichtliche Bedeutung der zum Gemeindegesang (s. Vorrede) und für den Jugendunterricht (s. Titelblatt) bestimmten Erfurter Sammlungen. In dasselbe Jahr fällt noch ein viertes Gsb., die durch eine Vorrede Luthers (die sogenannte erste) ausgezeichneten Waltherschen 5 Stimmhefte unter dem Titel: „Geystliche Gesangk-Buchleyn" (Wittenberg), die mit ihren 32 deutschen und 5 lateinischen Gesängen wieder vor allem pädagogischen Absichten dienten (s. Vorrede; 1525², 1537³). Neben den genannten hat das wahrscheinlich in der Druckerei von Hans Lufft hergestellte (erst 1895 aufgefundene) Wittenberger „Enchiridion geistlicher Gesenge und Psalmen für die Leyen", vom Jahre 1526 geringeren Wert. Es ist entstanden auf Grund relativ selbständiger Benutzung Waltherscher Stimmhefte. Von den 42 Liedern sind ganz neu nur 4; andere bei Walther noch fehlende waren schon in dem von Lufft zu Rate gezogenen Erfurter Enchiridion erschienen, das Joh. Loersfeld, das Schwarze-Horn-Enchiridion² bereichernd, 1525 bezw. 1526² (1527³) herausgegeben hatte (39 bezw. 40 Lieder).

Blieben Erfurt und Wittenberg auch noch lange Zeit Mittelpunkte der evg. Gsb.sbewegung, so begann doch auch in andern Städten neben dem offenen und geheimen Schöpfen aus jenen Quellen früh eine selbständige oder doch weiterführende Sammelarbeit. Zu den Orten, die sich zuerst ein Gsb. schufen, gehören Zwickau mit einem Gsb. (1525; 1528²), das als erstes die deutschen Texte der nt.lichen Psalmen aus Luk 1—2 (Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis) aufgenommen hat, ferner Breslau (1525), Nürnberg, dessen von Hans Herrgott gedrucktes „Enchiridion" (1525; 1527² mit 15 Psalmliedern von Hans ¶ Sachs) Wackernagel u. a. so stark bevorzugten, dazu Hof, dem Kaspar ¶ Löner 1527 ein Gsb. mit vielen eignen Liedern gab, und Preußen, dessen einflußreiches Königsberger Gsb. (1527) von Spitta (s. Lit.) bis auf ca. 1525 zurückgeführt und dem Herzog ¶ Albrecht selber als Liederdichter und Redaktor zugeschrieben wird. Hinzu tritt das erste plattdeutsche „Ghesangkboek" (1526; ohne Ort und Verlag; mit Vorrede von ¶ Speratus), das an neuen Liedern besonders des ¶ Decius „Allein Gott in der Höh sei Ehr" (s. oben 2 c) brachte, das älteste Leipziger „Enchiridion" (Druck von Michael Blum; um 1529), berühmt als das wahrscheinlich erste Gsb., das Luthers „Ein feste Burg" aufgenommen hat, die Straßburger Sammlungen der „Psalmen, Gebete und Kirchenübung" und das dortige „Teutsch Kirchenampt mit Lobgesengen und göttlichen Psalmen", die schon einige der seit 1537 in den „Psalmen und geystlichen Liedern" immer wieder aufgelegten oberdeutschen Lieder und Umdichtungen (z. B. ¶ Brenz' Te Deum laudamus verdeutscht; ¶ Capitos „Gib Fried zu unser Zeit, o Herr") neben den auch hier geschätzten Wittenberger Liedern und verdeutschten Psalmen darboten. Erinnern wir des weiteren an das Gsb. Ulms (1529), an das der Rigaer Agende von 1530 beigegebene plattdeutsche Gsb., an Joachim Slüters für Niederdeutschland bedeutsames Rostocker Gsb. von 1531 (Neudruck von C. M. Wiechmann-Kadow, 1858), an das Gsb. der böhmischen Brüder (¶ Hus usw., 3; vgl. Sp. 1339), das M. ¶ Weiße 1531 ins Deutsche übertrug und damit den deutschen evg. Gsbb.n eine gern benutzte Quelle öffnete, so sieht man nicht nur die rege Tätigkeit innerhalb der wenigen Jahre, sondern kann an den genannten zugleich auch die Abhängigkeit und Selbständigkeit der Gsb.sbewegung Wittenberg gegenüber ermessen. Man kann einerseits von einem Raubsystem sprechen, das schnell zur tatsächlichen Kanonisierung gewisser Lieder, die überall gebracht wurden, führte; anderseits aber sind die Bemühungen um Mehrung des Bestandes und hier und da um individuelle Gestaltung der lokalen Gsbb. nicht zu verkennen. Zeigen die süd- und oberdeutschen Gsbb. stärkere Bodenständigkeit, — ein Eindruck, der z. B. in Straßburg noch durch die ihm eigentümlichen Melodien verstärkt wird, — so überwiegt in Mittel- und Norddeutschland, je länger je mehr, die Abhängigkeit und zwar vor allem von den Wittenberger Sammlungen, die nicht selten geradezu wie eine kanonische Größe übernommen werden und den ersten Teil des betreffenden Gsb.s bilden. Als Beispiel sei das genannte Leipziger Gsb. angeführt, das im wesentlichen das Luffttsche Enchiridion und hernach das Zwickauer Gsb. plündert; zwischen beiden Hälften begegnet hier, wohl zum ersten Mal, der Zwischensatz: „Bis hieher gehen die Wittembergische Lieder und Geseng. Dieweil die andern nu auch gemein sind, wollen wir sie auch hernacher setzen", — ein Satz, der in mannigfacher Form in den Gsbb.n häufiger begegnet, seitdem Luther in seiner sogenannten zweiten Vorrede (s. Sp. 1297) gegen die unbefugten Drucker und Besserer der Wittenberger Büch-

lein protestiert hatte, ohne dadurch im Grunde mehr zu erreichen als jene Zwischennotiz oder eine ähnliche Titelbemerkung wie auf Slüters genanntem Gsb., dessen erster Teil (65 Lieder) geradezu den Titel „Geystlyke Leder uppt nye gebetert tho Wittenbergh dorch D. Martin Luther" trägt, während der zweite Teil 64 in Wittenberg nicht gebrauchte Lieder brachte.

Diese Kanonisierung der Wittenberger Sammlungen hat sich im Grunde gegen Luthers Willen vollzogen. Ihm lag erstens nichts an unbedingter Einheitlichkeit der Gottesdienstordnung (vgl. ¶ Agende, 2). Und dazu ärgerte ihn, als er zum ersten Mal zu der Tatsache der auswärtigen Verwendung der Wittenberger Liederbücher Stellung nahm, die Liederänderung und -vermehrung, die dann stets untergelaufen war, sodaß er in der sogenannten zweiten Vorrede zu seinem neuen Liederbuch (Geistliche Lieder. Auffs neu gebessert. Wittemberg, Mar. Luth.; wohl v. J. 1528) sogar den Versuch machte, die Fremden von der Wittenberger Sammlung fernzuhalten, damit diese nicht „durch ungeschickter Köpffe Zusetzen so gar uberschüttet und verwüstet" würde. Deshalb richtete er das Wittenberger Liederbuch aufs neue zu „mit ausgedruckten Namen", „welchs ich zuvor umme Rhumes willen vermidden, aber nu aus Noth thun mus" . . ., „damit nicht unter unserm Namen frembde, untüchtige Gesenge verkaufft würden"; und zugleich mahnte er die andern, sich eigne Sammlungen zu besorgen, obwohl auch er die außerwittenbergische Liederdichtung im dritten Teil seines Gsb.s berücksichtigte. „Kann doch ein jeglicher wol selbs ein eigen Büchlein voll Lieder zusammenbringen und das unser für sich alleine lassen ungemehret bleiben . . . Denn wir ja auch gern unsre Münze in unsrer Würde behalten, niemand unvergönnet für sich eine bessere zu machen". — Die erste Ausgabe dieses Gsb.s ist wahrscheinlich bei Hans Weiß gedruckt (nur wenige Blätter erhalten). Eine neue Auflage besorgte Joseph Klug in Wittenberg (1529), die auch verloren ist, sodaß man zur Wiederherstellung dieser beiden geschichtlich wichtigen Lutherschen Gsbb. auf weitere Nachdrucke angewiesen ist (vor allem Erfurt, Rauscher, 1531, und das oben genannte Slütersche plattdeutsche Gsb. 1531). Die Klugsche Ausgabe von 1533^2 ist nur aus E. Sal. ¶ Cyprians „Hauskirche" (1739) bekannt (vgl. Ph. Meyer in MGkK 15, 1910, S. 313 ff). Erhalten sind erst die Ausgaben von 1535^3 und 1543^4 (62 Lieder, mit den biblischen Psalmodien 78), die nun durch Luthers neue „Warnung" („Viel falscher Meister itzt Lieder tichten, sihe dich für und lern sie recht richten") tatsächlich etwas wie kanonischen Anstrich erhielt. Und dasselbe gilt von dem letzten unter Luthers Redaktion erschienenen Gsb., der Valentin Babstschen Prachtausgabe: „Geistliche Lieder. Mit einer neuen Vorrhede Dr. Mart. Luth." (Leipzig 1545) und derselben Warnung auf dem Titelblatt, — ein zweiteiliges Buch mit 84 + 40 Liedern, das textlich im wesentlichen ein Nachdruck von Klug (1535) ist. In dem zweiten Teil stehen u. a. aus dem Gsb. der Böhmischen Brüder (s. oben) 14 Lieder von Michael ¶ Weiße, der damit neben Luther in diesem fortan bis zum Ende des 16. Jhd.s maßgebenden Gsb. als evg. Hauptdichter erscheint, während von ¶ Speratus 4, von ¶ Spengler, Hans ¶ Sachs, ¶ Agricola, ¶ Jonas, ¶ Schneesing u. a. nur 1—2 Lieder begegnen. Babst erlebte Neuauflagen 1547^2, 1551^3, 1553^5, und ist dann in Leipzig, Nürnberg, Frankfurt a. Oder usw. bis 1590 unendlich oft nachgedruckt worden, ja hat selbst ins evg. Ausland hineingewirkt (vgl. z. B. ¶ Honters und Val. ¶ Wagners erstes ungarisches Gsb.), sodaß er und neben ihm auf niederdeutschem Boden Slüters (bis 1596 viele Nachdrucke in Lübeck, Hamburg, Magdeburg u. a.) die andern Gsbb. vor allem in Mitteldeutschland und Norddeutschland zurückgedrängt oder wenigstens in ihre Nachfolge gezwungen, aber keineswegs unmöglich gemacht haben.

Der Gedanke des Einheitsgsb.s war auch der werdenden und der gewordenen ¶ Orthodoxie trotz ihrer sonstigen Einheitsbestrebungen fremd. Ein solches gab es um so weniger, als die Gsb.sproduktion noch immer Sache der Verleger und Buchdrucker war, nicht aber der Kirchenbehörden; diese sorgten kaum dafür, daß die Schulen und die den Kirchenchor leitenden Kantoren einer Diözese dieselben Gsbb. benutzten, geschweige denn, daß sie irgendwelche Einheitlichkeit der Gsbb. als der Hauserbauungsbücher — und das waren sie damals vor allem — anstrebten. Jener Umstand erklärt die große Zahl der immer wieder neu auftauchenden Gsbb., deren Menge trotz der gemeinsamen Verwertung der Lutherschen Sammlungen den Eindruck gewaltiger Zerrissenheit der deutschen Kirchen macht. Selbst in Nord- und Mitteldeutschland erschienen trotz Babst und Slüters zahlreiche neue Gsbb. Es sei nur erinnert an die Magdeburger plattdeutschen „Geystliken Leder" usw. (bei Hans Walther), einen vermehrten Nachdruck Slüters' (1534; 1543^3 am Schluß zuerst „Etlike schöne Geistlike Gesenge gecorrigeret dorch Mag. Herrmannum Bonnum; ¶ Bonnus), ferner an das öfter vorbildliche Joh. Eichornsche Gsb. für Frankfurt a. Oder (seit 1552), sowie an die Leipziger Gsbb. von 1539 (Valten Schumann; 1540^2; 1542^3) und 1582 (Joh. Beyer) und das älteste Dresdner von 1589, beachtenswert als eins der ersten Gsbb., die „auf Befehl" eines Fürsten (Kurfürst Christian; ¶ Sachsen) zusammengestellt sind, samt dem streng lutherischen Gegengsb. von 1593, die zeigen, daß selbst im Heimatlande Babsts er nicht die Alleinherrschaft hatte. Und erst recht bewahrten sich die Süddeutschen trotz der Verwertung der Lutherschen Sammlungen ihre eigene Gsb.süberlieferung. Straßburg schuf sich neben seinen oft aufgelegten „Psalmen und Geistl. Liedern" (s. oben) sein „Gsb., darinn begriffen sind die allerfürnemisten und besten Psalmen, Geistliche Lieder und Chorgeseng aus dem Wittembergischen, Straßburgischen und anderer Kirchen Gesangbüchlin" (1541, 1558—60^2), mit ¶ Bucers Vorrede, in Ausstattung und Inhalt nach Wackernagels u. a. Urteil „das schönste Gsb. unter allen, die je gedruckt worden". Konstanz erhielt durch Joh. ¶ Zwick (vgl. III, 3) 1536 sein 1540 vermehrtes „Gsangbüchle" mit vortrefflichem Eigengut. Frankfurt a. M. besaß seit 1569 seine „Kirchengesäng, aus dem Wittenbergischen und allen andern, den besten Gsbb.n . . . colligiert", interessant wegen ihrer Liederillustrationen. „Für die Schulen und Kirchen im löblichen Fürstentum Württemberg" druckte Lucas ¶ Osiander 1586 seine auch musikalisch wichtigen „Fünfzig

Geistl. Lieder und Psalmen" (vgl. Sp. 1337: Neuausgabe von Friedr. Zelle: Das erste evg. Choralbuch, 1903). Hessen, wo das Marburger Gsb. Adam ¶ Kraffts vom Jahre 1549 (Neuausgabe von Ernst Ranke, 1862, 1879[2]) offenbar nicht weit verbreitet war, und wo noch die Kirchenordnung von 1566 das Volk auf „das Psalmenbuch Lutheri u. a. bewährte Gsbb." hinwies, kennt im Darmstädtschen wie in Niederhessen seit dem Anfang des 17. Jhd.s sogar offizielle Gsbb., im reformierten Niederhessen das Gsb. von Landgraf Moritz (1612; ¶ Hessen: I, 4) und (schon 1607) die ¶ Lobwasser'schen Psalmen, im lutherischen Hessen verschiedene eng verwandte Gsbb., die wohl als Folge der Generalvisitation Georgs II (¶ Hessen: I, 5) eingeführt wurden: das Darmstädter Gsb. (vor 1628), das für Katzenelnbogen und Epstein (1633) und die Marburger Gsbb. (seit 1635), alle übrigens mit dem auf Luthers ökumenische Stellung hinweisenden Titel „Gsb. Christlicher Psalmen und K.er Herrn D. Martin Luthers und anderer gottseligen Lehrer und frommen Christen" (oder ähnlich). Und dieser Titel führt uns darauf, noch einmal die Einheit in der scheinbaren Zerrissenheit zu betonen. Nicht nur, daß trotz der ausgedehnten Gsb.smacherei die Uebereinstimmung im Liedervorrat eine verhältnismäßig große war und das in den Gsbb.n der Privatandacht dargebotene Material noch immer ziemlich einheitlich genannt werden muß, — die Einheitlichkeit des gottesdienstlichen Brauchs, der natürlich auch auf die Liederauswahl bei der häuslichen Erbauung bestimmend zurückwirkte, war noch viel größer. Praktische Verwendung fanden selbst aus den reichhaltigsten Gsbb.n nur eine recht kleine Anzahl von Liedern, der Kanon von etwa 30—75 Liedern der Reformationszeit, die durch die Landeskirchenordnungen vorgeschrieben und über die Sonntage verteilt waren. Es gab zwar kein kanonisches Einheitsgsb., aber eine kanonische Reihe gottesdienstlich gebräuchlicher K.er, und die Behörden haben öfter bis weit ins 17. Jhd. hinein gegen Einführung von neuen Gesängen protestiert. Diese Beschränkung auf das Alte hat für die Geschichte des K.s wie für die des Gsb.s eine große Bedeutung: der Ausschluß neuerer Dichtung vom Gottesdienst bildete mit den Grund für den zunehmenden Subjektivismus der geistlichen Lyrik im 17. Jhd. (s. oben 2 c), da alle Dichter sich dessen bewußt waren, daß ihre Lieder nicht im Gemeindegottesdienst, sondern im „Hauskirchlein", wie Joh. ¶ Heermann es nennt, Verwendung finden würden. Und für die Geschichte des Gsb.s hat jene Beschränkung die Bedeutung, daß sie ein Gsb. im Gottesdienst überflüssig machte, da die geringe Zahl der vom Chor angestimmten Lieder der Gemeinde vertraut war und man sie auswendig kannte.

3. b) Im 17. Jhd. beginnt eine neue Periode in der Geschichte des Gsb.s. Sie ist nicht sowohl durch das ungeheure Wachstum des Liederschatzes (s. 2 c) gekennzeichnet, der bald zu lexikonschweren Gsbb.n mit 1500 und mehr Liedern geführt hat. Wichtiger war es vielmehr, daß es gelang, den Liedern dieser Neueren allmählich unter Aufhebung jener Beschränkung auf das Kanonische einen Platz im Gottesdienst zu verschaffen. Die Folge dieser Erweiterung des gottesdienstlichen Liederbestandes war es wieder, daß je länger je mehr die Notwendigkeit eines Gsb.s als unentbehrlicher Grundlage des Gemeindegesangs empfunden wurde und das Gsb. allmählich von der Stufe eines Hausandachtsbuches in die eines Kirchenbuches aufrückte, dessen Vorhandensein wieder dem Geistlichen größere Freiheit in der Liederauswahl ermöglichte und dem Gottesdienst wenigstens an diesem Punkte eine gewisse abwechslungsreiche Mannigfaltigkeit sicherte. Hatte sich aber der Gebrauch des Gsb.s im Gottesdienst als notwendig herausgestellt, dann mußten sich die Behörden der Sache annehmen, sowie wir es bei Hessen (s. Sp. 1299) schon für Anfang des 17. Jhd.s gesehen haben. Und dieser Prozeß beginnt in größerem Maßstabe am Ende des 17. Jhd.s, nachdem für Gotha ¶ Ernst der Fromme schon um 1642 das „Teutsche Gesangbüchlein" für die deutschen Landschulen hatte besorgen lassen, 1646 bis 48 das Cantionale sacrum, 1660 das „Geistliche Gesangbüchlein", woraus dann 1699 das Gemeindegsb. hervorging. Magdeburg erhielt sein erstes offizielles Gsb. 1696, Hamburg 1700 durch Joh. Friedr. ¶ Mayer, dem 1703 von der pommerschen Landesregierung auch die Abfassung eines Gsb.s für Pommern übertragen wurde; Lübeck folgte 1703; in Dresden ist Joh. Gg. Börners hier und da noch heute gebrauchtes Gsb. erst in ihrer 6. Aufl. 1724 offiziell eingeführt worden; Jülich und Berg gaben sich 1697 ein gemeinsames Gsb., und etwa ein Dezennium später folgte die Grafschaft Mark, um so durch ein offizielles Gsb. dem Uebelstand abzuhelfen, daß „bei öffentlichem Gottesdienst durch die vielen unterschiedenen Bücher bisweilen beim Gesang Irrung gemacht werde". Denn diesen Ausweg hatte man bisher ergriffen, daß die Gemeindemitglieder je nach eigener Wahl und zufälligem Besitz ihre Hausgsbb. mit zur Kirche brachten. Geordneten Gesang hat erst die Schaffung der offiziellen Gsbb. durch die Magistrate und die Ortsgeistlichen (selten durch die Landes- oder Provinzialbehörden) ermöglicht; wird hier die Zerrissenheit, auf die Zahl der vorhandenen Gsbb. gesehen, auch nicht geringer, so wird doch in der Einzelgemeinde eine feste Ordnung geschaffen, die freilich durch Konkurrenzausgaben der auf ihre alten Privilegien gestützten Buchdrucker hier und da noch oft gestört wurde, und an die sich die Gemeindeglieder gewiß nicht viel leichter gewöhnt haben werden als an den gottesdienstlichen Gebrauch des Gsb.s überhaupt. Wie schwer sich dieser durchsetzte, zeigen die vielen Klagen noch um 1690/1700, wo das Mitbringen des Gsb.s einem vielerorts noch als „Scheinheiligkeit" ausgelegt oder von dem Pfarrer als Einführung neuer Sitten, da nur „dem Schulmeister gebühre, mit dem Buch zu singen", schlechthin verboten wurde. Vielleicht hat erst der obrigkeitliche Zwang die Sitte erst wirklich eingebürgert. Nicht zu vergessen ist auch, daß erst die allmähliche Verbreitung der Kunst des Lesens auch den mittleren und unteren Ständen die Benutzung eines Gsb.s im Gottesdienst ermöglicht hat.

Die Summe der neugeschaffenen Gsbb., neben denen nach wie vor eine rege private Produktion einherging, ist nicht zu übersehen; denn als das Normale galt, daß fast jeder Ort sein eigenes Gsb. hatte. Von wirklichem Interesse für den Historiker sind freilich auch hier nur die Gsbb., die inhaltlich Neues bringen, und dieser In-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

halt hat sich ja innerhalb dieser Periode der Ortsgsbb. entsprechend der Fortentwicklung der Liederdichtung (s. 2 c) in den beiden Jahrhunderten von etwa 1650 bis um 1830 (dem Zeitpunkt, wo die Geschichte der einheitlichen Landes- oder Provinzialgsbb. einsetzt) gewaltig gewandelt und außer dem zweiten klassischen Zeitalter des evg. K.s die Einwirkungen des Pietismus und der Aufklärung erlebt.

Das Verdienst, der klassischen Dichtung des dreißigjährigen Krieges Eingang verschafft zu haben, gebührt noch den Privatgsbb.n. Zu den zeitlich ersten und einflußreichsten unter diesen gehören das Hannoversche Gsb. und die Berliner Sammlungen. Von ¶ Gesenius und ¶ Denicke 1646 zum Zweck des Privatgebrauchs geschaffen und nach mannigfachen Erweiterungen 1657 ausdrücklich zum Kirchengebrauch bestimmt, hat sich die Hannoversche Sammlung nicht nur durch ihre Liederänderungen auf Opitz'scher Grundlage (vgl. ¶ Literaturgeschichte: III, D 1) berüchtigt, sondern auch durch die Aufnahme von Liedern Joh. ¶ Heermanns u. a. verdient gemacht. Und ebenso haben die Berliner Johann Crüger (1598—1662; seit 1622 Kantor an St. Nicolai) und sein selber dichtender Drucker und Verleger Christoph Runge (1619—81) bewußt an der Modernisierung der Gsbb. gearbeitet, indem sie die Lieder Joh. ¶ Francks, Mich. ¶ Schirmers, ¶ Rists, Simon ¶ Dachs, ¶ Denickes u. a., vor allem aber Joh. ¶ Heermanns und Paul ¶ Gerhardts neben die „bißhero in christlichen Kirchen bräuchlich gewesenen" Gesänge des 16. Jhd.s gestellt haben. Crügers Praxis pietatis melica (1647[3]), eine Neuauflage des auch von ihm geschaffenen ältesten bekannten lutherischen Gsb.s Berlins („Newes vollkömmliches Gsb. Augsburgischer Confession", 1640; vgl. W. Tümpel in: Siona 1905, S. 201 ff), bestimmt „zur Beförderung sowohl des Kirchen- als Privatgottesdienstes", hat weite Verbreitung (1733[13]; dazu viele Nachdrucke Wittenberg, Frankfurt a. M., Stettin u. a.) und schnelles Wachstum (1640: 248 Lieder; 1688: 1114; 1724: 1316) gefunden; Crügers musikalisches Hauptwerk, die „Geistlichen Kirchen-Melodeien" (1649), trat ergänzend hinzu. Der reformierten Kirche leisteten denselben Dienst Runges an Crügers Praxis angelehntes eignes Gsb. (1653), das auf Veranlassung der Gemahlin des großen Kurfürsten, ¶ Luise Henriette, entstanden und „mit dero eignen Liedern" geziert ist, und Crügers Psalmodia Sacra (1657/58; Neuauflagen 1676, 1700, 1704 u. ö.); beide sind charakterisiert durch ihre Verbindung reformierter (Lieder von ¶ Capito, ¶ Blarer, Greiter u. a.; ¶ Lobwassers Psalmen) und altlutherischer Ueberlieferung mit neuem evg. Gesang. — Neben diesen berühmtesten Werken steht die Menge anderer, die durch Aufnahme der neueren Dichtung allmählich wie Crügers Praxis gewaltig anschwellen. Das oben genannte Gothaische Gsb. Ernsts des Frommen, das 1660 255 Lieder bot, ist bis 1699 auf 765 Nummern angewachsen, bis 1725 unter vorherrschender Berücksichtigung der kirchlich-orthodoxen Richtung auf 1276; das Magdeburger stieg von 303 (1696) auf 1273 (1737); das der orthodoxen Tradition treu bleibende Wittenberger Gsb. hob sich trotz der Beschränkung in stets wachsenden Auflagen (1672 von Abr. ¶ Calov, 1713 von ¶ Löscher, 1719 von ¶ Wernsdorf usw.) in seiner letzten Aufl. 1779 auf 1000 Lieder. Das Dresdner Gsb. enthält schon 1656 684 Lieder, das Leipziger (mit Vorrede der dortigen theol. Fakultät) 1673 gar 1520 Lieder. Als zu den verbreitetsten Gsbb.n des endenden 17. Jhd.s gehörig sei noch auf des Joh. ¶ Olearius „Geistliche Singekunst" vom Jahre 1671 hingewiesen, leider verunziert durch die nicht weniger als 240 Lieder, die er selber dichtete, um die von ihm systematisch festgesetzten Heilsordnungs- und Fest-Rubriken auszufüllen, ein Beispiel, wohin die Systemlust und Kasuistik schon im Zeitalter der Orthodoxie hat führen können. Als Kuriosa seien endlich aus dem Ende dieser Periode noch einige Gsbb. genannt: einerseits das bis 1772 geltende reformierte Kirchengsb. von Cleve, Jülich, Berg und Mark (1738), das unter seinen 150 Liedern (daneben 150 Psalmen ¶ Lobwassers) nur ein einziges Lied P. Gerhardts hat und zeigt, wie lange man sich hier und da gegen den Fortschritt versperrt und mit einer so ungenügenden Zahl von Liedern begnügt hat, während Straßburg, das noch 1703 auch nur 124, 1707: 195, 1727: 216 Lieder besaß, doch dann wenigstens schnell vorwärts schritt und in dem 1735 eingeführten Gsb. Joh. Bernhard Fröreißens einen Schatz von 661 Liedern erhielt. Ein Gegenstück zu jener Beschränkung bildet das Leipziger „Vollständige Gsb." von 1697, das freilich wohl nie in den Gemeindegebrauch kam; es zählt in 8 Bänden fast 5000 Lieder und zeigt, wie stark in diesen beiden Jahrhunderten seit dem Beginn der evg. Liederdichtung der Liederschatz angewachsen war.

Die Zeit des Pietismus brachte, wo dieser überhaupt berücksichtigt wurde, eine neue Revolution über die Gsbb. Sie fällt erstens zusammen mit dem großen Wechsel in der Geschichte des Gsb.s, der sich in der Einführung offizieller Gsbb. zeigt (s. Sp. 1300), und der, auch abgesehen von dem einem Neuen zudrängenden religiösen Zeitgeist, Gelegenheit gab, ein Neues zu schaffen. Das Bedeutsamere aber ist die geänderte religiöse Stimmung, die sich auch in neuen Liedern (s. oben 2 c) Ausdruck gab, und deren Lieder man auf die Dauer nicht in die alten Gsbb. trotz der daran vorgenommenen Ausscheidungsarbeit hineinpropfen konnte. Beides wirkte zusammen. Das Schicksal der Crügerschen Praxis, die doch schon seit 1702 in immer stärkerem Maße auch ¶ Angelus Silesius, J. C. ¶ Schade, ¶ Rodigast, ¶ Spener, A. H. ¶ Francke, Joach. ¶ Lange, ja selbst Gottfr. ¶ Arnold, Joh. Wilh. ¶ Petersen u. a. berücksichtigt hatte, ist typisch für die meisten älteren Gsbb. in dieser Zeit; noch 1702[29] mit einer Vorrede Phil. Jak. ¶ Speners erschienen, ist sie doch auch in der Mark schon ein Jahrzehnt später durch den Porst (s. unten) zurückgedrängt. — Der Pietismus hatte sich schon, abgesehen von kleineren Liedersammlungen, in Schütz' Halleschem Gsb. von 1697 und dem daran angelehnten Darmstädter „Geistreichen Gsb." vom Jahre 1698 (ihm ging als wichtige Melodiensammlung Briegels Darmstädter Cantional 1687 voran) brauchbare Gsbb. geschaffen. Als das klassische pietistische Gsb. kann man aber erst das — der Titel ist für die Zeit kennzeichnend — „Geistreiche Gsb." ¶ Freylinghausens vom Jahre 1704 bezeichnen, das in 683 Liedern (1705[2] um 75 vermehrt) „den Kern alter und neuer Lieder" darbot, mit

zahlreichen Liedern des Spenerschen Kreises und der älteren Hallenser Schule. Und wenn die Liederzahl in der 1. Aufl. allzusehr hinter dem Gewohnten zurückblieb, so brachten Ergänzungen und Neuauflagen das Gsb. auch in dieser Hinsicht auf die Höhe: 1714 erschien ein „Neues geistreiches Gsb." mit 798 Liedern und 17 Festpsalmen (1719²), 1718 ein oft und an vielen Orten gedruckter Auszug aus beiden Teilen (1050 Lieder) mit einigen neuen Liedern; Gotth. Aug. ¶ Francke gab dann 1741 (1771²) das vollständige Freylinghausensche Gsb. mit 1582 Liedern heraus, eine der reichhaltigsten pietistischen Sammlungen. Gleichberechtigt als wirksamer Träger pietistischer Frömmigkeit stand neben diesen Halleschen Sammlungen die (anfangs anonyme) Berliner Sammlung „Geistlicher lieblicher Lieder" (1708: 420 Lieder; 1711²: 840 Lieder), die weit über Berlins Grenzen hinaus von Bedeutung gewesen ist, und als deren Verfasser sich seit der 3. Auflage (1713; 906 Lieder) Johann ¶ Porst bekannte. Von den kirchlichen Gsbb.n der älteren Zeit noch mehr abweichend als Freylinghausen, hat sich der Porst schnell in der Mark, in Pommern u. a. durchgesetzt. Von 1713 bis 1812 trotz der ungesunden Kost, die besonders in den Abschnitten „Von der geistlichen Vermählung", „Von der Hoffnung" u. a. dargeboten war, von allen preußischen Königen neu privilegiert und 1845 von Pischon, 1855 von J. F. Bachmann im Auftrag des Brandenburger Konsistoriums revidiert (Ausscheidung zu subjektiver, Anhang älterer und neuer Lieder), ist das Buch noch heut hier und da in Gebrauch. Es hat die Stürme der Zeiten überstanden, wie neben ihm wohl nur ¶ Tersteegens Gsb. vom Jahr 1736 für die reformierten Rheinlande (s. Sp. 1291; 1768⁶; 1804⁷), während die andern pietistischen Gsbb., die zahlreich in den Städten und den kleinen pietistischen Territorialherrschaften (¶ Pietismus: I) geschaffen wurden, trotz der Namen ihrer Verfasser früh wieder verschwunden sind oder es doch nur zu lokaler Bedeutung gebracht haben. Dies gilt von ¶ Hedingers Gsb. von 1700 (1713³ von ¶ Hochstetter), dem Zühlschen Gsb. in der hessischen Obergrafschaft (¶ Hessen: I, 5, Sp. 2170), von Joh. Jak. ¶ Rambachs „Hessen-Darmstädtischem Kirchengsb." (1733) samt seinem „Geistreichen Hausgsb." von 1735 mit zahlreichen eigenen Liedern Rambachs (vgl. W. Diehl in MGkK V, 1900, S. 254 ff), aber auch vom Freylinghausen (s. oben) oder von ¶ Steinmetz' Magdeburger Gsb. (1738). Viel Pietistisches (neben der in Herrnhut fortgeführten Tradition der böhmischen Brüder) steckt natürlich noch heute in dem Brüdergsb. der ¶ Herrnhuter, dessen Grundstock ¶ Zinzendorfs eigene, von Christian Gregor für den Gemeindegebrauch glücklich überarbeitete Lieder geliefert haben.

Den schlechtesten Ruf hat in der Geschichte des evg. Gsb.s die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus mit ihrer „Gsb.s-verwässerung" durch die Masse der Liederänderungen, sowie durch die Streichung alter Kernlieder und die Einführung moderner K.er (oft Reimereien zur Füllung der Lücken der kasuistischen Disposition), — ein Verfahren, das die seit dem Zeitalter der Erweckung im 19. Jhd. tief empfundene „Gsb.snot" herbeigeführt hat. Durch die radikalere Kritik des alten Liederschatzes war hier in der Tat eine viel stärkere Loslösung von der gemeinkirchlichen Ueberlieferung erfolgt, als sie der Pietismus s. Z. mit seinen neuen Texten und seinen Halleschen Melodien gebracht hatte. Der Wille, ungebunden durch alte Bande, sich selbst auszuleben und den eigenen Charakter nie zu verleugnen, hat die Gsb.sredakteure der Zeit wirklich dazu verführt, das Kirchengsb. zum Gsb. einer Partei in der Kirche zu machen, was man schon den Pietisten vorgeworfen hatte, was man beim Rationalismus aber noch stärker empfand. Gleichwohl muß sich der Historiker hüten, ohne weiteres die Urteile zu übernehmen, welche die Männer der Restaurationszeit (s. 3 c) im Kampf gegen die einzelnen rationalistischen K.er wie gegen die damaligen Gsbb. als Ganzes darüber gefällt haben. Unleugbar ist, daß beides zeitgemäß war. Die Freude über die neu aufgekommenen Lieder (s. 2 c) war damals ebenso groß wie der Abscheu vor vielen der alten Texte, deren ästhetische und dogmatische Kritik durch das Aufkommen von ¶ Gottscheds schulmeisterlicher Dichtkunst und der aufgeklärten Gedankenwelt wohl verstärkt war, deren Abänderung aber nichts schlechthin Neues bedeutete. Die rationalistischen Liederbesserer haben Vorgänger nicht erst im Pietismus (Porst, Freylinghausen, Rambach wenigstens im „Hausgsb.", u. a. Gsbb.). Der Liedertext hatte vielmehr stets eine sehr schwankende Tradition. Erstens war er in alter Zeit der mündlichen Ueberlieferung anvertraut, und Rambach konnte mit Recht (Vorrede 1733) darauf hinweisen, daß „das auswendige Singen manche Verfälschungen der Lieder eingeführt" habe. Zweitens aber waren die Anschauungen vom Urheberrecht andere als heutzutage. Lieder und dergl., die durch gottesdienstlichen Gebrauch sozusagen dem Urheber entzogen waren, gestalteten die Sammler jederzeit frei um, wie es dem Bedarf entsprach, und noch Schleiermacher konnte zur Rechtfertigung der Textänderungen und zur Verteidigung seines Berliner Gsb.s von 1829 (s. Sp. 1308) die alte Wahrheit betonen: „Wer ein Lied einem Gsb. einverleibt, der hat nun zu dem Verfasser gar kein Verhältnis mehr, sondern nur zu der Gemeinde". Diesem Grundsatz gemäß hat die Kirche stets gehandelt. Man denke an die Umdichtungen älterer Lieder bei Luther (vgl. oben), Joh. ¶ Heermann, P. ¶ Gerhardt, Josua ¶ Stegmann, Erdm. ¶ Neumeister oder anderseits an die Textgeschichte Lutherscher Lieder schon in den ältesten Gsbb.n („Ist Versehen oder ist übermeistert" in Luthers Vorrede zu Babsts Gsb. 1545) und Gerhardtscher Lieder vor dem Pietismus und Rationalismus. Gesenius-Denicke (1646 ff; s. oben) haben nicht wenige (meist nur formelle) Aenderungen auf Grund Opitzscher Grundsätze vorgenommen. Das Holsteinische Gsb. des Generalsup. von Stöcken (Rensburg, 1681) bot geradezu neben den alten Texten in besonderer Kolumne eine neue, nach damaliger Reimart eingerichtete Rezension, „damit sowohl diejenigen, welche bei der alten Weise verbleiben wollten, als auch welche eine reinere Poesie liebten und wünschten, solches Gsb. gebrauchen könnten". In andern Gsbb.n (vgl. z. B. das „Privilegierte Leipziger Gsb." von Carl Gottlob Hofmann 1734) bezeugen die beigegebenen textkritischen Anmerkungen die eingerissene Aenderungslust und die Unsicherheit des Liederbestandes, die ja mit einen Grund

für die Schaffung offizieller Gsbb. bildete, da der Gebrauch verschiedener Gsbb. neben einander das einmütige Singen ganz unmöglich machte. Für das beginnende 18. Jhd. sei als auf ein bemerkenswertes Beispiel auf K. Th. Fauchers als reformiertes Einheitsgsb. für Niederhessen gedachtes „Neu eingerichtetes Gsb." vom Jahre 1736 hingewiesen, das trotz der Orthodoxie des Verfassers nicht nur die Lieder modernisierte, sondern auch durch seine eigentümliche Anordnung (I. Wege Gottes zu den Menschen; II. Wege des Menschen zu Gott) die Disposition der rationalistischen Gsbb. (I. Glaubenslieder; II. Sittenlieder) vorwegnahm. Gottlieb ¶ Wernsdorfs Disputatio de prudentia in cantionibus ecclesiasticis adhibenda, wo sich der Verfasser prinzipiell gegen alle Aenderungen erklärt, kam zu spät und wurde überhört. Will man die rationalistischen Liederbesserer nicht isoliert betrachten, so muß man sie in diesen Zusammenhang hineinstellen.

Wie mit den neuen Liedern, so ist auch mit den Liederänderungen, die in die aufgeklärten Gsbb. Aufnahme gefunden haben, zunächst in Privatbüchern der Anfang gemacht worden, und zwar haben, was betont werden muß, die damaligen ästhetisch-stilistischen, sprachreinigenden und reimbessernden Tendenzen zunächst viel stärker gewirkt als die modern-dogmatischen. Man denke an ¶ Klopstocks „Geistliche Lieder" vom Jahre 1758 mit ihrem Anhang von 31 „Veränderten Liedern". Diese waren zwar wegen ihres kunstvollen Schwunges weit weniger volkstümlich und unmittelbar empfunden wie die geänderten Lutherschen, Heermannschen, Gerhardtschen u. a. Originale, gingen aber gerade deswegen teils in die späteren Gsbb. über, teils fanden sie Nachahmung, weil die Gsb.sredaktoren der Ueberzeugung waren, nur durch Anschluß an die Sprache der damaligen Kunst und Bildung „die Würde des christlichen Gottesdienstes" wahren und ihn dem freigeistigen Gespött entziehen zu können. Die apologetische Absicht hat bei alledem stark mitgewirkt, daneben unleugbar das Bedürfnis der neuen religiösen Stimmung, das z. B. ¶ Lavater (Zweites Fünfzig Christl. Lieder, 1776) sein „Verzeichnis von wünschbaren Liedern" aufstellen und alle dichterischen Talente von Klopstock, Wieland und Goethe ab abwärts auffordern ließ, an dem notwendigen neuen protestantischen Gsb. mitzuarbeiten, und das anderseits dazu führte, das Alte zu verwerfen oder zu verbessern, wie es Klopstock schon begonnen hatte. Dafür, daß er Schule machte, sei nur hingewiesen auf die Umarbeitungen in Joh. Ad. ¶ Schlegels „Sammlung geistlicher Gesänge" (1766 ff), in der gleichzeitigen Sammlung alter Lieder in „verbesserter Mundart" (1766) vom Breslauer Oberkonsistorialrat Schäffer, in Lappenbergs „Fünfzig alte und bekannte K.er in die neue Mundart übersetzt" (1769), in der „Frankfurter Sammlung verbesserter und neuer Gesänge" (1772), im Altonaer „Privatgsb. zur gesellschaftlichen und unanstößigen Erbauung auch für solche Christen, welche verschiedenes Glaubens sind" usw.

Die beiden ältesten als Vorbilder wichtigen Kirchengsbb., die jenen Forderungen der Zeit inhaltlich und formell zu genügen suchten, sind das lutherische Berliner von ¶ Diterich (1765) und das reformierte Leipziger von ¶ Zollikofer und dem Dichter Christian Felix Weiße (1766). Diterichs „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst" (236 bis dahin nicht gebrauchte neue und geänderte Lieder), als Anhang zu Porst (s. oben) gedacht und vom Oberkonsistorium wie vom König selber zum gottesdienstlichen Gebrauch neben dem Porst zugelassen, haben sich trotz anfänglichen Widerspruchs von Gemeinden und Geistlichen bald über Berlin hinaus Anklang verschafft und sind in einigen Dutzenden von Gemeinden in Gebrauch geblieben, auch nachdem die durch diesen Anhang veranlaßten Verhandlungen über Verbesserung des ganzen Gsb.s 1780 zum Entstehen des Myliusschen „Gsb.s zum gottesdienstlichen Gebrauch in den Kgl. Preußischen Landen" geführt hatten, dessen Verfasser gleichfalls Diterich war (447 Lieder). Hier hat Berlin samt der Kur- und Neumark, wo es auf königlichen Befehl spätestens mit Anfang 1782 eingeführt werden sollte, und haben alle preußischen Provinzen, für die es „zur Beförderung wahrer christlicher Erbauung und zu mehrerer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes" von Anfang 1783 ab obligatorisch gemacht war, das erhalten, was G. J. Zollikofers von der ersten Berliner Sammlung abhängiges „Neues Gsb. oder Sammlung der besten geistlichen Lieder bei dem öffentlichen Gottesdienste" (1766; 1767²) der reformierten Leipziger Gemeinde schon 1766 gegeben hatte: ein ganz neues Gsb. mit „durchgängig verbesserten alten Liedern" und ausgiebiger Benutzung von ¶ Gellerts, ¶ Klopstocks, ¶ Schlegels, ¶ Cramers u. a. pathetischen Gesängen, Lehr- und Tugendliedern, zu denen in den Berliner Sammlungen zunächst als Lokalgut auch Lieder von ¶ Diterich selber, sowie von W. A. ¶ Teller, ¶ Spalding, Bruhn u. a. hinzutraten. Diesen Lehrmeistern, neben die aus späterer Zeit vor allem ¶ Cramers Holsteinisches Gsb. (1780 mit 914 Liedern; 292 eigene Lieder und Umdichtungen; in Holstein bis 1887 geltend) zu stellen ist, folgten unendlich viele Jünger, und das evg. Deutschland ist in wenig Jahrzehnten mit neuen Gsbb.n geradezu überschwemmt worden, obwohl es an scharfer literarischer Polemik und an Widerstand der Gemeinden gegen die Einführung der neuen Sammlungen nicht fehlte. In Preußen war z. B. der Widerstand gegen das Gsb. von 1780 so groß, daß Friedrich der Große die zwangsweise Einführung widerrief. Viele Gemeinden blieben daraufhin bei ihren alten Liederbüchern oder erhielten einen Anhang zum neuen oder benutzten das neue und alte abwechselnd oder endlich schufen sich eigene vermittelnde. — Um einen Eindruck davon zu geben, wie stark die Gsb.sbewegung seit den 60 er und besonders in den 70 er Jahren anschwoll, seien nur eine Reihe der größeren Ortschaften und Gebiete genannt, deren neue Gsbb. den Charakter der Zeit wiederspiegeln. Die reformierten Gsbb. von Lüneburg (1767), Bremen (1767), Hessen-Kassel (1770), teilweise fortan neben den Lobwasserschen Psalmen gebraucht, an deren Aenderung man auch bald dachte, zeigen neben Zollikofer deutlich die auffallend frühe Zuneigung der reformierten Gemeinden zur Reform. Es folgen dann auch noch ziemlich vereinzelt, 1770 Merseburg, 1771 Darmstadt (wo die Einführung aber damals mißlang), 1772 Frankfurt a. M. und der Anhang zum reformierten Kirchengsb. von Jülich, Cleve, Berg, Mark, 1773 Detmold, Küstrin, 1774 Churpfalz, Heilbronn, Stettin, 1775 Alten-

burg, 1776 Stralsund, und, nun fortan in größeren Gruppen, 1778 die lutherische Domgemeinde Bremens, Gotha, Dortmund, Eisenach, 1779 Braunschweig, Darmstadt, Hanau-Münzenberg, Göttingen, Bayreuth, 1780 außer Diterichs und Cramers Gsbb.n (s. oben) die von Osnabrück, Nassau, Hanau-Lichtenberg, 1781 Ansbach, Stolberg usw. Die Bewegung scheint abzunehmen, um dann seit dem Anfang der 90er Jahre mit erneuter Kraft und nun in oft weit radikaleren Arbeiten noch einmal hervorzubrechen und bis ins zweite Jahrzehnt des 19. Jhd.s anzuhalten. Es sei hingewiesen auf Oldenburg und Württemberg (¶ Griesinger) 1791, Hildesheim 1792, Leipzig 1796, Dresden 1797, an dessen Gsb. neben Zedtwitz und ¶ Reinhard seit 1793 auch ¶ Tittmann, der Herausgeber des Wittenbergischen oft vorbildlichen Gsb.s von 1788, mitgewirkt hat. 1798 folgt Straßburgs Gsb. von Blessig und ¶ Haffner, 1799 ¶ Demmes Mühlhäusisches Gsb., ferner Oels, Lippe-Detmold und das Stift Naumburg-Zeitzische Gsb. „zum Gebrauch bei der öffentlichen und häuslichen Gottesverehrung" — ein für die Zeit typischer Titel. Den Schluß machen 1801 Breslau, 1802 Nordhausen, 1805 Magdeburg und Schaumburg-Lippe, 1806 Naumburg, 1807 Altenburg, 1812 Quedlinburg, 1813 Stolberg-Roßla, 1814 Hessen-Darmstadt (1815²), — Gsbb., die bis weit ins 19. Jhd. hinein bestanden haben, und gegen die sich der Zorn der Männer der Restaurationszeit (s. 3 c) ganz besonders wandte. Das Alte, Ursprüngliche war hier in der Tat fast völlig vernichtet. Dieses Ueberschreiten der Schranken, die der historische Sinn hätte setzen müssen, rief die Reaktion herbei, deren Stimmen bald von allen Seiten laut wurden (s. 3 c). In den 80 er Jahren des 18. Jhd.s dagegen hatten ¶ Herder mit seiner Mahnung, das Gsb. nicht anzutasten und in eine gezierte Büchersprache voll leerer Abstraktionen umzuformen (Briefe über das Studium der Theologie IV, 1780; vgl. auch seine Vorrede zum Weimarer Gsb. 1778), oder ¶ Hamann mit seiner ironischen Aufforderung, nun auch noch die Bibel „nach Maßgabe des ¶ Teller'schen Wörterbuchs" modern auszufertigen, ziemlich vereinzelt dagestanden; und Herders Neuausgabe des Weimarischen Gsb.s (1795), das dem „Veränderungskitzel" widerstanden und an den alten Liedern in behutsamster Weise nur das Notwendigste gebessert, aber ihre Eigenart geschont hatte, hatte damals erst recht keine Nachfolger gefunden.

3. c) Obwohl diese rationalistischen Gsbb. vielfach bis weit in das 19. Jhd. hinein in Gebrauch blieben und die „Restauration des evg. K.s" sich nur recht langsam vollzog, lassen sich die Ansätze zur Ueberwindung der sogenannten „Gsb.snot" schon sehr bald nach dem Einsetzen des neuen religiösen und kirchlichen Lebens zu Beginn des 19. Jhd.s (¶ Restauration ¶ Pietismus: II) bemerken. Im Preußischen Gebiete erklärte die Ministerial-Abteilung für Kultus und Unterricht schon im Jahre 1811 „die baldige Sammlung und Einführung eines vollkommenern Gsb.s als das sogenannte neue ist", für sehr wünschenswert, und forderte bereits 1812 die geistliche Deputation der Churmärkischen Regierung zur Schaffung eines würdigen Provinzialgsb.s auf. Die damals ausgesprochenen Grundsätze, den von ¶ Schleiermacher in den „Zwei unvorgreiflichen Gutachten" vom Jahre 1804 (S. 101 ff) vertretenen ähnlich, sind das Programm der neuen Zeit, bemerkenswert, weil sie zeigen, daß das preußische Ministerium sich trotz des Protestes gegen die „wässerige Prosa", die „trocknen Systemsphrasen", „kalten Spekulationen und Deduktionen des Verstandes" usw. der rationalistischen Gsbb., doch bezüglich der Textfrage nicht auf die Seite der Antiquare stellte, die das Heil in unbedingter Rückkehr zum Altertum und zum Urtext sahen und während des ganzen 19. Jhd.s mit den für milde Aenderungen aus ästhetischen und gottesdienstlich-religiösen Gründen Eintretenden gestritten haben. Und ebenso beachtenswert ist der Grundsatz, daß „jeder Gemeine ihre eigentümlichen Lieder erhalten werden" und alle in das Provinzialgsb. aufgenommen werden sollen. Hier meldet sich also die Frage der Lokalüberlieferung, die gleichfalls von den Hymnologen des 19. Jhd.s verschieden beantwortet ist und jetzt wieder in den Verhandlungen über das evg. Einheitsgsb. der Zukunft (vgl. Sp. 1313) eine Rolle spielt. Die von der Berliner Kreissynode vom Jahre 1818 eingesetzte Gsb.skommission (¶ Ribbeck, ¶ Schleiermacher, K. G. B. ¶ Ritschl, ¶ Theremin u. a.), trat jenen Grundsätzen im wesentlichen bei. Ihre Arbeit erschien 1829 als „Gsb. zum gottesdienstlichen Gebrauch für Evg. Gemeinen" (Berlin, 1829). Die anschließende literarische Fehde, in die auch Schleiermacher (Ueber das Berliner Gsb., 1830) und Klaus ¶ Harms (Beleuchtung des vielseitigen Tadels, mit welchem in der Evg. Kirchenztg. Febr. 1830 usw. das neue Berliner Gsb. angegriffen worden ist, 1830) eingriffen, bildet einen Teil der ausgedehnten Literatur, in der die Gsb.snot besprochen und Verbesserungsvorschläge gemacht und kritisiert wurden. An deren Anfang steht E. M. ¶ Arndts „Von dem Wort und dem Kirchenliede" (1819), bedeutsam zugleich durch die Idee des Nationalgsb.s. Seinem kräftigen Eintreten für die „ursprüngliche Form" der alten Lieder, von denen er Proben im Anhang beigab, folgten Wilhelmi (Von dem geistlichen Liede, 1824), K. von ¶ Raumer (in Evg. Kirchenzeitung 1829, Nr. 41 ff), ¶ Bunsen (ebd. 1830, Nr. 16 f. 41 f. 57 ff), gegen dessen „Schreiben über das neue Berliner Gsb." Harms seine oben genannte Schrift richtete, Rud. ¶ Stier (Die Gsbs.not, 1838), Karl ¶ Grüneisen (Ueber Gsb.sreform, 1839), Herm. Stip (Beleuchtung der Gsb.sbesserung, 1842), dazu ¶ Vilmars Auseinandersetzungen mit den genannten und andern Reformern (in Evg. Kirchenztg. 1839 bis 1843). Die Stimmen dieser Männer waren um so bedeutsamer, als sie Hand in Hand mit diesen prinzipiellen Darlegungen an der praktischen Durchführung der Gsb.sbesserung arbeiteten und entweder, wie Grüneisen, in den Gsb.skommissionen die neuen landeskirchlichen Gsbb. schaffen halfen oder als Vorbild und Quelle für diese künftigen Sammlungen und als Ersatz für die noch fehlenden Gsbb. eigene Privatsammlungen vorlegten. Man denke an Wilhelmis „Liederkrone" (1825), Raumers „Sammlung geistl. Lieder" (1831; 1846²), Bunsens „Allgemeines evg. Gsg.- und Gebetbuch" (1833), Rud. Stiers „Evg. Gsb." (1835; 1853²), Vilmars „Kleines evg. Gsb." (1838, 1860²), Stips „Unverfälschter Liedersegen" (1851, 1852², 1873⁷); neben ihnen stan-

den noch eine große Zahl anderer Versuche: Die Baseler „Christliche Harmonika" (1818) und die von J. A. Kanne herausgegebenen „Auserlesenen christl. Lieder" (1818; 1838 Anhang), F. W. ¶ Krummachers „Zionsharfe" (1827), die „Gesänge für die gemeinschaftliche und für die einsame Andacht" von Klaus ¶ Harms (1828), David Samuel Rollers „Christl. Gsb." (1830), der Berliner „Geistl. Liederschatz" (1832 mit 2020 Liedern), gegen das nicht genügende Gsb. von 1829 (s. oben) gerichtet, der viel getadelte Stuttgarter „Evg. Liederschatz" (1837, 3590 Lieder; 1850²) von Alb. ¶ Knapp mit seinen einflußreichen, aber oft willkürlichen Aenderungen. Es folgten H. A. Daniels „Evg. Kirchengsb." (1842), J. P. ¶ Langes „Deutsches K.erbuch" (1843), u. a. Die Eisenacher ¶ Konferenz endlich gab ein „Deutsches Evg. Kirchengsb. In 150 Kernliedern" (1854; 1855²) heraus, um die so ersehnte Einheit des Kirchengesangs anzubahnen und einen Gedanken auszuführen, der schon die Berliner Generalsynode von 1846 (¶ Friedrich Wilhelm IV) und die ¶ Kirchentage von 1851 und 1852 beschäftigt hatte. Eine allseitig befriedigende Leistung war bei dem Schwanken auch der bedeutendsten Hymnologen nicht möglich. Sahen die Rationalisten der Zeit in jenem Liederkern eine „Antiquitätensammlung von unerträglicher Monotonie", so wurden Auswahl und Textform auch von positiven Mitarbeitern an der Gsb.sreform wie dem Hamburger Joh. Geffcken kritisiert, der die fast einseitige Beschränkung auf die ältere Zeit, die Beibehaltung gereimter Dogmatik u. a. hart tadelte (vgl. seine „Offene Erklärung" (1853), während andere (darunter auch ¶ Wackernagel) an den doch noch vorkommenden Textänderungen Anstoß nahmen oder an der geringen Zahl der Auswahl, neben der ja freilich „den einzelnen Landen in besonderen Gsbb.n auch das erhalten und geboten" werden sollte, was diesem oder jenem Stamme des Volkes lieb und wert geworden ist. Von den Mitgliedern der Eisenacher Gsb.skommission (Vilmar, Bähr, Daniel, Wackernagel, Geffcken) gab Geffcken 1853 einen Gegenentwurf (Allgemeines evg. Gsb., der evg. Konferenz zur Prüfung vorgelegt) heraus, und Wackernagel veröffentlichte 1860 sein gleichfalls von jenem Kern abweichendes „Kleines Gsb. geistl. Lieder für Kirche, Schule und Haus", in dem er gerade auch auf die in Eisenach ausgeschlossenen oder doch zu wenig berücksichtigten „kirchlichen Hauslieder" (Morgen-, Abend-, Berufslieder und dergl.) großes Gewicht legte. Der Einheit war man also jedenfalls durch jene „150 Kernlieder", die hernach von manchen Hymnologen bei Beurteilung neuer Gsbb. gern als Maßstab verwendet wurden, nicht viel näher gekommen.

Bei der mannigfach verschiedenen Haltung, die diese Theoretiker und Praktiker der Gsb.sreform einnehmen, versteht es sich von selbst, daß auch die nun allmählich einsetzende kirchlich-offizielle Gsb.sreform in den einzelnen deutschen Ländern und preußischen Provinzen ein verschiedenes Gesicht zeigte, um so mehr als die einzelnen Kirchen theologisch verschieden gestaltet waren und man bald mehr, bald weniger zur Kompromißpolitik gezwungen war. Einig war man sich damals weithin einerseits im Verzicht auf das deutsche Einheitsgsb. und im Dringen auf Berücksichtigung territorialer Ueberlieferung, die man freilich anderseits in einheitliche Provinzial- oder Landesgsbb. zu fassen suchte, um so innerhalb der politischen Territorien der alten Zerrissenheit entgegenzuwirken. Es ist dies einer der großen Fortschritte des 19. Jhd.s und ein Kennzeichen dieser letzten Periode der Gsb.sgeschichte. Ueberall in den Landeskirchen war man ferner willens, die neuere Dichtung auch des 19. Jhd.s (s. oben Sp. 1292) aufzunehmen und aus dem ganzen Schatz des K.s je nach der freilich verschieden bemessenen Bedeutung der einzelnen Perioden zu schöpfen; — dies im Unterschied z. B. von der altlutherischen Freikirche (¶ Altlutheraner), die in ihrem „Christlichen Kirchen- und Hausgsb." (Für evg.-luth. Gemeinden. Hrsgeg. von K. P. Th. Crome, 1856, 1861², 1875³) nicht nur die Herrnhuter- und Aufklärungslieder ausschied, sondern die ganze neuere Zeit ängstlich mied und erst im „Gsb. für die evg.-lutherische Kirche" von 1898 in die neuere Zeit bis hin zu ¶ Knapp, ¶ Spitta, ¶ Knak vorgedrungen ist. Ein weiterer Einheitspunkt in der ausgedehnten Gsb.srestauration des 19. Jhd.s war endlich der Wille, im Gegensatz zur Aufklärung, die Texte der fremden Dichtung mehr zu schonen, als es geschehen war, und besonders die in der Aufklärung oft geübte dogmatische Kritik zurückzustellen. Aber im einzelnen gab es hier noch große Verschiedenheiten, je nach dem Mehr oder Weniger der Aenderungen und je nach der geringeren oder stärkeren Berücksichtigung der neueren Dichtung, besonders der von vielen Restaurationshymnologen noch sehr einseitig verurteilten Aufklärungszeit, deren Lieder sich trotzdem tatsächlich in den Gsbb.n bis heute mit mehreren hundert Nummern gehalten haben. Nach der Stellung zu jenen beiden Kernfragen scheiden die Hymnologen die seit 1829 erschienenen Gsbb. in solche halber oder ganzer Reform; zu der ersten Gruppe gehören mehr die aus dem Anfang der Reaktionsbewegung, zur zweiten vor allem die seit den 80 er Jahren erschienenen. Beispiele der ersten Art sind das bis 1886 geltende Berliner Gsb. von 1829 (s. oben; 1852 Anhang), dem man von strengerer Seite vorwarf, zuviel Neues aufgenommen und zuviel Altes weggelassen oder geändert zu haben, und das Rheinisch-Westfälische bis 1899 geltende „Evg. Gsb. herausgegeben nach den Beschlüssen der Synoden von Jülich, Cleve, Berg und der Grafschaft Mark" (1835). Von den noch heut gebrauchten gehören dahin das anfangs sehr einflußreiche, von ¶ Dann, ¶ Grüneisen, Alb. ¶ Knapp u. a. vorbereitete Württemberger Gsb. (1841 bis 42), ein Kompromiß mit dem von 1791, ferner die Gsbb. von Lübeck (1859; reformiertes Gsb. schon 1832), Meiningen (1862; das sogenannte ¶ Ackermannsche Gsb.; Anhang 1899¹⁰), Reuß ältere (1860) und jüngere Linie (1865), Oldenburg (1868), dessen Gsb. gegenwärtig unter den bestehenden Gsbb.n unstreitig die unterste Stelle einnimmt, Bremen, das seinen Lutherischen und Reformierten 1873 das erste gemeinsame Gsb. gab. Ja selbst die noch geltenden Gsbb. von Hamburg (1842; unter Mitarbeit von Aug. Jak. ¶ Rambach und Geffcken; s. oben) und von Lippe (1862, revidiert 1882) zählt man zum Teil zu den Uebergangsgsbb.n, ebenso auch noch das seit 1902 umgeschaffene Gsb. für Schlesien (1878). Das Schleswig-Holsteinsche (1883), dem die Bindung der Gsb.skommission an den alten Entwurf von

1869 geschadet hat (1907 Anhang geistl. Volkslieder), das Badensche (1883) und das Frankfurter (1886), an dessen Text der künstlerische Neudruck von 1907 nichts geändert hat, stehen gleichfalls nicht auf der Höhe, die in den äußerst fruchtbaren 80er Jahren sonst erreicht ist. Dagegen pflegt man den älteren noch jetzt gebräuchlichen Gsbb.n von Minden-Ravensberg (1852), Bayern (1854; Kommission von ¶ Burger u. a.), das 1856 als „Christl. Gsb. für die Gemeinden der evg. Kirche Aug. Conf. in Oberösterreich und Obersteiermark" sogar auf österreichisches Gebiet übernommen wurde, von Posen (1863; 1892[5] „verändert und vermehrt"), von Mecklenburg-Strelitz (1875), von Schaumburg-Lippe (1879; 1898 neu aufgelegt) seitens der Hymnologen bereits das Prädikat „Gut" beizulegen. Die zum Teil vorzüglichen Reformgsbb. der 80er Jahre, zu deren Anfang auch Hessen das schon in den 50er Jahren (Franz Schwabes Entwurf 1855 und dess. „Evg. Brevier" 1857) begonnene Gsb.swerk zu Ende führte (1880), leitet würdig das durch besondere Treue in der Textdarbietung ausgezeichnete „Evg. Gsb. für die Provinz Sachsen" (1881) ein. Dieses hat sich nicht nur in der Provinz selber ziemlich schnell gegenüber den zum Teil recht schlechten alten durchgesetzt und auch nicht allein auf andere Gsbb. der nächsten Zeit, z. B. das ihm aber nicht gleichwertige Gsb. für Schwarzburg-Sondershausen (1887), bestimmend eingewirkt, sondern gelangte 1883 sogar in Anhalt mit entsprechend geändertem Titel geradezu zur Einführung. Das Lutherjahr brachte auch Sachsen-Weimar-Eisenach, wo man sich anfangs (1875) mit einem Anhang zum Herderschen Gsb. begnügen wollte, und dem Königreich Sachsen (Friedr. ¶ Ahlfelds Entwurf 1870), sowie der hannoverschen Landeskirche neue Gsbb., letzteres eine Arbeit Pastor Wendebourgs, Gymnasialdirektor Ebelings, Abt ¶ Uhlhorns, Sup. Steinmetz' u. a. mit besonders entschlossen archaistischer Haltung. Das Brandenburger „Evg. Gsb." (1886; Mitarbeiter ¶ v. d. Goltz, ¶ Kleinert u. a.) führte die 1829 (s. oben) begonnene Reformarbeit auf Grund eines schon 1869 veröffentlichten Entwurfs Bachmanns (Gsb. für evg. Gemeinden) zwar nach positiveren, aber doch nicht jede Aenderung verschmähenden Grundsätzen weiter, und das gleichzeitige „Evg. Gsb. für Ost- und Westpreußen" mußte mit den verbreitetsten einheimischen Gsbb.n von ¶ Quandt und ¶ Rogall Kompromisse schließen. Das Gsb. für den Konsistorialbezirk Cassel, womit Hessen-Cassel nun erst (1889) das alte rationalistische Gsb. beseitigte, ist textlich an das sächsische Provinzialgsb. angelehnt. Starke Eigenart zeigt dagegen das in seiner musikalischen Ausstattung vorbildlich gewordene „Evg. Gsb. für Rheinland und Westfalen" (1889; Taschenausgabe 1892), womit das halbe Reformgsb. von 1835 (s. oben) beseitigt wurde (unter den Kommissionsgliedern ¶ Nelle, ¶ Hackenberg, u. a.). 1895 trat das „Evg. Gsb. herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden" an Stelle des halbreformerischen Nassauer Gsb.s von 1841. Da Frankfurt und Cassel (s. oben) sich schon 1886 bezw. 1889 neue Gsbb. gegeben hatten, war damit die Gsb.srestauration in der Provinz Hessen beendet. Als letztes preußisches Provinzialgsb. folgte 1896 das „Evg. Gsb. für die Provinz Pommern", wo bis dahin vor allem Vollhagen und Porst sowie das 1858 auf Anordnung des Konsistoriums herausgegebene „Neue Kirchen- und Hausgsb. für Neu-Vorpommern und Rügen" in Gebrauch waren, an die das neue Gsb. sich anlehnte. Unter den neueren außerpreußischen Gsbb.n nimmt das „Evg. Gsb. für Elsaß-Lothringen" (1899; kleine Ausgabe 1902; Kommissionsmitglieder ¶ Spitta, ¶ Budde, u. a.) durch seine bahnbrechende künstlerische und musikalische Ausstattung (vgl. ¶ Buchillustration, Sp. 1400) wohl die höchste Stelle ein, und J. Ficker (s. Lit.) hat angesichts seiner den Grundsatz ausgesprochen: „Es darf hinfort kein evg. Gsb. mehr hinausgehen ohne eine würdige künstlerische Ausschmückung". Auch in Liederauswahl, der man zuweilen die starke Bevorzugung der Sonderüberlieferung (vgl. MGkK 1907, S. 367 f) zum Vorwurf macht, und in der Textgestaltung übertraf es bei weitem das erste Reformgsb. der Gegend, das von der Straßburger Pastoralkonferenz 1841 beschlossene, von ¶ Horning u. a. redigierte, weitherzige sogenannte Konferenzgsb. („Gsb. für die evg. Gemeinden Frankreichs", 1850), das als exklusiv lutherisches Gegenunternehmen G. H. A. Rittelmeyers „Gsb. für Christen Augsburgischer Konfession" (1863) ins Leben gerufen hatte. Wird das Straßburger Gsb. von vielen geradezu als das Ideal eines neuen Gsb.s gefeiert, so haben doch auch die neueren Gsbb. einiger thüringischen Staaten großes Lob erfahren, besonders das von Sachsen-Altenburg (1900), das Hymnologen wie Knipfer und W. ¶ Tümpel vorbereitet haben, — ein gewaltiger Fortschritt über das bis dahin gebrauchte Gsb. ¶ Demmes vom Jahre 1807 hinaus. Ihm inhaltlich sehr verwandt ist das gleichfalls von Tümpel beratene Gsb. für Schwarzburg-Rudolstadt (1901), während dem neuen Gsb. von Sachsen-Koburg-Gotha (1896) noch zu zahlreiche Liederänderungen und zu starke Bevorzugung der neueren Dichtung vorgeworfen werden. Ein thüringisches Einheitsgsb., wie es Joh. Chr. Eyle in Mühlhausen 1861 („Thüringisches Gsb.") herausgegeben hatte, hat sich nicht durchgesetzt. Vielmehr haben der Partikularismus und die territoriale Ueberlieferung, die sich stets dem Einheitsgedanken widersetzt, auch hier die Scheidung aufrecht erhalten und nur den einzelnen Territorien eine gewisse Einheit anstelle der früheren Zerrissenheit durch eine Unmenge städtischer Gsbb. (Mühlhausen, Langensalza, Gotha, Erfurt, Sondershausen, Eisenach, Arnstadt usw.) gebracht. All den genannten Landes- und Provinzialgsbb.n kommt übrigens nicht bloß hymnologische Bedeutung als Sammlungen, die das echte K. wiederhergestellt haben (Restaurationsgsbb.) zu. Sondern wie man das Hannoversche Gsb. (1883) feierte, weil es der 1864 nur verfassungsmäßig zusammengeschlossenen Landeskirche nun auch „einen gemeinsamen Inhalt gebe, das Gefühl der Gemeinschaft belebe" usw., so kann man es von fast all den neueren Gsbb.n sagen, obwohl sich der Prozeß der Vereinheitlichung in den einzelnen Gebieten verschieden schnell vollzogen hat und vollzieht. Welche Zerrissenheit bis zur Entstehung dieser Landesgsbb. herrschte, zeigt die Tatsache, daß in Schlesien bis 1878 etwa 50, in der Provinz Sachsen bis 1881 etwa 75, in Brandenburg bis

1886 etwa 30, im Königreich Sachsen bis 1883 gegen 24, in Weimar bis 1883 etwa 13, in Ostpreußen bis 1886 etwa 12, in Hannover bis 1883 11, ja selbst in einem so kleinen Gebiet wie Anhalt bis 1883 gegen 6 verschiedene Gsbb. gebraucht worden waren.

Als letzte Erzeugnisse der Gsb.srestauration sind neben der neuen Ausgabe des als Wegbereiter des Einheitsgsb.s geschätzten und nicht selten als Vorbild benutzten Militärgsb.s (1906; ¶ Armee: II, 3) die anerkennenswerten Gsbb. für Braunschweig (1904), Waldeck (1907) und das von Franz Staſſen künstlerisch ausgestattete neue schlesische Gsb. (auf Beschluß der Provinzialsynode von 1908), sowie der weniger gelobte Pfälzer Entwurf von 1906 zu nennen, womit Waldeck und Schlesien ihre Uebergangsgsbb. von 1863 bezw. 1878 ausgeschaltet und Braunschweig, sowie die Pfalz endlich ihre rationalistischen Gsbb. beseitigt haben; die Pfalz hat damit die 1861 mißglückten Versuche (¶ Ebrards Gsb. von 1857; ¶ Bayern: II, 1) wieder aufgenommen. Jüngst gaben sich auch die reformierten Gemeinden in Dresden und Leipzig ein neues Gsb. (1911) anstelle des von 1887 (vgl. ChrW 1911, S. 497 ff), beachtenswert wegen des mutigen Schöpfens auch aus der neuesten religiösen Dichtung. Wir stehen aber noch nicht am Ende der notwendigen Restauration. Nicht nur, daß Hamburg und Württemberg bereits am Ersatz ihrer Gsbb. aus den Anfängen der Restaurationsperiode (s. Sp. 1310) arbeiten — um den Württembergischen Entwurf wird schon seit längerem viel gestritten (vgl. MGkK 1906, S. 200 ff. 235 ff; 1907, S. 232 f u. ö.) —, und daß auch Mecklenburg-Schwerin, das noch immer sein pietistisch gerichtetes Gsb. von 1764 benutzt (mit guten Texten, aber einer natürlich heute nicht mehr ausreichenden Liederauswahl), seit 1904 eine revidierte Ausgabe schafft, im Laufe der Zeit werden sich auch Lübeck, Reuß ältere Linie, Oldenburg u. a. mit ihren halben Reformgsbb.n dazu entschließen müssen, einen Ersatz zu schaffen. — Natürlich tritt auch an die Gsbb. der andern Gebiete ein jeder Kritiker bald vom hymnologischen, bald vom ästhetischen, bald vom theologisch-religiösen Standpunkt her, mit andern Zukunftswünschen heran und sieht erst mit ihrer Erfüllung das wirkliche Ziel der notwendigen Restauration gekommen. Dem einen ist das einheitliche Nationalgsb. (¶ Gesangbuch, evg., 3) das Ziel der der Einheit immer mehr zustrebenden Entwicklung des Gsb.s, und er mißt schon jetzt alle Gsbb. daran, wieviele von den etwa 450 Liedern, die heute mehr als der Hälfte der Evangelischen gemein sind — allen sind nur etwa 50 gemeinsam —, auch von ihnen geteilt werden. Elsaß-Lothringen, Württemberg, Hamburg, Oldenburg, Bremen sind ihm schon deshalb verdächtig, weil in ihren Gsbb.n 177 bezw. 187, 201, 202, 214 Lieder dieses Gemeinguts fehlen und zuviel Lieder begegnen (nämlich 33 bezw. 104, 248, 84, 66), die sonst nirgends vorkommen. Ein anderer aber sieht gerade in der Pflege der Heimatkunst eine Hauptaufgabe auch der Gsbb. der Zukunft und verwirft das Einheitsgsb. sogar als unevangelisch (vgl. z. B. Spitta MGkK 1907, S. 154 ff; für das Einheitsgsb. besonders E. Bredereck Stud 1903, S. 546 ff; Evangelisches Deutschland 1905, S. 343 ff; MGkK 1907, S. 366 ff). — Ein weiterer Zukunftswunsch ist rechte Beschränkung und das Ablassen von der oft noch recht hohen Liederzahl (Reuß ä. L. 890, Hamburg 784, Mecklenburg-Strelitz 770, Pommern 750, Brandenburg 654, Württemberg 651, Hannover 638), die noch zu viel Traditionelles mitschleppt und doch nicht ausgeschöpft wird. Hatte man es den Frankfurtern auch einst sehr verdacht, daß sie bei ihrem Gsb.sentwurf von 1881 erklärten, es gebe nicht mehr als 360 brauchbare Lieder, so haben die neuesten Gsbb. doch im Vergleich zu den oben genannten schon eine starke Verkürzung des Bestandes vorgenommen: Elsaß-Lothringen zählt 411 K.er und bleibt damit noch hinter der Zahl zurück, die früher Frankfurt (493) und Schaumburg-Lippe (445) geboten hatte; Rheinland bringt 537, Altenburg 570, Rudolstadt 571 K.er, ähnlich der Zahl, die von den früheren Bayern (568) und Ostpreußen (576) für gut befunden hatte. Einige der neueren fügen zu diesen K.ern übrigens einen Anhang „geistlicher Volkslieder" hinzu (Brandenburg 42; Ost- und Westpreußen 31; Rheinland 43; Schleswig-Holstein hat diesen Anhang 1907 beschlossen). — Weitere Wünsche beziehen sich auf den Druck, ohne daß man sich über die schönste, feierlichste und zugleich praktischste Schriftform schon geeinigt hätte (vgl. G. Ruprecht in: MGkK 1907, S. 331 ff, mit Schriftproben). Wieder andere Wünsche betreffen die musikalische und illustrative Ausstattung nach Art dessen, was Elsaß-Lothringen, Rheinland, Frankfurt (1907 das erste neue Gsb. mit Liederillustrationen, von W. Steinhausens Hand), Schlesien, Bayern (Beschluß 1905), Schleswig-Holstein (Beschluß 1906), Königreich Sachsen schon geleistet oder doch geplant haben, wobei die in alten Gsbb.n stets übliche und erst seit dem Ende des 17. Jhd.s vielfach vom Gsb. losgelöste Notenausstattung wohl der dringlichste Wunsch ist. Man denke weiter an die Fragen der Beigaben im Anhang, in den mit Recht ein Gebetbuch (früher oft Joh. ¶ Habermann, Kaspar ¶ Neumann oder Joh. ¶ Arndt), die Gottesdienstordnung, ein hymnologisch richtiges Dichterverzeichnis gestellt wird (weniger notwendig oder gar mit zweifelhaftem Recht der Katechismus, die Symbole mit Einschluß der früher oft beigegebenen Augsburger Konfession, die Passionsgeschichte, nach dem Prinzip der ¶ Evangelienharmonie aufgebaut, oder alle ¶ Perikopen oder gar die gleichfalls früher sehr übliche Beschreibung der Zerstörung Jerusalems), und man vergegenwärtige sich endlich die Kritik am Buchstaben und am Inhalt unserer K.er, die auch heutzutage nicht schweigt (vgl. z. B. Alfr. Zillesen in EvFr 1910, S. 437 ff; Nithack-Stahn in ChrW 1906, S. 769 ff, vgl. S. 851 ff) und das Verlangen nach Liedern, die noch fast gänzlich fehlen (z. B. Ethisches, Alltägliches, Beruf) oder obwohl in der ¶ Religiösen Dichtung der Gegenwart vorhanden, noch nicht Aufnahme ins Gsb. gefunden haben. So gibt es für das Gsb. der Zukunft noch genug Fragen zu lösen, und es wird dabei bleiben, daß eine evg. Landeskirche sich unter normalen Verhältnissen wenigstens alle 50 Jahre ein neues, ihrer Zeit angemessenes Gsb. wird schaffen müssen, trotz der Mühen, die diese ständige Revision erfordert.

Von den nicht landeskirchlichen deutschen Gsbb.n der neueren Zeit sei hier zum Schluß wenigstens

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

auf das der ¶ Altlutheraner vom Jahre 1898 (s. oben Sp. 1310), auf das Gsb. der Freireligiösen (¶ Lichtfreunde), die „Gesänge für freie religiöse Gemeinden“ (seit 1868), auf Ernst ¶ Lüdemanns „Protestantengsb., enthaltend die gebräuchlichsten deutschen K.er in zeitgemäßer Bearbeitung, sowie eine Anzahl geistlicher Dichtungen der neuen Zeit“ (1886) und auf das Gsb. der Brüdergemeinde (¶ Herrnhuter) hingewiesen, die bis 1870 das 1806 mit Anhang versehene Gsb. von 1778 (s. Sp. 1303) benutzte und sich dann eine neue kürzere Ausgabe besorgt hat. — In der deutschen Schweiz (für die französische Schweiz ¶ Kirchenlied: I, 5) bestanden bis 1890 viele Gsbb., die den bis zum Anfang des 19. Jhd.s fast ausschließlich verwendeten Psalmen (nach ¶ Lobwasser) seitdem viele der deutschen K.er in mannigfacher Auswahl hinzugefügt hatten. H. ¶ Webers langjährigem Streben gelang 1891 die Schaffung des gemeinsamen deutsch-schweizerischen Gsb.s, das in den Kantonen Bern, Zürich, Aargau, Basel, Schaffhausen, Freiburg, Appenzell allmählich die kantonalen Gsbb. zurückdrängte; die Kantone Glarus, Graubünden, Thurgau und St. Gallen hatten sich schon 1868 auf ein gemeinsames Gsb. geeinigt.

Eine Geschichte des evg. Gesangbuchs gibt es nicht. Außer der oben zu I, 1—2 genannten Literatur kommen als territorialgeschichtliche Darstellungen der ganzen Entwicklung oder der älteren Zeit vor allem in Betracht Philipp Wackernagel: Bibliographie zur Gesch. des deutschen K.es im 16. Jhd., 1855 (dazu auch W.s im vorigen Lit.-Nachweis genannte Textdarbietungen); — J. Zahn: Die Melodien der deutschen evg. K.er, 1889 ff; — Friedrich Zelle: Das älteste lutherische Haus-Gsb. (Färbefaß-Enchiridion, 1524. Mit Einleitung (Geschichte der lutherischen Gsbb.) und textkrit. Kommentar hrsgeg., 1903 (genaue Bibliographie und Abhängigkeitsuntersuchung für d. J. 1524 bis 1551); — Joh. Barth. Riederer: Abhandlung von der Einführung des deutschen Gesangs in die evg.-lutherische Kirche überhaupt und in die Nürnbergische insbesonders, Nürnberg, 1759; — Für das sächsische Gebiet vgl. außer dem im wesentlichen darauf beschränkten K.erlexikon Fischers (vgl. seine Tabellen Bd. I, 1878, S. VIII ff) Franz Dibelius: Zur Geschichte der luth. Gsbb. Sachsens seit der Reformation (Beiträge zur Sächs. Kirchengeschichte I, 1882, S. 169—255); — Hans Hofmann: Zur Geschichte der Leipziger Gsbb., 1904; — W. Tümpel: Geschichte des evg. Kirchengesanges im Herzogtum Gotha I: Gesch. des Gothaischen Gsb.s, 1889; — B. Hertel: Geschichte des K.s in Sachsen-Meiningen, 2 Teile (Schriften des Vereins f. Meining. Geschichte 35, 1900; 49, 1904); — G. von Bamberg: Schwarzburgisches Sion, 1857; — K. Knoke: Zur Geschichte des älteren Harz-Gsb.s (Zeitschr. d. Harzvereins für Gesch. und Altertumskunde 38, 1905); — Ed. Jakobs: Zur Geschichte des K.s und des Gsb.s in der Grafschaft Wernigerode, 1886. — Für Hessen vgl. Wilh. Diehl: Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen, 1899, S. 80 ff; — Ders.: Das Katzenelnbogener Gsb. von 1633 und die Marburger Gsbb. von 1635—68 (MGkK 6, 1901, S. 13 ff. 54 ff. 93 ff); — Walther Köhler: Das älteste bis jetzt bekannte Hessen-Darmstädtische Gsb. (Beiträge zur hessischen Kirchengesch. 1908, S. 89 bis 102); — A. F. Ch. Vilmar: Abriß einer Geschichte der niederhessischen Gsbb. bis zum Jahre 1770 (Zeitschrift für hessische Geschichte und Landeskunde NF 1, S. 212—227; 2, S. 132—147). — Chr. Geyer: Hofer Gsbb. des 16. und 17. Jhd.s (Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte 4, 1897, S. 63 ff. 102 ff); — T. W. Röhrich: Mitteilungen aus der Geschichte der evg. Kirche des Elsasses, 1855, S. 392 ff (besonders über Straßburger Gsbb.); — Friedr. Hubert: Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation nebst einer Bibliographie der Straßburger Gsbb., 1900, S. XI—XXXIX; — Ders. in: MGkK 1898, S. 53 ff (über das Straßburger Gsb. von 1541); — Karl Budde: Zum Straßburger Gsb. im 18. Jhd. (MGkK 5, 1900, S. 220 ff); — Johannes Geffken: Die Hamburgischen Niedersächsischen Gsbb. des 16. Jhd.s, 1857; — Joh. Heinr. Höck: Die Hamburger Liederdichter im Hamburger Gsb., 1901; — Carl Wilh. Pauli: Gesch. der Lübeckischen Gsbb. und Beurteilung des gegenwärtigen, 1875; — Wilhelm Bode: Quellennachweis über die Lieder des Hannoverschen und Lüneburgischen Gsb.s, 1881; — Joh. Bachmann: Geschichte des evg. Kirchengesanges in Mecklenburg, insbesondere der Mecklenb. Gsbb., 1881; — Gottl. Mohnicke: Hymnologische Forschungen I, 1831 (Gesch. des Kirchengesangs in Neu-Vorpommern); — Friedr. Spitta: Die ältesten evg. Liederbücher aus Königsberg (ZKG 1910, S. 249 ff. 415 ff; über Sp.s Streit mit P. Tschackert vgl. JB 28, S. 532 f; 29, S. 559 ff); — Joh. Geffcken: Kirchendienstordnung und Gsb. der Stadt Riga, nach den ältesten Ausgaben von 1530 ff, mit geschichtl. Einleitung, 1862; — Gottl. Kluge: Hymnopoeographia Silesiaca, Breslau 1751—55; — Carl Kurtze: Gesch. des evg. Kirchengesanges und der evg. Gsbb. in Waldeck, 1858; — C. H. E. von Oven: Die evg. Gsbb. in Berg, Jülich, Cleve und Grafschaft Mark, 1843; — Wilh. Nelle: Die evg. Gsbb. der Städte Dortmund, Essen, Soest, Lippstadt und der Grafschaft Mark (Jahrbuch des Vereins für evg. Kirchengesch. d. Grafschaft Mark 3—6, 1901 ff); — Ed. Simons: Ein vergessenes luth. Gsb. aus dem Rheinland (RhPr N. F. 1, 1897, S. 95 ff); — J. F. Bachmann: Zur Geschichte der Berliner Gsbb., 1856; — Ders.: Die Gsbb. Berlins, ein Spiegel des kirchl. Lebens der Stadt, 1857; — H. Weber: Geschichte des Kirchengesangs in der deutschen reformierten Schweiz seit der Reformation, 1876. — Historische Nachricht vom Brüdergsb. d. J. 1778 und dessen Liederverfassern, Gnadau 1855.

Gute Zusammenstellungen über die Zeit seit dem Pietismus von R. Günther bei H. Stephan-G. Krüger: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Neuzeit, 1909, §§ 9^4, 12^6, 45^{11}, 48^5. — Ueber die Gsbb. der Aufklärungszeit vgl. F. F. T. Heerwagen: Literaturgeschichte der evg. K.er, 1792—97. Eine zusammenfassende Darstellung plant Leopold Zscharnack. Für einzelne Gebiete ist besonders hinzuweisen auf Rudolf Stier: Die Gsb.snot. Kritik unserer modernen Gsbb. mit besonderer Rücksicht auf die preußische Provinz Sachsen, 1838; — Chr. Kolb: Die Aufklärung in der Württembergischen Kirche, 1908, S. 98—123; — Heinrich Kraz: Die Gsb.snot in Württemberg, 1838; — Wilh. Diehl: Zur Geschichte der Gsb.-bewegung in Hessen-Darmstadt 1771—73 (MGkK 6, 1901, S. 225 ff. 343 ff. 416 ff); — Wilh. Baur: Das K. in seiner Geschichte und Bedeutung. Zur Beleuchtung der Gsb.snot im Großherzogtum Hessen, 1852; — Heinr. W. zur Nieden: Die religiösen Bewegungen im 18. Jhd. und die evg. Kirche in Westfalen und am Niederrhein, 1910 (s. Register); — E. Rothert: Eine Gsb.srevolution (Jahrbuch des Vereins f. d. evg. Kirchengesch. Westfalens 7, 1905, S. 195 ff); — Schumacher: Unruhe bei der Einführung eines neuen Gsb.s in Höxter 1807 (ebd. 9, 1907, S. 40 ff); — Für Schlesien plant Otto Aust Darstellung; vgl. dessen Diss. Breslau: Die Agendenreformen in der evg. Kirche Schlesiens während der Aufklärungszeit, 1910. —

Zum Liederbestand der heutigen Gsbb. vgl. Philipp Dietz: Tabellarische Nachweisung des Liederbestandes der jetzt gebräuchlichen Landes- und Provinzialgsbb. des evg. Deutschlands, 1904, und (mit Verfassernamen und Quellenangabe) Christoph König: Kleines K.er-Lexikon, 1907; — Ferner vgl. Emil Brederek: Der Ge-

meinbesitz unserer Gsbb. (in: Stud 1904, S. 546 ff); — Wilh. Nelle: Gerhardt, Rist, Tersteegen, Gellert in unsern heutigen Gsbb.n (in: MGkK 10, 1905, S. 144 ff. 189 ff. 230); — Ueber die Entstehung der neueren Gsbb. vgl. Philipp Dietz: Die Restauration des evg. K.es, 1903 (dort auch Einzelaufsätze); vgl. dazu Wilh. Nelle in: MGkK 9, 1904, S. 221 ff. 286 ff. Hinzuzufügen ist vor allem Joh. Ficker: Druck und Schmuck des neuen evg. Gsb.s für Elsaß-Lothringen, 1903; — Friedr. Spitta in MGkK 9, 1904, S. 139 ff. 188 ff; 11, 1906, S. 97 ff. 132 ff (über das neuere Braunschweiger und Pfälzer Gsb.); — Franz Meinecke: Das Frankfurter Gsb. 1907 (MGkK 12, 1907, S. 183 ff. 218 ff. 253 ff); — H. Weber: Das neue Gsb. für die evg.-reformierte Kirche der deutschen Schweiz, 1891; — A. Boehm: Buchschmuck in Gsbb.n in alter und neuer Zeit (Archiv für Buchgewerbe 39, 1902, S. 441 ff). Zscharnack.

4. Die in Skandinavien vor der Reformation benutzten K.er waren größtenteils lateinische, von denen nicht wenige von nordischen Verfassern herrühren. Am Ende des Mittelalters wurden aber daneben, außer alten kirchlichen Hymnen in Uebersetzung, Marien- und Heiligenlieder in der Muttersprache gesungen. Die Reformation erweckte dann auch im Norden einen neuen Kirchengesang.

4. a) Das erste dänische Gesangbuch ist das von Claus Mortensön († 1575, Prediger) besorgte „Malmögesangbuch" (1528). Auch Hans ¶ Tausen gab (1544) eine Psalmensammlung heraus; aber erst 1569 wurde die — zunächst lehrhafte — K.erdichtung der Reformationszeit in Hans Thomissöns „Dänischem Gsb." gesammelt. Dieses war etwa 150 Jahre in Gebrauch und enthielt Gesänge von Peder ¶ Palladius und Thomissön († 1573, Prediger); es wurde durch einen Anhang von Hans Christensen Sthen († 1610, Prediger) erweitert. Das nächste Gsb. ist das sogenannte Kingosche (1699); unter denen, die Beiträge geliefert haben, sind Anders Arröbo († 1637, Prediger) und Sören Jonäsön († 1717, Dompropst) zu nennen; der vorzüglichste aber ist Thomas Kingo selber (¶ Dänemark, 4), dessen völlig originale, von einem männlichen nordischen Realismus geprägte Passionslieder der Morgengesang der dänischen Literatur sind. — Die pietistische Liederdichtung fand durch das von B. C. Aegidius († 1733, Prediger) herausgegebene „Flensburger Gsb." (1717) Eingang. Meist typisch pietistisch ist das „Pontoppidansche Gsb." (1740); die wertvollsten Beiträge dieses am längsten in Nordschleswig gebrauchten, von Erik ¶ Pontoppidan besorgten „Schloßgesangbuchs" rühren von H. A. Brorson (¶ Dänemark, 4) her, dem bedeutendsten nordischen Vertreter der protestantischen Mystik, dem klassischen Sänger der Weihnachten, dessen innerliche, anmutsvolle Lieder die Jesusliebe in oft dionysisch klingenden Tönen verherrlichen. „Die still erhabenen Stellen der Empfindung" der ¶ Klopstockschen und ¶ Gellertschen Poesie änderten bald den Geschmack; aber das von dieser Richtung beeinflußte „Guldbergsche Gsb." (1778) — der Herausgeber O. Höegh-Guldberg (1731—1808) war Staatsminister — hielt sich nur kurze Zeit in den Städten. Fast überall wurde im Beginn des 19. Jhd.s das halb rationalistische, halb supranaturalistische „Evangelisch-christliche Gsb." Balles (1798; ¶ Dänemark, 4) eingeführt; manche ältere Kernlieder (Luthers, Kingos, Brorsons u. a.) sind hier einer verflachenden Umarbeitung unterworfen worden, und die neuen Beiträge sind meistens wertlose Reimereien, sodaß J. P. ¶ Mynster wenigstens einen kleinen Anhang (1845) hinzufügte. — Für das K. bezeichnet das 19. Jhd. einen großen Fortschritt: der Sinn für die Kingosche Posaune und die Brorsonsche Lyra wurde wieder lebendig, und ¶ Grundtvig schlug — kraft- und phantasievoll, zuweilen freilich auch ohne das rechte Maß — die Saiten einer pfingstfeierlichen Harfe an, und B. S. Ingemann (1789—1862; Dichter) sang wundervoll kindliche, friedeatmende Morgen- und Abendlieder. Die Gesänge dieser großen Psalmisten im dänischen Kirchenchor sind Kern und Stern in dem von der Roskilder Predigerkonferenz gesammelten „Roskilder Konvents Gsb." (1855; Anhänge 1873, 1890), wie auch im letzten kirchlich eingeführten, der ursprünglichen Form der Lieder zustrebenden „Gsb. für Kirche und Haus" (1899). Unter den bedeutenderen neueren Liederdichtern sind noch zu nennen: die Prediger C. J. Boye († 1853), Chr. Richardt († 1892), H. A. Timm († 1866), J. Schjörring († 1900) und J. Paulli (geb. 1844). — Von den isländischen K.ern sind die Passionsgesänge Hallgrimur Pjeturssons (1614—74, ¶ Island, Sp. 755) hervorzuheben.

4. b) Während der Vereinigung mit Dänemark (bis 1814) benutzte die norwegische Kirche (¶ Norwegen) dänische Gsbb. 1869 wurde das sogenannte „Landstadsche Gsb." zur Einführung beim Gottesdienst genehmigt; die neuen Gesänge stammen namentlich vom grundtvigianischen (¶ Grundtvig) Prediger Wilh. Andreas ¶ Wexels (1797—1866) und vom Herausgeber Magnus B. Landstad (1802—80, Prediger), dessen Lieder volkstümlich-einfältig sind. Genehmigt — aber minder benutzt — sind auch A. Hauges stark konservatives Gsb. (1873) und „Einige Psalmen", im Bauerndialekt von Professor Elias Blix besorgt (1892).

4. c) 1526 erhielt ¶ Schweden durch den Reformator Olaus ¶ Petri seine erste, sehr kleine Liedersammlung; aber das erste eigentliche Gsb. gab der Erzbischof Laurentius ¶ Petri 1567 heraus. In der folgenden Zeit, unter deren Liederdichtern König ¶ Gustav Adolf („Verzage nicht, du Häuflein klein") vielleicht nicht ohne Recht genannt wird, waren verschiedene Gsbb. (z. B. das „Upsala Gsb.", 1645) in Gebrauch. Erst 1698 wurde ein Gsb., das Svedbergsche, auch „das Gsb. von 1695" genannt, für alle Kirchen eingeführt; die Hauptverfasser dieser orthodoxen Arbeit sind Jesper Svedberg (¶ Schweden, 3), der Erzbischof Haquin Spegel (1645—1714, ¶ Schweden, 3) und Jakob Arrhenius (1642 bis 1725, Upsala-Professor). Im 18. Jhd. erschienen eine gefühlvolle pietistische Liedersammlung: „Mose och Lambsens visor" (1717) und eine allzusentimentale herrnhutische: „Zions nya sånger" (1778), letztere vom Prediger Andreas Karl Rutström († 1778) verfaßt; der hervorragendste der pietistischen Sänger ist der seelenvolle Individualist Jacob Frese (1690—1729, Kanzlist). Nach langjährigen Versuchen erhielt die schwedische Kirche endlich 1819 ein neues autorisiertes Gsb., das Wallinsche, dessen Eigenart hauptsächlich vom Erzbischof Johann Olof ¶ Wallin, daneben vom Bischof F. M. Franzén (¶ Schweden, 6 a), bestimmt ist. Die Wallinsche

Muse ist pomphaft-feierlich, männlich-ernsthaft, die Franzénsche mild und friedevoll. Ihr Gsb. ist bis heute in Schweden in Gebrauch, obwohl man seit den achtziger Jahren des 19. Jhd.s wieder über ein neues Gsb. verhandelt.

Fr. Nielsen in RE³ X, S. 438 ff; — G. E. Klemming: Hymni, sequentiae et piae cantiones in regno Sueciae olim usitatae, Stockholm 1885—87; — ‡ C. J. Brandt und L. Helweg: Den danske Psalmedigtning, 2 Bde., 1846—47; — C. J. Brandt: Vore danske Kirkesalmeböger, 1886; — Wilh. Bang: Biografiske Oplysninger om danske Forfattere og Oversättere af Salmer i Roskilde Konvents Salmebog, 1886; — H. Nutzhorn: Den danske Menigheds Salmesang i Reformationstiden I, 1909; — ‡ J. N. Skaar: Norsk Salmehistorie, 1879—80; — ‡ H. Schück und K. Warburg: Svensk Litteraturhistoria I—II, 1896—97; — J. W. Beckmann: Den nya svenska Psalmboken, 1845—72; — G. E. Klemming: Latinska sånger fordom använda i svenska kyrkor, 4 Bde., 1885—87. **P. P. Jörgensen.**

5. Das K. in den protestantischen Ländern französischer Zunge zeigt von Anfang an einen andern Charakter als das deutsche und skandinavische K. (s. 2. 3. 4). Fast 300 Jahre lang hat man nur die biblischen Psalmen im Gottesdienst gebraucht, und noch heute stehen die 150 Psalmen bei einigen Kirchen in ihrer offiziellen Liedersammlung, sodaß man bei der Darstellung des französischen K.s von ihnen ausgehen muß.

5. a) Für die Zeit bis 1539 fehlen Nachrichten über den französischen Kirchengesang. Er bildete nach den ältesten liturgischen Urkunden keinen wesentlichen Bestandteil des Gottesdienstes, da man weder die lateinischen Hymnen, Meßgesänge und Motetten, noch die verweltlichte Musik der alten Kirche für den Gemeindegesang benutzen konnte und es erst Neues zu schaffen galt. Der Anfänger dieser Reform auf dem Gebiet der kirchlichen Dichtkunst und Musik ist für die französischen Protestanten Calvin, den man mit Unrecht als erbitterten Gegner der Kunst im Gottesdienst hinstellt. Als Geistlicher der französischen Gemeinde in Straßburg (¶ Calvin, 3; vgl. ¶ Gottesdienst: II, 3 b) legte sich Calvin auf das Suchen nach Gesängen für seinen Gottesdienst und fand nach seinem eignen Geständnis nichts Besseres und nichts Geeigneteres als „die Psalmen Davids, die der hlg. Geist ihm eingegeben und gedichtet hat". Einige Psalmen in ihrer Umdichtung durch Clement Marot (1497—1544; vgl. RE³ XII, S. 364 f) waren ihm handschriftlich schon einige Jahre vor ihrer Veröffentlichung bekannt geworden; zu diesen fügte er 4 oder 5 andere hinzu, die er selber übersetzte und umdichtete. Diese Sammlung von 18 Psalmen, denen der Lobgesang Simeons, der Dekalog und das Glaubensbekenntnis beigegeben waren, erschien 1539 in Straßburg unter dem Titel „Aulcuns Pseaulmes et Cantiques, mys en chant". Was die Melodien betrifft, so griff Calvin dabei auf zwei Straßburger Dichter und Komponisten zurück, deren einer, Matthieu Greiter, genannt zu werden verdient, weil er der Schöpfer der Melodie des „Schlachtgesangs" (Pslm 68; auch genannt „die Marseillaise der Hugenotten": „Que Dieu se montre seulement") ist, — ein Lied, das in der französischen Reformationskirche eine ähnliche Stellung einnimmt, wie Luthers „Ein feste Burg" in der deutschen. — Bald nach dem Erscheinen der Straßburger Sammlung veröffentlichte Marot seine Psalmenumdichtung, an der er seit dem Anfang der dreißiger Jahre auch inmitten seiner Flüchtlingsreisen beständig gearbeitet hatte, und die er in Genf (seit 1542) vollendete; 1540 hatte er Karl V bei dessen Aufenthalt in Paris ein geschriebenes Exemplar überreicht; 1542 wurden 30 Psalmen mit neuer Widmung an Franz I von Frankreich gedruckt; 1543 erschienen dann die „Cinquante Pseaumes". 49 dieser Psalmen gingen in das protestantische Psalmenbuch über, das 1562 vollendet wurde durch Vereinigung dieser 49 Lieder mit den 101 Psalmen, die Theodor ¶ Beza auf Calvins Drängen seit Marots Tod (1544) umgedichtet hatte, ohne freilich dessen gewaltige Größe zu erreichen. Dieser Psalter fand die weiteste Verbreitung (auch durch Uebersetzung in 22 fremde Sprachen, holländisch, deutsch, ungarisch, lateinisch, englisch usw.), getragen nicht zuletzt auch durch die schlichten gottesdienstlichen Melodien, die Louis Bourgeois und andre uns noch unbekannte Vorsänger unter Benutzung volkstümlicher Lieder geschaffen, und die Goudimel hernach seinen drei-, vier-, sechs- und achtstimmigen Kunstkompositionen zu Grunde gelegt hat (¶ Kirchenlied: III, 3). Zu den schönsten Psalmen gehört außer dem oben schon genannten Schlachtgesang der Märtyrerpsalm (Pslm 118: „La voici l'heureuse journée / Qui répond à notre désir"), ferner Pslm 33 („Réveille-toi, peuple fidèle, / Pour louer Dieu tout d'une voix"), 42 („Comme un cerf altéré brame"), 51 („Miséricorde et grâce, ô Dieu des cieux"), 61 („Écoute-moi, je te prie, / Quand je crie; / Éternel, exauce-moi!") und Pslm 138, der zugleich in der Mannigfaltigkeit seines Strophenbaus eines der Hauptverdienste der Marotschen Umdichtung erkennen läßt: „Il faut, grand Dieu, que de mon coeur / La sainte ardeur / Te glorifie; / Qu' à toi, des mains et de la voix, / Devant les rois / Je psalmodie". — Diese mitgeteilten Zitate sind nicht in der altfranzösischen Sprache des ursprünglichen reformierten Psalters gehalten, sondern in der heute üblichen modernen Form, die in der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s Valentin Conrart (1603—75; seit 1634 ständiger Sekretär der Académie francaise; ¶ Akademie, 2), eine Autorität in Fragen der Stilreinheit, in Verbindung mit den Geistlichen und Professoren von Genf geschaffen hat. Mit Rücksicht auf die christlichen Feste fügte man damals dem Psalter auch ein Dutzend Lieder hinzu, die Benedikt ¶ Pictet auf der Grundlage von Psalmenmelodien gedichtet hatte. So bereichert, blieb der Psalter noch ein Jahrhundert lang fast allein in Geltung.

5. b) Erst im ersten Drittel des 19. Jhd.s erhielten die Psalmen einen ernsten Nebenbuhler. Die mehr individuelle Frömmigkeit der Erweckung („Réveil"; ¶ Pietismus: II; vgl. ¶ Genf, 2, Sp. 1287) schuf mehrere Liedersammlungen, die nach und nach in den Gottesdienst eindrangen. Die Zahl der Lieder (Cantiques) wurde fortan vermehrt, die der at.lichen Psalmen vermindert, da man bei allem Eintreten für die Inspiration der hlg. Schrift es doch empfand, daß die Psalmen des Alten Bundes der christlichen Anbetung allein nicht genügen konnten. Unter den Schöpfern dieser K.ersammlungen ist besonders der Genfer Cäsar ¶ Malan zu nennen; seine noch heut viel gebrauchten „Chants de

Sion" sind, auf den Text und Melodie, die beide von Malan herrühren, gesehen, mittelmäßig, aber von tiefer religiöser Empfindung. Gleichzeitig erschienen die „Chants chrétiens" (1834) von Asc. Heinr. Theodor Lutteroth (1802—1889) und seiner Frau Henriette (geb. Lassence; Schriftstellername: Heinrich Roth), die eine ziemlich große Zahl wirklich wertvoller K.er (noch heute in den Pariser freikirchlichen Gemeinden in Gebrauch) einführten; an Psalmen begegnen wir bei ihnen kaum noch zehn. Die größten Kirchen französischer Zunge benutzen im Gottesdienst heutzutage die „Psaumes et Cantiques, recueil adopté par le Synode général officieux des Églises réformées de France" (letzte Revision vom Jahre 1895); sie enthalten 52 Psalmen und 248 Lieder. Daneben ist der „Psautier romand" für die französische Schweiz zu nennen; in seiner letzten Gestalt (1900) bietet er 50 Psalmen und 213 Lieder. Außer diesen beiden gibt es eine Anzahl von Gesangbüchern, die in kleineren Gruppen von Gemeinden, z. B. in den ¶ Freikirchen (: I. III), oder bei bestimmten Gelegenheiten (Sonntagsschule, Evangelisationsversammlungen usw.) gebraucht werden, die jüngste und zugleich beachtenswerteste der freikirchlichen Sammlungen sind die „Psaumes et Cantiques. Recueil publié par le Synode de l'Église Indépendante Neuchâteloise" (1897) mit 41 Psalmen und 302 Liedern. — Die in diesen Gesangbüchern vereinigten K.er sind sehr verschiedener Herkunft und von sehr verschiedenem Wert; neben den (musikalisch zu den besten Gesängen zu zählenden) Uebersetzungen deutscher K.er und neben Liedern berühmter Verfasser, Corneille und Racine (¶ Literaturgeschichte: III, B 3 a. c), ¶ Vinet, ¶Empaytaz, Ad. ¶Monod u. a. stehen Dichtungen von weniger berühmten Dichtern. Zu den verbreitetsten Liedern gehört des Empaytaz Uebersetzung des Te deum: „Grand Dieu, nous te bénissons, / Nous célébrons tes louanges! / Eternel, nous t'exaltons / De concert avec les anges, / Et, prosternés devant toi, / Nous t'adorons, / ô grand Roi!" Von Monods Liedern sei auf seine letzte Dichtung hingewiesen: „Que ne puis-je, ô mon Dieu, Dieu de ma délivrance, / Remplir de ta louange et la terre et les cieux". Und daneben sei das schöne Lied genannt, das der Genfer Dichter H. Blanvalet 1834 beim Reformationsjubiläum dichtete: „Je répandrai mon âme en concerts de louanges". Unter den modernsten Gesängen, denen, dem Geschmack des Volkes folgend, schnellere, rhythmischere Melodien („chant figuré" anstatt des „choral") an Stelle der einfacheren, ernsteren Melodien der Psalmen und der alten Lieder zugrunde gelegt sind, gibt es auch unstreitig würdige K.er. Aber es ist begreiflich, daß hier und da in den Gemeinden französischer Zunge in der Gegenwart ein heftiger Streit gegen diese „Chansons" geführt wird zugunsten des „Choral", der unleugbar mehr zum Gottesdienst paßt. Es ist wohl angebracht, die gegenwärtige Generation wieder an Calvins Wort zu erinnern, das scharf „unterschied zwischen der Musik, die man bei der Tafel, oder überhaupt zu Hause macht, und den Psalmen, die in der Kirche, in Gegenwart Gottes und seiner Engel, gesungen werden sollen".

Felix Bovet: Histoire du Psautier des Églises réformées, 1872; — O. Douen: Clément Marot et le Psautier huguenot, 2 vol., 1878—79; — E. Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, I, 1901, S. 233 ff. 585 ff; II, 1902, Livre III, Chap IV, III. Partie. — Für die Geschichte der „Cantiques" gibt es noch kein zusammenfassendes Werk. D. Delétra.

6. a) Das englisch schottische K. ist nicht wie das deutsche aus den Frühlingsstürmen der Reformation herausgeboren worden. Die reformatorische Bewegung war eben in Großbritannien (¶ England: I, 3) viel weniger eine in die Tiefe greifende Volksbewegung als in Deutschland. Zwar gingen Lieder Luthers in englischer Uebersetzung in beiden Ländern Großbritanniens um; ¶ Cranmer selbst folgte dem Beispiel Luthers und übersetzte einige lateinische Hymnen ins Englische, darunter die Osterhymne des Venantius ¶ Fortunatus: Salve, festa dies, toto memorabilis aevo; die Ausgabe des ¶ Common Prayer Book von 1552 brachte eine andere derartige Uebersetzung: Come Holy Ghost, our souls inspire (Veni Creator Spiritus). Zuvor schon waren zwei Handbüchlein (Primers) von Marshall und Hilsey, Bischof von Rochester, erschienen, Choräle in schwerfälliger englischer Sprache enthaltend. Auch freiere religiöse Lyrik regte sich bald nach der Reformation. John Wedderburn, der Uebersetzer von Luthers Liedern, gab in seinem Compendious Book of Godly and Spiritual Songs (älteste bekannte Ausg. 1567) zugleich eine Reihe eigener, schlichter und warmer Lieder heraus; ihm folgten Herbert und Vaughan, später Fr. Baker und D. Dickson, deren Gesänge z. T. im Lauf der Zeit überaus volkstümlich geworden sind. Allein alle diese Anfänge eines englisch-schottischen K.s vermochten nicht, sich das Volk und den Gottesdienst zu erobern, obwohl es an Unterstützung durch Krone und Kirchenregiment nicht fehlte.

6. b) Erst durch die Einführung der metrischen Psalmen gewann das britische Volk ein volkstümliches K. Durch Clement Marot und Theodor ¶ Beza geschaffen (s. 5 a), waren diese Psalmen in Frankreich und andern reformierten Gebieten rasch populär geworden. Nun widmete Th. Sternhold 1549 eine englische Uebersetzung von 37 dieser Psalmen dem König ¶ Eduard VI (¶ England: I, 3); die übrigen Psalmen folgten bald, z. T. von Mitarbeitern übersetzt (in 1551[2] 7 Psalmen von J. Hopkins). Als die kath. Maria (vgl. a. a. O., Sp. 346) starb und mit der Thronbesteigung der ¶ Elisabeth der Einführung dieser Psalmen kein Hindernis mehr im Wege stand, lag diese sogenannte Old Version fertig vor und gewann nun im Sturm die Herzen des Volks. An vielen Orten blieb das Volk nach Beendigung des Gottesdienstes zusammen, bisweilen zu Tausenden, um die neuen Psalmen zu singen. Auch in ¶ Schottland fanden sie Eingang. Auf Beschluß der schottischen Generalsynode von 1564 wurde eine offizielle Ausgabe der Psalmen zum Gebrauch in den schottischen Gottesdiensten veranstaltet; und zwar sind in dieser Ausgabe die von Sternhold selbst übersetzten Psalmen sämtlich beibehalten, dagegen sind die von seinen Mitarbeitern übertragenen Psalmen z. T. durch andere, vor allem aus schottischen Federn stammende, ersetzt. — Bei diesem Stand der Dinge blieb es bis zur Revolution. Ein Versuch Karls I (¶ England: I, Sp. 349; ¶ Schottland), die Old Version zugunsten einer anderen Uebersetzung, an der Jakob I selbst mitgearbeitet hatte, zu verdrängen, schlug fehl. Wohl aber traten im

Laufe der Zeit andere Psalmenübersetzungen der offiziell gebrauchten Old Version zur Seite. Als im Jahre 1642 das lange Parlament daran ging, die englische Gottesdienstordnung zu revidieren, griff sie aus diesen neueren Psalmenausgaben zwei heraus, die von Francis Rous und von William Barton, und übersandte sie der ¶ Westminstersynode, die sich für Rous entschied. Nunmehr ließ auch die schottische Generalsynode auf Grund der Uebersetzung von Rous ein neues Psalmbuch ausarbeiten, die sogenannte Psalmen-Paraphrase, die seitdem in Schottland in Geltung geblieben ist. — Eine dritte Uebersetzung (New Version) von bleibender Bedeutung erschien 1696, unter der Sanktion Wilhelms III herausgegeben von Dr. Nicholas Brady und Nahum Tate, beides Irländer. — Man wird den poetischen Wert aller dieser metrischen Psalmen nicht allzuhoch anschlagen dürfen. Mit verschwindenden Ausnahmen gehen sie im vier- und dreifüßigen Jambus dahin, die zweite und vierte Zeile gereimt, und wirken dadurch auf die Dauer eintönig; auch ist die Uebersetzung oft nüchtern und prosaisch. Allein die große poetische Kraft des hebräischen Originals schlägt doch immer wieder hindurch; es sind hier vor allem Psalm 8 und 18 in der Uebersetzung von Sternhold, Psalm 100 in der von Hopkins und Psalm 23 in der von Tate und Brady zu nennen; — und es ist noch heute jedesmal von tiefer Wirkung, wenn z. B. die schottischen Generalsynoden ihre Tagungen mit dem vierstimmigen Gesang (ohne Orgelbegleitung) aus dem 122. Psalm schließen: Pray that Jerusalem may have / peace and felicity: / Let them that love thee and thy peace / have still prosperity.

6. c) Bis zum Beginn des 18. Jhd.s nahm der Psalmengesang in den englisch-schottischen Kirchen die beherrschende Stellung ein. Zwar erschienen schon 1622/23 die Hymns and Songs of the Church von George Wither unter einem Patent Jakobs I, das sie zur Einfügung in die Psalmbücher empfahl; allein diese Lieder mußten im 19. Jhd. mit Mühe der Vergessenheit entrissen werden; so wenig hatten sie Eingang gefunden. — Das erste Zeichen einer neuen Zeit war es, daß 1703 unter der Sanktion der Königin Anna ein ergänzender Anhang zum Psalmbuch erschien, der neben einigen Uebersetzungen lateinischer Hymnen 6 Choräle für Weihnachten, Ostern und für das Abendmahl, sowie eine Hymne On the Divine use of Music enthielt. Unter den Weihnachtsliedern befand sich das noch heute viel gesungene englische Seitenstück zu Luthers „Vom Himmel hoch", jenes allerdings an poetischer Kraft nicht erreichend: While shepherds watched their flocks by night. Nun folgte für Großbritannien die Zeit, in der ein neuer Geist in das kirchliche Leben seinen Einzug hielt, oft zurückgedrängt durch die Aufklärung mit ihren Begleiterscheinungen (¶ Deismus: I), aber immer wieder durchbrechend in der methodistischen Bewegung (¶ Methodisten), in der „evangelikalen" Bewegung zu Beginn des 19. Jhd.s (¶ England: II, 1), in den Erweckungsbewegungen der letzten beiden Menschenalter (vgl. ¶ England: II, Sp. 363 f; ¶ Heilsarmee ¶ Engländerei usw.). Diese neue, lebendige Frömmigkeit, die man in Deutschland mit dem Sammelnamen „methodistisch" zu bezeichnen pflegt, hat das neue englisch-schottische K. geschaffen, während die englische Staatskirche in der vorhergehenden Zeit nur wenige Dichter aufzuweisen hat; zu nennen wäre etwa Bischof Thomas Ken (1637—1711), der Verfasser der berühmten Morgen- und Abendlieder „Awake my soul, and with the sun", und „Glory to Thee, my God, this night" (zuerst erschienen in seinem Manual of Prayers, 1700).

Isaak ¶ Watts, der englische Independenten-Prediger (¶ Kongregationalisten), brach die Bahn. 1707/09 erschienen seine Hymns and Spiritual Songs, 1719 seine Psalms, nicht Uebersetzungen, sondern Lieder, die auf Grund der Psalmen gedichtet waren. Vieles von seiner ausgedehnten Liederdichtung ist minderwertig; manches aber ist bis heute lebendig geblieben, so z. B. die Lieder: When J survey the wondrous Cross, das Osterlied: Blest morning, whose first dawning rays, Lieder, die Schlichtheit mit Wärme und Innigkeit paaren und eine glückliche Mitte zwischen dem at.lich geschulten Empfinden der alten Zeit und zwischen dem erwachenden Subjektivismus der neuen Zeit einhalten. Sein unmittelbarer Nachfolger war ¶ Doddridge, der ihm jedoch an dichterischem Reichtum nicht nahe kommt. Sein bekanntestes Lied ist ein kurzes Seitenstück zu Paul ¶ Gerhardts „Wie soll ich dich empfangen": Hark! the glad sound, the Saviour comes.

1732 veröffentlichte Ralph Erskine, der Bruder Ebenezers, des Gründers der ersten schottischen Freikirche (¶ Freikirchen: II, 2), seine Gospel Sonnets, zum weitaus größten Teil theologische Abhandlungen, Streitschriften, Katechismen und mystische Betrachtungen in metrischer Form enthaltend. Kaum ein einziges sangbares Lied befand sich darunter; und doch wurde das Buch überraschend schnell beliebt, „peoples classic". Nach der Sezession v. J. 1733 gab Ralph Erskine alsdann seine Paraphrasen zur Offenbarung heraus, wie solche noch heute in kirchlichem Gebrauch sind, am bekanntesten die später von Cameron († 1811) überarbeitete: How bright those glorious spirits shine (über Offb Joh 7_{10-17}).

1738 beginnt die methodistische Bewegung (¶ Methodisten) und damit empfängt die kirchliche Dichtung Großbritanniens die stärksten neuen Antriebe. Schon John ¶ Wesley übersetzte Lieder von ¶ Zinzendorf und ¶ Tersteegen. Sein Bruder Charles ¶ Wesley schenkte der Methodistengemeinde eine Fülle von Liedern, die, bisweilen reich an Wiederholungen und ermüdend durch ihre Länge, doch tiefe, wahre und mannigfaltige Poesie enthalten und darum, mit Watts Liedern zusammen, mit Recht den eigentlichen Grundstock der älteren K.er in den heutigen englisch-schottischen Gesangbüchern bilden; sein bekanntestes Lied ist: Jesus, lover of my soul. Daneben verdienen Erwähnung: Forth in thy name, o Lord, I go; Hark! the herald angels sing, ein schwungvoller Weihnachtshymnus; Lo! He comes with clouds descending; Come, let us join our friends above. Die übrigen methodistischen Liederdichter des 18. Jhd.s bleiben hinter Charles Wesley weit zurück, sowohl an Mannigfaltigkeit der Produktion als auch an dichterischer Kraft. Am bekanntesten sind Thomas Oliver mit seinem vielgesungenen The God of Abraham praise, Aug. Mont. Toplady, der Dichter von Rock of Ages, cleft for me, Let me hide myself in Thee, — und John Newton

(¶England: II, 1) und William Cowper, die Verfasser der Olney Hymns (1779).

6. d) Im 19. Jhd. hat sich die kirchliche Dichtung in Großbritannien vollends reich entfaltet. Jede neue Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) brachte eine Fülle von Liedern hervor, welche die eigentlichen Wahrzeichen der jedesmaligen Erweckung wurden. Aber auch die strenger kirchliche Liederdichtung schöpfte aus diesen Bewegungen neue Anregungen. Auf englischem Boden kam die Oxforder Bewegung (¶ England: II, 2) mit ihren Anregungen hinzu, zunächst für die hymnologische Forschung, alsdann aber auch für die kirchlich-dichterische Produktion. Und da in England wie in Schottland die Gsbb. in häufigen neuen Auflagen erscheinen, fand eine große Zahl neuer Lieder rasch Eingang in den Gottesdiensten der Gemeinde, — ein Ansporn mehr für die kirchliche Dichtung. In der ersten Hälfte des 19. Jhd.s ragen neben Sarah F. Adams (1805 bis 1848; vgl. besonders das allbekannte Nearer, my God, to Thee) vor allem der Ire Thomas Kelly und der Schotte J. Montgomery hervor. Kelly, der fruchtbarste von allen, — er hat 765 Lieder veröffentlicht (1804—54) — ist der am wenigsten tiefe; zu den besten seiner Lieder gehört das Gebetslied für die ausziehenden Missionare: Speed thy servants, Saviour, speed them. Montgomery (Psalms and Hymns, 1825) findet weichere Töne, die oft an Benjamin ¶ Schmolck erinnern, so vor allem in Go to dark Gethsemane; There is a holy sacrifice; In the hour of trial, Jesus pray for me. Um dieselbe Zeit ist es in England ein anderes Namenpaar, das eine neue Epoche der Liederdichtung ankündigt: ¶ Heber und ¶ Keble. Beide vermeiden die Weichlichkeit moderner Subjektivität; es sind Hymnen, Lieder kirchlicher Objektivität, die sie darbieten. Von den Missionsliedern Hebers ist eins längst in die deutschen Missions- und Kinderharfen übergegangen: „Von Grönlands eis'gen Bergen, von Indiens sonn'gem Strand". Aber auch zahlreiche andere seiner Lieder sind von hohem poetischem Wert, so das in englischen Kindergottesdiensten viel gesungene: By cool Siloams shady rill; ferner The Son of God goes forth to war. Keble, der seine Lieder nach alter englisch-kirchlicher Sitte als „Christian Year" zusammenfaßte, ist persönlicher und zarter; man vgl. sein berühmtes Sun of my soul, Thou Saviour dear. Aber auch er weiß die schwungvollen Formen zu finden, wie sie der kirchlichen Strömung seiner Zeit entsprachen; so z. B. in einem seiner schönsten Lieder: When God of old came down from heaven. Auch von seinem Kampfgenossen J. H. ¶ Newman hat die englische Kirche trotz seines Abfalls zum Katholizismus K.er beibehalten (vgl. Lead, kindly Light; Praise to the Holiest in the height).

Auch in der neuesten Zeit sind England und Schottland an K.dichtern nicht arm gewesen. Man denke an Sir Robert Grant (Saviour, when in dust to Thee), Charlotte Elliott mit ihrem, in den Erweckungszeiten viel gesungenen: Just as J am, without one plea, Bischof Charles Wordsworth und seinen Bruder Bischof Christopher W.; in Schottland an Horatius Bonar, den Dichter des in Text und Komposition dramatisch aufgebauten: J heard the voice of Jesus say, Reverend H. F. Lyte, den Dichter des Abendliedes Abide with me, fast falls the Eventide, Arthur P. Stanley (1815—81; He is gone! a cloud of light). Aber mit ihnen haben noch eine große Anzahl anderer Dichter diejenigen Lieder geschaffen, die heute die englisch-schottischen Gottesdienste beherrschen, — soweit man nicht, wie die kleineren schottischen ¶ Freikirchen (: II) und einzelne konservativ gerichtete Gemeinden der übrigen Kirchen, den Gesang der Hymnen grundsätzlich ablehnt und sich noch heute auf die Psalmenumdichtungen (s. 6 b) beschränkt. In der Tat ist der Geist, der in den Hymnen lebt, nicht unwesentlich verschieden von dem strengen, mehr alt- als nt.lich orientierten altcalvinischen Geist, wie er sich in den Psalmen wiederfand. Erst mit den Jesus-Hymnen und mit den Bekehrungs-Hymnen des 18. und vor allem des 19. Jhd.s ist die Person und das Werk Jesu Christi in das Zentrum der englisch-schottischen Frömmigkeit getreten, in dem bisher Gott und die ¶ Prädestination gestanden hatten. Und daß die Hymnen, von denen bei weitem die Mehrzahl aus dem 19. Jhd. stammt, ganz anders subjektiv und persönlich empfunden sind, als das im ursprünglichen Calvinismus Brauch war, liegt auf der Hand. Jedoch eben dieser Unterschied, um dessentwillen einzelne schottische und englische Kirchengemeinschaften die Hymnen ablehnen, macht sie der Mehrheit der Gemeinden lieber als die Psalmen.

Im Gebrauch der Gemeinde ist außer den Psalmen und den Hymnen — unter denen sich übrigens auch zahlreiche Uebersetzungen aus dem Lateinischen und Deutschen befinden — häufig noch ein sogenanntes Anthem-Book, eine Sammlung von Motetten, die der Chor singt, in die aber auch, wenn auch selten, die Gemeinde einstimmt, soweit sie dazu imstande ist. — Das verbreitetste Gsb. auf englischem Boden sind die „Hymns ancient and modern", die, ohne offiziellen Charakter zu haben, doch in den meisten Kirchen als selbstverständlich gebraucht werden und dem ¶ Common Prayer Book meist beigebunden sind. Die großen presbyterianischen Kirchen Schottlands (¶ Presbyterianer) haben in Verbindung mit ihren Schwesterkirchen in Irland, Australien, Neuseeland und Süd-Afrika ein offizielles Gesangbuch „The Church Hymnary" herausgegeben.

6. e) Ein selbständiges amerikanisches K. ist erst im 19. Jhd. entstanden. ¶ Dwight gehört zu seinen Schöpfern (z. B. I love the Kingdom, God); unter den folgenden Dichtern ist besonders A. ¶ Mühlenberg (z. B. Like Noahs weary Dove) zu nennen.

Lord Selburne in Encycl. Brit. XII, S. 588 ff. — Danach Rudolf Buddensieg in RE³ X, S. 431 ff; — J. Miller: Our Hymns, their Authors and Origin, 1866; — Campbell: Hymns and Hymn-Makers, 1898; — John Julian: A Dictionary of Hymnology, setting forth the origin and history of christian hymns of all ages and nations, with special reference to those contained in the hymn-books of english-speaking countries and now in common use, London 1892; — J. Stevenson: The latin Hymns of the Anglo-saxon Church. O. Dibelius.

7. In Holland blühte die Musik schon seit dem 11. Jhd., und im 15. und 16. Jhd. ward Niederland die Lehrerin der Tonkunst für Europa (¶ Kirchenmusik, 5). Die Mutter des holländischen K.s ist aber erst die Reformation mit ihrem Grundsatz des Gemeindegesangs geworden, nachdem auch hier die mittelalterlichen Weihnachtslieder

und Leisen (vgl. oben 2 b) vorangegangen waren. Die ersten Reformierten kamen wegen der Verfolgungen (¶ Niederlande: I) meistens zusammen, ohne zu singen; ja sie standen der ihrer Meinung nach „weltlichen" Kirchenmusik ablehnend gegenüber, und obgleich in Nord-Niederland die Orgeln später nicht, wie in der Schweiz, aus den Kirchen entfernt wurden, untersagten die Synoden wiederholt deren Gebrauch während des Gottesdienstes. Auch wo sie gespielt wurden, geschah es nicht, um den Gemeindegesang zu begleiten, sondern sie wurden bis an die zweite Hälfte des 17. Jhd.s nur vor oder nach der Predigt und einige Stunden während der Woche auf Kosten der Regierung gespielt. Als Liedertexte dienten nach französisch-reformiertem Vorbild die Psalmenumdichtungen (s. 5 a) und einige wenige andere Lieder. Die erste Psalmenumdichtung waren die Souterliedekens (1540, Souter = Psalter) von Willem v. Zuylen v. Nijevelt, von der römischen Kirche anerkannt und nach weltlichen Weisen von Katholiken wie von Protestanten gesungen, in 33 Auflagen erschienen. Allmählich entstand aber bei den Reformierten das Bedürfnis nach ernsteren Weisen. Dem kam Jan ¶ Utenhove, der Gründer des Kirchengesangs der niederländischen Reformierten, entgegen (1551: 21 Psalmen; 1566 nach seinem Tode der ganze Psalter). Seine jahrelange Arbeit wurde aber bald verdrängt durch das liturgische Werk von Petrus ¶ Dathenus (1566), eine unfreie, wenig dichterische Uebersetzung der französischen Psalmen von Marot und ¶ Beza, die in kurzem, empfohlen durch den beigegebenen Katechismus u. a., das Buch der Gemeinde wurde; nur die „Umdichtung der 12 Artikel" und „das Gebet vor der Predigt" rührten noch von Utenhove her. Durch die Synoden von Wesel (1568) und Dordrecht (1574 und 1578) über die Konkurrenz mit andern Sammlungen hinausgehoben, hielt sich Dathenus im Gebrauch der Kirche, noch lange nachdem ¶ Marnix von St. Aldegonde (1579, 1617³) eine weit bessere Psalmenübertragung geliefert hatte, zu deren Gunsten auch von den Synoden zu Haag (1581 und 1586) die Alleinherrschaft des Dathenus zu beseitigen versucht war. Auch der das ganze 17. Jhd. andauernden Kritik an der Sprache, dem Inhalt, den zum Teil antiken und der Gemeinde fremdartigen Weisen des überlieferten Psalmbuchs gelang es nicht, den Dathenus zu beseitigen, obwohl zahlreiche neue Psalterübertragungen (im 17. Jhd. gab es nicht weniger als 40 neue) zur Verfügung standen. Hand in Hand mit dieser Kritik ging der Kampf um die Orgel im Gottesdienst. Während G. ¶ Voetius (1634) sie ganz aus den Kirchen entfernen wollte, bemühten sich die mehr künstlerischen Gemüter (wie der Dichter und Staatsmann C. Huygens, 1640) das Orgelspiel zur Begleitung des Gesangs einzuführen. Nur nach längerem Kampfe konnte dies gelingen, und die Orgelbegleitung kam erst weithin in Aufnahme, als endlich nach vielen vergeblichen Versuchen eine neue Psalmenumdichtung (1775) eingeführt wurde, die zwar kein originales Werk, sondern eine Auswahl aus älteren Umdichtungen und als „Staatsschöpfung" verdächtig war, aber gleichwohl fast überall den Dathenus verdrängt hat; es gibt heute nur noch die „Christlich- (oder Alt-) Reformierten", die noch immer dessen Psalmen anstimmen.

Größeren Kampf erregte die Einführung selbständiger **Lieder**, an Stelle des bloßen Psalmengesangs, durch das „Evangelische Gsb." (1807) mit 192 teils eignen, teils übersetzten Liedern von H. v. Alphen, A. van den Berg, W. Bilderdyk, R. Feith, P. L. van de Kasteele, J. v. Lodenstein, A. Rutgers, J. Scharp u. a. Die Synode machte den Fehler, die Gemeinden zum Gebrauch dieser Lieder zwingen zu wollen. Deswegen und bisweilen auch aus dogmatischen Gründen weigerten sich viele, sie einzuführen, und es erschienen heftige Streitschriften. Die Separierten (1834, später durch die „Doleerenden" 1886 vermehrt, die seit 1892 für sich den Namen „Reformierte Kirchen" annahmen; ¶ Niederlande: I. II), singen diese Lieder noch immer nicht, ebenso wenig die Reaktionären in der Reformierten (Hervormden) Kirche. — Noch geringeren Anklang fand der „Vervolgbundel" (d. h. die neue Sammlung, 1869) von 82 Liedern, darunter ganz vorzüglichen von Nic. Beets, R. Bennink Janssonius, B. ter Haar, J. J. L. ten Kate, und Uebersetzungen von Liedern Luthers, Leo ¶ Judaes, Paul ¶ Gerhardts, ¶ Gustav Adolfs, Gerh. ¶ Tersteegens u. a. Mancher hatte kirchenrechtliche Bedenken gegen diese Gesangbücher. Und noch jetzt ist es ein Kennzeichen der reineren oder geringeren Orthodoxie, ob ein Prediger kein, ein oder mehrere Lieder singen läßt. Diese Sachlage hat die Synode aber nicht entmutigt, die Ausarbeitung einer ganz neuen Liedersammlung in die Hand zu nehmen, die jetzt im Werden ist. — Die Mennoniten, Lutheraner, Remonstranten, die schon früher als die Reformierten bessere Psalmenumdichtungen und auch Gsbb. besaßen, haben jetzt viele, sehr verschiedene Liedersammlungen mit einigen Psalmen, evg. Gesängen und andern Liedern; ebenso der (liberale) Protestantenbund. Oefters treten hier Sängerchöre auf, um mit dem Gemeindegesang abzuwechseln oder ihn zu stützen. Das gilt aber nicht als gut „reformiert".

Jos. van Iperen: Kerkelijke Historie van het Psalmgezang der Christenen, 2 Bde., Amsterdam 1777 und 1778; — R. G. Kiesewetter: Die Verdienste der Niederländer um die Tonkunst, ebd. 1829; — R. C. Kist: Het Kerkelijke Orgelgebruik bijzonder in Nederland (in: Archief voor kerkel. Geschiedenis X, 1840, S. 189—304); — R. Bennink Janssonius: Geschiedenis van het Kerkgezang bij de Hervormden in Nederland, 2 Bde., 1860; — B. ter Haar: Het Kerkgezang in de Protestantsche Kerken van Nederland (in: Geschied. der Christel. Kerk in Nederl. 1869, Bd. II, S. 566—609); — J. G. R. Acquoy: Het Kerkgezang in Nederland (in: Archief voor Ned. Kerkgeschied. IV); — Ders.: Een Psalm- en Gezangboekje ten gebruike bij de geuzenpreek in 1566; und: Kerkliederen en Leisen (beides in: Archief usw. VI, S. 93—119 u. S. 217—273); — H. H. Barger: Ons Kerkboek, 1907², S. 25—125; — J. W. Enschedé: Geschiedkundig Overzicht van het Nederduitsch Hervormd Kerkgezang (in: H. H. Barger a. a. O., 1900, S. 289 bis 376); — J. H. Gunning Jhzn: De Gezangenkwestie in de Ned. Herv. Kerk, 1910. **Brouwer.**

Kirchenlied: II. Katholisches, seit der Reformation.

1. Die reiche Produktivität der Reformationskirchen (s. I, 2 c; 3 ff) auf dem Gebiete des K.s regte den Eifer der Katholiken an. Dieser war umso mehr geboten, als die reformatorischen Gsbb. in die Hände vieler Katholiken kamen und eifrig für den neuen Glauben warben. Als

erstes kath. Gsb. erschien 1537 von Stiftspropst Mich. Vehe-Halle „Ein New Gesangbüchlein Geystlicher Lieder, vor alle guthe Christen nach Ordnung Christlicher Kirchen ... Gedruckt zu Leiptzik durch Nikol. Wolrab". Dieses Gsb., dem auch Noten beigegeben waren, war nach protestantischen Vorlagen gearbeitet, enthielt 52 Lieder mit 47 Melodien, darunter auch (überarbeitete) protestantische Texte; neue Beiträge hatten Ratsmeister C. Querhammer-Halle, G. ¶ Witzel, Seb. ¶ Brant geliefert (Neuausg. von Hoffmann v. Fallersleben: M. Vehes Gesangbüchlein von 1537, 1853). Von dem genannten G. Witzel stammt auch die Uebersetzung der lateinischen Kirchengesänge (1541); sein Psaltes ecclesiasticus (1550) enthält viele alte deutsche Lieder. — Eine große Verbreitung erlangte das zweite große kath. Gsb., des Joh. Leisentrit, Domdechant zu Bautzen, „Geistliche Lieder und Psalmen" (Wolrab, Leipzig 1567, 1573², 1584³). Es enthielt 250 Texte mit 147 Melodien, darunter eine reiche Auswahl protestantischer Lieder; selbst vier von Luther fehlen nicht. Unter demselben starken Einfluß des evangelischen K.s stehen auch die weiteren zahlreichen Gsb.ausgaben dieses Zeitraumes, die viele dieser Lieder einfach übernahmen, andere mehr oder weniger überarbeiteten. Genannt seien noch D. G. Comers „Groß katholisch Gsb." (Nürnberg 1651) und „Christliches Katholisches zu St. Goar übliches Gsb." (1659). Von den Liederdichtern dieser Epoche wären noch zu nennen: Christoph Hecyrus, Pfarrer von Kaden (Gebet- und Gesangbuch, Prag 1581), und Caspar ¶ Ulenberg, der „Die Psalmen Davids in allerlei Teutsche Gesangreimen bracht", mit Melodien versehen (1582).

2. In das 17. Jhd. gehören die beiden zweifellos begabtesten kath. K.-Dichter, Friedr. v. ¶ Spee und Joh. Scheffler (¶ Angelus Silesius). Sie vermochten freilich mit ihren herrlichen Liedern nicht tief in das Volk zu dringen; sie waren zu subjektiv gehalten; schwärmerisch, von tiefer Naturempfindung beseelt, den alten Minneton erneuernd waren die Lieder des ersteren; tiefer in ihrer pantheistischen Mystik, besonders Jesusmystik, die Lieder Schefflers. „Ich will dich lieben, meine Stärke", diese wunderbare Perle religiöser Lyrik, ist interkonfessionelles Gemeingut geworden (s. I, 2c). Was die Gsb.sgeschichte dieser Zeit betrifft, so erlebten die alten Gsbb. neue Auflagen, die alten Lieder neue Ausgaben, und so blieb es bis Mitte des 18. Jhd.s. Weitverbreitet war das „Psalmgärtlein" des Jesuiten Nakatenus (1662), eine Uebersetzung lateinischer Texte. Die Jesuiten gebrauchten auf ihren ¶ Missionen ein an vielen Orten herausgegebenes Gesang- und Gebetbuch, das zuerst in Heidelberg 1717 erschien und viel zur Verbreitung des deutschen K.s beitrug. Ferner ist noch das „Unterrichts-, Gebeth- und Gesangbuch" des Dominikaners R. Bruns (Potsdam 1738) zu erwähnen. Die Melodien des kath. K.s lehnten sich ursprünglich an den ¶ Gregorianischen Choral an; allein es schlichen sich bald auch frischere Weisen ein, dem weltlichen Volkslied entlehnt. „Je mehr man den Choralstil aufgab, desto mehr näherten sich die Melodien der galanten Schreibweise der figurierten Musik bezw. der Arie".

3. Stärker als die 1. schlesische Dichterschule hat (im 18. Jhd.) die 2. schlesische Dichterschule das kath. K. beeinflußt. Ihr Einfluß macht sich in Form und Inhalt der K.er bedeutsam bemerkbar, die Produktivität wächst. Der Mangel an Büchern, die das deutsche K. „in reiner teutscher Sprache darstellen", ferner die Empfindung, daß solch ein modernes Lied „eine neue Singweiß erfordere, um so mehr da die metrischen Singweißen des allgemeinsten Gesangbuches verlustigt worden sind oder jedoch die wenigsten darunter einen erbaulichen Thon enthalten", veranlaßte Heinrich Lindenborn (1706 bis 1750) sein „Neues Gott und dem Lamm geheiligtes Kirchen- und Haußgsb. der auf dem dreifachen Wege der Vollkommenheit nach dem himmlischen Jerusalem wandernden Tochter Sion" (Cöln 1741) mit 200 neuen, auch eignen, Liedern und Melodien herauszugeben und damit den zur Aufklärung hinneigenden kath. Gsb.sredakteuren einen großen Vorrat moralisierender Lieder zu liefern, die sich zwar im Zeitalter ¶ Gellerts und ¶ Klopstocks vor dem verfeinerten Geschmack der Zeit nicht unverändert zu halten vermochten, aber längere Zeit den Grundbestand der „moderneren" kath. Gsbb. gebildet haben. Auch der Benediktiner Jos. Bapt. Barmann (Augsburg 1760) und der Jesuit Wilh. Hausen (Dillingen 1762) arbeiteten in diesem Sinne der Abkehr vom Alten. Andere haben die überlieferten Lieder so ausgebessert und geändert, „daß sie eine fast ganz andere Gestalt angenommen haben" (Deutgens Gsb., Osnabrück 1781; D. war Schüler Gellerts); es wurden die Reime verbessert, die Sprachfehler und Trivialitäten ausgemerzt (z. B. Straßburger Gsb. 1789), ganz wie es in der gleichzeitigen protestantischen Gsb.sgeschichte geschah (¶ Kirchenlied: I, 3b). Die weiteste Verbreitung in Nord- und Süddeutschland erlangte durch die Approbation vieler Bischöfe J. F. Kohlbrenners „Der Heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-kath. Kirche" (Landshut 1777); viele seiner Lieder sind noch heute im Gebrauch, so der prachtvolle Meßgesang „Hier liegt vor Deiner Majestät". In diesem Geiste arbeiteten noch der Klopstockianer Michael Denis (Wien 1774), von Joseph II aufgefordert, Ign. Franz, ein Schüler Gellerts, A. Erthal, F. X. Riedel, der die Lieder der kirchlichen Horen (¶ Brevier) übertrug (Wien 1773), u. a. — Im Zeitalter der Aufklärung drang auch in die kath. kirchliche Lyrik der lehrhafte Ton ein, trocken und empfindungsleer, voll seichten Moralismus. Die K.er sollten interkonfessionell sein, frei von dogmatischen Anstößen, um überall und von allen Christen gesungen werden zu können. Auch die Melodien der K.er dieses Zeitraumes sind getragen vom Zeitgeiste. Die Instrumentalmusik wirkt mächtig ein, Arien- und Menuett-Formen tauchen auf, selbst Messen im Opernstil. Das wichtigste Gsb. dieser Zeit ist das 1784 erschienene „Gsb. zum Gebrauche der Herzogl. Wirtembergischen katholischen Hofkapelle auf gnädigsten Befehl Sr. Herzoglichen Durchlaucht" von B. M. v. ¶ Werkmeister, der zugleich den ersten Versuch machte, eine deutsche Meß- und Abendmahlsfeier einzuführen. Die nationalkirchlichen Bestrebungen dieses Zeitraumes werden dadurch trefflich gekennzeichnet. Sie fanden Anklang selbst bei deutschen Bischöfen. Gsbb. erschienen nun in reicher Fülle, fast alle dadurch charakterisiert, daß auch Lieder protestantischer Zeitgenossen in großer Zahl aufgenommen werden, und zwar nicht bloß solche von ¶ Gellert und

¶ Klopstock selber, sondern auch die ihrer Schüler und Nachahmer (z. B. ¶ Cramer, ¶ Diterich, ¶ Neander, ¶ Lavater, ¶ Münter, ¶ Niemeyer, ¶ Sturm, Schubart, Thieß, Bürde u. a.). Diese Tatsache ist für die kath. Gsbb. von etwa 1770 bis zur Mitte des 19. Jhd.s bezeichnend. Es seien genannt C. H. Turins Mainzer Gsb. (1787), das von G. Willmy (Würzburg 1800), von ¶ Wessenberg, der auf dem Gebiet des K.s ein Schüler Klopstocks war (Konstanz 1812). Aber auch M. ¶ Sailer, der religiös tiefer und ungleich mystischer ist, hat in sein „Vollständiges Lese- und Gebetbuch zum Gebrauche der Katholiken (München 1783)" Lieder Lavaters, Schubarts u. a. Protestanten aufgenommen. In seinem Geiste arbeiteten aus seinem Freundes- und Schülerkreis ¶ Feneberg, Xaver Bayer, Christ. v. ¶ Schmid.

Aus diesen Kreisen erwuchs die Art der ¶ Romantik, die der letzten Epoche des kath. K.s ihr Gepräge aufgedrückt hat. Die symbolisch-mystische Auffassung des kultisch-kirchlichen Lebens gewann den Sieg über die verflachende Theologie der Aufklärung und lieh den theologischen Begriffen einen religiösen Sinn. Alle die Träger der katholischen Romantik finden wir in der Folgezeit unter den Verfassern von K.ern, und in ihrer Schule haben die Epigonen gelernt: Cl. ¶ Brentano, ¶ Eichendorff, G. v. ¶ Görres, E. v. Schenck, Kardinal v. ¶ Diepenbrock, W. Smits, J. F. Silbert, K. Michelis, A. Passy, Kardinal ¶ Geissel, Gedeon von der Heide (J. B. Berger), Zingerle, Beda Weber, Ida ¶ Hahn-Hahn, Luise ¶ Hensel, L. und G. M. Dreves. Von ihren Liedern, soweit sie über das Durchschnittsmaß hinausragen, gilt freilich, was oben von Spee und Silesius gesagt wurde: sie sind zu subjektiv empfunden, darum nicht immer als Volkslied geeignet; sie sind religiös, aber nicht konfessionell genug. Interessant zu beobachten ist der Reichtum an Marienlyrik. Des größten katholischen Lyrikers, Eichendorffs, Mariendichtung ist Marienpantheismus, eine schwärmerische Verklärung der Natur. Zu dieser Höhe des Mariengedankens hat sich kein katholischer Dichter mehr emporgerungen. Die heute weitaus überwiegende Marienlyrik der Gsbb., vielleicht neun Zehntel der katholischen Dichtkunst, ist religiös seicht und mit einigen Ausnahmen auch poetisch von geringem Wert. — Seit der Reaktion gegen die Aufklärung beginnt man auch wieder mit der Sammlung und Herausgabe der alten Lieder: Aurbacher (1831), Kantate (1847), Tilkes „Magnifikat" (1862), Pangue lingua (1864). Bezeichnend ist G. M. Dreves' „Wort zur Gesangbuchfrage" (Freiburg 1884); er fordert Lieder, die mehr an den alten Choral sich anschließen, aber, in treuer Wahrung der Scholastik, volkstümlichen Text besitzen. Diese Forderung atmet den Geist der kirchlichen Reaktion seitdem ¶ Vatikanum, der strengeren Zentralisationstendenz in der Kirche. Um den „verführerischen" Gesängen der Protestanten ein Bollwerk entgegenzusetzen, war das deutsche Lied im Gottesdienste bald so sehr heimatberechtigt geworden, daß selbst in den liturgischen Gottesdiensten in der Volkssprache gesungen wurde oder wenigstens deutsche Lieder eingeschoben wurden. So blieb es bis heute, wenigstens in dem größeren Teil der deutschen Lande. Dagegen wandte sich der „Allgemeine Cäcilienverein für die Diözesen Deutschlands, Oesterreich-Ungarns und der Schweiz", dessen Aufgabe „Hebung und Förderung der katholischen Kirchenmusik im Sinne und Geist der heiligen Kirche auf Grundlage der liturgischen Gesetze und Verordnungen" ist (¶ Charitas, 12). Diese Wiederbelebungsversuche des ¶ Gregorianischen Chorals hat Pius X durch Motu proprio (22. Nov. 1903) zum Gesetz erhoben, diese Grundsätze als „Rechtsbuch der katholischen Kirche" erklärt. Seitdem wird die Entnationalisierung des kirchlichen Gesanges, die Entfernung des deutschen Liedes aus den liturgischen Gottesdiensten wenigstens, in vielen Diözesen systematisch betrieben, vor allem in den Städten und größeren Dörfern, wo ein Chor geschaffen werden kann. Die Folge ist eine Zunahme außerliturgischer Gottesdienste (d. h. Andachtsübungen in deutscher Sprache, die nicht in den offiziellen Ritualen enthalten sind), Abnahme des Besuchs der liturgischen Feiern, Erhöhung der Gefahr einer magischen Auffassung der liturgischen Formen. Die Mahnungen der Reformfreunde, wie ¶ Hansjakob, verhallten bisher wirkungslos.

5. In den außerdeutschen kath. Kirchen hat sich das nationale K. nicht durchgesetzt. Einer der besten Kenner dieser Materie, Baeumker, erklärt: „In dem universellen Charakter der kath. Kirche liegt es begründet, daß bei der Ausübung der Liturgie im Abendlande Eine Sprache, die lateinische, als Kultussprache herrschend wurde (¶ Kirchensprache). Da das Verständnis dieser Sprache den romanischen Völkern nahe liegt, so war bei diesen der Gemeinde die Möglichkeit geboten, am öffentlichen Kirchengesang sich zu beteiligen. Aus diesem Grunde entwickelte sich bei diesen Völkern weniger ein kirchlicher Volksgesang in der Landessprache" (KL² VII, S. 600). Dieser Motivierung muß als Gegenstück noch beigefügt werden, daß die Konkurrenz mit dem deutschen protestantischen K., welche die deutsche katholische Kirche zum nationalen Gesang zwang, bei den romanischen Völkern fortfiel.

K. S. Meister: Das kath. deutsche K. in s. Singweisen. Von seinen frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jhd.s I 1862; II 1883 und III 1891 von W. Baeumker; — KL² VII, S. 605—614; — Aus der neueren Literatur sei besonders hingewiesen auf Matth. Schneiderwirth: Das kath. deutsche K. unter dem Einflusse Gellerts und Klopstocks, 1908; — K. Beckmann: Heinrich Lindenborn, der Kölnische Diogenes, 1908; — Zu Werkmeister vgl. J. B. Sägmüller: Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg, 1906, und R. Günthers Aufsatz in MGkK 6, 1901, S. 333 ff. 368 ff; — Zum Mainzer Gsb. (1787) vgl. Heinr. Brück: Geschichte eines Gsb.s (im Katholik 1866, II, S. 202—218), und den Streit zwischen Seb. Merkle: Die kirchl. Aufklärung im kath. Deutschland, 1910, S. 130—143, und Ad. Rösch: Ein neuer Historiker der Aufklärung, 1910, S. 72—81. Th. Engert.

Kirchenlied: III. Protestantisches, musikalisch.

1. Wesen und liturg. Stellung; — 2. Quellen; — 3. Geschichte. — Zum mehrstimmigen K. ¶ Kirchenmusik.

1. Zu den wichtigsten Grundsätzen von Luthers Reform des Gottesdienstes gehört die Begründung des kirchlichen Gemeindegesangs, der ja in der katholischen Liturgie noch heute nur ein Beiwerk, nicht einen notwendigen Bestandteil bildet. Luther bewies für diesen Teil seines Reformwerks die liebevollste Fürsorge. Das geschah nicht nur aus programmatischen Rücksichten, sondern auch aus wirklichem, selbstempfundenem Herzensbedürfnisse und Verständnisse für die die

Herzen bezwingende Macht des Gesanges und gar des gemeinsamen Gesanges als Ausdrucks der alle beherrschenden und alle umschlingenden Stimmung, für die der Gottesdienst nur die natürliche äußere Form abgeben kann. Gab es kirchliche Volksgesänge und gab es vor allem deutsche K.er schon ziemlich lange vor Luther (¶ Kirchenlied: I, 2 b), so hatten diese doch im Gottesdienst eine wesentlich andere Stellung. Vor allem waren sie ausschließlich auf außerliturgische Anlässe, wie Bittgänge, Prozessionen, Volksspiele u. dgl., beschränkt und bewegten sich somit immer nur an der Peripherie des gottesdienstlichen Lebens, dessen eigentliche Feiern ausschließlich durch die Priesterschaft zur Ausübung zu kommen hatten. Indem Luther bei seiner Reform des Gottesdienstes (¶ Gottesdienst: II, 3 a) den Gemeindegesang recht eigentlich neben der Predigt in den Mittelpunkt stellte, handelte er nur im Einklang mit seiner hauptsächlichsten Bestrebung, wonach das privilegierte Priestertum „abgetan" und die Gemeinde in unmittelbaren Verkehr mit Gott und dem Göttlichen gesetzt wurde. Daß Luther zunächst die Formen des Gottesdienstes der alten Kirche in vielem Aeußerlichen beibehielt und sie nur seinen eigenen Reformen gemäß „redigierte", tut jener Bestrebung keinen Eintrag; ist doch die Stellung, die dem „Liturgen" dabei eingeräumt blieb, keineswegs die des katholischen „Priesters". Das Gleiche gilt von den kirchlichen Sängerchören, die aus der alten Liturgie herübergenommen wurden, ja herübergenommen werden mußten, zumal die Heranziehung und Heranschulung der eigentlichen „Gemeinde" zu den liturgischen Funktionen des „Chors" ein Ding der Unmöglichkeit oder doch nur einer sehr beschränkten Möglichkeit — wenn nämlich Schulen in Frage kamen — sein konnte. Dazu kam die Absicht Luthers, zunächst wenigstens die lateinische Sprache nicht grundsätzlich und nicht völlig aus der Liturgie auszuschalten. Als Gegengewicht aber mußte deshalb um so mehr für tunlichste Beiziehung der Gemeinde in einer ihrem Wesen, ihren Fähigkeiten und ihren Bedürfnissen einzig entsprechenden Ausdrucksform gesorgt werden. Und dazu griff Luther zunächst auf das zurück, was er an kirchlichen oder christlichen „Liedern", also an liedmäßig formuliertem Volksgesang schon vorfand, und von dem er wußte, welche Macht es auf das Volksgemüt auch musikalisch auszuüben imstande war.

2. Hier bot sich ihm zunächst das alte lateinische K. dar, das seinem Wesen nach auf den ¶ Ambrosianischen Gesang zurückgeht. Jene lateinischen K.er brauchten später nur verdeutscht zu werden, um geeignete Gemeindelieder abzugeben. Solche Lieder sind z. B.: „In natali Domini" — „Quem pastores laudavere" — „Nunc angelorum gloria" — „Puer natus in Bethlehem" — „Resonet in laudibus" — „Patris sapientia, veritas divina" — „Surrexit Christus hodie". — Auch sogen. „Mischlieder" (¶ Kirchenlied: I, 2 b) mit deutschem und lateinischem Text durcheinander gereimt, wie sie im 14. und 15. Jhd. auf weltlichem wie geistlichem Gebiet üblich waren, kommen hier in Frage. Und diese führen zu einer zweiten und zwar einer der Hauptquellen des kirchlichen Gemeindegesangs, die Luther in das Bett seines K.s einzuleiten wußte, dem Volkslied. Von den 3 Perioden, in die literargeschichtlich die Geschichte des deutschen Volkslieds zerfällt, interessiert hier weder die vom 9. Jhd. bis zum Beginn der ritterlich-höfischen Dichtung des 12. Jhd.s, noch die des eigentlichen Minnegesanges oder seines Erben, des Meistergesangs. Vielmehr handelt es sich hier wesentlich um das Volkslied des 14.—16. Jhd.s. In ihm „umfaßt das Volkslied noch einmal alle Bildungselemente der Gesamtheit des deutschen Volkes und klingt aus im geistlichen Lied der Reformation" (Wolfrum). Wort und Weise sind hier untrennbar verbunden; ja man möchte vielleicht sagen, diese Volkslieder sind nicht sowohl aus literarischem als aus musikalischem Drange erzeugt und geboren, wie es ja im Grunde wohl ebenso intensive musikalische als homiletische Bedürfnisse waren, die Luther sie als das geeignetste Mittel einer aktiven Beteiligung der „Gemeinde" am Gottesdienst erscheinen lassen mußten. Was den äußeren musikalischen Aufbau dieser Lieder angeht, wie er sich in Melodie und Rhythmus äußert, so sei gleich hier betont, daß es sich hier bei aller Straffheit des Baues keineswegs um einförmige oder gar monotone Gebilde handelt, wie man sie heute da und dort noch im sogenannten „planen" Choralgesang der protestantischen Kirche findet. Im Gegenteil! Diese Lieder atmen gerade im Rhythmus eine Lebendigkeit, Mannigfaltigkeit und Originalität, die dem kirchlichen Lied erst in unserer Zeit (s. Sp. 1340) aus dem Schutt des Verfalls heraus wiedergegeben werden mußte. Erst in unseren „rhythmischen" Chorälen sehen wir wieder jene wundervollen Gebilde vor uns, die einst wahrhaft volkstümlich waren, wie sie es heute an sich kaum mehr werden könnten, läge nicht der gebieterische Zwang einer Wiedergewöhnung an Gestaltungen vor, die den nivellierenden Bestrebungen unserer „Volkskunst" längst zum Opfer fielen. Gerade der Unterschied zwischen rein akzentuierendem, quantitierendem und wechselndem Rhythmus, wie er je nach Bedürfnis angewandt wurde, bildet einen Hauptreiz des Volkslieds aus der Zeit seiner Blüte im 14. bis 16. Jhd. Der eigentliche Ursprung des geistlichen Volkslieds ist in den „Leisen" (¶ Kirchenlied: I, 2 b) zu suchen, während die sogenannten „Leiche", d. h. Lobgesänge auf die Jungfrau usw., oder Gebete weniger volkstümlich waren. Einer regeren und systematischeren Pflege des geistlichen Volkslieds stellte sich vor der Reformation allerdings die Ueberwachung seitens der Kirche selbst entgegen, während sich das weltliche Volkslied natürlich um so freier und ungehinderter, ja ungezügelter bewegen und entfalten konnte. Dagegen brachte jene Ueberwachung auch wieder den Vorteil einer besseren Erhaltung der geistlichen Volkslieder im Schutz der Kirche und der Technik des Kirchengesangs mit sich. Hier treffen wir dann auch die ältesten, weit vor dem 14. Jhd. zurückliegenden geistlichen Volkslieder im Choralschatz der protestantischen Kirche, z. B. das älteste überhaupt erhaltene: „Christ ist erstanden von der Marter alle", das jedenfalls schon um 1150 bekannt war. Aber auch das weltliche Volkslied hat seine Vertreter in den Schatz des evg. Gemeindegesangs abgegeben; das bekannteste ist „Insbruck ich muß dich lassen" (ursprünglich „Mein Gmüt ist mir verwirret).

Aus dem cantus choralis der kath. Liturgie

(¶ Liturgie, musikalisch), stammt auch ohne Zweifel die Bezeichnung „Choral" für das protestantische K. als Gemeindegesang; wann sie zuerst auftaucht, ist nicht leicht nachzuweisen.

3. Hatte Luther beim Rückgreifen auf diesen Liederschatz, nach dessen Vorbild in kurzer Zeit innerhalb der evg. Kirche die Fülle des Neuen entstand (¶ Kirchenlied: I, 2c), nicht selten die Aufgabe, im Texte „christlich zu korrigieren", — die Musik der Lieder und der Hymnen war ihm meist christlich genug, und ihre Zugehörigkeit zum Liederschatz der alten Kirche nicht im mindesten anstößig. Die Tätigkeit Luthers war daher wesentlich redaktioneller, sammelnder, anregender Art, während er als Erfinder neuer Melodien, abgesehen von den heute noch gesungenen zu „Ein feste Burg" und „Vom Himmel hoch" kaum in Frage kommt, so freigebig man auch eine Zeitlang mit der Anerkennung seiner Autorschaft bei einer ganzen Reihe von Melodien sein zu müssen glaubte.

Was die Stellung der anderen führenden Männer der Reformation zum K. anlangt, so war zwar Ulr. Zwingli persönlich ein Freund der Musik, die er auch selbst sowohl als Ausübender wie als produktiv tätiger Tonsetzer gepflegt hat (3 seiner Lieder sind in den Kirchengesang der Reformierten übergegangen). Allein es war nur eine Konsequenz seiner Stellung gegenüber Luther sowohl, als dessen Nachahmer er nicht gelten wollte, als gegenüber den Wiedertäufern, daß er (¶ Gottesdienst: II, 3b) zugleich mit allem anderen äußerlichen Schmuck auch Priester- und Chorgesang aus seiner Kirche ausschloß. Auch gegen den Volksgesang verhielt er sich, obgleich er ihn bei anderen Kirchen selbst nicht tadelnswert hielt, ablehnend, d. h. er tat wenigstens nichts, was zu seiner Einführung und Pflege hätte Anlaß sein können. Dagegen haben im Gegensatz zu den schweizerischen Anhängern Zwinglis die deutschen Reformierten von Anfang an den kirchlichen Gemeindegesang gepflegt. Straßburg und Konstanz nehmen hier bedeutsame Stellungen ein. Namentlich war es J. ¶ Zwick in Konstanz, der zwar in seinem 1536 und 1540 zu Konstanz erschienenen Gsb. (¶ Kirchenlied: I, 3a) sich entschieden gegen Priestergesang, lateinischen Chorgesang und Kunstgesang ausspricht, dem Gemeindegesang dagegen sehr nachdrücklich das Wort redet, und zwar aus den gleichen ästhetischen wie ethischen Erwägungen, die auch Luther leiteten. Bei der Nachbarschaft der Schweiz war es ferner unausbleiblich, daß dieser Konstanzer Richtung schließlich eine Art Vermittlerrolle zwischen den strengen Reformierten der Schweiz und den Lutherschen Parteigängern in Deutschland zufiel. — Ebenso war die Tätigkeit Calvins für den Kirchengesang schon vom Beginn seiner organisatorischen Tätigkeit in Genf (1536) an eine sehr energische. Er erklärte ausdrücklich, Gebete ohne Gesang seien kalt. Sein Hauptwerk war aber die Schaffung eines französischen Gesangbuchs für seine Gemeinde in Straßburg (¶ Kirchenlied: I, 5a), in dessen Vorrede er sich mit großer Wärme über die Aufgabe des Gemeindegesangs in der Muttersprache der Singenden ausspricht. Den lateinischen und Kunstgesang dagegen verwarf er später noch ausdrücklich in der Vorrede zu seinem Lehrbuch des christlichen Glaubens in der Ausgabe von 1560. Der Psalmengesang als Gemeindegesang aber wurde nach dem Vorbild Calvins ein wichtiger Bestandteil der reformierten Kirche Deutschlands wie auch der französischen und der deutschen Schweiz, nachdem letztere sich von den puritanischen Bestrebungen Zwinglis losgemacht hatte.

Die Melodien zu den den reformierten Gesang aller Länder beherrschenden Psalmen Marots und Bezas (¶ Kirchenlied: I, 5a), die bald in die verschiedenen Sprachen übertragen worden sind (¶ Lobwasser ¶ Kirchenlied: I, 6b. 7), sind als französischen Ursprungs anerkannt worden. Eine einzige (Psalm 36) ist deutscher Abkunft. Französische Volks- und volkstümliche Musik dürfte die Hauptquelle sein — also eine Erscheinung, die wir auch in Deutschland, in Holland, in Böhmen usw. finden. Man weiß sogar, daß nicht wenige dieser Melodien (z. B. die zu „Wie nach einer Wasserquelle") damals üblichen französischen Hoftänzen entnommen waren, so daß es sich hier um das handelt, was man „Parodien" nennt. Daneben aber kommen auch originale Kompositionen zeitgenössischer Tonsetzer in Frage, die sich dabei des öfteren aber auch auf Bearbeitungen volkstümlicher Melodien oder von Bestandteilen solcher beschränkt haben. Unter den namentlich als Tonsetzern aufgeführten Musikern wurden besonders zwei genannt, deren Autorschaft indessen kaum mehr haltbar erscheinen kann: Claude Goudimel und Claudin le Jeune. Ersterer ein Tonsetzer von europäischer Berühmtheit, geboren um 1505 zu Besançon, gestorben als Opfer der Bartholomäusmacht in Lyon 1572 (seit 1564 Protestant; vgl. RE[3] VII, S. 43f), galt früher als Haupt der römischen Schule und Lehrer ¶ Palestrinas. Die neuere Forschung hat aber nachgewiesen, daß hier eine Verwechselung mit einem Gaudio Mell vorliege, und daß G. wahrscheinlich überhaupt niemals in Italien war. Beide Meister dürften indessen, so sehr sich die Tradition an ihr Verdienst als Autoren der Melodien zu Marot und Beza anhing, nur als „Bearbeiter" vorhandener Melodien zum Zweck der Kunstmusik, nicht des Gemeindegesangs, in Frage kommen. Von den Gemeindemelodien stammen einige von Louis Bourgeois. Von diesem ist überhaupt allein sicher anzunehmen, daß er von Calvin beauftragt wurde, als Tonsetzer an seinem Psalmenbuch mitzuwirken. Er ist sicher teils der Bearbeiter, teils der Erfinder der meisten Melodien zu den Psalmen Marots von 1541 wie von 1554. Wer sonst noch an der Bearbeitung der Melodien teilgenommen hat, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Viele der Psalmenmelodien gingen übrigens auch in den Choralschatz der lutherischen Kirche über; es ist charakteristisch, daß auch hier gerade die nachweisbar aus volkstümlichen Quellen stammenden Lieder die eigentlichen „Lieblinge der singenden Gemeinde" wurden.

Von den deutschen lutherischen „Sängern", d. h. Erfindern von Text und Melodie zugleich oder von Melodien zu fremden Texten, sind zunächst im Anschluß an Luther noch zu nennen: Nicolaus ¶ Herman, ein einfacher, schlichter Cantor des Volksgesangs, der zu eigenen wie zu seines Pfarrherrn (¶ Mathesius) Liedern Melodien singt, die er als Kinder- und Hauslieder ausgibt (Verfasser der Liedmelodien „Lobt Gott, ihr Christen, alle gleich" und „Erschienen ist der herrlich Tag"); Nicolaus ¶ Selnecker als Dichter,

Sänger und Setzer sehr namhaft tätig; Philipp ¶ Nicolai (1556—1600), der Sänger der Lieder „Wie schön leuchtet der Morgenstern" und „Wachet auf, ruft uns die Stimme". Was die eigentlichen berufsmäßigen Tonsetzer angeht, so ist in Betracht zu ziehen, daß diese in der ersten Zeit des protestantischen Kirchengesangs „völlig unter dem Einfluß des mehrstimmigen Tonsatzes im Sinn der kirchlichen Tonkunst standen" (¶ Kirchenmusik, 9). Eine eigentliche Bereicherung des Liedschatzes um eine von allem Anfang an als „Melodiestimme" (als konzentrierten musikalischen Ausdruck des Textes) erfaßte und verfaßte Liedweise ist hier kaum, wenn überhaupt zu erwarten — schon deshalb nicht, weil bei diesen kunstgemäßen Gesängen das, was man allenfalls „Melodie" nennen könnte, meist im Tenor versteckt und daher für den ungeschulten Hörer überhaupt kaum erkennbar war. Was von den Tonsetzern jener Zeit geschaffen wurde, war also vornehmlich und in erster Linie Kunstgesang und kam für den Volksgesang zunächst überhaupt nicht in Betracht. Die motettenartigen Gesänge eines Ludwig Senfl († 1555 zu München, Freund Luthers, obgleich Katholik), eines Heinr. Finkh, G. Forster, G. Rhau (Rhawe), Arnold von Bruck, Benedict Ducis, Thomas Stolzer, Stephan Mahu, J. Kugelmann sind für den Chorgesang der Kantoreien und geistlichen Schulchöre gedacht und geschrieben, so daß man in den meisten Fällen nicht einmal die Originalität der dem einen oder anderen dieser Tonsetzer zugeschriebenen „Melodien" beweisen kann. Mehr dem Bedürfnis des eigentlichen Volksgesangs angepaßt waren die Tonsätze Johann Walters (1496—1570; vgl. oben I, 3 a), Luthers treuen Freundes und Helfers in der Einrichtung alter Hymnenmelodien für den Volksgesang. Als Singmeister der Kantorei des Kurfürsten Friedrich des Weisen zu Torgau (seit 1523 deren Mitglied, dann deren Leiter), wo er bis 1548 und dann wieder von 1554 bis zu seinem Tode wirkte, stand er den Bedürfnissen der neuen Kirche besonders nahe und zeigte dies auch in der entschieden schlichteren und faßlichen Art seines Chorsatzes, bei dem er später sogar schon öfter die Melodie in den Diskant legte, ohne übrigens die Konsequenzen dieses bedeutsamen Unternehmens zu ziehen. Dies zu tun war einem Dilettanten, dem herzoglichen württembergischen Hofprediger Lucas ¶ Osiander in Stuttgart (vgl. Friedr. Zelle, Das erste evg. Choralbuch 1586, 1903) vorbehalten, der damit eigentlich das Ei des Kolumbus fand, indem er nun auch dem Laien es ermöglichte, die Melodie eines Liedes, selbst wenn sie von mehreren Chorstimmen (in diesem Fall eben Unterstimmen) begleitet war, leicht und ohne Weiteres zu verfolgen, ja sogar sie, was das Wichtigste war, mitzusingen. Erst jetzt konnte der Kirchenchor zum Lehrer und Leiter der singenden Gemeinde werden, und erst jetzt war beiden Anforderungen, der des Volksgesangs wie der des kunstgemäßen Tonsatzes ohne „Konfundierung" des gemeinen Musikverstandes Rechnung zu tragen. „Hier finden wir die heute noch für Begleitung des einstimmigen kirchlichen Volksgesangs gültigen Regeln zum erstenmal planmäßig und mit reiflicher Ueberlegung ausgesprochen". Erst auf diesem Wege konnten die Tonsätze der gleichzeitigen wie späteren Tonsetzer Bedeutung auch für den kirchlichen Gemeindegesang erlangen, so wichtig sie gleichzeitig als Vertreter des Kunstgesangs waren. Hierher gehören die Tonsätze eines Sethus Calvisius, Bartolomäus Gesius, Hieronymus Prätorius, Jacob Prätorius, David Scheidemann, Joachim Decker, Cornelius Sigefridus, Gotthard Erythräus, Hans Leo ¶ Hasler, Michael Prätorius, Melchior Vulpius, Johannes Eccard (s. unten), wozu in der reformierten Kirche Claude Goudimel (s. Sp. 1336) trat. Erst jetzt konnten auch, weil von Anfang an so beabsichtigt, eigentliche „Melodien" von kunstgerechten Tonsetzern in Frage kommen, die in den Schatz des kirchlichen Gemeindegesangs aufgenommen werden konnten. Freilich war den meisten von ihnen nur ein sehr vorübergehendes Dasein beschieden, so daß sie nur historisches Interesse beanspruchen können. Die erfolgreichsten Tonsetzer dieser Art sind jedenfalls Joachim Burgk (auch Joachim Möller — Moller — Müller genannt), wie er sich von seinem Geburtsort Burg im Magdeburgischen nannte, und Johannes Eccard. Ersterer, geboren 1541, seit 1566 Organist und seit 1569 auch Kantor in Mühlhausen in Thüringen (wo auch ¶ Bach später wirkte), starb daselbst 1610. Seine Lieder fanden weite Verbreitung; sie sind (nach Winterfeld) „schlicht und kirchlich ernst", und von seinen Melodien finden sich noch heute manche in dem und jenem Gesangbuch. Wichtiger ist Johannes Eccard, geboren 1553 im gleichen Mühlhausen in Thüringen, daher jedenfalls Schüler von Burgk, 1571—74 Schüler von Orlando di ¶ Lasso in München, 1578 „Musikus" bei den Fuggern in Augsburg, 1604 Kapellmeister in Königsberg, 1607 in Berlin, wo er 1611 starb. Er war auch in Venedig, wo er bei G. Gabrieli (¶ Kirchenmusik, 8) bedeutsame Eindrücke empfing. Als mehrstimmiger Bearbeiter des evangelischen K.s steht er oben an. Die Werke, die er in diesem Betracht herausgab, sind „Christliche Lieder auf den Choral", 2 Teile mit 55 Tonsätzen, 5stimmig 1597, und „Festlieder" (später „preußische" F. genannt), 27 Tonsätze, 5-, 6—8stg. 1598. Was im 16. Jhd. Namhaftes und Bleibendes an Verschmelzung von Gemeinde- und Kunstgesang geschaffen wurde, trägt Eccards Namen. Nur Hans Leo ¶ Hasler kommt ihm hier gleich, wenn er ihn nicht hier und da übertrifft. Eccards Gesänge gingen erst mit dem Abkommen der besseren Singchöre und dem Aufkommen des billigeren Ersatzes der ¶ Orgel als Begleitung für den Gemeindegesang unter. Neben den einfacher gehaltenen und der Praxis des Mitsingens der Gemeinde besser angepaßten „Geistlichen Liedern" nähern sich die „Festlieder" mehr der beliebten Motettenform, die er dem in die Liedform gekleideten Gemeindegesang damit nahe zu bringen sucht. Aber nicht nur als „Bearbeiter", sondern auch als Erfinder von neuen Melodien suchte er zu wirken. Wenn er dadurch auch den Liederschatz bereicherte, so gelang es ihm freilich hierin nicht, Nachhaltigeres zu schaffen. Eigentlich populär sind seine Liedweisen nicht geworden, wenn sie sich auch noch da und dort in Gesangbüchern finden. — „Besseren Gewinn zog der kirchliche Volksgesang aus weltlichen Liedern jener Zeit, die in einfachem Satz von Tonsetzern veröffentlicht wurden"; so das „Was mein Gott will" nach einem französischen Liebeslied — „Auf meinen lieben Gott" nach einem weltlichen Lied bei Reg-

nart 1574 — „In dir ist Freude" nach einem Madrigal von Gastoldi — „Herzlich tut mich verlangen" nach „Mein Gemüt ist mir verwirret", das zuerst in H. L. Haslers „Lustgarten teutscher Gesänge" 1601 erschien.

Hierher gehören auch einige Lieder, die in den Schatz der Gemeinde der „**Böhmischen Brüder**" (¶ Hus usw., 3) übergingen, wo schon in vorreformatorischer Zeit Gsbb. in der Landessprache in Gebrauch waren, in denen jedenfalls auch Lieder der früheren Zeit und solche der Hussiten sich erhalten hatten. Es existiert ein böhmisches Gsb. vom Jahre 1501; ein solches von 1505, das genannt wird, scheint verloren zu sein. Von Wichtigkeit ist aber vor allem das von M. ¶ Weiße für die deutschen Gemeinden der Brüder herausgegebene „Gesangbüchlein" von 1531 (¶ Kirchenlied: I, 3 a) und die Gsbb. von 1534, verfaßt von Bischof Johann Roh (Horn), und von 1566 (zahlreiche Auflagen). Wie die evangelischen so schöpften auch diese Gsbb. ihre Melodien aus den bekannten Quellen des gregorianischen und späteren lateinischen Kirchengesangs, sowie sehr ergiebig aus dem deutschen Volkslied. Wie die Texte, so haben auch diese Melodien häufig durch die Gsbb. der Brüder den Weg in unsere Gsbb. gefunden.

Was die spätere musikalische Entwicklung des deutschen K.s anlangt, so mehren sich gegen **Ende des 16. Jhd.s** die Erfinder neuer Weisen, wenn natürlich auch nicht in dem Maße, wie der Textschatz des K.s (¶ Kirchenlied: I, 2 c) wuchs. Außer schon angeführten wären hier vor allem zu nennen: Melchior Franck († 1639; „Jerusalem, du hochgebaute Stadt"), Melchior Teschner („Valet will ich dir geben" 1614), Melchior Vulpius († 1615; „Christus der ist mein Leben"), Joh. Herm. Schein († 1630; „Machs mit mir Gott nach deiner; Güt"), Johannes Crüger (¶ Kirchenlied: I, 3 b „Nun danket alle Gott"; „Jesus meine Zuversicht"; „Schmücke dich, o liebe Seele"; „Jesu meine Freude"). Im **17. Jhd.** schließen sich ihnen an: Heinr. Albert († 1651; „Gott des Himmels und der Erden"), Joh. Gg. Ebeling, der Komponist Paul Gerhardtscher Lieder († 1676; ¶ Gerhardt, Sp. 1315; „Warum sollt ich mich denn grämen"), Jac. Hintze († 1702; „Gib dich zufrieden und sei stille"), Joh. And. Ahle († 1673; „Liebster Jesu, wir sind hier"), Gg. ¶ Neumark († 1681; „Wer nur den lieben Gott läßt walten"), Joach. ¶ Neander († 1680; „Wunderbarer König"), Ad. Drese († 1701; „Seelenbräutigam"). Diese Tonsetzer gaben dem K. eigentlich das Meiste, was heute noch den Grundstock des Gemeindegesangs bildet. Namentlich die des 17. Jhd.s zeigen dabei den Einfluß des ariosen Gesangs, wie er gegen Ende des 16. Jhd.s in Italien aufkam, und der erheblich von der Kraft des alten Volksgesangs absteht, dessen „herzbewegende" Weisen aber eben die Macht der Tradition behaupten sollten und wohl noch lange behaupten werden, solange das konservative Element tonangebend in den Einrichtungen der Kirche bleiben wird. Der eigentlich künstlerische Wert der Melodien, wie sie auch in der Zeit des Pietismus wie der Aufklärung da und dort noch auftauchten, ist ja eigentlich kaum je ein maßgebender Faktor bei der Wertschätzung und Lebendigerhaltung dieser Weisen gewesen. Den Ausschlag gab und gibt eben der Text, der ja vielfach überhaupt keine originale Melodie mehr aufzuweisen hat, sondern irgend einer bekannten Melodie unterlegt ist.

Die verhängnisvollste Umgestaltung des neueren K.s in musikalischer Beziehung war jedenfalls die Zerstörung der alten Polyrhythmik, das Untergehen des rhythmischen Gesangs und sein Aufgehen in den sogenannten „planen", d. h. in lauter gleichen Noten einhergehenden. Eine Welt urwüchsiger Originalität, Kraft und Anmut wurde hier geopfert zugunsten verflachender Tendenzen, die angeblich dem Bedürfnis des „Massengesangs" angepaßt waren, in Wahrheit aber dem wahrhaft „Seelischen" in der Musik, eben dem Rhythmus, den Todesstoß gaben. Viel trug dazu allerdings ein äußerlicher Umstand bei: die überhand nehmende Vorherrschaft des mit der Orgel begleiteten Gesangs (¶ Orgel). Die Orgel war, namentlich in ungeschickten Händen, kein Instrument zur Belebung, sondern eben eher zur Ertötung des rhythmischen Elements im Kirchengesang. Wie gewalttätig die Orgel hier ihre Herrschaft ausdehnte, zeigt der Umstand, daß bis Ende des 18. Jhd.s sogar die Melodien des K.s durch Einfügung von Zwischenspielen in ihre einzelnen Zeilen zerrissen und dadurch die Form auch äußerlich gesprengt wurde.

Erst dem **19. Jhd.** blieb es vorbehalten, hier wieder den Rückweg zur alten Schönheit und Kraft des K.s durch Wiedereinführung des rhythmischen Chorals (s. Sp. 1334) zu suchen und zu finden. Was es selbst an neuen Melodien zuschoß, ist fast verschwindend; einzelne Namen von Tonsetzern sind auch hier zu nennen: Bernh. Klein († 1832), Joh. Gg. Frech († 1864; „Kehre wieder"), Heinr. Karl Breidenstein († 1876; „Wenn ich ihn nur habe"). So lebhaft und aufrichtig gemeint die Bestrebungen auf dem Gebiet der Neubelebung des rhythmischen Gesangs auch sind, so schwer scheint es, eine Einigung und Verständigung über alle technischen Einzelfragen zu erzielen, woran freilich auch die Unsumme der Varianten Schuld trägt, die sich allmählich in den verschiedenen Singweisen eingeschlichen haben, und die an den verschiedenen Orten mit einer Eifersucht, die einer besseren Sache würdig wäre, verfochten werden. Ein Versuch zur Einigung, das sogenannte „Eisenacher Choralbuch" — „Melodien des deutschen evg. Kirchengesangbuchs" —, eine Ergänzung zur Sammlung der „150 Kernlieder" (¶ Kirchenlied: I, 3 c), in 4stimmigem Satz für Orgel und Chorgesang, im Auftrag der deutschen evg. Kirchenkonferenz bearbeitet von G. Frh. v. Tucher, J. Faißt, J. Zahn; 1854) hat nur in die Choralbücher einzelner Landeskirchen (Bayern, Baden, Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel) Eingang finden können. Doch hat der evg. ¶ Kirchengesangverein auch dieser wichtigen Sache seine besondere und nachdrückliche Aufmerksamkeit zugewandt.

Außer der oben in I und II genannten Literatur vgl. Ph. Wolfrum: Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evg. K.s in musikalischer Beziehung, 1890 (Aus diesem grundlegenden Werk stammen auch die Zitate im Text); — Hoffmann v. Fallersleben: Gesch. des deutschen K.s bis nach Luthers Zeit, 1854; — J. G. Lange: Theorie des K.s usw. (Anhang zu „Geistliches Liederbuch für Schule und Haus", 1854); — Franz Böhme: Altdeutsches Liederbuch, 1877; — R. v. Liliencron: Deutsches Leben im Volkslied, 1830; — K. von Winterfeld: Der evg. Kirchengesang und sein Verhältnis zur Kunst des Tonsatzes, 1843; — A. Cunz: Gesch. des K.s, 1855; — O. Douen: Le Psautier Huguenot, 1878; — H. Weber: Gesch. des Kirchengesangs in der deutschen

reformierten Schweiz, 1876; — G. v. Tucher: Ueber den Gemeindegesang der evg. Kirche, 1867; — F. Zelle: Die Singweisen der ältesten evg. Lieder, 1899; — J. Zahn: Die Melodien des deutschen evg. K.es aus den Quellen geschöpft, 1889/93; — Denkschriften des deutschen evg. ¶ Kirchengesangvereins VI, IX, X, XI—XIV Tagung 1887, 1890, 1891, 1893, 1894, 1896, 1898. **Weber.**

Kirchenmusik, geschichtlich.

1. Allgemeines. Vorgeschichte; — 2. Einstimmiges Kirchenlied vgl. ¶ Kirchenlied: III; — 3. Mehrstimmiges K.; — 4. Englische Schule; — 5. Niederländer; — 6. Römische Schule; — 7. Neapolitanische Schule; — 8. Venetianische Schule; — 9. Deutsche Meister; — 10. Kirchl. Instrumentalmusik. — Zur Musiktheorie vgl. ¶ Kontrapunkt.

1. Die Geschichte der K. ist so alt wie die Kirche selbst, ja sie geht hinter das Christentum zurück. Zu allen Zeiten und bei allen Kulturvölkern kam die Musik bei den gottesdienstlichen Feierlichkeiten zur Anwendung, um diesen höheren Glanz zu geben und ihre Eindringlichkeit zu erhöhen (¶ Erscheinungswelt der Rel.: I, B 2 c). Sie wurde daher auch innerhalb der Priesterklasse gepflegt und verdankt alle ihre technischen Fortschritte wohl ausschließlich dieser. So waren in der späteren jüdischen Gemeinde die Leviten (¶ Levi usw. vgl. ¶ Poesie und Musik in Israel) auch mit der Pflege der Tonkunst betraut. Die Einrichtung des jüdischen Gottesdienstes bildet denn auch die lange fortwirkende und natürliche Grundlage für die Gestaltung jener primitiven Formen, in denen sich die christliche Religion in ihren Versammlungen (vgl. ¶ Heidenchristentum, 4) eine festere Norm für ihren Gottesdienst schuf. Der Ausgangspunkt für alle musikalisch-liturgischen Formen und Gebräuche war der Psalmgesang (vgl. ¶ Kirchenlied: I, 2 a), für den naturgemäß die jüdische Tradition maßgebend war. Er war und blieb auch Muster für alles, was sich in der Folge von musikalischen Formen im Gottesdienst festsetzte. Denn die K. war anfangs rein liturgischer Art und nur, was in und für die Liturgie erfunden und weitergebildet wurde, konnte Boden fassen und weiterleben; erst seit dem 13. Jhd. entwickelten sich allmählich vom alten liturgischen Gesang mehr und mehr unabhängige Formen in der Komposition der ¶ Messe und der ¶ Motette. Die K. war in ihrem Anschluß an die Liturgie ursprünglich ausschließlich einstimmig. Wie sie sich in Theorie und Praxis allmählich festsetzte, ist in besonderen Artikeln dargelegt (¶ Ambrosianischer Gesang, ¶ Gregorianischer Choral, ¶ Liturgie, katholische, musikalisch). Eine außerliturgische K. ist wohl erst auf Anlaß der geistlichen Schauspiele des Mittelalters (vgl. ¶ Passionsspiele) entstanden.

2. Die Musik der Kirche ist im wesentlichen Vokalmusik gewesen, d. h. sie bestand und besteht im Gesang, der sich je nach den Personen, die ihn ausübten (Gemeinde oder geschulter Sängerchor) als einstimmiger oder als mehrstimmiger entwickelt hat. — Ueber die Geschichte des aus mittelalterlichen Ansätzen heraus entstandenen einstimmigen protestantischen Gemeindegesangs und seiner Melodien ist im Artikel ¶ Kirchenlied: III gehandelt worden, und die Entwicklung des durch die deutsche Reformation angeregten deutschen katholischen Kirchengesangs zeigt der Artikel ¶ Kirchenlied: II, sodaß die Darstellung der kirchlichen Vokalmusik sich hier darauf beschränken kann, die Geschichte der mehrstimmigen K. zu verfolgen.

3. Die mehrstimmige K. hat sich außerhalb der Liturgie entwickelt. Die erste Anregung zur Mehrstimmigkeit ging, wie erst die neueste Zeit unwiderleglich nachgewiesen hat, von England aus, wo von alters her eine „urwüchsige Mehrstimmigkeit“ im Schwunge war, und von wo, sei es durch Sendboten der Kirche, sei es durch „fahrende Leute“ manches von der uralten Tradition auch nach dem Festland in die stillen Klostermauern gedrungen sein mag. Hier aber regte diese Gesangstradition zunächst die Phantasie der Mathematiker an. Die ersten schüchternen und unbegreiflich unbeholfenen Versuche sind aus der Spekulation hervorgegangen und lassen alles, was man ein natürliches Hören oder Fühlen nennen könnte, gänzlich unberücksichtigt. Das rein physikalische Prinzip der Konsonanz und Dissonanz führte zu den Versuchen, zunächst zwei Stimmen einander gegenüberzustellen. Die älteste Form dieser Versuche bildet die sog. Diaphonie oder das Organum, wie es der dem Mönch Hucbald von St. Amand in Flandern († um 930; vgl. RE[3] VIII, S. 424) zugeteilte Traktat „Musica enchiriadis“ und zwar als eine bekannte Sache beschreibt, so daß also Hucbald nicht als Erfinder, sondern nur als erster theoretischer Bearbeiter der Praxis des zweistimmigen Satzes anzusehen ist. Darnach bestand dies Verfahren darin, daß zu einer gegebenen Stimme eine Unterstimme in reinen Quarten parallel geführt wurde. Erst die Scholien zu diesem Traktat stellen auch ein Quintenorganum auf, das dann auch durch Oktavverdoppelung einer Stimme dreistimmig oder durch Oktavverdoppelung beider Stimmen vierstimmig wurde. Merkwürdigerweise war damit gerade das als Vorschrift sanktioniert, was später als schlimmster Fehler verboten war: die Oktav- und Quintparallelen. An der Tatsache solchen Parallelsingens ist nicht mehr zu rütteln, wenn auch diese Form des Organums wohl erst aus einer früheren hervorgegangen sein dürfte, wonach die Stimmen nach Art eines eigentlichen ¶ Kontrapunkts wechselweise bis zur Quart auseinandertraten und wieder zum Einklang zusammenliefen (diese Feststellung verdankt man H. Riemann; vgl. dessen „Geschichte der Musiktheorie“, 1898). Die älteste Quelle für die Existenz des Organums ist ¶ Johannes Scotus Eriugena in seinem „de divisione naturae“. Das für unsere Ohren direkt ungeheuerlich klingende Organum Hucbalds scheint mehr ein theoretisches Schlußresultat gewesen zu sein und hat keineswegs allgemeine und lange dauernde Annahme gefunden. — Neben dieser Satzweise finden wir aber, gleichfalls in England, schon vor 1200 eine andere Satzweise anerkannt, die uns schon einen besseren Eindruck macht: den sogenannten Gymel (cantus gemellus = Zwillingsgesang). Er besteht darin, daß eine Stimme in Ober- oder Unterterzen zuweilen nach Sexten begleitet wurde. Fügte man zu der Oberterz noch die Unterterz (= Dreiklang!), sang man diese aber eine Oktave höher, so hatte man das, was man heute Sextakkord nennt, was damals aber „falso bordone“ (faux bourdon) hieß (vielleicht weil es nicht den richtigen Grundton im Baß, sondern den „falschen Baßton“ hatte? Was heute Falso bordone im Kirchengesang heißt, hat übrigens mit obigem nichts zu tun, da es vielmehr den reinen harmonischen im Gegensatz zum kontrapunktisch be-

lebten Satz bezeichnet). Damit war nun „eine Harmoniebewegung in den inneren Verlauf der Melodienglieder“ gebracht. Gegenüber dem rein mechanischen Hucbaldschen Organum bedeutet der Diskantus schon das Resultat künstlerischer Absicht, so einfach er auch anfangs auftreten mag. Er läuft auf dem Begriff der „Gegenbewegung“ (dis-cantare) und war entweder ein „einfacher“ oder ein „verzierter“ (floridus), je nachdem der „tenor“ in gleichen Notenwerten oder in Melismen und Figuren „kontrapunktiert“ wurde. Damit war aber nun die Notwendigkeit gegeben, die Notenwerte zeitlich gegen einander abzuwägen, und wir stehen hier daher am Anfang der „Mensuralnotierung“ im Gegensatz zur einfachen „Punktnotierung“. — Zu der anfänglichen einfachen Gegenstimme traten später eine zweite, dritte, usw., die der Reihe nach motetus, triplum, quadruplum usw. heißen. Eine besondere Art des discantus hieß dabei der ochetus (Schluchzer), wenn die Cantilene durch Pausen unterbrochen war. Mit den Anfängen einer „Kunst“ waren freilich zugleich auch die einer „Künstlichkeit“ gegeben, die zu manchen Abirrungen führte, sodaß 1322 Papst Johann XXII den Gebrauch des Diskants bei der kirchlichen Liturgie ausdrücklich verbot. In Frankreich kam die Kunst des „Déchant“ zuerst auf und fand in den „maîtrisen“ (Meisterschulen) wie der „chapelle musique du roi“ rege und kunstvolle Pflege. Aus der Praxis wurden allmählich auch bestimmte Regeln einer „ars discantandi“ entnommen und vielfachen Traktaten der Theoretiker zu Grunde gelegt; die wichtigsten Theoretiker sind Perotinus („optimus discantor“), Leoninus („optimus organista“), Joh. Garlandia I, Petrus de Cruce („optimus notator“), Rob. de Sabillone, Franco von Paris, Franco von Köln, Walter Odington usw. — Jedenfalls hat der Funke der „ars nova“ überall rasch gezündet und das Feuer einer regen Kunstbetätigung überraschend schnell angefacht, so daß wir vom 15. Jhd. ab von förmlichen „Schulen“ sprechen können, deren jede ihre kunstgeschichtliche Aufgabe zu erfüllen hatte. Die früher vertretene Ansicht, daß die Niederländer es waren, die zuerst als die kunstgemäßen Pfleger und Förderer des mehrstimmigen Satzes auftraten, ist heute nicht mehr zu halten, nachdem die Verdienste der Engländer auf diesem Gebiet durch neuere Forschungen (Lederer; s. Lit.) unwiderleglich festgestellt sind. Das alte Wales und die hochstehende Kultur der keltischen Barden haben wir demnach als die Wiege des mehrstimmigen Gesangs anzusehen.

4. Den größten Einfluß auf die Entwicklung der jungen mehrstimmigen K. gewann jedenfalls das werktätige Interesse, das der musikkundige König Heinrich V von England dadurch bekundete, daß er entgegen jener päpstlichen Bulle von 1322 im Jahre 1416 „den walisischen Bardenchor in den Dienst der Liturgie stellte.“ Bei ihm lernten Herzog Johann von Burgund und der nachmalige deutsche Kaiser Sigismund, die beide im gleichen Jahre, 1416, bei ihm zu Besuch waren, den neuen Kirchengesang kennen und bewundern; beide nahmen walisische Sänger mit ihrer Kunst mit in die Heimat. Johann von Burgund brachte die neue Kunst nach Paris und Burgund, Sigismund aber führte sie auf dem Konzil zu Konstanz vor und gab dadurch Anlaß, daß die Kunde von der neuen ungewohnten Kunst, sowie der Versuch ihrer praktischen Nachahmung und Verwertung, in aller Welt Verbreitung fand. Nach Heinrichs V Tode (1422) wanderten wegen der politischen Ungunst der Zeiten die englischen Sänger mit John Dunstable, ihrem wichtigsten Repräsentanten, nach dem Festland aus und fanden namentlich in den Niederlanden (s. 5) eifrige Schüler. In Belgien hatten schon seit langer Zeit englische Minstrels an Höfen und in Kirchen ehrende Anstellung gefunden, so daß der Boden wohl vorbereitet war.

5. Jetzt erst treten die Niederländer auf den Plan, die in kirchlicher wie weltlicher Musik (wenn man in dem Stil beider überhaupt einen wesentlichen Unterschied annehmen darf) gleich Bedeutendes leisteten. Aus der fast unabsehbaren Reihe der Chansons, Motetten und Messen ragten namentlich die letzteren als Haupttummelplatz für jegliche höhere Kunst hervor. Der Mittelpunkt bildet stets der cantus firmus, nach dem die Messe meist benannt wurde (vgl. ¶ Kontrapunkt), und der häufig weltlichen Liedern entnommen war; der Gedanke einer Profanation lag dabei dem kunst- und lebensfrohen Charakter der Zeit völlig fern. Daneben nehmen die Motetten einen breiten Raum ein. Allen Formen gemeinsam ist dabei freilich, daß der Text eine sehr nebensächliche Rolle spielt. Seine Unterlegung wurde sogar meist den Sängern überlassen; ja man scheute sich nicht, selbst den kanonischen Messetext durch allerlei Einschiebsel (Farciturae) zu entstellen. Das Grundprinzip der musikalischen Ausführung war die Imitation mit allen ihren Konsequenzen (¶ Kontrapunkt). Hier nun ist der Punkt, wo die Kunst der Niederländer in die berüchtigten „Künste“ ausartete, so daß man, wie Ambros (Geschichte der Musik, 1862 ff) sagt, „oft das reine Kunstwerk hinter der sonderbarsten Spielerei, die sich in den Vordergrund drängt, suchen muß, ohne es immer zu finden“. — Man unterscheidet gewöhnlich zwei niederländische Schulen, wobei der ersten naturgemäß der Ausbau in Theorie und Praxis zufällt, während die zweite das Erarbeitete als etwas Gegebenes hat ausnutzen können. Die erste geht aus von der oben schon erwähnten englischen Komponistenschule, um 1416 bis 1450, aus der als Haupt wiederum John Dunstable (1375—1453), von Tinctoris als „Vater des Kontrapunkts“ bezeichnet, hervorging. Seine beiden Zeitgenossen Aegidius Binchois (1440—1460), der es trotz seines kurzen Lebens zu ansehnlichem Ruhm brachte, und Wilhelm Dufay, von beiden der weitaus bedeutendere (1400—1474), beide im Hennegau geboren, sind nur die ersten Träger berühmter niederländischer Namen, die nun in langer Reihe an dem Aufschwung der Tonsetzkunst beteiligt sind. Dabei weisen die Werke dieser ersten Periode noch überall einen „einfachen, schlichten Tonsatz auf, der auf natürlichen Wohlklang Anspruch machen kann, und der noch nichts von den späteren Künstlichkeiten weiß“. — Die zweite niederländische Schule pflegt man mit Johannes Okeghem (Okenheim; 1430—1495) zu beginnen, der natürlich mit den früheren Meistern geistig im engsten Zusammenhang steht und namentlich als einflußreicher Lehrer Bedeutung gewann. Man gab ihm als erstem den Namen eines „princeps musicae“. Sein hochbedeutender Zeitgenosse war Jakob Hobrecht († 1505 zu Ferrara an

der Pest; wir sehen also diese Niederländer schon nach Italien wandern, wo sich ihre Kunst fortsetzen sollte). Der glänzendste Name dieser Schule und damit der erste eigentliche Gipfel der Musik ist der humanistisch gebildete Josquin de Pres (Jodocus Pratensis), geboren um 1450, Schüler Okeghems. Er kam nach Rom und war ein Jahrzehnt lang Mitglied der päpstlichen Kapelle, dann ging er nach Frankreich in die Kapelle des Königs Ludwig XII; er starb 1521 in Condé, seinem Geburtsort, als Propst des Domkapitels. „Bei ihm finden wir alle satztechnischen Probleme spielend gelöst, wobei allerdings die nicht mehr zu überbietende Künstlichkeit vielfach zum Selbstzweck wird und den höheren Wert seiner Arbeiten herabdrückt. Daneben aber herrschen in vielen seiner ungemein zahlreichen Werke ebenso erhabene Feierlichkeit als zarte Lieblichkeit, und seine Stimmführung zeigt oft eine bemerkenswerte beinahe selbstherrliche Melodik". In dem fruchtbaren Wirken seiner Zeitgenossen macht die Tonsetzkunst unverkennbar einen zu immer größerer Klarheit führenden Entwicklungsgang durch. Als solche sind hier zu nennen der „kraftvolle und tiefernste" Pierre de la Rue, dann Antonius Brumel, bei dem wir schon eine zwölfstimmige Messe finden, der „wunderliche und von Allen bizarrste" Alexander Agricola, ferner Loyset Compere, „der Romantiker unter den Niederländern", Antonius Fevin, den die Niederlande, Spanien und Frankreich als den ihrigen beanspruchen, da sein Ruhm ein hoher war, ebenso wie der des Eleazar Genet, als Kapellmeister der päpstlichen Kapelle mit bischöflicher Würde bekleidet, und Jean Mouton, † 1522 als Kanoniker von St. Quentin. Josquins vielleicht bedeutendster Schüler ist Nicolas Gombert, geboren 1495 in Brügge, Kapellmeister Karls V in Madrid. Seine Motetten gehören zu den herrlichsten Perlen der K. — Clemens non Papa, ein äußerst fruchtbarer Tonsetzer, kann als direkter Vorläufer Orlando's betrachtet werden, von dessen gewaltiger Größe sein eigener Ruhm etwas beeinträchtigt wird. Niederländische Meister waren in der ganzen musikalischen Welt begehrt und geehrt. Alle aber überstrahlt Orlando di ¶ Lasso.

6. Der Ruhm der Niederländer drang frühzeitig auch nach Italien und mit ihm, angezogen durch die glänzenden und einflußreichen Stellungen an den Kapellen seiner berühmten Kirchen, manch ein Träger dieses Ruhmes. In Italien selbst, besonders in Rom, bildete die päpstliche Kapelle, deren eine von den Päpsten auch in Avignon errichtet wurde, nachdem die altehrwürdige schola cantorum in Rom zurückgeblieben war, einen Mittelpunkt für intensive und an glänzenden Namen reiche Pflege der K. Einen erhöhten Aufschwung nahmen diese Bestrebungen, als nach der Rückkehr aus dem Exil die berühmte sixtinische Kapelle gegründet worden war (¶ Sixtus IV). Durch ¶ Julius II entstand neben dieser noch die capella Julia, die heute noch auftritt; sie hat erst vom jetzigen Papst Pius X 1906 eine Neuordnung erhalten, während die ältere sog. sixtinische Kapelle wenig mehr hervortritt. Der berühmte Kirchengesang in der Charwoche stammt nicht von der Sixtina, sondern von der Julia. Bis auf ¶ Paul IV wurden nur Geistliche in die Kapelle aufgenommen. Neben den Knabenstimmen wurden auch falsettierende Männerstimmen im Sopran verwendet, an deren Stelle am Anfang des 17. Jhd.s Kastraten traten. Begreiflicherweise drängten sich zum Dienst in der päpstlichen Kapelle Meister aus aller Herren Länder. Neben dem Italiener Costanzo Festa finden wir Spanier wie Salinas, Guerrero, Morales und vor allem Niederländer, an ihrer Spitze Jakobus Arcadelt, in ihren Diensten. Als unmittelbarer Vorgänger Palestrinas ist Giovanni Animuccio zu nennen, dessen Namen mit der Gründung des ¶ Oratoriums zusammenhängt. Den Alles überragenden Höhepunkt der Musik der „römischen" Schule aber bildet ¶ Palestrina. Von seinen Schülern und Zeitgenossen sind zu nennen: Giov. Maria Nanino, sein Nachfolger von S. Maria Maggiore und als Direktor der ersten römischen Musikschule auch von pädagogischem Interesse. Dessen Neffe und Schüler Giov. Bernardino Nanino versucht sich schon in Masseneffekten. Ein hochberühmter Meister, an Bedeutung Orlando und Palestrina nicht nachstehend, ist Tommaso da Vittoria, ein Spanier, dessen Werke indessen ganz palestrinesischen Geist atmen. Unter den Meistern der Zeit nach Palestrina ragt vor allen Felice Anerio hervor, der einzige, der nach Palestrina den Ehrentitel eines „Komponisten der päpstlichen Kapelle" trug. Seine Arbeiten sind schon vom neuen Geist der „Renaissance" durchweht. Das Gleiche gilt von Giov. Fr. Anerio, der ebenso bedeutend als Kontrapunktiker, wie als Vertreter des neuen „monodischen" Stils ist. Dieser neue Stil trat mit Lodovico da Viadana und seinen „Cento Concerti ecclesiastici" sogar in die K. ein. Ihm wird dabei vorzugsweise die Erfindung des Basso continuo (per organum) zugeschrieben. — Ruggiero Giovanelli wurde Nachfolger Palestrinas bei St. Peter. Ein anderer Schüler Palestrinas war Francesco Surriano, ein Meister namentlich des künstlichen kanonischen Satzes, durch den er sein Werk vor Verflachung bewahrte. Weiter ist zu nennen der sonst meist als hervorragender Madrigalkomponist gerühmte Luca Marenzio († 1599), Gregorio Allegri († 1562) ist der Komponist des früher so ängstlich gehüteten Miserere; er war einer der ersten, die selbständige Instrumentalsätze schrieben. Sein Schüler war Antonio Ciffra, später Kapellmeister am Lateran in Rom und dann in Loretto. Agostino Agazzari ist ebenso wie Franc. Foggia bemüht, den alten mit dem neuen Stil zu verschmelzen. Die letzteren nennt Ambros „den Schlußpunkt der eigentlichen hochgepriesenen römischen Schule" und datiert von seinem Tod deren Verfall. Die letzten Ausläufer der Schule tun sich mehr durch die Zahl als durch den Wert ihrer Werke hervor.

7. Als das Charakteristikum einer in Neapel um die Wende des 17. Jhd.s sich bildenden Schule sei das Hereinragen des Stils der weltlichen Oper, die hier eine beherrschende Stellung einnahm, erwähnt. War doch ihr Begründer kein anderer als Alessandro Scarlatti († 1725), der Komponist von 100 Opern, die er neben 200 Messen schrieb. Trotzdem beschränkte sich ein Meister wie Franc. Durante († 1755) ganz auf die kirchliche Komposition, freilich unter den oben erwähnten stilistischen Voraussetzungen. Sein Schüler war Pergolesi († 1736 im Alter von nur 26 Jahren), der Schöpfer des berühmten Stabat mater, in welcher Form auch Eman. Astorga eine berühmt gewordene Komposition schrieb.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Aus dieser Schule ging endlich noch der gefeierte Joh. Adolf Hasse (1699—1783) hervor.

8. Wie in der Malerei, so hat auch in der Tonkunst und speziell in der K. Venedig eine Hauptrolle gespielt und dabei seine besonderen Eigentümlichkeiten zu wahren gewußt, die auch hier aus den Besonderheiten seiner Kultur abzuleiten sind. „Klangfülle und Farbenreichtum, Chromatik und Vielstimmigkeit und auch in letzter Linie selbständige Instrumentalmusik werden die Wahrzeichen dieser Schule". Ihr Gründer, Adrian Willaert († 1562), war Niederländer von Geburt. 1527 wurde er Kapellmeister bei San Marco. Die architektonische Eigentümlichkeit der Markuskirche mit zwei einander gegenüberliegenden je mit einer eigenen Orgel versehenen Musikchören wurde ihr Anlaß zur Produktion in vielstimmiger auf korrespondierende Chöre berechneter Satzweise, die von nun ab ein Charakteristikum venezianischer Tonkunst blieb. Sein Schüler und Nachfolger wurde Cyprian de Rore, gleichfalls Niederländer von Geburt. Seine Hauptbedeutung liegt allerdings im Madrigal, bei dem die Chromatik den vollen Sieg über die frühere diatonische Satzweise davonträgt. Gerade zur rechten Zeit gegenüber diesen sehr kühnen Neuerungsversuchen trat als strenger Theoretiker sein unmittelbarer Nachfolger Gius. Zarlino (geb. 1517) auf, dessen „Instituzioni armoniche" „den kommenden Jahrhunderten ein System aufbaute, das die feste Operationsbasis für alle weiteren Arbeiten bilden sollte". In ihm ist der übrigens in der Volkskunst von alters her übliche und nur in den Spekulationen der Kirchentontheorie (¶ Kirchentöne) zeitweise untergegangene Dualismus von Dur und Moll auf harmonischer Grundlage theoretisch wieder entdeckt und festgelegt, der die Alleinherrschaft der Kirchentonartstheorie brechen sollte. Seine Nachfolger bei S. Marco, Bald. Donato und Giov. Croce, sind die Schöpfer von Kompositionen, die sich noch heute einer besonderen Beliebtheit erfreuen. Auch der Franziskanermönch Fra Costanzo Porta errang sich als Komponist hohen Ruhm, charakteristischer Weise auch als solcher von weltlichen Madrigalen. Daneben aber wurde und blieb Venedig auch „die Hochburg des Orgelspiels" (s. unten). — Ihren Höhepunkt erreichte die Schule in Andrea und Giov. Gabrieli. Der ältere Andrea, 1510 geboren, kam 1566 an Claudio Merulos Stelle als Organist an die zweite Orgel von San Marco. Er war ein ebenso fruchtbarer als kunstgeübter Komponist, der namentlich auch in eigentümlich behandelter Mehrchörigkeit Bedeutendes leistete. Er war auch als Lehrer vielbegehrt und bildete u. a. H. L. ¶ Hasler aus. — Bedeutender noch ist sein Neffe Giovanni, geboren 1557, seit 1579 Organist an der ersten Orgel von S. Marco, gestorben 1612. Mit seinem Namen verbinden sich eine Reihe wichtigster technischer Errungenschaften sowohl in der Organisation und Durchbildung der Mehrchörigkeit, als vor allem in der Instrumentalmusik (s. 10), die bei ihm eine selbständige Rolle spielt, selbst mit Berücksichtigung von Umfang und Klangfarbe der einzelnen Instrumente, was vordem noch nicht zu beobachten war. In diesem Losringen der Instrumental- von der Vokalmusik liegt Giovannis bleibende Bedeutung. Aber auch ein individueller Stil bildet sich in seinen Werken heraus. Sein berühmtestes Werk sind die 2 Bände Symphoniae sacrae, Gesangs- und Instrumentalstück für 6—16 Stimmen, ebenso seine Canzone und Sonate für 3—23 Instrumente „aller Art". Sein bedeutendster Schüler wurde Heinr. ¶ Schütz. Als würdige Nachfolger der beiden Gabrieli sind zu nennen Orazio und Orfeo Vecchi, ersterer auch auf weltlichem Gebiete, letzterer nur kirchlich tätig, ferner M. Ant. Ingegneri und G. Matt. Asola, der Verfasser u. a. 3 stimmiger Messen. Das Aufblühen der Musikreform um 1600 mit seinem Sieg der Monodie über den Kontrapunkt hat natürlich auch in Venedig nicht ohne Einfluß bleiben können. Die Meister, die sich ihm willig beugten, kann man in den Sammelnamen einer „neueren venezianischen Schule" zusammenschließen. Der Schwerpunkt der Entwicklung lag dabei freilich mehr auf weltlichem Gebiete. Schon von Claudio Monteverdi, Croces zweitem Nachfolger bei San Marco, sagt Riemann: „Er war der große Neuerer, welcher von der bloßen Negation der Florentiner Reformatoren zu positivem neuem Schaffen überging". Sein Hauptruhm war bis jetzt mit der Erfindung der Oper verknüpft; doch werden in allernächster Zeit auch seine vielstimmigen Kirchenkompositionen veröffentlicht werden, in denen man mit Erstaunen eine Reihe hochmoderner Züge entdecken wird. Von seinen Nachfolgern seien erwähnt: Giov. Moretta und Franc. Cavalli, der u. a. ein achtstimmiges bedeutendes ¶ Requiem schrieb, Giov. Carissimi, der Meister der ¶ Kantate und des ¶ Oratoriums, und Giov. Legrenzi. Im 18. Jhd. noch ragen Meister von San Marco hervor, besonders Ant. Lotti, Caldara, der neben 65 Opern noch Zeit zu verdienstlicher Komposition für die Kirche fand, darunter ein 16 stimmiges „Crucifixus". Hochberühmt und noch heute im Vollbesitz seines Ruhms und der Pflege seiner Kunst war sodann Ben. Marcello, dessen Stil freilich kaum mehr kirchlich genannt werden kann. Als letzte Ausläufer der Schule gelten Bald. Galuppi, der u. a. 9 Jahre in St. Petersburg tätig war, und der ein vielgepriesenes Tedeum schrieb, Saratelli und endlich Ant. Biffi, dessen achtstimmige Psalmen noch heute bei St. Marco erklingen.

9. Wo niederländische, italienische, spanische, französische Meister um die Palme der Kunstfertigkeit im kirchlichen wie auch weltlichen Tonsatz rangen, da blieb man in deutschen Landen nicht zurück. Freilich waren hier die lernbegierigen Meister angewiesen, in fremde Schulen zu gehen, und sie taten dies redlich und mit ernstestem Bemühen. Schon vor der Reformation gedieh die Satztechnik in ihrer gesunden Kraft und Tüchtigkeit zu ansehnlicher Höhe und wußte sich deutsche Eigenart bei allem natürlichen Einfluß der fremden Schule zu wahren. Wertvolle Proben birgt das „Lochheimer Liederbuch" mit Werken von 1390—1420. Aus dem Ende des 15. und Anfang des 16. Jhd.s nehmen als deutsche Meister des Kontrapunkts u. a. Adam de Fulda, Stephan Mahu, Heinrich Finck, Thomas Stoltzer eine Achtung gebietende, Heinrich Isaac sogar eine hervorragende Stellung ein. Als „symphonista regius" diente dieser lange Zeit in der Kapelle Maximilians I. Als diplomatischer Gesandter seines Herrn nach Florenz geschickt, nahm er daselbst die Einflüsse der Josquin, Hobrecht, Agricola in sich auf. Als er 1517 starb, hinterließ er einen köstlichen Schatz edelster K., gipfelnd in seinem „Choralis Constantinus", einer Bear-

beitung der Offizien für die Sonn- und Feiertage nach dem kirchlichen cantus firmus. Seine weltlichen Lieder zeichnen sich durch große Innigkeit aus. Sein „Innspruck ich muß dich lassen“ ist ein echtes Volkslied geworden, das auch in dem Choralschatz der protestantischen Kirche Aufnahme fand. Auch unter den deutschen Orgelspielern finden sich Namen von hellstem Klang, allen voran Paulus Hofhaimer, 1490 von Maximilian I als „Organistenmeister“ an seinen Hof berufen und in den Adelstand erhoben. Als Komponist Bedeutendes leistete ferner Leonhard Paminger, der mit Luther in freundschaftliche Beziehungen trat. Wir kommen damit zu den Meistern, die im Dienste der Reformation tätig waren. Die deutsche Musik erklomm ihre geistige Höhe erst mit dem Freiwerden des geistigen Lebens durch die Tat Luthers. Kein noch so überragendes Genie irgend einer künstlerischen Meisterschule hat der Kunst annähernd den Dienst erwiesen, wie die mächtige Anregung, die von ihm ausging. Jetzt erst konnte der deutsche Geist der Tonkunst, der vorher nur nachempfinden lernte, was andere Nationen Großes geschaffen, groß und stark werden, seine künftige kunstgeschichtliche Aufgabe zu erfüllen, für die er einmal die Tiefe seines intellektuellen Wesens und dann den angeborenen Universalismus, die Aufnahmefähigkeit und zugleich Anpassungskraft für alle großen Anregungen, die ihm von außen kamen, als Rüstzeug mitbrachte. Und doch mußte und konnte er nur aus kleinen, ja fast kümmerlichen Verhältnissen heraus groß werden. Denn er fand keine äußerlich glänzenden Lebensverhältnisse wie die italienische Kunst, keine Künstler in einflußreichen, vielumworbenen Stellungen, keine Päpste als Mäcene und Brotherren, keine Möglichkeit, sich eine allgemeinere Bildung zu erwerben, wenn diese nicht außer Landes geholt werden wollte, keine künstlerisch musikalischen Bildungsanstalten. Dazu lag die lähmende Hand politischer Wirren oft genug schwer auf allem höheren Leben. Alles, was geschah, ja was geschehen konnte, mußte von unten aus, aus den niederen Klassen des Volks heraus geschehen. Hier wurzelte die köstliche Blüte des Volkslieds, „dieses Erzeugnisses eines unbewußten instruktiven Kunsttriebs“, und aus ihm sproß der deutschen Kunst wahrhaft Heil. Wie im ganzen Wesen der Reformation, so war auch in ihrer Kunst der Einfluß des Volkstümlichen das maßgebende und treibende Element der Entwicklung (¶Liturgie, musikalisch, ¶Kirchenlied: III). Hinzu trat das Streben nach Verinnerlichung und Durchgeistigung. Dazu wurde selbst das dienlich, was deutsche Meister in Venedig gelernt (man denke an Heinrich ¶Schütz), ja was sie dort an Erfahrungen in der Pflege der „neuen Kunst“ der Monodie (s. 8) gemacht hatten. Die K. der neuen Lehre fand selbst bei Meistern Sympathie, die dem alten Glauben noch angehörten und treu blieben und nun, wie Ludwig Senfl († um 1550), durch Bearbeitung von Choralmotetten zeigten, daß sie die Bedeutung der künstlerisch fruchtbaren Keime der neuen K. richtig erfaßt hatten. Dadurch wirkten auch sie indirekt an der neuen Arbeit mit. — Das Wichtigste war in der weiteren Entwicklung zunächst die Ausbildung eines kunstgemäßen Tonsatzes von dennoch reicher individueller Belebung, in dem die Melodie grundsätzlich der Oberstimme zugewiesen wurde; denn nur dadurch konnte sie volkstümlich wirken. Welche Bedeutung hier der Arbeit Lucas ¶Osianders und Joh. Eccards, aber auch Hans Leo ¶Haslers zukommt, ist im Artikel ¶Kirchenlied: III, 3 dargelegt worden. Hier sei noch hingewiesen auf den Augsburger Adam Gumpeltzhaimer († 1625), dessen „Compendium musices“ als theoretisches Lehrbuch 12 Auflagen erlebte, dessen wichtigstes kirchliches Werk aber seine 8stimmigen Psalmen sind; ebendaselbst wirkten Christian Erbach als Organist und Gregor Aichinger († 1628), dessen „sacrae cantiones“ für 4—10 Stimmen und „tricinium“ besonders gerühmt werden.

In dem Maß jedoch wie die neue Richtung in Italien mit ihren monodischen Tendenzen sich mehr und mehr als ein Ankämpfen gegen die Kunst sinnreicher Stimmverwebung, gegen den ¶Kontrapunkt erwies, wie ferner das siegreiche Vordrängen der Chromatik dem subjektiven Empfinden einen breiteren Spielraum ließ und endlich das Emporblühen einer selbständigen Instrumentalmusik (s. 10) seinem Wesen und seiner Bestimmung nach sich von dem kirchlichen Stil von selbst entfernen mußte, vor allem aber in dem Maß, wie die allgemeine Wertschätzung sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf die Seite der weltlichen Produktion auf dem Gebiet der Oper neigte, verschwinden die Meister, die als hauptsächliche Kirchenkomponisten in Betracht kämen, und wird es überhaupt schwer, eine geschichtliche Weiterentwicklung der K. von der allgemeinen Musikgeschichte abzulösen. Steht noch Michael Prätorius († 1621) auf der Grenzscheide der beiden Richtungen, so war Heinrich ¶Schütz, ohne Zweifel der größte Tonsetzer seiner Zeit, der erste, der die Oper nach Deutschland verpflanzte. Schütz war der bedeutendste Vermittler des Einflusses der italienischen auf die deutsche K. Eine spezifisch kirchliche Richtung nahm er in seinen Passionen (¶Passion), in denen er der Vorgänger ¶Bachs sein sollte. Einer kirchlichen Tendenz wenigstens hinsichtlich der Natur und dem Wirkungskreis ihres Instruments huldigen die bedeutenden Orgelmeister ihrer Zeit, über die unten (Abs. 10) bei der kirchlichen Instrumentalmusik noch zu sprechen sein wird. — Wie in der großen Zeit der Vokalmusik, bis zu ihren Gipfeln in Orlando di ¶Lasso und ¶Palestrina ein Wesensunterschied zwischen kirchlicher und weltlicher Satzweise kaum anzunehmen war, so war mit dem Uebertragen des neuen Opernstils auf die K. des 17. Jhd.s wiederum die Grenze zwischen beiden Musikgattungen mehr und mehr verwischt worden, nur daß dort das geistige und als solches mit dem speziell Religiösen in engerer Verbindung stehende, hier das sinnliche und als solches dem Weltleben von vornherein mehr zugewandte Element den Ausschlag gab. Die Folge war unausbleiblich: eine Verweltlichung der K. bei aller musikalischen Genialität ihrer einzelnen Meister, bei denen Verflachung des Stils mit Oberflächlichkeit der Technik, die ja nur mehr auf äußere Wirkung auszugehen hatte, Hand in Hand ging. Die katholische K. besonders mußte rettungslos verfallen, die protestantische hatte wenigstens noch das Gebiet des ¶Oratoriums, auf das sie sich und ihre religiösen Tendenzen retten konnte; dazu fand sie noch einmal in ¶Händel und ¶Bach überragende Geister, die sie wenigstens augenblicklich vor der Verflachung

retteten: Händel durch die Universalität seines Genies, die ihn den ganzen Reichtum der technischen Errungenschaften der Oper und der Instrumentalmusik in sich aufnehmen und auf ein Gebiet übertragen ließ, auf dem sich die ganze Kraft und Tiefe seines kerndeutschen Wesens zu neuen, seither unerhörten Wirkungen entfalten konnte: seinem Oratorium, — und Bach durch die tiefe Innerlichkeit seines Wesens, das er, ganz nur auf sich und sein Verantwortlichkeitsgefühl vor seinem Gott gestellt und unbeeinflußt von jeder äußerlichen Absicht, mit der abgrundtiefen Gründlichkeit des deutschen Gemüts entfaltete, wobei es noch einmal das geistige Element der Polyphonie war, die auch auf seine Instrumentalmusik übertragen, das Materielle der Tonsprache bändigte und höheren Zielen zuführte. — Die Richtung, welche die deutsche Musik, sowohl für sich wie in ihrer führenden Weltstellung betrachtet, nach der Epoche Bachs und Händels nahm, war eine derartige, daß abgesehen von dem eigentlich dramatischen Gebiet und seiner Modifikation der vokalen Formen, die Instrumentalmusik (s. Sp. 1353) in den Vordergrund des Interesses trat. Damit ist ein speziell kirchenmusikgeschichtliches Interesse weiterhin so gut wie ausgeschlossen. Unsere Großmeister ¶ Haydn, ¶ Mozart, ¶ Beethoven, auch ¶ Schubert schrieben ja wohl K., aber diese ist für die Weiterentwicklung ihrer Erscheinungen belanglos. Erst unter den Einflüssen der Romantik, die ja auch zu einer Regeneration des Oratoriums (¶ Mendelssohn, Löwe u. a.) führte, erfüllte sich besonders die protestantische Richtung der K. wieder mit einem Geist, den man kirchlich nennen kann, weil er ebenso von der herkömmlichen Gleichgültigkeit des Inhalts als von der lediglich auf äußere Wirkung zielenden Art der Formen und des Ausdrucks absah und wieder auf den zielbewußten Ernst, die Strenge und Tiefe der religiösen Auffassung, wie sie frühere kirchlich positivere Zeiten aufwiesen, gestellt ist. Im Mittelpunkt dieser Richtung stehen Namen wie Mendelssohn, Richter, Hauptmann. Aber auch die katholische Musik genoß selbst in Zeiten des Verfalls die Früchte eines unverkennbaren Aufschwungs des ausgeprägten religiösen Geistes und verzeichnet Namen wie J. J. Fux, „der österreichische Palestrina" († 1741), Max. Stadler († 1833), Jos. Eybler (1764—1846), Caspar Ett († 1847), J. W. Tomaschek († 1850), Cherubini († 1848). Von den Namen der jüngsten Epoche aber, an die sich wichtigere Erscheinungen auf kirchenmusikalischem Gebiet anschließen, seien nur genannt die Katholiken Rheinberger, Brosig, ¶ Haberl, Felix Draeseke, Fr. Liszt, A. Bruckner und M. Filke; die Protestanten Faißt, von ¶ Herzogenberg, ¶ Brahms, A. Becker, Fr. Kiel, E. Grell, Max Reger.

Die Entwicklung der K. im heutigen Italien kann hier ebensowenig im Einzelnen verfolgt werden, wie die in Frankreich, Spanien und England. In diesen Ländern nahm sie natürlich vielfach die Eigenart ihrer nationalen weltlichen Kunst auch ihrerseits an.

10. Was nun endlich die kirchliche Instrumentalmusik anlangt, so begegnet hier gleich für die Betrachtung die Schwierigkeit, daß dieser Begriff eigentlich einen inneren Widerspruch enthält, denn eine eigentliche Instrumentalmusik hat in der Kirche nie Platz gehabt. Wenn die Tradition auch davon weiß, daß in der jüdischen Tempelmusik Harfen, Sistren, Trompeten, Hörner und Posaunen verwendet wurden, sei es zur Begleitung des Psalmgesangs, sei es in mehr selbständiger Weise, so war Instrumentalmusik doch bei der anfänglichen Gestaltung des christlichen Gottesdienstes, abgesehen von dem Odium des Heidnischen, das ihr anhaftete, schon aus Zweckmäßigkeits-, bezw. Sicherheitsgründen ausgeschlossen. Und auch später, nachdem man anfing, die ¶ Orgel (vgl. ¶ Kirchengeräte, 3) zur Begleitung des kirchlichen Gesanges zu verwenden, kann von einer eigentlichen Instrumentalmusik nicht füglich gesprochen werden, wenn auch feststeht, daß neben ihr, z. B. in den Sängerschulen der Klöster wie St. Gallen, auch noch andere Instrumente in Gebrauch waren. Ja, selbst als man mit dem allmählichen Aufkommen der Instrumentalmusik die Instrumente zur Ausführung der kirchlichen cantiones, motetae usw. zuzog, hatten diese eine rein substituelle Bedeutung, d. h. sie dienten als Aushilfsmittel für fehlende oder als Verstärkung vorhandener Stimmen, wie die gewöhnliche Angabe „sowohl für menschliche Stimmen als für Instrumente jeglicher Art" unzweideutig ausspricht. Eine andere Bedeutung wird wohl auch die Verwendung der Instrumente in jener oben erwähnten mehrstimmigen englischen K., wo sie 1416 von Heinrich V als Bestandteil der alten Bardenmusik eingeführt wurde, kaum beanspruchen können. — Erst die Blütezeit der großen Orgelmeister Italiens, namentlich Venedigs, und Deutschlands einerseits und die kompositorische Tätigkeit Giov. Gabrielis (s. 8) anderseits gaben einer selbständigen Instrumentalmusik das Leben.

Die ersten Anfänge der Orgelliteratur werden, wie Riemann annimmt, auf die Heranziehung der Orgel zu den Gesangsübungen zurückgehen. Als erster Meister der vervollkommneten Orgel begegnet uns Franc. Landino, genannt il Cieco († 1397). Von ihm sollen Hunderte von Tonsätzen in italienischen, englischen und französischen Bibliotheken liegen. Gleichfalls ein blinder Meister Konr. Paumann († 1473 in München) ist der Erfinder der deutschen Orgeltabulatur, d. h. der eigentümlichen Notierungsweise für Orgel, die er in seinem „Fundamentum organisandi" niedergelegt hat. Erinnert sei auch an des blinden Heidelberger Hoforganisten Arnold Schlick des Aelteren „Spiegel der Orgelmacher und Organisten" (1511). England besaß eine eigene Tabulatur schon 100 Jahre vor Paumann. — Während die ersten Orgelsätze lediglich Uebertragungen von Singstimmen waren, gingen die venezianischen Meister mit Claudio Merulo († 1604) an der Spitze, bahnbrechend vor in der Schaffung eines der Technik des Instruments entsprechenden Orgelstils, in dem beide Gabrieli tätig waren. An der Orgel hat sich auch im Anfang des 17. Jhd.s die Harmonie ausgebildet, die der „Harmonielehre" zu Grund lag. Der berühmteste Organist Italiens im 17. Jhd. aber lebte und starb als Organist an der Peterskirche in Rom: G. Frescobaldi († 1644), der erste Fugenmeister seiner Zeit. Mit seinen bedeutendsten Schülern J. Cr. Kerll († in München 1693) und J. Frohberger († 1667 als Hoforganist in Wien) greift sein Einfluß auch nach Deutschland über, wo auch schon vorher, wie erwähnt, tüchtige Meister lebten, außer den oben genannten u. a. der früher schon

angeführte P. Hofhaimer. Auch in England lebten und wirkten teils als kirchliche teils als Orgel- (und Virginal-)spieler an den Hofkapellen Männer wie Abt Digon († 1509), Fairfax (geb. 1460), Tye († 1572), Morley († 1604), John Bull († 1628), Byrd († 1623), während die Orgelmusik ¶ Händels unter die Konzertmusik gehört. Als „Bindeglied zwischen Italien und Deutschland" kann der Niederländer Sweelinck, Schüler Zarlinos und Gabrielis, angesehen werden, an den sich wieder bedeutende Schüler anschlossen: Jak. Prätorius († 1651), H. Scheidemann († 1663), A. Reinken (1722), S. Scheidt († 1654). Den größten Ruhm genoß Bachs unmittelbarer Vorgänger D. Buxtehude in Lübeck († 1674), ebenso wie J. Pachelbel in Nürnberg († 1706). Als dritter schloß sich ihnen G. Muffat in Passau († 1704) an, der französische Einflüsse in sich aufnahm. Der größte und für die Folgezeit wichtigste Meister aber war auch auf diesem Gebiet: J. S. ¶ Bach, der Schöpfer der monumentalsten Orgelwerke aller Zeiten. Auch hier hatte ja der Protestantismus mit seinen freieren Kultusformen ein viel weiteres Feld der Betätigung des Orgelspiels dargeboten. So konnte sich auch in der Folgezeit eine ununterbrochene Fortentwicklung des kirchlichen Instrumentalstils vollziehen, in der wir Namen von bestem Klang begegnen: Rink († 1846), Hesse († 1863), Ritter († 1885), Thiele († 1848), Töpfer († 1870), Mendelssohn, Faißt, Rheinberger u. a. mehr. — Das moderne Orgelspiel, das namentlich auch im Ausland seine namhaftesten Vertreter findet (Bossi in Italien, St. Saëns, Guilmant, Widor in Paris) ist ein zu sehr ausgesprochen konzertmäßiges, um noch unter den Begriff der K. zu fallen.

Außer der in ¶ Kirchenlied: I—III ¶ Liturgie, musikalisch genannten Literatur vgl. R. Schlecht: Gesch. der K., 1861; — J. Katschthaler: Gesch. d. K., 1893; — Utto Kornmüller: Lexikon der kirchl. Tonkunst, 1891²; — S. Kümmerle: Enzyklopädie der protestantischen K., 4 Bde., 1888—95; — ‡ K. Weinmann: Gesch. der K. (Sammlung Kösel), 1906; — R. G. Kiesewetter: Die Verdienste der Niederländer um die Tonkunst, 1826; — K. von Winterfeld: Gabrieli und sein Zeitalter, 1834; — F. Lederer: Ueber Heimat und Ursprung der mehrstimmigen Tonkunst I, 1906; — Fr. Bachmann: Grundlagen und Grundfragen zur evg. K., 1899; — Weiteres bei H. A. Köstlin in RE³ X, S. 443—458. **Wilh. Weber.**

Kirchenordnung, Apostolische, ¶ Kirchenrecht, 3 a.

Kirchenordnungen, evangelische.

1. Rechtlich. Die ältesten evg. K. des 16. Jhd.s erhielten öffentlich-rechtliche Geltung erst durch die Einführung seitens der gesetzgebenden Gewalten, — Fürsten und Stände oder freien Städte (¶ Kirchenrecht, 4 c). Damit wurden sie Landesgesetze, wiewohl sie kirchliches Recht erst in zweiter Linie enthalten, nämlich nicht im dogmatischen Teil (Credenda), sondern in den Bestimmungen über Liturgie (¶ Agende, 2), Besetzung der Kirchenämter, Organisation des Kirchenregiments, Disziplin, Ehesachen, Schulordnungen, Einkommen der Kirchen- und Schuldiener, sowie Verwaltung der Kirchengüter (Agenda). Soweit sie Kirchenrecht enthalten, bezwecken sie nicht eine erschöpfende Kodifikation des gesamten landeskirchlichen Rechts, sondern setzen anderweite Rechtsquellen wie vor allem das kanonische Recht (¶ Kirchenrecht, 3 c; 4 c) als bestehend voraus. — Mit Erstarkung des staatlichen Absolutismus trat die theologische Arbeit bei den K. mehr und mehr in den Hintergrund; der Landesherr, zugleich der summus episcopus (¶ Landesherrliches Kirchenregiment), erläßt die K. kraft landesherrlicher Gewalt, so daß sie sich juristisch mit den Staatsgesetzen decken. Aber erst nach Einführung der konstitutionellen Verfassungen (Mitte der ersten Hälfte des 19. Jhd.s) gewinnen die K. einen wesentlich anderen Charakter, indem sie sich jetzt lediglich auf den Rechtsinhalt beschränken und die Weiterentwickelung der Lehre der theologischen Wissenschaft überlassen. Gleichzeitig ändert sich auch, und zwar in den einzelnen Staaten verschiedenartig, ihre Entstehungsart, indem durch Einführung der ¶ Synodalverfassung fortan außer den Geistlichen auch die Laien bei der Kirchengesetzgebung mit herangezogen werden. In den meisten größeren Staaten Deutschlands, vor allem in Preußen, haben wir neben den Staatsgesetzen, die lediglich die äußeren Beziehungen der Kirche betreffen, auch wieder im vollen Sinne des Wortes K., d. h. von kirchlichen Organen beschlossene Gesetze; ebenso in Sachsen, Württemberg, Anhalt, Waldeck, Lippe, Hamburg. In irgend einer Weise sind hier die landes- oder provinzial-kirchlichen Gesetze an die Zustimmung der Synoden gebunden (¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches: II). Aber noch heute sind K. reine Staatsgesetze in beiden Mecklenburg, Schwarzburg-Sondershausen und Reuß älterer Linie. Reines kirchenregimentliches Gesetzgebungsrecht, das weder durch synodale noch durch ständische Mitwirkung beschränkt ist, besteht in Sachsen-Koburg-Gotha, Schwarzburg-Rudolstadt, Reuß jüngerer Linie, Schaumburg-Lippe, Lübeck und Bremen. In Bayern ist das kirchliche Grundgesetz ein Teil der Verfassung; die dahin übernommenen Teile von K. unterliegen also der konstitutionellen Staatsgesetzgebung. — Die Frage nach der heutigen Geltung einer älteren K. verlangt genaue Prüfung der lokalen und allgemeinen Rechtsentwicklung. In den evangelischen Landeskirchen heben im allgemeinen die späteren landesherrlichen oder auf Grund der neuen konstitutionellen Verfassungen zustande gekommenen Staatsgesetze frühere gleichartige Bestimmungen in den alten K. auf. Wenn z. B. das Preußische ¶ Landrecht das Weiterbestehen älterer K. anordnet, so folgt aus Artikel II des Publikations-Patents ohne weiteres, daß bei Materien, mit denen sich das ALR. befaßt hat, dessen Vorschriften im Falle des Widerspruchs denen der K. vorgehen.

Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen I, 1903; — Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1909⁶; — Wilhelm Kahl: Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1894; — Heinr. Friedr. Jacobson: Ueber die Geltung der älteren evg. K. in der Gegenwart (Zeitschrift für deutsches Recht XIX); — Artikel K., in RE³ X, S. 458 ff und in KL² VII, S. 623 ff; — Graf Huyn de Grais: Handbuch der Verfassung und Verwaltung, 1906, S. 416 f. **v. Krogh.**

2. Eine Geschichte der ältesten evg. K., von denen die sogenannten Visitationsordnungen (¶ Kirchenvisitation, 2) nicht zu trennen sind, zu schreiben, ist erst möglich, seitdem E. Sehling (s. unten) in seinem großangelegten Quellenwerk alle hierher gehörigen Urkunden zusammenzutragen begonnen hat. Die für die Entwicklung

der einzelnen Länder maßgebenden K. sind in den die Landeskirchengeschichte behandelnden Artikeln genannt (vgl. z. B. ¶ Hessen: I, 3. 4. ¶ Bayern: I, 1; II, 1. ¶ Bremen, 1. Hannover, 2 usw.) oder bei dem Namen ihrer Verfasser (¶ Bugenhagen, ¶ Corvinus, ¶ Brenz, Urbanus ¶ Rhegius, ¶ Jonas, ¶ Hamelmann, ¶ Mathesius, ¶ Aepinus, ¶ Osiander, ¶ Calvin, ¶ Laski usw.). Es genüge hier auf einige K. hinzuweisen, die als Vorbilder aus der Zahl der übrigen hervorragen, die Häupter gewisser Familien sind und Einheit in das zunächst recht mannigfaltige Bild (¶ Kirchenrecht, 4 c) hineinbringen. Diese Bedeutung kommt z. B. dem Sächsischen Visitationsbuch v. J. 1528 (¶ Kirchenvisitation, 2) zu, an das sich die ¶ Bugenhagenschen K. (vgl. ¶ Agende, 2, Sp. 226) u. a. anlehnen. Bugenhagens Braunschweiger Ordnung folgen wieder die K. von Göttingen 1530, Minden 1530, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Braunschweig-Wolfenbüttel 1534 usw. Die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 (von ¶ Osiander und ¶ Brenz; vgl. ¶ Bayern: I, 1) liegt u. a. der Mecklenburger (1540), Brandenburger (1553) und der sogenannten kleinen Württemberger Kirchenordnung von 1536 (¶ Württemberg) zugrunde, während die Württemberger Ordnung von 1553 und erst recht die darauf gebaute große Württembergische v. J. 1559 ihrerseits nicht nur durch ihre kirchlichen Bestimmungen, sondern auch durch die 1559 damit verbundene Schulordnung (¶ Christoph von Wirtemberg; vgl. ¶ Kirche: VI, 1, Sp. 1171) vorbildlich geworden und von Pfalz-Zweibrücken (1557), Herzogtum Preußen (1557), Wolfenbüttel (1569), Sachsen (1580) u. a. nachgeahmt sind. Von reformierten K. ist vor allem auf Calvins Ordonnances ecclésiastiques von 1541 (¶ Calvin, 3, Sp. 1549) hinzuweisen. Die Frage der Abhängigkeit der einzelnen K., der Sehling bereits vielfach nachgegangen ist, macht noch manche Untersuchung nötig. — ¶ Kirchenverfassung: II, 3. 4.

Eine ältere Sammlung von K. gab J. J. Moser: Corpus juris evangelicorum ecclesiastici, 2 Bde., 1737 f heraus; — Vollständiger ist L. Aem. Richter: Die evg. K. des 16. Jhd.s, 2 Bde., 1845 f; — Die reichhaltigste Sammlung bringt Emil Sehling: Die evg. K. des 16. Jhd.s (seit 1902; bisher 3 Bde.); — Derselbe: K. (in RE³ X, S. 458—460); — Derselbe: Ueber den Plan zu einer Ausgabe der evg. K. (Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht VII, 1900, S. 328—357); — Paul Tschackert: Die Entstehung der luth. und der reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 572 ff. Zsch.

Kirchenpaß, Ausweis über Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche und erfüllte kirchliche Verpflichtungen. Einführung solcher K.e ist neuerdings mehrfach angeregt und von der ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen 1906 beraten und mit Einschränkungen (Ausweis über erfolgte Konfirmation) empfohlen worden (vgl. CcW 1906, S. 289). M.

Kirchenpatron ¶ Patronat. — K. heißt auch der Schutzheilige der Kirche, dessen ¶ Reliquien die Kirche meist besitzt (vgl. ¶ Heiligenverehrung: B, 2 a; C, 1 u. ö.).

Kirchenpfleger heißen in Bayern rechts d. Rh. die von der örtlichen Kirchenverwaltung auf drei Jahre gewählten Kassierer oder Rechnungsführer. Sn.

Kirchenpolitik. Kirchenrecht und K. sind scharf zu sondern. Jenes hat es mit der Darstellung des geltenden Rechts zu tun, das zugleich aus seiner geschichtlichen Entstehung verständlich zu machen ist (¶ Kirchenrecht); diese beschäftigt sich, von dem geltenden Recht als der gegebenen Grundlage ausgehend, mit der kritischen Beurteilung desselben und der Frage der richtigen Gestaltung der gesamten kirchlichen Rechtslage. Jenes muß so objektiv als möglich verfahren; diese muß der subjektiven Ueberzeugung Raum geben. „Das Kirchenrecht enthält Rechtssätze, die K. Rechtsgrundsätze. Sie ist der Inbegriff der Grundsätze über das richtige und zweckmäßige Handeln bei Gestaltung des Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche, sowie der Gemeinschaftsordnung innerhalb der Kirche selbst" (Kahl). Um dieser notwendigen scharfen Sonderung willen trennen die meisten Darstellungen des Kirchenrechts dieses völlig von der K.; Kahl, der jene Unterscheidung gleichfalls stark betont, hat doch in seinem Lehrsystem Kirchenrecht und K. verbunden, gerade zu dem Zweck, den Lernenden auf die oft weite Differenz zwischen Soll und Haben im Bereich der kirchlichen Rechtsordnung aufmerksam zu machen, ihn zu eigener kritischer Prüfung anzuregen, ihm das freudige Bewußtsein zu erhalten, daß auch seine Wissenschaft die große Aufgabe hat, dem Leben zu dienen, und endlich um ihn zu befähigen, in den kirchenpolitischen Kämpfen des Tages niemals den rechtlichen Maßstab zu verlieren. Da nach der oben gegebenen Bestimmung die K. nie ohne intensive Berücksichtigung der zur fraglichen Zeit vorhandenen praktischen Verhältnisse des kirchlichen wie des damit eng zusammenhängenden staatlichen Lebens ihre Aufgabe erfüllen kann, wird eine systematische Behandlung der K. sich immer auf die Herausstellung der wichtigsten Grundsätze und etwa auf den Versuch ihrer theoretischen Durchführung in den wesentlichsten Fragen beschränken müssen; ja der das ganze Gebiet umfassenden systematischen Behandlung stellen sich um dieser Eigenart willen so erhebliche Schwierigkeiten entgegen, daß in der Regel eine Beschränkung auf einschneidende Einzelprobleme für die wissenschaftliche Diskussion vorgezogen wird. Dabei ist aber nachdrücklich festzuhalten, daß es sich um die gesamte kirchliche Rechtslage und ihre Gestaltung handelt, nicht etwa bloß, wie man wohl liest, um die Grundsätze, von denen sich der Staat bei Gestaltung der Rechtsverhältnisse zwischen Staat und Kirche leiten läßt. Denn in unseren kirchlichen Verhältnissen schaffen auch die Kirchen, und zwar nicht bloß die katholische, kirchliches Recht; und das Verhältnis von Staat und Kirche (¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit) ist zwar ein hervorragend wichtiges, keineswegs aber das einzige Thema kirchenpolitischer Erörterung; die Gemeinschaftsordnung innerhalb der Kirche selbst (Kahl s. o.) und zwar in allen ihren Einzelfragen, voran die kirchliche Verfassung, aber auch die Rechtsstellung der Kirchenbeamten und vieles andere, gehört gleichfalls zu den Gegenständen kirchenpolitischer Erörterung. — Bisher war von der K. als wissenschaftlicher Theorie die Rede; das Wort bezeichnet aber fast häufiger als dies ein praktisches Handeln: natürlich ein solches, das sich auf dieselben Gebiete erstreckt wie die Theorie der K. Als Subjekte dieses Handelns kommen alle Faktoren in Betracht, die direkt oder indirekt an der Gestaltung der kirchlichen Rechtsverhältnisse teilnehmen.

In diesem Sinn spricht man namentlich von der K. des Staates. Solche staatliche K. gibt es, seitdem der Staat sich genötigt sah, sein Verhältnis zur christlichen Kirche durch rechtliche Ordnungen zu regeln, mindestens also seit Kaiser ¶ Konstantin dem Großen, in weiterem Sinn schon vorher. Die staatliche K. hat seitdem umso mehr an Wichtigkeit gewonnen, je stärker die christliche Kirche an Macht und Einfluß gewachsen ist. In ganz besonderem Maße war die Frage der Stellung zur mittelalterlichen katholischen Kirche eine Zentralfrage der K. der deutschen Kaiser (vgl. ¶ Deutschland: I, 4). Neue Aufgaben stellten der K. der deutschen Staaten die durch die Reformation neugeschaffenen Verhältnisse; sowohl die Regelung der Stellung verschiedener Konfessionen im Reich wie die Aufgaben der evg. Landesfürsten gegenüber den eigenen Landeskirchen (¶ Deutschland: II, 2. 3 ¶Kirchenverfassung: II, 3) waren kirchenpolitische Aufgaben von allergrößter Bedeutung. Die Vereinigung der großen Konfessionen im Gebiet der einzelnen Staaten, wie sie in starkem Maß namentlich seit der napoleonischen Zeit eintrat, die Umgestaltung des Verhältnisses der evg. Kirchen zum Staat, wie sie im Laufe des 19. Jhd.s durch die wachsende Selbständigkeit der eine eigene Verfassung erhaltenden Kirchen (¶ Kirchenverfassung: II, 5) gegeben war, des Weiteren die Veränderungen auf dem Gebiet der kath. Kirche insbesondere durch das ¶ Vatikanum, die Stellungnahme zu den ¶ Altkatholiken, — alle diese Momente wurden bestimmend für die K. der deutschen Staaten. Zugleich wurde, in Deutschland theoretisch, anderswo, namentlich in Frankreich, praktisch, die Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit) eins der meistverhandelten Themata kirchenpolitischer Art. Wir stellen für die K. des Staats die Forderung auf, daß die staatlichen Organe, die sie zu treiben haben, sie nicht ohne gründliche Kenntnis der Lebensbedingungen nicht nur des Staats, sondern auch der Kirchen führen. Leider muß man im Gesamturteil festhalten, daß es eben daran, namentlich auch an Kenntnis des Wesens der katholischen Kirche, den leitenden Staatsmännern Deutschlands sehr vielfach gefehlt hat; die preußische K. gegenüber Rom im 19. Jhd. wie die deutsche K. im ¶ Kulturkampf liefern die schlagendsten Beweise. — Träger der K. sind aber auch die kirchlichen Faktoren. Seit Alters die Leitenden der römischen Kirche: der Papst vor allem mit seinem Kardinalstaatssekretär, dem von diesem geleiteten Staatssekretariat (¶ Kurie) und den päpstlichen Vertretern bei ausländischen Mächten (¶ Nuntien), in gewissem Grad auch die Bischöfe (¶ Beamte: I, 2). Dazu traten im 19. Jhd. die neu erstehenden freien Vereinigungen: der Katholikentag (¶ Katholikentage), der Volksverein für das kath. Deutschland (¶ Charitas, 10) usw. Auf evangelischer Seite kamen kirchliche Faktoren lange Zeit fast nur beratend in der K. zur Geltung; erst seit den evangelischen Kirchen die Regelung ihrer inneren Rechtslage in höherem Grad selbst freigegeben ist, kann hier von eigentlicher K. die Rede sein. Die ¶ Kirchenbehörden, die Synoden (¶ Synodalverfassung) und, entsprechend der größeren Selbsttätigkeit der Gemeinden (¶ Gemeindeverfassung), auch deren Vertretungen haben nun neben anderen auch kirchenpolitische Aufgaben zu leisten; jeder dieser Faktoren umso mehr, je stärker er an der gesetzgeberischen Rechtsgestaltung (¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches) beteiligt ist. Unter dem Gesichtspunkt der Stellung zu wichtigen Fragen des kirchlichen Lebens, die naturgemäß großenteils auch kirchenpolitischen Charakter oder wenigstens einen Einschlag der Art haben, haben sich nun in den meisten evangelischen Kirchen Deutschlands eigene kirchliche ¶ Parteien gebildet, die ihrerseits Träger der K. geworden sind, indem sie indirekt das eigentliche kirchenpolitische Handeln zu beeinflussen suchen oder auch als „Fraktionen" oder „Gruppen" in den Synoden direkt darauf Einfluß nehmen. Diese Parteien wieder haben ihre Parteizeitungen (¶ Presse, kirchliche); namentlich die sog. Kirchenzeitungen dienen, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, alle der K. — Die Arbeit der K. ist für alle von Amts wegen mit der Leitung von Staats- und Kirchenwesen Befaßten einfache Berufspflicht; aber sie ist auch für alle im weiteren Sinn an der Leitung der Kirche Beteiligten Gewissenspflicht. In dieser Hinsicht ist noch heute äußerst lesenswert, was ¶Schleiermacher über die Theorie des Kirchenregiments als der allgemeinen Einwirkung auf die Kirche oder die Lehre von den Tätigkeiten der Einzelnen, die eine Wirkung auf das Ganze ausüben, gesagt hat, und die Erinnerung an die hohe Bedeutung, welche kirchenpolitische literarische Tätigkeit z. B. in der Mitte des 19. Jhd.s — erinnert sei nur an Friedrich Julius ¶ Stahl einerseits, an ¶ Hundeshagens Buch „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen" (zuerst 1846) anderseits — gehabt hat, sollte eine ernste Mahnung bilden. Selbstverständlich ist die religiöse und sittliche Arbeit in und an der Kirche noch ungleich wichtiger; aber beide hängen mit der äußeren Gestaltung oft so eng zusammen, daß auch von ihnen aus sich die Notwendigkeit der Mitarbeit an der K. ergibt. Es wird immer solche geben, die gerade an dieser, notwendig in die breite Oeffentlichkeit führenden Betätigung keinen Geschmack finden, weil sie lieber in der Stille wirken; und die Nebenerscheinungen solcher Tätigkeit, die Schattenseiten des Parteikampfes, die in unseren gegenwärtigen kirchenpolitischen Verhältnissen allerdings viel stärker als nötig und als sittlich erlaubt auftreten, lassen abermals viele von jeder Mitarbeit daran abstehen. Dennoch war es angesichts der tatsächlichen Bedeutung der K. auch für das innere Leben der Kirche sehr falsch, wenn einerseits der ¶ Pietismus, anderseits zeitweise z. B. eine Gruppe von durch Albrecht Ritschl beeinflußten Theologen (¶ Ritschlianer; vgl. ¶ Christliche Welt usw.) sich von der K. gänzlich fernhielt. Wer sich mitverantwortlich weiß für das Gesamtleben der Kirche, erst recht, wer als Synodalmitglied, sei es auch noch so mittelbar, an der Gestaltung der kirchlichen Ordnungen teil hat, ist sittlich verpflichtet, sich ein kirchenpolitisches Urteil zu bilden und gegebenenfalls danach zu handeln.

Wilhelm Kahl: Lehrsystem des Kirchenrechts und der K. I, 1894; — Friedrich Schleiermacher: Praktische Theologie, hrsg. von Jakob Frerichs, 1850, S. 521 ff; — Johann Friedrich von Schulte: Lebenserinnerungen II: Kirchenpolitische Aufsätze, 1909 (darin u. a. S. 17—36: Die preußische K., und S. 200—219: Die Aufgabe der staatlichen K.); — Hermann Frhr. von der

Goltz: Kirche und Staat, 1907; — Graf von Hoensbroech: Moderner Staat und römische Kirche, 1906; — Martin Schian: K. (Preußische Kirchenzeitung 1905, Sp. 3 ff); — Ders.: K. und christlicher Idealismus (ebenda 1909, Sp. 273 ff). **Schian.**

Kirchenprovinz, Name des rechtlich zusammengeschlossenen kirchlichen Verbandes einer staatlichen Provinz. Der Name ist im alten oströmischen Reich entstanden, wo er den Metropolitanbezirk bezeichnet (¶ Kirchenverfassung: I, A 2), und hat sich in der kath. Kirche bis zur Gegenwart erhalten; man spricht z. B. von einer Ober- und einer Niederrheinischen K. (erstere = Erzbistum ¶ Freiburg, letztere = Erzbistum ¶ Köln), obwohl deren Bezirke sich über mehrere staatlich getrennte Gebiete erstrecken. In der evg. Kirche Deutschlands hat sich die Kirchenverfassung strenger an die Provinz- bzw. Staatseinteilung angelehnt; man spricht aber (z. B. in Preußen) nicht von K.en, sondern von Provinzialkirchen. **Zich.**

Kirchenrat heißt in Sachsen-Weimar-Eisenach, den beiden Schwarzburg und Hamburg die oberste kirchliche Behörde (¶ Kirchenbehörden); in einigen anderen kleinen deutschen Kirchen (Oldenburg, Lübeck, Hannover ref.) die engere Vertretung der Kirchgemeinde, die sonst Gemeinde-K. usw. genannt wird (¶ Gemeindeverfassung, Sp. 1261). — Auch sind K. und Geheimer K. Titel, die in manchen Ländern älteren verdienten Pfarrern, Mitgliedern der Kirchenbehörden und Professoren der Theologie verliehen werden. **Sn.**

Kirchenraub ¶ Kirchendiebstahl ¶ Sakrileg.

Kirchenrecht, Wesen und Quellen.

1. Begriff und religiöse Grundlagen; — 2. Verschiedenheit der katholischen und evangelischen Auffassung; — 3. Katholische Rechtsquellen: a) Dogmatische Grundlagen; b) Gewohnheitsrecht; — c) Gesetzesrecht; — d) Ergebnis; — 4. Evangelische Quellen: a) Religiöse Grundlagen; — b) Gewohnheitsrecht; — c) Gesetzesrecht; — 5. Staatliche Quellen: a) Reichs- und Bundesgesetze; — b) Landesgesetze. — Auf den Inhalt des geltenden K.s beziehen sich vor allem die Artikel ¶ Gesetzgebungsrecht, kirchl., ¶ Kirchenverfassung ¶ Gemeindeverfassung ¶ Pfarrer, rechtlich, ¶ Civilgerichtsbarkeit ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit ¶ Kirchenzucht ¶ Patronat ¶ Pfarrwahl ¶ Kirchenamt ¶ Kirchenhoheit (vgl. ¶ Kirche: V) ¶ Kirchengewalt ¶ Kirchenregiment ¶ Casus reservati ¶ Reservationen ¶ Ehe: III ¶ Vermögensrecht ¶ Gebäude, kirchliche, ¶ Kirchhofsrecht ¶ Trauung ¶ Begräbnis, rechtlich (usw. die andern kirchlichen Handlungen) ¶ Ordination ¶ Pfarreinkommen ¶ Reliktenversorgung ¶ Ruhegehalt.

1. Die Rechtswissenschaft versteht unter K. die äußere Gemeinschaftsordnung der größeren christlichen Religionsgesellschaften. Damit scheidet sie alle Normen des heidnischen Religionsrechts aus, auch des jüdischen, ebenso die der Sekten. Die das äußere Leben christlicher ¶ Sekten betreffenden Normen können K. werden, wenn die Sekte zur Kirche erwächst. Heidnisches Religionsrecht dagegen kann nie K. werden, auch wenn die heidnische Religionsgemeinschaft das Leben eines Volks nach Art unserer Kirchen beherrschen sollte. Denn der Begriff ¶ Kirche (: IV) steht und fällt für die Rechtswissenschaft mit dem Bekenntnis zu Christus. Die Verschiedenheit der Glaubensauffassung und die aus ihr sich ergebende Verschiedenheit der Organisation bei den einzelnen Gemeinschaften berührt den Begriff nicht. Wie wir daher eine römisch-katholische und orthodox-morgenländische, eine lutherische und eine reformierte Kirche haben, so besteht für jede Kirche ein besonderes K., nicht nur für das innere Leben der Kirchen in ihrer Verfassung und Verwaltung, sondern auch für ihr äußeres Verhältnis zum Staate und zu anderen Religionsgemeinschaften.

2. Wird von der ¶ orthodox-anatolischen Kirche abgesehen, so greifen die zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche bestehenden Unterschiede in der dogmatischen Grundauffassung vom Wesen der Kirche und des auf sie sich beziehenden Rechts (s. 3 a; 4 a) so tief, daß eine völlige Scheidung der Darstellung geboten ist. Die Grundbegriffe und die Art der wissenschaftlichen Behandlung nicht minder wie die der praktischen Handhabung fallen derart auseinander, daß man bei Darstellungen, die beide Rechte zusammen behandeln, gegenüber der römischen Kirche nur zu leicht in einen Fehler fällt, der die Ursache schon manches kirchenpolitischen Mißgriffs geworden ist und wohl noch werden wird: den Irrtum nämlich, als ob bei einer Meinungsverschiedenheit zwischen Kirche und Staat eine von den Normen des katholischen K.s ausgehende rechtliche (d. h. juristische) Darlegung des Staats Aussicht auf Beachtung oder gar Erfolg habe. Dem ist nie so gewesen und wird nie so sein. Begrifflich ist eine Einigung der römischen Kirche und des Staates auf demselben Rechtsboden ausgeschlossen. Tatsächlich zwar unterstehen gewisse Gebiete (z. B. das ¶ Vermögensrecht) einheitlich-rechtlicher Regelung. Solche Unterwerfungen unter dieselbe Rechtsnorm sind aber immer nur auf Zeit und nie mit innerer Ueberzeugung eingegangen. — Ganz anders bei den evangelischen Kirchen. Hier folgt aus der dogmatischen Grundauffassung (s. 4 a) die Anerkennung staatlicher Rechtsnormen im weitesten Sinn: sie würdigen den Staat als unbedingt sittliche Gemeinschaft, teilen damit sein Rechtsleben, seine Rechtsbegriffe und rechnen mit den Ergebnissen weltlicher Rechtswissenschaft nicht nur aus Not, wie die römische Kirche, sondern aus innerer Uebereinstimmung.

3. a) Nach katholischer Auffassung hat Gott selbst allgemein verbindliche, unveränderliche Normen für das menschliche Zusammenleben geoffenbart (¶ ius divinum), die durch die jedem Menschen von Natur gegebene Vernunfterkenntnis erkannt werden (ius divinum naturale) oder als in Rechtssätze gefaßtes Recht in der Heil. Schrift und ¶ Tradition niedergelegt sind (ius divinum positivum), deren alleinige Auslegerin die Kirche durch ihr unfehlbares Lehramt (¶ Infallibilität ¶ Ex cathedra) ist. Als Gesetzgeber aus alter Zeit kommen also auch Christus und die Apostel in Betracht, denen man schon früh auch außerhalb des NT stehende k.liche Anweisungen zugeschrieben, und auf die man wie das Glaubensbekenntnis (¶ Apostolikum), so auch die bedeutendsten Kirchenordnungen zurückgeführt hat. Es sei an die in syrischer, lateinischer und arabischer Sprache überlieferte Didaskalia aus der ersten Hälfte des 3. Jhd.s erinnert (Griechische Rückübersetzung von P. de Lagarde in C. C. J. Bunsen: Analecta Ante-Nicaena II, 1854; deutsche Uebersetzung von Hans Achelis und J. Flemming in TU N. F. X, 2, 1904), sowie an die in ihren ersten sechs Büchern darauf aufgebauten Apostolischen Konstitutio-

nen, die auf mancherlei Quellen sich stützen (in Buch 8 z. B. auf Canones Hippolyts; vgl. H. Achelis zu ¶ Hippolyt) und im Morgenland seit dem Ende des 4. Jhd.s lange Zeit anerkannt und in vielen Sprachen verbreitet waren (Hans Achelis in RE³ I, S. 734 ff; F. X. Funk: Die apostolischen Konst., 1891; Textausgabe von demselben I, 1905), ferner an die sogenannte Apostolische Kirchenordnung (Kanōnēs ĕcclēsiasticoì tōn hagiōn apŏstŏlōn; um 300 in Aegypten entstanden; vgl. J. W. Bickell, Geschichte des K.s I, 1843, S. 107 ff; Adolf Harnack in TU II, 1—2, 1884, S. 225 ff; II, 5, 1886, S. 7 ff; H. Achelis in RE³ I, S. 730 ff), die seit den altkirchlichen Zeiten bei den Kopten, Aethiopen, ägyptischen Arabern u. a. in hohem Ansehen steht, und endlich noch an die sogenannten Apostolischen Kanones (vgl. F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien, 1896, einen 85 Kanones enthaltenden Anhang zu den Apostol. Konstitutionen, in der Form von Synodalbestimmungen, die noch vom Trullanum (692), trotzdem dieses die Konstitutionen selber verwarf, anerkannt wurden und durch die Uebersetzung des ¶ Dionysius Exiguus (vgl. 3 c) teilweise sogar noch ins Gratianische Dekret (s. 3 c) übergingen.

3. b) Sind Bibel und Tradition dem kath. K. eigentümliche Rechtsquellen, so ist das ¶ Gewohnheitsrecht eine Quelle auch des weltlichen und des evg. (s. 4 b) K.s. Nur kann in der heutigen kath. Kirche dem Gewohnheitsrecht keine große Bedeutung mehr zuerkannt werden. Denn Recht schaffen kann hier nur die jeweils zuständige Stelle der Hierarchie; eine Gewohnheit, die ihren Wünschen widerspräche, kann nicht aufkommen. Daher das Erfordernis der Zustimmung des Gesetzgebers, sei sie ausdrücklich oder stillschweigend. Für das praktische Recht ist das ganze Gewohnheitsrecht in der römischen Kirche, abgesehen von kleineren Rechtskreisen, von verschwindender Bedeutung.

3. c) Die römische Kirche ist nach ihrer eigenen Lehre eine „vollkommene Gesellschaft" mit eigener von Gott gegebener Organisation und mit der Aufgabe, die Menschen ihrem ewigen Heil entgegenzuführen. In Erfüllung dieser Aufgabe ist sie berechtigt und verpflichtet, alles Zweckdienliche anzuordnen. Wer aber übt in der Kirche die gesetzgebende Gewalt? Nur eine Entwickelungsgeschichte ihrer Verfassung (¶ Kirchenverfassung: I, A. B) kann die Antwort geben. In den ersten Jhd.en entbehrte die Kirche noch ihres Mittelpunktes. In den Beschlüssen (Canones) der ökumenischen ¶ Konzilien und der Synoden einzelner Reichsteile, die im Laufe der Zeit zusammengestellt und für das Bedürfnis der einzelnen Teile des Reichs redigiert wurden, finden sich die ersten Rechtsnormen kirchlichen Ursprungs. Hinzu traten seit dem 4. Jhd. auch päpstliche Sendschreiben (epistolae decretales). Diese Synodalkanones und Papstdekretalen wurden seit dem 5. Jhd. in mannigfaltigen Kanonen- und Dekretalensammlungen (vgl. v. Schulte in RE³ X, S. 1—17) aneinandergereiht, die dann als Rechtsbücher verwendet wurden, nach Art jenes ersten bezeugten Codex Canonum, aus dem man auf dem Konzil von Chalcedon (451; ¶ Christologie: II, 3b) Beschlüsse von Nicäa (325) und Antiochia (332) verlas. Ueber die späteren morgenländischen Sammlungen vgl. ¶ Nomokanon. Eine der wichtigsten der abendländischen Sammlungen ist die des ¶ Dionysius Exiguus. Seine „Collectio canonum" enthält 50 von den sogenannten „Canones apostolorum" (s. 3 a), eine Reihe von Synodalbeschlüssen bis zum Konzil von Chalcedon (451) und im zweiten Teil Briefe der Päpste bis Anastasius II († 498). Die Sammlung des Dionysius wurde 774 vom Papst ¶ Hadrian I in erweiterter Form (Collectio Dionysio-Hadrianea) Karl dem Großen zum Geschenk gemacht und auf der Reichsversammlung in Aachen 802 als „Codex canonum" zum Gesetzbuch der fränkischen Kirche erklärt und den ¶ Kapitularien vielfach zugrunde gelegt, ohne jemals als unbedingt rechtsgültige Sammlung anerkannt zu sein, und ohne daß Karl gewillt gewesen wäre, es bedingungslos und mit Schmälerung der königlichen Rechte über die Kirche anzunehmen. — In Spanien war Ende des 6. Jhd.s die berühmte, fälschlich dem heil. ¶ Isidor zugeschriebene Sammlung (Hispana) zu Ansehen gelangt, die später, durch Fälschungen vermehrt, auch im Frankenreiche verbreitet wurde. Sie enthielt außer den zahlreichen nach Ländern geordneten Konzilsbeschlüssen die Papstbriefe bis Gregor I († 604). In der Mitte des 9. Jhd.s aber erscheint die alte Isidoriana in neuer Form im Frankenreiche. Als Verfasser nennt die Vorrede den Namen Isidorus Mercator. Den Inhalt bildet der alte Stoff der Isidoriana, vermehrt um das Constitutum Constantini (¶ Konstantinische Schenkung). Hierzu treten etwa 100 gefälschte Papstbriefe in zeitlicher Ordnung. Das sind die berühmten ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen. Von den älteren landeskirchlichen Sammlungen sei noch auf die ¶ Egbert von York zugeschriebenen Werke Excerptiones und De jure sacerdotali für die fränkische Kirche hingewiesen, ferner auf die irische Kanonsammlung (Hibernensis; ¶ Irland: I, Literatur) und auf die afrikanische Breviatio canonum, die Fulgentius Ferrandus (Schüler des ¶ Fulgentius von Ruspe) unter starker Berücksichtigung der zahlreichen einheimischen Synoden (bis 523) herausgab.

Ueber die lange Reihe weiterer Sammlungen hinweggehend kommen wir zum „Decretum Gratiani", dem ersten Teil des Corpus Juris Canonici; es ist vom Magister Gratianus verfaßt, einem Mönch des Klosters St. Felix zu Bologna (¶ Bologna, 1), zwischen 1141 und 1150. Gratian erst erhob das kirchliche Recht zu einer eigenen Wissenschaft, indem er in seiner „Concordantia discordantium canonum" versuchte, den weitschichtigen und widerspruchsvollen Rechtsstoff dadurch zu einer Einheit zusammenzuschweißen, daß er die gefundenen Quellenstellen (canones) durch eigene Erörterungen (dicta Gratiani) verband. Sein Werk gab der Wissenschaft reiche Nahrung, es gelangte in der Praxis zu höchster Bedeutung; aber als Gesetzbuch der Kirche ist es nicht anerkannt, obwohl im 16. Jhd. von den ¶ Correctores Romani eine amtliche, an Gregorius' XIII Namen geknüpfte Ausgabe hergestellt worden ist. Jedem Kanon kommt daher nur die Geltung zu, die er auch ohne Gratian besitzt. — Mit der steigenden Machtentfaltung der Kirche wurden neue Sammlungen notwendig, um die mehr und mehr zur alleinigen

Quelle des kirchlichen Rechts werdenden päpstlichen Erlasse aufzunehmen. Eine dieser Sammlungen, das Breviarium des Bischofs Bernhard v. Pavia (1191), ordnet den Stoff in jene fünf Teile, die für alle späteren Dekretalensammlungen und viele wissenschaftliche Arbeiten vorbildlich geworden sind: 1. Kirchliche Beamte und Aemter, 2. Prozeßrecht, 3. Geistliches Standes- und Vermögensrecht, 4. Eherecht, 5. Strafrecht und Strafprozeß (judex, judicium, clerus, connubia, crimen).

Dieser Einteilung folgt die erste offizielle Dekretalensammlung Papst ¶ Gregorius' IX (1234), die Gregoriana, zusammengestellt durch den spanischen Dominikaner Raimund aus Peñaforte und durch Zufertigung an die Universitäten Bologna und Paris formell publiziert. Die Dekretalen Gregors IX heißen noch heute „Liber Extra" (nämlich extra Decretum Gratiani vagantium Decretalium, d. h. Dekretalien, die nicht im Decretum Gratiani standen) und tragen danach die Abkürzung „X". Ihnen wurden Dekretalen späterer Päpste als Novae (neue) oder Novellae Constitutiones, auch Novellae Gregorianae angefügt. — Die zweite offizielle Sammlung stammt vom Papst ¶ Bonifatius VIII (1298) und erhielt, da sie nur als Anhang zum Liber Extra gedacht war, den Namen Liber Sextus. — Das dritte päpstliche Gesetzbuch ist von ¶ Clemens V zusammengestellt, durch ¶ Johann XXII im Jahre 1317 publiziert und führt in der Wissenschaft den Namen „Clementinae" (sc. constitutiones; auch Liber septimus genannt). — Damit sind die amtlichen Sammlungen der Papstgesetze erschöpft. Zum Corpus Juris Canonici, wie es jetzt vorliegt, gehören noch zwei Bände, in denen Konstitutionen von ¶ Johannes XXII und anderen Päpsten bis zum Jahre 1484 vereinigt sind, und die, unter dem Namen „Extravagantes Johannis XXII" und „Extravagantes communes" bekannt, wie das Dekretum Gratiani nur Privatarbeiten darstellten. — Unter den wissenschaftlichen Bearbeitungen der Dekrets und der Dekretalensammlungen sind die „Glossen", die zwischen die Zeilen oder an den Rand geschrieben wurden (¶ Glossatoren), die Apparatus (Kommentare) und die Summae (Auszüge in abgekürzter Fassung) hervorzuheben. Die Schriftsteller, die nur das Dekret behandelten, nannte man Dekretisten, die übrigen Dekretalisten, wenn sie sich auf alle oder einzelne Dekretalensammlungen beschränkten, sonst Kanonisten.

Was die Verpflichtungskraft des Corpus Juris Canonici für die katholische Kirche anlangt, so ist zunächst zwischen den amtlichen Sammlungen und dem Dekret Gratians nebst den Extravaganten zu scheiden. Die ersten sind allgemein verbindliche Gesetze ohne Rücksicht auf Zeit, Zweck oder Echtheit der einzelnen Dekrete. Die zweiten (s. o.) haben nur die ihren Rechtssätzen ohnehin innewohnende Bedeutung; es muß also die Gültigkeit jedesmal nachgeprüft werden. Insoweit aber eine Vorschrift gültig war, insoweit gilt sie nach kirchlicher Auffassung noch heute, wenn sie nicht durch die folgende kirchliche Gesetzgebung aufgehoben ist. Wie das zu verstehen ist, und zu welchen Folgen das führt, davon nachher. Nur bei den heute zum bürgerlichen Recht gezählten Fragen, die im Corpus Juris Canonici behandelt sind (z. B. Ehe, Testamente, Wucher, Mitgift, Erbschaft, Familienzugehörigkeit usw.), erkennt die Kirche hier und da an, daß das kanonische Recht keine unmittelbare Anwendung mehr finde. Aber nur hier und da. Das wichtigste dieser Gebiete, das Eherecht (¶ Ehe: III, 2—3), wird nach wie vor in seinen wesentlichen Teilen für das kirchliche Recht in Anspruch genommen.

Nach Abschluß des Corpus Juris Can. wurde das kirchliche Recht durch zwei ökumenische Konzilien, das Tridentinum (1545 bis 1563) und das Vatikanische (1869, vertagt 1870) weiterentwickelt. Das ¶ Tridentinum macht eine Scheidung zwischen Glaubenssätzen, die hier nicht zur Erörterung stehen, und den „Decreta de reformatione", die das Rechtsleben der Kirche (disciplina ecclesiae) betreffen. Diese Disziplinardekrete greifen in das eigentliche kirchliche Verfassungs- und Verwaltungsrecht tief ein und sind eine der wichtigsten Rechtsquellen bis zur Gegenwart. Das Eherecht ist besonders in einem decretum de reformatione matrimonii geregelt (¶ Ehe: III, 3). — Das ¶ Vatikanum hat eigentliche disziplinäre Dekrete nicht geschaffen, hat aber durch die Dogmatisierung des Universalepiskopats (Constitutio de vi et ratione Romani Pontificis), wodurch alle und jede rechtschaffende und rechtverwirklichende Gewalt allein dem Papst nun auch von Glaubens wegen anvertraut ist, auch für das eigentliche Rechtsgebiet sehr schwerwiegende Folgen.

Neben der Rechtsbildung durch die Konzilien stand bis 1870 und steht jetzt nach deren Aufhebung allein die nur durch das göttliche Recht beschränkte Gesetzgebungsgewalt des Papstes, die in der Form von ¶ Bullen oder ¶ Breven zu nahezu allen Fragen des kirchlichen, sittlichen und sozialen Lebens Stellung nimmt. Enthalten diese Bullen und Breven Rechtssätze, so ist der Katholik durch sie gebunden und das bisherige Recht abgeändert. Denn der Papst steht über dem kanonischen Recht (vgl. ¶ Gesetzgebungsrecht, kirchl.: I).

Zu den allgemeinen Rechtsquellen treten noch besondere, die nur neben und zur Ergänzung des vom Mittelpunkt kirchlicher Einheit ausgehenden Rechts zulässig sind. Als solche kommen in Betracht Synodal- und Diözesanstatuten, Anordnungen der apostolischen Vikare (¶ Beamte: I, Sp. 991) für den Bereich ihres Missionsgebiets, Statuten der Kapitel und männlichen Orden und Kongregationen (¶ Orden ¶ Kongregationen). Im allgemeinen vgl. ¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches. — Den Schluß der für die katholische Kirche geltenden Rechtsquellen machen die ¶ Konkordate zwischen einer Staatsregierung und dem Papste. Geht man von der Oberhoheit des Staats über die Kirche (¶ Kirchenhoheit) aus, so faßt man auch sie als einseitige Staatsgesetze auf und erklärt die Vereinbarung nur als Formsache. Das gleiche gilt vom kurialistischen Standpunkt (¶ Kurialismus), der die Zugeständnisse des Konkordats als kirchlicherseits frei widerrufliche Privilegien auffaßt. Als wirklichen Vertrag kann das Konkordat nur ansehen, wer beide Vertragschließende gleichstellt. Eine Entscheidung des Streits ist unmöglich.

3. d) Ueberblickt man die kurze Darstellung, so ist klar, daß das von der katholischen Kirche erzeugte Recht formell nicht mehr den Anforderun-

gen entspricht, die heute an das Recht der evangelischen Kirchen oder gar des Staats gestellt werden müssen. Es ist selbst geschulten Kanonisten nur sehr schwer möglich, festzustellen, ob eine Norm, die aus älterer Zeit stammt, noch gilt oder nicht. Bestrebungen, das geltende Recht zusammenzustellen, sind seit längerer Zeit im Gange. Zurzeit wird in Rom an einer Neufassung gearbeitet. Die Ergebnisse liegen noch nicht vor. Dieser technisch betrachtet unvollkommene Zustand des kirchlichen Rechts hat aber das Gute, daß die Kirche jederzeit in der Lage ist, auf scheinbar längst als undurchführbar aufgegebene Sätze zurückzugreifen und im Falle staatlichen Widerspruchs zu behaupten, sie sei in ihren „Rechten" gekränkt und müsse Einspruch erheben, ein Vorgang, der sich zurzeit zum Ueberdruß wiederholt. Ganz erklärlich aber ist das, denn von der allumspannenden Macht des kirchlichen Rechts zur Zeit Bonifaz' VIII bis zu der neuesten französischen Kirchengesetzgebung (¶ Frankreich, 11 ¶ Kirche: V, 7) ist ein weiter Weg. Die Erbweisheit römischer Praxis findet sich mit gar vielem ab; sie duldet und gesteht „wegen der Ungunst der Zeiten zur Verhütung größeren Uebels" manches zu; sie dispensiert gewohnheitsmäßig, sodaß die Theorie bereits „Dispensationsgewohnheiten" festgestellt hat; sie ist den Staaten gegenüber „grundsätzlich grundsatzlos", wie Treitschke sagt, eben weil Rom „die prinzipiellste aller Mächte" ist. Es ist daher scharf zu betonen, daß keine Darstellung des kirchlichen Rechts die Praxis gegenüber dem Staat maßgebend bestimmt oder sie auch nur wiedergibt. Die Praxis kann dem geschriebenen Recht entsprechen, sie braucht es aber nicht. Nicht, was in den schriftlichen Quellen steht, ist lebendes Recht, sondern was die zuständige Stelle in Erfüllung ihrer Amtspflicht (potestas iurisdictionis; ¶ Jurisdiktion) jeweils anordnet, das ist Recht. Und das allein kann Recht sein, wenn man den Gedanken der souveränen Leitungsgewalt des Klerus zu Ende denkt. Darum — die Bedeutung des Tridentinum und der päpstlichen Konstitutionen der Vergangenheit in allen Ehren — entscheidend ist nur die „Vigens et a S. apostolica sede adprobata disciplina" (die lebendige und vom hl. Stuhl gebilligte Ordnung). Damit hört alle juristische Beweisführung gegenüber der kirchlichen Autorität begrifflich auf. Daß sie tatsächlich wertlos ist, beweist sich jeden Tag aufs neue. Darin aber liegt die wunderbare Geschmeidigkeit des katholischen K.s. Seine wechselvolle Geschichte hat gerade evangelische Gelehrte unwiderstehlich angezogen und sie zu Leistungen veranlaßt, die auch auf der anderen Seite willig als ersten Ranges anerkannt werden. Praktisch haben diese großen wissenschaftlichen Leistungen zur Verständigung zwischen Kirche und Staat nichts beigetragen. Denn die „Disciplina vigens" ist unabhängig vom geschriebenen Recht und seiner wissenschaftlichen Darstellung. Damit ist der Grundunterschied der katholisch-kirchlichen und der modern-staatlichen Rechtsverfassung klar. Wenn v. Ihering (Vermischte Schriften, 1879, S. 298) treffend ausführt, daß auf den Namen eines Rechtssatzes nur die Norm Anspruch hat, die nicht erst von denen, welche die rechtliche Entscheidung geben, im einzelnen Fall sanktioniert wird, sondern die unabhängig von ihnen gegen oder ohne ihren Willen zur Anwendung gelangt, dann tut man als Nichtkatholik besser, gegenüber dem Recht der Kirche die juristische Art des Zergliederns und des Schließens zurückzustellen und, die Entwickelung rein geschichtlich auffassend, sich auch auf Dinge gefaßt zu machen, die selbst den gründlichsten Systematikern als offenbar „antiquiert" nicht mehr der Aufnahme wert erschienen. Damit soll die große kulturgeschichtliche Leistung des kirchlichen Rechts nicht verkannt werden (vgl. E. Friedberg in: Zeitschrift für Kirchenrecht 1896, S. 1 ff; P. Hinschius in Holtzendorffs Enzyklopädie d. Rechtswissenschaft, 1890⁵, S. 202 ff). Es gibt kaum ein Gebiet des modernen Rechts, auf dem wir nicht Spuren der rechtsbildenden Tätigkeit der Kirche noch heute finden. So sei auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts nur an die Lehre vom Besitz und seinem Schutz, vom guten Glauben bei der Ersitzung und Klageverjährung, vom Eid, vom Wucher u. a. m. erinnert. Unser heutiger Zivilprozeß dankt dem kanonischen Recht ein gutes Teil (¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchliche); und man wird mit Hinschius der Kirche einräumen müssen, daß sie in der Zulassung eines geordneten Prozeßverfahrens auch über öffentliche Rechte liberaler gewesen ist als die Staaten, die erst in neuester Zeit so weit gegangen sind. Der Strafprozeß ist recht eigentlich durch die Kirche zu dem entwickelt, was er heute ist. Die Kirche brauchte den Grundsatz der Verfolgung strafbarer Handlungen von Amts wegen im Interesse der Reinhaltung des Klerus (¶ Gerichte, kirchliche; ¶ Disziplinarverfahren); sie entwickelte den „Inquisitionsprozeß", mit dem noch heute das Gegenteil zu einem nur auf Antrag eintretenden Verfahren bezeichnet wird. Die Auswüchse des Verfahrens bei den späteren Glaubensgerichten der „heilg. ¶ Inquisition" können die Anerkennung der durch die Kirche veranlaßten Fortschritte nicht aufheben. Das Gleiche gilt vom materiellen Strafrecht (¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit), in dem die Kirche unter dem Gesichtspunkt der Sünde die Bestrafung des verbrecherischen Willens in den Vordergrund schob und auch den Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz zu Ehren brachte. Nimmt man endlich hinzu, daß der Verwaltungsorganismus der Kirche dem des Staats lange ein Vorbild gewesen ist, daß der moderne Begriff des „Amts" (Officium; ¶ Kirchenamt) ein kirchenrechtlicher ist, so wird klar, wieviel das geltende Recht von der Kirche entlehnt hat.

4. a) Nach evangelischer Auffassung gibt es kein göttliches Recht; die Bibel ist nur Quelle des Glaubens, nicht Quelle des Rechts; die Symbole sind Bekenntnisschriften, keine Gesetzbücher. Für Luther war Christus kein „Jurist oder Regent in äußerlichen Sachen". Die lutherischen Bekenntnisschriften enthalten eine Reihe von Gedanken, die für die spätere Rechtsbildung maßgebend geworden sind (vgl. Wilh. Kahl, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuchs, in: Festgabe der Berliner jurist. Fakultät für Otto Gierke, 1910), sind aber darum keine Rechtsquellen. — Etwas anders steht die reformierte Kirche insofern, als sie die apostolische Gemeindeverfassung (¶ Apostolisches und Nachapostolisches Zeitalter: I, 2 d ¶ Kirchenverfassung: II, 4) anzunehmen sich veranlaßt gesehen hat. Jedoch wird unbedingt daran festzuhalten sein, daß auch sie mit der lutherischen in der Ablehnung der römischen juristi-

schen Auffassung übereinstimmt.

Ueber Sohms These vgl. ¶ Kirche: IV, 1.

4. b) Das ¶ Gewohnheitsrecht hat in den evangelischen Landeskirchen eine nicht gering zu achtende Rolle gespielt. Im Gegensatz zur katholischen Kirche ist hier die Gesamtheit der Laien durch das allgemeine Priestertum befähigt, rechtsbildend zu wirken, und auch sachlich darum wohl dazu in der Lage, weil die dogmatische Grundauffassung die Rechtsbildung nahezu unbeeinflußt läßt. Die Gegenwart aber ist einer selbständigen und als solcher nach außen erkennbaren Entwicklung des Gewohnheitsrechts nicht günstig. Doch ist zu betonen, daß manche als Gesetz oder Verordnung auftretende Rechtsnorm durch das Gewohnheitsrecht bereits derart vorbereitet und festgelegt war, daß die amtliche Wortfassung nur als eine für die praktische Rechtsanwendung besser geeignete Wiedergabe anzusehen ist. Wichtig ist für die Geltung von Gewohnheitsrecht, daß es eine deutsch-evangelische Nationalkirche nicht gibt, sondern daß die Entwickelung des evangelischen Kirchenwesens in den einzelnen ¶ Landeskirchen vor sich gegangen ist und geht, wenn auch sachlich in den meisten Dingen übereinstimmend, so doch formell getrennt. Die Frage der Gültigkeit des Gewohnheitsrechts hängt daher in den einzelnen Landeskirchen zunächst von der Landesgesetzgebung ab. Und da ist für den Bereich des preußischen Allgemeinen ¶ Landrechts und des französischen Rechts festzustellen, daß Gewohnheiten gegen das Gesetz grundsätzlich ausgeschlossen und nur neben dem Gesetz und kraft dessen besonderer Verweisung zugelassen gewesen sind. Das auf römischer Grundlage erwachsene sogen. „gemeine“ Recht hat dagegen die rechtsbildende und umbildende Kraft der Gewohnheit anerkannt. Ihm folgt das ¶ Bürgerliche Gesetzbuch, indem es zu der ganzen Frage schweigt und sie der Wissenschaft überläßt. Diese aber hat die Ohnmacht der Gesetzgebung gegenüber der langsam, aber unaufhaltsam sich zur äußeren Anerkennung durchdringenden Rechtsüberzeugung aus der Geschichte gelernt und stellt dem Ermessen des Richters die Entscheidung anheim, ob und inwieweit eine gewohnheitsrechtliche Norm Geltung hat.

4. c) Luther hatte jede Anwendung päpstlicher Rechtssätze schroff abgelehnt. 1520 hatte er mit der Bannbulle Leos X auch das Corpus Juris Canonici in die Flammen geworfen und später in der Schrift „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind“ in prächtiger Deutlichkeit dargetan, daß das kanonische Recht ausgehe in die „Summa Summarum: der Papst ist ein Gott auf Erden“. Das war die Tat des Gottesstreiters. Die Entwickelung ist ihm, wie in so vielem, auch hierin nicht ganz gefolgt. Soweit das päpstliche Recht mit den religiösen Grundgedanken der Reformation in Widerspruch stand, mußte es weichen; ebenso, soweit ihm evangelisch-kirchliche oder staatliche Gesetze entgegentraten. Auf gewissen Gebieten aber, wie dem ¶ Vermögensrecht und dem Aemterrecht (¶ Kirchenamt), hat es noch heute Bedeutung. Nach dem Zeitalter heftigster konfessioneller Polemik, die die kulturelle Bedeutung des kanonischen Rechts durchaus verkannte, hatte J. H. ¶ Böhmer (s. Lit.) das Verdienst, in ruhiger Prüfung, „indem er vom kanonischen Rechte ausgeht und so die historische Kontinuität des evg. K.s erfaßt, die Anwendbarkeit der kanonischen Grundsätze auf das evg. K. zuerst in rechter Weise zu begrenzen“ (E. Sehling in: RE³ III, S. 276).

Die Reformation legte die kirchliche Gesetzgebung (¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches) in die Hände der Fürsten, Herren und Städte. In den von den weltlichen Obrigkeiten unter unmittelbarer Mitwirkung der Reformatoren erlassenen ¶ Kirchenordnungen zeigte sich daher zuerst das eigentlich evangelische K. So bunt dem ersten Blick das Bild der Kirchen- und Visitationsordnungen erscheint, so lassen sich doch ganz bestimmte, auf einen gemeinsamen Ursprung weisende Typen feststellen, sodaß die Rechtsentwickelung im ganzen doch als eine einheitliche bezeichnet werden darf. — Diese Einheit trotz der Vielheit der Erscheinungsformen wurde vom Westfälischen Frieden (1648) an, als Kirchenordnungen nicht mehr erlassen wurden, durch das ¶ Corpus Evangelicorum aufrecht erhalten. Hatte dieses auch keine gesetzgebende Gewalt, so waren seine Beschlüsse (Conclusa) doch auf die Entwicklung der vielgestaltigen landeskirchlichen Rechte und die Praxis der Landesbehörden von Einfluß. — Die Aenderungen der staatlichen Verfassungen im 19. Jhd. haben zu einer Trennung von Staats- und Kirchengewalt geführt. Die ¶ Kirchengewalt ist zumeist beim Landesherrn geblieben. Dieser übt sie aber gemeinsam mit den inzwischen geschaffenen kirchlichen Vertretungskörperschaften aus (¶ Synodalverfassung), deren Zustimmung er einzuholen hat. So sind die heutigen Ordnungen Kirchengesetze (¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches, ¶ Kirchenhoheit ¶ Kirchenordnungen).

5. a) Von den älteren deutschen Reichsgesetzen sind zunächst der Augsburger Religionsfriede (1555; ¶ Deutschland: II, 2) und der Westfälische Friede von 1648 (¶ Deutschland: II, 3) zu erwähnen. Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 säkularisierte nahezu alle reichsunmittelbaren Güter der katholischen Kirche und gab den Landesherren die Befugnis, alles mittelbare Kirchengut einzuziehen, doch mit bestimmten Verpflichtungen (¶ Säkularisationen). Zugleich wurde für das interkonfessionelle Recht die Vorschrift des Westfälischen Friedens der vollen Parität der Reichsstände wiederholt, aber hinzugesetzt, den Landesherren stehe es frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gestatten (§ 63). Daran schließt sich die Deutsche Bundesakte vom 8. Juni 1815 mit dem Ausspruch, daß die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien keinen Unterschied im Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen könne (Art. 16). Also noch nichts von den heute allgemeinen Gedanken der Glaubens- und Religionsfreiheit (¶ Glaube: VII, Glaubensfreiheit ¶ Toleranz), die erst seit 1848 auftauchten und dann in die meisten der damals erlassenen Landesverfassungen übergingen. — Der Norddeutsche Bund griff nur gelegentlich, so bei den Bestimmungen über die Freizügigkeit und über die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung, in kirchenrechtliche Verhältnisse ein. Das neue deutsche Reich (¶ Reich, deutsches) hat bis jetzt nicht einmal die verfassungsmäßige Zuständigkeit in Religionssachen. Zwar enthalten die Reichsgesetze

viel kirchenrechtlich bedeutsamen Stoff, der bei Regelung des bürgerlichen Rechts, des Gewerbe-, Straf-, Vereins-, Prozeß- und Militärrechts mitbearbeitet wurde; doch hat es das Reich bisher vermieden, seine Zuständigkeit ausdrücklich auf das K. auszudehnen (¶ Bürgerliches Gesetzbuch, 3). Der Versuch, die landesherrliche ¶ Kirchenhoheit zu zerstören, wie ihn das Zentrum in dem „Toleranzantrag" (¶ Toleranz) gewagt hat, ist mißlungen. Die zurzeit wichtigsten Reichsgesetze kirchenrechtlichen Inhalts sind außer dem ¶ Bürgerlichen Gesetzbuch das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872, abgeändert 1904 (¶ Jesuiten, 5 ¶ Kulturkampf, 2) und das Personenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 (¶ Civilstandsgesetzgebung).

5. b) Gestützt auf die mit dem Westfälischen Frieden abgeschlossene Entwickelung der Reichsgesetzgebung, hatten die Einzelstaaten in meist recht verwickelt ausgefallenen Gesetzgebungen das Verhältnis zu den christlichen Kirchen geregelt. Wegen der Bedeutung des Staats, wie besonders wegen seines die Auffassungen eines Jhd.s beherrschenden Inhalts und seiner meisterhaften Fassung steht das preußische Allgemeine ¶ Landrecht von 1794 unter diesen Gesetzgebungen an erster Stelle. So viel man gegen die im 11. Titel des II. Teils enthaltene Festsetzung der „Rechte und Pflichten der Kirchen und geistlichen Gesellschaften" heute vorbringen kann und muß, so sicher der Fridericianische Grundsatz dieses allumfassenden Gesetzbuchs, daß der König alleinige Quelle allen Rechts und daher auch des K.s sei (vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 5 a), nicht immer segensreiche Folgen haben konnte, so sollten doch die einleitenden Sätze des Titels noch heute viel mehr mit heißem Bemühen studiert werden, besonders von Leuten, die glauben, den ewigen Konflikt zwischen Staat und Kirche mit Formeln lösen zu können (vergl. insbesondere A. L. R. II, 11 §§ 1—6, 32, 33, 37, 43—45, 50—53, 55 usw.). Diese Vorliebe für Formeln hat in der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 (Art. 15 und 16) zu Sätzen geführt, die, selbst im Grunde inhaltlos, einer wenig glücklichen Entwickelung der Verwaltungspraxis die Gelegenheit boten. Wenn gesagt war, die evg. und die kath. Kirche ordneten und verwalteten ihre Angelegenheiten selbständig, so war das gegenüber der mit dem bisher absoluten Staate eng verbundenen evg. Kirche (¶ Kirchenverfassung: II) eine Phrase, während es gegenüber der immer selbständig gewesenen, straff organisierten katholischen Kirche nichts Geringeres bedeutete, als den Verzicht des Staats auf jede beaufsichtigende Einwirkung. Eine Zeit, die alles Heil in der gesetzlichen Festlegung der Dinge und in ihrer Unterstellung unter die richterliche Gewalt sah, holte den Mangel nach und erzeugte eine umfangreiche Gesetzgebung, durch die das Verhältnis zwischen Kirche und Staat (¶ Kirchenhoheit) in seinen Einzelheiten festgestellt werden sollte. Nach Aenderung der unhaltbar gewordenen Artikel 15 und 16 der Verfassung erschienen 1873 die unter dem Namen „Maigesetze" (¶ Kulturkampf, 3) bekannten Bestimmungen über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, über die kirchliche Disziplinargewalt, über die Grenzen kirchlicher Zuchtmittel und den Austritt aus der Kirche, sowie weitere Gesetze von 1875 und 1876. Die katholische Kirche lehnte sich gegen diese Gesetze auf; Pius IX (¶ Kulturkampf, 4) erklärte sie für nichtig. Der Staat sah sich zu scharfen Maßnahmen gegen die katholische Kirche gezwungen; schließlich wurden die Artikel 15, 16 und 18 der Verfassung aufgehoben (18. Juni 1875). Nach dem Tode Pius' IX im Mai 1880 begann die preußische Regierung diese Gesetzgebung zu „revidieren". Die Revisionsnovellen (¶ Kulturkampf, 5) haben in das ganze System Bresche gelegt. Nur sehr gewiegte Kenner vermögen heute sich in den preußischen Gesetzen zurecht zu finden, die das Verhältnis zur katholischen Kirche festzulegen bestimmt waren. Der Zustand der Gesetzgebung entzieht sich völlig der Darstellung; sie ist nicht geeignet, Grundlage einer staatlichen Aktion zu werden, und bietet doch noch immer Spitzen, an denen sich die Kirche stoßen und über die sie klagen kann. Bestehen geblieben ist eigentlich nur das Vermögensverwaltungsgesetz (¶ Vermögensrecht), und ebenso sind die unheilvollen Verfassungsartikel nicht wieder hergestellt worden.

Ganz anders steht es um die Staatsgesetzgebung gegenüber der evangelischen Kirche. Hier sind die staatsgesetzlichen Sanktionen (Genehmigung) der Kirchengesetze überall erfolgt und ist genau festgelegt, unter welchen Voraussetzungen die staatliche Zwangsgewalt kirchlichen Beschlüssen zur Verfügung steht. Die Scheidung zwischen staatlicher und kirchlicher Gesetzgebung tritt klar hervor in der Vorschrift des Sanktionsgesetzes zur preußischen Generalsynodalordnung (3. Juni 1876, Art. 13), nach der kirchliche Gesetze nur soweit gültig sind, als sie mit einem Staatsgesetz nicht in Widerspruch stehen. Dies ist vor Einholung der königlichen Sanktion durch eine Erklärung des Staatsministeriums festzustellen. Damit ist die gesetzliche Regelung des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum Staat gegeben. Eine jede Partei achtet die andere und ist bestrebt, ihr in ihrem Wirkungskreise freie Hand zu lassen. Hin und wieder vorkommende Reibungen beweisen dies Bestreben, ihre Lösung führt die Parteien auf den gemeinsamen Rechtsboden zurück. Völlig verschieden verhält sich die katholische Kirche. Eine brauchbare Gesetzgebung besteht dort nicht; die gegenseitige Verständigung im Wege Rechtens ist bei grundsätzlichen Fragen ausgeschlossen und kommt kaum in Vermögensangelegenheiten vor. Die beiden Parteien suchen von Schritt zu Schritt einen „modus vivendi", auf dem die staatliche Verwaltung sich mit der „Vigens Ecclesiae Disciplina" (s. Sp. 1365) auf Zeit vereinigen kann. Die kleinste Frage der täglichen Praxis kann zur Haupt- und Staatsaktion werden, wenn politische Interessen es angebracht erscheinen lassen. Und die Entscheidung trifft nicht das Recht, sondern lediglich die jeweilige politische Machtverteilung.

Zu dem ganzen Artikel vgl. ¶ Kirchenverfassung.

I. Evangelische Verfasser: Aemilius Ludwig Richter: Lehrbuch des kath. und evg. K.s, 1886, hrsg. von Dove und Kahl; — Paul Hinschius: Das K. der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. 1—6 und 7 I, 1869—97 (nur kath. K.; unvollendet); — Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. K.s, (1879) 1909⁶; — Rudolf Sohm: K., Bd. I: Die geschichtlichen Grundlagen, 1892; — Wilhelm Kahl: Lehrsystem des K.s und der Kirchenpolitik, Bd. I, 1894 (unvollendet); — †Emil Sehling: K. (Sammlung Göschen), 1908; — Paul Schoen: Lehrbuch des evg. K.s in Preußen, Bd. I, 1903; Bd. II, 1, 1906; Bd. II, 2, 1910). — Aus älterer Zeit sei auf J. H. ¶ Böhmers Jus ec-

clesiasticum Protestantium, 6 Bde., (1714) 1756 ff[5] hingewiesen und auf desselben noch heute unentbehrliche Ausgabe des Corpus juris canonici (1747) mit guten Erklärungen, Registern und sonstigen Anhängen.

II. Katholische Verfasser: Johann Friedrich von Schulte: Das kath. K., 1856. 1860; — Ders.: Lehrbuch des kath. und evg. K.s, 1886; — Philipps: K., 8 Bde. (der letzte von Vering, unvollendet), 1845 ff; — Ulr. Stutz in: Holtzendorff und Kohler: Enzyklopädie der Rechtswissenschaften II, 1904 [6]; — Johann Baptist Sägmüller: Lehrbuch des kath. K.s, (1902 ff) 1909[2]; — Hergenröther-Hollweck: Lehrbuch des kath. K.s, 1905 [2]; — Johann B. Haring: Grundzüge des kath. K.s, 1910; — Andere Bearbeitungen des K.s sind in RE[3] X, S. 463—466 aufgezählt. — Zur Geschichte des K.s vgl. auch J. F. von Schulte: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart, 3 Bde., 1875—80; — E. Loening: Geschichte des deutschen K.s, 2 Bde., 1878; — N. Milas: Das K. der morgenländischen Kirche, deutsch von R. v. Pessic, 1897; — Weiteres bei ¶ Kirchenverfassung. — Zeitschriften und Sammelwerke: Deutsche Zeitschrift für K. (früher: Zeitschr. für K.), herausgeg. von Emil Sehling (bis 1910 zusammen mit Emil Friedberg); — Archiv für kath. K., 1857 begründet von Ernst Frhr. von Moy de Sons, seit 1897 hrsg. von Franz Heiner; — Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von Ulrich Stutz, seit 1902. — Die neue Zeitschrift für Rechtsgeschichte enthält eine kanonistische Abteilung. **Meydenbauer.**

Kirchenreformation ¶ Reformkonzile ¶ Deutschland: II und die andern Länderartikel.

Kirchenregiment ist an sich mit ¶ Kirchengewalt identisch, hat sich aber allmählich, namentlich im evg. Kirchenrecht, von dem nunmehr umfassenderen Begriff „Kirchengewalt" losgelöst. Die Reformatoren haben anfänglich einem rechtlichen K. ablehnend gegenübergestanden, teils weil es sich nicht mit ihrer Auffassung der ¶ Kirche (: II, 4) vertrug, teils weil sie den Anschluß der kath. Bischöfe an den Protestantismus erhofften. Als dies so gut wie nicht geschah, und als die äußere Ausgestaltung des geistlichen Amtes und die Entwicklung des ¶ landesherrlichen K.s eine rechtliche Kirchenverfassung notwendig machten, spielten sie die gesamte Kirchengewalt der „weltlichen Obrigkeit" in die Hände (¶ Kirchenverfassung: II, 2. 3). Diese hätte danach die von Christus der unsichtbaren Kirche verliehene ¶ Schlüsselgewalt (vgl. ¶ Kirchengewalt) in vollem Umfange ausüben können. Nach kanonischem Vorbild teilte man aber das K. des Landesherrn in die Gewalt der ¶ Ordination (potestas ordinis) und die der ¶ Jurisdiktion (potestas iurisdictionis) ein, wobei man jene ihrer Fähigkeit, übernatürliche Eigenschaften zu übertragen, und des Charakters der Unauslöschlichkeit in den höheren Weihen (character indelebilis) entkleidete und ihr die ¶ Lehrgewalt (potestas magisterii) einordnete. Aus der rein geistlich gedachten potestas ordinis und magisterii der Reformation sowie aus der lediglich als Sündenvergebungs- und Exkommunikationsrecht (¶ Kirchenzucht) aufgefaßten potestas iurisdictionis entwickelte sich ein Drittes, das der ¶ Jurisdiktion des kath. Kirchenrechts nahe verwandt war, eine aus gesetzgebenden, richterlichen und vollziehenden Faktoren bestehende Rechtsgewalt, ein rechtliches evg. K. Und heute faßt man, nachdem die geistlichen Funktionen der evg. Kirche mehr und mehr dem geistlichen Amt und den Gemeinden allein überlassen werden, den Begriff K. fast ausschließlich als Inbegriff derjenigen kirchlichen Tätigkeiten, welche die gesetzgebenden Organe sowie die richtenden und verwaltenden ¶ Kirchenbehörden und -beamten in Ausübung oder in Einschränkung des landesherrlichen K.s innerhalb der Kirchenverfassung vorzunehmen berechtigt und verpflichtet sind. — ¶ Kirchenverfassung: III.

Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evg. Kirche Deutschlands, 1893; — Emil Sehling in: RE[3] X, S. 466—476. **Friedrich.**

Kirchenregiment, landesherrliches, ¶ Landesherrliches K.

Kirchenregimentschristentum ist eine der Größen in unserer religiösen Wirklichkeit, die am schwierigsten zu ergründen und noch schwerer gerecht zu würdigen sind. Man muß nicht gerade vom Studium Sören ¶ Kierkegaards, von seinem „Entweder-Oder" oder von der aus den Kämpfen mit Bischof ¶ Mynster erwachsenen Streitschrift: „Wie Christus über offizielles Christentum urteilt" herkommen, um das Christentum unserer typischen Kirchenregenten bedenklich abgeschwächt und weltförmig zu finden. Auch wenn man das Eingehen des Christentums in die Welt und ein gewisses Maß von Weltförmigkeit als Voraussetzung alles Kirchentums, das Suchen der Diagonale zwischen absoluter, christlicher Forderung und natürlichem Widerstand der gemischten christlichen Wirklichkeit in Volk und Staat als wesentliche Aufgabe der Leiter des Kirchentums erkannt hat, bleibt mancher Anstoß an dem Christentum der Kirchenregenten, der nicht so bald beseitigt werden kann. Es soll hier nur hingewiesen werden auf die sehr schwierige Doppelstellung, die ein Kirchenregent dann einnimmt, wenn er zugleich Beamter des Staatskirchentums (¶ Staatskirche) und Hofdiener ist (¶ Hofprediger oder Oberhofprediger, Exzellenz usf.). Dann wird sein Maßstab für das Christentum der loyal verehrten allerhöchsten Person und der revolutionär oder nur oppositionell gerichteten Kreise ein gar verschiedener, die Versuchung zur Verschleierung der mangelhaften Christlichkeit oben und zur scharfen Beurteilung des unchristlichen Verhaltens unten eine oft übergroße. Das Vergleiche-schließen, das Paktieren und fünf gerade sein Lassen einerseits, weil man dann doch mit allem Protestieren nichts erreicht, aber die Erreichung seiner kirchlichen Ziele gefährdet, und das Aergernisnehmen an illoyaler Opposition, an rumorendem Ungestüm andererseits ergibt schließlich ein in Blut und Charakter übergehendes Bedürfnis des iuste milieu, der lauen Mitte, das nicht bloß mit dem christlichen Maßstab des hitzigen Apokalyptikers (Offb Joh 3_{15}), sondern auch mit der ¶ Bergpredigt sich nicht vertragen will. Wo nun gar die Repräsentationspflicht und die ganze vornehme Stellung stets nur mit Spitzen der Gesellschaft, gar selten mit bürgerlichen Kreisen, nie aber mit dem Proletariat zusammenkommen läßt, da verliert das Christentum der Kirchenregenten den urchristlichen Zug zu den gedrückten, schwer kämpfenden, enterbten Leuten und wird vornehm, zurückhaltend, mit dem Geltenden zufrieden. Und doch gehört zu allem wahren Christentum das Salz der Ungeduld mit dem Halben und Gemischten und ein starker Tropfen sozialen Oels, d. h. der verständnisvollen Sympathie mit denen, die am Katzentisch sitzen. Die Kirche hat in ihrer Geschichte unendlich viel

Schaden erlitten von diesem gebrochenen Christentum der Kirchenregenten. Für die heutige Lage bedeutet aber mehr als alles eben Berührte das allem Kirchenregententum von Anbeginn anhaftende Unvermögen, die kirchliche Wirklichkeit, die Gespaltenheit der Geister, die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse zu sehen, wie sie sind. Der Kirchenregent strebt naturgemäß nach Ordnung, Einheit, Eintracht, Uebersichtlichkeit in den kirchlichen Verhältnissen, weil er sie so allein übersehen und beherrschen und das Kirchenwesen zu einer realen, politischen Machtgröße entwickeln kann. Es handelt sich da wahrlich nicht bloß um Befriedigung persönlicher Eitelkeit oder Herrschsucht, vielmehr um die Erfüllung der bedeutsamen Aufgabe: der Landeskirche ihren Einfluß auf Volks- und Staatsleben zu sichern und zu wahren. Man muß nur die Wirksamkeit der Hofbischöfe auf den alten Reichssynoden (¶ Konzilien) mit der Wirksamkeit unserer heutigen Kirchenregenten auf unsern landeskirchlichen Synoden vergleichen, so findet sich der psychologische Schlüssel zu ihrer ständigen Haltung: nur durch Betonung der festen Formen, nur durch Uniformierung der mittleren Geister und Abstoßen der Ecken und Kanten stärkerer Geister, durch Bevorzugen der Mittelmäßigkeiten, Dämpfen der Fanatiker, wofür alle Anhänger des „Entweder-Oder" gehalten werden, kann die ¶ Landeskirche in der „Einmütigkeit" und Friedfertigkeit, in dem Gleichgewicht der Kräfte und Forderungen erhalten werden, wovon der Fortbestand der Landeskirche bedingt erscheint. So verliert sich denn das Mitgefühl mit den aus tiefen Gründen heraus steigenden und mit tiefen Abgründen ringenden Wahrheitssuchern, mit den skrupulosen Sektierern, die, von der unreinen, gemischten Gestalt der Landeskirche abgestoßen, zur Trennung drängen, mit den radikalen Geistern, die sich der Uebernahme von altehrwürdigen Ordinationsverpflichtungen widersetzen, weil sie mindestens dem Ausdruck und der Tendenz nach für sie unwahr geworden sind; ja — es muß gesagt sein — es verliert sich der urprotestantische Wahrheitsfanatismus, den wir an den Aposteln vor dem hohen Rat wie an Luther in Worms bewundern. Landeskirche, Einmütigkeit, Ordnung, Unterordnung, Heiligtümer der Väter und der Geschichte, diese hohen Ideale treten zwischen die Seele und die einfache, lichte Wahrheit der persönlichen Ueberzeugung, und es entsteht dies verzweifelte Suchen nach Formen und Formeln, unter deren Anerkennung man möglichst viele auseinanderstrebende Geister beugen und sammeln kann. Ob aber mit der Trennung der Kirche vom Staat, mit dem Ende des alten einheitlichen Landes- und Staatskirchentums (¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit), die psychologische Lage der Kirchenregenten sich ändern wird? Jedenfalls wird es auch in Freikirchen noch Kirchenregenten und Einheits- und Machtdrang geben und wird es stets Aufgabe evangelischen Christentums bleiben, dem Herrschafts- und Einheitsdrang der Kirchenregenten entgegenzuwirken durch die energische, unentwegte Geltendmachung der Mannigfaltigkeit und subjektiven Wahrhaftigkeit des religiösen Lebens der Einzelgemeinde und des einzelnen Kirchendieners. Dabei aber dürfte ein klarer Einblick in die Psychologie der Kirchenregenten Verständnis für die so nahe liegende Gebrochenheit ihres Christentums und Geduld mit ihrem gewiß oft schweren inneren Stande erzeugen. **Baumgarten.**

Kirchenregister ¶ Kirchenbücher.

Kirchensachen ¶ Gebäude, kirchliche.

Kirchenschatz (Thesaurus ecclesiae) ¶ Bußwesen: III, 1.

Kirchenschmuck. Wo immer eine Religion sich bis zur Errichtung von Heiligtümern entwickelte, in denen die Gottheit durch Gebet und Opfer verehrt wurde, haben es sich die Gläubigen angelegen sein lassen, diese Götterwohnungen mit frommer Kunst auszuschmücken. Schon der Gedanke an ägyptische und hellenische Tempel ruft in uns ganz von selbst die Erinnerung an den Schmuck reicher Kunstgebilde hervor (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B u. ö. ¶ Griechisch-römische relig. Kunst ¶ Aegypten: II). Und auch das „heilige Zelt" Jahves auf Zion (¶ Heiligtümer Israels) war nicht ein nüchterner Nutzbau, sondern mit mancherlei Schmuck und Zierrat verschönt. Es war daher selbstverständlich, daß auch die Christen, sobald sie anfingen, sich nicht mehr mit den Privathäusern zu begnügen, sondern für ihre gottesdienstliche Versammlungen eigene Räume schufen (¶ Altchristliche Kunst: I), diese Kirchen nicht nur als Gemeinschaftsräume schlichtester Art, sondern als Kunstdenkmäler errichteten. Kirche und Kunst haben von Anbeginn der christlichen Religion an einen unauflöslichen Bund geschlossen (¶ Kunst, christliche). Und im bunten Wechsel des Zeitgeschmacks sind die Gotteshäuser der Gemeinde in allen Jahrhunderten (¶ Kirchenbau: I—II) mit der jeweilig herrschenden Formensprache gebildet und geschmückt worden. Wie nun mit Ende des ersten Drittels des 19. Jhd.s die ruhige Stilentwicklung eine jähe Unterbrechung erlitten und eigentlich eine lange Zeit völliger Stillosigkeit begonnen hat, so hat auch die selbständige kirchliche Kunst damals ein vorläufiges Ende gefunden. An Stelle der früheren frischen Selbständigkeit und naiven Schaffensfreude setzte sich wesentlich unter romantischen Einflüssen, zunächst bei den führenden Kirchenleuten, dann aber auch in weiten Gemeindekreisen die Vorstellung von dem fest, was eigentlich allein als „kirchliche Kunst" zu gelten habe, und das war auch in evangelischen Kreisen die Formensprache des romanischen und gotischen Mittelalters, in dem man einzig die Blüte eines wirklich kirchlichen Kunstschaffens finden zu können wähnte. Wunderlich genug, daß auch protestantische Kunstfreunde mit ihrem Geschmack soweit hinter ihre eigene Vergangenheit zurückgingen, daß sie nur kirchlich und kirchenwürdig fanden, was irgendwie den Vorbildern mittelalterlicher Kunst ähnelte. Seitdem gilt als eigentlich „kirchlich" eine klägliche Nachbildung romanischer oder zumeist gotischer, oft recht falsch verstandener und fast stets höchst kümmerlich nachgeahmter Schmuckformen. Dieser ganzen romantischen Kirchlichkeit gegenüber wird auch die evangelische Christenheit sich wieder darauf besinnen müssen, daß die treibende Grundkraft alles Kunstschaffens einzig und allein die Wahrheit sein soll. Einen nur kirchlichen Stil hat es nie gegeben, sondern in jeder Zeit haben die kirchenbauenden Künstler und kirchenschmückenden Kunsthandwerker mit voller Beherrschung der Kunstmittel in der Sprache ihrer Tage die Gebilde ihrer Hand geschaffen. Als die Gotik blühte, hat man nicht nur Kirchen und Kapellen, sondern auch Burgen und Wohnhäuser in diesem Stile gebaut und geschmückt;

und in den Tagen der Renaissance sind nicht nur Schlösser und Rathäuser, sondern auch die Räume gottesdienstlicher Versammlungen in dem Geschmack des Tages errichtet und verziert worden. Es widerstreitet dem Grundgesetz der Wahrheit, wenn man schöpferische Geister an die Sprache vergangener Tage fesseln will. Kirchlich ist darum nie, was einst Sitte gewesen, sondern nur das, was ein Künstler als sichtbar gewordene Erfahrung frei schafft. Auf die Formen eines besonderen „Stils" kann es dabei nie ankommen. — Der Wahrheit entspricht ferner die Echtheit des Bau- und Schmuckstoffes. In Kirchen darf nie die Lüge herrschen. Aber es ist Lüge, wenn Kiefernholz mit allerlei Malerkunst wie Eichenholz gestrichen und gemasert wird; Lüge, wenn irgend ein minderwertiges Metall durch Vergoldung den trügerischen Schein erhält, aus Edelmetall gefertigt zu sein, und was der Kunstgriffe unserer kirchlichen Kunstschuster sonst noch sind. Der geringste Stoff, würdig verarbeitet, ist kirchlicher und schöner, weil wahrer, als die prunkende Hervortäuschung eines nachgemachten kostbaren Materials. — Wahrheit soll auch in der kirchlichen Formensprache herrschen. Nicht alles, was einst gegolten hat, hat auch heute noch seinen Sinn. Die kirchliche Kunst wird vielleicht noch weniger wie die profane auf Symbole und Allegorien verzichten können. Aber es ist eine innerliche Unwahrheit, wenn unsere Altäre und Kirchenwände mit Sinnbildern bedeckt sind, deren tiefere Bedeutung heute kein Mensch mehr versteht. Was soll der Pelikan, was soll das griechische Monogramm Christi u. v. a. (¶ Sinnbilder, kirchliche) in den Kirchen der deutsch-evangelischen Gegenwart? Kaum, daß das Lamm — zumal auf dem Lande — wirklich religiöse Vorstellungen erweckt. Aber wir schleppen einen Haufen von Zeichen und Formen mit uns, die aus einer ganz anderen Gedankenwelt herstammen und heute nur noch gedankenlos verwendet werden, lediglich als Füllstücke und Ornamente. Es sollen die Künstler vielmehr darauf gewiesen werden, daß sie zwar das ererbte Vätergut bestimmter Vorstellungen und Formen treulich bewahren sollen, sich aber vor eigenem freien Schaffen und Erfinden nicht sorglich zu verschließen brauchen. Im letzten Grunde entscheiden nicht Kirchenbehörden und Konsistorien, nicht archäologisch geschulte Pfarrer oder irgendwelche andere Kunstliebhaber über das, was für die Kirche würdig ist, sondern in erster Linie der mit frommem Gefühl frei schaffende Künstler und alsdann die Gemeinde selbst, für deren Bedürfnis und Geschmack das Gotteshaus gebildet und geziert werden soll.

Richard Bürkner: Geschichte der kirchlichen Kunst, 1903; — Vgl. auch die Handbücher der Kunstgeschichte von Springer und von Lübke. **Bürkner.**

Kirchenschriftsteller ¶ Literaturgeschichte, christliche, ¶ Kirchenväter ¶ Doctores ecclesiae.

Kirchensenior (Kirchenältester) ¶ Gemeindeverfassung, 2 (Sp. 1260).

Kirchensiegel. Jede Kirche besitzt ein K., dessen Beidrückung zur Beglaubigung von Zeugnissen aus den ¶ Kirchenbüchern sowie zur Ausfertigung einer rechtsgültigen Willenserklärung des Gemeindekirchenrats (Kirchenvorstands usw.) unbedingt erforderlich ist. In der Regel ist jeder im Gemeindepfarramt fest angestellte Geistliche zur Führung eines K.s berechtigt; die erwähnten Urkunden müssen aber von dem zuständigen Pfarrer ausgestellt werden. **Sn.**

Kirchensitten ¶ Sitten, kirchl., ¶ Handlungen, kirchl., 2.

Kirchenspaltung ¶ Schisma.

Kirchensprache. Eine K., d. h. eine nicht nur von der Sprache des gewöhnlichen Lebens verschiedene, sondern auch mehr oder weniger tote Sprache als Sprache des Gottesdienstes kennt die älteste Kirche nicht; sie spricht stets in einer lebenden Sprache und setzt, obwohl sie gewöhnlich mit den Kultursprachen des Griechischen und Lateinischen geht und ihre offiziellen Urkunden daher griechisch oder lateinisch abgefaßt zu sein pflegen, den Volkssprachen doch keinen grundsätzlichen Widerstand entgegen; sie benutzt das AT nie hebräisch und übersetzt auch das NT im Westen in das lateinische und im Osten in die landesüblichen Sprachen; sie hat, als das Bedürfnis es erforderte, in Rom sowohl griechischen als lateinischen Gottesdienst eingerichtet. Die ganze Zeit der römischen Reichskirche über ist das nicht wesentlich anders geworden, und als die Reichskirche abzubröckeln begann und im Osten sich Nationalkirchen bildeten (¶ Orientalische Kirchen), hat der Einfluß der Nationalsprachen sich sogar gemehrt. Denn diese Nationalkirchen haben den Gottesdienst erst recht in ihrer Landessprache gehalten. Die zurückbleibenden Großkirchen aber haben, von ihren fremdsprachigen Gebieten mehr oder minder befreit, sich zwar noch ausschließlicher im Osten auf das Griechische und im Westen auf das Lateinische als Sprache des Gottesdienstes beschränkt, eine eigentliche K. damit aber doch noch nicht erhalten. — Vielmehr ist diese und zwar für Großkirchen wie Nationalkirchen in gleicher Weise erst im beginnenden Mittelalter und ganz allmählich zustande gekommen. Die immer starrer werdende konservative Haltung der durch sich selbst immer mehr gebundenen Kirchen verbot eine Revision der liturgischen Texte nach Maßgabe der fortschreitenden Sprachentwicklung oder gar eine Uebertragung der Liturgie in die anstelle der alten aussterbenden Sprachen tretenden neuen Sprachen oder in die bei den neu bekehrten Völkern üblichen Sprachen. Sie hat die Entstehung der K. bedingt. Die Sprache der Kirche und der Völker sind immer weiter auseinander gegangen, und schließlich hat sich das ergeben, was die Gegenwart zeigt, wo die römische Kirche, obwohl sie grundsätzlich nicht auf die Freiheit, die Messe in jeder Sprache lesen zu lassen, verzichtet hat und ein Halten der Messe in arabischer Sprache z. B. ausnahmsweise auch tatsächlich gestattet, in der Regel sich doch der toten Sprache des Lateinischen bedient (über den Gesang, vgl. ¶ Kirchenlied: II). Dem entsprechend leben auch im Gebiet der ¶ Orientalischen Kirchen und der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche das Koptische und, man kann sagen, auch das Syrische nur noch in der Liturgie weiter, und das Aethiopische, Armenische, Griechische und Slavische der Liturgie ist von dem des täglichen Lebens so sehr verschieden, daß der gewöhnliche Mann es nicht oder kaum versteht. Daß in einigen dieser Kirchen an besonderen Festtagen ein Teil des Gottesdienstes mehrsprachig vor sich geht, d. h. in Rom noch heute in der feierlichen ¶ Papstmesse die Epistel und das Evangelium lateinisch und griechisch ver-

lesen und ebenso in der Karfreitagsmesse das Sanctus (¶ Messe) abwechselnd lateinisch und griechisch gesungen wird und in Konstantinopel am Ostersonntag das Evangelium in 10 Sprachen verlesen wird, steht, da es in Rom mindestens heute ausschließlich und in Konstantinopel wenigstens vornehmlich der Erhöhung der Feierlichkeit und der Betonung des ökumenischen Charakters der Kirchen dient, auf einem andern Blatt. Daß auf syrischem Gebiet Epistel und Evangelium teilweise arabisch oder an hohen Festtagen syrisch und arabisch vorgetragen werden, kann eher schon als Ausnahme von der Regel gelten. Der Protestantismus hat zugleich mit dem Gedanken, daß der Gottesdienst in erster Linie Kultus sei (vgl. ¶ Gottesdienst: II, 3), für sein Gebiet auch die K. abgeschafft: ein Gottesdienst, welcher der Erbauung dient, muß in der Sprache der Gemeinde vor sich gehen.

KL[2] VII, S. 638 ff; — V. Thalhofer: Handbuch der kath. Liturgik I, 1894 [2], S. 397 ff; — Karl Paul Caspari: Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III, 1875, S. 267 ff; — Karl Holl in: Hermes 1908, S. 240 ff; — Franz Cumont in: Mélanges Fredericq 1904, S. 63—66.
G. Loeschcke.

Kirchenstaat ¶ Italien, 3. 6. 7. Für die neuere Zeit vgl. ¶ Papsttum: II.

Kirchenstatistik ¶ Konfessionsstatistik ¶ Religionsstatistik ¶ Kirchlichkeit. Vgl. ¶ Statistik.

Kirchensteuern im eigentlichen Sinne des Worts sind erst ein Ergebnis der neueren Entwickelung (¶ Abgaben, kirchliche, 1. 2 d). Die kirchlichen Abgaben früherer Zeit (vgl. a. a. O., 2 a—c) trugen mehr den Charakter von Gebühren, d. h. Leistungen für bestimmte Gegenleistungen, als den von Steuern, d. h. Auflagen, die ohne Rücksicht auf eine bestimmte Gegenleistung nur auf Grund der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft für deren allgemeine Zwecke entrichtet werden. Die Notwendigkeit, einen immer wachsenden Teil der kirchlichen Bedürfnisse durch Steuern aufzubringen, entstand und wuchs, seitdem durch die ¶ Säkularisationen am Anfang des 19. Jhd.s die Möglichkeit, diese Bedürfnisse aus dem Kirchenvermögen zu decken, geringer geworden war, und ¶ Zehnten wie Gebühren (¶ Stolgebühren) für ablösbar erklärt und vielfach tatsächlich abgelöst waren. Der Ablösung oder Aufhebung der Gebühren kommt der soziale Zug der Zeit entgegen, der Bezahlung für kirchliche Handlungen mehr und mehr zu beseitigen strebt. Die Bedürfnisse der Kirchen wachsen aber gerade durch den sozialen Zug der Zeit, auch durch die kirchliche Selbstverwaltung u. a. Man ist daher in neuerer Zeit mehr und mehr dahin gelangt, den Bedarf der Kirchengemeinden durch eigentliche Steuern zu decken. In Preußen sah schon das Allgemeine ¶ Landrecht Beiträge der Angehörigen der Kirchengesellschaften (Gemeinden) für allgemeine Zwecke vor. Die eigentliche Entwickelung der K. gehört aber in Deutschland dem 19. Jhd. an, und zwar sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Kirche. Der letzteren ist durch Staats-Gesetze in verschiedenen Staaten das Recht zur Erhebung allgemeiner K.n gegeben. Im Königreich Sachsen wird nach Gesetz vom 2. August 1878 die K. als Zuschlag zur Einkommensteuer erhoben. Der Kultusminister setzt den Beitragsfuß fest. In Bayern (Ges. vom 28. V. 92), Großherzogtum Hessen (Ges. vom 23. IV. 75), Württemberg (Ges. vom 14. VI. 87), Baden (Ges. vom 26. VII. 80) haben die Gemeinden das Recht, K. auszuschreiben; in Baden auch größere Verbände. Stets findet aber eine Beteiligung der Staatsbehörden statt, welche die Steuern für einziehbar und vollstreckbar erklärt. In Preußen wurde die Besteuerung teils durch bischöfliche Instruktionen auf Grund der Bestimmungen des Allgemeinen Landrechts geregelt (z. B. Instruktion des Erzbischofs von Köln vom 5. V. 68), teils wurden für einige Landesteile Gesetze erlassen, wie für das linke Rheinufer vom 14. III. 45, oder wie schon in Hannover vom 14. X. 48. Allgemein gab dann das Gesetz über die Vermögensverwaltung in katholischen Kirchengemeinden vom 20. IV. 75 dem Kirchenvorstand das Recht, Umlagen auszuschreiben nach dem Maßstab der Staatssteuern oder Gemeindesteuern. Neuerdings (Gesetz vom 14. VI. 1905) ist nun die Materie gesetzlich in ähnlicher Weise wie für die evangelische Landeskirche (s. u.) geordnet; nur tritt natürlich für den Gemeindekirchenrat der Kirchenvorstand und, wo das Konsistorium erwähnt wird, für dieses die bischöfliche Behörde (¶ Kirchenbehörden) ein. — In den evangelischen deutschen Landeskirchen ist neuerdings fast überall den Gemeinden und weiteren Verbänden das Besteuerungsrecht verliehen. So im Großherzogtum Hessen durch Gesetz vom 6. I. 74, in Württemberg Ges. vom 4. VI. 87, im Königreich Sachsen Ges. vom 24. V. 1902, in Anhalt Ges. vom 6. II. 75. Wo eine Verwaltungsgerichtsbarkeit besteht, ist (so in Sachsen und Württemberg) den Verwaltungsgerichten auch die Entscheidung über Rechtsmittel gegen kirchliche Umlagen übertragen. In Preußen ist nun, nachdem schon die Kirchengemeinde- und Synodalordnung und die Generalsynodalordnung (¶ Synodalverfassung ¶ Gemeindeverfassung) dahingehende Bestimmungen enthielten, die ganze Materie der K. durch Kirchengesetz vom 26. V. 1905 und Staatsgesetz vom 14. VII. 1905 geordnet. Danach sind die Kirchengemeinden berechtigt, Steuern zu erheben. Alle Evangelischen, die der Gemeinde durch ihren Wohnsitz angehören, sind steuerpflichtig. Als Umlagemaßstab gilt die Staatseinkommensteuer, eventuell die staatlich veranlagten Realsteuern. Der evg. Teil einer ¶ Mischehe ist von der Hälfte des Steuersatzes des Ehemanns zu K. heranzuziehen. Gegen die Veranlagung stehen als Rechtsmittel Einspruch beim Gemeindekirchenrat, gegen dessen Entscheidung Berufung an die Staatsbehörde (Regierungspräsident) und schließlich Beschwerde an das Oberverwaltungsgericht offen.

Artikel „K." in von Bitters Handwörterbuch der Preuß. Staatsverwaltung; — M. Schultz und Crisolli: Die Preußischen K.gesetze, 1907; — F. Giese: Das deutsche K.recht, 1910.
Jacobi.

Kirchenstörung ¶ Schutz, strafrechtlicher.

Kirchenstrafen ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit ¶ Exkommunikation ¶ Interdikt ¶ Kirchenzucht.

Kirchenstreit, Kölner, ¶ Kölner Kirchenstreit.

Kirchenstühle (Kirchensitze, Kirchenbänke) gehören zum Kirchengebäude; die Baupflicht (¶ Baulast) erstreckt sich daher auf sie genau so, wie auf das Gebäude selbst. Insbesondere ist nach Preußischem ¶ Landrecht der Patron zu ihrer Beschaffung und Erhaltung mit

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

verpflichtet (¶ Patronat). Die K. stehen regelmäßig im Eigentumsrechte der Kirche; über ihre Vergebung hat der Gemeindekirchenrat (Kirchenvorstand), gegebenenfalls unter Zustimmung des Patrons, unter Aufsicht der ¶ Kirchenbehörden zu befinden. Es kann Verteilung (durchs Los oder nach Klassen) oder Vermietung oder Freigebung stattfinden. Doch sind bestimmte Rechte dabei zu beachten. Im Bereich des Preußischen Landrechts, in dem das Kirchenstuhlrecht genau geregelt ist, steht dem Patron das Ehrenrecht zu, einen Kirchenstuhl an bevorzugtem Platz zu haben. K. können dort auch einem Hause oder Gute auf die Dauer zugeschlagen sein; das Recht der Benutzung geht dann auf den jedesmaligen Besitzer über; solches Recht erlischt auch nicht durch Zerstörung der Kirche. Eintretendenfalls müssen derartige private Nutzungsrechte durch Entschädigung aufgehoben werden. Für Streitigkeiten über K. sind in Deutschland die öffentlichen Gerichte zuständig. — In Bremen ist Besitz eines Kirchenstuhls sogar Voraussetzung für das aktive kirchliche Wahlrecht. — In letzter Zeit hat sich die Stimmung namentlich in den städtischen Gemeinden immer mehr gegen die feste Vergebung der K. gekehrt; die Anzahl der Kirchen, in denen alle Plätze (etwa mit Ausnahme von einigen für den Kirchenvorstand, die Familien der Pfarrer, die Gemeindeschwestern, die Konfirmanden reservierten) zur Benutzung frei stehen, wächst. Das ist sicherlich gut; doch sollte man nicht mechanisch gleiches Vorgehen unter allen Verhältnissen fordern. In Landgemeinden, in denen bei fester Vergebung für jedes Gemeindeglied unter allen Umständen Platz ist, kann solche zur Hebung kirchlichen Heimatgefühls dienen. — Ueber die Gestaltung der K. ¶ Ausstattung, kirchliche, 1.

Nibeleisen: Die Rechtsverhältnisse der K. nach kath. und protestantischem, insbes. bayrischem Kirchenrecht (DZKR VIII, 1898, S. 294 ff); — Karl Meidinger: Ueber die Rechte an K.n nach kath. und prot. Kirchenrechte, 1891; — Außer den allgemeinen Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts von Paul Hinschius (Bd. IV, Abt. 1, 1888, S. 340 ff, § 218), Emil Friedberg (1909⁶, § 177), Sägmüller (1909², § 167) vgl. Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1906/10, S. 482 ff. **Schian.**

Kirchentag ist eine mehrfach vorkommende Bezeichnung für kirchliche Konferenzen (z. B. Thüringer Kirchentag; vgl. CcW 1909, S. 252); doch denkt man bei dem Wort K. zumeist an den großen „Deutschen evangelischen K.", der von 1848 bis 1872 sechzehnmal versammelt war. Er erwuchs aus der Gärung des Revolutionsjahrs (¶ Parlament, Frankfurter); in erster Linie die sich anbahnende, in ihrer Bedeutung anfangs überschätzte Veränderung der Stellung des Staats zur evg. Kirche (¶ Kirche: V, 4), in enger Verbindung damit die Ueberzeugung von der Notwendigkeit, der Kirche in einer geeigneten Verfassung die Möglichkeit zu selbständiger Existenz zu geben (¶ Kirchenverfassung: II, 5), und der Wunsch, die verschiedenen deutschen evg. Kirchen einheitlich zusammenzuschließen (¶ Einigungsbestrebungen, ¶ Kirchenausschuß, 1), endlich das Verlangen nach energischer Gegenwirkung gegen die in erschreckend großem Umfang zutage getretenen sittlichen und religiösen Notstände (¶ Innere Mission: I, 1; vgl. ¶ Evangelischer Bund, 1) waren die zu seiner Gründung führenden Triebkräfte. Professor der Rechte von Bethmann-Hollweg in Bonn, Philipp ¶ Wackernagel (damals in Wiesbaden), die unter des Letzteren Leitung im Sandhof bei Frankfurt a. M. sich vereinigende Konferenz von Männern des deutschen Südwestens halfen dem Gedanken zur Ausführung. Unterschiede in der kirchlichen Haltung brachten von vornherein Schwierigkeiten; beschlossen war die Berufung einer Versammlung von Freunden der evg. Kirche geistlichen und nicht-geistlichen Standes „auf dem Grunde des evg. Bekenntnisses", „um die Feststellung der Verhältnisse der evg. Kirche in der gegenwärtigen Zeitlage zu beraten"; gegen diesen Beschluß enthielt der Aufruf selbst durch Wackernagels Eigenmächtigkeit die Aenderung: „auf dem Grunde der kirchlichen Bekenntnisse". Die außerpreußischen Lutheraner hielten sich fast ganz fern; die Teilnahme der Liberalen ward garnicht gewünscht; so setzte sich der K. vornehmlich aus den der vermittelnden Unionstheologie (¶ Vermittlungstheologie) nahestehenden Kreisen und aus den um die Evg. Kirchenzeitung (¶ Presse, kirchl.) gescharten preußischen landeskirchlichen Lutheranern zusammen; und auch die letzteren zogen sich nach einem Konflikt auf dem K. von 1857 zurück. Der erste K. trat am 21. September 1848 in der Schloßkirche zu Wittenberg zusammen und beschloß die Gründung eines Kirchenbundes der evg. Kirchengemeinschaften Deutschlands, die freilich nicht zur Ausführung kam (¶ Einigungsbestrebungen ¶ Kirchenausschuß, 1); immerhin tat der K. das Seine, um die Wünsche nach engerer Verbindung der evg. Kirchen wach zu erhalten. Größere Bedeutung als durch die Einigungsbestrebungen erlangte der K. durch sein auf ¶ Wicherns flammende Rede hin in Wittenberg erfolgtes Bekenntnis zur Inneren Mission; die spätere zeitliche Verbindung mit den Kongressen für Innere Mission kam ihm zugute (¶ Innere Mission: I, 1—2, Sp. 516 f; II). Die eigentlichen K.sverhandlungen, erst alljährlich, später alle zwei Jahre in verschiedenen Städten unter erheblicher Beteiligung gehalten, bildeten einen Brennpunkt der kirchlichen Interessen; Männer wie K. J. ¶ Nitzsch, Js. Aug. ¶ Dorner, ¶ Ullmann, ¶ Hundeshagen, ¶ Wichern, Julius ¶ Müller, ¶ Tholuck, W. ¶ Hoffmann, Emil ¶ Herrmann, ¶ Beyschlag, bis 1857 auch J. ¶ Stahl, ¶ Hengstenberg u. a. waren größtenteils regelmäßige Besucher. Fast alle wichtigen kirchlichen und wesentliche theologische Fragen (Kindertaufe, Ehescheidung, Heidenmission, Bekenntnis, Sonntagsfeier usw.) kamen zur Verhandlung. Aufsehen erregte namentlich der Altenburger K. (1864), auf dem Beyschlag seine christologische Lehre vortrug, gegen die lebhafter, außerhalb der Tagung sich fortsetzender Widerspruch von orthodoxer Seite laut wurde. Präsident war v. Bethmann-Hollweg, anfangs neben Stahl, später allein. — Nach 1872 (Halle) trat der K. nicht mehr zusammen; die neu einsetzenden kirchlichen Verfassungsverhandlungen (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b) und die auf Grund der Kirchenverfassungen beratenden Synoden nahmen alles Interesse für sich in Anspruch; die aus Anlaß dieser Verhandlungen in Preußen eintretende Spaltung der positiven Unionsfreunde in eine „¶ Evangelische Vereinigung" und in eine Partei der „¶ Positiven Union" brachte der Gemeinsamkeit der K.e Hindernisse. Derartige Versammlungen hängen eben mit kirchlichen und theologischen Konstellationen zusammen, bei de-

ren Veränderung ihnen die Existenzmöglichkeit verloren geht. Darum darf ihre Bedeutung für ihre Zeit doch nicht gering geschätzt werden. Der K. war jedenfalls ein wichtiger Faktor für die bewußte innere und äußere Neugestaltung des kirchlichen Lebens in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s.

Wilhelm Baur in RE³ X, S. 476 ff; — Willibald Beyschlag: Aus meinem Leben, 2 Bde., 1896 bis 1899; — K. Hoffmann: Wilhelm Hoffmanns Leben, 2 Bde., 1878—1880; — Friedrich Oldenberg: Johann Hinrich Wichern, 2 Bde., 1884—1887; — Johann Hinrich Wichern: Briefe und Tagebuchblätter, 1901 (Bd. 1 u. 2 der Ges. Schriften); — Friedrich Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 1906³, § 28. Schian.

Kirchentöne.

1. Wesen; — 2. Geschichte.

1. Während die neuere Musik, die in ihrer Grundlage auf dem Wesen der Harmonie ruht, nur den Dualismus Dur-Moll kennt und aus diesem alles entwickelt, was mit Melodie und Harmonie zusammenhängt, liegt der gesamten kunstgemäßen Musikübung vor dem Anfang des 17. Jhd.s ein wesentlich anders geartetes Tonsystem, das der sog. Kirchentonarten oder K. zu Grund. Es sind dies diatonische Tonreihen für die Bildung von Melodien, wie sie der liturgische Gesang der Kirche verlangte, von dem sie ihren Namen erhielten. Das System der K., das dem der griechischen Musiklehre nachgebildet war (s. 2), wenn sich auch infolge von Mißverständnissen in der theoretischen Auffassung der Probleme später eine fast groteske Namensverwirrung in der Bezeichnung der einzelnen K. ergab, war mannigfachen Umbildungen unterworfen und stellt in seinen praktischen Konsequenzen ein sehr kompliziertes Lehrgebäude dar, in dem sich namentlich der Laie heute nicht mehr zurecht findet. Theorie wie Praxis der K. gehören unter dem unaufhaltsamen Einfluß des Zeitgeschmacks mit seiner mehr und mehr hervortretenden Vorliebe für Chromatik und Modulation, abgesehen von dem rocher de bronce des ¶ Gregorianischen Chorals in der katholischen Kirche, heute der Geschichte an. Für ein allgemeineres Verständnis dürfte es daher genügen, die Hauptpunkte der Entwicklung der Lehre zusammenzufassen.

2. Die K. sind dem Wesen nach identisch mit den sogen. Oktavgattungen der Griechen, d. h. oktavenweisen Ausschnitten aus der Reihe der in der Praxis gebrauchten Haupttöne, bei denen Ganz- und Halbtöne verwendet wurden. Die ältesten abendländischen Schriftsteller, die von K.n reden (Flaccus Alcuin im 8., Aurelianus Reomensis im 9. Jhd.), wissen von ihrem Zusammenhang mit der griechischen Lehre nichts und numerieren einfach als 1., 2., 3., 4. Ton, zu denen als „authentischen" noch (je eine Quinte tiefer) ein 1., 2., 3. und 4. „plagaler" („abgeleiteter") Ton kam. Dagegen sind in den byzantinischen Ueberlieferungen Spuren des Bewußtseins eines Zusammenhangs mit der griechischen Lehre vorhanden. Schon bei Pachymeres finden sich die griechischen Bezeichnungen dorisch, phrygisch, lydisch, mixolydisch, dann hypermixolydisch, hypolydisch, hypophrygisch, hypodorisch. Die heute in der römischen wie griechischen Kirche übliche Benennung der K. mit den antiken Namen taucht zuerst auf bei dem Verfasser der bei Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica (1784) unter Hucbalds (¶ Kirchenmusik, 3) Namen abgedruckten Alia musica, die eine Stelle des Ptolemäus verkehrt verstand und daraus eine für die Bezeichnung verhängnisvoll werdende Konsequenz zog. Die abendländischen K. waren nun allmählich folgende geworden, wobei die plagalen eine Quart (nicht mehr Quint) tiefer als die authentischen anfingen:

1. Ton: Authentus protus, genannt Dorius
D E F G a b (unser h) c d
2. Ton: Plagius proti, gen. Hypodorius
A B (H) C D E F G a
3. Ton: Authentus deuterus, gen. Phrygius
E F G a h c d e
4. Ton: Plagius deuteri, gen. Hypophrygius
H c d e f g a h
5. Ton: Authentus tritus, gen. Lydius
F G a h c d e f
6. Ton: Plagius triti, gen. Hypolydius
C D E F G a h c
7. Ton: Authentus tetrardus, gen. Mixolydius
G a h c d e f g
8. Ton: Plagius tetrardi, gen. Hypomixolydius
D E F G a h c d (seit dem 11. Jhd.).

Ein jeder Ton besteht aus Quint und Quart, z. B. CDEFGahc und man findet den plagalen Ton, indem man die Quart unter die Quint setzt: Gahcdefg. Der Hauptton der Oktave heißt Finalis und steht bei den authentischen als unterer Grenzton, bei den plagalen dagegen in der Mitte (ursprünglich Finalis des auth.). Da die 4 authentischen Finaltöne d e f g lauten, so fehlten hier gerade diejenigen beiden (c und a), die später die Alleinherrschaft als Ausgangspunkte für unser Dur und Moll an sich rissen. Daher stellte das 16. Jhd. (Zarlino; ¶ Kirchenmusik, 8), „welches zuerst den Begriff der Harmonie begriff und den Weg zu den anderen Tonarten fand", 2 neue authentische Töne auf nebst ihren plagalen:

9. Ton: Authentus quintus, gen. Jonius
c d e f g a h c
10. Plagius quinti, gen. Hypojonius
G A H C d e f g
11. Authentus sextus, gen. Aeolius
a h c d e f g a
12. Plagius sexti, gen. Hypoaeolius
e f g a h c d e

Dieses ganze System von 12 Tönen hieß Dodekachordon (Bezeichnung von Glareanus, der 1547 nachwies, daß die 8 K. zu 12 zu erweitern sind). Später kam wieder eine Verwirrung in die Bezeichnung, indem Zarlino anders numerierte. Das Grundwesen der K.-theorie liegt im Melodischen. Sie mußten also dem Untergang geweiht sein, sobald man vertikal (harmonisch) zu hören lernte. Mit der Entdeckung des Wesens der Harmonie (bei der Ausbildung der Instrumentalmusik; ¶ Kirchenmusik, 10) hatte für die alte Theorie die Todesstunde geschlagen, und kein noch so sorgfältig ausgedachtes System, keine noch so archaisierende künstlerische Absicht könnte sie wieder zum Leben erwecken. Manches, was die Griechen vom „Ethos" (Charakter) ihrer Tonarten behaupteten, und was als besondere Charakteristik der Tonarten auch in das System der K. Eingang gefunden hat, ist ja damit untergegangen

oder hat doch in den Untersuchungen über die sog. Charakteristik der Tonarten (Schubart) nur eine problematische Auferstehung erlebt; allein es bleibt doch zu fragen, ob die Wirksamkeit jenes „Ethos" in etwas mehr als in den Philosophemen der Theoretiker, bestenfalls in der individuellen Eigenart einzelner Kompositionen, aus denen man jenes ableiten mochte, lebendig war, wenn auch nicht geleugnet werden darf, daß die verschiedene Lage der Halbtöne und die damit zusammenhängende Häufigkeit der Anwendung dieser mehr zu einander hindrängenden Tonschritte nicht ganz ohne Einfluß auf den Charakter der Melodie sein kann.

P. Wagner: Einführung in die gregorian. Melodieen, 1895; — Vgl. auch Lit. zu ¶ Kirchenmusik. **Wilh. Weber.**

Kirchentrennung, 1. = Trennung der Kirche vom Staat, ¶ Kirchenhoheit, ¶ Kirche: V, Staat und Kirche; — 2. = Spaltung der Kirche in mehrere Teile (Konfessionen), ¶Schisma ¶Kirche: IV, 2. Ueber Versuche zur Aufhebung dieser K. vgl. ¶ Unionsbestrebungen: I—II ¶ Union.

Kirchenumlage = ¶ Kirchensteuern.

Kirchenväter. Von den Kirchenschriftstellern, d. h. denjenigen Schriftstellern, die kirchliche Fragen praktischer und spekulativer Art vom Boden der Kirche aus behandeln (¶ Literaturgeschichte, christliche), unterscheidet man herkömmlicher Weise die „K." (Patres) als diejenigen Schriftsteller, deren Aeußerungen in allen Stücken mit der offiziellen Kirchenlehre übereinstimmen. Während sich nach kath. Lehre in der „apostolischen Sukzession" der Bischöfe (¶ Beamte: I, 1, Sp. 986) das flüssige Element der ¶ Tradition gewährleistet findet, stellen die K. das Feste dar. Von den K.n im allgemeinen unterscheidet die katholische Dogmatik die Kirchenlehrer (¶ Doctores ecclesiae) als diejenigen, die nicht nur die Lehre ihrer Zeit vertraten und begründeten, sondern die kirchliche Lehrbildung selbst bestimmten, wie ¶ Hieronymus, ¶ Ambrosius, ¶ Augustin, ¶ Gregorius der Große u. a. Die Darstellung des Lebens und der Lehre, sowie die Beschreibung der Werke heißt Patrologie (s. Literatur; zum Namen vgl. schon Joh. ¶ Gerhard); die Wissenschaft, die sich mit ihnen überhaupt befaßt, Patristik (s. Literatur). Aufgabe dieser Wissenschaft ist es, ohne Rücksicht auf die kirchliche Stellung und den Lehrgehalt die christlichen Schriften zu studieren und nach den für alles schriftstellerische Schaffen gültigen Gesetzen darzustellen, sowie in die allgemeinen Literaturformen einzuordnen; daher ist mehr und mehr besonders in evg. Kreisen, die zugleich den dem Namen Patres oder K. anhaftenden dogmatischen Beigeschmack (s. oben) meiden wollten, statt des Namens Patristik der Name Christliche bezw. Altchristliche ¶ Literaturgeschichte in Aufnahme gekommen (s. Literatur). Ergänzend tritt zu jener literarkritischen und ästhetischen Aufgabe die rein philologische, die sich mit der Ueberlieferung und der Herstellung des ursprünglichen Textes oder, wenn dieser nicht mehr zu gewinnen ist, mit der ältesten erreichbaren Textgestalt zu befassen hat. Da die Kirche fort und fort Literatur hervorbringt, ist jede zeitliche Begrenzung des Begriffes K. im Grunde willkürlich. Immerhin empfiehlt es sich aus praktischen Gründen, den Begriff dem Herkommen gemäß auf die Schriftsteller des Altertums zu beschränken.

Sammlungen der K.schriften aus älterer Zeit: Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, Lyon 1677; 27 Bde. in Folio (in dieser Sammlung stehen die griechischen Schriftsteller nur in lateinischen Uebersetzungen); — Vgl. ferner die wegen der beigegebenen Anmerkungen und Dissertationen geschätzte Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, die der Oratorianer Andrea Gallandi 1765—81 in 14 Foliobänden herausgab (1788[2]); — Die weitaus vollständigste Sammlung ist: Patrologiae cursus completus accurante J. P. ¶ Migne, Paris 1844—1866; die Series graeca 162, die Series latina 221 Bände umfassend (der Sammlung sind fast durchweg die besten älteren Ausgaben zu Grunde gelegt, doch läßt der Abdruck an Genauigkeit und Sorgfalt sehr viel zu wünschen übrig); — Mit allen Mitteln moderner Editionstechnik hergestellt sind: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, das von der Wiener Akademie seit 1866 herausgegeben wird, und die seit 1897 von der Berliner Akademie herausgegebene Sammlung „Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", in der auch wichtige Werke aus späterer Zeit aufgenommen werden sollen. — Deutsche Uebersetzung in der „Bibliothek der Kirchenväter", hrsg. von F. X. Reithmayr und V. Thalhofer, Kempten 1869—1888, 80 Bde. Die einzelnen Uebersetzungen sind von sehr ungleichem Wert. Neubearbeitung in Vorbereitung; — Viel zuverlässiger ist die englische Uebersetzung: The Ante-Nicene Christian Library, ed. by A. Roberts a. J. Donaldson, Edinburg 1866—1872, 24 Bde. (Neudruck von A. C. Coxe, Buffalo 1884—1886 in 8 Bden.); Fortsetzung in der Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Buffalo 1886 ff. — Eine Orientierung bei Erwin Preuschen: Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie, 1907.

Darstellungen: a) von kath. Seite (P. = Patrologie). J. A. Möhler: P. oder christliche Literärgeschichte, hrsg. v. Reithmayr I, 1840; — J. Feßler-Jungmann: Institutiones Patrologiae, 1890—1896[2], 2 Bde.; — J. Alzog: Grundriß der P., 1888[4]; — J. Nirschl: Lehrbuch d. P. und Patristik, 1881—1885, 3 Bde.; — O. Bardenhewer: P., 1910[3]; — Ders.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 1 u. 2, 1902, 1903; — Gerh. Rauschen: Grundriß d. P., (1903) 1910[3]; — b) Von protest. Seite. Ad. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 1 und 2 in 3 Abteil., 1893—1904; — Gustav Krüger: Geschichte d. altchristl. Literatur in den 3 ersten Jahrh. 1895; Nachträge 1897; — Auch in den Darstellungen der griechischen und römischen Literatur sind die christlichen Schriftsteller behandelt, z. T. sehr ausführlich. In dem Handbuch der klass. Altertumswissenschaft erschienen als Bd. 7 und 8: Wilh. v. Christ: Gesch. d. griechischen Literatur, 1910 f[4], 3 Bde., und Mart. Schanz: Geschichte der römischen Literatur, 1890—1908, 7 Bde.; — Vgl. ferner: Wilh. Sigm. Teuffel: Geschichte d. römischen Literatur, 1910 f[6]; — Ausgezeichnete Ueberblicke geben: Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff: Die griechische Literatur, und Ed. Norden: Die lateinische Literatur im Uebergang vom Altertum zum Mittelalter (beide in: Die Kultur der Gegenwart, hrsgeg. von P. Hinneberg I, 8, 1907[2]); — Lexikalische Verarbeitung hat auch der gesamte literargeschichtliche Stoff gefunden im Dictionary of Christian Biography, ed. by W. Smith and H. Wace, 1877—1887, 4 Bde. — Methodologisch wichtig sind: Fr. Nitzsch in: JdTh 10, 1865, S. 37—63, und besonders Fr. Overbeck in: HZ NF 12, 1882, S. 417—472. — Zur Geschichte der neueren Forschung vgl. Alb. Ehrhard: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880, 2 Bde., 1894—1900. **Preuschen.**

Kirchenverfassung. Uebersicht.

I A. K. im christlichen Altertum; — I B. K. Westeuropas im Mittelalter; — II. Geschichte der evg. K.; — III. K., systematisch. — Zur neueren Entwicklung der morgenländischen K., deren Grundlegung in I A geschildert ist, sei auf ¶ Orthodox-anatolische Kirche, ¶ Orientalische Kirchen, ¶ Unierte Kirchen des Orients verwiesen. Für die neuere Geschichte der römisch-kath. K., deren Entstehung ¶ K. I, A B, und deren gegenwärtige Lage ¶ K. III, 2 zeichnet, vgl. die Artikel ¶ Katholizismus, 1 ¶ Kirchenbehörden ¶ Papsttum: II ¶ Papat und Primat ¶ Kirche: V ¶ Kardinalat ¶ Kurie ¶ Domkapitel ¶ Kollegiatkirchen ¶ Tridentinum ¶ Vatikanum ¶ Gallikanismus ¶ Episkopalismus: I ¶ Febronius ¶ Synodalverfassung ¶ Französische Revolution, 6 ¶ Frankreich, 10. 11 ¶ Italien, 6. 7 (usw.; vgl. die andern Länderartikel) ¶ Konkordate ¶ Zirkumskriptionsbullen ¶ Casus reservati ¶ Reservationen ¶ Appellation ¶ Orden: I ¶ Kongregationen usw. — Zur Ergänzung des ganzen Artikels K. sei für die Geschichte des Kirchenbegriffs auf ¶ Kirche: I—III hingewiesen, für die Kirchenämter auf ¶ Beamte, kirchl., und ¶ Kirchenamt.

I A. K. im christlichen Altertum.

1. Die Begründung der Episkopalverfassung und die Sicherung des Klerikalismus; — 2. Die Entstehung der Metropolitan- und Obermetropolitan-Verfassung und ihr Verhältnis zur Episkopalverfassung; — 3. Die ökumenische Synode, das „heilige" römische Reich und die Privilegierung des Klerus durch den Staat. — Für die älteste Zeit ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 d; II, 2 b; vgl. auch ¶ Heidenchristentum, 5 und ¶ Kirche: II, 1.

1. a) Christus hat keine K. hinterlassen. Spätere Kirchenordnungen führen sich zwar auf direkte Weisungen Jesu, sei es des auf Erden weilenden oder des auferstandenen zurück. Der Katholizismus gründet sein allgemein katholisches wie auch sein spezifisch papalistisches Element (vgl. noch den Syllabus vom 3. März 1907, Lehrsatz 65) auf unmittelbare Verordnungen Jesu. Doch jeder Versuch, ausgeprägte Elemente einer K. mit der buchstäblichen Autorität der Worte Jesu zu decken, scheitert an den Quellen, die von einer Kirchenstiftung Jesu nichts wissen, vollends nichts von einer Stiftung des Papsttums im Primat Petri (¶ Papsttum: I ¶ Papat und Primat). Die in die Kuppel der Peterskirche eingegrabenen Worte Mtth 16_{17} entstammen nicht dem Munde Jesu. Erst im 2. Jhd. beginnen sie sich zu bilden. Der römische Katholizismus, der Mtth 16_{17} freilich richtiger auslegt als die altprotestantische Theologie, beruft sich auf ein apokryphes Herrenwort, dessen Versuch, Petrus einen Universalepiskopat und Rechtsprimat zu sichern, geschichtlich nicht anders zu werten ist wie der noch ältere Versuch, dem Herrenbruder und Leiter der jerusalemischen Gemeinde (¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1 c; II, 1) einen Universalepiskopat durch Jesus zuzuweisen. Aber so wenig Jesus einem der „Zwölf" oder auch einem seiner Verwandten den Primat in einer rechtlich verfaßten Kirche zugesprochen hat, so wenig hat er überhaupt eine Kirche als Rechtsgröße gestiftet (¶ Kirche: I, 2). Die Form, in der wir die Kirchenzuchtordnung und den Taufbefehl besitzen, ist ebenfalls das Ergebnis einer späteren Zeit. Beide Worte sind, wie das an Petrus, in ihrer überlieferten Form Bestandteile einer werdenden christlichen Kirchenordnung. Wohl enthält das Werk Jesu den Antrieb zur Bildung einer besonderer Segnungen und Güter sich bewußten „Gemeinde" und zur Predigt des Evangeliums an die Völker der Welt; aber rechtlich formulierte und auf einen Verfassungsbau bezogene Anweisungen Jesu gibt es nicht. Eine von dogmatischen Ansprüchen absehende geschichtliche Darstellung der K. muß darum darauf verzichten, die konkreten Verfassungsverhältnisse der späteren christlichen Kirche irgendwie unmittelbar auf Jesus zurückzuführen. Es liegen aber überhaupt die Anfänge der K. in einer Dämmerung, die Linien und Flächen nur unsicher erkennen läßt. Auch der Versuch, wenigstens die wesentlichen Stücke der altkirchlichen Metropolitanverfassung in die apostolische Zeit herabzuführen und auf dieser fest gebauten apostolischen Grundlage die Rechtsgröße der werdenden Reichskirche sich erheben zu lassen, kommt nicht zum Ziel. Selbst die herrschende Auffassung der protestantischen Dogmengeschichte von der Entwicklung im ¶ Apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ist trotz der von ihr nicht außer acht gelassenen kritischen Vorsicht nicht unbestritten. Einhellig anerkannte Ergebnisse sind auch innerhalb der methodisch vorsichtigen und historisch-kritisch arbeitenden Forschung nicht gewonnen (vgl. Sohm-Harnack; s. Lit.).

1. b) Erst seit der Mitte des 2. Jhd.s bewegen wir uns auf einem geschichtlich einigermaßen sicheren Boden. Freilich läßt er immer noch Fragen und Vermutungen Raum. Aber wir haben doch jetzt wenigstens in den großen, führenden Gemeinden einen, schon in nachapostolischer Zeit deutlich hervortretenden, der Gemeinde und dem Klerikerkollegium übergeordneten, lebenslänglich beamteten Bischof, der apostolisches Ansehen besitzt und Bürge der Glaubensregel wird (über die Ansätze zu dieser Entwicklung und die Briefe des ¶ Ignatius von Antiochia vgl. ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2b; vgl. ¶ Kirche: II, 1; doch besonders Sohm). Durch die Ordination ist er Träger eines Amtsgeistes, der ihn zu dem legitimen, zuverlässigen und apostolischen Lehramt befähigt. Ihm eignet demnach apostolische Autorität (I Clem). In den größeren Gemeinden suchen Bischofslisten den ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhang mit den Aposteln herzustellen (apostolische Sukzession). Viel wichtiger aber für die Stellung des Bischofs ist, daß er als Inhaber des Amtsgeistes die Fähigkeit besitzt, die im Kampf gegen die Häresie ihm gewiesene Aufgabe der sicheren Uebermittlung der apostolischen Lehre zu lösen. Die jetzt vorhandene und allmählich, vereinzelt sogar erst im 4. Jhd., sich durchsetzende Episkopalverfassung der Gemeinden hat freilich noch nicht den Sinn, daß sie ein wesentliches Moment der Kirche ist und ohne sie die Kirche nicht besteht. Der Bischof ist jedoch nicht mehr bloß vorübergehend, ohne Amtsanspruch, Inhaber einer Funktion der Kirche, sondern Garant der Lehre und durch den ihn auf sich selbst stellenden Amtsgeist ein wesentliches Organ der Kirche. Freilich ist im Osten seine ausschließliche Lehrautorität nicht überall unbedingt anerkannt. Vollends eignet ihm noch nicht die Bußgewalt (¶ Bußwesen: I, 1). Aber der sichere Ausgangspunkt für die Episkopalverfassung ist doch gewonnen. Gekräftigt wurde die bischöfliche Autorität und Stellung durch die im montanistischen Kampf (¶ Montanismus) durchgesetzte Forderung der höheren Sittlichkeit (¶ Askese: II. III) für den Bischof in Verbindung mit der gegen den Montanismus gerichteten These, daß die Offenbarungsperiode

abgeschlossen sei. Der Bischof stand mit dem Klerus — der freilich noch nicht sicher abgegrenzt war; auch Diakonissen und Witwen (¶ Frauenämter) konnten ihm zugezählt werden, — der Gemeinde, den „Laien", gegenüber; und er hatte als monarchisches, lehrendes und leitendes Haupt die übrigen Kleriker (¶ Beamte: I, 1) sich untergeordnet. Auch sakral; denn die ¶ Ordination der Kleriker erfolgte durch den Bischof. Der Kleriker besitzt weder eine eigene Ordinationsgewalt noch selbständige, vom Bischof wenigstens relativ unabhängige Obliegenheiten im bischöflichen Bezirk („Parochie"). Er steht ganz zur Verfügung des Bischofs, dessen Ermessen er auch in finanzieller Beziehung ausgeliefert ist. Auch wo in größeren Gemeinden mehrere kirchliche Gebäude bestehen, ist eine Verselbständigung der an diesen Kirchen wirkenden Presbyter nicht erfolgt. Eine Aufteilung des im wesentlichen mit der politischen Stadtgemeinde zusammenfallenden und also nach dem Vorbild der untersten politischen Verwaltungseinheit des Römerreiches gebildeten bischöflichen Bezirks fand nicht statt. Verfassungsrechtlich gegen einander abgegrenzte, mit eigenen Rechten und Einkünften ausgestattete Sprengel (etwa Presbytersprengel, „Pfarrsprengel" im Sinne des späteren ¶ Parochialrechts) gab es nicht. Auch auf dem Lande in den Dörfern und auf den Gütern entstehende Christengemeinden wuchsen sich nicht zu einem relativ selbständigen Bezirk aus. Sie gehörten zur bischöflichen Stadtgemeinde, wie auch politisch das Land der Stadt eingegliedert war. Der Stadtbischof bediente durch seine Presbyter das Land. Im Osten gab es allerdings Landbischöfe (Chōrepiskŏpoi). Aber sie gewannen keine größere Bedeutung und mußten, kaum in die Erscheinung getreten, mit den Stadtbischöfen um ihre Existenz kämpfen. Sie waren auch von vornherein dazu verurteilt, eine kleine Minderheit zu bleiben. Denn das Christentum war ursprünglich Stadtreligion und die Zahl größerer Dörfer mit christlichen Gemeinden zunächst gering. Eine ernste Gefahr konnte darum dem Stadtbischof aus den Dorfbischöfen nicht erwachsen. Im 4. Jhd. sind sie herabgedrückt.

1. c) Zu dem bischöflichen Lehramt kam im 3. Jhd. das priesterliche und richterliche Amt (¶ Bußwesen: II ¶ Abendmahl: II ¶ Kirche: II, 1 c). Das hob den Bischof um eine weitere Stufe über die Gemeinde. Aus dem at.lichen Priestertum konnten die Gedanken abgeleitet werden, die diesem neuen Priestertum den göttlichen Halt gaben. Aber entstanden ist es in Anlehnung an den heidnischen Opfergedanken und den Mystagogen der heidnischen ¶ Mysterien, der in der Liturgie übernatürliche Kräfte wirksam werden läßt. Auch der christliche Gottesdienst wird nun zur „Liturgie" (leitourgia), der auf lateinischem Boden die missa (¶ Messe) entspricht. In der ¶ Arkandisziplin zeigt sich besonders deutlich diese kultische Angliederung des christlichen Gottesdienstes an die heidnischen Mysterien. Mit dem Erwerb priesterlicher Eigenschaft, die besonders Papst ¶ Calixtus betonte, ist aber mehr als eine bloße Steigerung der im antignostischen (¶ Gnostizismus) und antimontanistischen (¶ Montanismus) Kampf durchgesetzten bischöflichen Autorität erreicht worden. Auch über die die Stellung des Bischofs als Organ der Gemeinde schon hinter sich lassende Theorie vom Wahrheitsgeist als objektiv auf dem Bischof ruhendem Amtsgeist ist man hinweggeschritten. Der Bischof ist der unentbehrliche Vermittler zwischen Gott und der Gemeinde geworden und als solcher ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Gemeinde. Er gehört jetzt zum Wesen der Kirche. Denn wenn in der Liturgie die reale Beziehung und Verbindung mit der Gottheit dargestellt und erlebt wird (¶ Abendmahl: II, 4. 5), wenn nicht mehr die Gemeinde, sondern der Bischof der priesterliche Liturg ist, dann ist er der Kirche so wesentlich, wie es im Urchristentum die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen war. Die Entwicklung aus der Mitte des 2. Jhd.s ist überholt. Die Kirche besteht überhaupt nicht ohne den beamteten Bischof. Das zeigt sich auch in der Uebernahme der Binde- und Lösegewalt durch den Bischof (¶ Bußwesen: I, 1), die wiederum Calixt besonders in Anspruch nahm. Der Bischof tritt nun kraft seines Amtsgeistes auch als Richter der Gemeinde gegenüber. Freilich hat dies nicht sofort überall Eingang gefunden. Am schnellsten noch im Westen. Im Orient dauerte es einige Zeit, bis nicht bloß die charismatischen Lehrer, sondern auch die charismatischen Inhaber der Binde- und Lösegewalt entrechtet waren. In Alexandria hat Bischof Demetrius gegen den christlichen Lehrer ¶ Origenes die bischöfliche Vollmacht zum Lehren und Predigen mit Erfolg verfochten. Unter seinen Nachfolgern wurde sodann die freie christliche wissenschaftliche Akademie, die sogen. Katechetenschule (¶ Alexandrinische Theologie, 1), dem Bischof untergeordnet. Die novatianischen Kämpfe (¶ Novatian usw.) haben dann auch im Osten dem Bischof die Schlüsselgewalt gebracht, die er in Rom schon durch Calixt erhalten hatte. Die apostolischen Konstitutionen (¶ Kirchenrecht, 3 a) sind ein bezeichnendes Denkmal der Wendung. So war auch im Osten die fortgebildete Episkopalverfassung gesichert. Spätere Reaktionen haben die Entwicklung nicht rückgängig machen können. ¶ Cyprian sagt nichts Neues mehr, wenn er erklärt: der Bischof sei in der Kirche und die Kirche im Bischof; wer nicht mit dem Bischof sei, sei nicht in der Kirche. Seine Anerkennung des bereits von Rom verwerteten Wortes Matth 16_{17} hat freilich sein Bekenntnis zum Episkopalismus geschwächt, aber nicht unwirksam gemacht und aufgehoben. Aus der bischöflichen Vorherrschaft ist die bischöfliche Alleinherrschaft geworden.

1. d) Um dieselbe Zeit gewinnt auch der dem Bischof unterstellte Klerus eine festere Ordnung. Auch hier nimmt Rom, das in der Geschichte der Episkopalidee im Vordergrund gestanden hatte, die Führung. Wenigstens wissen wir zuerst von Rom als der Gemeinde, in der der niedere Klerus (¶ Beamte: I, Sp. 987) die Regelung und Abgrenzung erhielt, die charakteristisch werden sollte. Wiederum fand hier eine Anlehnung an ein heidnisches Vorbild statt. Denn die seit Bischof ¶ Fabianus in Rom bestehende Einteilung des Klerus der Einzelgemeinde in einen höheren und niederen Klerus (ordo maior und minor) entspricht der im heidnischen Tempeldienst vorhandenen Abstufung. Freilich wurde ein bezeichnendes Stück nicht übernommen. In der heidnischen Organisation waren handelnde und dienende Personen dauernd von einander geschieden. Die christliche Organi-

sation ließ den Aufstieg von der niederen zur höheren Stufe zu. Das sicherte ganz anders die Bewegungsfreiheit und die zweckentsprechende Auslese der Persönlichkeiten für die Erfüllung der dem Gesamtklerus obliegenden Aufgaben. Die Fähigen und Tüchtigen konnten dem höheren Dienst zugeführt werden, während die weniger Tauglichen auf der niederen Stufe blieben und dort noch eine ihren Fähigkeiten entsprechende Verwendung fanden. Die mit dieser Organisation gegebene Möglichkeit des Aufstiegs verstärkte auch die Anziehungskraft, war also eine bessere Bürgschaft für ausreichenden Nachwuchs als die heidnische Organisation. Zur höheren Stufe dieser Organisation gehörten Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Die niedere Stufe wurde von Aemtern verschiedener Herkunft gebildet. Die Lektoren (Vorleser) und Exorzisten waren uralte charismatische Aemter gewesen und hatten noch zu Beginn des 3. Jhd.s nicht zum Klerus gehört. Ihre „Klerikalisierung" gab dem Gedanken Ausdruck, daß nur eine geweihte, d. h. jetzt klerikale Person gottesdienstliche Handlungen vornehmen könne. Nachweislich seit 251 gehören die Subdiakonen zum niederen Klerus. Behufs leichterer Versorgung der römischen Gemeinde hatte Bischof Fabian in Anlehnung an die Einteilung Roms in 14 Bezirke durch Kaiser Alexander Severus 14 Bezirke gebildet, die je einem Diakon oder — da die Siebenzahl der Diakonen durch Apgsch 6_3 festgelegt war — einem Subdiakon zugewiesen wurden. Die Aufgaben waren dieselben, nur der Rang war verschieden. Die ebenfalls noch dem niederen Klerus angehörenden Kirchendiener (ostiarii) und zu persönlicher Dienstleistung den höheren Klerikern zugeordneten Diener (akolythi) sind in der ältesten Kirche nicht nachweisbar. Das Vorbild des Akolythen ist wahrscheinlich der calator (Priesterdiener) des heidnischen Tempeldienstes. Während im Osten diese Gliederung des Klerus der Einzelgemeinde sich nicht durchsetzte, wurde der römische Vorgang für das Abendland vorbildlich. Nicht ohne Anleihe beim heidnischen Sakralwesen hatte der klerikale Gedanke seinen Abschluß gefunden. Mit dieser Entwicklung des klerikalen und episkopalen Gedankens war ein festes Fundament gelegt.

2. a) Von zwei Seiten her drohte freilich dem bischöflichen Amt, wie es sich entwickelt hatte, eine Einschnürung. Schon früh hatten Gemeinden und Bischöfe mit anderen Gemeinden und Bischöfen brieflich oder durch Abgeordnete über schwebende oder dringlich gewordene Fragen sich ausgesprochen. Sie teilten auch einander Entscheidungen mit; größere und angesehenere Gemeinden nahmen sich der kleineren an; in den Gemeindeversammlungen und bei den Bischofswahlen durch Klerus und Volk finden wir Vertreter entfernterer und benachbarter Gemeinden. Die Gewißheit, der einen, einheitlichen, mit gleichen übernatürlichen Gaben und Kräften ausgezeichneten sichtbaren christlichen Bruderschaft oder dem supranaturalen Bau (oikŏdŏmē) der Kirche anzugehören, äußerte sich in solchen Maßnahmen sinnenfällig. Noch deutlicher äußerte sich die Einheit der Kirche in den Synoden. Zu derselben Zeit, als die Episkopalverfassung ihrem Abschluß entgegengeht, bildet sich die Synodal- oder Metropolitan-(Provinzial-)verfassung. Die Geschichte des Passahstreites, des montanistischen Kampfes, des Origenes berichtet von solchen Synoden im Orient (¶ Konzilien: II, 2 a. b). Ihre Entstehungsgeschichte ist noch umstritten. Höchst wahrscheinlich sind sie nicht eine Entwicklungsform der alten erweiterten Gemeindeversammlungen, in denen Abgeordnete fremder Gemeinden an der Beratung über die örtlichen Gemeindeangelegenheiten sich beteiligten. Diese blieben eben — was die Synoden nicht waren — örtliche Gemeindeversammlungen mit örtlichen Aufgaben und Zwecken. Die Synoden sind vielmehr eine Fortbildung des kirchliche Fragen von allgemeinerer Wichtigkeit behandelnden brieflichen und anderweitigen Verkehrs der Gemeinden und Bischöfe mit einander. In dieser Form sind sie alt und „vorepiskopal". Sie sind nicht bischöfliche Versammlungen, sondern Versammlungen der „Gläubigen" (pistōn, Euseb., Kirchengeschichte V 16), d. h. auch der Kleriker und Laien, also Darstellungen der Kirche (ĕkklēsia) Gottes. Ihr Bestehen nach dem Aufkommen des monarchischen Episkopats bedeutet also das Fortbestehen einer älteren Entwicklungslinie neben einer sie überholenden neuen. Sie konnten freilich nicht dauernd neben der neuen Linie herlaufen. Spätestens seit Beginn des 3. Jhd.s wurden sie Bischofsversammlungen (¶ Konzilien: II, 2 b). Anwesende Presbyter hatten nur beratende Stimme. Eine synodale Tagung in Gegenwart von Laien bekundete jetzt nur die Oeffentlichkeit der Verhandlungen. Daß der Bezirk dieser Synoden von vorn herein mit der politischen Provinz zusammengefallen wäre, kann nicht erwiesen, auch nicht angenommen werden. Dazu liegt angesichts der nur infolge besonderer Anlässe unregelmäßig erfolgenden Tagungen (¶ Konzilien: II, 2 b) kein Grund vor. Daß die Gegenwehr gegen den ¶ Kaiserkult ein bestimmendes Moment in der ältesten Geschichte der Synoden und der Stellung des Metropoliten (Bischofs der Provinzialhauptstadt) gewesen sei, kann ebenfalls nicht behauptet werden. Seitdem aber jährlich sich versammelnde und in der Metropole zusammenkommende Synoden zu konstatieren sind (¶ Konzilien: II, 2 c), wird die Annahme einer Anlehnung an die politischen Verwaltungsbezirke und den in der Metropole auf den Provinziallandtagen gefeierten Kaiserkult unvermeidlich. Jetzt bilden sich kirchliche Provinzen, deren Grenzen im wesentlichen mit den politischen zusammenfallen. Jetzt haben wir Oberbischöfe (Metropoliten) entsprechend den heidnischen Oberpriestern in der Provinzialhauptstadt. Jetzt gleicht sich also auch hier, wie in der Geschichte der Episkopalverfassung, die kirchliche Verfassung an die politische an, der sie anfänglich beziehungslos, zum mindesten ohne feste Beziehung gegenübergestanden hatte. Dem Metropoliten fest umschriebene Rechte schon jetzt zuzuweisen, ist nicht möglich. Vorsitz und Leitung der Verhandlungen werden ihm ohne Schwierigkeiten zugefallen sein. Auch die Bestätigung der Bischofswahlen der Provinz wird er sich errungen haben (canon 4 von Nicäa). Desgleichen ein bestimmtes Maß von Aufsichtsbefugnissen.

2. b) Die kräftigste Durchführung der kirchlichen Provinzialverfassung erlebte der griechische und syrische Orient. Die Anlehnung an die politische Verfassung wurde so selbstverständlich, daß die neue Provinzialeinteilung Diocletians (¶ Imperium Romanum, 3) auch eine, freilich

unter Kämpfen der Bischöfe der alten und neuen Metropolen erfolgende Neuteilung des kirchlichen Gebiets nach sich zog. Das Nicänum (325) hat dies durch Gesetz festgelegt. Die Unterschriften der Synodalakten stellen die neue Provinzialeinteilung vor Augen. Diokletianische und nicänische Provinzen decken sich. Daß dies schon vor dem Nicänum der Fall war, kann aus den Unterschriften — andere Quellen fehlen — nicht zwingend gefolgert werden. Aber wahrscheinlich hat das Nicänum nur einem in der Hauptsache schon abgeschlossenen Prozeß die rechtliche Bestätigung gegeben. Diese Metropolitanverfassung ist bezeichnend für die östliche Hälfte des Reichs und damit auch für die spätere byzantinische Staatskirche geblieben. — Der Westen hat sich nicht in demselben Umfang und mit derselben Entschlossenheit an dieser Entwicklung beteiligt. In der afrikanischen Kirche (¶ Afrika, 3) fehlt eine der östlichen gleichlaufende Entwicklung, ja selbst die Analogie zur politischen Verfassung. Karthago hatte einen unbestrittenen „Primat", den auch die Numidier und Mauretanier anerkannten, die ihrerseits keine gesonderten kirchlichen Provinzen bildeten. Erst 393 wurde ein Teil, aber auch nur ein Teil Mauretaniens von Numidien abgelöst. Und nicht der Bischof der Provinzhauptstadt, sondern der der Ordination nach älteste Bischof hatte den Vorrang in seiner Provinz (senex, primas). Aehnlich scheint es in Spanien gelegen zu haben. In Gallien sind vor dem 4. Jhd. überhaupt keine Metropolitanbildungen nachweisbar. Dann entwickelte das aufkommende ¶ Arles einen auf ganz Gallien sich erstreckenden Ehrgeiz. In Italien hatte die Voraussetzung der kirchlichen Provinzialeinteilung, die politische Provinz, gefehlt. Rom war Mittelpunkt und konnte außerdem dogmatische Gründe für besondere, jede Metropolitanstellung weit hinter sich lassende Ansprüche geltend machen. Erst mit der Erhebung ¶ Mailands und dann ¶ Ravennas zu kaiserlichen Residenzen entstanden im Norden Metropolitanbezirke. Der Süden, der Amtskreis des Vicarius urbis, stand unmittelbar unter Rom. Hier beginnt erst seit dem 6. Jhd. eine Metropolitanverfassung zu werden. So geht auch abgesehen von den römischen Primatansprüchen die abendländische Verfassungsgeschichte ihre eigenen Wege. Roms Politik mußte um so wichtiger werden, je weniger infolge der politischen Umwälzungen im Westen die alten Sitze des Christentums am südlichen und westlichen Rand des Mittelmeers für die abendländische Entwicklung in Betracht kamen.

2. c) Diente die Metropolitanverfassung der sichtbaren Darstellung der Einheit der Kirche und der Stärkung des Bewußtseins, einem auf übernatürlicher Grundlage und göttlichem Recht aufgebauten Gemeinwesen anzugehören, das gegen das staatliche (heidnische) sowohl wie gegen jedes häretische mit absoluten und exklusiven Ansprüchen auftrat, so enthielt sie doch in der unvermeidlichen tatsächlichen Minderung der Selbständigkeit des Einzelbischofs eine Beschränkung der Rechte der Bischöfe. Der der Theorie nach den Geist der Wahrheit amtlich besitzende Bischof konnte einer bischöflichen (synodalen) Versammlung gegenübergestellt sein, deren ebenfalls vom Geist getragene Beratungen eine gegen einzelbischöfliche Festsetzungen sich wendende Autorität beanspruchen konnten. Hier liegt ein innerer Widerspruch zwischen der Theorie vom bischöflichen Amt (s. oben) und dem neuen Verfassungsgebilde vor, und ganz unzweifelhaft schnürt die Synodalverfassung die Episkopalverfassung ein, mochte auch die Synode als Bischofssynode einen Ausgleich mit ihr versucht haben. Episkopalverfassung und Metropolitanverfassung bleiben im letzten Grunde nicht genau auf einander abgestimmt. Freilich liegt auch nach dem Nicänum (¶ Konzilien: II, 2 c) das Schwergewicht in der Synode, d. h. in der Versammlung der Bischöfe, die als synodale Körperschaft über die Fragen der kirchlichen Gesetzgebung, der Verwaltung (z. B. Errichtung neuer Bistümer, Erörterung über den Bistumswechsel der Bischöfe) und Rechtsprechung (erste Instanz bei Anklagen gegen Bischöfe, zweite Instanz für Laien und andere Kleriker; vergl. ¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchl., 1) zu befinden hat. Zwar konnte die Gerichtsgewalt des kaiserlichen Absolutismus das kirchliche Provinzialgericht stets lahmlegen. Gegen den kaiserlichen Absolutismus gab es aber überhaupt keine rechtliche Schranke. Davon abgesehen war es doch ein Zeugnis für die Kraft des bischöflichen Gedankens, daß der Synode das entscheidende Gewicht beigelegt wurde und nicht, nach dem Vorbild der Bureaukratie des selbstherrlichen Provinzialstatthalters, dem Metropoliten. So wurde auch der in ¶ Arles ausgesprochene, noch mit dem urchristlichen Kirchenbegriff zusammenhängende Grundsatz übernommen, daß der Ausschluß aus der Kirche durch einen Bischof den Ausschluß aus der Kirche überhaupt bedeute. Hier kam sinnenfällig zum Ausdruck, daß die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Gemeinschaft mit dem Bischof bedingt sei. Wenn ferner das Nicänum, wiederum im Anschluß an Arles, die Bestimmung traf, daß der Bischof nicht seine Gemeinde verlassen darf, der niedere Klerus nur mit Genehmigung des Bischofs ein Amt in einer anderen Gemeinde übernehmen oder in fremdem Sprengel geistliche Handlungen vornehmen dürfe, so ist unschwer die Absicht zu erkennen, die Zusammengehörigkeit von Gemeinde und Bischof und die feste Unterordnung des niederen Klerus unter den Bischof zum Ausdruck zu bringen. Die Episkopalidee war zu kräftig, um schwer geschwächt zu werden. Aber eine Beschränkung des Bischofs durch den Metropolitanverband war doch unvermeidlich. Beide Ideen enthielten Stücke, auf die nicht verzichtet werden konnte. Und da ein praktisch brauchbares Kompromiß möglich war, konnte man sie trotz ihrer inneren Unstimmigkeit nebeneinander bestehen lassen.

2. d) Die zweite Einschnürung drohte von der schon im 3. Jhd. beginnenden Entwicklung zu einer „Obermetropolitan-Verfassung", kraft welcher einige Metropolen auf Grund wirtschaftlichen, politischen, kulturellen oder auch kirchlichen Vorrangs ein besonderes Gewicht gewannen, das ihren Metropoliten Befugnisse über Provinzen und Metropoliten verlieh. Unter den hier vornehmlich in Frage kommenden Metropolen Alexandrien, Antiochien, (Karthago), Rom nahm Rom dank Matth 16_{17} ff eine besondere Stellung ein (¶ Papsttum: I). Ein Sieg der römischen Deutung dieses Wortes hätte die bisher gewonnene Verfassung in eine Scheinverfassung umgewandelt. In der Verfassungsgeschichte der alten Kirche konnte die-

ser Gefahr noch gewehrt werden. Dagegen setzte die Obermetropolitanverfassung in der abgewandelten Form der Patriarchalverfassung sich durch. Ein fester und dauernd sich haltender Leitgedanke ist in der Geschichte dieses Verfassungsstückes nicht vorhanden. Die Obermetropolen verdanken besonderen Gründen ihre Entstehung. Die politische Verfassung hat nur hineingespielt, nicht bestimmend eingewirkt. Als das Nicänum die rechtliche Regelung in die Hand nahm, hat es ebenfalls eine grundsätzliche Erklärung unterlassen und nur die — nicht angeführten — Tatbestände gesetzlich anerkannt. Die Rechte des Obermetropoliten von Alexandrien (¶ Aegypten: V, 1. 5), das damals politisch zur Diözese Oriens mit der Hauptstadt Antiochien gehörte, deckten sich nicht mit denjenigen des Antiocheners (¶ Antiochia, 1). So wurden die bestehenden Gewohnheiten zur rechtlich gefestigten Verfassung. Außer Rom, Alexandrien und Antiochien sind in dem mit den Obermetropoliten sich befassenden nicänischen Gesetz (canon 6) noch „die Kirchen in den anderen Eparchien" genannt, offenbar also noch andere Obermetropolen. Vielleicht ist an Ephesus, Cäsarea in Kappadozien und Heraklea in Thrazien als Obermetropolen für Asien, Pontus und Thrazien gedacht. Hier hätten wir dann die Anfänge zu einer Anlehnung an die politische Diözesanverfassung. Aber weder war, wie neuerdings behauptet wird, die kirchliche Diözesaneinteilung vom Konzil zu Nicäa bis zu dem von Konstantinopel (325—381) der weltlichen gleich, noch hat sich die in Nicäa eingeleitete Diözesanverfassung folgerichtig entwickeln können. Dem in Nicäa (c. 7) zum Titularpatriarchen („Ehren-Obermetropoliten") ernannten, wenn auch noch in der Jurisdiktionsgewalt des Metropoliten von Cäsarea in Palästina gelassenen Bischof von ¶ Jerusalem gelang später die Begründung eines selbständigen Patriarchats. Die arianischen Wirren mit ihren Eingriffen in den Verfassungsorganismus und mit der Bedeutung, die persönliche Eigenschaften ganz unabhängig von einem Amtsort gewannen, hielten den Ausbau der Verfassung in den asiatischen, pontischen und thrazischen Gebieten auf. Das sog. zweite ökumenische Konzil (381) machte freilich noch den Versuch, die Diözesanverfassung durchzusetzen. Aber es mußte doch die schon vorhandenen Patriarchate bestehen lassen, und es verhinderte vollends durch die Lösung des Bischofs der neuen Kaiserstadt Byzanz von Heraklea und durch seine Erhebung zum ersten Obermetropoliten des Ostens die Bildung einer Diözesanverfassung. 451 erhielt sodann Byzanz die drei Diözesen Thrazien, Pontus, Asien (vgl. auch ¶ Amphilochius von Ikonium), die mithin ihre Selbständigkeit verloren. Dadurch war, zumal die politische und kirchliche Entwicklung in den alten Patriarchaten Alexandrien und Antiochien die Lösung vom Reich herbeiführte (¶ Orientalische Kirchen), die abendländische Entwicklung aber ganz andere Wege ging, die Entwicklung zu einem auch gegen Rom sich abschließenden griechischen Nationalpatriarchat eingeleitet, dessen Patriarch (¶ Orthodox-anatolische Kirche: I. II, 1) das geistliche Haupt der griechischen Kirche wurde. Die patriarchale Idee hatte die Verfassungsgeschichte der alten Kirche in ein anderes Bett geleitet, als wie die Bestimmungen von 325 erwarten ließen. Im 6. Jhd. war der byzantinische Hofbischof der Patriarch des Reichs.

3. a) Damit war die mit Konstantin anhebende Verbindung von Reich und Kirche in eigentümlicher Weise besiegelt. Das führte aber zugleich zur Zurückstellung einer aus der Zeit der werdenden Reichskirche stammenden bezeichnenden Bildung. Gleich am Anfang dieser Geschichte steht die ökumenische Synode, die von den anderen Synoden (s. 2 a; c) sich wesentlich abhebt. Sie ist das lebendige Zeugnis der werdenden und gewordenen Reichskirche. Ihre Bildung hat den bisherigen Apparat nicht beseitigt, macht ihn aber doch, sofern man seinen Standort prinzipiell in diesem Verfassungsinstitut nimmt, zu einem Fremdkörper in der Verfassung. Hier wird man wiederum dessen inne, daß die Verfassungsgeschichte der alten Kirche Stufen aufweist, keine „logische" Entwicklung. Ihre Entstehung (¶ Konzilien: II, 3) dem Willen des Herrschers (Konstantin) verdankend, der mit ihrer Hilfe die Gesamtkirche des Reichs als einheitlich zusammengeschlossene in den Dienst der Reichspolitik stellte und sie zu einem Organ nicht bloß der Kirche, sondern auch der kaiserlichen Gewalt machte, ist sie auch später ein unmittelbares Moment der Reichsverfassung geblieben. Die anderen Synoden konnten die aus der Zeit des Kampfes zwischen Staat und Kirche stammende Eigenart auch nach der Verbindung des Staates mit der Kirche behalten: Sie bedürfen keiner Berufung durch den Herrscher oder seinen Stellvertreter. Kein kaiserlicher Kommissar nimmt an ihren Sitzungen teil mit Rechten, die die freie Verhandlung einschränken könnten. Die Vorlagen, die auf das ganze Gebiet kirchlicher Fragen sich erstrecken dürfen, werden weder von der kaiserlichen Regierung eingebracht noch zur Einbringung genehmigt. Die Beschlüsse bedürfen, um gültig zu sein, keiner staatlichen Sanktion. Nur in der Tatsache, daß die Synoden als Institution seit dem Nicänum rechtlich anerkannt waren, und daß der Kaiser hier wie überall selbstherrlich eingreifen kann, erkennt man den durch Konstantin herbeigeführten Umschwung im Verhältnis von Reich und Kirche. Im übrigen behielten die Synoden die Geschäftsordnung aus der vorkonstantinischen Zeit. Sie geben sich also in der nachkonstantinischen Zeit als das Ergebnis einer Entwicklung zu erkennen, in der Staat und Kirche einander fremd gegenüber standen. Diese Organisation setzt scheinbar noch die Trennung von Staat und Kirche voraus; sie gab an sich den Synoden die — nicht selten, namentlich in der späteren Geschichte verwirklichte — Möglichkeit, Sitz einer hartnäckigen Opposition gegen die Reichsgewalt zu werden, und machte sie gewissermaßen zu einem verborgenen revolutionären Element in der Reichsverfassung. Darin unterscheiden sie sich gründlich von der Reichssynode, die in ihrer ganzen Verfassung die neue Wendung im Verhältnis von Staat und Kirche zum Ausdruck bringt und eben dadurch — neben dem autokratischen gesetzgeberischen Willen des Kaisers — ein tatsächliches Gegengewicht gegen die „staatsfreie" Verfassung der Provinzialsynoden schafft. Denn die Gesetzgebung der Reichssynode erstreckt sich auf das ganze Reich. Was die allgemeine Synode unter Leitung des heiligen Geistes (also wie jede Synode pneumatisch-supranatural) beschließt, ist Rechtssatz für alle Organe der Kirche. Ihre Autorität ist allgemeinverbindlich. Das verhüllt

die geschichtlich verständlichen, grundsätzlich nicht beseitigten Unstimmigkeiten in der Gesamtverfassung; um so mehr, als die ökumenische Synodalgesetzgebung ganz vom kaiserlichen Willen abhängig ist und Rechtsverbindlichkeit nur besitzt, wenn der Kaiser die Synode berufen und ihre Beschlüsse gutgeheißen hat. Dies seit den Tagen von ¶ Arles und Nicäa (¶ Arianischer Streit, 2) bestehende Reichsinstitut hatte natürlich für die römische Papalidee keinen Raum. Wenn Rom im 5. Jhd. unter Berufung auf das Nicänum sich als höchste kirchliche Berufungsinstanz (¶ Appellation) geltend machte, so konnten schon damals die Afrikaner den römischen Legaten beweisen, daß Rom gefälschte Konzilsakten vorlege. Auch der Kaiser hat nicht daran gedacht, die Einheit der Kirche von der Basis der römischen Voraussetzung aus zu gewinnen. Was die spätere ¶ Konstantinische Schenkung enthält, ist eine noch gewaltsamere Fälschung der kirchlichen Rechtslage und der kaiserlichen Motive und Ziele, als die Fälschung der nicänischen Akten. Für die Papalidee war weder in der Verfassung der vorkonstantinischen noch in der der nachkonstantinischen alten Kirche Raum.

3. b) Das wichtigste verfassungsgeschichtliche Ergebnis in der Zeit von 314 bis 381 vollzieht sich ohne Rücksicht auf Roms Ansprüche. Die Kirche wird nicht Papstkirche, sondern Staatskirche. Der Staat (¶ Konstantin d. Gr. ¶ Imperium Romanum, 3) eignet sich das Glaubensbekenntnis der Kirche an und fordert von der Loyalität seiner Untertanen die Aneignung des christlichen Glaubens in der Form, in der die gesetzmäßige Vertretung der Kirche und der Wille des Kaisers ihn formulieren. Die Ketzerei wird zu einem Staatsverbrechen (¶ Ketzer usw., 1, Sp. 1074 f). Das römische Imperium wird, die gegen das Christentum gerichtete Religionspolitik ¶ Diocletians aufnehmend, nun aber gegen Heiden und Ketzer kehrend, zu einem heiligen römischen Reich, das nur Unduldsamkeit kennt. An der Spitze des Reichs wie der Kirche steht der absolute Herrscher, der auch ohne Mitwirkung der synodalen Gesetzgebung kirchliche Erlasse ausgehen lassen kann. Sein Absolutismus ist zwar wie jeder Absolutismus gebunden durch Rücksichtnahme auf Parteibildungen, auf überkommene und noch eine Macht darstellende Elemente der Vergangenheit, auf Ueberlieferung und hergebrachte Rechte. Aber diese Bindung ist doch nur relativ. Eine mehr grundsätzliche Bedeutung könnte eine andere Bindung besitzen. Auch der Kaiser beugte sich der Autorität der Schrift und des heiligen Geistes, der durch die Synoden sprach. Das bedeutete eine theoretische Beschränkung seines Willens. Falls aber besondere Gründe es nahe legten und die Verteilung der Kräfte im Reich es gestattete, war er kraft seiner Stellung zum allgemeinen Konzil (s. 3 a) stets in der Lage, von der heiligen Versammlung die Beschlüsse zu erzwingen, die er wünschte. So kann man zwar nicht von einem theoretisch ganz unumschränkten Absolutismus des Kaisers in kirchlichen Dingen sprechen. Die Lehre von der Kirche und ihrer Vertretung, die in der Zeit vor der Verbindung mit dem Staat sich gebildet hatte (¶ Kirche: II, 1), stand der unbedingten theoretischen Entfaltung des Absolutismus entgegen. Wir haben hier wiederum eine Fuge im Bau der K. Dem praktischen Absolutismus in kirchlichen Dingen war aber eine weitgehende Bewegungsfreiheit gewährleistet. Schon die Konziliengeschichte des 4. Jhd.s zeigt, daß der kaiserlichen Willensmeinung auch in Glaubensfragen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukam, und daß der Kaiser es wagen konnte, seine Theologie durchzudrücken und dafür die Anerkennung des vom heiligen Geist geleiteten Konzils zu erlangen. Dem Kaiser gab diese enge Verbindung von Staat und Kirche den Charakter einer „heiligen" oder geweihten (sakralen) Persönlichkeit. Als Gekrönter ist er der Auserwählte Gottes wie sein Volk das auserwählte Volk Gottes, dessen Kriege heilige Kriege sind, und das auf den Staat dieselben Prädikate anwenden kann, die der Kirche zukommen. Diese Verbindung hat auch einen Ersatz geboten für die infolge der nicht seltenen Palast- und Armeerevolutionen (vgl. ¶ Byzanz: I) fehlende Kontinuität und Legitimität des Herrscherhauses. Denn sobald der Patriarch einen Usurpator gekrönt hatte, war er der von Gott erwählte Herrscher. Er trat nun in den Genuß aller Rechte, welche die byzantinische Verfassung dem Kaiser auch in kirchlichen Dingen gewährte.

3. c) Diese kirchliche Stellung des Kaisers konnte der Kirche freilich erdrückend werden, falls den Thron ein Kaiser inne hatte, der ein ausgeprägtes Herrscherbewußtsein besaß und die Kirche seine Macht fühlen ließ. Das Uebliche war eine solche Bedrückung aber nicht. Beide Gewalten waren ja auf einander angewiesen. Und die Kehrseite der kirchlichen Stellung des Kaisers war eine ungemein starke Privilegierung der Kirche im öffentlichen Leben. Daß neben ihr keine anderen religiösen Genossenschaften geduldet wurden, war selbstverständlich. Aber auch die kirchlichen Würdenträger erhielten weitreichende Vorrechte und einen amtlichen Einfluß auf das öffentliche Leben. Ein Teil der staatlichen Gewalt ging auf die Bischöfe über. Vollendet war diese Entwicklung in der Staatskirche Justinians; eingeleitet wurde sie durch Kaiser ¶ Konstantin und seine Nachfolger. Schon Konstantin begann mit der Privilegierung, zumal auf dem Gebiet des kirchlichen Vermögensrechts und der Besoldung der Kleriker. Der Kirche wird das Eigentumsrecht auf beweglichen und unbeweglichen Besitz zuerkannt. Sie darf Geschenke und Legate annehmen, die vom Bischof, nicht von der Gemeinde verwaltetes Stiftungsgut werden. Tempelgut und Kultusgeräte der Tempel werden ihr überwiesen. Für den Unterhalt der Kleriker werden unmittelbare Zuwendungen aus der Staatskasse hergegeben. Wie schon die heidnischen Priester wurden auch die christlichen Priester und schließlich (330) die niederen Kleriker von Dienstleistungen für die bürgerliche Gemeinde befreit, wie auch von den öffentlichen Lasten an Fronden und Naturalleistungen, die auf Grundbesitz gelegt waren (munera sordida). Zeitweilig waren sogar gewerbetreibende Kleriker von der Gewerbesteuer befreit. Die Gesetzgebung des Staats hatte die ausgesprochene Absicht, die wirtschaftliche Macht der Kirche nach Kräften — die geforderte völlige Steuerfreiheit war undurchführbar — zu stärken. Auch in der Gerichtspflege wurden der Kirche große Zugeständnisse gemacht, sowohl auf dem Gebiet der ¶ Civilgerichtsbarkeit wie auf dem der ¶ Strafgerichtsbarkeit, die doch die Staatshoheit unmittelbar berührte. Die Ausübung der Armenpflege durch die Kirche (¶ Lie-

bestätigkeit: I, 2 b) bedeutete ebenfalls eine Erhöhung des kirchlichen Ansehens auf Kosten des staatlichen, eine Verbreiterung der kirchlichen Autorität neben der staatlichen. Die Zuweisung solcher Rechte und Obliegenheiten an die Kirche in einer Zeit, die ein absolutistisches Kaisertum und eine bureaukratische, für Bestechungen nicht unzugängliche Beamtenschaft besaß, ist für die Erkenntnis der Bedeutung ihres Gewichts im Gefüge des Staates und im Leben des Volkes nicht unerheblich. Im Reich Justinians (¶ Byzanz: I, 2; II, 2), dem an der Schwelle des byzantinischen Mittelalters stehenden Imperium, wurde schließlich das ganze öffentliche Leben rechtlich dem Einfluß der Kirche ausgeliefert. Die profane Kultur wurde unter die Oberaufsicht des kirchlich-mönchischen Geistes gestellt. Der Bischof wurde die Zentralgewalt in der kirchlichen Hierarchie, Herr des kirchlichen Gerichts, der kirchlichen Verwaltung und jeder gottesdienstlichen Betätigung. Auch die Klöster wurden ihm untergeordnet (bischöfliche Aufsicht und Jurisdiktion, Errichtung neuer Klöster von der bischöflichen Erlaubnis abhängig). Auf die Besetzung der ersten Aemter der Stadt und Provinz (durch Wahlbeteiligung) wie auf die Verwaltung der Stadt und Provinz (durch Kontrolle) wurde ihm amtlicher Einfluß zuerkannt. Daß die mit solchen Vorrechten ausgestattete Kirche nicht das eigenständige Leben des Staats völlig vernichtete und den Staat schlechthin verdrängte oder ganz umklammerte, hinderte nur die Stellung, die seit den Tagen Konstantins dank der Weiterführung der Regierungsform des heidnischen Kaisers Diokletian dem Kaiser in der christlichen Kirche zugefallen war, und die Justinian so vollkommen hatte ausnutzen können, daß von hier aus angesehen die Kirche nichts weiter war als eine die kaiserlichen Befehle entgegennehmende Dienerin. Die Verbindung von Staat und Kirche war aber so eng geworden und die Berührungsfläche so groß, daß beides möglich war: eine den Staat völlig beherrschende Kirche und eine vom Staat ganz abhängige Kirche. Die Entscheidung, was sein sollte, stand in erster Linie beim Herrscher, der entweder im Sinn Justinians regieren oder dem „Reichspatriarchen" (s. 2 d) und der Reichskirche den maßgebenden Einfluß überlassen konnte. Das ist der „Byzantinismus", in den die Geschichte der alten K. einmündete, und der nur durch praktische Kompromisse die sonst unvermeidlichen Reibungen und Störungen fern halten konnte. Während im Westen die alte K. allmählich in den Papalismus hinübergelenkt wurde (s. I B, 4), konnte sie im Osten (vgl. ¶ Byzanz ¶ Orthodox-anatolische Kirche) nur auf „byzantinischer" Grundlage sich halten.

Als Quellensammlungen kommen die bei ¶ Konzilien: II (Literatur) genannten Kanonessammlungen in Betracht. — Darstellungen: Außer den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts von P. Hinschius, R. Sohm, U. Stutz und der Kirchengeschichte von Karl Müller (I, 1892) und H. von Schubert (I, 1898²) vgl. A. Werminghoff: Geschichte der K. Deutschlands im Mittelalter I, 1905; — C. J. Hefele: Konziliengeschichte I, 1873²; — E. Hatch: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, übersetzt von Ad. Harnack, 1883; — F. Kattenbusch: Vergleichende Konfessionskunde I, 1892; — L. Duchesne: Les origines du culte chrétien, Paris 1898²; — Kuhn: Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians, 1864; — R. Lübeck: Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients, 1901; — Ad. Harnack: Entstehung und Entwicklung der K. und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910; — Ders. in: RE³ XX, S. 508—546; — R. Sohm: Wesen und Ursprung des Katholizismus (ASG phil.-hist. Klasse, Bd. 27, Heft 3), 1909; — K. von Schwartz: Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche, Diss. Leipzig 1898; — U. Stutz: Die Verwaltung und Nutznießung des kirchlichen Vermögens in den Gebieten des weströmischen Reichs, Diss. Berlin 1892; — F. Wieland: Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten, 1897; — F. Gillmann: Das Institut der Chorbischöfe im Orient, 1903; — Th. Mommsen: Verzeichnis der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297 (ABA 1862); — W. Ohnesorge: Die römische Provinzliste von 297. GPr. Duisburg 1889; — Scriptores sacri et profani, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Bd. II, 1898; — O. Braun: De Sancta Synodo Nicaena, 1898; — L. Hartmann: Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien von 540—750, 1888.

Scheel.

Kirchenverfassung: I B. K. Westeuropas im Mittelalter.

1. Die Metropolitanverfassung; — 2. Das Bistum; — 3. Klöster und Orden; — 4. Das Papsttum; — 5. Die Gesamtentwicklung einschließlich der landeskirchlichen Bestrebungen.

Die Verfassung der mittelalterlichen Kirche Westeuropas enthält nur sehr wenige Bestandteile, die nicht bis in ihre erste, römische Periode zurückreichen. Aber eine Reihe von Umständen haben sich vereinigt, dennoch die kirchliche Organisation des Mittelalters von jener Frühzeit zu scheiden, um sie während einer tausendjährigen, in sich ziemlich abgeschlossenen und begrenzten Entwicklung (etwa von 500 bis 1500) im ganzen und in allen einzelnen Zügen völlig zu verändern und umzubilden. Nicht vom Papsttum hat eine Schilderung der mittelalterlichen K. auszugehen. Denn galt gleich bereits im Altertum der römische Bischof (¶ Papsttum: I) als das Haupt der abendländischen Kirche, so dauerte es doch auch im Mittelalter noch Jahrhunderte, bis seine Stellung so sehr erstarkt war, daß er nicht mehr bloß die oberste kirchliche Autorität, sondern auch die oberste Spitze der kirchlichen Verwaltung und gleichsam den Urquell alles kirchlichen Rechtes darstellte (s. 4). Zunächst lag vielmehr das Schwergewicht der kirchlichen Organisation nicht so sehr im Mittelpunkt als an der Peripherie ihres die katholische Welt umfassenden Kreises; und der germanische Einfluß, der dann in sie einströmte und sie erfüllte (s. 5), war, so lange er nur vermochte, am Werke, diese Dezentralisation ihrer Verwaltung zu erhalten und zu stärken.

1. Aus der römischen Zeit ererbte die Kirche die sogenannte Metropolitanverfassung (s. I A, 2), die eine mehr oder weniger große Zahl von Bistümern zu Provinzen (provinciae) zusammenfaßte. Ihrer hatte im Beginn des 9. Jhd.s das fränkische Reich 22, darunter 13 im west-, 4 im ostfränkischen, 5 (Rom an der Spitze) im fränkisch-italienischen Reichsteile; 3 gab es damals in England-Irland, während die spanischen (5) und die sardinischen von den Sarazenen lahmgelegt, die dalmatinischen (2) zwischen Ost- und Westrom streitig waren und Süditalien überhaupt noch keine besaß. Die folgenden Jahrhunderte haben überall im Abendlande ihre

Zahl weiter vermehrt, erheblich doch aber nur da, wo die kirchliche Organisation sich noch auf Neuland auszudehnen vermochte, wie im östlichen und südöstlichen Deutschland (¶ Hamburg-Bremen 831, ¶ Magdeburg 968, ¶ Riga 1245 bis 1255), in Polen (¶ Gnesen 1000), Ungarn (¶ Gran 1001, Kalocza-Bacs 1010 bezw. 1094), Skandinavien (¶ Lund 1103, ¶ Drontheim 1148 bzw. 1152, ¶ Upsala 1164), oder wo sie in früher besessenen Landen nach Verdrängung von Griechen und Sarazenen nicht nur wieder auflebte, wie in Dalmatien und Sardinien (10./11. Jhd.) und Spanien-Portugal (11./13. Jhd.), sondern auch neue Zweige trieb, wie im dalmatinischen Ragusa (990; ¶ Dalmatien) und ¶ Zara (1145/46), im sardinischen Sassari und Oristano (11./12. Jhd.) und im spanischen Granada (1492), oder gar erst ganz neu eingeführt ward, wie in Süditalien und Sizilien mit allen seinen 22 Provinzen von Capua (968) bis Monreale (1183). Aber auch auf altem Gebiet wurden von den Päpsten wenigstens einige neue Metropolen durch Teilung anderer Sprengel gebildet, so das italienische ¶ Pisa (1092), ¶ Genua (1133), ¶ Florenz (1420), Siena (1458), das deutsche ¶ Prag (1344), das französische Toulouse (1317) und Avignon (1475), das irische ¶ Dublin, Cashel und Tuam (1152; ¶ Irland: II, 2 a), das schottische St. ¶ Andrews und ¶ Glasgow (1472), das spanische Saragossa (1318) und Valencia (1420), das portugiesische ¶ Lissabon (1393). Die verschiedenen Redaktionen des Bistumskataloges (Provinciale) der römischen Kurie aus dem 13./14. Jhd. führen aus dem Abendlande 74—78 Metropolen auf, und zwar — die Anzahl ihrer Suffragane, ohne die Exemten (¶ Exemtion), fügen wir in Klammern bei — aus I t a l i e n (einschließlich der Inseln und Istrien-Dalmatiens) 35: außer Rom (68—70, dazu 31 Exemte aus ganz Europa; s. unten) ¶ Palermo (3), Monreale (2), ¶ Messina (4—3), ¶ Reggio (8 bis 11), Cosenza (1), Rossano (0), Santa Severina (6), Conza (5—6), Acerenza (5), Tarent (2), Brindisi (1), Otranto (5), Bari (12), Trani (2), Manfredonia (4—5), Benevent (23—24), ¶ Salerno (5—8), Amalfi (4), Sorrent (3—4), ¶ Neapel (6), Capua (8—9), ¶ Pisa (3—4), ¶ Genua (3—6), ¶ Ravenna (12—13), ¶ Mailand (15—16), ¶ Aquileja (17), Grado (6), ¶ Zara (3), Spalato (7—8), Ragusa (4—6), Antivari (8—12), Cagliari (3), Sassari (7), Oristano (3); aus ¶ D e u t s c h l a n d (:I, 2) samt Burgund 12—14: ¶ Mainz (15—13), ¶ Köln (5), ¶ Hamburg-Bremen (6 bis 4), ¶ Magdeburg (5), ¶ Prag (1), ¶ Riga (10), ¶ Salzburg (8), ¶ Trier (3), Tarentaise (2), ¶ Besançon (3), Embrun (6), Aix (5), ¶ Arles (8), ¶ Vienne (5—4); aus F r a n k r e i c h 9—10: ¶ Lyon (4), Sens (7), ¶ Reims (10—11), ¶ Rouen (6), Tours (11), Bourges (6—10), Bordeaux (5—9), Auch (10—9), Narbonne (9—10), Toulouse (7); aus S p a n i e n u n d P o r t u g a l 5—7: Tarragona (11—10), Saragossa (3), ¶ Toledo (6), Santiago di ¶ Compostella (9—8), ¶ Lissabon (4), Braga (9—8), ¶ Sevilla (5—6); aus E n g l a n d - S c h o t t l a n d - I r l a n d 7: ¶ Canterbury (18), ¶ York (2), Armagh (16—9), ¶ Dublin (5—8), Cashel (12—16), Tuam (11); aus S k a n d i n a v i e n 3: ¶ Lund (7—8), ¶ Drontheim (9), ¶ Upsala (5—6); aus P o l e n u n d U n g a r n 3: ¶ Gnesen (7—8), ¶ Gran (6), Kalocza (4—6). — Eine Anzahl von Bistümern standen außerhalb der Metropolitanverfassung und unmittelbar unter dem römischen Bischofe; als solche „e x e m t e" Kirchen werden in jenem römischen Provinziale genannt noch 12 italienische (früher waren es mehr), 2 deutsche (¶ Bamberg und ¶ Kammin), 1 französische (Puy), 5 spanische und (bis 1472) alle 11 schottischen Diözesen (¶ Schottland). Auch einige Suffragane von ¶ Riga sind zuweilen zu den Exemten gerechnet worden; im 15. Jhd. wurde deren Zahl noch durch ¶ Laibach, ¶ Wien und ¶ Wiener-Neustadt vermehrt.

Die rechtliche Bedeutung der Kirchenprovinzen konzentrierte sich vornehmlich in den P r o v i n z i a l s y n o d e n (¶ Konzilien: II, 2 c; vgl. ¶ Kirchenverfassung: I A, 2). Diese, namentlich seit dem 8. Jhd. (Reform des Winfried-¶ Bonifatius) wieder regelmäßig, etwa zweimal jährlich, veranstaltet, wurden von den einzelnen Bischöfen der Provinz (episcopi comprovinciales, suffraganei), aber auch von Aebten und anderen Geistlichen besucht. Ihre Befugnis erstreckte sich auf solche Fragen der Zucht und Gerichtsbarkeit, die über die Grenzen des einzelnen Bistums hinausragten; zugleich waren sie auch Berufungsinstanzen für die bereits vor kleineren geistlichen Gerichten verhandelten Fälle. — Den Vorsitz dieser Synoden führte der erste Bischof des Sprengels, der seit karolingischer Zeit immer ausschließlicher mit dem früher als Ehrenbezeichnung dienenden Titel E r z b i s c h o f (archiepiscopus) ausgezeichnete Metropolitanbischof. Außer der Leitung der Provinzial-Synoden stand ihm die Visitation der Bistümer sowie ursprünglich auch die Bestätigung und die Weihe der Bischöfe seines Sprengels zu. Aber dieses Recht und damit der in ihm zum Ausdruck gelangende Vorrang der Erzbischöfe ward schon seit dem 9. Jhd., nicht ohne Mitwirkung der Bischöfe, vom Papsttum untergraben und seit dem 11. Jhd. zugunsten seines eigenen Einflusses systematisch beseitigt (s. 4). Zum äußeren Symbol der hier einsetzenden Herrschaft Roms ward das seit dem 6. Jhd. gelegentlich, seit dem 8. (vgl. Winfried-¶ Bonifatius) in der Regel den neuen Erzbischöfen vom Papste verliehene ¶ Pallium, von dessen persönlicher Einholung seit Gregor VII der Empfang der Weihe und die Ausübung der Metropolitanbefugnisse abhing. Eine beherrschende Rolle haben diese Erzbischöfe aber auch während der ersten mittelalterlichen Jahrhunderte in der K. nicht gespielt; wurde doch ihr Einfluß, soweit er in einer noch so stark dezentralisierten Verwaltung überhaupt rechtlich in Frage kam, tatsächlich durch die Mitwirkung des Staates, namentlich des fränkischen Königtums (¶ Franken ¶ Deutschland: I, 4), sehr beengt. Es war, damals wie später, bezeichnend für den Inhaber der Metropolitanwürde, daß er immer zugleich auch Bischof einer Diözese seiner Provinz, wenn auch der vornehmsten und meist größten war, so daß seine erzbischöfliche Gewalt geradezu nur als Exponent seiner bischöflichen Gewalt erschien, an die sie gebunden war; bezeichnet doch auch der Ausdruck „Erzdiözese", „Erzbistum" (archiepiscopatus) die bischöfliche Diözese des Erzbischofs, nicht die erzbischöfliche Provinz, was oft übersehen wird.

Noch schlechter als die Provinzen haben sich in der abendländischen Kirche — anders verlief die Entwicklung in der morgenländischen (¶ Orthodox-anatolische Kirche: I. II, 1) — die größten

der in römischer Zeit ausgebildeten Verbände behauptet, die Patriarchate oder Primate (¶ Kirchenverfassung: I A, 2 b. d). Wohl sind einige von ihnen geblieben, ja nicht wenige hinzugekommen. Aber die Aufgabe, die z. B. dem Primat von Karthago (¶ Afrika, 3) in dem freilich bald von der muhammedanischen Flut überschwemmten Nordafrika und dann namentlich dem Primat von ¶ Arles in Gallien anfangs zu winken schien, die geistliche Führung einer Landeskirche zu übernehmen, hat keiner erfüllt. Dieser Entwicklung hat Rom schon früh die Spitze abgebrochen: wie es im 6. Jhd. jenen Bischof von Arles zu seinem Vikar herabdrückte, so hat es auch später sehr häufig Primate anerkannt oder geschaffen, um in ihren Trägern Vikare, Schrittmacher seines eigenen Einflusses zu gewinnen, und um die Metropoliten mit einem meist nicht gar viel bedeutenden, aber ihre Eifersucht erregenden Titel (Primas) in Schach zu halten. Die wichtigsten dieser Primate sind: in Italien außer den uralten Patriarchaten von ¶ Aquileja-Grado nur ¶ Pisa; in Frankreich vor allem Bourges, mit dem früher und später, auf größerem oder kleinerem Gebiet, ¶ Arles, ¶ Lyon, Narbonne, Sens, ¶ Vienne, ¶ Reims wetteiferten; in Deutschland namentlich ¶ Mainz, daneben ¶ Trier, ¶ Metz, ¶ Köln, ¶ Salzburg, ¶ Magdeburg und, mit Bezug auf das aber bereits im 12. Jhd. mit einem eigenen Primat (¶ Lund) ausgestattete Skandinavien, ¶ Hamburg-Bremen; in England in erster Linie ¶ Canterbury, von dem sich seit dem 12. Jhd. ¶ York, im 15. das schottische St. ¶ Andrews abzweigten, während der Primat von Irland dem Metropoliten von Armagh (¶ Irland: I, 3) zustand; in Spanien schon während der Westgotenzeit und wiederum nach der Vertreibung der Mauren, seit 1085, das „kaiserliche" ¶ Toledo; die Primate von ¶ Gran über Ungarn, von ¶ Gnesen über Polen stammen erst aus dem 14. und 15. Jhd. Der rechtliche Inhalt dieser Verbände war im allgemeinen ziemlich gering. Einige von ihnen haben eine gewisse Oberhoheit (so die Befugnis, die Metropoliten des Sprengels zu weihen) und Gerichtsbarkeit ausgebildet oder gar zeitweise, wie Toledo und Canterbury, eine gewisse national- oder landeskirchliche Bedeutung besessen.

2. Das wichtigste Stück der kirchlichen Verfassung, die Zelle gleichsam, die in unaufhörlicher Vervielfältigung den irdischen Körper der Kirche aufbaute und immer weiter wachsen ließ, war schon seit der spätrömischen Zeit das Bistum (episcopium, episcopatus) oder die ¶ Diözese (dioecesis, parochia), d. h. der immer genauer begrenzte Bezirk, welcher der kirchlichen Aufsicht und Verwaltung eines Bischofs unterstand. Dieser Bistumssprengel war das Ergebnis der Ausdehnung des kirchlichen Lebens von der Stadt, dem ursprünglichen Sitz der Gemeinde und ihres Bischofs, auf das umliegende, erst allmählich dem Christentum gewonnene Land (vergl. ¶ Kirchenverfassung: I A, 1 b); so pflegte sich denn das kirchliche Leben, häufig unter Anlehnung an die weltlichen Verwaltungssprengel, um den Mittelpunkt einer Stadt zu kristallisieren, die auch später die Seele des Bistums blieb — in ihr stand dessen ¶ Dom oder Kathedrale — und regelmäßig die eigentliche Residenz des Bischofs war. Auf der Schwelle des Mittelalters sehen wir fast das ganze Abendland, soweit es dem Christentum erschlossen ist, mit einem Netze solcher Diözesen überzogen; und überall, wo die Mission der christlichen Pioniere und die Kolonisation des Staates, meist eng verbündet, vordringen, schiebt auch diese Organisation sich weiter vor. Eine Sonderstellung nahm anfangs namentlich ¶ England ein, wo statt des Bistums das Kloster (vgl. Sp. 1408) die Missionierung des Landes durchgeführt hatte und von jenem erst allmählich abgelöst wurde (vgl. ¶ Irland: I). Von hier aus hat diese Art der kirchlichen Organisation durch die irische Mission auch auf dem Festlande, vor allem in ¶ Deutschland (: I, 1. 2), vorübergehend Einlaß gefunden; und selbst später (so in der kirchlichen Eroberung und Einteilung ¶ Sachsens um 800) wirkte sie anfangs wohl noch nach, wenngleich hier die klösterlichen Missionssprengel alsbald durch bischöfliche Diözesen ersetzt oder verdrängt wurden. Von den etwa 650 Sprengeln, die der römische Bistumskatalog im Beginne des 13. Jhd.s (s. Sp. 1399) aufzählt, entfällt kaum der zehnte Teil auf Deutschland, nicht weniger als die Hälfte aber auf Italien, das von jeher am bistumsreichsten gewesen ist, weil hier, wo die Diözesanverfassung am frühesten durchgeführt worden war, einst jede der so zahlreichen Städte für ihre Gemeinde einen besonderen Bischof erhalten hatte. Die Zahl der Bistümer hat in den Ländern, wo die Einteilung einmal erfolgt war, während des früheren Mittelalters fast gar nicht zugenommen. Der Zuwachs beruhte damals so gut wie ganz auf der äußeren Ausdehnung der christlichen Welt (¶ Heidenmission: III, 2), und noch in der ersten Hälfte des 13. Jhd.s verdankten dieser 12 neue Bistümer im östlichen Mitteleuropa, 8 in Spanien ihre Entstehung. Ende des 13. und im 14. Jhd. sind etwa 30 — mit nicht weniger als 17 hat das französische Papsttum damals Frankreich bedacht —, im 15. Jhd. etwa 10 neue auf Kosten und mit Verkleinerung älterer Diözesen begründet worden. Doch haben Aufhebungen und Zusammenlegungen zu kleiner Diözesen (im 12./13. Jhd. namentlich irischer, im 15. vieler italienischer) das Mehr ungefähr wieder ausgeglichen. Das Recht, neue Bistümer zu errichten, alte zu verlegen, zusammenzulegen oder zu teilen, lag ursprünglich bei den Provinzialsynoden. Wie es aber nie ohne Zustimmung des Staates ausgeübt werden konnte, so hat dieser es zeitweise, insbesondere unter ¶ Karl dem Großen und ¶ Otto dem Großen (vgl. ¶ Deutschland: I, 1. 2), tatsächlich fast ganz an sich gezogen, bis es allmählich immer ausschließlicher dem Papsttum anheimfiel, eine Entwicklung, die schon im 11. Jhd. im wesentlichen zum Abschluß gelangt ist.

Der Leiter der Diözese, der Bischof, wurde nach alter Vorschrift von Klerus und Volk (Gemeinde) gewählt, um dann von dem Erzbischof und den Mitbischöfen der Provinz nach gehöriger Prüfung der Wahl geweiht zu werden. Tatsächlich aber war schon in frühfränkischer Zeit (¶ Deutschland: I, 4) der Einfluß des Königtums bei der Bestellung der Bischöfe maßgebend; höchstens ein formelles Wahlrecht bewahrend, wurden so die Bistümer immer mehr zu ¶ Eigenkirchen des Staates, der sich auf sie und ihr Vermögen politisch, finanziell und militärisch stützte, in Frankreich, wo sie in den Bannkreis des alles ergreifenden Lehenswesens (¶ Agrar-

geschichte: II, 5) gerieten, teilweise sogar der großen Vasallen des Staates. Der Investiturstreit (¶ Investitur) hat in Deutschland-Italien und in ganz Europa diese Entwicklung gebrochen. Sein Ausgang entzog das Bischofswahlrecht dem Einfluß der Laien, sowohl des Königs als auch der das „Volk" vertretenden Großen des bischöflichen Territoriums und Hofes. Es lag nun fast ganz in den Händen des Diözesan-Klerus, bald des ¶ Domkapitels (s. Sp. 1404) und mußte nach der Formulierung des 4. Laterankonzils (1215; ¶ Lateransynoden) entweder in direkter (per scrutinium) oder in indirekter, durch Vertrauensmänner erfolgender Wahl (per compromissum) oder endlich quasi per inspirationem, d. h. durch Zuruf ausgeübt werden. Doch war es nicht eigentlich das Domkapitel, das in die vom Staat geräumte Stellung einrückte; in steigendem Maße eroberte die römische Kurie (vgl. Sp. 1411 f) das Besetzungsrecht, das ihr erst die Reformbewegung des 15. Jhd.s wieder zu entwinden gesucht hat. Das ausschließliche Absetzungsrecht hat schon Gregorius VII in Anspruch genommen. Die ebenso sehr durch immer häufigere Besuche päpstlicher Legaten (s. Sp. 1411) als durch die Pflicht der Romfahrt (visitatio liminum s. Petri) und persönlichen Eidesleistung (seit 1059) gesteigerte Abhängigkeit der Bischöfe vom Papsttum spiegelte sich charakteristisch wieder in dem seit dieser Zeit oft von ihnen geführten Titel Dei et apostolicae sedis gratia episcopus (Von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden Bischof; ¶ Dei gratia). Der Bischof verkörperte innerhalb seiner Diözese — von der weltlichen Machtstellung, die er innerhalb seiner Grundherrschaft und später seines Territoriums einnahm, haben wir hier nicht zu reden (s. Sp. 1415) — alle kirchliche Gewalt. Sie machte er teils durch jährliche Bereisung des Sprengels (circuitus) und die bei dieser Gelegenheit von ihm persönlich abgehaltenen ¶ Sendgerichte, teils auf den seit dem 6. Jhd. bezeugten, seit dem 9. zu kirchenrechtlicher Bedeutung erhobenen und regelmäßig, meist zweimal im Jahre, stattfindenden Diözesan-Synoden geltend. Diese seine Befugnisse, deren Gesamtheit unter dem Einfluß deutschrechtlicher Vorstellungen (s. 5) zu einer persönlichen Banngewalt (bannus episcopalis) ausgebildet wurde, zerfielen in die drei Hauptbestandteile der potestas ordinis, magisterii, iurisdictionis (¶ Kirchengewalt ¶ Lehrgewalt ¶ Jurisdiktion ¶ Ordination), von denen die erst- und namentlich die letztgenannte rechtlich am wichtigsten sind. Die Amtsgewalt bestand darin, daß einzelne geistliche Handlungen, wie die Erteilung der höheren Weihen oder die ¶ Exkommunikation, nur von ihm persönlich vorgenommen werden konnten (iura pontificalia). Seine Regierungsgewalt äußerte sich außer in den Befugnissen der Aemterbesetzung und der Disziplinierung namentlich in denen der Besteuerung, der Gesetzgebung und der Gerichtshaltung (¶ Gerichte, kirchl., 1). Sie hat er ursprünglich durchaus persönlich oder wenigstens durch von ihm selbst bestellte Vertreter ausgeübt. Aber seit dem 9. bis 11. Jhd. gingen sie mehr und mehr an die Träger der von der bischöflichen abgezweigten archidiakonalen Verwaltung (s. Sp. 1405) über, um dem Bischof erst seit dem 13. Jhd. durch seine Generalvikare (s. unten) z. T. wiedererobert zu werden. — Im Falle der durch Alter oder Krankheit verursachten Amtsunfähigkeit hat man den Bischöfen schon im früheren Mittelalter nicht selten Stellvertreter gesetzt. Doch erst seit dem 13. Jhd. haben diese, nun Koadjutoren (¶ Beamte: I, Sp. 989) genannt, die kirchenrechtliche Anerkennung des Papsttums gefunden. Aber auch abgesehen von diesen Ausnahmen standen den Bischöfen schon in der fränkischen Zeit vor allem in den sogenannten Chorbischöfen (¶ Beamte: I, Sp. 988) Hilfskräfte zur Seite, die sie, mit der bischöflichen Weihe ausgerüstet, namentlich bei der Ausübung der Weihehandlungen vertraten. Im 9. Jhd. und später, in Irland erst um 1200, wurden sie von der strengeren kirchlichen Richtung verdrängt, jedoch seit dem 11. Jhd. z. T. wieder ersetzt durch die Weihbischöfe (vicarii generales in pontificalibus et spiritualibus) (¶ Beamte: I, Sp. 989 ¶ In partibus infidelium). Die Tätigkeit dieser Weihbischöfe war doch zu unregelmäßig und vorübergehend, zu sehr auf Weihe- und ähnliche Handlungen beschränkt, als daß man sie zu den bischöflichen Beamten zählen könnte. Ein zuverlässiges Beamtentum im modernen Sinne hat der Bischof während des früheren Mittelalters überhaupt noch nicht besessen. Erst im 13. Jhd. schuf man es, um den Einfluß des gleich näher zu erwähnenden Archidiakonats zu brechen, in dem officialis principalis oder vicarius generalis, der als juristischer Geschäftsführer des Bischofs in geistlichen Angelegenheiten aufzufassen ist, und in den über die einzelnen Archidiakonate verteilten bischöflichen officiales foranei (¶ Beamte: I, Sp. 989, ¶ Offizialat ¶ Ordinariat).

Auch die diesem Wiederaufbau vorausgehende Zerstückelung der bischöflichen Gewalt ist vom Mittelpunkt der Diözese aus, durch den bischöflichen Klerus erfolgt. Erstens entwickelten sich die ¶ Domkapitel, Körperschaften, zu denen sich dieser zusammenschloß, allmählich zu einer mit der monarchischen Gewalt des Bischofs konkurrierenden, aristokratischen Nebenregierung. Der Prozeß knüpfte an ihr Recht an, den Verfügungen des Bischofs in Gesetzgebung und Verwaltung beizustimmen; vor allem aber hat ihn dann ihr durch den Ausgang und die Folgen des Investiturstreites (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2082 ff) gekräftigter und monopolisierter Einfluß auf die Bischofswahlen, der etwa seit d. J. 1200 zum Abschluß von bindenden Wahlkapitulationen zwischen Domkapitel und Kandidaten führte, entscheidend gefördert. Wirtschaftlich äußerte sich die Selbständigkeit und das Selbstbewußtsein der Domkapitel vorzüglich in der Scheidung der Einkünfte und Liegenschaften der Domherren (mensa canonicorum) von denen des Bischofs (mensa episcopi; ¶ Mensa); schon im 9. Jhd. läßt sie sich hier und da beobachten, im 12. Jhd. ist sie in fast allen Bistümern durchgesetzt. Von den zahlreichen Aemtern der Domkapitel waren die wichtigsten das des Dompropstes (praepositus, etwa gleichbedeutend mit dem älteren archidiaconus; ¶ Propst) und das des Domdekans (decanus, ungefähr dasselbe wie der ältere archipresbyter; ¶ Dekan), jenes der Vermögens-, dieses mehr der geistlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit des Domkapitels und des Bischofs dienend. — Eben aus den Reihen des Domkapitels erstand dem Bischof noch eine Gegnerschaft, welche, die bereits in den Pfarreien der Diözese (s. unten)

ausgebildete Dezentralisation der Verwaltung benutzend, auch in den Teilen der Diözese seine Macht untergrub und durch Teilgewalten ersetzte. In der Zeit vom 9. bis 11. Jhd., zuerst in Frankreich, zuletzt im deutschen Sachsen, wurde die bisher von dem einen Dompropst oder Archidiakon in der Diözese an Bischofs Statt ausgeübte Verwaltungstätigkeit mehreren Archidiakonen (meist Domherren des gleichen Kapitels, aber auch Aebten oder Pröpsten aus dem Bistum; ¶ Beamte I, Sp. 989) übertragen, von denen jeder in einem begrenzten, seit der Mitte des 11. Jhd.s als Archidiakonat bezeichneten Bezirk von freilich sehr verschiedener Größe waltete. Die Folge war eine immer mehr zunehmende Selbständigkeit der Archidiakonen; im 13. Jhd. haben sie dem Bischof den größten Teil seiner Gewalt, so namentlich die Visitation und Sendgerichtsbarkeit (¶ Gerichte, kirchl., 1), ja selbst die Einsetzung der Pfarrer, entwunden. Erst dadurch ist dieser wieder über sie Herr geworden, daß er ihnen, deren Einsetzung er meist dem Dom- und den anderen Kapiteln seiner Diözese überlassen mußte, in den zuvor (Sp. 1404) erwähnten Generalvikaren und Offizialen neue und wirkliche bischöfliche Beamte an die Seite stellte. Nicht selten ist ihre geistliche und verwaltungsrechtliche Befugnis auch an den weltlichen Landesherrn übergegangen; denn im späteren Mittelalter wurde das Amt des Archidiakonen immer ausschließlicher als ein nutzbringendes Recht aufgefaßt und ausgenutzt. — Gleichfalls seit dem 9. Jhd. entstanden auch die Dekanate (decaniae, decanatus, christianitates, archipresbyteratus, capitula ruralia; ¶ Ruralkapitel), geistliche Unterbezirke, die eine Anzahl von Pfarreien unter dem Vorsitz eines Pfarrers (¶ Dekan) zusammenfaßten und zwischen Diözese bezw. Archidiakonat und Pfarrei vermittelten.

Durch die Archidiakonate wurde der Prozeß der Dezentralisation des Bistums nicht geschaffen, sondern nur in eine für die Macht des Bischofs verhängnisvolle Richtung gedrängt. Hervorgerufen ist er viel früher durch die Ausbreitung des Bistums von der Stadt aus über das Land. Die notwendige Folge dieser für die Entwicklung der K. so bedeutsamen Tatsache war die Unmöglichkeit, die Seelsorge noch ausschließlich durch den Bischof oder unter seinen Augen üben zu lassen. So entstanden, vorzugsweise auf dem Lande — neueste Forschung hat allerdings auch in einzelnen Bischofsstädten eine z. T. bis in die vorkarolingische Zeit zurückreichende Pfarreinteilung nachgewiesen —, die Pfarreien (parochiae, anfangs auch plebes oder tituli [maiores] genannt), am frühesten (4.—5. Jhd.) naturgemäß in den Ländern mit noch wenigen, aber großen Diözesen, wie Spanien und Gallien, am spätesten (7. Jhd.) in Italien mit seinen zahllosen, aber oft winzigen Bistümern. Im 9. Jhd. wird die Zahl der Pfarreien in Deutschland schon 3500, in ganz Europa kaum weniger als 15 000 betragen haben. Im weiteren Verlauf des Mittelalters dürfte sie sich mindestens noch verzehnfacht haben; in der freilich besonders großen deutschen Diözese Konstanz stieg sie bis auf rund 1800. Diese Anstalten, die sogenannten Haupt- oder Taufkirchen (plebes oder ecclesiae baptismales), unterschieden sich von den ursprünglich allein üblichen, auch künftig natürlich als ihre Filialkirchen (¶ Filial) fortbestehenden und neugegründeten ¶ Kapellen und Oratorien (¶ Oratorium) usw., die man im Gegensatz zu ihnen nun tituli minores nannte, dadurch, daß ihnen ein Stück der potestas ordinis des Bischofs, insbesondere das Taufrecht und die Erteilung der anderen Sakramente, übertragen wurde (¶ Parochialrecht). Ihre Inhaber, die ¶ Pfarrer (presbyteri parochiales, curati parochiae, parochi, plebani oder „Leutpriester", rectores ecclesiae), wurden so in ihrem Bezirk, dessen übriger Klerus samt den kleineren Kirchen ihnen unterstand, zu (freilich abhängigen) Trägern des bischöflichen Bannes. Die Loslösung dieser kleinen Verbände vom Bischof kam dann namentlich darin zum Ausdruck, daß sie an dem zu ihrer Ausstattung dienenden Gut (¶ Pfründen), das ursprünglich Eigentum des Bistums war, allmählich selbständiges Eigentum erwarben; so sind auch die ¶ Zehnten, seit etwa der Mitte des 8. Jhd.s mit Genehmigung des Staates eingebürgerte kirchliche Abgaben der Bevölkerung, an die Pfarrkirchen (daher der Ausdruck ecclesia decimalis) abgeführt worden und den Bischöfen nur teilweise zugute gekommen. — Mit dieser Tatsache steht aber eine für die Organisation des Bistums noch verhängnisvollere Entwicklung im Zusammenhang, der Siegeszug des germanischen Gedankens der ¶ Eigenkirche (s. 5), der die Einzelpfarre samt ihrem Vermögen und dem Recht, ihren Inhaber zu bestellen, in die Hand einzelner, und zwar zunächst vorzugsweise weltlicher, bald aber auch geistlicher Besitzer, ja der Bischöfe selbst gelangen ließ. Erst der um 1050 einsetzenden streng kirchlichen Strömung gelang es, um 1150 die Eigenkirche formell zu beseitigen. Deren Idee lebte im ¶ Patronat fort, der aber, wenigstens rechtlich, nur über die Einkünfte des Amtes, die Pfründe, nicht über dieses selbst zu verfügen hatte. Es gab wie weltliche, so auch geistliche Patronate; und diese letzteren vermochten dank dem geistlichen Charakter ihrer Inhaber — meist waren es Klöster oder Stifter — die Selbständigkeit der Pfarrer am gründlichsten zu beseitigen, nämlich mittels ¶ Inkorporation, die es ermöglichte, Pfarreien durch einen Vikar zu verwalten. Das war bald nichts Ungewöhnliches; ja auch die Pfarrer selbst entzogen sich häufig der ¶ Residenzpflicht und persönlichen Ausübung ihres Amtes — oft waren sie nicht einmal im Besitz der dazu erforderlichen Weihen — und übertrugen die Amtsführung an zeitige oder ständige Stellvertreter (vicarii, viceplebani, incurati, induciati), die sie aus dem Ertrage der Pfründe besoldeten, ohne diese selbst aus der Hand zu geben. So erscheint die Pfründe als die Haupt-, das Amt als Nebensache, eine Auffassung, die auch in der seit dem 13. Jhd. namentlich in den Städten massenhaft erfolgenden Gründung niederster, sogenannter Meßpfründen (¶ Pfründen) zum Ausdruck kommt. — Predigtamt und Sakramentserteilung waren ursprünglich, soweit sie nicht dem Bischof bei seiner Anwesenheit ledig wurden, das fast ausschließliche Recht des Pfarrers in seiner Pfarrei. Schließlich aber, namentlich seit dem 13. Jhd., wurde deren Organisation auch in dieser Beziehung bedroht und erschüttert durch die überhandnehmende Pfarrtätigkeit der Klöster, insbesondere der Bettelorden (¶ Mönchtum, 4 e).

3. Die Organisation des ¶ Mönchtums und der daran sich anlehnenden Genossenschaften ist

bereits in den letzten Jahrhunderten des Altertums ausgebildet worden. Doch erst das Mittelalter ist die Zeit seiner Entfaltung. In Gallien zählt man schon im 6. Jhd., in Deutschland schon im 9. an 300 klösterliche Niederlassungen. Hier kamen in den nächsten 3½ Jahrhunderten weit über 2500 neue hinzu; und nicht geringer war der Zuwachs in den übrigen europäischen Ländern. So begreift man, wie das Klosterwesen, ursprünglich die Verwirklichung eines religiösen Ideals und zugleich ein höchst bedeutsamer Träger weltlicher Kultur, am Ende des Mittelalters, trotz immer neuer Reformversuche innerlich entartet, wahrhaft zu einer europäischen Landplage geworden ist, gegen die sich nicht weniger als gegen die Mißwirtschaft des päpstlichen Regiments die Erbitterung der Reformbewegungen dieser Zeit gewandt hat. — In der Behandlung, die Mönchtum und Ordenswesen durch den Staat und die weltlichen Gewalten erfuhren, unterschieden sie sich kaum von den übrigen Gliedern der kirchlichen Einteilung. Der eigenkirchliche Gedanke (¶ Eigenkirche) machte sich ihnen gegenüber in derselben Weise geltend, wie er die Pfarreien und Bistümer ergriff. Insbesondere standen zahlreiche Klöster ebenso im Eigentum des Staates wie die Bistümer. Das Königtum, das unter nur formeller Wahrung des klösterlichen von der Mönchsregel geforderten Wahlrechts Aebte und Aebtissinnen einsetzte, forderte von ihnen Leistungen für den Staat, bis seine eigenkirchliche Herrschaft im 11. Jhd. auch von ihnen sich zurückziehen mußte, um künftig nur noch in weniger ausgeprägten Formen weiter zu leben. — Um so schärfer springt der innere Gegensatz hervor: in der auf die Einteilung in Kirchenprovinzen und Diözesen zugeschnittenen Verfassung der mittelalterlichen Kirche hat die Organisation des Mönchtums und der ihm verwandten kirchlichen Genossenschaften einen Fremdkörper gebildet, der sich von Anfang an schlecht in sie einpaßte und ihr viel zu schaffen machte. Kaum einen besseren Bundesgenossen hat das Papsttum bei seinem Kampf gegen das eigene Recht und die organisatorische Kraft des Bistums (s. 4) gefunden. Natürlich fehlen aber auch die Berührungspunkte und Uebergänge nicht völlig. Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung die Ausbildung der von den Klöstern zu scheidenden Kollegiatstifter, Kanonikate oder Propsteien (¶ Kanoniker usw., ¶ Augustiner, ¶ Prämonstratenser). Die ursprünglich pfarrkirchlichen (¶ Kollegiatkirchen), ihrer Abkunft übrigens bald entfremdeten und darum den Klöstern um so mehr angeglichenen Kanonikate bildeten die Kollegiatstifter und Propsteien im engeren Sinne, während die domkirchlichen als ¶ Domkapitel (s. Sp. 1404) eine besondere Stellung einnahmen. Erst neuere Untersuchungen haben die enge Beziehung zwischen Pfarrkirche und Stift und den oft übersehenen grundlegenden Unterschied zwischen Kloster und Stift deutlich herausgehoben. Immerhin erscheint in vielen Fällen dieser Unterschied doch insofern wieder verwischt, als häufig Stifter zu Klöstern, Klöster zu Stiftern umgewandelt wurden. Man kann darum wohl sagen: das Stift hat zwischen Diözesan- und Klosterverfassung eine Brücke gebildet.

Als die Klöster in Italien, Frankreich und Spanien Eingang fanden, war dort die Diözesanverfassung im wesentlichen bereits fertig. In England aber und z. T. auch in Deutschland sind deren Einrichtung und Ausbau erst umgekehrt nachgefolgt (s. 2). So entfaltete das iroschottische Kloster (¶ Irland: I, 1. 2) lange Zeit eine mit der bischöflichen Amtsbefugnis konkurrierende Tätigkeit, und die Mönchsregel des ¶ Columban trug diese Auffassung von England aufs Festland hinüber (vgl. Sp. 1402). Es war daher ein Sieg des Episkopats, als die in Italien entstandene Regel des ¶ Benedikt von Nursia (¶ Mönchtum, 4a. b) allmählich und seit dem 8. Jhd. endgültig über sie und alle anderen Ordnungen des strengen mönchischen Lebens die Oberhand gewann; denn sie führte die vom ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) ausgesprochene Unterordnung des Klosters unter die bischöfliche Amtsgewalt völlig durch. Der Bischof hatte die Befugnis, das Kloster zu weihen, zu visitieren, den Brüdern die höheren Weihen zu erteilen, geistliche Gerichtsbarkeit über sie zu üben. Freilich, die Verfügung über das Klostergut erlangte er so wenig, als er sie über das Vermögen der niederen Kirchen seiner Diözese zu behaupten vermochte; und auch in dem Kampfe, der, zuerst im 9. Jhd., um die seit Karl dem Großen in den Pfarrbezirken der Diözesen erhobenen kirchlichen ¶ Zehnten zwischen Bistum und Kloster entbrannte, ist dieses nicht selten Sieger geblieben. — Die Tendenz des Regularklerus oder Mönchtums zur Loslösung von der bischöflichen Gewalt hat die römische Kurie unterstützt durch die Einrichtung der ¶ Exemption, die unter fast völligem Ausschluß der Gewalt des Bischofs die päpstliche Oberhoheit an deren Stelle zu setzen bezweckte. Schon im 6./7. Jhd. einzelnen italienischen und englischen Klöstern, dann 751 auch dem deutschen ¶ Fulda erteilt, wurde sie später immer häufiger verliehen und erfuhr verschiedene Abstufungen, die im Laufe des 12. Jhd.s genauer festgelegt wurden. Aus der formalen Verbindung von Exemtionsprivileg und urkundlicher Besitzbestätigung erwuchs gegen Ende des 9. Jhd.s nach dem Vorbild des Königsschutzes und der königlichen ¶ Immunität der gleichfalls Klöstern zu Teil werdende päpstliche Schutz. Er verfolgte z. T. ähnliche Ziele wie die Exemption. Doch hat er sich begrifflich nie mit dieser gedeckt. Anfangs (bis ca. 1050) ist ihm ein starker weltlicher, allmählich mit dem Schutz des Königs konkurrierender Einschlag eigen. Dann beginnt er infolge immer häufigerer Erteilung an Intensität zu verlieren und daraufhin in verschiedene Arten, strengerer und schwächerer Form, zu zerfallen. So werden Schutz und Exemtion in ihrer reichen Differenzierung zu einem von der päpstlichen Kanzlei in alle Lande getragenen großartigen Ausdruck der Machtentfaltung und unmittelbaren Regierungsgewalt des Papsttums (vgl. 4). — Besonders ward die Selbständigkeit der Klöster gegenüber den Bischöfen noch gefördert durch die Entstehung der Kongregationen. Früher schlang die Mönchsregel nur ein lockeres Band der Gemeinsamkeit um die Klöster, die sich zu ihr bekannten; noch weniger Bedeutung haben in dieser Beziehung die Gebetsverbrüderungen und Totenbünde namentlich des 9. und 10. Jhd.s, mit denen die halb geistlichen halb laikalen Brüderschaften des späteren Mittelalters innerlich z. T. zusammenhängen (¶ Kongregationen und Bruderschaften). Seit dem 11. Jhd. aber führte sie

bei den Cluniacensern (¶ Cluni), noch mehr dann bei den ¶ Zisterziensern, ¶ Prämonstratensern, den Bettelorden der ¶ Franziskaner (samt ¶ Klarissenorden), Dominikaner (¶ Dominikus), ¶ Karmeliter und ¶ Augustiner, endlich in den ¶ Ritterorden der Templer, Johanniter, vom heiligen ¶ Grab, von ¶ Compostela, der Zisterzienser von ¶ Calatrava und der Deutschherren (¶ Ritterorden) zu mehr oder weniger weit verzweigten Organisationen, die dem örtlich gebundenen Bistum eine über ganze Länder reichende, ja z. T. internationale Macht entgegenstellten. Ihnen allen war eine abgestufte Verwaltung mit einheitlicher Spitze eigentümlich: so charakterisierte die Cluniacenser der Erzabt (archiabbas) und das Generalkapitel, die Zisterzienser eine stammbaumartige Staffelung, derart, daß ein Mutterkloster immer über seine Tochterklöster die Obergewalt, die höchste Autorität aber die Ahnin Citeaux besaß; die Bettelorden leiteten Ordensgenerale (Ordensmeister) und ihnen untergebene Provinziale. Von Anfang an standen diese Kongregationen im natürlichen Gegensatz gegen die Bischöfe und suchten den Anschluß an Rom, mit dessen Interessen — der Kampf zwischen Papsttum und Minoriten (¶ Spiritualen) ist durch besondere Umstände bedingt worden — die ihren zusammengingen. Schon die cluniacensische Bewegung erstrebte allgemeine Exemtion (s. Sp. 1408) von der bischöflichen Gewalt; die Zisterzienser setzten sie wirklich durch; die Bettelorden forderten von ihren Mitgliedern Gehorsam gegen den Papst und traten in eine durch den päpstlichen Ordensprotektor vermittelte, unmittelbare Beziehung zur römischen Kurie.

Aber auch nach unten durchbrach die Ordensverfassung das feste Schema der Diözesanverwaltung. Seit dem 12. und 13. Jhd. dehnten die Klöster immer häufiger das ursprünglich nur im eigenen Kreise geübte Recht der Seelsorge und Sakramentsverwaltung auf die Laien der sie umgebenden Pfarrsprengel aus. So wurden sie, stets bereit — das gilt namentlich von den Minoriten —, zur Umgehung des über die Bevölkerung verhängten ¶ Interdiktes die Hand zu bieten, gefürchtete Wettbewerber des Diözesanklerus. Dazu machten sie sich den zum ¶ Patronat umgebildeten eigenkirchlichen Gedanken zunutze, um nicht nur die Pfründen selbständiger Pfarren zu erwerben, sondern auch diese selbst zu inkorporieren (¶ Inkorporation; s. Sp. 1406).

4. Die kirchenrechtliche Stellung des Papstes (¶ Papsttum: I ¶ Papat und Primat) wurzelt in seiner bischöflichen Würde, zu der erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die Metropolitangewalt über die römische Kirchenprovinz und die zu ihr gehörigen, sogenannten ¶ suburbikarischen Bistümer, der Patriarchat über die Kirche Italiens sowie der Primat über die gesamte abendländische Kirche getreten ist. Wichtige Grundzüge der Organisation des Papsttums gehen auf diesen Ursprung zurück. Die Papstwahl erfolgte ursprünglich ganz in den Formen der Bischofswahl (s. Sp. 1402 f), um dann freilich in besonderer Weise ausgestaltet zu werden (¶ Papstwahlen). Ebenso war das Kardinalskollegium (¶ Kardinalat ¶ Kurie) eine dem bischöflichen Kathedralklerus (¶ Domkapitel) durchaus gleichartige Bildung. Demselben ist es auch darin vergleichbar, daß es seit dem 11. Jhd. die Wahl seines Oberhauptes, Kaisertum, Laien und außer ihm stehende Geistliche ausschließend, sich allein vorbehielt, daß es ferner an der Leitung der Kirche immer bedeutenderen Anteil erwarb, endlich darin, daß es seit dem 13. Jhd. die Hälfte der kurialen Einkünfte erhielt. Nicht ohne Grund erinnert zu allen Zeiten der offizielle Titel des Papstes (episcopus servus servorum dei) an seine ursprüngliche Stellung. Der Bischof von Rom strebte danach, gleichsam Bischof zu werden über eine die ganze Welt umspannende Dözese, als universaler Bischof die örtlich beschränkten Bischöfe zwar nicht zu verdrängen, aber jeder Zeit in ihr Amt eingreifen zu dürfen, ähnlich wie dem deutschen Könige überall das Gericht „ledig" wurde, dessen Grenzen er berührte. So war die bischöfliche Würde des Papstes die Voraussetzung seines Primates, in dessen verzehrenden Strahlen sie doch fast völlig verschwunden ist, jener staunenswerten, für das kirchliche Verfassungsleben ebenso bedeutungs- und anfangs verdienst- wie am Ende verhängnisvollen Auffassung von der Allgewalt des römischen Bischofs über die ganze abendländische Kirche.

Bereits vor dem Jahre 500 ist der Vorrang des Papstes im Abendland grundsätzlich und dogmatisch ausgebildet worden (¶ Leo I; ¶ Gelasius I). Seine praktische Verwirklichung aber hat er, sieht man von Einzelfällen seiner Anwendung ab, erst viel später gefunden; war doch der Papst unter ¶ Karl dem Großen nicht mehr als der oberste Bischof im fränkischen Reiche (¶ Deutschland: I, 4 ¶ Italien, 3). Das Programm der päpstlichen Allmacht ist erstmals im 9. Jhd., nach der Entstehung der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen, von ¶ Nikolaus I aufgestellt worden. Doch trat es hinter der Ohnmacht der Kurie und der Uebermacht des deutschen Königtums immer noch auf Jahrhunderte zurück, bis im Zeitalter ¶ Gregorius' VII (1073—85) seine Zeit gekommen war. Nun begannen die heißen Kämpfe zwischen dem immer energischer formulierten Anspruch des Papats und der weltlichen Macht des Kaiser-, König- und Landesfürstentums (vgl. ¶ Deutschland: I, 4 ¶ Frankreich, 4. 5 ¶ England: I, 2). Immer wieder handelte es sich hier darum, wie der Staat zu der Kirche sich verhalte, ob er ihrem Haupte über-, unter- oder nebengeordnet sei, ob er über ihre Glieder, Personen und Korporationen, wie Bistümer und Abteien trotz dem Papste oder wenigstens neben ihm gebieten, richten und ihr Vermögen gleich jenem nutzen dürfe. — Ihre innerkirchliche Machtstellung haben die Päpste in verschiedenen Richtungen gesteigert. Systematisch haben sie die Rechte der Metropoliten (vgl. 1) an sich gezogen, ja deren Selbständigkeit beseitigt, indem sie ihre Würde allmählich von der persönlichen Einholung des ¶ Palliums abhängig machten, die sie obendrein zu einer die Erzdiözesen z. T. ungeheuer belastenden Einnahmequelle der Kurie auszubauen wußten. Unter sich gebeugt haben sie dann auch die durch jene metropolitenfeindliche Politik zunächst in ihrer Stellung gehobenen Bischöfe (vgl. 2); sie nahmen deren Absetzung für sich in Anspruch, ja verfügten sogar überaus häufig eigenmächtig über die Bischofsstühle und durchlöcherten die Diözesanhoheit durch zahllose ¶ Exemptionen (vgl. 3). Das Ziel der Entwicklung, die z. T. selbst die niedersten ¶ Pfründen ergriff, war eine bis ins Einzelne gehende

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Zentralisation der kirchlichen Verwaltung, und dieses Ziel ist in erstaunlichem Grade erreicht worden: es gab schließlich keine die Kirche betreffende Sache, in der die römische Kurie nicht angerufen werden konnte, oder die sie nicht aus freier Hand an sich zu ziehen vermochte. — Nicht die schwächsten Hebel dieser päpstlichen Politik waren die Klöster und Orden, insbesondere die Bettelorden (s. Sp. 1409). — Besondere Organe ihres Willens schuf sich die Kurie in den Legaten, die von jeher vorkommend, aber erst seit der Mitte des 11. Jhd.s zu rechter Bedeutung erwachsend, die einzelnen Länder in bestimmtem Auftrage oder zur allgemeinen Wahrnehmung der päpstlichen Interessen bereisten. Seit dem 13./14. Jhd. unterschied man legati a latere und legati missi oder nuntii sedis apostolicae (¶ Nuntien), jene mit größerer, diese mit geringerer Machtvollkommenheit ausgerüstet; als legati nati wurden im späteren Mittelalter einige ständig mit päpstlichen Vikariatsrechten betraute Metropoliten bezeichnet, welche die Primatenwürde (s. Sp. 1401) besaßen. Uebrigens ist, namentlich in England und Frankreich, die Legatengewalt oft auf den Widerstand des Staates gestoßen und teils mit, teils ohne päpstliche Einwilligung gelegentlich eingeschränkt oder gar ausgeschlossen worden. In Sicilien hat seit 1098 auf einige Jahrzehnte eine Legatengewalt des Staates selbst bestanden, ein bald wieder beseitigtes päpstliches Zugeständnis, auf das man erst im 16. Jhd. zurückgekommen ist, um aus ihr den unter dem Schlagwort Monarchia Sicula bekannten Anspruch eines landeskirchlichen Regiments zu schöpfen.

Das Dogma der päpstlichen Allgewalt hat nur deshalb so ungeheure kirchenrechtliche Bedeutung erworben, weil es gelang, ihm juristische Begründung und Ausgestaltung zu geben. Darum ist für die Papstkirche ihr Bund mit der Rechtswissenschaft, wie er sich in „den großen Juristen auf dem päpstlichen Stuhle" (¶ Alexander III, ¶ Innocenz III und IV) verkörpert, so bedeutungsvoll geworden. Das Corpus iuris canonici (¶ Kirchenrecht) schuf dem Papsttum eine Rüstkammer, der seine Gegner in Staat und Kirche auf lange hinaus nichts Ebenbürtiges entgegenzustellen vermochten; es vollendete seine Entwicklung zu einer rein rechtlichen Anstalt, in der sein ursprünglicher Beruf, den Glauben zu hüten, immer weiter zurücktrat. — Als Bestandteile des Papats erscheinen im Sinne dieses „kanonischen" Rechtes 1. das oberste, seit dem 13. Jhd. völlig absolute ¶ Gesetzgebungsrecht, das die Päpste vor allem auf den im 11. Jhd. von ihnen eingeführten großen Oster- und Fastensynoden, sowie auch auf den 7 allgemeinen oder ökumenischen Konzilien (¶ Lateransynoden von 1123, 1139, 1179, 1215; Lyon 1245, 1274; Vienne 1311) auszuüben pflegten; — 2. die oberste geistliche Gerichtsbarkeit (¶ Gerichte, kirchl., 2) mit besonderer Bevorzugung der strittigen, auch von den weltlichen Gerichten beanspruchten Fälle; — 3. das oberste Verwaltungsrecht, unter dessen Begriff neben der bereits erwähnten Ordenshoheit (s. Sp. 1408) vor allem die wesentlich als Besetzungsrecht auftretende oberste Aemtergewalt des Papstes fällt (¶ Kirchenamt, 3 A). Das wichtigste Mittel, den Papat rechtlich immer weiter auszubauen, ist der uralte Grundsatz geworden, daß der Papst Ausnahmen vom normalen Rechte schaffen könne. Hierher gehören schon die seit dem früheren Mittelalter an Klöster erteilten päpstlichen ¶ Exemptionen und Schutzprivilegien (vgl. 3) sowie einzelne, gleichfalls sehr alte Beispiele päpstlicher Dispense von kirchlichen Hindernissen verschiedener Art und anderes mehr. Aber erst im 11. Jhd. fing man an, diese Fälle päpstlicher Wirksamkeit in ein System zu bringen: es entstanden die Reservationen, mittels derer der römische Bischof die verschiedensten Gebiete des kirchlichen Lebens für sich mit Beschlag belegte. So begann er sich das Recht der Lossprechung von der ¶ Exkommunikation vorzubehalten (¶ Casus reservati). Ferner entstand der schon längst in Einzelfällen vorausgenommene Grundsatz der allgemeinen päpstlichen Dispensationsgewalt, die nun überall da eingriff, wo Irregularität (¶ Kirchenamt, 3 A) den regelmäßigen Gang des kirchlichen Lebens hinderte, so namentlich im Falle der „Postulation" (Forderung eines bestimmten Kandidaten vom Papst als Bischof)), die von den Domkapiteln an die Kurie gerichtet werden mußte, wenn einer eigentlichen Wahl zum Bischof kanonische Hindernisse entgegenstanden, von denen der Papst dispensieren konnte. Von besonderer Bedeutung sind die Reservationen geworden, welche die Besetzung von Kirchenämtern und -Pfründen in die Hände der Kurie legten (¶ Reservationen). Schon seit dem 11. Jhd. beanspruchte dieselbe das Recht, erledigten Bistümern, die auf ordnungsmäßigem Wege wirklich oder angeblich nicht besetzt werden konnten, selber durch „Provision" (¶ Kirchenamt, 3 A) einen Hirten zu geben. Allmählich aus „Bitten" (preces) ein Recht entwickelnd, ging sie weiter. ¶ Clemens IV reservierte sich 1265 die Besetzung aller niederen Pfründen, deren Inhaber am Sitz der Kurie verstarben, und im 14. Jhd. kam es schließlich so weit, daß die Verfügung über alle erledigten Pfründen, niedere wie hohe, im Belieben des Papstes stehen sollte. Zu den Provisionen traten ¶ Exspektanzen auf noch besetzte Pfründen und zwar in solcher Masse, daß oft die Anzahl der Anwärter die Zahl der überhaupt an einer Kirche vorhandenen Stellen um ein Vielfaches übertraf. Den Gipfel erreichte das System der Reservationen endlich in seiner Ausdehnung auf das Gebiet der kirchlichen Steuern (¶ Abgaben, 2 c ¶ Annaten ¶ Peterspfennig ¶ Deportuum ius). In allen diesen Reservationen, abgesehen von den zuerst genannten, die doch wohl wesentlich kirchliche Ziele verfolgten, offenbart sich ein Zug, der neben dem Zentralisationsgedanken das charakteristischste und verhängnisvollste Merkmal der spätmittelalterlichen Papstkirche gewesen ist, ihr Fiskalismus. Die außerordentliche Steigerung des Abgabenwesens, am deutlichsten wahrnehmbar an der gewaltigen Ausdehnung, die der Verwaltungsapparat der ¶ Kurie, namentlich Kanzlei und Kammer, in der Zeit vom 13. bis 15. Jhd. erfuhr, hat es dahin gebracht, daß Papsttum und Kirche geradezu eine rein finanzielle Einrichtung wurden, da es kaum mehr „ein Gebiet kirchlichen Lebens gab, an das nicht Geldfragen geknüpft waren" (Stutz). Nichts hat die dann einsetzende antipäpstliche Reformbewegung so genährt wie die ganz Europa durchdringende Erbitterung gegen diese Ausartung des päpstlichen Kirchenregiments

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Die Geschichte des Abfalls der verschiedenen Länder von der Kurie werden wir im Zusammenhang der landeskirchlichen Bildungen des Spätmittelalters berühren (vgl. 5). Hier sei nur noch des Kampfes gedacht, den das Papsttum und der Gedanke des Papats mit den ¶ Reformkonzilen geführt hat. Die großen ökumenischen Reichs**konzilien** der spätrömischen Zeit (s. oben I, A 3), unter der Autorität des Kaisers tagende Versammlungen aller Bischöfe des Reiches, haben sich auch noch in die ersten Jahrhunderte des Mittelalters fortgesetzt, doch mit dem Schwergewicht durchaus auf der morgenländischen Kirche (¶ Konzilien: II, 3). Das Abendland besaß auf Jahrhunderte nur national begrenzte, keine wirklich allgemeinen Konzilien, obwohl die Provinzial- (vgl. 1) im Gegensatz zur Diözesansynode, ja selbst die Diözesansynode (vgl. 2) zum Unterschied von den noch kleineren Versammlungen als generalis synodus oder generale concilium bezeichnet wurden. Seit dem 11. Jhd. wuchsen dann die von den Päpsten veranstalteten Synoden an Umfang und Bedeutung, so daß die wichtigsten unter ihnen vom kanonischen Recht den alten ökumenischen Konzilien zugezählt wurden (¶ Lateransynoden; vgl. Sp. 1411). Waren die Konzilien des Altertums nichts als Versammlungen der Bischöfe gewesen, so mischten sich im Mittelalter unter diese — es ist das ein Zeichen für die Minderung der Bedeutung der Diözesanverfassung — auch Aebte und andere Geistliche; ja selbst Laien nahmen teil (¶ Konzilien: 1). Auf der Lateransynode Innocenz' III (1215) erhielt diese Tatsache zum ersten Male eine neue grundsätzliche Bedeutung und Ausgestaltung; das Konzil ward zu einer Vertretung nicht der Hierarchie, sondern der Christenheit, einschließlich der weltlichen Fürsten und anderen Laien, als deren Herr der Papst sich ja fühlte. Diesen Gedanken, der auch die folgenden Konzilien beherrschte, hat dann ¶ Thomas von Aquino fortgebildet bis an die Grenze der Auffassung, daß hinter der an sich notwendigen Monarchie des Papstes doch unsichtbar der Wille der Christenheit stehe. Es folgte bald die zugespitzte Formulierung des papstfeindlichen ¶ Marsilius von Padua, der die allgemeine Synode zur Vertreterin der Kirche und zugleich zu einer parlamentarischen Vertretung der Christenheit machte. So war die Vorstellung von der **Oberhoheit des Konzils über den Papst** im Grunde längst fertig, als das Schisma (¶ Papsttum: I) und die Mißwirtschaft der Päpste im 15. Jhd. dazu nötigten, sie in die Tat umzusetzen. Die drei ¶ Reformkonzile von Pisa, Konstanz und Basel, namentlich die beiden letzteren, waren wirkliche Vertretungen der ganzen abendländischen Christenheit, in denen höhere und niedere Geistlichkeit und weltliche Stände, nach Nationen gegliedert, Sitz und Stimme hatten. Sie haben den leitenden Grundsatz ihrer Superiorität über den Papst eine Zeitlang wirklich durchgesetzt; sie sind dem fiskalischen System der Kurie in immer schärferen Beschlüssen zu Leibe gegangen und haben den Papat auf die Gedanken der klassischen Zeit des kanonischen Rechts zurückzuführen gesucht. Zunächst freilich erwies sich diese ganze Arbeit scheinbar als völlig vergeblich. Es gelang dem Papste, sich wieder über das Konzil zu erheben und seine alte Stellung einzunehmen. Aber freilich mußte er dem Staate (vgl. 5) hohen Preis dafür zahlen, und das zum Scheine wiederhergestellte „ancien régime" der Kirche war und blieb — die hinfort nicht mehr verstummenden ¶ Gravamina namentlich der deutschen Nation reden die deutlichste Sprache — um Achtung und Ansehen gebracht. Die so erfolgreiche und folgenreiche dogmatische und juristische Neubegründung des papalen Systems auf dem ¶ Tridentinum liegt außerhalb des Rahmens unserer Darstellung; sie liegt jenseits der deutschen Reformation.

5. Es bleibt uns noch die **allgemeine Entwicklung** des kirchlichen Rechtes in ihren Hauptzügen zu verfolgen. Zwei verschiedene, doch sich vielfach berührende und gegenseitig bedingende Ideengegensätze sind es, die hier vornehmlich in Betracht kommen: das Streben nach Zentralisierung, in dem der römische Staatsgedanke fortlebt, ringt mit dem germanischen z. T. national gefärbten Sondergeist, der Unabhängigkeitsgedanke des römischen Rechts mit dem germanisch-rechtlichen Herrschaftsgedanken, und zwar sowohl innerhalb der K. als auch auf dem weiten Grenzgebiete, das die Laien-, insbesondere staatlichen, und die kirchlichen Gewalten in nie ruhendem Kampfe einander streitig machen.

Wir gehen aus von der **Scheidung der Kirche** in ihre morgenländische und abendländische Hälfte, die nach manchen Vorspielen (¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Byzanz: I, 4) 1054 erfolgte (¶ Byzanz: I, 5 ¶ Humbert ¶ Leo IX) und trotz aller ¶ Unionsbestrebungen nie wieder rückgängig gemacht worden ist. Die damit abgeschlossene Entwicklung, ein Verlust für die allgemeine Kirche, war für die des Abendlandes und ihren Führer, den Bischof von Rom, ein Gewinn. Denn auf verkleinerter Grundlage vermochte dieser nun um so entschiedener über sie zu herrschen und die längst in ihr vorhandenen Bestrebungen nach Vereinheitlichung und Zentralisierung ihrer Verfassung völlig durchzusetzen. — Auch vorher war freilich schon viel in dieser Richtung geschehen. Der Riß, der seit dem 4. Jhd. durch die Lehre der Kirche ging (¶ Arianischer Streit), klaffte zunächst auch in ihrer Verfassung. Dem **Arianismus** hatten sich die ersten zum Christentum übertretenden Germanenstämme fast durchweg (¶ Goten, Sueven, ¶ Vandalen, Burgunder und ¶ Langobarden) zugewandt. Nicht als ob die so entstehenden arianischen Stammeskirchen, über die man übrigens nur sehr dürftig unterrichtet ist, sich im einzelnen erheblich von der katholischen Kirche unterschieden hätten; aber das Gefühl einer die Stammesgrenzen überschreitenden Zusammengehörigkeit, das im Katholizismus immer so mächtig wirkte, war in ihnen nur schwach entwickelt, sodaß sie nie rechte Fühlung mit dem Gesamtkörper der Kirche gewinnen konnten. Eben diese ihre Vereinzelung ließ sie dann auch den überall neben ihnen bestehenden katholischen Organisationen erliegen; sie schwanden im 5.—7. Jhd., und bei der Christianisierung der ¶ Franken und Angelsachsen (¶ England: I) bedeutete der Arianismus schon keine Gefahr mehr (¶ Heidenmission: III, 2). Aber war nun gleich die römisch-katholische Kirche im Abendlande wirklich zu einer „allgemeinen" geworden und zu äußerer Einheit gelangt, so fehlte ihr doch nach innen noch unendlich viel an der Erfüllung des Programms, das ihr als der Erbin und Fortsetzerin der Idee des

¶Imperium Romanum von dem auf der Basis des römischen Rechtes und Staatsgedankens ruhenden Kirchenrechte gestellt war. Vielmehr trat eben damals eine Entwicklung ein, die dessen Grundsätze in den wesentlichsten Punkten geradezu auf den Kopf stellte: die römische Auffassung des Kirchenrechtes ward von der germanischen auf fünf Jahrhunderte in den Hintergrund gedrängt. Es war der germanische Gedanke der ¶Eigenkirche, der das bewirkte, indem er an die Stelle der römisch-rechtlichen Idee von der Unabhängigkeit und Selbstregierung der Kirche den Herrschaftsanspruch der Einzelnen treten ließ, der Laien, soweit sie nicht Objekt der kirchlichen Verwaltung waren, und damit auch des Staates, des obersten der Laien. Diese Auffassung, welche die ursprünglich nur dem religiösen Bedürfnis und dem eigenen Selbstzweck dienenden kirchlichen Anstalten in immer zunehmendem Maße zum Gegenstand der privatrechtlichen und privatwirtschaftlichen Nutzung machte, trat bei allen germanischen Stämmen schon bald nach ihrer Christianisierung mehr oder weniger deutlich hervor; und zwar gleichzeitig bei den Arianern, deren lockere Verfassung ihr einen besonders günstigen Nährboden gewährte, und, durchaus unabhängig von jenen, bei den von vornherein katholischen Angelsachsen und Franken. Aber erst nach der völligen Durchdringung der römischen und germanischen Kulturelemente, d. h. um 750, erlangte sie rechtliche Bedeutung und unmittelbaren Einfluß auf die kirchliche Verfassung und Gesetzgebung, zunächst gegenüber den niederen Kirchen (Pfarreien, Kapellen; vgl. oben 2, Sp. 1405 f), bald auch gegenüber den höheren (Bistümern, Klöstern), die, soweit sie im Eigentum des Königs bezw. Staates standen, infolge der Verbindung von Königsschutz und ¶Immunität für sich, ihre Grundherrschaften und ihre durch die Erwerbung weitgehender staatlicher Rechte seit dem 10. Jhd. entstehenden, geschlossenen Bannherrschaften oder Territorien die Bedeutung von (geistlichen) Fürstentümern erlangten (¶Agrargeschichte: II, 7 ¶Immunität, 1; vgl. ¶Deutschland: I, Sp. 2068 f. 2081. 2086 f). Gegen den Kernpunkt des germanischen Eigenkirchenrechtes, die Laieninvestitur (¶Investitur), erhob sich im 11. Jhd. vom Papsttum geführt die lange niedergehaltene, doch nie ganz erstickte Reaktion der älteren, hochkirchlichen Auffassung. Ihre strengsten Forderungen vermochte sie freilich in dem hundertjährigen Kampfe nicht durchzusetzen; aber die grundsätzliche Scheidung zwischen Spiritualien und Temporalien, zwischen geistlichen und weltlichen Dingen, gelang ihr völlig, zuerst, im Wormser Konkordat (1122), auf dem Gebiete des höheren, dann in der Gesetzgebung ¶Alexanders III (1159—1181) auf dem des niederen Kirchenwesens. Das Eigenkirchenrecht mit seiner unterschiedslosen Gewalt über Kirchenamt und Kirchengut ward umgewandelt in den ¶Patronat, der rechtlich nur noch über das Kirchengut verfügt, während er die Besetzung des Amtes, wenn auch mit dem mehr oder weniger scharf begrenzten Vorbehalt einer Einwirkung, der freien „kanonischen" Wahl der kirchlichen Körperschaften überlassen mußte. — Noch in anderer, verwandter Beziehung wurde damals der germanische Herrschaftsgedanke getroffen. Im frühen Mittelalter herrschte wenigstens in der deutschen Kirche der Adel vor. Freiständisch, d. h. ausschließlich Freien vorbehalten, waren dort zahlreiche Stifter und Klöster; Bischofsstühle und andere höhere Kirchenämter wurden fast nur mit Freien besetzt. In diesen Zustand, der mit dem Charakter der deutschen Kirche als einer ¶Reichskirche und mit der Eigenschaft der Reichskirchen als der politischen Stützen des Staates innig zusammenhängt, legten zuerst die cluniacensische Bewegung und der Investiturstreit Bresche. Freilich erhielten sich auch künftig, ja es entstanden nach wie vor zahlreiche neue adlige Konvente, und manche Bistümer blieben geradezu in erblichem Besitz fürstlicher Häuser. Aber in breitem Strome flutete doch nun auch das ministerialische (¶Agrargeschichte: II, 5, Sp. 252), minderfreie, bürgerliche Element durch die Kirche, und gegenüber dem germanischen Aristokratismus setzte sich der altchristliche Grundsatz der Gleichheit durch. — Die um 1170 vollendete Ausmerzung der Laien und des Staates aus dem kirchlichen Organismus machte endlich jener so lange gehemmten Bewegung freie Bahn, die auf eine zentralisierte kirchliche Monarchie abzielte. Nur ein Hindernis lag noch im Wege, das Kaisertum. Seit ¶Karl dem Großen hatte es, ein äußerer Ausdruck der Macht, der europäischen Vorherrschaft seiner Träger, der fränkischen und deutschen Könige, im kirchlich gefärbten Gewande des alten Imperium Romanum den ideellen Anspruch einer obersten Weltherrschaft erneuert, ja allmählich auch die eigenkirchliche Herrschaft des mit ihm verbundenen deutschen Königtums über die Kirche (¶Deutschland: I, 2. 4 ¶Immunität, 1) unter diesen universalen Gesichtspunkt gebracht. Schon deshalb stießen auch mit ihm die Päpste zusammen, als sie jene Eigenkirchenherrschaft als unverträglich mit dem von ihnen vertretenen Gedanken der kirchlichen Freiheit abschüttelten. Aber ohne dies mußten sie nun danach trachten, die Universalherrschaft des Kaisertums zu zerstören oder wenigstens zu ihrem Werkzeug zu erniedrigen, weil sie gleichfalls die Idee der Weltherrschaft des Imperium Romanum und seiner Universalität in sich verkörperten. Unverzüglich nach dem Siege der Kurie über die Eigenkirche entbrannte darum, das staufische Jahrhundert (etwa 1150—1250) erfüllend, ein neuer Kampf, in dem das universale Kaisertum (nicht der nationale Staat) unterlag, um hinfort nur noch als Schatten seiner selbst fortzuleben. — Während dieses Streites, genährt von ihm und selbst ihn nährend, wuchs aus den Trümmern des germanischen ein anderes, das kanonische Kirchenrecht hervor. Diese neue Auffassung vom Wesen der K. ist aber keine reine Wiederholung des altkirchlichen, römischen Systems. Vielmehr hat sie in dessen auf die Ideen der Universalität und Selbständigkeit der Kirche gestützten Bau einerseits manche Bausteine eingefügt, die dem auch vom Staate seit dem 12. Jhd. herangezogenen römischen Profanrecht entstammen, und andererseits vieles beibehalten, was in der abgelaufenen, vorwiegend germanisch beeinflußten Periode zur Ausbildung gelangt war. In seinem ganzen Aufbau und in zahlreichen Einzelheiten seiner ¶Civil- und ¶Strafgerichtsbarkeit verrät es diesen doppelten Einschlag. Am bemerkenswertesten ist dabei doch die Tatsache, daß es dem germanischen Herrschaftsgedanken, der früher

die Kirche von außen umklammert hielt und hier zurückgedrängt worden war, seinerseits in die Verwaltung der Kirche selbst Einlaß gewährt hat (Stutz). Wie derselbe sich schon vorlängst mit der kirchlichen Gewalt des Bischofs, des Archidiakons verbunden hatte, so gewann er nun auch Einfluß auf die Stellung des Papsttums, und die vom Eigenkirchenrecht befreite Kirche ist gleichsam „die Eigenkirche des Papsttums geworden, das für sie Gesetze gab, ihr oberster Richter war, in letzter Instanz die Aemter verlieh und sie besteuerte" (Werminghoff). An solcher Ueberspannung ist das System der mittelalterlichen Papstkirche am Ende zugrunde gegangen. Der Fiskalismus der römischen Kurie (s. 4, Sp. 1412), recht eigentlich germanisches Eigenkirchenrecht in wenig verhüllter Gestalt, schwächte und zersetzte die Wirkungskraft des römischen Gedankens der Zentralisation, des Papates. Er ließ den nie erloschenen Gegensatz der Papstkirche zu den weltlichen Gewalten wieder hell auflodern; und nun, von Philipp dem Schönen (¶ Frankreich, 5) bis zu den ¶ Reformkonzilen und Konkordaten des 15. Jhd.s, setzten diese sich durch.

Wir stehen vor den national- und landeskirchlichen Bestrebungen, die vom ausgehenden Mittelalter über die Schwelle der Neuzeit führen. Hier ist zunächst anzuknüpfen und zu erinnern einmal an die geistliche Gerichtsbarkeit (¶ Civilgerichtsbarkeit, ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, ¶ Gerichte, kirchliche) und dann an den Anspruch der Steuerfreiheit für die Geistlichen (¶ Immunität); beides hat zu Berührungen und Streitigkeiten, mit den staatlichen Gewalten geführt. Die geistlichen Gerichte hatten im früheren Mittelalter ihre Zuständigkeit auf immer weitere Kreise von Personen und Rechtsfällen ausgedehnt. Seit dem 12. und 13. Jhd. aber begann eine rückläufige Entwicklung; zuerst in England, dann in Frankreich und Italien, schließlich auch in Deutschland setzte das Königtum oder das Landesfürstentum in den meisten weltlichen Angelegenheiten allmählich den weltlichen Gerichtsstand der Geistlichen durch, und gleichzeitig nahm der Staat auch den Kampf auf gegen die Ausdehnung des Begriffs der geistlichen Fälle und wußte immer mehr von dieser auch als causae spiritualibus annexae bezeichneten „strittigen" Gerichtsbarkeit (causae mixtae; ¶ Civilgerichtsbarkeit, 2) an sich zu ziehen. Ein anderer strittiger Punkt zwischen Staat und Kirche war der Grundsatz der Steuerfreiheit der Geistlichkeit, den die Kurie um 1150 prägte, um damit die Besteuerung der Kirche sich selbst vorzubehalten. Ihn hat der Staat, trotz mancher Auflehnung hier und dort, lange anerkennen müssen, so zwar, daß er sich tatsächlich oft mit der Kurie in die Steuerkraft der Geistlichen teilte, indem ihm der Papst, anfangs als Entgelt für papstfreundliche Politik, später auch notgedrungen, von Rom ausgeschriebene geistliche Kreuzzugssteuern (¶ Zehnten) überwies, wie seit dem Beginn des 13. Jhd.s in England, Norwegen, Spanien, namentlich aber in Neapel und dann unter den avignonesischen Päpsten in Frankreich, erst seit dem zweiten Viertel des 14. Jhd.s, auf territorialem und auf Reichsgebiet, auch in Deutschland. Aber auf die Dauer hat sich der Staat doch nicht mit den Brosamen begnügt, die von der Kurie und der Kirche Tische fielen. Die Reihe seiner Vorstöße gegen die geistliche Steuerfreiheit eröffnete der französische König Philipp der Schöne (¶ Frankreich, 5). In Deutschland haben schon früh einzelne Landesfürsten, wie die österreichischen Herzöge, ihren Landesklerus eigenmächtig besteuert; von besonderem Interesse ist das Verhalten der Städte, die bereits seit dem 12. und 13. Jhd., unbekümmert um ¶ Exkommunikation und ¶ Interdikt, die Pfarr- und Ordensgeistlichkeit zu den städtischen Abgaben, insbesondere zur Zahlung des sogen. Ungelds herangezogen. Im 15. Jhd. hat auch die Reichspolitik, zuerst veranlaßt durch die Ketzergefahr der Hussitenkriege (¶ Hus usw.; Hussitensteuer von 1427), diese Bahn eingeschlagen; namentlich ist dann mit der Forderung des „gemeinen Pfennigs" durch den Reichstag zu Worms von 1495 die Steuerfreiheit des Klerus und die Steuerhoheit der Kurie weit zurückgedrängt worden. — Alle diese, immer mehr von Erfolg gekrönten Versuche der staatlichen und halbstaatlichen Gewalten, auf dem Grenzgebiete zwischen geistlichem und weltlichem Bereich der Kirche gegenüber sich durchzusetzen, bilden nun aber einen Bestandteil jener umfassenden Bewegung, die zu den national- und landeskirchlichen Bildungen der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte führte. Der ¶ Patronat (s. oben Sp. 1406) und daneben die weltliche Vogtei (¶ Kirchenvogt) oder Schutzherrschaft über die Kirche sind die eigentlichen Hebel dieser Entwicklung gewesen. Ueberall besaß der Patronatsherr ein oft bis zum Besetzungsrecht gesteigertes Vorschlagsrecht in den seinem Patronat unterstehenden höheren oder niederen Kirchenämtern oder -Pfründen. Wie nun aber der einzelne Patronat sich gleich der alten Eigenkirchen-Herrschaft trotz der kirchlichen Gesetzgebung tatsächlich an den Besitz eines bestimmten Gutes knüpfte (patronatus ratione fundi), so entstand in den größeren, geschlossenen Territorien allmählich die Anschauung, daß unter den Begriff jener Gesamtheit von Hoheitsrechten, der zur Landeshoheit (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2087 f) zusammenwuchs, auch ein Gesamtpatronat über alle Kirchen des Territoriums (patronatus ratione principatus) falle. Aus diesem wie auch zugleich aus dem Begriff der Gesamtvogtei leitete man dann ein mit der Universalkirche konkurrierendes Territorialkirchentum ab, das die Besetzung der Kirchenämter und weitgehenden Einfluß auf die innere Verwaltung der Kirche, deren bestellte Vertreter, z. B. Bischöfe und Archidiakone, zurückdrängend, für den Staat in Anspruch nahm. Ein Anzeichen dieser Bestrebungen, wenn auch ursprünglich vielleicht mehr eine Folge des geistlichen Charakters des neugekrönten Königs, ist die seit dem 13. Jhd. in Deutschland, Frankreich und England als Gewohnheitsrecht nachweisbare Einrichtung der „ersten Bitten" (¶ preces primariae, primitiae). Durch sie übte der König oder Landesherr in Klöstern und Stiftern ein Besetzungsrecht auf die erste nach seinem Regierungsantritt frei werdende Pfründe. Aehnlich ist die Bedeutung der territorialfürstlichen und königlichen ¶ Panisbriefe, die in derselben Weise Laienpfründen vergaben. Am wichtigsten war natürlich für dies Landeskirchentum der Einfluß auf die Besetzung der Bischofsstühle. In Deutschland hat ihn das

Königtum bis ins 12. Jhd. besessen, dann aber durch das Wormser Konkordat und die anschließende Entwicklung eingebüßt (¶ Deutschland: I, 2. 4) und hätte ihn in der folgenden Zeit seines Niedergangs auch mit Hilfe der Kurie, an die es ihn hatte abgeben müssen, dem erstarkten Selbständigkeitsgefühl der geistlichen Reichsfürsten und Domkapitel (s. oben 2) gegenüber nicht wieder erobern können. Dagegen ist es hier den weltlichen Reichsfürsten seit dem 12. Jhd. in manchen Fällen gelungen, einzelne Bistümer „landsässig" zu machen, d. h. ihrer Landeshoheit und damit auch ihrem landeskirchlichen Regiment zu unterwerfen, so seit dem 12. Jhd. ¶ Prag und ¶ Olmütz in Böhmen, seit dem 14. Jhd. ¶ Brandenburg und ¶ Havelberg in der Mark Brandenburg, seit dem 15. Jhd. ¶ Brixen, ¶ Chur, ¶ Gurk, ¶ Trient, ¶ Triest, Pedena im Herzogtum Oesterreich. Anders verlief die Entwicklung in anderen Ländern Europas, wo die Monarchie die Bistümer ihrer zentralen Landes- oder Nationalkirche eingliederte, so vor allem in Frankreich, dessen Episkopate im früheren Mittelalter, abweichend von Deutschland, zum guten Teil mediat (d. h. nicht unmittelbar unter dem Reiche stehend) und landsässig gewesen waren. — Die landeskirchliche Bewegung des späteren Mittelalters ist, so allgemein sie verbreitet war, doch längst nicht immer und überall, namentlich in den national zerrissenen Ländern Deutschland und Italien nicht, nach festem Plane gestaltet worden; von Fall zu Fall pflegte sie vorzuschreiten, bald usurpatorisch vorgehend, bald in gütlichem Einvernehmen mit den kirchlichen Gewalten, insbesondere der Kurie, gegen die sie sich doch vor allem richtete. Aber andererseits fehlte es ihr auch nicht an Höhepunkten, an bewußten und zusammenfassenden, gesetzgeberischen Maßnahmen des Staates. Zunächst wesentlich nur in England und Frankreich. Dort setzte ihre Reihe schon unter König Heinrich II ein (Beschlüsse von Clarendon 1164). Aehnliche Gedanken enthält auch die „Magna Charta" von 1215, der in den nächsten Jahrzehnten noch manche Aeußerungen einer romfeindlichen Bewegung folgten, bis es dann in immer erneuten Anläufen (1307, 1343, 1351, 1365, 1390) zu der vom englischen Parlament ausgehenden und aufrecht erhaltenen Gesetzgebung kam, welche die englische Staatskirche schuf (¶ England: I, 2. 3). In Frankreich sind bestimmte Ansätze einer landeskirchlichen Politik schon im Beginn des 13. Jhd.s zu bemerken. Hundert Jahre später ist hier eine solche, wesentlich in finanzieller Absicht, wie schon erwähnt, von Philipp dem Schönen mit Energie gegen ¶ Bonifatius VIII durchgeführt worden (¶ Frankreich, 5). Nach weiteren hundert Jahren brachte der erneute Gegensatz gegen das schismatisch gewordene Papsttum den Gedanken des Staatskirchentums wiederum zutage und führte unter dem Einfluß und nach dem Vorbilde des soeben in England gegebenen Beispiels zur Ausarbeitung und Verkündigung (1408) des Staatsgrundgesetzes der gallikanischen Freiheiten (¶ Gallikanismus ¶ Frankreich, Sp. 967). Eben damals war die Zeit der großen ¶ Reformkonzile (vgl. 4, Sp. 1413) im Anzuge; und auf ihnen, zu Konstanz (1414—18) und mehr noch zu Basel (1431—49), sind die landeskirchlichen Ideen, die der Staat vor kurzem in Frankreich verwirklicht hatte, von der Kirche selbst im Gegensatz gegen die Kurie aufgenommen worden. Mögen die Konzilien, insbesondere in ihrer Bekämpfung des Papates, am Ende an der Reaktion des von ihnen selbst wieder in den Sattel gehobenen Papsttums gescheitert sein, — die Gedanken des Staatskirchentums haben sie durchgesetzt. In England zwar waren dieselben bereits so festgewurzelt, daß man ihrer Bestätigung durch die Kirche nicht mehr zu bedürfen glaubte; die Fürstentümer Italiens besaßen den Einfluß auf ihre Kirchen schon vorlängst als Lohn ihres guten Verhältnisses zur Kurie. Aber in Frankreich ergriff man unverzüglich die Gelegenheit, die gallikanischen Freiheiten von neuem zu stützen, indem man eine ganze Anzahl von Beschlüssen des Baseler Konzils mit eigenen Zutaten zu der pragmatischen Sanktion von Bourges vereinigte (1438; ¶ Frankreich, Sp. 968). Kompliziert war die Stellungnahme des uneinheitlichen Deutschland. Schon 1439 — um von dem folgenlosen Konkordat abzusehen, das ¶ Martin V mit der „deutschen Nation" des Konstanzer Konzils schloß (1418; ¶ Reformkonzile) — vereinbarten das Reich und die wichtigsten Reichsfürsten die sogen. Mainzer Akzeptation (1439; ¶ Reformkonzile), die sich stark an die Sanktion von Bourges anlehnte und wie diese, wenn auch im ganzen papstfreundlicher gehalten als sie, die Beschlüsse von Basel übernahm. Aber nicht sie ist Gesetz geworden, sondern das die nationalkirchlichen Bestrebungen kaum berücksichtigende Wiener Konkordat, das König Friedrich III statt mit dem inzwischen ausgeschalteten Konzil mit Papst ¶ Nikolaus V abschloß (1448; ¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2091). Eine deutsche Nationalkirche ist dadurch nicht begründet worden; eine solche war im damaligen Deutschland überhaupt unmöglich. Dagegen ist es ungefähr gleichzeitig zwischen dem Papst und einigen Reichsfürsten — nicht alle hatten überhaupt ein Interesse daran — zu Verträgen gekommen (übrigens in der einseitigen Form päpstlicher Privilegien), von denen das österreichische und das brandenburgische besonders erhebliche landeskirchliche Zugeständnisse enthalten. Nicht das Baseler Konzil hat diese deutschen Konkordate zustande gebracht. Ja, sie sind sogar der Kaufpreis, den das Papsttum seinen Verbündeten im Kampfe gegen das Konzil gezahlt hat. Dennoch war diese kuriale „Politik, der die Reformkonzilspartei unterlag", die eigene Politik des Konzils, des Vaters der französischen Sanktion; nur daß es allgemein und nicht bloß im landesfürstlichen Interesse erstrebte, was die Kurie jetzt in kluger Einsicht von Fall zu Fall einseitig den Landesfürsten gewährte. So gebührt ihm, sieht man aufs Ganze, das Verdienst, wenn es ein solches ist, die längst in ganz Europa vorhandenen staatskirchlichen Tendenzen zusammengefaßt und der Kirche selbst, mögen sie auch von ihr zunächst noch so sehr wieder abgeschwächt worden sein, zum ersten Male vermittelt zu haben. — Eben hier aber liegt ein großer Wendepunkt der Zeiten. „Geradeaus führten die Wege der geschichtlichen Entwicklung von Basel nach Wittenberg und Worms" (Haller). So ist die gewaltigste Wirkung, welche die deutsche Reformation, z. T. widerwillig, in der kirchlichen Verfassung hervorgebracht hat, die Organisation des Landeskirchentums (¶ Kirchenverfassung: II, 3), die Vollendung von Gedanken, die schon das ausgehende

Mittelalter nicht nur gedacht, sondern zum guten Teil verwirklicht hat.

Eine umfassende Geschichte der mittelalterlichen K. Westeuropas fehlt (vgl. die programmatische Schrift von U. Stutz: Die kirchliche Rechtsgeschichte, 1905); — Grundlegend ist die konzentrierte Darstellung von Ulrich Stutz in der Enzyklopädie der Rechtswissenschaft begr. von F. v. Holtzendorff, 6. Aufl. hrsg. von J. Kohler, Bd. II, 1904, S. 811—881; — Von den Lehr- und Handbüchern des ¶ Kirchenrechts, die zu vergleichen sind, berücksichtigt die geschichtliche Entwicklung innerhalb systematischer Anordnung am stärksten das von Paul Hinschius; — Von den Darstellungen der allgemeinen und deutschen Kirchengeschichte (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 3d) bieten am meisten die von Karl Müller (I. II 1, 1892—1902) und Albert Hauck (I³—V, 1900—1911); — Von allgemeiner Bedeutung ist auch Johannes Haller: Papsttum und Kirchenreform I, 1903; — Zahlreiche Monographien sind vereinigt in den „Kirchenrechtl. Abhandlungen", hrsg. von U. Stutz (seit 1902, bisher über 70 Hefte); — Fachzeitschrift für die Geschichte der K. soll werden die künftige kanonistische Abteilung der Zeitschrift für Rechtsgeschichte. — Ueber die einzelnen Länder vgl. die betreffenden Artikel der RGG. — Für Deutschland ist grundlegend Albert Werminghoff: Geschichte der K. Deutschlands im Mittelalter I, 1905; — Ders. (kürzer, aber vervollständigt): Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter (Grundriß der Geschichtswissenschaft, hrsg. von Aloys Meister, II 6, 1907); — Für Frankreich vgl. namentlich Achille Luchaire: Manuel des institutions françaises, période des Capétiens directs, 1892, S. 1—144. 272—278. 505—517, und Robert Holtzmann: Französische Verfassungsgeschichte, 1910, S. 138 ff. 289 ff. 434 ff. — Einen großen Teil der neueren Literatur veranschaulicht Werminghoff in: Histor. Vierteljahrsschrift XI, 1908, S. 153—184. — Von den neuesten Erscheinungen seien genannt: A. Hauck: Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter (Histor. Vierteljahrsschrift X, 1907, S. 465 ff); — Albert Mich. Königer: Die Sendgerichte in Deutschland I, 1907; — Konrad Maurer: Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte II, 1908, S. 1—469; — Eduard Eichmann: Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, 1909; — Karl Gottfr. Hugelmann: Die deutsche Königswahl im Corpus iuris canonici, 1909; — Paul Viard: Histoire de la dîme ecclésiastique . . . iusqu'au décret de Gratien, 1909; — Hans v. Schubert: Das älteste germanische Christentum oder der sogenannte „Arianismus" der Germanen, 1909 (dazu Stutz, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik III, 1909, Nr. 50—52, und Georg Kaufmann, ebenda IV, 1910, Nr. 27); — Emil Göller: Die Bedeutung der päpstlichen Reservationen, (ebenda IV, 1910, Nr. 11. 12); — Joh. Haller: Die Kirchenreform auf dem Konzil zu Basel (Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine LVIII, 1910, Sp. 9—26); — A. Werminghoff: Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter, 1910; — Aloys Schulte: Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter, 1910; — Georg Schreiber: Kurie und Kloster im 12. Jhd. I. II, 1910; — A. Hauck: Deutschland und die päpstliche Weltherrschaft, UPr 1910; — Hermann Bloch: Die staufischen Kaiserwahlen und die Entstehung des Kurfürstentums, 1911, besonders S. 149—209; — U. Stutz: Das Eigenkirchenvermögen (Festschr. f. Julius Gierke, 1911, S. 1187—1268).

Karten: Karl v. Spruner und Theodor Menke: Handatlas für die Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit, 1880³, Nr. 7, 18, 26, 42, 53, 60, 65, 74; — Karl Heussi und Hermann Mulert: Atlas zur Kirchengeschichte, 1905²; — Vgl. Stephan Jak. Neher: Kirchliche Geographie und Statistik I—II, 1864—65.

Quellensammlungen: Karl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1911³; — Andreas Galante: Fontes iuris canonici selecti, 1906. **Stengel.**

Kirchenverfassung: II. Geschichte der evg. K.

1. Allgemeines. Einleitung; — 2. Luthers Grundgedanken; — 3. a) Der tatsächliche Ausbau der K. im lutherischen Deutschland; — 3. b) Das lutherische Ausland; — 4. Die calvinistische K.; — 5. a) Der Einfluß des Naturrechts auf die K.; — 5. b) Die Entwicklung der K. im 19. Jhd.

1. In der Geschichte der evg. K. handelt es sich nicht um die Geschichte eines Gebildes, sondern mehrerer recht verschiedener Gestaltungen. Denn entsprechend der Uneinheitlichkeit in Fragen der Lehre und des Gottesdienstes hat die Reformation auch zu keiner einheitlichen K. geführt, weder im Sinne eines Zusammenschlusses aller evg. Länder zu einer protestantischen Einheitskirche, noch in der Form, daß sich je die lutherischen und die reformierten Gebiete verfassungsmäßig zusammengeschlossen hätten (— die reformierte ¶ Dordrechter Synode blieb eine Ausnahme —). Die Verfassungen in den getrennten evg. Kirchen sind vielmehr nicht einmal einigermaßen gleichartig geworden, sondern die Verbindung der Rücksicht auf die bestehenden Rechtsverhältnisse mit den neuen Anschauungen von Kirche und Gemeinde hat in den einzelnen Gebieten der Reformation unter dem Einfluß der verschiedenen politischen Lage zu so verschiedenartigen Verfassungen geführt, wie sie in der bischöflichen anglikanischen Kirche (¶ England: I, 3), in den skandinavischen Staatskirchen (¶ Dänemark ¶ Norwegen ¶ Schweden), im deutschen lutherischen Landeskirchentum der älteren Zeit (¶ Deutschland: II, 2. 3), in den calvinistischen Kirchen (¶ Calvinismus, 1), in den Gemeinden der ¶ Presbyterianer, ¶ Kongregationalisten, ¶ Wiedertäufer, der Anhänger ¶ Karlstadts, Th. ¶ Münzers usw. vorliegen. Einig ward man sich schließlich in der Loslösung von der „einen heiligen kath. Kirche" und ihrer Spitze im Papsttum, solange man auch evangelischerseits, unter dem mächtigen Druck des vom Glauben an die eine absolute Wahrheit gestützten Einheitsgedankens, an der mittelalterlichen Kircheneinheit festzuhalten (vgl. z. B. ¶ Confessio Augustana, Art. 3) und, statt neue Kirchen zu gründen, die alte zu reformieren versuchte, und so oft auch die deutschen Reformatoren noch in den 30er und 40er Jahren des 16. Jhd.s selbst dem Papst Gehorsam versprachen, wenn er nur die auf Gottes Wort begründeten Forderungen erfüllte (vgl. z. B. ¶ Schmalkaldische Artikel). Selbst noch angesichts des Augsburger Religionsfriedens (1555; ¶ Deutschland: II, 2) sprach man nur von einer „Suspension der geistlichen Gerichtsbarkeit", obwohl sich da längst in den evg. Gebieten die tatsächliche Auflösung der kath. Hierarchie vollzogen und selbständige evg. Landeskirchen sich gebildet hatten. In ihnen war der kath. Kirchen- und Priesterbegriff beseitigt, die kath. Rangordnung verschiedener geistlicher Weihen und das Amt der Erzbischöfe und Bischöfe abgeschafft (außer in der anglikanischen „bischöflichen" Kirche mit ihrer hierarchischen Stufenfolge: Bischof, Presbyter, Diakon und der starken Betonung der apostolisch-bischöflichen Sukzession als zum Wesen der christlichen

Kirche gehörig; über die skandinavischen Bischöfe s. 3 b). Auch die Papstgewalt war ersetzt, entweder durch die „Suprematie des Königs“ (¶ England: I, Sp. 345), bezw. durch das ¶ Landesherrliche Kirchenregiment (s. 2—3) oder auf calvinischem Boden (s. 4) durch die neue (zum Teil mit der landesherrlichen konkurrierende) Kirchengewalt der Gemeinden und der Synoden. In diesen Fragen positiver Neuordnung zeigte sich eben sofort die größte Verschiedenheit. Die Uneinigkeit begann schon bei der Frage, was unter Kirche zu verstehen sei, und zeigte sich trotz wesentlicher theoretischer Uebereinstimmung der Reformatoren erst recht bei der praktischen Ausgestaltung des Kirchenregiments. Die Gedanken der unsichtbaren Kirche und des allgemeinen Priestertums, die gegen die organisierte Kirche als die notwendige Seligkeitsanstalt (¶ Extra ecclesiam nulla salus; ¶ Kirche: II, 1. 3) und gegen die auf den Klerikerstand gegründete hierarchische Organisation ausgespielt wurden (vgl. ¶ Kirche: II, 4; III; V, 2), fanden nicht nur verschiedene Deutung und waren schon in der Theorie Schwankungen ausgesetzt, sondern sie taugten vor allem nicht als alleinige und uneingeschränkte Grundlage neuer positiver Verfassungsordnungen, die doch sichtbare Kirchen und amtlich geordnete Verhältnisse schaffen wollten, sodaß Luther schon in seiner Schrift an den Adel (Erlanger Ausgabe 21, 281) dem Satz: „Alle Christen sein wahrhaft geistlichs Stands und ist unter ihnen kein Unterschied“, die Einschränkung hinzugefügt hatte: „denn des Amts halben“. Beim Neubau der K. mußte man trotz jener Grundsätze hier mehr, dort weniger aus dem Verfassungsleben der mittelalterlichen Kirche übernehmen. Solche Reste aus vergangener Zeit hafteten (und haften zum Teil noch) allen evg. Kirchen auf dem Gebiet der K. an. Sind sie in der K. der anglikanischen Kirche (s. oben) wegen ihrer katholisierenden hierarchischen Gliederung vielleicht am leichtesten greifbar, so liegen sie doch auch in der lutherischen und in der streng calvinischen K. vor, in denen beiden vor allem auch der Gedanke der Einheitskirche noch lange stark nachwirkte und wenigstens die Konfessionseinheit und (trotz der „Gewissensfreiheit“) die innerprotestantische Glaubenseinheit innerhalb eines Territoriums durchzuführen zwang (für ¶ Deutschland vgl. Bd. I, Sp. 2112. 2117). Hinzu tritt auf lutherischem Gebiet die Unterdrückung des Gemeindegedankens (¶ Gemeinde, 1. 2 ¶ Gemeindeverfassung, 2) durch das höhere ¶ Kirchenregiment der Aufsichtsbehörden (s. 3 a. b) —, deren Einrichtung wohl der Ausbildung der staatlichen Allgewalt auf dem gesamten Kulturgebiet (¶ Deutschland: II, 4, Sp. 2120) Vorschub leistete, der religiös-kirchlichen Entwicklung aber keineswegs ausschließlich förderlich war, — auf calvinischem Gebiet die katholisierende Unterordnung des Staats unter die Kirche, ja überhaupt das hier besonders scharfe System der Zwangsgewalt, die nach dem Beispiel ¶ Genfs überall das kirchliche und sittliche Leben mit eiserner Faust (¶ Kirchenzucht; vgl. ¶ Kirche: II, Sp. 1146) regelte, bis die Neuzeit auch hier den hierarchischen Druck aufzuheben zwang. Auch dem lutherischen Deutschland hat erst die Neuzeit (s. 5) einen neuen, (äußerlich angesehen) durch Verbindung der alten lutherischen Konsistorialverfassung und reformierter Presbyterial-Synodal-Verfassung gekennzeichneten Typus der K. gebracht, der dem ursprünglichen Verfassungsideal Luthers näher kam als die alte lutherische K. Dieselbe Neuzeit hat mit ihren Gedanken der ¶ Toleranz und der ¶ Parität infolge des Bruches mit dem Glauben an objektive allgemeingültige Glaubensentscheidungen und Wahrheiten und auf Grund der Achtung vor individueller religiöser Mannigfaltigkeit auch die Einheitskirche vollends aufgehoben, die schon im Altprotestantismus (s. oben) nur noch in der Form konfessionell einheitlicher Landeskirchen fortbestanden hatte, ohne daß sich dieses Einheitsideal in Wirklichkeit lange und völlig hatte durchführen lassen. Weder die anglikanische „Established Church“ war je das, was sie dem Namen nach sein sollte, nämlich die „gesetzmäßige Kirche Englands“ (as by law established), zu der, wie im Mittelalter, alle Einwohner gehören sollten (über die Nebenbewegungen vgl. ¶ England: I, 3 ¶ Dissenters), noch blieben die deutschen Landeskirchen in der Praxis Einheitskirchen; schon der Westfälische Friede hat die bis dahin geltenden Grundsätze durchbrochen (¶ Deutschland: II, 3, Sp. 2117) und damit den Grund gelegt zu dem heutigen Nebeneinander mehrerer privilegierter Religionsgesellschaften in einem und demselben Lande, — dem „paritätisch-landeskirchlichen System“, das nur aus dem tatsächlichen Zusammenleben verschiedener Konfessionen unter Festhalten an der Kirchenhoheit des Landesherrn hervorgegangen ist, ohne daß eine elementare Idee diese Lage herbeigeführt hätte, — während auf reformiertem Gebiet sich der Grundsatz der ¶ Freikirche siegreich Bahn gebrochen hat (s. Sp. 1446).

Die folgende Darstellung wird die Hauptpunkte aus dieser Entwicklung herauszuheben haben.

2. Am Anfang der Geschichte der deutschen lutherischen K. steht die noch heute nicht einheitlich beantwortete Frage, wie sich die seit der Mitte der 20er Jahre des 16. Jhd.s aufgekommenen tatsächlichen Verfassungsordnungen zu den Grundgedanken Luthers verhalten, d. h. vor allem, ob das Verhältnis von Kirche und Staat (¶ Kirche: V, 2. 4), ob das ¶ Landesherrliche Kirchenregiment, wie es im Anschluß an Ueberlieferungen aus vorreformatorischer Zeit aus dem Notstand des Fehlens evg. Bischöfe herauswuchs, einen Abfall von dem ursprünglichen reformatorischen Ideal bedeute oder nicht. Hatte L. Ä. ¶ Richter (s. Lit.) die lange herrschende Meinung begründet, daß die geschichtliche Entwicklung des Landeskirchentums (¶ Landeskirche) im Widerspruch mit jenem Ideal der Reformatoren erfolgt ist, und daß erst die neueste Entwicklung der K. im Sinne einer Gemeindekirche (s. 5) zum reformatorischen Ideal zurückgelenkt hat, so hatte Karl Rieker (s. Lit.) dem den Satz entgegengestellt, daß die ältere Entwicklung durchaus auf den Grundsätzen der Reformatoren vom Wesen des Staats und der Kirche beruhe, daß ihnen Staat und evg. Kirche von Anfang an als eine Größe, als ein christliches Gemeinwesen, gegolten haben, daß Luther sich stets gleich geblieben sei und schon in der Schrift „An den christlichen Adel“ der „weltlichen“ Obrigkeit beim Versagen der „geistlichen“ das jus reformandi (Reformationsrecht; ¶ Deutschland: II, 2. 3 z.

J. 1555 und 1648) auf Grund des „wahrhaftig geistlichen Stands" aller Christen zugesprochen habe. Obwohl Riekers Studien durch die neueren Forschungen W. Köhlers, Karl Müllers, P. Drews', K. Holls u. a. (s. Lit.) mancherlei Korrektur erfahren haben (vgl. ¶ Kirche: II, 4; V, 2), so muß ihnen doch zuerkannt werden, daß sie zu ihrer Zeit vergessene „landeskirchliche" Gedanken der älteren Schriften Luthers wieder in den Vordergrund gerückt haben, ohne daß sie freilich den Fehler vermieden, darüber Luthers idealistische Gemeindeidee zu vergessen. Denn diese beiden Gedankenkreise haben, wie es scheint, bei Luther stets neben einander bestanden. Es trat je nach Bedarf bald der eine, bald der andere stärker hervor, ohne daß man die ständige Entwicklung, in der Luther den Organisationsfragen gegenüber von 1519—1527 begriffen war, zu einer widerspruchsvollen Entwicklung machen dürfte. Die beiden Gedankenkreise entstanden nicht zeitlich nacheinander, etwa hervorgetrieben erst durch den „naiven Optimismus" dem „Adel" gegenüber, den Luther fast in seiner Gesamtheit für tatsächlich christlich und für reformatorisch gesinnt gehalten hätte („An den christlichen Adel", 1520; „Sermon von den guten Werken", 1520), dann durch das Versagen der Fürsten (vgl. „Von weltlicher Obrigkeit", 1523), das ihn zum Gemeindeideal führte (De instituendis ministris ecclesiae, 1523; „Ordnung eines gemeinen Kastens" zu Leisnig, 1523; „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen", 1523), und endlich durch die Enttäuschung, die Luther bei den Gemeinden erlebte (¶ Bauernkrieg, vgl. ¶ Agrargeschichte: II, Sp. 277; ¶ Karlstadt ¶ Münzer ¶ Wiedertäufer), und die ihn zum landesherrlichen Kirchenregiment zurücktrieb. Auf dieses Motiv des Stimmungswechsels hat Drews (s. Lit.) besonderes Gewicht gelegt, und gewiß haben jene Erfahrungen Luthers Denken beeinflußt. Aber vorhanden sind bei ihm stets beide Gedanken; Luther ist sich, wie besonders K. Müller und K. Holl (s. Lit.) aufs stärkste betont haben, in seinen Grundzügen stets gleich geblieben. Beide Gedanken gehen bei ihm nebeneinander her und ergänzen sich gegenseitig. Hat er an dem Mitwirken der Obrigkeit schon deshalb ein Interesse, weil, „was durch ordentliche Gewalt geschieht, nit fur Aufruhr zu halten" ist (Erlanger Ausgabe 22, 48), und weil der ihm wichtige Gedanke der ¶ Volkskirche ihn zur Anlehnung der christlichen Gemeinschaft an die bürgerliche trieb, so wertete er doch die Freiheit zu sehr als Grundgesetz der Kirche Christi, auch der sichtbaren Kirche, als daß er daneben den Gedanken je hätte vergessen können, daß die Kirche sich aus sich selbst heraus erneuern müsse; und die Idee des allgemeinen Priestertums, die dem „christlichen Adel" die falsche Scheu vor dem früher so genannten „Priester" nehmen und ihm sein Christenrecht klar machen sollte, bewahrte Luther zugleich davor, die Gemeinde zu vergewaltigen.

Handelte es sich um die Organisation der „äußeren Christenheit", so bot sich bei Versagen der geistlichen Gewalt wie von selbst die landesherrliche Gewalt an. Nur der Bund mit dieser konnte überhaupt die Reformation ermöglichen, und zudem stand die landesherrliche Kirchenhoheit zur Zeit der Reformation in den meisten Territorien so fest (¶ Kirchenverfassung: I, B 5; vgl. ¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2087 f und die andern Länderartikel), daß es keineswegs „im Belieben der Reformatoren gestanden hätte, ob sie ein Kirchenregiment in der Form einer monarchisch geleiteten Landeskirche oder in der einer Autonomie der einzelnen Gemeinden einführen wollten; sie fanden in der christlichen Gesellschaft, in der sie lebten und wirkten, eine bestimmte politische Organisation mit kirchenregimentlichen Befugnissen vor, an die sie sich anschließen mußten, wenn sie nicht eine unabsehbare politisch-soziale Umwälzung herbeiführen wollten" (O. Hintze; s. Lit.). An die christliche Obrigkeit (den „christlichen Adel"), wobei bald an den Kaiser, bald an „jeglich Fürst, Adel, Stadt" gedacht ist, wandte sich denn auch Luther und suchte sie, wenigstens in gewissen Grenzen, schon 1520 für die Mitarbeit an der Erneuerung der Kirche zu gewinnen. Sie soll erstens auf Grund ihres obrigkeitlichen Rechtes die Untertanen vor römischer „Dieberei und Räuberei", vor finanzieller Aussaugung und Vergewaltigung (¶ Annaten, ¶ Monate, päpstliche, Bischofseide u. a.; vgl. ¶ Gravamina) schützen, ohne sich dabei um die unbegründete Forderung der „geistlichen" Gewalt, auch in allem „Zeitlichen" der „weltlichen" Rechtsprechung enthoben zu sein, zu kümmern; und sie soll zweitens als christliche Obrigkeit, da der Notstand vorliegt, daß „der geistlich Stand, dem es billiger gebührt," sich versagt, unter stillschweigender Voraussetzung der Zustimmung der christlichen Gemeinde und als deren hervorragendes, weil mit Autorität und Macht begabtes Glied (später membrum praecipuum ecclesiae genannt) ein Konzil einberufen, das dann die eigentlich kirchlichen Fragen zu verhandeln hätte, damit sich die Kirche so aus sich heraus auf dem Boden der Freiheit erneuerte. Das Handeln der Obrigkeit in der Kirche gilt Luther als bloßes Notrecht und schon deswegen nicht als das Normale, weil das weltliche Schwert den Zwang in die Kirche hineinträgt. Das mußte ihn zur Zurückhaltung mahnen, und das hat ihn wie 1520 den großen Territorialherren gegenüber, so später immer wieder deutlich die Grenze bestimmen lassen, bis zu der hin die obrigkeitliche Hilfe reichen sollte: nicht hinein in das ministerium verbi, den „Dienst am Wort", die inneren Angelegenheiten der Kirche (wozu ihm selbst später noch z. B. auch die Bestellung des Predigers gehört; Briefwechsel ed. Enders VIII, 395), — nicht hinein in das „geistliche Regiment" (s. unten). Die „weltlich Herrschaft" hat „ein leiblich Wert" (Erl. Ausg. 21, 285; vgl. 20, 268); „Weltlich Regiment unterstehet sich nit die Gewissen zu regieren, sondern handelt nur in zeitlichen Gutern" (ebd. 27, 336). Als es sich im Anfang der 20er Jahre um die Organisation der nach Luthers Wunsch möglichst mit der politischen Gemeinde zusammenfallenden kirchlichen Einzelgemeinde handelte und die Mithilfe der Stadtmagistrate in Pfründenfragen, Abschaffung der gotteslästerlichen Messe, Bestellung evangelischer Prediger und in andern Angelegenheiten nötig wurde, hat er doch dieselben Grenzen gezogen, und dasselbe wiederholt sich, als die weitere Ausdehnung der Reformation über Kursachsen Luther seit 1525 veranlaßte, an eine möglichst einheitliche Ordnung des ganzen dor-

tigen Kirchenwesens zu denken, natürlich mit Hilfe des Kurfürsten (¶ Johanns des Beständigen), an den nach Luthers Auffassung zunächst das herrenlos gewordene geistliche Gut zurückgefallen war (¶ Agrargeschichte: II, Sp. 277), der also allein die schwierige finanzielle Frage zu lösen vermochte und die finanzielle Unordnung im Interesse des Landes beseitigen mußte, und der ferner als Landesherr ein Interesse daran hatte, unter Verstattung freien Abzugs dem zwiespältigen Gottesdienst und der fortdauernden Zersplitterung, „daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre", zu wehren, — Worte, mit denen sich Luther (seit 1525) zu dem Prinzip der Kultus- und Lehreinheit in demselben Territorium (cuius regio eius religio; ¶ Deutschland: II, 2, Sp. 2112) bekannt hat. Und demselben Kurfürsten hat er endlich auch, aber nur als christlichem Bruder, Mithilfe bei der Beseitigung der innerkirchlichen Notstände auf Grund des bei der ¶ Kirchenvisitation erkannten Befundes zugemutet. In der Vorrede zu den Visitationsartikeln vom Jahr 1528 betont Luther ausdrücklich wieder, daß nur die Notlage des Fehlens der Bischöfe, bezw. von dem ganzen Sachsenlande beauftragter Visitatoren, dem Kurfürsten Pflicht und Recht zu innerkirchlichem Handeln gebe, daß dieser die Visitatoren nur als christlicher Bruder aus christlicher Liebe ernannt habe, daß aber „ihm zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist". Der Fürst gibt nur der Kirche die Möglichkeit, sich selber zu helfen.

Damit kommen wir zu dem zweiten Gedankenkreis hinüber, der, gleichfalls im wesentlichen sich gleichbleibend, bei Luther stets neben jener Anschauung von der obrigkeitlichen Mithilfe bestanden hat. Es handelt sich dabei um die selbständige Organisation der Kirche. Die Fragen der K. im großen treten dabei bei Luther ziemlich zurück. Wohl redet er in der Schrift an den Adel und sonst von dem „Primaten oder Erzbischof", unter dem und dessen kirchlicher Zentralbehörde die nach dem Evangelium geordnete, von Rom möglichst losgelöste deutsche Nationalkirche stehen soll (Erl. Ausg. 21, 308 ff), und rechnet, obwohl er deren biblische Einsetzung bezweifelt, umso selbstverständlicher mit einer bischöflichen Verfassung, als er auf einen Anschluß der Bischöfe an die Reformation hofft. Aber wichtiger als diese höhere Hierarchie ist ihm der Pfarrer, den er gern als episcopus (Bischof) bezeichnet, und dem er unter Aufhebung der ¶ Casus reservati alle geistlichen Rechte zuweist. Er allein geht ihm auf Christi und der Apostel Einsetzung zurück: „denn ein Bischof und Pfarr sind ein Ding bei St. Paul, wie das auch St. Hieronymus bewähret. Aber die Bischof, die itzt sein, weiß die Schrift nichts von, sondern sein von christlicher gemein Ordnung gesetzt, daß einer ubir viel Pfarr regiere". Je mehr Luther den Pfarrer mit seinem Recht und seiner Pflicht zu Taufe, Messehalten, Sündenvergebung, Predigt in den Mittelpunkt der kirchlichen Organisation stellt, desto mehr macht er auch die gläubige Einzelgemeinde, der allein er auf Grund der Schrift das Recht zuweist, „aus der Gemein einen gelehreten, frummen Burger" zum Pfarrer zu erwählen, zu dem eigentlichen Träger der K. und weist ihr ausdrücklich auch die „Gewalt" zu, „abzutun und zu wehren, ohn Wissen und Willen des Papstes oder Bischofs", „was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seele". Und diese Sätze stehen in derselben Schrift an den Adel (Erl. Ausg. 21, 322. 329; vgl. 282), die jene Gedanken von der Aufgabe der Obrigkeit entwickelt, vertragen sich aber mit dieser durchaus, da das obrigkeitliche Recht ausdrücklich beschränkt war und Luther selbst bei der Konzilsfrage erstens immer wieder die Notlage betonte, die allein der Obrigkeit Recht und Pflicht zum Handeln gebe, und zweitens deutlich zu erkennen gab, daß auch die Obrigkeit nichts, „was gemein ist", „ohn der Gemeine Willen und Befehle an sich nehmen" kann, daß das „weltlich Schwert" nur eingreifen darf, weil und wenn es der Zustimmung des „Haufens" gewiß ist. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen und der weltliche Charakter der Obrigkeit halten diese vom Gewissenszwang sowohl wie vom spezifisch geistlichen Handeln (vgl. Sp. 1427) zurück: „Weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selb erfur thun und sich unterwinden, ahn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an sich nehmen" (ebd. 21, 282), — ein Satz, der die Freiheit auf Grund des allgemeinen Priestertums und die Gebundenheit durch die Rücksicht auf die andern „Priester" neben einander stellt und sich nicht nur auf das Handeln der Einzelnen bezieht, sondern auch das Walten der Obrigkeiten beschränkt. Dieser Satz ist das hauptsächliche Verfassungsprinzip innerhalb der kirchlichen Organisation. Er ist die Grundlage von Luthers Pfarrwahlbestimmungen (s. Sp. 1427) und spiegelt sich in der Anschauung, daß der Pfarrer der Mandatar, der Beauftragte der gläubigen Gemeinde ist, der keinen ¶ character indelebilis hat, sondern, wenn er abgesetzt wird, wie jeder frühere Amtmann wieder „Bauer oder Bürger, wie die andern", wird (ebd. 21, 282). Derselbe Grundsatz führt dazu, daß das Pfarramt nicht den Charakter einer geistlichen Obrigkeit hat, daß der Pfarrer selbst in der Beichte (¶ Bußwesen: V) nicht „Priester", sondern „gemeiner Bruder und Christ" ist (ebd. 27, 378). Ja, er hebt überhaupt die Hierarchie auf; denn alle „Weihe" und Gewalt, die bisher als den Bischöfen und andern Hierarchen vorbehalten galt, ist nach Luthers Anschauung (vgl. ebd. 21, 281) in jedem Gläubigen vorhanden, und die nur um der Ordnung willen zum Dienst an der Gemeinde Bestellten „bringen einerlei Botschaft", sodaß „keiner des Amts halben uber den andern sein" kann (ebd. 27, 107). Jenem Gedanken gemäß sollen selbst die höchsten Aemter der Kirche von unten auf emporwachsen, wie es Luther 1523 in De instituendis ministris ecclesiae den Pragern bezw. Böhmen gegenüber darstellt, die sich als Gemeinde gläubiger Christen Geistliche („Bischöfe") erwählen sollen, damit diese sich wieder ihre Visitatoren („Obersten, die ihnen dieneten und sie besuchten") wählten, „bis hintennach ganz Böhmerland wieder komme zu ihrem rechten und evg. Erzbistum, das reich wäre in vielen Aemtern und Besuchungen der Kirchen". Derselbe Satz vom allgemeinen Priestertum bestimmte endlich Luthers Stellung zu den gottesdienstlichen und sozialen Reformen der Gemeinden (¶ Agende, 2; ¶ Liebestätigkeit: I, 5a). Ihm gilt die Ordnung des Gottesdienstes, die

sich die gläubige christliche Gemeinde zu Leisnig ohne Zwang gegeben hatte, auch ohne kurfürstliche Genehmigung als zu Recht bestehend, und auf der andern Seite mußte er jenem Grundsatz gemäß gegen ¶ Karlstadts Reformen protestieren. Dies geschah, nicht sowohl weil sie ohne landesfürstliche Anordnung vorgenommen waren — an diese hat Luther selbst in **De abroganda missa privata** (1521) auch nicht gedacht und konnte auch bei den Verhandlungen über die Reform der Wittenberger Stiftskirche (1523) den Domherren, die sich auf die meßfreundliche Haltung des Kurfürsten (¶ Friedrichs des Weisen) beriefen, direkt sagen: „Ich red itzund zu eurem Gewissen; was gehet uns der Kurfürst in solchen Sachen an". Gegen Karlstadts Reformen hat er vielmehr vor allem protestiert, weil die Aufrichtung einer ausnahmslos in der ganzen, doch noch nicht innerlich gewonnenen Stadt geltenden Ordnung ihm gegen die Wahrhaftigkeit wie gegen die aus dem allgemeinen Priestertum fließende religiöse Freiheit verstieß. Ist dieser Gedanke hier gegen das Reformationsrecht des Einzelnen gekehrt, so hat er an anderer Stelle auch das der Obrigkeit beschränkt. Mochte auch schon die Zeit vor der Reformation dem Landesfürsten die Möglichkeit gegeben haben, den rechten Vollzug des Gottesdienstes zu überwachen, und mochte auch Luther stets mit dem obrigkeitlichen Eingreifen rechnen, zumal da, „wo es die Not erzwunge, daß die Seelen nicht verdürben" (durch Mangel an rechter Predigt, durch Gotteslästerung, durch die gotteslästerliche Meßfeier usw.), — die Initiative zur Reform soll normalerweise beim christlichen „Haufen" oder bei der gläubigen Gemeinde liegen, deswegen weil, wie Luther es hernach in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" sagte, „Christus ohn Zwang und Drang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben sollt" (Erl. Ausg. 22, 70), — bezwungen nicht von dem Gesetz der Obrigkeit, sondern von dem alle einigenden und ohne Zwang alles ordnenden Wort Gottes; das gilt wie auf dem Gebiet der Moral, so auf dem der Gemeinde- und Kirchenordnung. Wollte Luther eine Volkskirche, so wollte er doch zugleich, wie P. Drews (a. a. O. S. 56 ff) und K. Holl (a. a. O. S. 38) jüngst stark betont haben, eine Freiwilligkeits-, eine Bekenntniskirche, in der es auf eigne Entscheidung der einzelnen Persönlichkeit und der aus solchen gläubigen Gliedern erbauten Einzelgemeinde ankommt, — eine Bekenntniskirche, bei der es freilich gilt, sich vor sektenartiger Verengung zu hüten. Die Furcht vor dieser Verkümmerung neben dem Mangel an Persönlichkeiten hat ihn zwar bald dazu bestimmt, den Plan der Einrichtung eines besonderen Erbauungsgottesdienstes derer, die „mit Ernst Christen wöllen sein" (Deutsche Messe, Vorrede; ¶ Agende, 2; ¶ Gemeindeverfassung), d. h. aber des Ineinanders von Bekenntniskirche und Volkskirche wieder fallen zu lassen; aber seine Hoffnung auf das Zustandekommen der freiwilligen Bekenntniskirche hat er nicht aufgegeben; er erhofft sie z. B. auch von der Visitation, für die er den Landesherrn gewonnen hatte (s. Sp. 1427), sodaß auch an diesem Punkte wieder die beiden Gedanken der obrigkeitlichen Hilfe und der Freiheit der Gemeinden neben einander begegnen. Eine durch Zwangsrecht künstlich geschaffene Bekenntniskirche ist ihm keine Bekenntniskirche. Er widerrät deshalb etwa zur selben Zeit die von oben her geschaffene hessische Kirchenordnung ¶ Lamberts von Avignon (¶ Hessen: I, 3); denn „es ist Gesetz machen ein groß, fährlich, weitläuftig Ding, und ohne Gottes Geist wird nichts Gutes draus". Und auch betreffs des von ihm sehr befürworteten „Banns" (¶ Exkommunikation, 1 b ¶ Kirchenzucht) rät er den Hessen (Briefwechsel, ed. Enders IX, 316 f), seine Durchführung nicht Sache der weltlichen Obrigkeit werden zu lassen, da das geistliche Regiment bei der Gemeinde liegt. Auf diese Selbständigkeit der Kirche in ihren innersten Angelegenheiten hat Luther auch 1527/28 (Visitation) nicht verzichten wollen.

3. a) So unleugbar es ist, daß Luther neben der Bekenntniskirche auch an der Volkskirche Interesse gehabt und die Mithilfe der Obrigkeit allzeit in Anschlag gebracht hat, ebenso wenig kann geleugnet werden, daß der tatsächliche Ausbau der K. im lutherischen Deutschland im Sinne des ¶ landesherrlichen Kirchenregiments Luthers Beifall nicht gefunden hat. Das Resultat entsprach Luthers Ideal doch zu wenig. War Luther den Gedanken des römischen Kirchenrechts von der Eigenständigkeit und Selbstregierung der Kirche nachgegangen, so siegte in seiner Kirche der jenem entgegengesetzte germanische eigenkirchliche Gedanke (¶ Eigenkirche ¶ Kirchenverfassung: I, B 5), der die Kirche dem weltlichen Herrn vollends überließ. Und das war ein Resultat, mit dem sich Luther keineswegs ohne Weiteres aussöhnte. Der Landesherr ist ihm zeitlebens der „Notbischof" geblieben (Erl. Ausg. 26, 103 f; 55, 223), der seinen Liebesdienst nur leistet, „bis die Sache mit den Bischofen geendet" (Briefwechsel, ed. Enders VIII, 370). Auch als die Landesherren und Stadtmagistrate samt dem Adel auf dem Lande (¶ Patronat) längst das geistliche Regiment fest zu besitzen glaubten, wurde Luther nicht müde, die Scheidung der beiden Regimente zu betonen und gegen das Dreinreden der weltlichen Obrigkeit und ihrer Juristen in innerkirchliche Angelegenheiten zu sprechen: „Sie wollen in der Kirchen sein und die Conscientias (Gewissen) mit regieren; das wollen wir nicht leiden", „da doch das weltlich Reich nur mit dem umbgehen soll, was die Vernunft fassen kann"; „Ihr seid nicht Herren über die Pfarren und Predigtampt, habt sie nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn" (Erl. Ausg. 62, 265 f; 35, 382; 56, 47. 49. 108; 39, 326 ff u. ö.), — ein Satz, der auch für seine Anschauung von der unbedingten Zustimmung der Gemeinde zu einer Pfarrwahl bestimmend blieb. — Aber, wie O. Hintze mit Recht sagt, „die historische Lage hat einen stärkeren Einfluß geübt als die Doktrinen. So sind es also nicht eigentlich evg. Prinzipien, sondern politische und soziale Verhältnisse, die die Formen des evg. Kirchenregiments bestimmt haben". Die schlechthinige Notwendigkeit der Kirchenorganisation unter der Form der ¶ Landeskirche und nicht auf Grund des Gemeindeprinzips ergab sich für Nord- und Mitteldeutschland erstens aus der bereits am Ende des Mittelalters ansatzweise vorhandenen Kirchenhoheit des Landesherrn (s. Sp. 1425 f), dem doch schon im Speyerer Reichstagsabschied von 1526 (¶ Deutschland: II, 2) allein die Entscheidung der Religionsfrage reichsgesetzlich zugeschrieben

war, und dem allein auch der das Kirchenregiment kath. Bischöfe für die protestantischen Gebiete aufhebende Augsburger Religionsfriede von 1555, ja prinzipiell auch noch der Westfälische Friede von 1648 die Bekenntniswahl freigab (¶ Deutschland: II, 2. 3). Und ebenso schloß die Lage des Volkes im allgemeinen die Gemeindekirche aus: „Man braucht sich nur die rechtliche Lage und den Kulturzustand der brandenburgischen und überhaupt der nordostdeutschen Bauernschaften des 16. Jhd.s (vgl. ¶ Agrargeschichte: II, 11) vorzustellen, um zu der Einsicht zu gelangen, daß eine auf dem Gemeindeprinzip aufgebaute K. damals in diesen Landen ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Tatsächlich hat sich ja auch das Gemeindeprinzip nur in den fortgeschritteneren oder freieren Bevölkerungen des Westens durchgesetzt", und auch da nicht in seiner modernen demokratischen, sondern in aristokratischer Fassung (s. Sp. 1443). Im sonstigen lutherischen Deutschland verdankt die bis dahin organisationslose lutherische Christenheit ihre Organisation den Landesherren auf Grund der von diesen durchgeführten Visitationen, die zu große Mißstände offenbarten, als daß man ohne obrigkeitliche Hilfe auszukommen hätte hoffen können.

Tatsächlich hat Luther selber durch die Visitation (s. Sp. 1427. 1429), die ganz anderes bezweckte, das landesherrliche Kirchenregiment in Kursachsen außerordentlich gestärkt. Ein Vergleich seiner oben genannten Vorrede zu den Visitationsartikeln (1528) und der kurfürstlichen Instruktion vom Jahre 1527 zeigt, wie die von Luther selbst geschaffene Situation vom Landesfürsten ausgenutzt ist im Sinne der landesherrlichen Kirchengewalt. Während Luther die Visitatoren gern als archiepiscopi (Erzbischöfe) anredet, um ihren kirchlichen Charakter und ihre Unabhängigkeit auch dem Kurfürsten als dem „Notbischof" gegenüber zu betonen (vgl. z. B. Erl. Ausg. 55, 223), sendet dieser laut der Instruktion sie kraft seiner Kirchenhoheit als staatliche Beamte hinaus; als Landesherr hat er die Visitation angeordnet, und als solcher will er kirchliche Einheit in seinem Lande durchführen. K. Holl sagt mit Recht (a. a. O. S. 51 ff; gegen K. Müller, der jene beiden Urkunden durch Unterscheidung einer obrigkeitlichen und einer geistlichen Seite an der Visitation mit einander auszugleichen suchte): „Mit dieser Instruktion ist das landesherrliche Kirchenregiment da". Und es blieb bestehen, obwohl Luthers genannte Vorrede (1528) stillschweigend Protest erhob. Auf die „Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat" war damit verzichtet. Es beginnt die Zeit, wo der Landesherr in Ausdehnung seiner bisherigen Kirchenhoheit auch Kultus- und Lehrordnungen erließ, wo er samt der ¶ Lehrgewalt auch die herrenlos gewordene bischöfliche ¶ Jurisdiktions-Gewalt an sich zog, wo er ¶ Kirchenbehörden in eignem Namen einsetzte. Schon die nächsten Jahrzehnte haben den Ausbau der vom Landesherrn geleiteten Landeskirchen in dieser Richtung vollendet, und ¶ Melanchthon hat gleichzeitig als der Dogmatiker der lutherischen Reformation, trotz seiner Vorliebe für die bischöfliche Verfassung als die beste Art der inneren Kirchenorganisation (vgl. Corpus Reformatorum 2, 334. 341. 476 u. ö.), und trotz seiner strengen Scheidung weltlicher Gewalt und des auch für die Obrigkeit (wie für alle audientes, Hörer) autoritativen ministerium verbi (gehandhabt von den docentes, den Geistlichen), auch die Idee des lutherischen Staatskirchentums herausgearbeitet (Loci, 1535[2] im Corp. Ref. 21, 542 ff; An principes debeant mutare impios cultus cessantibus aut prohibentibus episcopis aut superioribus dominis, 1538, im Corp. Ref. 16, 85 ff; vgl. 3, 240 ff). Er wiederholt immer wieder den Satz, daß die durch die Vernunft und positiv durch Gott eingesetzten Obrigkeiten nicht nur Hüter des Naturgesetzes (lex naturalis), sondern auch des ¶ Dekalogs beider Tafeln (custodia utriusque tabulae) seien, daß sie Gotteslästerung, Götzendienst, gottlose Lehre hindern und für Aufrechterhaltung der religiösen Disziplin (disciplinae in religione retinendae) sorgen müssen, da Verherrlichung Gottes zum vornehmsten Staatszweck gehöre, und da die Religion zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung im Staate diene. Auf ihn gehen auch die Schlagworte von den praecipua membra ecclesiae (ebd. 16, 89) zurück, wonach die Obrigkeit als das vorzüglichste Glied der Kirche, entsprechend dem Familienvater, als minister et executor ecclesiae (ausführender Diener der Kirche; ebd. 16, 124), dieser ihre Regierungsgewalt zur Verfügung stellen muß. Dies ist die Staatslehre der lutherischen Kirche geworden, mit deren Formeln weiter gearbeitet wurde, auch nachdem der ¶ Episkopalismus (: II) seit dem Anfang des 17. Jhd.s dem landesherrlichen Kirchenregiment durch Rückgreifen auf die abgeschaffte bischöfliche Gewalt oder gar auf das aufgehobene päpstliche Recht (Samuel Stryk: De jure papali principum evangelicorum, 1694) eine rechtshistorische Begründung zu geben versucht hatte: der Landesherr gilt als der Rechtsnachfolger des kath. Bischofs und hat somit weltliches und geistliches Regiment in seiner Hand, wobei sich dann doch betreffs der Abgrenzung der Befugnisse der von Gott mit Vollmachten ausgestatteten „drei Stände", dem status politicus (Regierstand), dem status ecclesiasticus (Lehrstand) und dem status oeconomicus (Hausstand), mancherlei Schwierigkeiten und Unterschiede ergaben.

Die ersten ständigen kirchlichen Beamten des landesherrlichen Kirchenregiments waren die ¶ Superintendenten oder Superattendenten. Ihr Name ist die lateinische Uebersetzung von ĕpīskŏpŏs = Bischof; aber bischöfliche Befugnisse im alten Sinne konnten ihnen umso weniger übertragen werden, als die bischöfliche Gesetzgebungs- und Gerichtsgewalt, das „Kirchenregiment", an den Landesherrn übergegangen war, dessen Kanzlei (oder Ratsstube) und dessen Hofgericht die dafür zuständigen Behörden geworden waren. War die geistliche Aufgabe des rechten „bischöflichen" Amtes nach Luthers Ueberzeugung schon stets nichts höheres als das Predigtamt des Pfarrers gewesen (s. Sp. 1427), so sollten auch durch Einsetzung von Superintendenten (und bald auch von ¶ Generalsuperintendenten) nicht etwa neue Hierarchen geschaffen werden; sondern man wollte nur, wie der kursächsische „Unterricht der Visitatoren" von 1528 entsprechend der „Instruktion" von 1527 sagt, „daß in etlichen und den fürnehmsten Städten die Pfarrer zu Superintendenten und Aufsehern verordnet und denselbigen befohlen werde, in die umlie-

genden Kreise der Städte, darinnen sie sind, Aufsehen und Aufmerken zu haben" auf Leben und Wandel, Lehre und Amtsführung der Geistlichen, um eventuell auf Hörensagen oder auf Anzeige hin diese zur Verantwortung zu ziehen, sich im Notfall weiter zu erkundigen (wenn nötig auch durch eigne ¶ Kirchenvisitation, die aber nicht zu den Hauptpflichten der Sup. gehörte) und die Sache an den Landesherrn bezw. an dessen zuständigen Amtmann, mit dessen Amtskreis die Diözese des Superintendenten im wesentlichen zusammenfiel, zu bringen. Auch bezüglich der Ehesachen, die bei der Unsicherheit des damaligen protestantischen Rechts (vgl. ¶ Ehe: II, Sp. 211; III, 4) die größten Schwierigkeiten bereiteten, sollte dieser „superintendierende Pfarrer" mit dem Amtmann zusammenwirken unter Hinzuziehung des Geistlichen, aus dessen Gemeinde ein strittiger Fall vorliegt, und weltlicher Beisitzer. Eine selbständige Gerichts- und Strafgewalt fehlte dem Superintendenten durchaus schon zu Anfang und erst recht nach Einrichtung von Konsistorien (s. unten). Aehnliche Beamte, wie diese kursächsischen, von den Visitatoren mit Auftrag versehenen Superintendenten waren die bald danach in Braunschweig-Lüneburg, Hessen, Württemberg, Nassau, Pommern, Brandenburg, Braunschweig-Wolfenbüttel und andern Gebieten eingesetzten. In den kleineren Gebieten und in den Städten, die ein eigenes Kirchenwesen einrichteten (vgl. Stralsund 1525: „oberster Prediger"; Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Göttingen 1530 u. a.: „Superintendent), waren sie im allgemeinen besonders beim Fehlen eines Konsistoriums (— und das fehlte stellenweise recht lange, z. B. in Anhalt während des ganzen 16. Jhd.s, in Waldeck bis etwa 1675 —) wesentlich selbständiger; hier saß der Superintendent als einziger geistlicher Rat oft mit in der Landesbehörde oder im Stadtrat und half bei Durchführung der Lehraufsicht usw., in manchem freilich beschränkt und selber beaufsichtigt durch den „Synodus" bezw. das „Stadtministerium", das synodale Kollegium der einem Superintendenten unterstellten Geistlichen. Ungebunden durch feste Ueberlieferung, gab man den Superintendenten übrigens recht verschiedene Namen, je nachdem man diese oder jene Parallele aus der älteren K. heranzog; die häufigsten Namen neben Superintendent und Superattendent waren ¶ Dekan (süddeutsch; vor allem ¶ Württemberg, ¶ Bayern, ¶ Baden), ¶ Senior (noch heut in ¶ Hamburg und ¶ Lübeck), ¶ Metropolitan (hessisch; ¶ Hessen: I, 3. 4), womit man aber in Hessen eine Zeitlang (seit 1537) nur die den Superintendenten unterstellten Vertreter und Helfer dieser oberen Beamten, nicht diese selbst bezeichnete, ¶ Propst (so noch heut in ¶ Schleswig-Holstein; = praepositus) — in ¶ Mecklenburg war und ist noch jetzt die vom „Präpositus" geleitete „Präpositur" ein Unterteil der Superintendentur, die dadurch in einzelnen Dingen entlastet werden soll —; endlich sei noch auf die Namen Erzpriester (Herzogtum Preußen; aus Archipresbyter, s. Sp. 1405) und Inspektor (zuerst 1540 in Brandenburg) hingewiesen, die auf (alt)preußischem Gebiet erst durch Reskript vom 28. Aug. 1806 mit dem nun allgemein eingeführten Titel „Superintendent" vertauscht wurden (über heutigen Gebrauch vgl. ¶ Inspektion).

Die meist mangelnde Selbständigkeit dieser Superintendenten und vor allem die Tatsache, daß es bei der noch fehlenden festen Ordnung der kirchlichen Sitten unpraktisch war, das politisch zusammenhängende Gebiet kirchlich in viele zusammenhangslose Bezirke zu zerschlagen, drängte die Entwicklung der K. weiter. Man hat der Zerrissenheit auf verschiedenem Wege zu wehren gesucht. In Hessen richtete man 1537 den bis 1582 jährlich am Hof des Landgrafen zusammentretenden „Synodus" (¶ Hessen: I, 3, Sp. 2165) ein als die über die Diözesansynode hinausgreifende Generalsynode der Superintendenten und einiger Pfarrer. Dieselbe Absicht verfolgte wohl die Schaffung von Generalsuperintendenturen in Kursachsen, wo 1533 der Wittenberger Pfarrer und der Kemberger Propst mit der „Obersuperattendenz" betraut wurden, — eine Einrichtung, die sich aber bei der mangelnden Abgrenzung zwischen der Obersuperattendenz und dem Konsistorium (s. unten) nicht bewährte. Wenig später versuchte es ¶ Moritz von Sachsen in seinem Lande mit bischöflicher Verfassung (¶ Merseburg; ¶ Meißen), die damals (1545) in Melanchthons Reformatio Witebergensis (Corpus Reform. 5, 579 ff) auch noch einmal für weitere Kreise grundsätzlich erörtert ward, sich aber im albertinischen Sachsen so wenig bewährte, wie zuvor etwa in ¶ Naumburg (Bischof v. ¶ Amsdorf 1542); Unklarheiten in der Abgrenzung zwischen bischöflicher und landesherrlicher Gewalt konnten hier nicht vermieden werden, und auch in der Geistlichkeit stieß Georg von Anhalt (¶ Anhalt, Sp. 481 f) als Bischof bezw. „Koadjutor" von Merseburg oft genug auf Widerstand, der zeigte, daß in der evg. Kirche für bischöfliche Jurisdiktionsansprüche kein Raum war. Durchgesetzt hat sich dagegen der Zentralisierungsversuch, den das Ernestinische Sachsen durch Einführung der Konsistorialverfassung machte. Schon 1537 vom großen landschaftlichen Ausschuß auf seiner Torgauer Tagung beantragt (1539 Wittenberger Konsistorium), schuf diese Verfassung der neuen Kirche ein Organ, das nach dem Entwurf von 1542 mit selbständiger Gerichts- und Strafgewalt und dem Recht zur „Visitation und Inquisition" (nach Art der bischöflichen ¶ Sendgerichte) ausgestattet sein sollte und zunächst als Kirchengericht, als Ehegericht und geistliches Zuchtgericht über die Führung der Geistlichen und die kirchlichen Vergehen der Laien, an die Spitze eines größeren Gebiets gestellt wurde (¶ Gerichte, kirchl., 3 ¶ Civilgerichtsbarkeit, 5), um allmählich zur kirchlichen Jurisdiktionsbehörde im umfassenderen Sinne des Worts zum Zweck der Handhabung der ganzen, Gerichtsbarkeit und Verwaltung umschließenden ¶ Jurisdiktion zu werden. In der älteren Konsistorialverfassung stehen sich freilich, wie K. Müllers bahnbrechender Aufsatz (s. Lit.) uns gelehrt hat, zwei verschiedene Systeme gegenüber. Das nord- und mitteldeutsche geht zurück auf jenes einfache Wittenberger Ehe- und Zuchtgericht (so Mecklenburg, Goslar u. a.) und zeigt selbst da, wo ihm etwa noch Prüfung und Ordination der Geistlichen (z. B. Mansfeld), Anteil an der Bücherzensur und der Aufsicht über das Kirchengut (z. B. Jena 1574) übertragen war, oder wo ihm auch die Superintendenten unterstellt waren und über ihre Visitationen regelmäßig dahin zu berichten hatten (z. B.

Brandenburger Visitations- und Konsistorialordnung 1573; Sächsische Generalartikel 1557) in erster Linie den Gerichtscharakter. So oft man (1542 im ernestinischen, 1544 ff im albertinischen Sachsen) den Versuch gemacht hat, mehr Befugnisse auf das Konsistorium zu übertragen und vor allem die allgemeine kirchliche Aufsicht zu erweitern (jährliche Visitationen der Superintendenten, Sendgerichte der Konsistorien usw.), ebenso oft ist man auf Widerstand gestoßen. Moritz von Sachsen hatte z. B. 1546 die ständige Visitation durch die Superintendenten mit Rücksicht auf den Adel ablehnen müssen, und anderseits mögen sich auch die landesherrlichen Behörden, die bis dahin das Kirchenregiment ausgeübt hatten, durch Errichtung kirchenregimentlicher Konsistorien geschädigt geglaubt haben, sodaß auch sie einer Erweiterung konsistorialer Machtbefugnisse entgegenarbeiteten. Jedenfalls wurden trotz der Konsistorien in Nord- und Mitteldeutschland nach wie vor die meisten Verwaltungsfragen am Hof oder in den Kanzleien erledigt, und noch immer lag die Visitation den vom Landesherrn ernannten Visitationskommissionen ob, die durch das Konsistorium keineswegs sofort verdrängt worden sind. — Eine ganz andere Art von Konsistorium zeigen nun Herzog ¶Christophs Württembergische Kirchenordnungen von 1553 und 1559, auf die das zweite System zurückgeht. Das Konsistorium, hier mit Recht nicht Kirchengericht, sondern Kirchenrat genannt, bildet hier die Fortsetzung der früheren landesherrlichen Visitationskommissionen, die auf Grund der auch in der weltlichen Verwaltung durchgeführten Zentralisierungsgrundsätze nun in ein ständiges, an einem Orte residierendes Kollegium unter eignem Direktor umgestaltet worden sind, „die kirchliche Parallele zum weltlichen Oberrat" und mit ihm dem Landhofmeister unterstellt, wie die mittel- und norddeutschen Kirchengerichte im wesentlichen das kirchliche Gegenstück zu den fürstlichen Kammer- oder Landgerichten bildeten. Diesem Kirchenrat ist nun die kirchliche Verwaltung (nicht die geistliche Gerichtsbarkeit) anvertraut, den Theologen die Prüfung, Anstellung, Aufsicht samt Disziplinargewalt bei Geistlichen wie Lehrern (res ecclesiasticae et scholasticae; über die Regelung des Schulwesens vgl. ¶Kirche: VI, Sp. 1171 f), den Juristen die res politicae, Wahrung der bedeutenden fürstlichen Patronats- und Vogteirechte (vgl. ¶Kirchenvogt) und die Ueberwachung des gleichfalls zentralisierten Kirchenguts und -vermögens. Und im Dienst der Visitationsaufgabe des Kirchenrats stehen auch die Superintendenten, die hier im Unterschied von den sächsischen (f. Sp. 1432 f) gleichfalls nicht Richter, sondern Visitatoren und Aufsichtsbeamte sind, und die vier Generalsuperintendenten, die hier, selber unter dem Propst der Stuttgarter Stiftskirche stehend, die Spezialsuperintendenten zu überwachen haben, — eine Zwischenstufe zwischen diesen und dem Kirchenrat, mit dem und dem Stuttgarter Propst zusammen sie unter Leitung des weltlichen Landhofmeisters den den Visitationsapparat krönenden Konvent, den späteren „Synodus" (¶Württemberg) bildeten; hierhin hatten durch die Generalsuperintendenten alle Visitationsberichte zu gelangen, und hier wurde endgültig darüber beraten. Diese Württembergische Kirchenratsordnung hat ebenso wie die bis dahin nur selten (f. Sp. 1434) begegnende Einrichtung von Generalsuperintendenturen in fast allen Teilen Deutschlands Nachahmung gefunden. Der Vermittler ist nicht selten der Tübinger Kanzler Jakob ¶Andreä gewesen, der auch mit seinem Eintreten für diese Verfassungsform im Dienst seiner Unions- und Uniformierungspolitik (vgl. ¶Konkordienformel) stand. Ihm verdanken Braunschweig-Wolfenbüttel (1569), Lippe (1571), Henneberg, Baden-Durlach (seit 1575) und endlich auch Kursachsen, dessen große Kirchenordnung von 1580 (¶Sachsen; f. Clemens Quellenbuch, S. 51—61) er gestalten half, entscheidende Anregungen. Damit erst griffen die Einführung von regelmäßigen (General-, Spezial-, Lokal-, Partikular-) Visitationen (¶Kirchenvisitation) durch die Superintendenten und Generalsuperintendenten, die Einrichtung der Generalsuperintendentur als Zwischeninstanz zwischen Superintendenten und Konsistorium, die Berechtigung der Konsistorien zu Prüfung, Ordination, Einführung der von den Patronaten ernannten Geistlichen, sowie zur Ueberwachung der Geistlichkeit und selbst zur Kontrolle der Patrone auf Nord- und Mitteldeutschland über. Ja in Kursachsen errichtete man gar bei dem als Oberkonsistorium gewerteten Dresdner (bis 1580 Meißener) Konsistorium den „Generalsynodus" unter Leitung des kurfürstlichen Statthalters oder Kanzlers, eine oberste Aufsichtsinstanz nach dem Muster des Württembergischen Konvents, deren Beschlüsse „zu endlicher Resolution und Exekution" auf dem Wege über die Regierung oder die Geheimen Räte an den Kurfürsten weitergingen und dann teils den Konsistorien, teils den weltlichen Instanzen zur Ausführung übertragen wurden. Die Kursächsische Ordnung zeigt als klassisches Beispiel die Kompliziertheit und Kostspieligkeit des Verwaltungsapparats, der denn auch nicht lange ohne Störung arbeitete. Angesichts der politischen Lage und besonders der Macht des Adels, der sich großenteils auch zum Herrn des Kirchenguts gemacht hatte, war auch jetzt noch eine völlige und dauernde Zentralisierung nicht möglich; den Landesfürsten gelang es erst gegen Ende des 16. Jhd.s, sich von den Landständen, die auf ihren Landtagen sich auch in das landesherrliche Kirchenregiment einmischten und Mitbestimmungsrecht nicht nur forderten, sondern, da man von ihren finanziellen Bewilligungen abhängig war, auch zuweilen erlangten, mehr frei zu machen. Da den sächsischen Konsistorien neben den neuen kirchlichen Verwaltungsaufgaben auch die alten kirchengerichtlichen (Ehegerichtsbarkeit, kirchl. Strafgerichtsbarkeit) verblieben, so haben wir hier einen dritten Typus der Konsistorialverfassung vor uns, der sich z. B. unter Landgraf Moritz 1610 auch in Hessen (¶Hessen: I, Sp. 2167; die Marburger Behörde heißt dort bezeichnenderweise „Kirchenrat und Konsistorium") durchsetzte und durch die Verbindung des ersten und zweiten Typus gekennzeichnet ist. Hier erst war die dem kanonischen Recht entsprechende Verbindung von Rechtsprechung und Verwaltung vollzogen, und nun erst konnte man sagen, daß die neuen Landeskirchen ein eigenes, „bischöfliches" Kirchenregimentskollegium — Kirchenregiment im umfassenden Sinn — gefunden hatten. — Die Zahl der Konsistorien in einem politischen Gebiet schwankte übrigens: Brandenburg (1540) hatte schon vor

Württemberg (1559) ein einheitliches Konsistorium in seinem Lande, ebenso z. B. Mecklenburg (1552) oder das ernestinische Sachsen (Weimar (1561); das albertinische Kursachsen dagegen hat auch 1580 an seinen 3 Konsistorien (Wittenberg, Meißen-Dresden, Merseburg-Leipzig) festgehalten und nur dem Dresdner als „Oberkonsistorium" eine gewisse übergreifende Geltung verschafft, indem ihm die beiden andern „mit bescheidener Maß unterworfen sein sollen", — eine Ordnung der Dinge, die auch das durch Eroberungen und Erbschaft stark anwachsende brandenburgisch-preußische Gebiet später (1750) einführte, indem es dem Berliner Konsistorium („Oberkonsistorium") neben seinen provinziellen Aufgaben die „Aufsicht und Direktion" über alle preußischen Provinzialkonsistorien überwies.

Wenn man dieses landeskirchliche Kollegium als Vertretung der „ganzen christlichen Kirche dieser Lande" gefeiert hat, so ist dabei doch zu bedenken, daß die Konsistorialen durch den Landesherrn ernannt wurden, dieser ihnen — in seinem Willen nur beschränkt durch Gottes Wort und die Bekenntnisschriften und dabei auf den Rat der Theologen angewiesen — die Konsistorial- und Visitationsordnungen gab, ja ihnen vielfach selber als der „oberste Präsident" vorstand und als solcher den Sitzungen jedesmal beiwohnte (z. B. Weimar 1561), d. h. also, daß die Konsistorien l a n d e s h e r r l i c h e O r g a n e für die Kirche waren und im Grunde nur den in den nun vollends territorial abgeschlossenen Landeskirchen allein geltenden Willen des Landesherrn zum Ausdruck brachten. An den Landesherrn konnte auch bei mißliebigen Konsistorialbeschlüssen appelliert werden. Dieser in der ganzen Diözesan- und landeskirchlichen Organisation immer wieder begegnende landesherrliche Gedanke ist im Lauf des 16. und 17. Jhd.s noch beständig gewachsen und zwar nicht zuletzt durch Schuld der Theologen, die freilich hernach über die Macht der Obrigkeit klagten und im Zeitalter des ¶ Episkopalismus (vgl. oben Sp. 1432) vergeblich den Versuch machten, dem Landesherrn und dem status politicus eine dem Lehrstand (status ecclesiasticus) untergeordnete Stellung anzuweisen und ihn nur die Beschlüsse dieses innerkirchlichen Standes ausführen zu lassen. Im Zeitalter der Lehrstreitigkeiten aber (¶ Orthodoxie ¶ Konkordienformel) hatte die Geistlichkeit selbst oft genug den Landesherrn um Entscheidung und um Schutz der reinen Lehre angerufen, und andererseits hatte das oft maßlose Vorgehen der Geistlichkeit in Ausübung des Zuchtrechtes (¶ Exkommunikation ¶ Kirchenzucht) manchen Landesherrn gezwungen, den Geistlichen auch das Bannrecht zu nehmen und es seiner Aufsicht zu unterstellen. Nun gab es kein Zurück, sondern die „Notbischöfe" waren willens, das ihnen zugewachsene Amt festzuhalten.

Daß in diesem Verfassungsgebilde für G e m e i n d e r e c h t e kaum Raum ist, und daß hier auch dem P f a r r e r kein Einfluß auf das Kirchenregiment zustehen kann, ist von vornherein klar. Auf dieser untersten Stufe der Verfassung war im Vergleich zu den kath. Verhältnissen (¶ Kirchenverfassung: I B, Sp. 1405 f) am wenigsten geändert trotz aller weiterführenden Grundsätze Luthers (s. 2, Sp. 1427 f). Wie sich seine Idee von der Gleichheit des Pfarramts, der Einheitlichkeit des Predigtamts nur langsam durchsetzte und die Unterscheidung zwischen dem e i n e n Pfarrer jeder Kirche und deren übrigen Geistlichen als seinen von ihm abhängigen Gehilfen erst ganz allmählich verschwand, so war damals auch die Entrechtung der Gemeinden, der Laienschaft, nur selten gemindert, geschweige denn aufgehoben (¶ Gemeindeverfassung, 2). Selbst bei der Pfarrbesetzung war die Gemeinde durch die Behörden oder durch den Patron (¶ Patronat) meist ganz zurückgedrängt und an der Vermögensverwaltung auch da, wo das Kirchengut nicht wie in Württemberg zentralisiert war, doch auch nur wenig beteiligt, obwohl man hierfür und für die sozialen Aufgaben der Gemeinde (¶ Liebestätigkeit: I, 5 a) „Kirchväter", „Kastenvorsteher", „Kirchenvorsteher", „Klingelherren" einsetzte (¶ Diakone usw., 1 b ¶ Klingelbeutel). Unter dem Einfluß von ¶ Brenz, ¶ Bucer, ¶ Alber, ¶ Capito und schweizerischen Einrichtungen (s. 4) hatten zwar Schwäbisch-Hall, Reutlingen, Hessen (Ziegenhainer Zuchtordnung; ¶ Hessen, Sp. 2165), Ulm, ¶ Straßburg u. a. der Gemeinde auch Anteil an der Zuchtübung gegeben und zu diesem Zweck ein A e l t e s t e n- oder Kirchspielpflegeramt eingerichtet. Aber was von ihnen gilt, ist für die große Menge der Gemeinden ebenso wenig typisch wie etwa die Zustände in andern freien Reichsstädten oder auch in relativ selbständigen landsässigen Städten, wo durch die Unabhängigkeit der Ortsobrigkeit, die dann aber ihrerseits ein oft recht absolutes Kirchenregiment führte oder doch nur dem „Stadtministerium" (s. Sp. 1433) Einfluß darauf verstattete, der Gemeinde eine größere Unabhängigkeit vom landesfürstlichen Kirchenregiment und damit eine wenigstens scheinbare Freiheit verschafft war. Von Sehling, E. Brandenburg u. a. (s. Lit.) wird das Gutachten der sogenannten Leipziger Lätarekonferenz, welche die Theologen des albertinischen Sachsen 1544 abhielten, dahin gedeutet, daß damit das Aeltestenkolleg (seniores; senatus ecclesiasticus = „Kirchenrat") als notwendiges Organ für Zucht, Vermögensverwaltung, Pfarrwahl und sogar für Aufsicht über die Pfarrer in jeder einzelnen Gemeinde auch auf das streng lutherische sächsische Gebiet übernommen worden, daß also auch hier bei der Organisierung der Landeskirche „in den drei wichtigsten Punkten die Selbstverwaltung der Gemeinde" gewahrt worden sei. Aber erstens blieb es bei der Forderung; sie wurde hier nicht erfüllt, wie auch der Verfassungsplan der Homberger Synode (1526; ¶ Hessen: I, Sp. 2164) nicht ausgeführt worden war, und wie die presbyteralen Bestrebungen auch in ¶ Württemberg von ¶ Brenz und der weltlichen Obrigkeit erfolgreich unterdrückt wurden. Und zweitens hat K. Müller (HZ 102, S. 23 ff) das Gutachten der Lätarekonferenz ganz anders gedeutet und versteht unter jenem senatus ecclesiasticus nicht einen an den heutigen Zustand (¶ Gemeindeverfassung, 2) erinnernden Gemeindekirchenrat, den jeder Pfarrer auch auf dem Lande neben sich hätte, sondern ein geistliches Bezirksgericht, das nur in den Städten, besonders an den Sitzen der Superintendenten bestehen soll. Auch da bliebe die dem Ehegerichtsverfahren entsprechende Heranziehung von Laien bedeutsam, aber mit der Selbstverwaltung der Einzelgemeinde wäre es nichts. Diese blieb dem alten Luthertum (trotz Luthers) fremd. Und

ebenso fehlte auf den höheren Verwaltungsstufen jede Heranziehung der Laien, und bei der kirchlichen Gesetzgebung begnügte man sich mit dem vorausgesetzten stillschweigenden Einverständnis (tacitus consensus) der Gemeinden, obwohl hernach von den Vertretern des ¶ Episkopalismus z. B. Theodor Reinkingh unter Verwertung der Dreiständelehre (s. Sp. 1432) den Satz geltend machte, daß, wo ein Gesamtakt der Kirche vorliege, neben dem Regier- und Lehrstand auch dem Hausstand eine Stimme zustehe. Die Synoden, die in der K. Hessens (1537; s. Sp. 1434), des albert. Sachsens (1544), Württembergs (1547; 1559; s. Sp. 1435) u. a. schon im 16. Jhd. eine große Rolle spielten, waren nur Pfarrsynoden unter Leitung des „Dekans" oder „Superintendenten" und waren auch als solche nur eine Form des Aufsichtswesens, die als Gegenstück zur Visitation (¶ Kirchenvisitation) dem Aufsichtsbeamten die Reise ersparte; die zu Visitierenden wurden in Versammlungen vereinigt kontrolliert. Auch wo diese Synoden, ähnlich der aus dem mittelalterlichen Synodalwesen übernommenen anglikanischen „Convocation" der Geistlichen oder den deutsch-schweizerischen Geistlichkeitssynoden, vereinzelt zu Beratungszwecken verwendet und dann mit gutachtlichem Charakter ausgestattet wurden, fehlten die Laien der Gemeinde. Auch hier hat erst die reformierte K. und die neuere Gesetzgebung der lutherischen Kirchen weiterführende Wege eingeschlagen.

3. b) Das lutherische Ausland hat zum Ausbau der K. in älterer Zeit nicht wesentlich Neues beigetragen. Die größten ausländischen luth. Kirchen, die skandinavischen (¶ Dänemark, ¶ Norwegen, ¶ Schweden), entsprachen in der K. den deutschen Landeskirchen. Königliches Kirchenregiment, Superintendenten als königliche Beamte (in Dänemark) bezw. Bischöfe, die der Staatsregierung unterworfen waren (in Schweden), bedeutende Patronatsrechte der Gutsherren, die soweit gingen, daß in Dänemark 1551 durch Gesetz selbst gegen die Auffassung, als seien die Predigerkinder Leibeigene der Patronatsherren, vorgegangen werden mußte, sind die Merkmale der nordischen K. Der Bischofsname, der in Dänemark den Superintendenten wieder beigelegt wurde, in Schweden von Anfang an in Geltung blieb, ist doch auch in Schweden, wo man sich auf ununterbrochene bischöfliche Sukzession (Weihe der neuen durch den kath. Bischof Peter Magni von Westerås) berufen kann, nur Titel, und auch der schwedische Erzbischof (von ¶ Upsala) hatte keine Jurisdiktionsgewalt über seine elf bischöflichen Kollegen und wurde in seinen Rechten so beschränkt, daß er dem landesherrlichen Regiment nicht gefährlich werden konnte. Trotz des Titels stehen diese Bischöfe den deutschen landesherrlichen Superintendenten und Generalsuperintendenten (s. 3 a) weit näher als den anglikanischen Bischöfen, die, obwohl Repräsentanten der Staatskirche und von der Krone ernannt, doch eine unabhängigere Stellung hatten und wirklich zu einer hierarchischen Organisation gehörten (s. Sp. 1422; vgl. ¶ England: I, 3).

4. Von dieser lutherischen K. hebt sich die der reformierten Kirche deutlich ab. Sieht man auf ¶ Genf und die sonstige französische reformierte ¶ Schweiz, auf die Kirche der französischen ¶ Hugenotten, auf die ¶ Niederlande, ¶ Schottland, auf die englischen ¶ Presbyterianer und ¶ Kongregationalisten, in Deutschland auf die reformierten Gemeinden ¶ Rheinlands oder die ¶ Konföderation der reformierten Gemeinden in Niedersachsen, auf die ¶ Vereinigten Staaten von Nordamerika mit ihren verschiedenen reformierten Kirchenorganisationen und auf die Reformierten in ¶ Polen sowie in Ungarn und Siebenbürgen (¶ Oesterreich-Ungarn: II), so tritt einem soviel des Uebereinstimmenden und auch soviel gemeinsame Abweichung von dem älteren lutherischen Typus der K. entgegen, daß man gezwungen ist, von einem besonderen reformierten oder calvinistischen Typus der K. zu sprechen; — calvinistisch, denn außer ihrer besonderen politischen Lage verdanken es die reformierten Kirchen Calvin, dem Organisator unter den Reformatoren, wenn es in ihnen zu einer ziemlich einheitlichen Kirchenbildung kam, von der man mit ¶ Hundeshagen (s. Lit.) rühmen kann: „Nur innerhalb der reformierten Kirche gelang dem Protestantismus eine wirkliche Kirchenbildung, beruhend auf rechtsfähigen Gemeinden, auf einer bestimmteren Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem und überhaupt auf einer Organisation der Gesellschaft, mittelst deren diese die ihr eigentümlichen Tätigkeiten ausübt durch selbständige, nur von ihr selber bestellte und ihr verantwortliche Funktionäre".

Calvins Kirchenbegriff glich in den meisten Punkten dem Luthers (¶ Kirche: II, Sp. 1146). Aber darin unterschieden sich beide, daß für Calvin die Art der Organisation der sichtbaren Kirche als der Heiligungsanstalt etwas schlechthin Wesentliches war und er daher die relative Gleichgültigkeit und Passivität, die sich auf lutherischer Seite beobachten läßt, nicht teilen konnte. Gab es doch für ihn eine allein gesetzmäßige K. (legitima ecclesiae gubernatio), die K. „selon la police, que nostre seigneur Jesus Christ a establie", wie die Confessio Gallicana (29) es nennt, welche die wahrhafte Kirche Christi trotz deren radikalen Unterschiedes von der überlieferten K. wiederherstellen, und der die Obrigkeit, weil allein dem Gesetz Gottes entsprechend, sich beugen muß. Die calvinistische Musterverfassung, die diesem apostolischen Vorbild entsprach, bot ¶ Genf (vgl. ¶ Calvin, 3, Sp. 1549 f: Ordonnances ecclésiastiques, in C. Clemens Quellenbuch, S. 38 ff). ¶ Zwingli (¶ Zürich) — und ihm entsprachen im allgemeinen die andern Gebiete der deutschen Schweiz — hatte in einer noch über die lutherische K. hinausgehenden Verschmelzung von Kirche und Staat die ganze Kirchenregierung bewußt nicht besonderen kirchlichen Organen, sondern der christlichen weltlichen Obrigkeit, wenn auch unter dem Beirat der Geistlichen (Examinatorkonvent; Visitationssynode) zugesprochen. Genf dagegen erhielt durch Calvin eine relativ selbständige kirchliche Organisation der Einzelgemeinde, die selber auch das staatliche Leben beherrschte und eine Art Kirchenregiment des Magistrats wohl anerkennen mußte, aber prinzipiell Einmischung der weltlichen Obrigkeit, weil der Stellung Christi als des Hauptes der Kirche widersprechend, von sich wies. Dieser Gedanke drängte auch zur völligen Beseitigung hierarchischer Gliederung, die man am besten durch kollegiale Organisationen und durch

Heranziehung der Laien auszuschließen hoffte. Zwei kirchliche Ausschüsse, die Vénérable Compagnie (Kongregation), gebildet aus den Pastoren (ministres) und den für den Unterricht bestimmten docteurs, und das „Konsistorium" (Consistoire), eine rein kirchliche, selbständige Vertretung der Kirche, die freilich außer den ministres aus den dem weltlichen Rat entnommenen anciens (Aeltesten) bestand, leiten die Angelegenheiten der Kirche. Die Compagnie besorgt die Verwaltung des Lehramts, Prüfung und Wahl der Geistlichen (hieran war freilich auch der Rat beteiligt); dem Konsistorium als Kirchengericht liegt vor allem die ¶ Kirchenzucht ob, zu deren Handhabung ja speziell die mit großen Rechten ausgestatteten Aeltesten erwählt waren (Einzelnes über die Verwaltung ist in Bd. I, Sp. 1549 nachzulesen). Diese anciens und neben ihnen das vierte Amt dieser Kirche, die für die Armenpflege bestimmten diacres (¶ Diakonen usw., 1 b), zeigen zugleich die Heranziehung der Laien zu gleichberechtigter Tätigkeit neben und zusammen mit den Geistlichen, den ministres und den docteurs. Eine weitere Heranziehung der Gemeinde zur Verwaltung findet aber im Genfer Calvinismus, wie ausdrücklich betont werden muß, nicht statt. Das Volk als solches hat z. B. kein Pfarrwahlrecht, wenn auch die Bestellung der Pfarrer, wie alles Wesentliche, nicht gegen seinen Willen erfolgen soll. Sollen sich auch die Amtsträger den Gemeindegenossen gegenüber als Brüder und als Diener Christi fühlen und ist auch der Luther unbekannte, von Calvin dagegen sehr stark betonte Gegensatz von Geistlichen mit spezifisch geistlichem Charakter und von Laien wieder überbrückt durch den Satz, daß keiner dieser beiden Stände dem andern unbedingt überlegen bezw. unterworfen sei, so wirkt doch die Unterscheidung von Geistlichen und Volk insofern nach, als nur beamtete Laien, nicht die Laien überhaupt, in der verfaßten Kirche eine Rolle spielen. Von Rechten der Gesamtgemeinde als eines genossenschaftlichen Verbandes ist damals noch nicht die Rede gewesen (¶ Gemeindeverfassung, 2 b).

Für die Ausgestaltung der calvinistischen K. haben die ausländischen reformierten Kirchen Entscheidendes geleistet. Ihre politische Lage inmitten von Staaten (¶ Frankreich, ¶ Niederlande, ¶ Schottland), deren Obrigkeit ihren Glauben nicht teilte, sondern sogar verfolgte, brachte es mit sich, daß sie alle staatskirchlichen Rechte, die in der Genfer K. bestehen geblieben waren (Mitwirkung des Rats bei Pfarrwahl und Disziplinargerichtsbarkeit; Ausführung der von den anciens beim Rat beantragten weltlichen Strafen), ausschieden und die Losung der unbedingt vom Staat getrennten ¶ Freikirche, ja des Kampfes gegen die ungläubige Obrigkeit bis hin zum ¶ Tyrannenmord ausgaben. In diesen Ländern ist auch eigentlich erst die Frage der Selbständigkeit der Einzelgemeinde durchgekämpft worden, indem man sich entweder, obwohl ein kirchlicher Zusammenschluß der doch politisch zusammengehaltenen Gemeinden wohl möglich war, aus prinzipiellen Gründen überhaupt dagegen erklärte, oder indem man bei Zusammenschluß jedenfalls die Selbständigkeit der Einzelgemeinde dadurch wahrte, daß in dem höheren Kirchenregimentsorgan die Geistlichen und Aeltesten (Laien) jeder Gemeinde zu Wort kommen konnten, wie denn auch jede Gemeinde ihre Beamten trotz des Zusammenschlusses allein wählt und sich zunächst selber verwaltet. Jene „independentistische" (¶ Independenten) Strömung, deren Gemeinden auf deutschem Boden an der Vielheit der täuferischen Vereine (¶ Wiedertäufer; vgl. ¶ Kirche: III, 2) eine (freilich nicht genaue) Parallele haben, kam auf englischem Gebiet im Gegensatz zur königlichen „Suprematie" (¶ England: I, 3) und zu der bischöflich zusammengeschlossenen Heilsanstalt der anglikanischen Kirche auf und hat ihr einzelgemeindliches, mit dem Predigeramt identifiziertes Presbyteramt erfolgreich gegen die anglikanische Behauptung, daß zum Wesen der christlichen Kirche die apostolisch-bischöfliche Sukzession gehöre, verteidigt und, hierin unterstützt von den ¶ Presbyterianern, die kirchliche Selbständigkeit gegen die Einmischung der weltlichen Obrigkeit gefordert (¶ Kongregationalisten; vgl. ¶ England: I, 3). Eine noch größere Geschichte haben die unter dem Zeichen des Synodalsystems zusammengeschlossenen reformierten Kirchen gehabt. Es ist das Verdienst der französischen Hugenottenkirche, die reformierte K. durch Einfügung dieses Elementes (National-, Provinzial-, Kreissynode; vgl. ¶ Hugenotten: I, 3) über Calvin hinaus entwickelt zu haben, und die niederrheinischen Gemeinden, die Niederländer, die Schotten und durch diese die englisch-amerikanischen ¶ Presbyterianer, ja von letzteren im 18. Jhd. angeregt, selbst die nordamerikanischen Lutheraner und Glieder der bischöflichen Kirche, waren darin Schüler der Franzosen, ohne sich in allen Einzelheiten an deren Muster zu binden. Ueber diese Ausgestaltung vgl. im einzelnen die Artikel ¶ Calvinismus, Sp. 1555 (Frankreich), 1556 (Niederlande) und ¶ Gemeinde, 1, sowie die Länderartikel. Das Charakteristische war die Wertung der Gemeinde als bleibender Grundlage, auch nach dem Zusammenschluß der Einzelgemeinden zur Gesamtkirche bezw. Synode, die Heranziehung der Laien auch zu den Synoden, die sich damit wesentlich von den lutherischen Visitationssynoden (s. Sp. 1439) unterschieden, die innerkirchliche parlamentarische Selbstregierung. Die Namen, die für die verschiedenen Stufen dieses Systems in den einzelnen Ländern begegnen, sind verschieden und ebenso die Verteilung der Befugnisse im einzelnen. Aber der Geist ist überall derselbe. Derselbe Wille, der schon die Leitung der Einzelgemeinde kollegial gestaltet und durch gleichberechtigte Heranziehung von Laien für Abwehr der hierarchischen Gefahr gesorgt hatte, betätigte sich auch hier und bewahrte die reformierte Kirche bei der Diözesan-, Provinzial- und Nationalorganisation davor, persönliche, ständige, geistliche Aufsichtsämter nach Art der lutherischen Superintendenten und Generalsuperintendenten, geschweige denn der kath. oder der anglikanischen Bischöfe und Erzbischöfe einzurichten. Begegnen auch z. B. in der reformierten Kirche Polens und Ungarns, in der Londoner Fremdengemeinde, die ¶ Laski begründete, oder in der älteren schottischen Kirche reformierte Superintendenten, so ist doch, wie Rieker, dem wir erst ein wirkliches Verständnis der reformierten K. verdanken, mit Recht betont, die Regel ein „Mißtrauen gegen jede überragende Stellung eines Einzelnen in der Kirche,"

das z. B. auch dazu geführt hat, daß weder in den Synoden, noch selbst im Presbyterium (Kirchenrat, Konsistorium, conseil presbytéral) der Einzelgemeinde der Vorsitz stets bei einem und demselben bleibt; hier wechseln in der Regel die Geistlichen im Vorsitz einander ab; der „Moderator" der Synode aber geht jedesmal durch Neuwahl aus dieser hervor, und mancherorts (vgl. z. B. ¶ Dordrechter Synode, Art. 41) war gar bestimmt, daß keiner zweimal hinter einander Synodalvorsitzender sein dürfe. Auch die Regierung in der Zeit zwischen zwei Generalsynoden war entweder so geordnet, daß, wie in Frankreich und den Niederlanden, eine Gemeinde während dieser Zeit als „Vorort" galt, oder daß z. B. in Schottland ein ständiger Synodalausschuß (Commission of the General Assembly) oder für die mit den niederländischen zu einer Kirchengemeinschaft vereinigten deutschen niederrheinischen Kirchen das um Provinzialdeputierte verstärkte „Moderamen" (Vorsitzender; Assessor; zwei „Schreiber", scribae) als Conventus Moderatorum Synodi Generalis die Zwischenregierung führte. Aber stets ist das Aufsichtsamt einem (wechselnden) Kollegium anvertraut.

Zum Schluß sei noch auf zweierlei hingewiesen: Erstens muß noch einmal betont werden, daß der altreformierten Kirche bei dieser Gestaltung der Einzelgemeinde sowohl wie der größeren Gemeindeverbände bewußt demokratische Gedanken durchaus fernlagen. Hat Calvin auch keine Monarchie und keine aristokratische Oligarchie, die sich aber tatsächlich den weltlichen städtischen Verhältnissen entsprechend nicht selten, ja fast überall, eingeschlichen hat, aufrichten wollen, so stand er auch der Massenherrschaft in der Kirche schlechthin ablehnend gegenüber und beschränkte das Recht des nicht beamteten Volkes auf die Kontrolle der Beamteten (s. oben; Institutio IV, 12, 7: ut plebis multitudo non regat actionem, sed observet ut testis et custos, ne quid per libidinem a paucis geratur). Moderne Vorstellungen von der Gemeinde als der Inhaberin der kirchlichen Gewalt und dementsprechende repräsentative Gedanken lagen ihm fern. — Und ebendeshalb konnten reformierte Kirchen nun zweitens, wo es die Verhältnisse forderten, obwohl nach altreformierter Auffassung sich auch ein landesherrliches Kirchenregiment nicht mit dem Regiment Christi verträgt, doch eine gewisse Verbindung mit jenem andern System eingehen, umsomehr als auch Calvin der Ueberzeugung war, daß die Obrigkeit von Gottes wegen eine Pflicht gegen das Evangelium habe. Hatte die politische Lage schon in schweizerischen Stadtgemeinden, im niederländischen und schottischen Kirchentum gewissen obrigkeitlichen Rechten und staatskirchlichen Elementen (s. oben) einen Platz in der Kirchenorganisation verschafft (freilich ohne die Theorie von den praecipua membra ecclesiae; s. Sp. 1432), so ist es vor allem auf deutsch-reformiertem Boden, wo der Protestantismus, abgesehen von den zugewanderten Flüchtlingskirchen (¶ Hugenotten: IV, 2 e), ja fast durchweg erst später von seinen lutherischen Anfängen nach der reformierten Seite hin umgebogen ist (vgl. ¶ Deutschland: II, Sp. 2113 f), zu einer Verbindung des landeskirchlichen-konsistorialen mit dem presbyteral-synodalen System gekommen, wie z. B. in der Kurpfalz (1564), auch in Kleve-Mark (¶ Rheinland ¶ Westfalen), wo man am längsten von der Beimischung dieser fremden Bestandteile verschont blieb. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835, die beides vereinte, hat dann über die reformierte Kirche hinaus die Bedeutung erlangt, rückwirkend mit den Anstoß zur Einfügung von Presbyterien und Synoden auch in den Organismus der lutherischen K. (s. 5 b) gegeben zu haben. Von den deutschen reformierten Kirchen hat sich nur die ¶ Konföderation reformierter Kirchen in Niedersachsen die reine Synodalverfassung bis heute bewahrt.

5. Das altlutherische wie das reformierte System ist in der neueren Entwicklung mancherlei Umwandlungen ausgesetzt gewesen, welche die äußere Lage nicht selten bedeutend verschoben haben, weil die grundlegenden Begriffe andere geworden waren. Da diese modernen kirchenrechtlichen Begriffe meist in besonderen Artikeln erörtert sind, und da die Länderartikel auch auf die neuere Verfassungsgeschichte in den einzelnen Ländern einzugehen haben, so müssen hier einige allgemeine Grundlinien genügen.

5. a) Dazu gehört zunächst, die Bedeutung der neuen naturrechtlichen Theorie (vgl. ¶ Naturrecht) für die K. festzustellen, die seit der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s und vollends im 18. Jhd. durch die Wirksamkeit von ¶ Pufendorf, ¶ Thomasius, ¶ Pfaff, J. H. ¶ Böhmer, ¶ Mosheim u. a., aber auch schon ¶ Grotius und ¶ Hobbes, Einfluß auf die innere Gestaltung der evg. Kirchen gewonnen hat. Sie hat nicht nur in das „Gemeindeideal" und das „Synodalsystem" (Kollegialprinzip) der Reformierten einen neuen Klang hineingelegt, sondern in den einerseits verweltlichten, anderseits schlechthin souverän gestalteten Staaten (¶ Aufklärung, 4 a) auch das lutherische landesherrliche Kirchenregiment, den obrigkeitlichen Zwang zur Lehr- und Kircheneinheit u. a. wieder zur Diskussion gestellt und der als religiöser Verein (nicht mehr als Anstalt) gedeuteten, in ihrem Ansehen immer mehr sinkenden Kirche eine wesentlich andere Stellung im Staatsganzen angewiesen. Einheitliche Lösungen der K.sfrage hat das naturrechtliche Zeitalter keineswegs gebracht. Es waren sehr verschiedene Wege möglich. Ging man von dem Begriff des souveränen, einheitlich geordneten, zentralisierten und dabei in seinem Handeln ausschließlich von der salus publica, der „Staatsraison" (ratio status) geleiteten Staats aus, so wurde auch die Kirche tatsächlich völlig zur Staatsanstalt; dem entsprach es, daß man das als Ausfluß der Staatsgewalt gedeutete ¶ Landesherrliche Kirchenregiment (¶ Territorialismus; vgl. ¶ ius circa sacra ¶ Kirchenhoheit, Sp. 1278) sehr weit ausdehnte, die „Vereinsgewalt" der Kirche dagegen im wesentlichen auf die res fidei, das dem Staat gemäß dem Grundsatz der ¶ Toleranz entzogene religiöse Innenleben (vielleicht mit dem Steuer- und Kollektenrecht, aber ohne das Recht eigener Stellenbesetzung!), beschränkte und dem Staat jederzeit das Recht zu weiterer Beschränkung offen ließ, daß man den lutherischen Konsistorien wie den katholisch-bischöflichen ¶ Kirchenbehörden die ¶ Civilgerichtsbarkeit über kirchliche Personen und Sachen samt der Ehegerichtsbarkeit entzog, daß man, wie in ¶ Preußen (: III) oder ¶ Würt-

temberg, die Konsistorien unter die „Oberdirektion" der dazu verordneten Deputation des Staatsministeriums bezw. unter das Ministerium des „geistlichen Departements" stellte oder die landesherrlichen Kirchenbehörden durch staatliche Behörden ersetzte, daß man selbst in der reformierten Schweiz die Synoden einschlafen ließ und die oberste Kirchengewalt den unter Oberaufsicht des Rates stehenden Kirchenkonventen (= Kirchenräten) der Kantone, zur Zeit der helvetischen Republik (¶ Schweiz) dem helvetischen Direktorium übertrug, — alles in allem eine Steigerung dessen, was das erste Jhd. der evg. K. auf lutherischem Gebiet an staatlichem Kirchenregiment gebracht hatte, nur gemindert um die Verpflichtung des Staats, für einheitliche Lehre (doch vgl. ¶ Wöllner) und überhaupt für Konfessionseinheit zu sorgen (vgl. ¶ Kirche: V, 4, Sp. 1161). — Legte man dagegen wirklich den naturrechtlichen Vereinsbegriff zugrunde, der Staat und Kirche (vgl. ¶ Kirche: III, 2. 3 ¶ Kollegialismus) wie alle Genossenschaften oder Gesellschaften (collegia) durch einen Vertrag (pactum unionis, p. subiectionis) entstanden sein ließ — keine Anstalt und Gottesstiftung, sondern menschliche Willensorganisation, so wie es ¶ Rousseaus Contrat social (1762) am berühmtesten ausgesprochen hat —, so war nicht nur die Kirche zur Freiwilligkeitskirche geworden, der Beamte zum Beauftragten der Gemeinde gemacht, die Befehlsgewalt in diesem collegium aequale, d. h. einem Verein, in dem alle Mitglieder gleiche Rechte haben, abgeschafft, der Demokratie Einlaß gewährt; hier war auch der Einzelgemeinde als der Grundform, auf der der weitergreifende Kirchenverein beruhte, grundlegende Bedeutung beigelegt, und gleichzeitig war die Kirche als etwas Selbständiges, als eine Größe für sich anerkannt, die im Staat bestand, aber gegen die Herrschaft auch des Landesherrn geschützt war. Dem Staat stand ihr gegenüber wie allen Vereinen gegenüber nur die Aufsicht (Hoheitsrechte) im Staatsinteresse zu; der Kirche aber blieb wie jedem Verein die selbständige Regelung des ganzen Vereinslebens als angeborenes, „originäres" Recht, außer wenn sie um ihrer zu großen Ausdehnung willen Vereinsrechte, wie das Kirchenregiment, durch Vertrag an die Obrigkeit übertragen hat. Hat der deutsche Kollegialismus des 18. Jhd.s durch diese Vertragstheorie das landesherrliche Regiment in seinem alten Umfange gerechtfertigt, so waren bei Wegfall dieser Hilfslinie doch recht andere Wege möglich, und diese ist das 19. Jhd. auch im lutherischen Deutschland gegangen. — Im 18. Jhd. hat der Kollegialismus innerhalb der lutherischen Kirche vor allem im Pietismus warme Fürsprache gefunden, bis hin zur Forderung der Unabhängigkeit der Kirche vom landesherrlichen Regiment — (¶ Spener war gegen die „Cäsaropapie" und für die Presbyteralverfassung) — und bis zur Heranziehung auch der Laien zu kirchlicher Tätigkeit (auf Grund des religiösen Gedankens vom allgemeinen Priestertum). Verwirklicht war er hier, wenigstens „in verkleinertem und ins Private gezogenem Maße", in den innerkirchlichen collegia pietatis oder Konventikeln (¶ Pietismus: I; vgl. ¶ Württemberg), stärker bei den ¶ Separatisten und in Herrnhut, wo sich trotz der Bischofsweihe ¶ Zinzendorfs, ¶ Nitschmanns u. a. das synodale Gesetzgebungsrecht samt der kollegialen und presbyteralen Verwaltung (¶ Herrnhuter, 1. 2) durchgesetzt hat. Daß ¶ Friedrich der Große, wie auch andere Fürsten der Aufklärung, trotz absolutistischer Gedanken unter dem Einfluß seiner Auffassung von Gewissensfreiheit den Gemeinden nicht selten der kirchlichen Behörde gegenüber weiten Spielraum ließ — er gab ihnen z. B. in der Gesangbuchsfrage (¶ Kirchenlied: I, Sp. 1306) durchaus nach —, hat für die K. im ganzen keine Bedeutung gehabt. Denn trotz solcher Schwäche der Kirchenregierung den Patronen und den Gemeinden gegenüber und obwohl auch das Preußische ¶ Landrecht (vgl. ¶ Kirchenrecht, 5 b) eigentlich keine Kirche, sondern nur eine Summe von Gemeinden kennt, ist das staatliche Kirchenregiment auch in Preußen (s. oben) in territorialistischem Geiste geführt worden, und führende Theologen (wie z. B. ¶ Semler) haben gegenüber dem aufklärerischen Treiben Einzelner der Obrigkeit allein das Reformationsrecht zugesprochen. Zeigt sich der Einfluß des Kollegialismus innerhalb der lutherischen K. zunächst nur in der seitdem begonnenen regen innerkirchlichen Vereinsbildung, die auch hernach der Träger der ¶ Inneren Mission des ¶ Gemeinschaftschristentums usw. blieb, so hatte die reformierte Kirche schon damals ihr K.srecht in jenem Sinne umgedacht, — nur umgedacht; denn die bestehende ursprüngliche reformierte K. konnte, obwohl ihr diese naturrechtlichen Ideen nicht zugrunde lagen, doch zunächst fast in allem festgehalten und naturrechtlich, „kollegial", „repräsentativ" umgedeutet werden. Charakteristisch wurde der neueren reformierten K. vor allem der starke freikirchliche Zug und das Streben nach Entstaatlichung (¶ Freikirche), das seit der Mitte des 17. Jhd.s die durch keine politische Tradition gebundenen amerikanischen Kolonien (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika ¶ Kirche: V, 6) erfüllte und seit Wilhelms III Toleranzakte (¶ Dissenters) auch in Schottland und England (¶ Freikirchen: II ¶ England: I, 4; II, 4 ¶ Methodisten) gewaltigen Fortschritt machte; hat den ¶ Niederlanden schon das Revolutionszeitalter (1798) die Trennung gebracht, so haben diese Ideen im 19. Jhd. auch in der reformierten Schweiz und bei den französischen Reformierten (¶ Freikirchen: I. III ¶ Genf ¶ Frankreich, 11 ¶ Schweiz; 1911 in Basel-Stadt) eifrige Fürsprache und Verwirklichung gefunden, obwohl sie den Verzicht auf die calvinische Volkskirche bedeuten und die im alten Calvinismus nicht in reiner Ausgestaltung begegnenden genossenschaftlichen Gedanken von der Kirche als der freiwillig zusammengeschlossenen societas fidelium, der Gemeinschaft der von Gott einzeln Berufenen, damit zur Alleinherrschaft gelangen. Dem entsprach dann eine noch weit stärkere Heranziehung der Laien als im alten Calvinismus.

5. b) Die Entwicklung der K. im 19. Jahrhundert ist nicht zu verstehen ohne beständigen Blick auf die naturrechtlichen und territorialistischen Gedanken des vorhergehenden Jhd.s. Beherrscht der Territorialismus zu Anfang des 19. Jhd.s die Kirchen fast überall vollständig, so ist er doch hier und da auch im lutherischen Deutschland, z. B. im Preußen ¶ Friedrich Wilhelms III, schon damals eingeschränkt durch die Absicht, die Kirchen selbständig zu machen und den Staat auf die ¶ Kirchen-

hoheit zu beschränken. Zur Vorbereitung dessen wurden schon 1797 und 1804 in Ostpreußen, 1808 in den andern preußischen Provinzen die Konsistorien als Kirchenregimentsbehörden aufgehoben und die Wahrnehmung der königlichen Rechte gegenüber der Kirche den Regierungskollegien übertragen, und auch bei ihrer Wiedererrichtung (1815) waren die Konsistorien, die 1817 der Oberdirektion des Kultusministeriums unterstellt wurden, zunächst nur als Kirchenhoheitsbehörden gedacht und daher selbst mit kath. Mitgliedern besetzt und mit der Aufsicht auch über die kath. Kirche betraut worden (¶ Kultusministerium, 1; vgl. RE³ X, S. 756 f: Konsistorien), bis ¶ Altensteins Gedanken zum Siege gelangten und den Konsistorien (1825) die „inneren" Angelegenheiten der evg. Kirchen Preußens wieder übertragen wurden, während die „Externa" auch damals noch bei den Regierungen blieben. Und doch entsprach allein jene erste Regelung der Dinge den inzwischen eingetretenen Umwälzungen in dem religiös-kirchlichen Charakter der deutschen Staaten, denen durch die deutsche Bundesakte (¶ Kirchenrecht, 5 a) und die dadurch gebrachte absolute Parität für die drei im Reich vorhandenen großen Religionsparteien (katholisch; lutherisch; reformiert) jeder Rest eines konfessionellen Charakters genommen war, sodaß damit, wie Sehling mit Recht betont, „ein Anstoß für den Staat gegeben war, auch der evg. Kirche gegenüber sich auf den Kreis derjenigen Rechte zu beschränken, die er gegenüber der kath. Kirche ausübte, auf die staatlichen Schutz- und Aufsichtsrechte, und dem Kollegium seine Gesellschaftsrechte freizugeben". Diesem Ziel strebten auch die Kirchen selber zu. ¶ Schleiermacher machte sich schon 1807 in seinem Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche und dann wieder 1817 in seiner Schrift „Ueber die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung" zum Sprecher der Kirche (vgl. Zeitschrift für Kirchenrecht 1, S. 327 ff). Presbyterale Einrichtung der Einzelgemeinde und Einführung von Synoden (1807 Geistlichkeitssynoden; 1817 auch Abordnung von Aeltesten) sollten die selbständige Kirche schaffen helfen, obwohl Schleiermacher, wie auch die 1814 eingesetzte „Geistliche Kommission" (Juni 1815 Gutachten betreffend „Verbesserung der K."), sich dessen bewußt waren, daß die reine Nachahmung der reformierten Einrichtung in Deutschland durch das tatsächlich bestehende landesherrliche Regiment verboten war. Schleiermacher hat dem beidemal Rechnung getragen, indem er bald neben jenen Synoden die vom König zu ernennenden Bischöfe als Träger der Kirchenleitung dachte, bald (1817) die einzige Möglichkeit in der Verbindung der konsistorialen und synodalen K. sah. Darin hat ihm die weitere Entwicklung Recht gegeben. Sie ist hinweggeschritten über diejenigen, die, wie Preußen in den 20er Jahren (1828 Einsetzung von ¶ Generalsuperintendenten), in einseitiger Weise den landesherrlichen Summepiskopat ausbauten, nicht nur auf Kosten der Synodalgedanken, sondern sogar der Konsistorien, die im Preußen Friedrich Wilhelms III vielfach im Agendenstreit (¶ Agende, Sp. 227 f) nicht die Partei des Königs ergriffen hatten; unerfüllt blieben auch die Utopien, die in der bischöflichen Verfassung das Heil sahen, sodaß Friedrich Wilhelm III 1826—40 wenigstens allen Generalsuperintendenten den Bischofstitel, ¶ Borowski gar den Titel eines Erzbischofs gab. Aber ebenso hat die Geschichte diejenigen gerichtet, die, ohne die in der geschichtlichen Existenz landesherrlich entstandener und seitdem landesherrlich geleiteter Kirchenkörper liegende Bindung zu beachten, die Gedanken der Selbstverwaltung bis hin zur „Trennung von Kirche und Staat" — freilich weit weniger schroff (¶ Luthertum, 1; vgl. ¶ Kirche: V, 4. 5. 8) als bei den Reformierten —, geltend machten und sich dabei bald auf die Grundgedanken der Reformatoren beriefen, welche die gegenwärtige eingeschränkte Rechtslage der Kirche als „unwürdig" erscheinen ließen, bald unter Beeinflussung durch die allgemeinen parlamentarischen Neigungen der Zeit, den erwachten „Konstitutionalismus", und unter Nachwirkung der naturrechtlich kollegialistischen Gedanken (s. Sp. 1445), handelten, — Gedanken, die auf bestimmte Kreise nach wie vor Einfluß ausübten, obwohl andere seit der Zeit der „Erweckung" (¶ Pietismus: II ¶ Restauration) die Beurteilung der Kirchen als „Vereine" (statt als „Stiftung", „Anstalt") als unberechtigt empfanden. — Hatte in der ¶ Schweiz schon die politische Regeneration seit 1830 das städtisch-aristokratische Kirchenregiment, in den einzelnen Kantonen freilich verschieden schnell und verschieden stark, zurückgedrängt und eine mehr demokratische K. mit größeren Rechten der Synoden und der Gemeinden gebracht, so haben die Jahre 1848 ff (vgl. ¶ Parlament, Frankfurter) für jene verschiedenen, aber doch demselben Ziel zustrebenden Gedanken in Deutschland Bahn gebrochen, wie sie auch für die dänische und niederländische K. (¶ Dänemark, Sp. 1936 ff; ¶ Niederlande: I—II) von bedeutsamem Einfluß gewesen sind. War der **Landesherr** in Deutschland fortan in seiner aus der Staatsgewalt fließenden staatlichen ¶ Kirchenhoheit durch die Parlamente beschränkt, so wurde ihm auch das nun wieder im Gegensatz zum ¶ Territorialismus als innerkirchliches Amt gedeutete ¶ Landesherrliche Kirchenregiment je länger, je mehr beschränkt, zwar nicht durch die staatlichen Parlamente, denen ein Eingriff in die innerkirchlichen evangelischen Angelegenheiten schon durch ihren gemischtkonfessionellen Charakter und durch das Prinzip der Parität gegenüber allen Konfessionen verboten war (anders z. B. in ¶ Dänemark, Sp. 1937), wohl aber durch kirchliche synodale Körperschaften, an deren Schaffung seit Anfang des Jhd.s gearbeitet wurde, sodaß sich dadurch eine Annäherung der lutherischen K. an die reformierte ergab. Als notwendige praktische Konsequenz des anders gedeuteten landesherrlichen Regiments und der strengen Scheidung zwischen seiner Kirchenhoheit und seinem Kirchenregiment erfolgte zunächst die **Neuordnung der kirchlichen Behörden**, die unabhängig von staatlichen Behörden (¶ Kultusministerium ¶ Staatsminister) unmittelbar dem Landesherrn als dem summus episcopus (¶ Summepiskopat) unterstellt sein sollten. Das Jahr 1848 hatte hier den Fortschritt gebracht, daß, unter Beseitigung der Staatsministerien als Kirchenregimentsbehörden und ihrer Beschränkung auf Wahrung der Kirchenhoheit, für das eigentliche Kirchenregiment als oberste Behörden selbständige Oberkonsistorien

oder Oberkirchenräte (¶ Oberkirchenrat) geschaffen wurden, in den beiden Mecklenburg, sowie in Oldenburg und Sachsen-Weimar schon 1849, in Nassau und in Altpreußen, wo man schon seit 1848 an der Neuordnung arbeitete, 1850, in Anhalt und Waldeck 1853, in Baden 1860, in Hannover 1866 usw., — die Zahlen zeigen, daß der Prozeß sich lange hinzog; wo in kleineren Gebieten keine besondere kirchliche Oberbehörde geschaffen wurde, gingen doch kirchenregimentliche Befugnisse der Ministerien auf die Konsistorien über, die in Preußen schon seit 1845 unter ¶ Friedrich Wilhelm IV — einem Kritiker des eignen landesherrlichen Kirchenregiments, der bereit war, das Regiment in die „richtigen Hände" zu legen, sobald die Kirche sich eine eigne Organisation (freilich nicht von der Gemeinde aus) gegeben hätte —, manche Rechte der Regierungskollegien übernommen und größere Selbständigkeit gewonnen hatten. Beendet ist die Entwicklung noch keineswegs; noch immer besteht in den einzelnen Gebieten eine bald engere bald freiere Unterstellung der Kirchenbehörden unter staatliche Behörden bezw. eine mehr oder weniger feste Verbindung beider; vgl. z. B. die verhältnismäßig freie Stellung in ¶ Sachsen und Altpreußen (¶ Preußen) und demgegenüber in ¶ Bayern (: I, 3). — Bedeutsamer noch war die Ausbildung der ¶ Synodalverfassung, die dann mit der alten Konsistorialverfassung zu der heute in Deutschland herrschenden sogenannten „gemischten" Verfassung zusammenwuchs, — in ihrer noch mangelnden Ausbildung und in diesem Nebeneinander deutlich ein Kompromißerzeugnis und doch von großem Wert, obwohl sie vom „Kirchenvolk" bei weitem nicht so getragen ist, wie die reformierten Synoden, die ganz anders in den Gemeinden wurzeln. Wiewohl auch die neue lutherische Synodalverfassung mit einer presbyteralen Neuordnung der Einzelgemeinde Hand in Hand ging (¶ Gemeindeverfassung, Sp. 1261 ff), bilden die Synoden infolge ihrer Zusammensetzung (Filtriersystem) keineswegs eine getreue Darstellung der Kirche als der Summe der Einzelgemeinden (s. Sp. 1457 f). Die Theorie aber dürfte trotz allem richtiger sein als etwa jene Lehre vom bischöflichen Kirchenregiment, die Jul. ¶ Stahl den presbyteral-synodal-freikirchlichen Bestrebungen seiner Zeit entgegenhielt. Der synodale und presbyterale Ausbau der deutschen Landeskirchen beginnt schon im 2. Jahrzehnt des 19. Jhd.s. Gerieten in ¶ Preußen die 1817 angeordneten Presbyterien und Synoden (nur im Sinne von Geistlichkeitssynoden) inmitten der 20er Jahre wieder ins Stocken (s. oben), sodaß nur die Kirche ¶ Rheinlands und ¶ Westfalens, auf Grund älterer Territorialüberlieferung, 1835 eine Synodalverfassung erhielt, so brachte die Union 1818 der Rheinpfalz (¶ Bayern: II, 1. 2) und dasselbe Jahr dem rechtsrheinischen Bayern (hier ohne Presbyterium; Geistlichkeitssynoden), 1821 Baden, und in weitem Abstand 1854 ¶ Württemberg, 1864 ¶ Hannover (Bd. II, Sp. 1850), 1868 ¶ Sachsen, 1873 und 1876 nach mancherlei mißlungenen Versuchen auch den östlichen Provinzen ¶ Preußens (unter Ad. ¶ Falk und Emil ¶ Herrmann), 1874 Großherzogtum Hessen (¶ Hessen: II, 5), 1876 ¶ Schleswig-Holstein, 1875—78 ¶ Anhalt (: 2), 1877 ff Nassau und Hessen-Kassel (¶ Hessen: VI, a 2; b 1) usw., zuletzt innerhalb Preußens 1899 Frankfurt a. M. (¶ Hessen: VI c) eine mit der Presbyterialverfassung verbundene Synodalverfassung (meist Diözesan- und Generalsynode, zwischen denen z. B. in Preußen die Provinzialsynode steht). Verschlossen hat sich dieser Entwicklung nur ¶ Mecklenburg; als vollendet erscheint sie aber auch in den andern Gebieten nur wenigen (¶ Synodalverfassung).

Die Bedeutung des 19. Jhd.s für die K. besteht also darin, daß es — und das gilt trotz aller Bindungen, die noch bestehen, — Kirchen neben dem Staat geschaffen hat, sodaß fortan zwei nicht mehr zusammenfallende Rechtskörper vorhanden waren, deren Nebeneinander freilich noch genug Zukunftsmöglichkeiten und Probleme in sich schließt (¶ Kirchenhoheit). Die Gegenwart steht dem geschichtlich Gewordenen auch auf dem Gebiet der K. keineswegs wunschlos gegenüber. Ja, die K.sfragen gehören gegenwärtig in Deutschland wie anderswo (¶ Norwegen ¶ Schweden usw.) zu den aktuellsten Fragen, und die verschiedensten Wünsche sind laut geworden. Für die einen ist der Hauptpunkt im Zukunftsprogramm die Trennung von Staat und Kirche nach ausländischem Muster (¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit) oder wenigstens die völlige Beseitigung der Unterordnung der Kirchenbehörden unter staatliche Behörden und die Selbstbeschränkung des landesherrlichen Kirchenregiments, das gerade gegenwärtig wieder angesichts des „Falles Jatho" (1911; vgl. z. B. ChrW 1911, S. 660) andauernder und oft scharfer Kritik begegnet und auch auf kirchlich-orthodoxer Seite (vgl. z. B. ¶ Kleist-Retzow, ¶ v. Hammerstein) bald als Herrschaft eines nichtkirchlichen Faktors in der Kirche, bald als Hemmung der Selbständigkeit der Kirche, bald als der Schrift (vgl. ¶ Steinmeyer: Der Begriff des Kirchenregiments, 1879) oder den Gedanken Luthers (s. oben) widersprechend bekämpft worden ist (vgl. ¶ Cäsareopapismus). Was dann die innerkirchlichen Wünsche betrifft, so stehen da das Interesse an immer weiter gehender Zentralisation und am Zusammenschluß, der auch über die noch immer festgehaltenen territorialen Grenzen der einzelnen Landeskirchen hinausgriffe, und das Streben nach weitergehender Dezentralisation, stärkerer Individualisierung, Ausbau der Rechte der Gemeinde, die bei den auf allen Gebieten hervorgetretenen Uniformierungsbestrebungen (vgl. z. B. ¶ Agende ¶ Gesangbuch) wieder zu einer bloßen „Parochie" herabzusinken droht, einander gegenüber. An Erfolg hat es weder den Streitern für Gemeinderechte (¶ Gemeinde), noch den ¶ Einigungsbestrebungen (vgl. auch ¶ Kirchenausschuß) gefehlt; die letzteren haben übrigens nicht nur in der panangklikanischen ¶ Lambethkonferenz, sondern auch auf reformiertem Boden (vgl. z. B. die ¶ Presbyterianische Allianz mit ihrem alle vier Jahre tagenden Panpresbyterian Council, seit 1877, die interkantonalen Verbindungen der Kirchen der ¶ Schweiz u. a.) Parallelen, sind also mit dem gleichfalls reformierten (und naturrechtlichen) Gemeindeideal nicht absolut unverträglich. Aber unleugbar hat der Gedanke der ¶ Landeskirche, die mehrere Jhd.e lang der Träger des kirchlichen Lebens gewesen ist, noch heute im lutherischen Deutschland eine Kraft, welche die beiden Gedanken der Einzel-

gemeinde und der Nationalkirche oder auch nur der „Konföderation" der deutschen Landeskirchen, erdrückt, zumal diese — und das gilt trotz des alten ¶ Corpus Evangelicorum doch auch von den Einheitsbestrebungen — hier keine Geschichte hinter sich haben. Dieser Landeskirche sollen endlich die Wünsche dienen, die man betreffs weiterer Ausbildung des Synodalwesens hegt, indem man vor allem Gewährung größerer Rechte an die Synoden (etwa nach Art der Rechte der schweizerischen „Synodalkommissionen" oder „Kirchenräte") und ihre Umbildung „aus Kontrolleapparaten zu Organen der kirchlichen Selbstverwaltung" fordert und eine andere Zusammensetzung wünscht, — ein Wunsch, der seinerseits wieder auf die Gemeindeverfassung zurückwirkt (¶ Synodalverfassung); denn er hat auch eine weitere Heranziehung der Laien im Auge und wertet die Gemeinde als das festgeordnete und lebendige Fundament, auf dem der übrige Kirchenbau sich erhebt, und dem man auch mannigfache und freie Gestaltung und selbständiges Leben zugestehen kann (wie es z. B. selbst in dem noch immer nicht synodal verfaßten ¶ Dänemark das Gesetz betreffs der „Wahlgemeinden innerhalb der Volkskirche" ermöglicht hat; s. Bd. I, Sp. 1938), ohne daß die Landeskirche an diesem „Independentismus" zugrunde ginge.

Außer den verbreiteten Lehrbüchern der Kirchengeschichte (besonders K. Müller; ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 3 d) und des ¶ Kirchenrechts (besonders Rud. Sohm) und der bei ¶ Kirche: II. III. V genannten Literatur vgl. die Gesamtdarstellungen von Ludw. Aem. Richter: Geschichte der evg. K. in Deutschland, 1851; — Karl Bernh. Hundeshagen: Beiträge zur K.sgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus, 1864; — O. Mejer: Das Rechtsleben der deutschen evg. Landeskirchen, 1889; — Ders.: Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, 1864; — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evg. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 1893; — Ders.: Grundsätze reformierter K., 1899; — Ders.: Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter, moderner Auffassung (HV 1898, S. 370 ff); — Emil Sehling: Geschichte der protestantischen K. (in Aloys Meister: Grundriß der Geschichtswissenschaft II, 8; reiche Literaturangaben), 1907; vgl. zur Ergänzung dessen Artikel „Konsistorien", „Superintendent", „Bischöfe" usw. in RE³. — Ferner G. V. Lechler: Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854.

Als Quellenwerke kommen für die ältere Zeit die Sammlungen der ¶ Kirchenordnungen von L. Ae. Richter und Emil Sehling (mit geschichtlichen Einleitungen!) in Betracht, für die Gegenwart vor allem: Die geltenden Verfassungsgesetze der evg. deutschen Landeskirchen. Herausgegeben und geschichtlich eingeleitet von Emil Friedberg, (1885) 1891—92², nebst vier Ergänzungsbänden 1888, 1890, 1892, 1904; — E. Nitze: Die Verfassungs- und Verwaltungsgesetze der evg. Landeskirche in Preußen, 1895³; — Eine Auswahl gibt Otto Clemens Quellenbuch zur praktischen Theologie III: Quellen zur Lehre von der K. (Kybernetik), 1911.

Für die einzelnen Perioden und Länder sei besonders auf folgende Werke hingewiesen: Paul Tschackert: Die Entstehung d. lutherischen und d. reformierten Kirchenlehre, 1910, besonders S. 102 ff. 179 ff. 248 ff. 338 ff. 435 ff; — Walther Köhler: Zu Luthers Kirchenbegriff (ChrW 1907, S. 371—377); — Ders.: Luthers Schrift an den Adel usw., 1895; — Paul Drews: Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?, 1908 (ZThK 18, Ergänzungsheft); — Heinr. Hermelink: Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit (ZKG 1908, S. 267 ff. 479 ff); — Karl Müller: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910 (vgl. Ders.: in ChrW 1910, S. 510 ff. 529 ff); — Karl Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 1911 (ZThK 21, Ergänzungsheft); — Erich Brandenburg: Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft, 1901; — O. Mejer: Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts, 1891; — Karl Müller: Die Anfänge der Konsistorialverfassung im lutherischen Deutschland (HZ 102, 1908, S. 1—30); — H. Nobbe: Das Superintendentenamt, seine Stellung und Aufgabe nach den evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s (ZKG 14, 1894, S. 404 ff. 556 ff; 15, 1895, S. 44 ff); — Wilhelm Kahl: Der Rechtsinhalt des Konkordienbuchs (in: Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Otto Gierke), 1910; — Otto Hintze: Die Epochen des evg. Kirchenregiments in Preußen (HZ 97, 1906, S. 67—118; Neudruck in H.s Historischen und Politischen Aufsätzen III, S. 109—159); — Bernh. Rogge: Der Werdegang der preußischen K. (Deutsch-Evg. 1910, S. 473 ff); — Heinr. v. Mühler: Geschichte der evg. K. in der Mark Brandenburg, 1846; — Erich Förster: Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900, 1900; — Ders.: Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms III, 2 Bde., 1905—07; — L. Ae. Richter: König Friedrich Wilhelm IV und die Verfassung der evg. Kirche, 1861; — J. Friedrich: Luther und die K. der Reformatio ecclesiae Hassiae, 1894; — Ders.: Die Entstehung der Ref. eccl. Hass., 1905 (vgl. dazu W. Köhler in: DZKR 16, 1906, S. 199—232); — K. Pallas: Die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen vor der Reformation (Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen 24, Heft 2); — Emil Sehling: Die Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen und Georg von Anhalt, 1899; — Erich Brandenburg: Die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments im albertinischen Sachsen (HV 4, 1901, S. 195 ff); — F. Ludwig: Zur Entstehungsgeschichte der Lokalvisitationen, des „Synodus" und des Oberkonsistoriums in Sachsen (Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 21, 1908, S. 1 ff); — H. Smend: Die K. der Grafschaft Bentheim, 1908; — G. A. Skalsky: Zur Geschichte der evg. K. in Oesterreich, 1898; — Eug. Choisy: La théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897; — Ders.: L'État chrétien à Genève au temps de Bèze, 1902; — Ulrich Lampert: Die rechtliche Stellung der Landeskirchen in den Schweizerischen Kantonen, 1908; — Felix Makower: Die Verfassung der Kirche von England, 1894; — H. v. Hoffmann: Das K.srecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginn der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19, 1902; — Julius Köstlin: Das Bischofstum in der Brüdergemeinde und die katholisch-anglikanische Idee der apostolisch-bischöflichen Sukzession (ThStKr 1896, S. 34 ff); — Wilh. Ludwig Kölbing: Die Geschichte der Verfassung der evg. Brüderunität, 1906. — Vgl. die Literaturangaben in den Länderartikeln. Zscharnack.

Kirchenverfassung: III. Systematisch.

1. Rechtsphilosophie; — 2. Nach katholischem Kirchenrecht; — 3. Nach evangelischer Auffassung; — 4. Die Freikirche.

1. K. ist die äußere rechtliche Ordnung einer sichtbaren Glaubensgemeinschaft von Christen. Dabei wird unter „Recht" verstanden: die von Herrscher und Volk anerkannte (also im allgemeinen erzwingbare) Wortformel zur Regelung der wirtschaftlichen und sonstigen Machtverhältnisse der Menschen. Und unter sichtbarer christlicher Glaubensgemeinschaft oder „Kirche": die menschliche Gemeinschaft, welche zur Feststellung

(durch Lehre und eventuell Gesetzgebung), Betätigung (durch Gesetzgebung, Verfassungsbildung, sog. äußere Verwaltung und sog. innere Wort- und Sakramentsverwaltung) sowie Hervorbringung und Ausbreitung des christlichen Glaubens bestimmt ist (¶ Kirche: IV). Die Frage, ob eine rechtlich verfaßte Kirche, also eine Kirche im Rechtssinn, nötig sei, fällt zusammen mit der anderen, ob überhaupt ein äußerlich geordnetes Zusammenleben der Menschen ohne Rechtsordnung denkbar ist. Die zweite Frage ist zu verneinen, die erste demgemäß zu bejahen. Mit dem Verzicht auf Rechtsordnung verzichtet die Kirche auf jede geordnete Betätigung in der physischen und psychischen Wirklichkeit. Sie wird ein corpus mysticum, eine mystische Seelengemeinschaft, die nur der intuitiv Schauende mit dem Gefühl zu erfassen und zu erleben vermag. Sobald sich dagegen die Gemeinschaft auf das Gebiet des Wahrnehmens und logischen Denkens begibt, ist die sichtbare Kirche gegeben und bedarf der rechtlichen Ausgestaltung. Es hängt dies damit zusammen, daß der ¶ Glaube, auch der christliche, sich nicht in Gefühlsbestandteilen zu erschöpfen vermag, sondern daß er bestimmte Glaubensvorstellungen nötig hat, um sich über seinen Inhalt Rechenschaft ablegen zu können. Dieser wahrgenommene und gedachte Glaubensinhalt wird dargetan mit den Beweismitteln der Geschichte, die sich die Tradition, die Lehre und die Erziehung zu eigen macht. Insofern ist es richtig, wenn man sagt, daß der Mensch als Kind seiner Eltern und als Produkt der Erziehung der Eltern oder ihrer Stellvertreter in eine bestimmte religiöse Weltanschauung „hineingeboren" wird. Dagegen ist die Aufnahme in eine äußere christliche Glaubensgemeinschaft abhängig von einer äußeren Handlung, der Taufe (¶ Taufe, rechtlich), und die Aufnahme in eine bestimmte Richtung innerhalb jener Glaubensgemeinschaft, die ¶ Konfession, außer von der Erziehung von weiteren äußeren Handlungen, wie Konfirmation (¶ Konfirmation, rechtlich), ¶ Firmung, Selbstbestimmung durch ausdrückliche Erklärung. Der Vollzug dieser Handlungen begründet gewisse rechtliche Ansprüche und Pflichten, die, auf die einzelnen kirchlichen Rechtspersönlichkeiten in höherem oder geringerem Maße verteilt, die K. entstehen lassen. Bildet hiernach die Tatsache des christlichen Glaubens das psychische Fundament der K., so begnügt sie sich doch mit Aeußerlichkeiten, um das Vorhandensein dieser Voraussetzung für jede rechtliche Verfassung der Kirche darzutun, und sie muß sich damit begnügen, weil eine Feststellung des Glaubens im Nebenmenschen — jedenfalls eine sichere — nicht möglich ist. Die äußere rechtliche Ordnung der Kirche ist also, wie jede Rechtsordnung, eine **formale**, wenn sie nicht getragen und hervorgerufen ist durch die **materiellen** Motive des Rechts, durch das Streben nach Ordnung, Freiheit und Gerechtigkeit, also wenn sie nicht die Ordnung zu dem Zweck erstrebt, daß die Freiheit durch Gerechtigkeit auch in den äußeren Angelegenheiten des christlichen Glaubens verwirklicht werde. — Daß bei jeder Art von kirchlicher Ordnung der Ausgangspunkt und das ausschlaggebende Motiv des Gesetzgebers die psychische Tatsache des christlichen Glaubens sein muß, versteht sich von selbst. Es ist aber eine verschiedene Stellungnahme der rechtschaffenden Gemeinschaft dem Glaubensverstand gegenüber denkbar. Entweder legt sie das Hauptgewicht auf die Garantien für das wirkliche Vorhandensein des christlichen Glaubens im einzelnen Menschen und fordert demgemäß **freiwilligen** Zusammenschluß der Gläubigen zu einer geordneten **Personalgemeinde**. Hier wird die Verantwortung für das Verhältnis der Glieder der äußeren Kirche zur unsichtbaren kirchlichen Seelengemeinschaft im wesentlichen dem Einzelnen aufgebürdet. So das Urchristentum und die lutherische Reformation (¶ Kirche: I; II, 4; III). Oder aber die **sichtbare Kirche übernimmt die volle Verantwortung für das Seelenheil** aller sichtbaren Kirchenglieder vermöge ihrer vollkommen durchgeistigten (spiritualisierten) Organisation (Hierarchie) und der geistigen Eigenart (facultas spiritualis) der sie darstellenden einzelnen Rechtspersönlichkeiten, an deren Spitze die katholische Weltkirche von heute, folgerichtig, einen in offiziellen Glaubenssachen unfehlbaren menschlichen Herrscher gesetzt hat (¶ Kirche: II, 3 ¶ Katholizismus, 1 ¶ Extra ecclesiam nulla salus ¶ Ex cathedra). Die ausschließliche Betonung der Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen und seiner Beziehung zur Gottheit wird dem Glauben keinen starken äußeren Schutz gewähren und leicht zu einer Geringschätzung der äußeren rechtlichen Ordnung der Kirche führen. Die Auffassung der sichtbaren geordneten Gemeinschaft als eines notwendigen Mittelglieds zwischen Menschen und Gott anderseits wird die Klerikerkirche als Heilsanstalt, als einziges göttlich-menschliches Organ zur Feststellung, Betätigung, Hervorbringung und Ausbreitung des christlichen Glaubens, leicht überschätzen; es besteht die Gefahr, daß die Garantien für das wirkliche Vorhandensein der psychischen Tatsache des Glaubens veräußerlicht, ja für minderen Interesses erklärt werden, im Verhältnis zur machtvollen äußeren Entfaltung der Rechtskirche. — So bestehen **zwei Möglichkeiten kirchlicher Verfassungsbildung und -entwicklung**. Die eine mit dem obersten Ziele der Verinnerlichung des persönlichen Glaubens; sie sieht den kirchlichen Rechtsschutz dieses Glaubens nur als notwendiges Uebel an und betrachtet Recht und Religion als grundsätzliche, unversöhnliche Gegensätze (vgl. ¶ Kirche: IV, 1). Die andere sucht eine organische Verbindung zwischen dem materiellen Wesensinhalt des Rechtes und des Kirchenglaubens herzustellen, sucht beide religiös-ethisch, rechtsphilosophisch und rechtspolitisch-juristisch mit einander zu versöhnen. Eine jede dieser Bestrebungen hat, wie alles Menschliche, ihre Schwächen. Das Ideal der Zukunftskirchen wird sich auf beiden Grundsätzen aufbauen.

2. Die **katholische Kirche** (zur geschichtlichen Entwicklung vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, B und die oben Sp. 1385 (Uebersicht) genannten Artikel) erkennt nicht nur, wie die evangelische, in Christus ihr unsichtbares Haupt an, sondern sie ist auch in der Sichtbarkeit einer absoluten Herrschaft unterworfen. Herrscher sind die Geistlichen, der Klerus, der seine Kirchengewalt von derjenigen der Apostel ableitet. Das kirchliche Volk regiert sich nicht selbst. Die Kirche ist nach katholischer Anschauung zwar eine vollkommene, aber eine ungleiche Gesellschaft (societas perfecta sed inaequalis). Die oberste Stelle, die Fülle der kirchlichen Erden-

macht, ist von Christus selbst dem Apostelfürsten Petrus übertragen worden, der sie in seinen Nachfolgern auf dem Stuhle des römischen Bischofs fortpflanzte (¶ Papat und Primat). Die Verfassung der katholischen Kirche ist daher sowohl eine **monarchische** wie eine **aristokratische** zu nennen. Monarch ist der Papst. Die Bischöfe sind Mitglieder einer aristokratischen Nebenregierung, die sich seit dem ¶ Vatikanum freilich mehr und mehr zu einer Unterregierung entwickelt. Die in der Verfassung sich darstellende ¶ Kirchengewalt macht sie zu einer heiligen und heiligenden, einer Hierarchie, einem sacer principatus. Auch ihre Doppelnatur als Gnadenspendungs- und Jurisdiktionsgewalt überträgt die Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) auf die **Hierarchie** und teilt sie in die hierarchia ordinis mit der potestas ordinis (¶ Ordination) und die hierarchia jurisdictionis mit der potestas jurisdictionis (¶ Jurisdiktion). Die hierarchia ordinis wiederum ist teils göttlichen Rechts (¶ ius divinum), teils menschlich-kirchlichen (¶ ius humanum). Zu jener gehören Bischöfe, Presbyter und Diakonen, zu dieser Subdiakonen, Akoluthen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier (¶ Beamte, kirchliche: I, Sp. 986 f). Auch die hierarchia jurisdictionis hat Beamte göttlichen Rechts in Papst und Bischöfen, mit den Zwischenstufen der Erzbischöfe (Metropoliten), Exarchen, Primaten, Patriarchen, Kardinäle, und solche kirchlichen Rechts mit unselbständiger, aus der bischöflichen abgeleiteter Jurisdiktionsgewalt in Koadjutoren, Generalvikaren, Domkapitularen, Archidiakonen, Archipresbytern, Dekanen, Pfarrern (¶ Beamte: I, Sp. 987. 989). — Neben der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis kann — mindestens seit dem Vatikanum — eine ¶ Lehrgewalt (potestas magisterii) als selbständige Unterart der Kirchengewalt nicht anerkannt werden; sie ist vielmehr als Ausfluß der Jurisdiktionsgewalt zu betrachten und hat eine hierarchia magisterii nicht begründet. — Die Verfassung der „einen, sichtbaren, katholischen, apostolischen, römischen, unfehlbaren, alleinseligmachenden" Kirche erhält dadurch ihre Besonderheit, daß sie die Kirchengewalt auch als Jurisdiktion nicht auf die äußeren Beziehungen der Kirche zu ihren Gliedern beschränkt (forum externum), sondern auf die inneren, geistigen Verhältnisse (forum internum) erstreckt. Die Fähigkeit (facultas spiritualis) zur Wahrnehmung der den betreffenden Weihegraden (Bischof, Presbyter, Diakon) entsprechenden kirchlichen Befugnisse wird gegeben durch die ¶ Ordination, die Möglichkeit ihrer Ausübung durch die Uebertragung der ¶ Jurisdiktion durch Missio legitima (¶ missio canonica). Nur der Bischof kann die facultas spiritualis weiter übertragen; an seinen Vollmachten nehmen aber Priester, Diakonen und heute auch Subdiakonen (samt ihren Gehilfen, den ordines minores; ¶ Beamte: I, Sp. 987) teil. Sie bilden die ordines maiores, die höheren Weihen, vom Standpunkte der potestas ordinis aus, während bei den Abstufungen der Jurisdiktion (s. oben) der Besitz einer ¶ Dignität, der stets eine Jurisdiktion auf eigenen Namen voraussetzt, das Unterscheidende ist. — Seit dem ¶ Vatikanum ist der **Papst** der unfehlbare Universalbischof der Welt und der Inhaber des Primates der Jurisdiktion und der Ehren (primatus iurisdictionis et honoris; ¶ Papat und Primat). Unter ihm und nur seiner Jurisdiktion unterworfen bilden die Kardinäle samt ¶ Prälaten, sowie einer Reihe von Verwaltungsbeamten die römische ¶ **Kurie**, die in zahlreichen Kongregationen für die verschiedenen kirchlichen Zwecke tätig wird. — Aus dem Primat des Papstes folgt das Recht, unter Durchkreuzung der ordentlichen Bischofsverfassung kirchliche Beamte (Kardinäle, Bischöfe, Prälaten) mit besonderen Vollmachten auszustatten (legati a latere, nuntii, internuntii; ¶ Kirchenverfassung: I B, Sp. 1411 ¶ Nuntien), deren Ausübung jedoch heute der Staat von seiner Genehmigung abhängig macht, mögen sie einmalige oder dauernde, wie in München, Wien, Brüssel, Lissabon, Madrid, sein. — Innerhalb der **bischöflichen Verfassung** spielen die Patriarchen, Exarchen, Primaten nicht mehr die frühere Rolle (¶ Kirchenverfassung: I A, 2b. d; B 1); namentlich ist der Primatialrang meist zum Titel „Primas" abgeschwächt (z. B. bei den Erzbischöfen von Salzburg, Prag, Gnesen-Posen). Auch die erzbischöfliche Würde, die heute mit derjenigen des Metropoliten gleichgesetzt wird, verleiht ihren Trägern (in Deutschland: Köln, Gnesen-Posen, Freiburg, München-Freising, Bamberg) außer dem Vorsitz in der Provinzialsynode und dem Metropolitan- (Berufungs-)Gericht fast nur noch Ehrenrechte. Der Kern der K. sind trotz des päpstlichen Universalepiskopates die Bischöfe geblieben (¶ Kirchenverfassung: I, B 2), die, freilich in völliger Unterordnung unter den Primat, die Kirche innerhalb ihrer Diözese regieren und sich dabei der Unterstützung der ihrer Jurisdiktion unterworfenen ¶ Domkapitel bedienen, die aber als ¶ juristische Persönlichkeit ihre Angelegenheiten selbst verwalten. In der geistlichen Jurisdiktion kann sich der Bischof durch einen Generalvikar vertreten lassen, der hier und da mit anderen Domkapitularen eine besondere Behörde (¶ Kirchenbehörden ¶ Ordinariat, Generalvikariat, Konsistorium) bildet. — Die Einteilung der **Diözesen** in Dekanate ist ebensowenig von Bedeutung für die K., wie die für die Unterstützung des Bischofs bei Ausübung der Ordinationsrechte in Oesterreich und Altpreußen vorkommenden Weihbischöfe. Wo ein Selbstverwaltungsrecht der Gemeinden oder Diözesen unter Zuziehung von Laien besteht, wie in Hessen, dient es lediglich kirchlich-vermögensrechtlichen, meist steuerlichen, Zwecken. Diözesen, die der ordentlichen Metropolitanverfassung nicht eingegliedert sind, werden exemte genannt (¶ Exemption; in Deutschland: Breslau, Ermeland, Hildesheim, Metz, Osnabrück, Straßburg). — Für die Militärseelsorge vgl. ¶ Armee, deutsche: II, 2. 3 ¶ Feldpropst, kath. Nicht zur K. im eigentlichen Sinne gehört auch der Organismus der Mission (¶ Heidenmission: II). Ebensowenig darf endlich die Verfassung der ¶ Orden, der ordensähnlichen ¶ Kongregationen und Bruderschaften und der ¶ Tertiarier zur K. gerechnet werden. — Die **synodalen** Organe der katholischen Kirche (¶ Konzilien ¶ Synodalverfassung) haben seit dem ¶ Vatikanum erheblich an Bedeutung verloren.

Ueber die K. der Kirchen des **Morgenlandes** ¶ Orthodox-anatolische Kirche ¶ Unierte Kirchen des Orients ¶ Orientalische Kirchen.

3. Nach **evangelischer** Auffassung (zur geschichtlichen Entwicklung vgl. ¶ Kirchenverfassung: II) ist das einzige verfassungsbildende

Element die geordnete Wort- und Sakramentsverwaltung in den Gemeinden, die nach Luthers Gemeindeideal (¶ Gemeindeverfassung, 1. 2) „personeller" Art, d. h. durch freiwilligen Zusammenschluß gläubiger Christen gebildet werden sollten, ohne daß er jedoch hierbei an rechtlich verfaßte Gemeinden gedacht hätte. Solche Personalgemeinden sind auch im Rahmen der Kirchen nirgends entstanden; das Abgrenzungsprinzip blieb vielmehr das aus der katholischen Zeit übernommene „lokale" der Gemeinden um Kirche und Altar (¶ Parochialrecht). Die verneinende Haltung, welche die Reformatoren der verweltlichten und Glauben und Recht mit einander vermischenden katholischen K. gegenüber einschlugen, veranlaßte sie einmal, der Frage einer neuen K. überhaupt nur geringes Interesse entgegenzubringen, anderseits das Schwergewicht auf die Neubildung der Kirchengemeinden zu legen (¶ Kirchenverfassung: II, 2). War das geistliche Amt geordnet, dem der Ordnung halber auch die grundsätzlich allen Christen zustehende Ausübung der ¶ Schlüsselgewalt (vgl. ¶ Kirchengewalt) oblag, so glaubte man, würden Wort und Sakrament ihre Kraft bewähren. Man dachte offenbar, zunächst ohne rechtliche Ausgestaltung der neuen Landeskirchen auszukommen. Aber schon die Stellung der Landesherrn dem Kirchenwesen gegenüber (¶ Kirchenverfassung: II, 3a ¶ Kirche: V) bedingte eine Rechtsverfassung des Kirchenwesens. Dadurch, daß nunmehr die Neueinrichtung und Besetzung der Pfarrstellen den Landesherren zufiel, diese auch die Ordnung der wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen, ja die ganze ¶ Lehrgewalt in die Hand nahmen, entstand die Doppelnatur der Schlüsselgewalt dem Rechte nach und der Ausübung nach; das ius reformandi cultum (Recht der Kultusverbesserung; ¶ Deutschland: II, 2, 1555; II, 3, 1648) war zum ius reformandi doctrinam (Recht der Lehrverbesserung) geworden. Es war daher nur eine Frage der Zeit, wann die potestas iurisdictionis der katholischen Bischöfe im ¶ landesherrlichen Kirchenregiment wieder auferstehen würde. Diese Entwicklung vollzog sich bereits im 16. Jhd., und fortan schwankten die evg. K.en zwischen Verkirchlichung des Staats und Verstaatlichung der Kirche bis in das 19. Jhd. hin und her. Ueber Ausnahmen vgl. ¶ Gemeindeverfassung. Im 19. Jhd. (¶ Kirchenverfassung: II, 5b) entstand unter Zugrundelegung einer seit langem vorbereiteten Gemeindeverfassung und durch Verbindung von herrschaftlichen (kirchenregimentlichen) und genossenschaftlichen (Selbstverwaltungs-)Elementen die konsistorial-synodale K. der Gegenwart. Die Zwischenstufen zwischen Gemeinde und Zentralkirchenregierung sind auch hier von minderem Interesse und eigentlich nur bei der Vermögensverwaltung (¶ Vermögensrecht), der Kirchenaufsicht und -disziplin (¶ Kirchenzucht ¶ Kirchenvisitation) engagiert. Jene hat hier und da als Kuriosum im Instanzenzug einen bunten Wechsel von staatlichen und kirchlichen Behörden gezeitigt (z. B. in Hessen: Kirchenvorstand, staatliches Kreisamt, Oberkonsistorium, Ministerium des Innern) und kirchlichen Organen staatliche Funktionen verliehen. Das landesherrliche Kirchenregiment ist nach wie vor prinzipiell unbeschränkt geblieben, aber tatsächlich durch die überall nach reformiertem Muster geschaffenen Landessynoden eingeengt worden. Eine erschöpfende juristische oder rechtspolitische Darlegung des Wesens dieser Synoden ist wegen der mannigfachen Verschiedenheiten in den einzelnen K.en kaum zu geben. Sie sind überall Gesetzgebungsorgan zusammen mit dem Inhaber des Kirchenregiments (¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches). Mit diesem kommen sie in ihren Ausschüssen (Synodalausschuß; ¶ Kirchenbehörden) auch außerdem in sehr enge Berührung. Dennoch sind sie nicht Organe einer Selbstverwaltung, da sie nicht auf direktem Wahlrecht beruhen; ihre Mitglieder werden überhaupt nur zum Teil gewählt, und das aktive Wahlrecht beschränkt sich auf die Mitglieder synodaler Zwischenstufen (Dekanats- usw. synoden). Aus demselben Grunde sind sie auch keine kirchliche Volksvertretung, da sie das kirchliche Volk nicht repräsentieren. Sie sind endlich auch keine Kirchenvertretung, da das ¶ Kirchenregiment in ihnen nicht vertreten ist; denn die geborenen und die vom Landesherrn ernannten Mitglieder der Synode (Genaueres im Artikel ¶ Synodalverfassung) sind keine Vertreter des Kirchenregiments; als solche kommen vielmehr nur die den Verhandlungen beiwohnenden „Kommissäre des Kirchenregimentes" in Betracht. — Die Mitwirkung der Kirchenregimentsbehörden (¶ Kirchenbehörden ¶ Konsistorien) bei den Verwaltungsakten des Landesherrn ist meist verfassungsrechtlich, und zwar entweder durch Staatsgesetz oder Kirchengesetz oder landesherrliche Verordnung, vorgeschrieben; sie unterbleibt bei den sogenannten ¶ Reservatrechten. Ist der Landesherr katholisch (Bayern, Sachsen), so übt er sein Regiment über die evangelische Kirche durch besondere Behörden (das Oberkonsistorium in München, das Konsistorium in Speyer; ¶ Bayern: I, 3; II, 2) oder Beamte (die in Evangelicis beauftragten ¶ Staatsminister in Sachsen und das Landeskonsistorium) aus. Die Stellung der ¶ Superintendenten und ¶ Generalsuperintendenten als ausführender oder selbständiger Kirchenregimentsbeamten ist, wie diejenige der ¶ Senioren, ¶ Pröpste, ¶ Ephoren sehr verschieden geregelt. — Die reine Synodalverfassung, die reformierten Ursprungs ist (¶ Kirchenverfassung: II, 4), hat sich in Deutschland nur in der ¶ „Konföderation der niedersächsischen Gemeinden" erhalten. — In der Konsistorial-Synodalverfassung der deutschen evangelischen Landeskirchen, für welche die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835 vorbildlich wurde, spielt die General-, Landes-, Gesamtsynode die Hauptrolle. Wo Provinzialsynoden bestehen (Oesterreich, Altpreußen nebst Rheinland und Westfalen), sind sie in Angelegenheiten der Provinz mehr oder weniger selbständig, während die nächste synodale Unterstufe (Klerus-, Diözesan-, Propstei-, Dekanats-, Inspektions-, Senioratssynode) als Verwaltungsorgan nur geringe Bedeutung hat und gleichsam nur ein verfassungsrechtliches Durchgangsstadium darstellt. Als berechtigt zu den Wahlen für die nächst höheren Synodalstufen ist sie freilich von erheblichem Einfluß auf deren Zusammensetzung.

4. Die ¶ Freikirche, wie sie z. B. die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich (¶ Kirche: V, 7) geschaffen hat, ist fast ohne öffentlich-rechtliches Interesse und regelt ihre K. nach rein privatrechtlichen und Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten.

Die Hand- und Lehrbücher des kath. und evg. ¶ Kirchenrechts, insbesondere E. Friedberg und J. B. Säg-müller. Außerdem zu 1: Julius Friedrich: Zur Begriffsbestimmung des Kirchenrechts (in: DZKR 16, S. 75 ff; — Zu 2: Paul Durand: La notion de l'église d'après le catholicisme, 1899; — Zu 3: Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888. **Friedrich.**

Kirchenvermögen ¶ Vermögensfähigkeit ¶ Vermögensrecht. Vgl. auch die Bemerkungen zu ¶ Kirchengut.

Kirchenversammlungen ¶ Konzilien ¶ Kirchenverfassung: I, A 2. 3; I, B 1. 2 ¶ Synodalverfassung. Für die K. im weiteren Sinne vgl. auch die bei ¶ Konferenzen und Kongresse gegebenen Verweisungen.

Kirchenvisitation. 1. In der alten Kirche hat sich früh Sitte und Recht einer aufsichtlichen Besuchung der Gemeinden gebildet; sie stand für ihre Diözesen den Bischöfen zu (¶ Beamte: I, 1). Aus dem 4. Jhd. wird berichtet, daß die Bischöfe im Morgenland dies Recht nicht immer persönlich ausübten, sondern auch durch Abgeordnete. Im Abendland bezeichnet die Synode zu Tarragona (516) die jährliche bischöfliche Visitation als alte Gewohnheit; sie erstreckte sich auf Glauben, Sitten, Vergehen, Amtsführung der Geistlichen, kirchlichen Besitz usw.; seit dem Aufkommen der ¶ Firmung durch den Bischof wurde deren Erteilung mit der Visitation verbunden. Im Frankenreich wurde die Einrichtung besonders ausgebildet; ¶ Karl d. Gr. legte großes Gewicht auf sie; die Visitationen finden so häufig statt, daß gelegentlich über die Beschwerung der Gemeinden durch dieselben geklagt wird. Die Priester werden dabei auf ihre Kenntnis der Glaubenslehren und der Kirchengesetze geprüft, die Beobachtung der Regel durch die Mönche wird untersucht, die Laien werden auf Kenntnis des Christentums befragt und vermahnt. Den Bischöfen wird die Unterstützung der Grafen gesichert; daraus erwachsen die ¶ Sendgerichte. In den folgenden Jhd.en überließen die Bischöfe die Visitationen mehr und mehr den Archidiakonen (¶ Kirchenverfassung: I, B 2, Sp. 1405); schließlich waren die Bischöfe von diesem Recht sogar ganz ausgeschlossen. Das ¶ Tridentinum reklamierte das Visitationsrecht wieder für den Bischof; er soll alljährlich visitieren; nur in sehr großen Diözesen alle zwei Jahre; er kann den Generalvikar (¶ Beamte: I, 2) odera ndere an seiner Stelle visitieren lassen; niemand aber soll es ohne seine Erlaubnis tun dürfen. Die Art der Visitation soll nicht richterlich sein; es sollen nur Korrektivstrafen verhängt werden. Gegenwärtig steht die Sache in der katholischen Kirche so, daß die Bischöfe in Deutschland zumeist die ¶ Dekane mit der Visitation der Pfarreien ihres Bezirks beauftragen, während die Pfarrei des Dekans von einem anderen bischöflichen Beauftragten visitiert wird. — Wie die Bischöfe für ihre Diözesen, so besaßen die Metropoliten (¶ Kirchenverfassung: I, B 1) seit dem Mittelalter das Recht der Visitation der Diözesen der ihnen unterstellten Bischöfe nach erfolgter Visitation der eigenen Diözese. Das Tridentinum machte dies Recht von der Zustimmung der Provinzialsynode (¶ Synodalverfassung) abhängig.

2. In der Reformationszeit wurde die Vornahme von K.en bald als unumgänglich nötig erkannt, um den überkommenen und durch die Unruhe der Zeit gemehrten kirchlichen, religiösen, sittlichen Notständen abzuhelfen. Luther drängte seinen Kurfürsten zum Vorgehen; 1525 geschah eine Art K. in der Umgegend von Eisenach durch den Pfarrer Jakob Strauß; 1527 bis 1529 erfolgte eine ganz Kursachsen umfassende K. im Auftrage des Landesfürsten, dem das Notrecht dazu von Luther zugesprochen ward (¶ Kirchenverfassung: II, Sp. 1427. 1431), und die durch Theologen in Gemeinschaft mit kurfürstlichen Räten vorgenommen wurde. Nach der Einsicht, welche die ersten Visitationen gebracht, setzte ¶ Melanchthon den „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstentum zu Sachsen" auf (1528). Aehnliche K.en wurden in anderen lutherischen Gebieten, wie auch in reformierten Gegenden, wo die ¶ Kirchenzucht und die auch ihr dienenden Visitationen (¶ Calvin, Sp. 1550) vielfach noch strenger gehandhabt wurden, gehalten; die Protokolle darüber bilden eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis des kirchlichen Lebens jener Zeit. Allmählich wurden die K.en zu dauernder Einrichtung; über die Art ihrer Ausführung und über die zu ihrer Vornahme Berechtigten und Verpflichteten enthalten die ¶ Kirchenordnungen verschiedene Festsetzungen. Nicht die ¶ Konsistorien (¶ Kirchenverfassung: II, 3 a) führen sie aus, sondern die ¶ Superintendenten in den Pfarreien ihres Bezirks, die ¶ Generalsuperintendenten oder besonders bestellte Visitatoren für ein größeres Gebiet. Die beiden Grundformen waren die Visitationen im engeren Sinn, bei denen der Visitator zu dem zu Visitierenden reiste und die Kontrolle an Ort und Stelle vornahm, und die sogenannten Synoden, die in alter Zeit (¶ Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1439) auch nur eine besondere Form der K. waren und die zu Visitierenden in Versammlungen vereinigten, in denen der zuständige Visitator sie prüfte (vgl. E. Sehlings Ausgabe der ¶ Kirchenordnungen, Bd. I, S. 69 ff). Die Visitationen haben zeitweis auch in der lutherischen Kirche der späteren Zeit, z. B. zur Hebung des im dreißigjährigen Krieg verfallenen Kirchenwesens, ganz erhebliche Bedeutung gewonnen. Nachher, zumal in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s, hörten namentlich die allgemeinen K.en auf; auch die K.en durch die Superintendenten wurden vielfach lässig gehandhabt. Seit dem zweiten Drittel des 19. Jhd.s wandte man nicht nur den letzteren wieder regelmäßigeren Fleiß und größere Aufmerksamkeit zu, sondern es wurden auch allgemeine K.en durch neue Ordnungen eingeführt (1854 Instruktion für die Abhaltung der General-Kirchen- und Schulvisitationen in den sieben östlichen Provinzen Preußens; im selben Jahre Bayern und Württemberg; schon vorher Hessen, Rheinland und Westfalen, Oldenburg; nachher zahlreiche andere Landeskirchen).

3. Die gegenwärtig geltenden Bestimmungen über die K.en sind in den einzelnen evangelischen Ländern sehr verschieden. Im allgemeinen ist zu scheiden zwischen einer K. durch die ¶ Superintendenten (¶ Dekane, ¶ Metropolitane; in Hessen abwechselnd die Dekane und die über ihnen stehenden Superintendenten), die in bestimmten, aber keineswegs überall fest innegehaltenen Zwischenräumen die Pfarreien ihres Sprengels besuchen und dabei in der Regel ihr Augenmerk auf alle äußeren und inneren

kirchlichen Verhältnisse zu richten haben. Während solche K.en z. B. in Preußen meist unter vorheriger Ankündigung in ziemlich feierlicher Weise sich vollziehen, ist in Hessen neuerdings (1908) neben den angekündigten K.en die Einrichtung der unangekündigten (auch Pfarrvisitationen oder Pfarrbesuche genannt) ausdrücklich festgelegt worden; das Recht zu solchen (die aber nicht K.en heißen) steht übrigens unfraglich auch in Preußen den Superintendenten zu. Vielfach verbindet sich mit dieser K. eine Revision des Religionsunterrichts der Volksschule. Die Notwendigkeit und Nützlichkeit derartiger K.en liegt so auf der Hand, daß darüber nicht gestritten werden kann; nur über die nähere Einrichtung und Handhabung, namentlich über die Zweckmäßigkeit der hessischen Verpflichtung der Dekane zu unangemeldetem Besuch, sind die Meinungen geteilt. Das Pfarramt des Superintendenten selbst wird durch den ¶ Generalsuperintendenten (oder ein anderes geistliches Mitglied der höheren Kirchenbehörde) visitiert. — Die allgemeinen K.en (Generalvisitationen, Generalkirchenvisitationen) werden entweder durch den Generalsuperintendenten oder ein die Stellung eines solchen bekleidendes Mitglied der Kirchenbehörde gehalten. In Preußen haben sie sich nach der Ordnung von 1854 vielfach zu ganz besonders feierlichen Handlungen gestaltet. Alljährlich werden eine oder zwei ganze Diözesen visitiert durch eine Kommission, deren Leiter der Generalsuperintendent ist, und zu der der Superintendent der Diözese, ein Geistlicher als Abgesandter des ¶ Oberkirchenrats, oft ein Vertreter des Provinzialsynodalvorstands und eine Anzahl von anderen Geistlichen und Nichtgeistlichen der Provinz, letztere meist aus dem betreffenden Kreise, gehören. Ortspfarrer und theologische Visitatoren halten die Gottesdienste; die Hausväter und -mütter werden begrüßt, der Religionsunterricht der Schulen wird besucht, Konferenzen mit den kirchlichen Gemeindekörperschaften finden statt. Es handelt sich bei diesen K.en nicht um die äußeren Verhältnisse, sondern um Kräftigung und Befestigung des evangelischen Glaubens, daneben (tatsächlich aber in viel geringerem Umfang) um Erkundung des Zustands der Gemeinden und Abstellung von Mißständen. Daß von dem Segen dieser K.en vielfach in allzu überschwenglicher Weise geredet worden ist, hat andere zu einer sie gänzlich verwerfenden Kritik veranlaßt; in Wirklichkeit wird man den aufgewandten Apparat manchmal reichlich groß im Verhältnis zum Erfolg finden dürfen; aber Anregung und Belebung der Gemeinden bis zu einem gewissen Grad kann bei richtiger Handhabung (freundliche Besuche der Gesamtkirche bei der Einzelgemeinde!) von ihnen sicher ausgehen.

Gerhard Uhlhorn in: RE X³, S. 480 ff; — Karl Schrod in: KL² XII, Sp. 1013 ff; — Vgl. die Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts, besonders J. B. Sägmüller und Em. Friedberg; — Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1. Abt., 1906, S. 262 ff; — Karl August Hugo Burkhardt: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—1545, 1879; — Verhandlungen der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher Kirchenregierungen von 1852, 1853, 1890; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888 (mit Ergänzungen); — Brandt: Rechtshandbuch des evg. Pfarrers, 1891; — O.: Zur neuen Visitationsordnung im Großherzogtum Hessen (Preuß. Kirchenztg IV, 1908, Sp. 439 ff. 453 ff).
Schian.

Kirchenvogt (Advocatus ecclesiae).

1. Die altkirchliche Vogtei und ihre Umbildung im fränkischen Reich; — 2. Die Entwicklung des karolingischen vogteilichen Niedergerichts zum vogteilichen Hochgericht; — 3. Die Anfänge einer kirchlichen Reaktion gegen die weltliche Kirchenvogtei; — 4. Die Entvogtungsbestrebungen namentlich der Zisterzienser und die Uebernahme der Kirchenvogtei durch den Kaiser; — 5. Die Ausübung der Kirchenvogtei durch den geistlichen Immunitätsherrn und die Kirchenvogtei als Moment der Entwicklung der geistlichen und weltlichen Landeshoheit; — 6. Die Bildung vogtfreier Bezirke im Zeitalter der beginnenden Reaktion gegen die Kirchenvogtei und ihre Bedeutung.

1. Zu den wichtigsten, gegenwärtig durch Seeligers (s. Literatur) Untersuchungen lebhaft in die wissenschaftliche Erörterung gestellten Verfassungsbildungen der mittelalterlichen Kirchengeschichte gehört die Kirchenvogtei. In ihrer verfassungsgeschichtlich bedeutsamen Form entstammt sie dem fränkischen Reich. Mit dem K. der alten Kirche hat diese mittelalterliche Kirchenvogtei im wesentlichen nur den Namen gemein. In der alten Kirche konnten seit dem endenden 4. Jhd. Kirchen juristisch gebildete Anwälte (advocati) zur Seite stehen, die insbesondere die Kirchen in denjenigen Rechtsfragen vertraten, die sich aus dem schnellen Wachstum des kirchlichen Besitzes und überhaupt aus der wirtschaftlichen Entwicklung der Kirche ergaben. Sie sind die Anwälte der kirchlichen Interessen vor Gericht, die Prozeßvertreter der Kirchen und ihrer Vorsteher, soweit diese in den notwendig werdenden Rechtskämpfen nicht selbst die Prozesse führten. Je weniger es dem kirchlichen Ansehen entsprach, daß die Geistlichen selbst in weltlichen Händeln auftraten, je schwieriger im Zeitalter der staatlichen Neubildungen auf dem Boden des alten Reichs die Rechtslage wurde, desto unentbehrlicher wurde der rechtskundige Beirat und Prozeßvertreter. Im merovingischen und karolingischen Reich ist der K. eine bekannte Erscheinung. Hier aber empfängt die Advokatie einen neuen Inhalt. Die alte Aufgabe bleibt freilich bestehen. Bei Güterauflassungen (traditio, Tradition), Vermögensprozessen u. dgl. erscheint der Vogt vor dem Grafengericht als Vertreter der Kirche oder des Klosters in diesen besonderen Rechtsgeschäften. Aber nicht diese im Verlauf der Entwicklung vom Vogt sich lösende und nun kirchlichen Beamten (villicus) übertragene rechtsgeschäftliche Vertretung ist für den (seit 783 allgemein verlangten) Vogt des fränkisch-karolingischen Reichs bezeichnend, sondern seine Eigenschaft als richterlicher Beamter der ¶ Immunität. Durch die Immunität wurde die wirtschaftliche Einheit der kirchlichen Stiftung kraft besonderer königlicher Privilegien gegen die öffentliche Gewalt abgeschlossen und zu einem neuen, gegen die Eingriffe der öffentlichen Beamten geschützten, mit eigener öffentlicher Gewalt ausgestatteten Bezirk gemacht. Wie die karolingischen Immunitätsprivilegien zeigen, ist die Bildung in strenger Anlehnung an die fränkische Gerichtsverfassung erfolgt. Den Immunitätsbezirk konnte weder der Graf als Inhaber der hohen Gerichtsbarkeit, noch der Zentenar oder Hundertschaftsrichter als Inhaber der niederen Gerichtsbarkeit in amtlicher Eigenschaft betreten (Verbot des introitus iudicum,

und demgemäß der exactiones, der Eintreibungen, und der districtio, des Zwings). Die Immunität, die zunächst räumlich mit der jeweiligen Grundherrschaft sich deckte, wurde ein eigener Niedergerichtsbezirk. Das entzog sie nicht der öffentlichen Gewalt überhaupt, und die öffentlichen Leistungen des Bezirks gingen dem Reich nicht verloren. Sie wurden nur dem Immunitätsherrn überwiesen, der durch den Vogt dazu entbieten ließ (Brückenbau, Heerbann, Wachtdienst u. a.). Auch auf die Rechtspflege wurde nicht verzichtet. Die Immunität wurde nur ein besonderer Gerichtsbezirk neben den bestehenden Grafschafts- und Hundertschaftsbezirken. Der die Zentenargerichtsbarkeit übernehmende Immunitätsbezirk bedeutet also nicht eine Beschränkung der königlichen Gewalt, sondern nur der bisherigen öffentlichen Beamten. Im Vogt erhielt der neue Bezirk seinen öffentlichen Beamten, dem also die Aufgaben des Zentenars zufallen. Alle niederen Sachen (causae minores, Friedensgelder und Bannbußen) unterstehen ihm. Er vertritt auch die Hintersassen des Immunitätsbezirks vor dem Grafengericht in den sog. Kriminalsachen (causae maiores), d. h. in Fällen, für welche die hohe Gerichtsbarkeit des Grafen zuständig war. Nur durch die Vermittlung des Vogts übt der Graf seine Gerichtsbarkeit über die Immunitätsleute aus. Zustellungen und Vollstreckungen gehen über den Vogt an die Betroffenen. Vor dem Grafengericht übernimmt der Vogt die Eidesleistung und den gerichtlichen Zweikampf. Die zivilrechtliche Tätigkeit des Vogtes bei Regelung der Verhältnisse der Immunitätsleute zum Immunitätsherrn und unter einander liegt natürlich auf einer anderen Fläche (grundherrliche Gerichtsbarkeit), wie die Zentenargerichtsbarkeit. Als Inhaber dieser Gerichtsbarkeit war der Vogt dem Grafen untergeordnet. Auf seine Wahl steht nach karolingischer Gesetzgebung dem Grafen Einfluß zu. Er muß in der Grafschaft angesessen sein und darf nur innerhalb der Grenzen einer Grafschaft beamtet sein. Bei der zerstreuten Lage des kirchlichen Besitzes konnten darum auf eine Kirche oder Abtei viele Vögte kommen. Der Vogt war wie der Graf noch ganz Beamter, seine Würde weder lebenslänglich noch erblich.

2. Die Erblichkeit und Feudalisierung des Amts hat sich erst nach Karls Tod entwickelt. Nun erweiterten sich die vogteilichen Kompetenzen auch dahin, daß die Klagen nicht zum Immunitätsbezirk Gehöriger gegen Immunitätsleute dem Vogt zugewiesen wurden. Das bedeutet nicht die Begründung eines „öffentlichrechtlichen" Charakters der Vögte, sondern lediglich eine Erweiterung seiner schon mit der Zentenargerichtsbarkeit gegebenen „öffentlich-rechtlichen" Befugnisse. Die seit der Mitte des 9. Jhd.s und seit ¶ Otto I üblich gewordene Fassung der Immunität ist schon mehr als eine bloße Erweiterung des Geltungsbereichs der inhaltlich nicht veränderten immunitätsherrlichen Rechte. Denn nun erhielt die Vogtei die hohe Gerichtsbarkeit. Die niedere Vogtei bot nicht genügend Garantie gegen die Uebergriffe der höheren öffentlichen Gewalten. Otto I hat gerade im Interesse der reichsfürstlichen Stellung der Bischöfe (¶ Deutschland: I, 2) die erhöhte Immunität verliehen. Das gab ihm ein Gegengewicht gegen die weltlichen Großen. Dem diente auch die Erteilung von ganzen Bannbezirken, die auf die räumlichen Grenzen der Grundherrschaft keine Rücksicht nahm (die sog. ottonischen Privilegien und die erweiterte — höhere — Immunität) und die Bildung geistlicher „Territorien" einleitete. Es ist neuerdings dieser Fortschritt zur hohen Vogtei in Frage gestellt worden: er sei verhältnismäßig selten gewesen; die meisten Vogteien der späteren Jahrhunderte seien niedere Vogteien gewesen. Das ist aber unzutreffend. Freilich erwähnen die späteren Immunitätsprivilegien oft nicht die inhaltliche Wandlung. Aber was Immunität sei, war so selbstverständlich, daß eine ausdrückliche Aufnahme der hohen Gerichtsbarkeit in die Immunität überflüssig erschien. Diese neue Fassung entzog nun die Immunität vollständig dem Grafschaftsverband oder Provinzialgericht. Sie wurde zu einem selbständigen, dem Provinzialgericht gleichgestellten Gerichtsbezirk, gegen den auch der Graf keine Kompetenzen mehr hatte. Der Vogt (des Bischofs wie der Abtei) wurde dem Grafen rechtlich ebenbürtig. Er war der Graf der Immunität. Die Vogtei wurde ein Besitz der gräflichen und reichsfürstlichen Geschlechter. Daß den Immunitätsherrn die freie Vogtwahl zustand, hatte wenig zu bedeuten. Gerade die Erhöhung und Verselbständigung der Vogtei durch die neuen Privilegien hat die Feudalisierung des Amts, die Bildung landesherrlicher Tendenzen in der hohen Vogtei und die Ausdehnung der vogteilichen Gewalt auf nicht zum Immunitätsgebiet gehörende Personen beschleunigt. Die geistlichen Immunitätsherrn, die als Geistliche weder Blutgerichtsbarkeit ausüben noch „delegieren" (übertragen) konnten, vielmehr des den königlichen Bann besitzenden Vogtes bedurften, haben die drückende Last der Vogtei oft schwer empfunden. Selbst wenn sie durch Aussterben eines Vogtgeschlechts oder sonstwie von der alten Vogtei befreit wurden und die Würde neu verleihen konnten, hatten sie keine große Wahl. Denn der Vogt durfte nicht allzu weit entfernt angesessen sein, und er mußte einem vogtbürtigen Geschlecht angehören. So hatte die freie Vogtwahl praktisch keinen großen Wert, und die Vogtei verleitete immer wieder zu Uebergriffen, die zu Klagen Anlaß gaben. Der Vogt hatte das Recht der freien Jagd, sowie das oft rücksichtslos ausgenützte Recht der Herberge (pernoctatio); er beansprucht Frondienste (Burgbau, Felddienst); mindestens $^1/_3$ der Gerichtsgefälle stand ihm zu; außerdem das hauptsächlich in Naturalienlieferungen namentlich der Hintersassen der Immunität bestehende Vogtrecht (servitium) und die Vogtsteuer (petitio, Bede), die in Anlehnung an die üblich gewordene Grafensteuer auch die Vögte zu erheben begannen und kräftig auszubauen wußten. Das waren ebensoviele Belastungen der Immunitäten wie Machterweiterungen der Vögte. Namentlich mußte die Vogtbede neben der Blutgerichtsbarkeit die Hoheitsansprüche der Vögte stärken.

3. Die Gegenwehr der Betroffenen blieb nicht aus. Man versuchte es im 12. Jhd. mit dem üblichen Mittel der Urkundenfälschung, die namentlich die so willkürliche finanzielle Belastung durch Vogt und Untervögte betrifft. Die Vogtei selbst wird nicht angetastet. Sie gilt als berechtigt. Noch gegen Ende des Jhd.s haben deutsche Bischöfe sie gegen den Papst verteidigt. Großen Erfolg haben die Fälschungen nicht ge-

habt. Ebensowenig Abmachungen und Vereinbarungen mit den Vögten. Die Bischöfe und alten Reichsabteien wollten weder, noch konnten sie den Weg der sog. römischen Klöster betreten, deren Kampf gegen die Vogtei zu einem Moment des großen Kampfes der kirchlichen Reformpartei gegen die Laienherrschaft in der Kirche (¶Eigenkirche ¶Kirchenverfassung: I B, 5 ¶Deutschland: I, 2. 4) wird. Unter römischer Freiheit stehend (sub libertate Romana), dem Schutz und Obereigentum des Papstes unterstellt (tuitio apostolica, Romanae ecclesiae ius proprietatis), sollten sie von jeder weltlichen Herrschaft hinsichtlich ihrer ¶Temporalien frei sein. Für den päpstlichen Schutz, der in Verbindung mit einem allgemeinen königlichen Schutzbrief die alten Immunitätsprivilegien ersetzte, wurde gewöhnlich ein Goldbyzantiner gezahlt. Schon in der Stiftung von ¶Cluni, das der unmittelbaren päpstlichen Oberhoheit unterstellt wurde (¶Kirchenverfassung: I, B 3), und dessen Stifter bezeichnender Weise auf alle Rechte am Kloster verzichtete, kündet die Reaktion sich an. Sie wird von den Cluniazenserklöstern zielstrebig aufgenommen. Auf deutschem Boden macht sich das nach den cluniazensisch-gregorianischen Ideen durch Abt Wilhelm reformierte Kloster ¶Hirschau diese Forderungen zu eigen, die nun auch von den Hirsauer Klöstern aufgegriffen wird. Die Vogtei soll wieder zu einem Amt werden, wie zur Zeit Kaiser Karls. Aber sie soll ein rein kirchliches Amt werden, das Abt und Konvent unabhängig von jeder weltlichen Gewalt vergeben. Diese Forderungen, die Gregor VII programmatisch kundgab (Bulle vom 3. 5. 1080), bedeuteten zweifellos eine sehr scharfe Reaktion gegen die Kirchenvogtei. Wie wenig sie aber praktisch wirksam wurde, beweist die Geschichte des von Abt Wilhelm reformierten Klosters Allerheiligen bei Schaffhausen. Der Vogt, den man nicht entbehren konnte, wurde doch kein Klosterbeamter. Trotz päpstlicher und königlicher Privilegien waren die freie Vogtwahl und das Absetzungsrecht tatsächlich illusorisch. Die Existenz von Untervögten und Gewalttätigkeiten dieser sowie der Vögte und die Ausübung der Vogtei durch wenige, sich ablösende Vogtgeschlechter sind auch nach der Reform bezeugt.

4. Hatten die päpstlichen Schutzbriefe und Bullen der Vogtei den Amtscharakter nicht geben können, so versuchten die Neugründungen der ¶Prämonstratenser und ¶Zisterzienser in enger Anlehnung an die kaiserliche Macht die Absicht der römischen Klöster zu verwirklichen. Im eigenen Hausmachtinteresse haben die staufischen Kaiser die Bestrebungen der Neugründungen begünstigt, von der bisherigen Klostervogtei ganz sich zu befreien und sie durch die kaiserliche Vogtei zu ersetzen. Den Rechtstitel dafür fand man in der mit der Kaiserkrone — nicht Königskrone — verbundenen Vogtei für die ganze Kirche. Kraft dieser allgemeinen Kirchenvogtei, die dem Kaisertum eine universale kirchliche Stellung gab, wies ihnen der Kaiser seinen besonderen Schutz (speciali modo) zu und ließ, zum Vogt erwählt, seine Vogtei durch kaiserliche Amtsleute ausüben. Jede Vogteigewalt mit Ausnahme der kaiserlichen wird durch kaiserliche Verfügungen ausgeschlossen. Während die Prämonstratenser nur teilweise für einzelne Stifter die kaiserliche Vogtei übernahmen, haben die Zisterzienser für den ganzen Orden sie beansprucht, und nicht bloß für Neugründungen, sondern auch für ältere Klöster, die dem Orden beitraten. Reichsabteien und also reichsunmittelbar wurden die Klöster des Ordens dadurch nicht. Daß sie „gewissermaßen exterritorial" geworden seien, kann man freilich kaum behaupten. Denn die kaiserliche Vogtei war nicht bloß Schutzvogtei, sondern die Aneignung der alten Vogteirechte durch den Kaiser und deren Ausübung durch kaiserliche Amtsleute. Von Vogteilasten, wie Steuern und dergleichen, sind diese Klöster auch keineswegs frei gewesen. Dort wo die staufische Hausmachtpolitik nicht sich geltend macht — außerhalb des schwäbisch-alamannischen Gebiets —, begegnet man sogar Vogteien edelfreier Geschlechter wie vorher, z. B. im Breisgau. In Oesterreich hatte seit dem 13. Jhd. der Landesherr die Vogtei. Von Exterritorialität zu sprechen ist darum bedenklich, und eine wirkliche Entvogtung hat der Orden nicht erreicht, mochte auch die kaiserliche Vogtei formell und der theoretischen Begründung nach, sowie angesichts der Ausübung der Vogtei durch Beamte des Kaisers den idealen Forderungen näher kommen als die bisherigen Reaktionen gegen die Vogtei. Tatsächlich war weder in der Gesamtgeschichte des Ordens noch in der die kaiserliche Hausmacht erhöhenden Nutzbarmachung der Vogtei durch den Kaiser das Ideal erfüllt.

5. Der Kampf gegen die Vogtei ist im letzten Grunde erfolglos geblieben. Sie wurde, eben dank ihrem Inhalt, in der Hand der erstarkenden Territorialfürsten, namentlich in den östlichen (Grenz-)Gebieten, wo von Anfang an die Entwicklung des geistlichen Reichsfürstenstandes hinter der Entwicklung im Reich zurückblieb und schließlich in die Landsässigkeit führte, zu einem Mittel der Erweiterung der landesherrlichen Befugnisse und der Ausdehnung der landesherrlichen Einflußsphäre; das heißt aber zugleich: zu einem Mittel der Bildung territorialkirchlicher Bestrebungen. Durch den Erwerb von Vogteien konnte der Territorialfürst sein Gebiet abrunden, auf neuem Boden Fuß fassen, Einfluß gewinnen auf die durch menschliches Recht (¶ius humanum) begründeten kirchlichen Ordnungen der geistlichen Anstalten des weltlichen Territoriums und eben dadurch einen fast von selbst sich erweiternden kirchenregimentlichen Einfluß auf die Stifter und die Kirche des Landesgebiets. Schon 1279 war die Reichssentenz erfolgt, daß die Vogtei an den Landesherrn übergehe, sobald das Adelsgeschlecht, das die Stiftung gemacht und die Vogtei besessen habe, ausgestorben sei. Die Vogtei wurde zu einem Hauptmittel der Vergrößerung der weltlichen Territorien, der Mehrung der kirchlichen Befugnisse der Territorialherren und der Bildung relativ geschlossener, dem ungehemmten Eingreifen der bischöflichen Gewalt entzogener kirchlicher Gebiete (¶Kirchenverfassung: I, B5). Anderseits hat freilich die K.ei neben dem Erwerb der Grafschaften den Ausbau auch der geistlichen Territorialmacht begünstigt. Denn seitdem zu Beginn des 12. Jhd.s das alte Verbot, das dem Kleriker jedweden Grades das Blutgericht entzog, ignoriert wurde, bis dann schließlich Bonifaz VIII es aufhob, bestand kein kanonisches Hindernis mehr gegen die Ausübung der hohen Gerichtsbarkeit durch den Immunitätsherrn, respektive seine Beamten. Die Befreiung vom weltlichen Vogt und die Ausübung der Vog-

teirechte durch eigene, in voller und dauernder Abhängigkeit vom Immunitätsherrn bleibende Beamte machte die Vogtei zu einem Zubehör auch der geistlichen Fürstenmacht und bot ihr nun denselben Vorteil wie der weltlichen Macht. Die Verleihung der richterlichen Gewalt in vollem Umfang — nicht bloß des Niedergerichts, das der Schultheiß als Beamter der geistlichen Anstalt ausübte — war zu einem Recht des geistlichen Reichsfürsten geworden. Seit den Tagen Rudolfs von Habsburg war dies der Fall. Auf die zu eigener Vogtei gelangenden geistlichen Territorien konnten hinfort die weltlichen Fürsten nicht mehr vermöge der Vogtei rechtlich einwirken.

6. Schon vor diesem Endergebnis hatten die geistlichen Immunitätsherren volle Vogtfreiheit für einen bestimmten Bezirk des Immunitätsgebiets gewonnen (seit Mitte des 11. und besonders seit dem 12. Jhd.). In den Vereinbarungen mit den Vögten, die zur Zeit der Reaktion gegen die Kirchenvogtei geschlossen wurden, finden sich auch Bestimmungen, die einen engen Bezirk innerhalb der Immunität dem Vogt sperren. Dieser Bezirk fällt zunächst wohl mit dem ummauerten Gebiet oder dem Asylgebiet zusammen; später umfaßt er die der unmittelbaren Klosterwirtschaft dienenden Güter. So gehörte z. B. zur engeren oder inneren Immunität von Reichenau (kraft Privilegs Heinrichs IV von 1065) die ganze Insel. Daraus folgt aber nicht, daß alles außerhalb dieser mit dem Salland (d. h. dem unmittelbar vom Herrenhof bewirtschafteten Land) sich deckenden Immunität befindliche Gebiet dem Grafen unterstanden hätte. Die Immunitätsprivilegien seit der zweiten Hälfte des 9. Jhd.s machen diese Annahme hinfällig. Das Motiv dieser engeren Immunität hat überhaupt mit der Bildung eines geschlossenen, gegen die Grafschaft gerichteten Herrschaftsbereichs nichts zu tun. Wenn Salland (wohl oft der districtus dotalis, das kanonische Fundationsgut oder Seelgut) und Gesinde (servientes) dem Vogt und seiner ordentlichen Gerichtsbarkeit entzogen wurden, so geschah es, weil man dem Vogt die Möglichkeit nehmen wollte, durch die der ordentlichen Gerichtsbarkeit entstammenden Belastungen auch dieser Gebiete und Personen den Wirtschaftsbetrieb des Stifts und dadurch die wirtschaftliche, auf regelmäßig fließende Subsistenzmittel gewiesene Existenz der Anstalt selbst zu gefährden. Nur auf besonderes Verlangen des geistlichen Vorstehers konnte der Vogt in besonderen Fällen zum Gericht diese engere Immunität betreten. Die Vogteigerichtsbarkeit wird also nicht prinzipiell angetastet, sondern nur soweit es das unmittelbare wirtschaftliche Interesse der Abtei verlangt, beschränkt. Die engere Immunität trägt also einen rein kirchlichen Charakter (Sicherung der vom kanonischen Recht geforderten materiellen Existenzmöglichkeit einer geistlichen Anstalt im Rahmen der altkirchlichen Immunität). Mit dem weltlichen Immunitätsrecht und der Territorialbildung darf sie nicht verquickt werden. So lange die Vogtei zu Beschwerden keinen Anlaß gab, brauchte eine solche engere Immunität nicht stipuliert zu werden. Mit der Reaktion aber gegen die Kirchenvogtei machte der kanonische Anspruch der geistlichen Anstalt als solcher sich geltend und führte zur inneren Immunität, die bezeichnender Weise erst in den jüngeren Immunitätsprivilegien aus der Zeit der beginnenden Reaktion gegen die Ausschreitungen der Vögte und in den Fälschungen des 12. Jhd.s auftauchen. Nicht diese engere Immunität, sondern die weitere Immunität hat die große Bedeutung für die kirchliche und politische Geschichte Deutschlands. Die mit dieser Immunität verbundene Kirchenvogtei ist es gewesen, die zur Auflösung der alten Reichsverfassung wesentlich beigetragen und die Bildung des spätmittelalterlichen, reformatorischen Deutschland wesentlich mitbedingt hat.

Die Literatur ist außerordentlich reich. Von den zusammenfassenden Werken seien genannt: H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte I. II, (1892) 1906[2]; — R. Schröder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 1907[5]; — G. Waitz: Deutsche Verfassungsgeschichte I—VIII (1878); I—III, 1880[3], IV, 1885[2], V, 1893[2], VI, 1896[2]; — A. Werminghoff: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905; — S. Rietschel: Das Burggrafenamt und die hohe Gerichtsbarkeit in den deutschen Bischofsstädten während des früheren Mittelalters, 1905; — G. Seeliger: Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft im früheren Mittelalter, 1903; — Ders.: Forschungen zur Geschichte der Grundherrschaft im früheren Mittelalter (in: HV 1905); dagegen besonders S. Rietschel: Landleihen, Hofrecht und Immunität (in Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung, 1906); ebenda (1905) A. Dopsch: Literaturbericht zu G. Seeligers: „Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft usw."), und E. Stengel: Grundherrschaft und Immunität (in Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. Bd. 25, 1904); — A. Heilmann: Die Klostervogtei im rechtsrheinischen Teil der Diözese Konstanz bis zur Mitte des 13. Jhd.s, ID. Tübingen, 1908; — Fr. v. Wickede: Die Vogtei in den geistlichen Stiftern von ihrem Entstehen bis zum Aussterben der Karolinger in Deutschland, ID. Leipzig 1886; — F. W. Rettberg: Kirchengeschichte Deutschlands II, 1848; — J. Tausch: Die Reichslandvogteien in Schwaben und Elsaß zu Ausgang des 13. Jhd.s, 1880; — H. Fehr: Die Entstehung der Landeshoheit im Breisgau, 1904; — A. Blumenstock: Der päpstliche Schutz im Mittelalter, 1890; — A. Pischek: Die Vogtgerichtsbarkeit süddeutscher Klöster in ihrer sachlichen Abgrenzung während des früheren Mittelalters, ID. Tübingen, 1907; — Paul Keber: Die Naumburger Freiheit (Leipziger historische Abhandlungen, Heft XII), 1909; — A. Hauck: Die Entstehung der geistlichen Territorien, ASG, phil.-histor. Kl. XXVII, 1909; — G. Schreiber: Kurie und Kloster im 12. Jhd., 1910; — H. Reuter: Die ordentliche Bede der Grafschaft Holstein (bis zur Mitte des 14. Jhd.s), ID. Kiel, 1905.

Scheel.

Kirchenvorstand, Kirchenvorsteher ¶ Gemeindeverfassung, 2 (Sp. 1261).

Kirchenwahlen ¶ Gemeindeverfassung, 2 (Sp. 1262) ¶ Wählerliste.

Kirchenzehnten ¶ Zehnten.

Kirchenzeitungen ¶ Presse, kirchliche.

Kirchenzucht in der evangelischen Kirche (über die alte Kirche und den Katholizismus ¶ Bußwesen: I. II. ¶ Exkommunikation ¶ Gerichte, kirchliche, ¶ Civilgerichtsbarkeit ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche).

1. Die ältere evangelische Kirche; — 2. Die neuere Entwicklung; — 3. Grundsätzliches.

1. a) Die lutherische Reformation mußte sich nach ihren innersten Grundsätzen zu der in der römischen Kirche gebräuchlichen Zuchtpraxis sehr kritisch verhalten. Das ergab sich nicht bloß aus ihrer gänzlich veränderten Stellung zur Beichte und zum Ablaß (¶ Bußwesen: V), sondern vor allem einerseits aus ihrer viel feineren

Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich (Luther lehnt den „großen Bann" als „ein lauter weltliche Strafe", die „uns Kirchendiener" nichts angeht, ab; Schmalkaldische Artikel, P. III, Art. 9; ¶ Exkommunikation, 1 b), anderseits daraus, daß sie eine evangelische Auffassung vom Amt und Priestertum zur Geltung bringt, während die katholische Kirche ihre K. gerade auf den ihr eigentümlichen Kirchen- und Amtsbegriff stützt (¶ Jurisdiktion). Eine klare, auf den neuen reformatorischen Grundsätzen ruhende Darlegung vom Wesen und Recht der K. findet sich aber nicht; vielmehr fehlt, während man durchaus nicht auf kirchliche Zuchtübung an den Gemeindegliedern verzichtet, eine deutliche Herleitung von Recht und Pflicht derselben aus dem Wesen der Kirche oder der Gemeinde; doch entspricht das nur der allgemeinen Beobachtung, daß das Luthertum eine klare Verbindung zwischen seinem rein religiösen Kirchenbegriff (¶ Kirche: II, 4) und der kirchlichen Praxis herzustellen nicht imstande gewesen ist. Grundsätzlich wird betont, daß „die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeinde ausschließen" (Conf. Aug. 28, 39, 21) Recht des geistlichen Amts sei kraft der ihm von der ganzen Kirche, der sie in erster Linie gehört, übertragenen ¶ Schlüsselgewalt (Tract. de pot. et prim. papae 345, 24). Luther hat aber auch gelegentlich ausgesprochen (Erl. Ausg. 59, S. 162), daß der Prediger in diesen Dingen nicht allein vorgehen sollte: „ihr alle müßt selbs mithelfen"; ähnlich mehrfach Melanchthon. Sehr stark hervorgehoben ward, daß der Ausschluß „ohn menschliche Gewalt, allein durch Gottes Wort" zu geschehen habe. Die tatsächliche Entwicklung ihrerseits hat auch diese nicht scharf durchgebildeten, aber doch ganz treffende Ansätze enthaltenden Prinzipien nicht zur Wirkung kommen lassen; sie zeigt noch stärker als auf anderen Gebieten das Herüberwirken katholischer Uebung, deren (wenn auch modifizierte) Anwendung die praktische Notwendigkeit nahe zu legen schien. Insbesondere ließ die Entwicklung eine Mitwirkung der Gemeinde so gut wie garnicht aufkommen. Insofern die K. ganz naturgemäß in allerstrengste Verbindung mit der Privatbeichte (¶ Bußwesen: V) trat, fiel sie eigentlich dem Pfarrer zu. Insofern es sich aber nicht um einfache Versagung der Absolution handelte, sondern um eine öffentlich zu verkündigende ¶ Exkommunikation (den kleinen „Bann"; der Inhalt des Begriffs steht nicht überall gleichmäßig fest, doch darf dies als sein eigentlicher Sinn angesprochen werden), wurde die Handhabung derselben bald den zu geistlichen Gerichtsbehörden bestellten Konsistorien (¶ Kirchenverfassung: II, 3 a) zugewiesen. Dieser Umstand förderte seinerseits wieder die Beiseitsetzung des reformatorischen Grundsatzes von der rein geistlichen K.; der „große Bann" wurde wieder eingeführt, und weltliche Strafmittel wurden neben den kirchlichen gebraucht. Die durchschnittliche, aber nicht in allen Kirchen gleichmäßig aufgestellte und noch weniger gleichmäßig durchgeführte Regel ist nun die, daß zunächst eine Vermahnung erfolgte, dann der kleine, endlich der große Bann: der Ausschluß aus der Gemeinde. Angewendet sollten diese Maßregeln werden bei offenkundigen Sünden, die Aergernis erregen, bei Versäumnis von Kirchenbesuch und Abendmahl, aber auch bei Ketzerei. Der mit dem großen Bann Belegte sollte zu keiner Taufe und Gevatterschaft zugelassen werden; starb er ohne vorherige zu erlangende Aufhebung des Bannes, so wurde er ohne kirchliche Zeremonien bestattet. Die Wittenberger Konsistorialordnung (1542) bestimmt u. a.: „Ists ein Handwerksmann, so soll ihm sein Handwerk gelegt werden und alle bürgerliche Gemeinschaft zu Hochzeiten und Gesellschaften verboten werden". Die Konsistorien verhängen in manchen Fällen auch Geldstrafen, ja Gefängnis. Die Aufhebung des Bannes konnte nur durch öffentliches Sündenbekenntnis und Bitte um Vergebung im Gottesdienst erfolgen (Kirchenbuße). Neben dieser immer mehr gerichtlichen Charakter annehmenden K. gehen andere, mit dem geschilderten feierlichen Verfahren nicht notwendig zusammenhängende Zuchtmittel zur Wahrung christlicher Sitte her: eine öffentliche Kirchenbuße wegen Keuschheitsvergehen auch ohne vorherigen Bann, Versagung bestimmter kirchlicher Ehren an gefallene Brautpaare (kein Brautkranz, keine Ehrenprädikate, Eingang durch besondere Kirchtür, Trauung in besonderem Raum usw.) und an unbußfertig Gestorbene (Selbstmörder u. a.). In der Praxis haben diese letzteren Zuchtmittel sicherlich eine ganz bedeutend größere Rolle gespielt als die Verhängung des Banns. Die allgemeine Durchführung jener im Bann gipfelnden K. war ja äußerst schwierig; namentlich Staatsrücksichten hinderten sie. Schon im Laufe des 17. Jhd.s, endgültig im 18. Jhd. unter der Einwirkung von Pietismus und Aufklärung, verfiel sie; teils infolge ausdrücklicher Aufhebung, teils durch Nichtausübung der betreffenden Konsistorialrechte. Im Königreich Preußen hob schon Friedrich Wilhelm I die öffentliche Kirchenbuße auf; Friedrich der Große erließ 1746 ein Edikt „wegen gänzlich aufgehobener Kirchenbuße in Ansehung derjenigen Personen, so contra sextum sich vergangen". Bestehen blieb meist die obengenannte Versagung kirchlicher Ehren; doch bröckelte auch von diesen Sitten mancherlei ab.

1. b) In der reformierten Kirche trug die Entwicklung der K. einen erheblich anderen Charakter durch die infolge ganz anderer Gemeindepraxis (¶ Gemeinde, kirchliche, 1 ¶ Kirchenverfassung: II, 4) mögliche Beteiligung von spezifisch kirchlichen, aus der Gemeinde herausgewachsenen Organen. Zwar kam es in der deutschen Schweiz zu solcher Beteiligung nicht; die Sittenzucht der politischen Obrigkeit nahm die Angelegenheit allein in die Hand. Anders in Genf. Calvin begnügte sich nicht mit der obrigkeitlichen Sittenpolizei; ihm lag ausdrücklich an der eigentlich kirchlichen Organisation, die freilich auch in seinem von Geistlichen und Aeltesten gebildeten Consistoire wegen der Art seines Zustandekommens noch nicht verwirklicht ist. Die von dieser Behörde geübte Zucht (¶ Calvin, 3, Sp. 1550) hat bei allen sittlichen Erfolgen wegen ihrer strengen Anforderungen und ihres rücksichtslosen Eingreifens in die allerprivatesten Verhältnisse zugleich alle K. gründlich in Verruf gebracht. Rein kirchliche Zucht durch gemeindliche Organe ward in der französischen Kirchenordnung von 1559, in der Londoner Ordnung des Johannes ¶ Laski (1550) und in den am Niederrhein und in den Nachbargebieten eingerichteten Ordnungen (¶ Gemeinde, kirchliche, 1) durchgeführt; auch die englisch-amerikanischen Kirchengemein-

schaften zeigen ähnliche Entwicklung. Die deutschen reformierten Landeskirchen bilden auch in dieser Hinsicht einen zwischen den reformierten Freikirchen und den lutherischen Kirchen stehenden Typus; Presbyterien waren großenteils in der K. tätig; die K. blieb länger und kräftiger lebendig als im Luthertum; doch vermischte sich staatliche Sittenpolizei auch hier gelegentlich mit kirchlicher Zucht.

2. Das 19. Jh d. fand zwar noch eine ganze Anzahl von kirchlichen Bräuchen vor, die bei Gelegenheit kirchlicher Handlungen je nach der Qualität des Gemeindegliedes bestimmte Abstufungen vornahmen, aber nur noch hier und da geringe Reste jener im Bann sich auswirkenden, Gerichtscharakter tragenden K. Mit dem nach dem Ende der Aufklärungszeit neu einsetzenden kirchlichen Selbstbewußtsein erwachte in vielen auch ein Verlangen nach stärkerer K. Die im Laufe des Jhd.s zur Einführung gelangten Kirchenordnungen haben in dieser Hinsicht zu tun gesucht, was möglich war; eine planmäßige, konsequente Einwirkung auf grobe Sünder durch kirchliche Zuchtmittel mit dem Ziel unbedingter Herrschaft der christlichen Sittlichkeit hat sich aber als undurchführbar erwiesen. Die Ergebnisse der Entwicklung im einzelnen sind folgende: 1. Die Staaten sind nicht nur von jeder Mitwirkung bei der K. weit entfernt, sondern sie wachen streng darüber, daß lediglich ins kirchliche Gebiet gehörende Zuchtmittel zur Anwendung kommen. Charakteristisch das preußische Staatsgesetz vom 13. Mai 1873 § 1: „Keine Kirche oder Religionsgesellschaft ist befugt, andere Straf- oder Zuchtmittel anzudrohen, zu verfügen oder zu verkündigen als solche, welche dem rein religiösen Gebiete angehören oder die Entziehung eines innerhalb der Kirche oder Religionsgesellschaft wirkenden Rechts oder die Ausschließung aus der Kirche oder Religionsgesellschaft betreffen. Straf- oder Zuchtmittel gegen Leib, Vermögen, Freiheit oder bürgerliche Ehre sind unzulässig". — 2. Von einer Ausschließung aus der Kirche ist in den Landeskirchen nirgends mehr die Rede. Die letzte derartige Handlung fällt ins Jahr 1855; damals verhängte das Konsistorium zu Speyer über ein Gemeindeglied wegen Verheiratung mit einer Jüdin die endgültige Exkommunikation und schloß den Mann aus der christlichen Gemeinde aus (Aus der altlutherischen Kirche ist ein Erfurter Kaufmann Schwarzkopf 1908 wegen Lehrabweichungen ausgeschlossen worden; vgl. A. Schwarzkopf, Wahrhaftigkeit oder Bekenntnistreue, 1908.) — 3. Die Ausschließung vom Abendmahl ist nach wie vor möglich und wird geübt; näheres ¶ Abendmahl: V, 3. — 4. Mit der Einführung der ¶ Civilstandsgesetzgebung ergab sich die Notwendigkeit, der Unterlassung kirchlicher Handlungen durch Kirchenglieder entgegenzuwirken. Altpreußen bestimmte im Kirchengesetz vom 30. Juli 1880, daß Kirchenglieder, die ihre Pflicht verabsäumen, die unter ihrer Gewalt stehenden Kinder taufen und konfirmieren zu lassen oder für die von ihnen eingegangene Ehe die kirchliche Einsegnung zu begehren (¶ Taufe, ¶ Konfirmation, ¶ Trauung, rechtlich), erst durch den Geistlichen und einen oder mehrere Aelteste freundlich ernst zu ermahnen, gegebenenfalls durch den Gemeindekirchenrat zur Erfüllung der Pflicht schriftlich aufzufordern seien. Im Fall der Nichtbeachtung dieser Aufforderung tritt je nach dem einzelnen Fall die Entziehung verschiedener kirchlicher Rechte ein: des passiven oder auch zugleich des aktiven Wahlrechts, des Rechts der Taufpatenschaft, des Rechts der Teilnahme am Abendmahl. Die entzogenen Rechte können durch Beschluß des Gemeindekirchenrats wieder beigelegt werden. Aehnliche Gesetze gelangten in vielen Landeskirchen zur Annahme. — 5. Mit der Häufung der ¶ Mischehen (¶ Konfessionsstatistik, Sp. 1620 f) und dem Wegfall staatlicher Regelung der Konfession der diesen Ehen entsprossenen Kinder (¶ Konfessionelle Kindererziehung) legte sich der Gedanke kirchlicher Einwirkung auf die Eltern durch Zuchtmittel behufs Sicherung des Anteils der evangelischen Kirche an diesen Kindern nahe. Nach dem preußischen Kirchengesetz vom 30. 7. 1880 z. B. (§ 6) ist ein Kirchenglied, das sich verpflichtet, seine sämtlichen Kinder der religiösen Erziehung in einer nicht-evangelischen Religionsgesellschaft zu überlassen, der Fähigkeit, ein kirchliches Amt zu bekleiden, des kirchlichen Wahlrechts, in schweren Fällen auch des Rechts der Taufpatenschaft verlustig zu erklären. Ausdrücklich sei bemerkt, daß die unter 3—5 genannten gesetzlich gestatteten oder gar vorgeschriebenen Maßnahmen keineswegs regelmäßig zur Anwendung gelangen. Vielmehr gibt es Gemeinden, namentlich in Großstädten, die sich ihrer überhaupt nicht bedienen. — 6. Die K. durch gänzliche Versagung einer kirchlichen Handlung, wie der kirchlichen Mitwirkung beim Begräbnis (¶ Begräbnis: III ¶ Selbstmörder, kirchliche Bestattung der), bei der Trauerfeier im Fall der ¶ Feuerbestattung, der Trauung (¶ Trauung, rechtlich), oder durch Versagen bestimmter kirchlicher Ehren bei solchen Handlungen, wie der Prädikate Junggesell und Jungfrau beim kirchlichen Aufgebot, des Brautkranzes, des Geläuts, der Kerzen oder anderer Ausstattungsstücke bei der Trauung, ist noch jetzt vielfach in Uebung; doch ist fast durchweg ein Nachlassen der Festigkeit der Sitte, an vielen Orten, besonders in größeren Städten, ein Aufgeben derselben zu beobachten. Seit die kirchliche Trauung infolge der Civilstandsgesetzgebung freiwillig geworden ist, seit die Gemeinden z. T. unübersehbar geworden sind, fehlen großenteils die Voraussetzungen, auf welchen jene Sitten fußten. Am lebendigsten sind sie noch in ländlichen Gemeinden; hier findet sich auch noch heut nicht selten der Brauch, daß ein Paar, das sich die kirchlichen Ehren bei der Trauung „erschlichen" hat, hinterher, nachdem darüber Klarheit hergestellt ist, von der Kanzel ohne oder auch mit Namensnennung gestraft wird.

3. Darüber, daß die gerichtsmäßige Behandlung der K. im älteren Luthertum, die Einmischung des Staats, die Verhängung außerkirchlicher Nachteile, die Handhabung einer K. als Strafverfahren, das s. Zt. in Genf (s. 1 b) geübte Eindringen in alle Privatverhältnisse einfach zu verwerfen ist, besteht heutzutage kein Streit. Auch wird niemand mehr einer K. gegen Gemeindeglieder (anders bei Kirchenbeamten; ¶ Disziplinarverfahren ¶ Lehrverpflichtung) wegen Lehrabweichungen das Wort reden. Im übrigen aber sind die Ansichten recht geteilt. Man hört Stimmen, die von der Wiederaufrichtung einer energischen K. das Heil für die Kirche erwarten, während andere gegen alles, was K. heißt, einen ursprünglichen Abscheu zu erkennen geben; jene überspan-

nen den Kirchengedanken, diese das Individualprinzip. Unsere evangelischen Landeskirchen sind Volkskirchen, in denen schon um ihrer Weite willen eine konsequente, gleichmäßige Reaktion gegen die Sünden ihrer Glieder auf dem Wege kirchlicher Zuchtmittel ausgeschlossen ist; sie sind evangelische Volkskirchen, die ihre erwachsenen Glieder als mündig ansehen und daher ihnen gegenüber die Mittel einer Zwangserziehung nicht brauchen wollen. Daraus ergibt sich, daß K. mit Zwangsmaßregeln zu der ihnen obliegenden seelsorgerlichen Erziehung nicht paßt. Gerade der Umstand, daß die Kirchen diesen Gesichtspunkt der Erziehung in unevangelischer Art zum ausschlaggebenden machten, hat die K. verhaßt gemacht. Auf der anderen Seite sind unsere evangelischen Gemeinden Bildungen zum bestimmten Zweck der Pflege des Christentums und mit einem ganz bestimmten Gemeinschafts-Charakter, der durch das evangelische Christentum bezeichnet wird. Daß sie diesen Charakter in zweckdienlicher Art zum Ausdruck bringen, ist nicht bloß ihr Recht, sondern ihre Pflicht. Daher sind Maßregeln, die diese Tatsache schroff und unmißverständlich mißachtende Gemeinde-Glieder an diesen Charakter der Gemeinde erinnern und ihnen nahelegen, die Konsequenzen ihrer kundgegebenen Haltung zu ziehen, sehr wohl berechtigt; immer vorausgesetzt, daß die vorhin gezeigten Grenzen beachtet werden. Endlich spricht noch eine andere Erwägung mit. Teils infolge des Verhaltens der Kirche, teils infolge der Bildung entsprechender Volksanschauungen stellen manche kirchliche Amtshandlungen, wie Beerdigung, Trauung, an sich oder in einigen ihrer herkömmlichen Bestandteile eine Art **kirchlicher Ehrenbezeugung** für die in Frage kommenden Gemeindeglieder dar. Insoweit das der Fall ist, muß auf diese Anschauung Rücksicht genommen werden; Ehren darf die Kirche nur dort erweisen, wo ein sachliches Recht dazu besteht. Es ist aber zu bedauern, daß diese Anschauung überhaupt Boden gewonnen hat; Sache der Kirche ist nicht Ehrung, sondern seelsorgerliche Evangeliumsverkündigung, und die, wenigstens in heutiger Zeit, für eine derartige Ehrung oder ihre Versagung unbedingt erforderliche Untersuchung des Tatbestands kann von den Organen der Kirchgemeinde nicht erschöpfend geführt werden. Es muß dahin gearbeitet werden, daß jene Anschauung schwinde und einfach das Evangelium, ganz abgesehen von solchen falschen Gesichtspunkten, verkündigt werde. Ganz besonders nahe liegt dieser Wunsch beim ¶ Begräbnis, wo jeder Gedanke an Ehrung durch den kirchlichen Akt, weil solche nicht mehr unter den Gesichtspunkt einer Anwendung des Evangeliums auf ein Menschenherz fallen, sondern ein dem göttlichen Gericht vorgreifendes Urteil in sich schließen würde, fernbleiben sollte. Lediglich bei der ¶ Trauung könnte man meinen, daß die Verbindung von Ehrung und kirchlicher Handlung zu sittlicher Förderung gereicht. Wo das nach unbefangener Prüfung der Verhältnisse wirklich gilt, soll an der Sitte nicht gerüttelt werden: ihre unvermittelte Abschaffung würde wahrscheinlich verwirrend wirken. Aber in zahllosen Gemeinden gilt das nicht mehr; die Folgen der Aufrechterhaltung von Sitten, die nicht mehr durch das Gemeindebewußtsein genügend unterstützt werden, sind dann gerade für das Ansehen der Kirche und des Pfarrers höchst betrüblich. Insbesondere ist von hier aus die künstliche Aufrechterhaltung der Ehrenprädikate Junggesell und Jungfrau, besonders aber des letzteren allein, nachdem das erste längst gefallen ist, in größeren Gemeinden, in denen die Sitte leider oft zu Lug und Trug führt, nicht zu billigen. — Daß jede K. in der evg. Kirche nur **als Aeußerung der Gemeinde**, nicht als solche des Pfarrers erscheinen darf, ist selbstverständlich, wird aber oft vergessen. Nur ein kräftiges Gemeindebewußtsein kann die K. überhaupt wirksam machen. Ohne dies ist sie lediglich eine müde Aufrechterhaltung des Prinzips, aber keine Lebensäußerung, die, weil aus innerer Notwendigkeit geboren, ihren Zweck erreicht. Weil also jede K. von der Gemeinde ausgehen und getragen sein muß, weil eine von der Gesamtkirche angeordnete, von der Gemeinde aber nicht innerlich vertretene K. nur den Eindruck des Künstlichen oder gar den des Hierarchischen machen würde, so wäre viel besser von **Gemeindezucht** als von K. zu reden. Schleiermacher hatte ganz Recht, als er erklärte, die Kirchendisziplin erscheine immer als Sache der einzelnen Gemeinde; unbedingt richtig bleibt sein Satz: „Von Seiten des Kirchenregiments wäre es immer unrichtig, wenn es einzelnen Gemeinden hinderlich sein wollte, eine K. festzustellen, oder allen ohne Unterschied eine K. aufdringen" wollte. Von hier aus ist deutlich, daß wir eine konsequente, gut evangelische K. (besser: Gemeindezucht), die sowohl dem evangelischen Gemeindecharakter wie der berechtigten individuellen Freiheit entspricht und zugleich allen tatsächlichen Verhältnissen praktisch Rechnung trägt, nur im Zusammenhang mit einer energischen Gemeindereform erhalten können.

Walter Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Gemeindelebens, 1908² (§ 17); — **Ernst Christian Achelis**: Praktische Theologie, (1890/91) 1911³, Bd. III, 5. Teil, Kybernetik; — **Gerhard Uhlhorn**: K. in der evangelisch-lutherischen Kirche (RE³ X, S. 483 ff); — **E. F. Karl Müller**: K. in der reformierten Kirche (RE³ X, S. 485 ff); — **August Hardeland**: Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, 1898, S. 311 ff; — **Emil Friedberg**: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1909⁶, § 107; — **Ders.**: Das geltende Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888 (mit Ergänzungen); — **Karl Köhler**: Lehrbuch des deutsch-evg. Kirchenrechts, 1895, § 28; — **Paul Schoen**: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1906, § 73; — **Paul Drews**: Evg. Kirchenkunde, 1902 ff (bisher 5 Bände); — **Daniel Friedrich Schleiermacher**: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evg. Kirche, 1850, S. 591 f; — **Friedrich Fabri**: Ueber K. im Sinn und Geist des Evangeliums, 1854; — **Karl Immanuel Nitzsch**: Referat über K. auf der Eisenacher Konferenz, 1857; — **Emil Sulze**: Die Reform der evg. Landeskirchen, 1906, S. 142 ff; — **Martin Schian**: Die evg. Kirchgemeinde, 1907, S. 80 ff; — **Heinrich Adolf Köstlin**: Die Lehre von der Seelsorge, (1895) 1907², S. 133 ff; — **Olof Holmström**: Die Gemeindepflege in der evg.-lutherischen Kirche, 1903, S. 276 ff; — **Friedrich Niebergall**: Etwas über K. (MkPr 1901, S. 62 ff; im selben Jahrgang mehrere kleine Aeußerungen zur Sache von **Gastrow**); — **Fritz Herrmann**: Die K. Gegenwärtiger Stand d. Frage (Mitteilungen d. Frankf. Konferenz hess. Geistlicher IX, Beilage 1); — **Heinr. Matthes**: Aussichten und Aufgaben der evg. Landeskirchen der Gegenwart, 1909, S. 22 ff; — **Wilh. Thümmel**: Die Versagung der kirchlichen Bestattungsfeier, 1902. **Schian.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kirchgang der Wöchnerinnen ¶ Sitten, kirchl., ¶ Handlungen, kirchliche, Sp. 1843.

Kirchhain, Johann, ¶ Hessen: I, 3.

Kirchhof.

1. Anlage des K.s: a) geschichtlich; — b) gegenwärtige Fragen; — 2. Grabmalkunst: a) geschichtlich; — b) neuere Entwicklung und Ziele. — Ueber rechtliche Fragen ¶ Kirchhofsrecht. — Geschichtliches ¶ Begräbnis: I—II; zum Grabmal ¶ Ausstattung, kirchl., 3.

1. a) Die Begräbnisstätten lagen im Altertum meist außerhalb der Orte (Hünen-, Felsengräber; vgl. ¶ Begräbnis: I, 1), bei Griechen und Römern an den Straßen. Die ersten christlichen Jahrhunderte schlossen sich diesem Vorbild an, doch kamen daneben die unterirdischen ¶ Katakomben auf. Man beerdigte gern in der Nähe der Märtyrergräber, und als darüber Kirchen errichtet wurden, im K., der später bei allen Kirchen Begräbnisplatz wurde (¶ Begräbnis: II). Der K. war — oft mit hoher Mauer — eingefriedigt (Friedhof, andere erklären es als Schutzhof mit ¶ Asylrecht). Raummangel trieb die Kirchhöfe aus der Stadt. Aus demselben Grunde war die Anlage streng geometrisch. Gradlinige, dicht belegte Gräberreihen neben einander, jedes Grab durch Hügel oder Deckplatte gekennzeichnet. — Wie in den Parks, so pflanzte man im 18. Jhd. auch auf den Kirchhöfen Alleen. Solange die Grabdenkmäler niedrige Formen hatten (Friedhöfe der Brüdergemeinde, Judenfriedhöfe, Sandsteinplatten, Sarkophagform in Nürnberg), wurde durch sie die künstlerische Einheitlichkeit des K.s nicht gestört; seit sie aber höher aufragen, bildet die Masse unzähliger Obelisken, Kreuze, Säulen einen beängstigenden Wirrwarr. Daraus und aus dem Vordringen des englischen „landschaftlichen" Gartenbaustiles erwuchs das Verlangen nach neuer Gestaltung der Friedhöfe. Bahnbrechend wurde der 1880 vom Direktor W. Cordes geschaffene Hamburger Friedhof in Ohlsdorf (Landschaftliche Friedhöfe von Hans Pietzner, 1904), durch Größe (gegen 200 ha), Mannigfaltigkeit und Schönheit der gärtnerischen Anlage und Bepflanzung ausgezeichnet. Hier wechseln waldartige Gehölzgruppen mit Rasen, Blumenpartien, Gebüschen, kleinen Hügeln, Teichen, kleinem Wasserlauf und täuschen das Bild eines Parkes vor. Friedlich, stimmungsvoll liegen die Familiengräber der Vornehmen in lauschigen Hainen. Die Reihengräberflächen der Armen sind durch Anpflanzungen verdeckt, bieten selbst aber doch das unerfreuliche Bild nebeneinandergereihter Gräbermassen. Der geringe Preis der Gebühren auf diesem Friedhof liefert den Beweis, daß es finanziell möglich ist, den größten Teil einer solchen Anlage für Pflanzungen zu opfern.

1. b) Gegen die Ohlsdorfer Anlage wird mit Recht geltend gemacht, daß es unkünstlerisch ist, einen Park vorzutäuschen, wo doch ein Begräbnisplatz ist. Auch ist die Schönheit vieler Einzelteile nur dadurch zu erreichen gewesen, daß für die Gräber der Armen knappes Maß genommen und hier der Charakter von Massengräberfeldern erzielt wurde. Das ist der Punkt, auf dem die Bewegung der letzten Jahre einsetzt. Es hat sich der Grundsatz in aller angewandten Kunst durchgesetzt: die Kunst darf den Gebrauchszweck einer Sache nicht verbergen. Damit hängt auch das Vordringen der architektonischen, regelmäßigen Gestaltung des Gartens zusammen, der nicht auf seinem kleinen Raume die Formen der Natur nachahmen soll. In dieser Richtung hat Baurat Graessel in den neuen Münchener Friedhöfen Bahnbrechendes geschaffen. Zugleich hat er gezeigt, daß das Ziel, trotz der Vielheit der Gräber und Denkmäler der Anlage künstlerische Einheit zu verleihen, ohne ihr den Friedhofscharakter zu nehmen, auf verschiedene Weise zu erreichen ist. Der westliche Friedhof ist an den wahrhaft erhebenden Bau der Grabkapelle streng architektonisch angegliedert. Eine Anzahl von Gräbern ist durch Heckenumrahmung zu einer Einheit zusammengeschlossen und überall darauf Bedacht genommen, daß sich die Pflanzungen mit den Gräbern und ihren Denkmälern harmonisch zusammenfügen. Der Waldfriedhof dagegen legt die Gräber einfach in einen vorhandenen Wald hinein. Streng wird darauf gehalten, daß nicht die Denkmäler oder die Grabbepflanzung und -Gestaltung den einheitlichen Eindruck stören. Grabhügel, die kastenartige Einfassung durch Steinschwellen sind verboten. — Es wird das Ziel der weiteren Entwicklung sein müssen, die Friedhöfe so zu gestalten, daß jedes einzelne Grab, auch das des Armen, seine besondere Bedeutung erhält, ein Stücklein Welt für sich bleibt, aber indem es sich mit einer Anzahl anderer zu einer Einheit zusammenschließt, und daß alle so entstehenden Gruppen wieder zu einer Gesamtheit verbunden erscheinen, mag dies Ziel nur in einer mehr regelmäßigen oder freien Gestaltung der Anlage erreicht werden. So wird es möglich sein, den Friedhöfen den Charakter eines „Kataloges der Verstorbenen" (Schubring) oder eines ungeheuren Grabsteinlagers zu nehmen und — indem die Zeugen des Todes sich mit denen des Lebens zu erhabener Harmonie vereinigen — sie zu stillen Ruhestätten der Toten zu machen, die uns leben, und zu Stätten stillen Gedankens und andachtsvoller Erhebung für die Lebenden. Dazu müssen dann

2. auch die Grabdenkmäler beitragen: a) Sie gehören zu den ältesten Kulturzeugen der Welt. Das Verlangen, das eigene Andenken oder das der Seinen zu bewahren, ist uralt. An künstlerischem Wert stehen unter den antiken die attischen obenan. Verwandt sind die römischen. Conze hat (die attischen Grabdenkmäler, 3 Bde., 1893—1906) auf großen Tafeln wundervolle Anschauung von dem Reichtum an Gestaltungskraft, an inniger Empfindung und edler Haltung dieser Denkmäler gegeben. Die Toten werden in ihrer irdischen Beschäftigung dargestellt, als Fortlebende, oft zusammen mit den Ihrigen. Handschlagmotiv betont die Zusammengehörigkeit (A. Milchhoefer, Die Gräberkunst der Hellenen, 1899). Die Denkmäler sind meist Stelen, aufrechtstehende, schmale, bohlenartige Steinplatten. — Die altchristlichen Denkmäler bedeuten künstlerisch nichts Neues (¶ Altchristliche Kunst: I ¶ Katakomben, 3). — Im Mittelalter sind die Gräber der Vornehmeren meist in den Kirchen (¶ Ausstattung, kirchl., 3). Auf Sarkophagen ruht die Gestalt der Toten. Im 13. Jhd. steif in der Form, von erhabener Ruhe im Ausdruck, werden sie im 14. bewegter, lebendiger, im 15. haben sie einen innigen, zarten, minniglichen Zug. Mit der Gotik beginnt das Architektonische hervorzutreten; die Platten werden an der Wand aufgestellt. Die Epitaphien stellen mehr Stoffe aus der biblischen Geschichte dar (Herm. Schweitzer, Die mittelalterlichen Grab-

denkmäler in den Neckargebieten, 1899; Buchner, Die mittelalterliche Grabplastik in Nordthüringen, 1902. Für Italien vgl. Paul Schubring, Das italienische Grabmal der Frührenaissance, 1905). — Die Reformationszeit hat für die Kraft, den Trost und die Seligkeit, die der neue Glaube auch dem Tode gegenüber gab, in der Grabmalkunst keine neue Sprache gefunden. Aber sie hat diese Kunst demokratisiert. Nicht mehr nur geistliche und weltliche Fürsten und Adlige, sondern Handwerker, Bürger aller Stände erhielten oder setzten sich ihr Gedächtnismal. Die Grabmalkunst selber wurde handwerksmäßig. Aber viele dieser Handwerker waren echte Künstler. Einen glänzenden Beweis dafür geben die beiden alten Friedhöfe Nürnbergs (Die Bronzeepitaphien der Friedhöfe zu Nürnberg, von M. Gerlach und H. Bösch, 1896). Jedes Grab deckt ein Sandsteinsarkophag. Darüber liegt eine gegossene Bronzeplatte, in welche die z. T. wundervoll dekorative Schrift eingemeißelt, später eingeätzt wurde. Wappen, Handwerksgerät deuten auf Familie und Beruf. Biblische Szenen (Auferstehung, Kreuzigung, auch at.liche Bilder), ferner das Bild des Verstorbenen, Bibelsprüche, werden dargestellt. Peter Vischer und Adam Krafft sind die hervorragendsten Künstler. — Aus der späteren (Frührenaissance- und Barock-) Zeit ragen die Lundener Sandsteinplatten und -Stelen durch Formgebung, Schrift, und einfach naive, aber kraftvoll-fromme Auffassung hervor (Johs. Kinder, Der Lundener K. und seine Grabdenkmäler, 1904; zu beziehen vom Kirchenvorstand, Lunden in Holstein, M. 1.50). Aus der späteren Barock-, Empire- und Biedermaierzeit gibt es noch vielfach, vor allem auf Dorfkirchhöfen, eine Fülle von handwerksmäßig ausgeführten, aber oft schönen Steinen, so auf dem Eliasfriedhof in Dresden, einer großen Zahl von K.en an der Süd- und Westküste Holsteins, besonders volkstümliche, voll eigenartigen, naiven, frommen Lebens auf den friesischen Nordseeinseln (O. C. Nerong, Die K.e Föhrs, Selbstverlag, Dollerup, Schleswig, 1909). Die Biedermaierzeit hat anmutige zierliche, feine Formen hervorgebracht (z. B. die alten Hamburger Friedhöfe). — Von etwa 1830 an ist von Grabmalkunst nicht mehr zu reden: Sentimentalität, Eitelkeit, Protzerei, völlige Unfähigkeit zu künstlerischer oder nur gut handwerksmäßiger Darstellung erzeugt auf den K.en traurige Oede. Selbst die berühmten italienischen Campi santi machen keine Ausnahme, wenn sie auch von bedeutender Kunstfertigkeit zeugen. Der Fabrikbetrieb bringt die Schablone. Die Formen verwildern, die Ornamente sind äußere Zutat.

2. b) In diesem traurigen Zustand leben wir noch heute. Aber ein Neues regt sich. Auf anderen Gebieten (Architektur, Möbel, Buchdruck und Schmuck usw.) haben die Künstler seit 20 Jahren einen Umschwung herbeigeführt. In der Grabmalkunst beginnt er erst eben. Münchener, Dresdener Künstler haben begonnen. Der Vorsitzende des Vereins für Grabmalkunst in Wiesbaden, Dr. v. Grolman, hat weitere Kreise dafür gewonnen und ein Bureau gebildet, das jedem auf Verlangen Entwürfe von Künstlern gegen mäßiges Honorar zustellt (Flugblatt der Gesellschaft für Grabmalkunst in Wiesbaden). Die führenden Kunstzeitschriften, vor allem der Kunstwart, haben die neuen Ziele gezeigt. Haiger in München hat Entwürfe veröffentlicht (Baumgärtl, Berlin), für Urnen und Urnenmale Prof. Pfeifer in München (zu beziehen von L. Mensing, Leipzig-Gohlis, Pölitzstr. 16). Es wird vor allem Wahrheit gefordert in Material und Form, Angemessenheit für Standort und Zweck. Das Ornament ist nicht nötig, soll jedenfalls nur dienende Stellung haben und organisch mit dem Ganzen verbunden sein. Sehr wichtig ist die Material- und Werkgerechtigkeit und die mit ihr zusammenhängende Stilisierung, sowie ornamentale Schriftgestaltung (vgl. R. Harder, Grabmalkunst, Selbstverlag, Kiel, Gartenstraße 9, 10 Pf.). Die neue Bewegung greift weiter um sich. Auch in Kiel hat sich ein Verein für Grabmalkunst gebildet. Die Gewerbe- und Handwerkerschulen nehmen sich der Sache an. 1910 erschienen zwei sehr schöne Sammlungen billiger Grabmäler: Grabmalkunst, Frankfurt a. M., Friedhofamt, 1 Mk., und: Direktor Högg, Norddeutsche christliche Grabmalkunst, Bremen, 2 Mk. — Mit alldem wird vorerst nur eins erreicht werden: Einfachheit, Sachlichkeit, Zweckmäßigkeit, Angemessenheit und daraus hervorgehende schlichte Schönheit der Formen und Ornamente. Aber damit wird das Grabmal wieder zu einem Ausdruck, einer Sprache. Sie kann natürlich nichts anderes sagen, als was in unserem Volk und in seinen Künstlern lebt. Aber das, was auf dem Friedhof vor allem zu uns reden sollte, unser Glaube, der Welt und Tod überwunden hat, lebt doch auch. Wenn er sich auch in der Grabmalkunst neuen, wahrhaftigen Ausdruck schafft, wird er auch von hier aus wirken und weiter greifen. Bloße Nachahmung der alten Formen, ohne daß sie Ausdruck für das neue Glaubensleben unserer Zeit würden, kann nur schaden. Es wäre Unwahrhaftigkeit. Aber die Bilderwelt vor allem der Evangelien, die reiche Symbolsprache der christlichen Grabmalkunst vergangener Jahrhunderte, haben so viel alle Zeiten überdauernden Gehalt in sich, daß auch wir noch aus ihnen unser Glaubensleben schöpfen und ihm durch sie Ausdruck geben können. Die moderne christliche ¶ Kunst (: IV) eines Uhde, Steinhausen, Gebhardt, Klinger, Thoma u. a. beweist das. Diese Sprache muß auch in den Grabmälern wieder aufleben. Hier kann sie finden, was sie sonst nicht in dem Maße haben kann: die Beziehung auf die einzelne Persönlichkeit. Bei den ungeheuren Werten, die in Grabmälern angelegt werden, kann hier ein außerordentlich fruchtbares Feld für eine neue religiöse Kunst gewonnen werden.

Literatur außer der angeführten: Für die Antike und die altchristl. Zeit bei C. M. Kaufmann: Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, 1900; — Eine kurze interessante, aber in den Urteilen oft sehr anfechtbare zusammenfassende Darstellung gibt Joh. Bestmann: Ueber Friedhofskunst einst und jetzt, 1909; — Gg. Hannig: Der Friedhof und seine Kunst, 1908; — Für die neue Bewegung vgl. alle Zeitschriften, die Kunstfragen behandeln; z. B. ChrW 1907, Nr. 34; 1909, Nr. 9. **R. Harder.**

Kirchhofsrecht.

1. Allgemeines; — 2. Anlegung von Kirchhöfen; — 3. Benutzung, Unterhaltung, Schutz; — 4. Begräbnisstelle, insbesondere Erbbegräbnis; — 5. Konfessionelle, Simultankirchhöfe.

1. K. ist nach heutigem Recht zunächst privatrechtlicher Natur, da Eigentum und Benutzungsrecht am Kirchhof eingeräumt und gerichtlich geschützt wird, aber auch öffentlich-rechtlicher, weil

Kirche, Staat und Kommune am Kirchhof ein öffentlich-rechtliches Interesse haben. Das Privatrecht am Kirchhof ist auch sonst beschränkt, es kann z. B. nicht eigenmächtig übertragen werden. Die Römer behandelten die Begräbnisplätze als res sacrae, d. h. als Sachen, die dem Rechtsverkehr entzogen waren; Kirchhöfe konnten hiernach nicht Gegenstand des Eigentums sein. Nach kanonischem Recht stehen die Kirchhöfe im Eigentum der Kirche. Nach dem Allg. ¶Landrecht (§ 183 II 11) sind die Kirchhöfe, die zu den einzelnen Kirchen gehören, der Regel nach Eigentum der Kirchengesellschaften. Doch läßt es die im Eigentum der Städte und Dörfer stehenden Kirchhöfe so bestehen (§ 190). Daher sind im Gebiet des Landrechts die Kirchhöfe im allgemeinen im Eigentum der einzelnen Kirchengemeinden. Von dieser Regel gibt es in Preußen noch weitere Ausnahmen. So stehen die ehemaligen Klosterkirchhöfe meist im Eigentum des Staates; ebenso die Militärkirchhöfe. Diejenigen katholischen Kirchhöfe, die an Orten errichtet werden, an denen zwar zahlreiche Katholiken leben, ohne daß aber bereits eine geordnete Kirchengemeinde sich gebildet hat, stehen im Eigentum des bischöflichen Stuhls. Gesetzlich bestehen Gemeindefriedhöfe im ehemaligen Herzogtum Nassau, in den großherzoglich hessischen Gemeinden und im ehemaligen Großherzogtum Berg. Auch Privatpersonen können Eigentümer von Kirchhöfen sein, wie z. B. die Familiengrabstätten auf einzelnen Landgütern im Eigentum Einzelner stehen. Wo es noch nicht geschehen, werden Grundbuchblätter für die Kirchhöfe angelegt.

2. Anlegung von Kirchhöfen ist an die Mitwirkung der Verwaltungsbehörden gebunden. Hierbei ist nach Vorschrift des preußischen Kultusministers soviel wie möglich auf die Einrichtung von konfessionellen Kirchhöfen Bedacht zu nehmen; falls aber die Anlegung eines Kommunalkirchhofs nicht zu vermeiden, ist in geeigneter Weise wenigstens dafür zu sorgen, daß über eine die religiösen Interessen der beteiligten Konfession sicherstellende Begräbnisordnung bei Zeiten und jedenfalls vor Erteilung der erforderlichen Staatsgenehmigung eine Verständigung herbeigeführt wird. Da der Regel nach die Kirchengemeinde Eigentümerin des Kirchhofs ist, muß im Gebiet des Allgemeinen Landrechts die Anlegung von Begräbnisplätzen Sache der Kirchgemeinde bleiben. In Berücksichtigung dieses Grundsatzes hat auch das Oberverwaltungsgericht (Bd. 36, S. 442) entschieden, daß in diesem Rechtsgebiet die Zivilgemeinde nicht zur Anlegung eines Kirchhofs gezwungen werden kann. Wo aber eine politische Gemeinde solches freiwillig tut, da kann sich ein Gewohnheitsrecht zu einer derartigen Verpflichtung bilden, und es ist deshalb, wo ein Zivilkirchhof besteht, Pflicht der betreffenden Gemeinde, im Bedarfsfall die Anlegung eines neuen Gemeindekirchhofs ihrerseits herbeizuführen. Bei Anlegung und veränderter Benützung kirchlicher Begräbnisplätze bedürfen aber die Beschlüsse der betreffenden kirchlichen Organe der Genehmigung des Regierungspräsidenten. Bei andern Kirchhöfen genügt im Gebiete des Landrechts die Genehmigung der Ortspolizeibehörde zur Anlegung. In gesundheitspolizeilichem Interesse haben bei der Anlegung die Kreisärzte mitzuwirken. Es ist Bedacht zu nehmen auf die Lage des Kirchhofs (außerhalb der Städte), die Bodenbeschaffenheit (porös, trocken), Tiefe und Umfang der Gräber. Das Erdreich über dem Sarge muß so stark sein, daß kein Geruch an die Oberfläche kommt, nicht zu tief, damit Luft hinzutreten kann (1,5—2 m). — Ueber die Einweihung von Kirchhöfen vgl. ¶Handlungen, kirchl., Sp. 1843.

3. Steht der Kirchhof im Eigentum einer politischen Gemeinde, so hat jedes Gemeindemitglied ohne Rücksicht auf seine Konfession Anspruch auf Beerdigung daselbst. Der im Eigentum einer bestimmten Religionsgesellschaft stehende Kirchhof ist zunächst für deren Mitglieder bestimmt. Es ist aber die Beerdigung Andersgläubiger dann zuzulassen, wenn die Religionsgesellschaft, welcher der Verstorbene angehörte, einen eigenen Kirchhof an dem Orte nicht besitzt (¶Begräbnis: III, 1. 3). Ueber die Mitwirkung des Pfarrers ist Einigung herbeizuführen. In Schlesien ist in Ermangelung eines eigenen Parochialkirchhofs dem Geistlichen der andern Konfession allgemein gestattet, auf dem Kirchhof der am Ort befindlichen Religionsgesellschaft den Begräbnisakt zu vollziehen. Im übrigen Altpreußen gibt das Ministerialreskript vom 30. Mai 1844 das Gastrecht auf dem anders konfessionellen Kirchhof, wenn sich am Ort des Sterbefalls Kirche oder Bethaus mit einem Geistlichen der Konfession des Verstorbenen befindet. — In Preußen muß der Kirchhof nach erfolgter Schließung 40 Jahre liegen bleiben und darf während dieser Zeit nicht anders als bisher, z. B. zur Graswerbung oder Baumpflanzung, benutzt, auch nicht veräußert werden. In Oesterreich ist dieser Zeitpunkt auf 10 Jahre, in Baden auf 20—30 Jahre festgesetzt. Schließung soll nur aus erheblichen Gründen erfolgen, also wegen Ueberfüllung, aus gesundheitspolizeilichen Rücksichten, oder wenn in bewohnten Städten gelegen. Den kürzesten Begräbnisturnus für die einzelne Begräbnisstätte hatte der Code Napoléon mit 5 Jahren; eine bayrische Verordnung vom 14. August 1865 setzte für Bayern 7 Jahre fest; Hamburg hat 15 Jahre, Baden 20—25 Jahre je nach Boden, Hessen 30 Jahre, auf einigen Berliner Kirchhöfen 60 Jahre. Durch sog. Rekognitionsgebühr ist Verlängerung der Erhaltung des Grabes möglich. — Die Unterhaltung der Begräbnisplätze ist nach § 761 II 11 des Allg. Landrechts gemeine Last und liegt allen ob, die an der Benutzung des Kirchhofs teilzunehmen berechtigt sind. Der Kirchenpatron ist der Regel nach zur Unterhaltung des Kirchhofs beizutragen nicht verpflichtet. — Kirchhöfe genießen mehrfache Vorrechte vor anderen Grundstücken, sind überall von öffentlichen Lasten befreit und stehen unter besonderem Schutz des Staates (Reichsstrafgesetzbuch §§ 166/168). Das ¶Asylrecht, das in Spanien und einigen Teilen Italiens noch besteht, ist für Preußen durch das Allg. Landrecht § 135 II 11 aufgehoben. Schürfen ist auf Kirchhöfen verboten, Enteignung für Chausseen findet nicht statt. — Die Beisetzung von Aschenurnen (¶Feuerbestattung, 3 c) hat der preußische Oberkirchenrat von der Erlaubnis der für Aufrechterhaltung der christlichen Sitte und Ordnung in den Gemeinden zunächst berufenen Organe (Gemeindekirchenräte, Presbyterien) abhängig gemacht, sofern sie ohne Feierlichkeit und in der Stille erfolgt. — Das Halten von Laienreden war bis zum Inkrafttreten des Reichsvereinsgesetzes vom 19. April 1908 in Preußen von der zuvor einzuholenden

Genehmigung des zuständigen Pfarrers abhängig. Hierbei war streitig, ob die Orts- oder die Landespolizei (Regierungspräsident) zuständig sei. Bestrafung erfolgte auf Grund des Forst- und Feldpolizeigesetzes, wegen verbotenen Betretens fremder Grundstücke. Die Heranziehung des Hausfriedensbruchsparagraphen hat man später aufgegeben. Nach dem Reichsvereinsgesetz sind „ungewöhnliche" Leichenbegängnisse von der polizeilichen Genehmigung abhängig zu machen. Bestrafung erfolgt nach dem Vereinsgesetz. Das Kammergericht hat in einer Entscheidung vom 4. Febr. 09 im Gegensatz zu seiner früheren Auffassung zwar angenommen, ein Leichenbegängnis mit Laiengrabrede brauche nicht stets ein ungewöhnliches zu sein; das Oberverwaltungsgericht hält aber an seinem früheren Grundsatz, daß Laiengrabreden das Leichenbegängnis zu einem ungewöhnlichen machen, fest. — Auf jeden Fall muß dem Eigentümer des Kirchhofs das Recht gewahrt bleiben, zu entscheiden, was auf seinem Grund und Boden geschehen darf, auch dann, wenn die Bestattung den Angehörigen anderer Religionsparteien auf dem Kirchhof nicht versagt werden darf. Das Gleiche gilt von den Reden der Prediger anderer Religionsgemeinschaften.

4. An der Grabstätte gewinnt der Erwerber lediglich ein Benutzungsrecht; das Eigentum verbleibt dem Eigentümer des Kirchhofs auch an der „verkauften" Grabstätte. Beschränkt wird das Benutzungsrecht durch die Zweckbestimmung des Grabes, die Dauer des Benutzungsrechts, Raum und Tiefe, auch durch die Unübertragbarkeit des Rechts. Das Erbbegräbnisrecht ist ein obligatorisches, mietsähnliches Recht. Der Patron hat unentgeltlichen Anspruch auf erbliches Familienbegräbnis; andere müssen es durch Vertrag erwerben und diesen nach Ablauf einer bestimmten Reihe von Jahren (z. B. 30) gegen Rekognitionsgebühr erneuern. Denkmäler und alles fest mit der Begräbnisstätte Verbundene müßten nach dem ¶ Bürgerlichen GB. in das Eigentum des Kirchhofseigentümers übergehen; dies ist aber nicht der Fall, diese Dinge bleiben vielmehr Eigentum des Besitzers der Grabstätte. Letzterer ist aber zur Unterhaltung des Denkmals usw. verpflichtet, darf es auch nicht eigenmächtig entfernen.

5. Die konfessionellen Streitigkeiten bei Beerdigungen, die oft brüske Art der Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses, die Beerdigung von Christen außer der Reihe, weil sie einer anderen Konfession angehören, die Schwierigkeiten, die bei Beerdigung von Angehörigen kleinerer Kirchengemeinschaften erwachsen, deren Predigern das Amtieren auf konfessionellen (auch evangelischen) Friedhöfen oft untersagt wird, haben die Regelung des K.s zu einer sehr aktuellen Frage gemacht. Geradezu berüchtigt ist der Fall in ¶ Fameck; aber auch sonst sind namentlich, aber nicht nur, in Lothringen, Bayern und Oesterreich-Ungarn Fälle von römisch-katholischer Intoleranz gegen Protestanten bei Beerdigungen begegnet, die Abhilfe fordern. Bischof ¶ Benzler (sehr im Gegensatz zu Bischof Hommer; ¶ Begräbnis: III, rechtlich, 2) verlangt die Bildung konfessionell gesonderter Friedhofsabteilungen, während anderswo die katholische Kirche sich auch mit dem System des Kommunalkirchhofs sehr wohl abzufinden weiß. Auf evangelischer Seite sind die Meinungen geteilt; noch immer treten viele für konfessionelle Friedhöfe ein. Doch wird grundsätzlich folgendes gelten: wo konfessionelle Kirchhöfe bestehen und keine Streitigkeiten vorkommen, liegt auch für den Staat kein Grund vor, der Kirche oder den Kirchengemeinden deren Begräbnisplätze zu entziehen. Falls aber bei Beerdigungen auf konfessionellen Kirchhöfen der konfessionelle Friede gestört wird, soll der Staat mit fester Hand zugreifen und Zivil- oder Simultanfriedhöfe an Stelle der konfessionellen setzen, die dem Bekenntnis und Bedürfnis jedes Einzelnen entsprechen. Dem Christentum und den christlichen Bekenntnissen wird kein Abbruch getan, wenn staatlicherseits grundsätzlich daran festgehalten wird, daß, wie beim Eintritt ins Leben und in die Ehe, so auch beim Austritt aus diesem Leben jeder konfessionelle Zwang ausgeschlossen bleibt.

Vgl. die Angaben beim Artikel ¶ Begräbnis, rechtlich. — Ferner: Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1910, § 82. 91; — v. Wittken: Rechtsverhältnisse der Kirchhöfe (in den Beiträgen des deutschen Rechts, 3. Folge, 1882, S. 662 f; — v. Ritter: Staatsrechtslexikon, Art. Begräbnisplätze; — Rahts: Art. Beerdigungswesen in Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften; — Gareis: Ueber Rechtsverh. an Begräbnisstätten (in Seufferts Blätter für Rechtsanwendung, Bd. 70, S. 308 f); — Melchior: Rechtsverhältnisse der Kirchhöfe in den östlichen Provinzen des preußischen Staats (Archiv für kathol. Kirchenrecht 29, 1873, S. 423 f); — Delius: Vereinsrecht, 1909[4]; — Ders.: Preußische VerwaltgsBl. 1909/10, S. 163. **v. Krogh.**

Kirchliche Ausstattung, Beamte, Behörden, Geräte, Handlungen, Presse, Sitten, Statistik usw., ¶ Kirchengeräte ¶ Kirchenbehörden usw. oder ¶ Ausstattung, kirchl., ¶ Beamte, kirchl., ¶ Handlungen, kirchl., ¶ Presse, kirchl., ¶ Sitten, kirchl., ¶ Statistik, kirchl., usw.

Kirchlichkeit.

1. Geschichtliches und Statistisches: a) Umfang und Wert des vorhandenen Materials; — b) Angaben aus der Vergangenheit; — c) Der Stand der K. in der Gegenwart: α) Taufe; — β) Konfirmation; — γ) Trauung; — δ) Begräbnis; — ε) Abendmahl; — ζ) Kirchenbesuch; — η) Beteiligung an Kirchenwahlen; — ϑ) Opferwilligkeit; — ι) Austritt aus der Kirche; — κ) Frequenz des theol. Studiums; — 2. Zur Erklärung und Beurteilung des gegenwärtigen Rückgangs; — 3. Die Hilfe.

1. a) Angaben über guten oder schlechten Kirchenbesuch, Hoch- oder Geringschätzung der kirchlichen Sitte, ausreichende oder ungenügende kirchliche Versorgung der Gemeinden gibt es aus vergangenen Jahrhunderten in großer Zahl. Eine Geschichte der K. zu schreiben erscheint trotzdem als eine so gut wie unlösbare Aufgabe. Denn auch soweit uns nicht nur allgemeine Urteile, sondern bestimmte Zahlen überliefert sind oder wenigstens aus dem vorhandenen Material erschlossen werden können, sind es doch meist eben nur vereinzelte Angaben. Wir sehen, wie es zu einer gewissen Zeit an dem und jenem Orte gestanden hat, aber nicht, wie sich an diesem Orte die Dinge durch die Jahrzehnte und Jahrhunderte hindurch entwickelt haben, und auch nicht, wie es gleichzeitig an anderen Orten, etwa auf den die betreffende Stadt umgebenden Dörfern, gestanden hat. Es fehlt also der Zusammenhang, ohne den eine zuverlässige Wiedergabe des geschichtlichen Verlaufs nicht möglich ist. Ganz im allgemeinen ist vor allem dies zu sagen: 1. In Zeiten der Belebung des religiösen Sinnes

überhaupt nimmt normalerweise zunächst auch die K. zu; wenn im Mittelalter berühmte Bußprediger eine religiöse Erweckung wirkten, so hat das Volk da nicht nur sittlichen Ernst zu zeigen sich gemüht — Streitende versöhnen sich, gestohlenes Gut wird zurückgegeben usw. —, es hat auch nicht bloß mancher außerordentliche religiöse Leistungen (im Sinne jener Zeit) vollbracht: Wallfahrten, Eintritt in Orden und dgl., sondern es ist solche Erweckung auch der Erfüllung der gewöhnlichen kirchlichen Pflichten zugute gekommen. Ebenso hat im Protestantismus der Pietismus um 1700 und der des 19. Jhd.s (¶ Pietismus: I—II) zunächst die K. gesteigert. Auf der anderen Seite hat bekanntlich das stärkere religiöse Bedürfnis sich oft bald genug Sonderorganisationen geschaffen und seine Befriedigung immer entschiedener außerhalb des offiziellen Kirchentums gesucht; das ¶ Gemeinschaftschristentum unserer Tage steht vielfach in Spannung zu den Landeskirchen, der Pietismus führte zur Bildung von ¶ Sekten (¶ Inspirationsgemeinden), so wie schon im Mittelalter starke religiöse Bewegungen oft genug in Opposition zur katholischen Kirche traten. Im Katholizismus, wo das Kirchentum so viel wichtiger ist als im Protestantismus, bedeutet zunächst jede Steigerung der Frömmigkeit um so sicherer eine Belebung der K., wird aber die Abwendung vom Kirchentum auch leicht viel radikaler, innerlich und äußerlich. — 2. Daß im allgemeinen die kirchliche Sitte früher fester war als jetzt, ist anerkannt; es gilt das ja von der Sitte überhaupt (s. 2), nicht bloß von der kirchlichen, und hängt mit der wirtschaftlichen, der allgemeinen kulturellen Entwicklung zusammen. Daß die durchgängige Wahrung kirchlicher Formen — kirchliche Einsegnung der Ehe, Taufe jedes Kindes usw. — in früheren Zeiten, weil sie von der Obrigkeit gefordert wurde, kein Beweis dafür ist, wie weit wirklich religiöses Verlangen lebendig war, ist klar. Auch der Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes kann, wo er unter der Macht fester Sitte erfolgt, ein äußerliches Werk ohne innere Teilnahme sein. Dem angesehensten lutherischen Theologen um 1600, J. ¶ Gerhard, wurde in der Leichenrede nachgerühmt, man habe den großen Mann niemals in der Kirche schlafen sehen; man braucht nicht zu fragen, was also wohl erst beim Durchschnittslaien für erlaubt galt! Teils ergötzliche, teils wahrhaft abschreckende Einzelheiten aus dem kirchlichen Leben jener Zeit finden sich in Menge bei Tholuck (s. Lit.). Daß wir Macht und Segen fester Sitte andererseits nicht unterschätzen sollen, darüber s. u. Nr. 3. — Für die Gegenwart wächst das Material beständig; immer mehr Aeußerungen des kirchlichen Lebens werden von der Statistik erfaßt und für immer längere Zeit, s. d. Literatur zu 1.

1. b) Die folgenden Angaben beschränken sich auf den deutschen Protestantismus. Manches, was in der Gegenwart die K. schädigt, wirkte schon vor Jahrhunderten so, und nicht immer haben die Behörden kirchliche gegen weltliche Interessen geschützt. Aus Visitationsberichten der Reformationszeit geht hervor, daß schon damals gelegentlich die Leute, die Samstags ihren Lohn ausgezahlt erhielten, den Abend beim Bier verlängerten und am nächsten Morgen nicht zur Kirche kamen, andere am Sonntag trinkend zusammen saßen, daß die Sonntagsfeier bisweilen durch grobe Arbeit gestört wurde, u. a.; es kam auch vor, daß Ratssitzungen in der Kirchzeit abgehalten wurden. Kriegszeiten haben immer zwar manchen mit ernstem Denken, mit Ewigkeitsgedanken, mit religiösem Interesse erfüllt, aber soweit sie die bürgerliche und sittliche Ordnung gefährdeten, auch der K. geschadet. Weite Volkskreise dauernd zu entkirchlichen hat jedoch anscheinend der 30jährige Krieg nicht vermocht. Dagegen nimmt im 18. Jhd. die K. ab. Der Zeitpunkt, von dem an der Rückgang bemerkbar wird, ist für einzelne Gegenden und Orte verschieden; stärker wird er in der zweiten Hälfte, namentlich gegen Ende des Jahrhunderts. Ebenso sind die Ursachen verschieden. Der Rückgang selbst ist, da regelmäßige Zählungen der Kirchgänger nicht stattfanden, Taufe, Trauung usw. aber noch allgemeine, oft durch obrigkeitliche Gewalt gesicherte Sitte waren, vor allem am Abendmahlsbesuch zu erweisen. Den von P. Drews für das Königreich Sachsen angegebenen Zahlen (um 1700 250 bis 275%, um 1800 150—175%, ¶ Abendmahl: IV, 1 e) entsprechen solche aus anderen Gebieten: in Hamburg um 1750 etwa 100%, um 1800 nicht mehr halb so viel; in Nürnberg sank die Ziffer von 1785—1805 von 127 auf 71% (1828 46%, 1845 wieder 49%, seitdem erneutes Sinken, 1906 20%). Ueber schlechten Kirchenbesuch und Sonntagsentheiligung wird um 1800 weithin geklagt; in Kiel und Leipzig sollen bei den beliebtesten Predigern nicht mehr als 60—80 Leute im Gottesdienst gewesen sein; in Mecklenburg mußte in den drei östlichen Präposituren (je 8—10 Parochien umfassend) in einem Jahr der Gottesdienst 228mal ausfallen — also auch in rein ländlichen (hier Ritterguts-)Bezirken Unkirchlichkeit. Dagegen war in Württemberg eine Abnahme der Abendmahlsgäste zum mindesten nicht allgemein. Die allerdings vielfach überlebten Wochengottesdienste wurden immer mehr abgeschafft, die ¶ Kirchenzucht kam größtenteils ab. Der ¶ Aufklärung allein die Schuld an dem allen beizumessen, geht nicht an; in Sachsen ist ein außerordentlicher Rückgang der Kommunikantenziffer bereits für die erste Hälfte des 18. Jhd.s nachweisbar, wo von Einfluß der Aufklärung noch keine Rede ist. Den ersten Grund der Lockerung kirchlicher Sitte findet P. Drews darin, daß der Adel auch hier sich abzusondern suchte. Befreite er sich aber von gemeinsamem Herkommen, so ahmte der Bürger das bald nach. Namentlich wo die „Honoratioren" besondere Logen in der Kirche haben und jedermann sieht, wie diese leer bleiben, muß solches Beispiel wirken. Weiter hat wohl der siebenjährige Krieg geschadet, zu Ende des Jhd.s in gewissen städtischen Kreisen auch das Eindringen französischen Religionsspotts; in der napoleonischen Zeit sah man dann die Unkirchlichkeit der französischen Soldaten. Ueber zahlreiche unwürdige Geistliche wird um 1800 von Vertretern der verschiedensten kirchlichen Richtungen Beschwerde geführt; Verwaltung und Leitung des Kirchenwesens gerieten, da sie weithin von den Staatsbehörden nebenher besorgt wurden (¶ Kirchenverfassung: II, 5 a), in argen Verfall. — Eine Besserung der K. hat dann für viele Gegenden die Erweckung von Anfang bis zur Mitte des 19. Jhd. (¶ Pietismus: II) gebracht und aus einzelnen Gemeinden wirkliche Musterge-

meinden gemacht. Nicht übersehen werden darf freilich, daß auch dieser neue Pietismus zwar einen Teil der Gemeinde zu kräftigem religiösen Leben gebracht hat, andere Kreise aber, namentlich in den Städten, durch seine häufige Verbindung mit politisch reaktionären Strömungen und mit einer wissenschaftlich rückständigen Theologie allmählich hat unkirchlich oder immer unkirchlicher werden lassen. Daß vom 6. Jahrzehnt des 19. Jhd.s an der ¶ Materialismus immer weiter um sich griff, vermochte die konfessionelle Theologie (¶ Neuluthertum), die der neue Pietismus meist angenommen hatte, oder in der er aufgegangen war, ebensowenig zu verhindern, wie die rationalistische Theologie der Prediger am Anfang des Jhd.s die Verbreitung unkirchlichen Sinnes zu hindern vermocht hatte. So wird man sagen müssen: nicht die rationalistische oder supranaturalistische, „kritische" oder „positive" Theologie des Predigers bewirkt K. oder Unkirchlichkeit, sondern in erster Linie die Stärke oder Schwäche religiösen Verlangens bei den Zeitgenossen überhaupt, der zwar schwer faßbare, aber doch vorhandene Zeitgeist, sodann aber die religiöse Kraft oder Schwäche der Pfarrer. Weil die Vertreter der Erweckung großenteils mehr religiöse Kraft besaßen, als die des vulgären ¶ Rationalismus, insbesondere zur Bewährung des Christentums in kirchlicher Liebesarbeit (äußere und innere Mission usw.) stärker anregten, deshalb vermochten sie die K. zu steigern. Predigten einer toten Orthodoxie ziehen in unseren Tagen ebensowenig an wie die eines religiös kraftlosen Liberalismus; kraftvolle Prediger aber pflegen volle Kirchen zu haben, gleichgültig ob ihre Theologie „positiv" oder „kritisch" ist — soweit nämlich überhaupt am Orte, in der Gegend religiöses Verlangen da ist. Es gibt Gegenden, die seit lange „geistlich tot" scheinen. Solche traditionelle Unkirchlichkeit findet sich nicht bloß in Städten, sondern vor allem in ländlichen Bezirken, teils anscheinend unter dem Einfluß ungünstiger sozialer Verhältnisse (gewisse Gegenden Vorpommerns und sonstige Gebiete mit Großgrundbesitz), teils dort, wo seit lange satter Wohlstand herrscht (Jeverland, Ditmarschen, Magdeburger Börde), wie anderseits Armut nicht notwendig Unkirchlichkeit bewirkt: manche arme Webergegend in den mitteldeutschen Gebirgen ist oder war wenigstens lange sehr kirchlich. Wo der Pietismus weiteste Volkskreise erfaßt hat, pflegt noch heute reges kirchliches Leben zu herrschen: in Württemberg, im Wuppertal usw. Wo nie starkes religiöses Leben war und der Kirchen- und Abendmahlsbesuch sich wesentlich durch die Macht der Sitte gehalten hat, bricht solche K. bei neuzeitlicher Industrialisierung der Gegend und Proletarisierung der Bevölkerung leicht zusammen. Wo bei strengster K. doch schwere sittliche Schäden herrschen, sei es in geschlechtlichen Dingen, sei es Trunksucht, Rauflust u. dgl., kann kein ernster Mensch an solcher K. Freude haben: ein orthodoxer Lutheraner bezeichnete sie als geraden Weg zur Hölle. — Evangelische Gemeinden in katholischer Umgebung wie katholische Gemeinden in evangelischer Umgebung, auch schon die Gegenden, die überhaupt konfessionell gemischte Bevölkerung haben, pflegen kirchlicher, namentlich auch opferwilliger für kirchliche Zwecke zu sein, als solche, die den konfessionellen Wettbewerb und Kampf nicht kennen. — Mit der K. steht, zwar nicht immer, aber oft, die kirchliche Versorgung in Wechselwirkung. Wird in einem Dorf, das bisher nach einer ziemlich entfernten Stadt eingepfarrt war, eine Kirche gebaut, oder wird ein ¶ Filial (namentlich dort, wo der Pfarrer mehrere Filiale zu versorgen hatte) selbständig, so hebt sich die K. oft außerordentlich. Wo die kirchliche Versorgung, sei es infolge starker Bevölkerungszunahme, sei es infolge übergroßer Ausdehnung der Pfarreien (besonders im Osten Deutschlands auf dem Lande, noch viel mehr gilt das von den russischen ¶ Ostseeprovinzen) ungenügend und keine wirkliche Seelsorge möglich ist, da ist die K. stets gefährdet. Ueber die Bestrebungen, durch Zerschlagung unserer Großstadtparochien wieder lebendige Gemeinden zu schaffen, vgl. ¶ Sulze, ¶ Gemeinde, 3 ¶ Seelsorgegemeinden. — Strenger geworden ist im evg. Deutschland im Verhältnis zu der Zeit vor 100 Jahren die staatlich angeordnete ¶ Sonntagsruhe.

1. c) Auch für die Gegenwart sollen wesentlich nur über den deutschen Protestantismus Angaben gemacht werden. Ueber außerdeutsche Länder sei nur soviel gesagt, daß in England und besonders in Schottland die K. ungleich stärker ist als im allgemeinen in Deutschland (verwahrloste und völlig entkirchlichte Großstadtviertel gibt es natürlich auch dort) und ebenso bei der englisch-schottischen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten von Amerika; einige von diesen Staaten waren ja Gründungen religiöser Gemeinschaften. Soweit aus anderen überwiegend protestantischen Ländern, wie den nordischen, den Niederlanden, der Schweiz gleichfalls stärkere K. berichtet wird, gilt das anscheinend wesentlich für die ruhigeren Verhältnisse der Dörfer und der kleineren Städte. In den dem modernen Weltverkehr offenen Großstädten sind auch dort weite Massen unkirchlich geworden. In römisch-katholischen Ländern steht — namentlich auf romanischem Boden, in Italien und Frankreich (besonders Südfrankreich), neuerdings offenbar auch in Spanien und Portugal, z. T. auch in Oesterreich —, die Männerwelt der Kirche meist viel gleichgültiger gegenüber, als die deutschen Katholiken. Die Ziffern, die Y. Guyot (Die soziale und politische Bilanz der römischen Kirche, deutsch 1902) für die Unkirchlichkeit der Pariser gibt, mögen anfechtbar sein (vgl. neuerdings die von Swoboda, s. Lit.), die Sache selbst steht fest, und es ist abzuwarten, ob nicht, wenn nach der Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V) die geordnete kirchliche Versorgung schwerer wird, die Unkirchlichkeit noch zunimmt. In einigen industriellen und Bergbau-Bezirken Belgiens erfolgt der dritte Teil der Eheschließungen und fast die Hälfte der Begräbnisse ohne kirchlichen Segen. Dabei bedeutet die K. im Katholizismus mehr als im Protestantismus, weil dort die Kirche unvergleichlich mehr bedeutet, ¶ Katholizismus. Und wenn das Maß kirchlicher Pflichten, deren Erfüllung vom einzelnen verlangt wird, oft recht gering ist, so lassen jene Zustände die wirkliche Macht katholischen Christentums über die Volksseele noch geringer erscheinen. Aber namentlich in Deutschland wird bei der katholischen Bevölkerung im ganzen die kirchliche Sitte fester sein als bei den Protestanten. Hier wie in anderen Ländern hat die katholische Kirche besonders durch geschickte Leitung sozialer

Organisationen breite Massen der Arbeiterbevölkerung, die sonst vielfach entkirchlicht sind, sich zu erhalten gewußt, und dem Katholizismus fehlt es so wenig wie dem Protestantismus an Pfarrern, die in entkirchlichten Großstädten durch eifrige Seelsorge überraschend viel erreichen. ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart.

Im einzelnen sei über den Stand der K. im evangelischen Deutschland folgendes bemerkt:

α) Taufe. Wenn in einigen wenigen Bezirken die Zahl der evangelischen Taufen größer ist als die der im betreffenden Jahr von evangelischen Eltern geborenen Kinder, so erklärt sich das durch Nachholung früher versäumter Taufen; wenn meist aber 100% nicht erreicht werden, so kommt von der Differenz zunächst ein Teil auf die ungetauft Verstorbenen — im Lauf der ersten 14 Tage sterben 3—4% der ehelichen, etwa 6% der unehelichen Kinder, und diese Wirkung der Säuglingssterblichkeit auf die Taufziffer wird größer, da die Taufe in immer mehr Familien im Gegensatz zur früheren Sitte wochen- und monatelang hinausgeschoben wird. Hier liegt also Lockerung eines von der Kirche (namentlich früher im Zusammenhang mit Vorstellungen von magischer Wirkung des Sakraments, ¶Taufe) begünstigten Herkommens vor, aber gewöhnlich nicht die Absicht, die Taufe überhaupt abzulehnen. Und da meist die Ziffer der Taufen aus evangelischen Ehen (über die aus Mischehen ¶ Konfessionsstatistik, Sp. 1620 f) über 90% beträgt (1876—80 in Preußen fast 94%, 1891—95 fast 96,85, 1906—08 96,12%, in den übrigen Staaten sind die Ziffern meist noch höher), kann die Zahl der Taufablehnungen aus Unkirchlichkeit im Landesdurchschnitt nur sehr gering sein. Etwas anders steht es in Großstädten (für Berlin betragen die entsprechenden Ziffern 75%, 89,45%, 88,91%); daß die Ziffer auch hier nicht zu sinken braucht, beweist Hamburg, wo sie neuerdings gestiegen ist. Ungünstiger steht es bei unehelichen Kindern (ihre größere Sterblichkeit reicht zur Erklärung bei weitem nicht aus): in Altpreußen 1875—79 80,80%, 1890—94 85,66, 1906—08 91,98%; während aber auf dem Lande noch fast jedes außereheliche — hier ja meist voreheliche — Kind getauft wird, ist die Ziffer in einigen Großstädten außerordentlich gering: in Berlin 1906—08 57,26%, in Hamburg 55,91%, in Stuttgart dagegen 1909 noch 96,36%. — Die Zahl der wirklichen Taufablehnungen betrug in Sachsen 1876—1900 durchschnittlich 0,05% der Kinder evangelischer Eltern, und von diesen Ablehnungen wird wieder der größere Teil nicht auf Un-K. beruhen, sondern auf sektiererischen Neigungen solcher Eltern, die doch nicht förmlich aus der Landeskirche austreten; sehr oft bewirkt auch die wegen Taufablehnung erfolgte Entziehung der kirchlichen Ehrenrechte, daß die Taufe nachgeholt wird (¶ Kirchenzucht).

β) Die Konfirmation ist offenbar die populärste kirchliche Feier: auch der leidenschaftliche Kirchenfeind tut seinem Kind kaum den Schmerz an, nicht mit den anderen am Altar knieen zu dürfen; eher noch tun dies den Sekten zuneigende Eltern. Im Königreich Sachsen kam 1881—1900 durchschnittlich eine Ablehnung auf 10 000 Konfirmanden. So sicher ist, daß die Kinder den Konfirmandenunterricht besuchen, so schwach ist es aber vielfach um den Besuch der Gottesdienste für Konfirmierte (¶ Jugendgottesdienste) bestellt, namentlich wo sie noch als Katechismusunterredungen gehalten werden. In Württemberg, Baden und andern Gebieten haben die amtlichen Feststellungen kein ungünstiges Bild ergeben, doch fehlen anscheinend noch klare statistische Zusammenfassungen. Der Besuch des Religionsunterrichts in der Schule kommt zur Abschätzung der K. nicht in Betracht; er wird von allen besucht, weil er obligatorisch ist, in einigen Bundesstaaten sogar für die Kinder von ¶ Dissidenten (¶ Schulzwang). Die Ziffern der am ¶ Kindergottesdienst teilnehmenden Kinder, die z. B. in Amerika für die kirchliche Statistik sehr wichtig sind, haben deshalb für deutsche Verhältnisse ungleich geringere Bedeutung, noch abgesehen davon, daß es noch nicht überall Kindergottesdienste gibt und hier die Zahlen besonders unsicher sind.

γ) Die Zahl der Trauungen betrug in ganz Preußen 1876—80 88,22%, 1890—95 93,60, 1906—08 90,51% der Eheschließungen rein evangelischer Paare; in Berlin in denselben Zeiträumen 35,84 (!), 64,81, 58,28; das übrige Deutschland steht wiederum günstiger da als Preußen. Der Verlauf ist insofern ähnlich wie bei den Taufziffern, als zunächst, nachdem der Staat in den 70er Jahren durch seine ¶ Civilstandsgesetzgebung den Zwang zur Teilnahme an den kirchlichen Handlungen beseitigt hatte, viele sich und die Ihrigen diesen Handlungen entzogen — immerhin nicht so viele, als man in kirchlichen Kreisen befürchtet hatte. Dann steigt die Beteiligung, wenn auch nicht so hoch wie bei der Taufe oder gar der Konfirmation; die kirchliche Sitte hat sich auch unter den neuen Verhältnissen erhalten. Ein allgemeines Sinken in den letzten Jahren kann nicht behauptet werden, ernst beachtet werden muß dagegen die Ziffer in Berlin, die so niedrig ist und weiter zu sinken scheint; werden die Ehen nicht mehr getraut, so werden auch immer weniger Kinder aus diesen Ehen getauft werden. Hamburg steht ganz anders: die Zahl beträgt hier 80—90%. In betreff der gemischten Paare fragen wir in diesem Zusammenhange nicht, ob die eine oder andere Konfession dabei gewinnt (darüber ¶ Konfessionsstatistik, Sp. 1620 f); erwähnt werden müssen sie hier deshalb, weil bisweilen solche Paare, um konfessionellen Schwierigkeiten (¶Mischehen) zu entgehen, sich überhaupt nicht trauen lassen: besonders häufig ist das offenbar wieder in Berlin (die entsprechenden Ziffern sind hier 30,17, 58,96, 45,98% der Hälfte aller Mischehen, 1909 nur noch 38,84%, und das Bild ist noch ungünstiger, da für die andere Hälfte, die die Statistik der katholischen Kirche zubilligt, die Ziffern noch niedriger sein werden).

δ) Bei Begräbnissen mag auf die Ziffern im einzelnen örtliche Sitte von Einfluß sein (für Küstengegenden kommt in Betracht, daß bei Todesfällen auf der See gewöhnlich keine kirchliche Feier stattfindet, in manchen Gegenden werden kleinere Kinder ohne kirchliche Beteiligung beerdigt usw.); allgemein wird hier in steigendem Maße kirchliche Feier verlangt. Für Altpreußen kamen 1862 auf 100 Todesfälle 63,6 kirchliche Feiern, 1880 60, 1886—91 65,73, 1892 bis 1896 70,67, 1906 80,55, 1908 83,38, noch stärker ist das Steigen anderswo: in Braunschweig

1880 30%, 1908 69; auch in Hamburg und Berlin, wo die Ziffer noch recht niedrig ist (1908 45 bezw. 65%) steigt sie; in den meisten Landeskirchen beträgt sie über 80, in vielen über 90% (die kirchlichen Feiern bei oder vor Feuerbestattungen werden mitgerechnet).

ε) Dagegen geht der **Abendmahlsbesuch** unaufhaltsam zurück. Zu den Bd. I, Sp. 84—85 (vgl. oben Sp. 1484) mitgeteilten Beobachtungen und Ziffern sei folgendes hinzugefügt. Weithin schien in den 80er Jahren die Abnahme zum Stillstand zu kommen, aber seit Mitte der 90er Jahre setzt sie sich fort. In Altpreußen kamen auf 100 landeskirchliche evg. Abendmahlsgäste i. J. 1862 52, 1880—84 42,29, 1891—95 40,50, 1906—08 33,37; am günstigsten steht hier Posen mit jetzt noch etwa 60%; Westfalen und Rheinland sind von 47 bezw. 40 (1862) gefallen auf 32 bezw. 23 (fremde Zuwanderung zu der kirchlichen einheimischen Bevölkerung mag hier besonders in Betracht kommen). Im Reich stehen am besten Waldeck und Schaumburg-Lippe (beide noch einige 70%) und Bayern r. d. Rh. (63%) da. Dagegen liegt ein Minimum der Ziffern um die Unterelbe: Hamburg hatte 1906—08 einen Durchschnitt von 8,26% (Berlin immerhin 15%!), Bremen 9,33, Lübeck etwa 16, Schleswig-Holstein 22 (wobei Altona und Kiel gar nur 7,6 und 6,8% haben; das Konsistorium sagt in seiner Denkschrift an die letzte Gesamtsynode: „Würde die Entwicklung so wie in den letzten 6 Jahren weitergehen, so würden in längstens 30 Jahren unsere Altäre vollständig verödet sein"). Mecklenburg-Schwerin hatte 31%, Mecklenburg-Strelitz 19 (beides streng lutherische Gebiete ohne Großstädte und ohne erhebliche Industrie), Oldenburg (d. h. die beiden dort liegenden Teile, das Herzogtum Oldenburg und das Fürstentum Lübeck) 17 (das zwischen Rheinprovinz und Pfalz liegende Fürstentum Birkenfeld 27). Von einigen größeren Gebieten seien noch die Ziffern für 1906—08 genannt: Hannover 50,70, Königreich Sachsen 38,59, Württemberg 43,83, Baden 46,32. Die Unterschiede werden noch erheblicher, wenn man die Ziffern einzelner Bezirke und Gemeinden heranzieht: in Oberhessen 117%, in den nassauischen Bergen gibt es noch Dörfer mit über 200, ja über 300%! In den meisten Gebieten sind unter 100 Kommunikanten 40—45 Männer, nur in Hamburg, Berlin und Frankfurt a. M. sinkt der Anteil der Männer tiefer, in Frankfurt beträgt er nicht ⅓. Das Verlangen nach Privatkommunionen nimmt weithin noch zu.

ζ) Den **Kirchenbesuch** regelmäßig (wenn auch nicht jedesmal, so doch so oft, daß man wirklich ein Bild des Normalen und Durchschnittlichen erhält) zu zählen, ist in der neuesten Zeit immer häufiger angeregt worden. Mit Rücksicht auf das fast unübersehbar große Material und die großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Orten kann hier nur das Wichtigste angegeben werden. Landgemeinden erreichen höhere Ziffern als Großstädte, aber es gibt, wie bereits (Sp. 1485) gesagt, auch unkirchliche, landwirtschaftliche Bezirke, und in Kleinstädten ist das Bild teils günstiger, teils ungünstiger als in Großstädten. P. Drews nimmt für das Königreich Sachsen eine Zunahme in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jhd.s an; in Baden (wo seit 1872 jährlich an einem Sonntag zwischen Ostern und Pfingsten die Kirchenbesucher gezählt werden) ergibt sich für das ganze Land eine Abnahme von 29,1% der evangelischen Bevölkerung im Jahre 1872 auf 20,9% im Jahre 1907; dabei ist in einigen Großstädten ein Wachstum zu verzeichnen. Am günstigsten stehen hier ländliche, ursprünglich reformierte Bezirke da: hier kommt, wer irgend zu Hause entbehrlich ist, zur Kirche (bis über 70%). In Nassau sind Dörfer mit mehr als 40% Kirchenbesuch (hier auf die Erwachsenen berechnet!) nicht selten; Oberhörlen hatte 1908 82½%. Dörfer, wo an gewöhnlichen Sonntagen 20% zur Kirche kommen, an Festtagen bis zu 40, gibt es in vielen Landeskirchen noch heute; in Städten sinkt die Ziffer bisweilen auf unter 1%; für Schleswig-Holstein hat man einen durchschnittlichen Besuch von 3,06% an gewöhnlichen Sonntagen berechnet (Schleswig 6%, Lauenburg 4,85, Holstein nur 1,76), an Festtagen 8,23 (offenbar unter dem Durchschnitt des evg. Deutschlands). Wiederum überwiegen die Frauen, in verschiedenem Maße. An welchen Tagen der Besuch gut ist, das ist sehr verschieden: ¶Erntedankfest und ¶Kirchweihe, die auf dem Lande oft den stärksten Besuch zeigen, bedeuten dem Großstädter nichts; der Karfreitag (¶Ostern) ist in einigen Gegenden höchster Feiertag, anderswo ein schlecht besuchter „Wochenfeiertag", der unter häuslichen Vorbereitungen auf Ostern leidet. Besonders starken Besuch weisen wohl überall Weihnachten, Ostern (Pfingsten nicht so allgemein, hier schaden Ausflüge usw.), die Bußtage (¶Bußwesen: VII) und — wo er als solcher gefeiert wird — der Totensonntag (¶Totenfest) auf, dazu kommen in den Städten Silvester und Neujahr, im Königreich Sachsen der 31. Oktober (¶Reformationsfest). Das bedeutet: die Feste, die an allgemeine menschliche Empfindungen (Totensonntag, Silvester, Erntefest) oder an vaterländische oder protestantische anknüpfen (Bußtag, Reformationsfest), gewinnen an Bedeutung. Der dogmatische Gehalt der kirchlichen Predigt vermag nicht ebenso zu wirken; wo man versucht hat, das ¶Trinitatisfest als Fest über die übrigen Sonntage herauszuheben, ist dies vergeblich geblieben. Dem entspricht die Schätzung der Kasualien: Konfirmation und kirchliches Begräbnis werden allgemein bezw. immer häufiger begehrt, während die Abendmahlsziffer sinkt (vgl. Paul Drews in: Deutsch-Evangelisch 1911, H. 1.)

η) Die **Beteiligung an kirchlichen Wahlen** zum Gradmesser kirchlicher Gesinnung zu machen, ist unmöglich: Tausende treukirchlicher Leute wählen nicht wegen der Umständlichkeit der Anmeldung zur ¶Wählerliste usw.; wenn aber in Großstädten die Ziffer gelegentlich sehr steigt, so liegt das bisweilen daran, daß in erhitzten kirchenpolitischen Kämpfen Massen sonst Gleichgültiger zur Urne geschleppt werden.

ϑ) Die **Opferwilligkeit** für kirchliche Zwecke wird dagegen ein desto wichtigeres Kennzeichen kirchlicher Gesinnung, je ernster mit Trennung von Staat und Kirche, also Wegfall der ¶Staatsaufwendungen für kirchliche Zwecke gerechnet werden muß. Die Geschenke und Vermächtnisse für evg.-kirchliche Zwecke betrugen in Altpreußen 1875—85 durchschnittlich 1 654 000 Mk., 1886—1896 2 894 000 Mk., 1897—1907 4 250 000 Mk. Der größte Teil hiervon kommt auf Kirchenbau, Kirchenausstattung, Armen- und

Krankenpflege. So erfreulich dieser Betrag ist, nur ein Teil davon vermehrt das zinsentragende Kapital der Kirche. — Die Kirchen- und Hauskollekten für evg.-kirchliche Zwecke (vgl. ¶ Kollektenwesen, 3) in Altpreußen ergaben 1886—88 durchschnittl. 1 043 000 Mk., 1896—98 1 330 000 Mk., 1906—08 1 740 000 Mk., das ergibt auf den Kopf der Bevölkerung 1906—08 etwa 9,4 Pf.; die Steigerung seit 1886—88 (von 7,2 Pf. auf 9,4) entspricht kaum der inzwischen eingetretenen Vermehrung des Wohlstands. Wie viel größer die Leistungsfähigkeit sein kann, sieht man daraus, daß in Württemberg der Kollektenbeitrag auf den Kopf der evg. Bevölkerung bereits 1885 30 Pf. betrug, 1908 aber 54 Pf. Der Anteil der einzelnen Provinzen ist recht verschieden; daß nicht bloß der Wohlstand dabei entscheidet, geht daraus hervor, daß von allen östlichen Provinzen Posen (Diaspora!) dem wohlhabenden Westen am nächsten kommt. — Für Heidenmission kam auf den Kopf der evg. Bevölkerung (nach einer Zusammenstellung von Pastor Johannsen in Essen 1906) eine Gabe von 38 Pf. in Bremen (das damit am günstigsten dasteht), in Lippe und Württemberg 29 Pf., Rheinland-Westfalen 22, Schleswig-Holstein 16, Baden und Bayern 14; ungleich tiefer und am ungünstigsten stehen Brandenburg (mit Berlin), Oldenburg, Lübeck, Braunschweig und das Fürstentum Birkenfeld.

ι) Radikale Unkirchlichkeit hat sich in den letzten Jahren durch häufigeren ¶ Austritt aus der Kirche bekundet. Die Propaganda der Freireligiösen (¶ Lichtfreunde) scheint ohne erheblichen Erfolg zu sein; eine sehr ernste Gefahr für die Landeskirchen bedeutet es dagegen, wenn die ¶ Sozialdemokratie ernstlich ihre Anhänger zum Austritt aus der Kirche antreibt; agitatorisch in diesem Sinne wirken namentlich ¶ Göhre und Ad. ¶ Hoffmann. 1906 bis 08 ist so die Zahl der Austritte beträchtlich angeschwollen. Gleichzeitig entfalten die Sekten eine lebhaftere Propaganda; doch tritt der größere Teil der Austretenden keiner anderen Religionsgemeinschaft bei. In Altpreußen betrug die Summe der Austritte aus der Landeskirche 1900—1904 im Jahresdurchschnitt (ohne die Uebertritte zum Katholizismus und zum Judentum) 1586, 1904 2370, 1905 2864, 1906 10 848, 1907 8828, 1908 19 246, 1909 16 913. Davon kommt stets die größere Hälfte auf Berlin und Umgegend; die andern Provinzen nehmen zwar auch Teil an der Zunahme, aber der Zuwachs an Austritten i. J. 1908 trifft fast nur Berlin und Umgegend. Hier traten in diesem Jahre 15 033 aus, davon 9472 ohne anderen Religionsgemeinschaften beizutreten; die Ziffern für 1909 sind nur wenig geringer. Man soll angesichts dieser Ziffern nicht, wie manche Gegner der evangelischen Kirche es tun, so reden, als stünde sie vor ihrem Untergang, soll aber auch, falls die Bewegung fortschreitet, ihre Bedeutung für Berlin und Umgebung nicht unterschätzen. Wenn Ausgetretene gelegentlich doch unter Verschweigung ihres Austritts kirchliche Handlungen verlangen, so wird man das vom Standpunkt des Beamten unzulässig und überhaupt charakterlos finden, kann aber solche Vorfälle als Beweis dafür ansehen, daß mit dem auf Agitation hin erfolgten Austritt die religiösen Bedürfnisse nicht bei allen erstorben sind.

κ) In Zusammenhang mit der Lebendigkeit des kirchlichen Sinns steht endlich die Bereitwilligkeit, in den Dienst der Kirche zu treten, in unseren Tagen der stärkere oder schwächere Zugang von Frauen zum Diakonissenberuf (¶ Diakonissen), vor allem aber von jeher der Zugang junger Männer zum Pfarramt, zum theologischen Beruf (so wichtig der Stand der theologisch gebildeten Religionslehrer für die Kirche ist, und so viele Theologen auch schließlich Religionslehrer werden, die meisten, die Theologie studieren, tun es doch zunächst in der Absicht, Pfarrer zu werden). Hierüber ¶ Pfarrermangel.

Zu 1a und b: Aug. Tholuck: Das kirchliche Leben des 17. Jhd.s, I 1861, II 1862; — Karl Gottl. Bretschneider: Die Unkirchlichkeit dieser Zeit, 1820; — Th. Brieger: Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte, 1894; — Von den kirchengeschichtlichen Darstellungen der neuesten Zeit, die besonders viel Material enthalten, seien genannt: Chr. Tischhauser: Geschichte der evg. Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s, 1900; — G. Ecke: Die evg. Landeskirchen Deutschlands im 19. Jhd., 1904. — Muster einer Einzeluntersuchung P. Drews: Der Rückgang der Kommunikanten in Sachsen (ZThK 1900, S. 148 ff). — Zu 1c: P. Pieper: Kirchl. Statistik Deutschlands, 1899 (dort weitere Lit.-Angaben); — H. Swoboda: Großstadtseelsorge, 1911 (über die kath. Länder); — Das von P. Drews begründete Sammelwerk: Evang. Kirchenkunde, 1902 ff (bisher 5 Bände); — Die in zahlreichen Landeskirchen von der Kirchenbehörde oder dem Synodalausschuß erstatteten Berichte, die sich meist über eine Anzahl von Jahren erstrecken, finden sich häufig in den Verhandlungen der betr. Synode unter den Beilagen abgedruckt; — Al. v. Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik, (1868) 1882³, S. 605 ff; — Statistische Mitteilungen aus den deutschen evang. Landeskirchen, jährlich im Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland und separat (40 Pf., Stuttgart, Grüninger), sowie J. Schneider: Kirchl. Jahrbuch (37. Jahrg. 1910). — Zu 1cι: P. Göhre: Die neueste Kirchenaustrittsbewegung in Deutschland, 1909. **Mulert.**

2. Wie erklärt sich der stetige Rückgang der K.? Nicht bloß als der Ausdruck des Schwindens religiöser Gewißheit und Bedürftigkeit im Volk; es wirkt dabei auch die steigende Unterschätzung fester Sitte und sozialer Gewöhnung mit. Ist die K. gegründet in Wertschätzung der religiösen Gemeinschaft und gemeinsamen Feier als einer Quelle religiöser Erneuerung und als gottwohlgefälligen, wenn nicht gar verdienstlichen Verhaltens, so muß der krasse ¶ Individualismus und der reine Subjektivismus moderner Frömmigkeit der Tod der K. sein. Mehr und mehr schätzt man nur einen Ausdruck religiösen Lebens, der tief aus der eigenen Seele quillt, stilgemäß und ungezwungen der inneren Bewegung symbolische Kleider leiht. Immer empfindlicher wird man gegen nicht voll entsprechende Ausdrucksweisen, immer peinlicher gegenüber dem Mitmachen individuell unzutreffender Bekenntnisakte. Dazu kommt das Zurücktreten der festen liturgischen Formen im protestantischen Gottesdienst (¶ Agende) und das immer breitere Sichgeltendmachen der Individualität des Predigers, woraus naturgemäß eine viel kritischere, individualistischere Stellungnahme der Teilnehmer zum Gottesdienst folgt. Es ist nahezu unmöglich, sich den immer mehr differenzierenden Bedürfnissen, den inhaltlichen und geschmacklichen, einer neuzeitlichen gebildeten Gemeinde sich anzupassen. Es ist aber auch unmöglich, selbst in großen Gemeinden, so viele verschiedene Kultusdiener zu beschaffen, als der Mannig-

faltigkeit individueller Bedürfnisse genügen würden, abgesehen davon, daß es völlig aussichtslos ist, nur erstklassige, religiös und geschmacklich eigenartige Kultusdiener anzustellen. Wie mit einem, wenn auch oberen Durchschnitt geistlicher Begabung dem krassen Individualismus unserer protestantischen Ansprüche genügt werden soll, ist gar nicht abzusehen. — Dazu tritt der reine Subjektivismus, der von dem großen Grundsatz Jesu: „der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch des Sabbaths willen", ihn abwandelnd in den umfassenderen: Gottesdienst ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Gottesdienstes willen, und von dem kühnen Grundsatz Luthers: „Gott gefallen nicht gezwungene Gottesdienste" sich zu einer schroffen Entgegensetzung subjektiver Freiheit und Wahrheit und gottesdienstlicher Ordnung und religiöser Regel führen läßt. Man übersieht dabei völlig, daß nicht jedes Subjekt in sich ein Ganzes ist, nicht einmal zum Ganzen werden kann, daß darum der Anschluß an ein Ganzes, an ein tragendes Gemeinleben das Normale ist. Wenn nur das als wertvoll und wahr geschätzt werden soll, was tief in der eigenen Seele reift, dann gibt es für unreife, unfertige, unselbständige Naturen keinerlei religiöse Gemeinschaft. Vor allem fehlt da alle pädagogische Ueberlegung: alle Gemeinschaft in religiösen Dingen setzt eine Verständigung voraus über religiöse Symbole, eine Einfühlung in religiöse Gefühlssprache, eine Vertrautheit mit religiösem Stil; sonst hindert das Fremd- und Ferngefühl das Ueberspringen des elektrischen Funkens vom Einen zum Andern. Es wächst so ein Geschlecht hervor, das ohne soziale Gewöhnung der Darstellung des Gemeindeglaubens lediglich kritisch, mit individualistisch-subjektivistischer Anspruchsfülle gegenübersteht. Daß sie sich dadurch der Gelegenheiten zur Erweckung und Kräftigung ihres religiösen Lebens beraubt und mit der Isolierung gegenüber der Gemeinde zugleich verarmt gegenüber Gott, kann nur leugnen, wer ein unbegründetes Vertrauen zu dem unerschöpflichen Eigenbesitz des Durchschnitts der Menschen an religiöser Regsamkeit hegt.

3. Bei aller Unterscheidung von K. und Christlichkeit, bei aller Nachordnung kirchlicher hinter individuell-religiöse Gesichtspunkte muß ein Ende gemacht werden mit der in liberalen Kreisen üblichen Geringschätzung der K., der festen gottesdienstlichen Gewöhnung und regelmäßigen gottesdienstlichen Uebung. Die Betonung der sozialen Seite am Reich-Gottesbegriff, der sozialen Wirkung des Pfingstgeistes, der sozialen Pflichten eines lebendigen Gemeindegliedes, muß ganz anders auf dem ¶ Evangelisch-sozialen Kongreß, auf der freien ¶ Kirchlich-sozialen Konferenz, im ¶ Evangelischen Bund usf. in den Mittelpunkt der Verhandlungen gerückt werden. Damit muß denn auch dem Herabschauen auf die englischen Sonntage (¶ Sonntagsruhe), überhaupt auf die englische kirchliche Sitte und Gesetzlichkeit eine Besinnung auf deren positiven Wert entgegengestellt werden. Ohne feste Formen und Gewöhnungen, ohne Ausscheidung heiliger Zeiten und Räume, kann gesunde K. nicht wachsen. Es muß aufhören, daß die Kirchen für allerlei dem religiösen Leben fern liegende Veranstaltungen, Konzerte usf. hergegeben werden, daß an den Sonntag-Vormittagen alle möglichen idealen, künstlerischen, sozialen, politischen Zwekken dienende Versammlungen in Konkurrenz mit dem Gemeindegottesdienst treten. Auf jede Weise muß die kirchliche Sitte erhalten und gestützt werden, wenn auch jeder Zwang zum Kirchenbesuch und jede Art Kirchenzucht gegenüber Un-K. zu vermeiden ist. In den Kreisen der Freunde evangelischer Freiheit usf. (¶ Parteien, kirchl.) muß es als eine Hauptpflicht gegenüber der gemeinsamen Sache des Evangeliums gelten, durch Zurückstellen abweichenden Geschmacks und unbefriedigter individueller Bedürfnisse ein Beispiel der K., des Nichtverlassens unserer Versammlungen (Hebr 10_{25}), zu geben, schon um der freieren Auffassung des Evangeliums ihr Daseinsrecht in der Kirche zu sichern. Vor allem aber muß bei der Erziehung der Kinder der Zurückstellung der kirchlichen Pflichten hinter alle geselligen, musikalischen, sportlichen Veranstaltungen eine feste Sitte regelmäßigen Besuchs des darum auch dem Bedürfnis der Jugend anzupassenden ¶ Kindergottesdienstes entgegentreten, die freilich nur dann wirksam wird, wenn die Eltern selbst sich eine gewisse Ordnung und Regelmäßigkeit im Besuch der großen Gottesdienste abgewinnen. Die K. kann nur dann wieder gewonnen werden, wenn in allen christlichen Kreisen nicht bloß das Luthersche Wort: „Darum stehet und gilt keine Ordnung von ihr selbst etwas . . ., sondern aller Ordnunge Leben, Würde, Kraft und Tugend ist der rechte Brauch; sonst gilt sie und taugt gar nichts", sondern auch das andere beherzigt wird: „Wie wohl aber einem Jeglichen das auf sein Gewissen gestellet ist, wie er solcher Freiheit brauche, auch niemand dieselbige zu wehren oder zu verbieten ist, so ist doch darauf zu sehen, daß die Freiheit der Liebe und des Nächsten Diener ist und sein soll. Wo es denn also geschieht, daß sich die Menschen ärgern oder irre werden über solchen mancherlei Brauch, sind wir wahrlich schuldig, die Freiheit einzuziehen und, so viel es möglich ist, schaffen und lassen, auf daß die Leute sich an uns bessern und nicht ärgern" (Luther, Deutsche Messe). **Baumgarten.**

Kirchlich-sozial (Freie kirchlich-soziale Konferenz).

1. Programm; — 2. Organisation und praktische Arbeit; — 3. Freie kirchlich-soziale Konferenz und Evangelisch-sozialer Kongreß; — 4. Soziale Geschäftsstelle für das Evangelische Deutschland.

1. Die kirchlich-sozialen Bestrebungen sind aus dem christlich-sozialen Gedankenkreise ¶ Stöckers (¶ Christlich-sozial, 3) hervorgewachsen und eigentlich mit ihm identisch, nur mit dem Unterschiede, daß nicht auf rein politische, sondern auf kirchliche und auch kirchenpolitische Wirkungen abgezielt wird. Zusammengefaßt sind diese Bestrebungen in der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, gegründet am 27. 4. 1897 zu Kassel, die seit Ende 1909 von Reinhold ¶ Seeberg, Professor der Theologie zu Berlin, geleitet wird. Diese Konferenz „erstrebt den Zusammenschluß der lebendigen Kräfte der Reformationskirche zur praktischen und wissenschaftlichen Arbeit für Kirche und Volk" (§ 1 des Statuts). „Von der Kirche erwarten wir Schutz und Pflege biblischer Lehre, Einrichtung und Uebung christlicher Zucht, Sorgfalt und Kraft kirchlicher Leitung". „Wir halten an der Volkskirche der Reformation fest, sehen aber ihren Bestand und ihre Wirksamkeit an die gegenwärtigen Formen des Staats-

und Landeskirchentums nicht unbedingt gebunden" (Richtlinien I, 1). Die Kirche muß eine Versammlung der Gläubigen sein (I, 2). „Dazu ist es unerläßlich, daß biblisch-gläubige Männer die Aemter und das Regiment der Kirche sowie die theologischen Professuren inne haben" (I, 3). „Alles Wirken der Kirche muß die Bekehrung der Herzen, die Herausbildung christlich entschiedener Persönlichkeiten und die Belebung des evangelischen Christenvolkes zum Ziel haben" (I, 4). Vom Sozialen heißt es: die „Jünger Jesu sollen nicht nur an dem Wohl und Wehe des einzelnen, sondern an dem Gesamtzustande des Volkes teilnehmen" (III, 1) und „das Soziale ist in unsern Tagen einerseits als Hindernis des Glaubens für weite Schichten des Volkes, andererseits als Betätigung der Bruderliebe und Gerechtigkeit für die lebendigen Christen besonders zu berücksichtigen" (III, 3). Eine ganz besondere Schätzung findet sowohl im Programm wie in der wirklichen Arbeit das ¶Gemeinschaftschristentum. Mit seiner Hilfe will man das Ziel der „Rückgewinnung des evangelischen Volkes für den lebendigen Gottessohn" erreichen, wozu die Heilung der sozialen Mißstände Vorbedingung ist.

2. Das Hauptgewicht legt die Konferenz auf die praktische Arbeit, die gegenüber ihrer wissenschaftlichen Leistung das unbedingte Uebergewicht hat. 7 Kommissionen behandeln bestimmt abgegrenzte Arbeitsgebiete: 1. für Bekenntnis, Kirchenrecht und Kirchenpolitik, 2. für Evangelisation und Gemeinschaftspflege, 3. die soziale Aufgabe, 4. Presse, Kunst und Literatur, 5. Apologetik, besonders auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, 6. Erziehung und Schule, 7. Frauenfrage. Jährliche Tagungen vereinen diese Arbeitsgruppen, die auch sonst in den monatlich erscheinenden „Kirchlich-sozialen Blättern" und den „Heften der Kirchlich-sozialen Konferenz" ihre Erfahrungen austauschen. Zahlreiche Orts- und Landesgruppen sorgen für die zur praktischen Arbeit unumgängliche Dezentralisation (1909: 21 Gruppen); neben ihnen stehen 14 selbständige Frauengruppen (¶Frauenverbände, 1), die sich besonders der Arbeiterinnen und Dienstboten angenommen haben. Die Mitgliederzahl beträgt insgesamt rund 4000, also über 2 mal mehr als die des Evangelisch-sozialen Kongresses (¶Evangelisch-sozial), während die Tagungen der Konferenz eine überaus geringe Anziehungskraft ausüben und darin denen des Kongresses in auffälliger Weise nachstehen. — Das lange und verschiedentlich erstrebte Ziel einer christlich- und kirchlich-sozialen Tageszeitung war von 1903 bis Ende 1910 in dem scharf antiliberalen, „gläubigen" Blatte „Das Reich" gefunden. Die Konferenz sah diese Zeitung mit Recht als ihr Werk an; aber damit schwer vereinbar war für andersdenkende Kreise die Vorstellung von ihrer gern betonten „kirchen- und parteipolitischen Unabhängigkeit" (so z. B. der Vizepräsident Dietrich von Oertzen auf der Bielefelder Tagung 1908). Das seit Jahren nur mit erheblichen finanziellen Opfern gehaltene Blatt mußte sein Erscheinen wegen Mangels an Mitteln und Abonnenten einstellen, neben dem Tode Stöckers der schwerste Schlag, der die kirchlich-soziale Arbeit treffen konnte. Auch hieraus ergibt sich wohl, daß im Politischen die christlich-soziale Welle Stöckers abgelaufen ist. In die kirchlichen und theologischen Kämpfe der letzten Jahre hatte das „Reich" einen überaus gehässigen und schädlichen Ton gebracht. — Die weitere Konferenzarbeit besteht in Vorträgen und Versammlungen, Gründung, Unterstützung oder Unterhaltung von Arbeitersekretariaten (Volksbureaus), Veranstaltung von sozialen Kursen für „nationale" Arbeiter, von Bibelkursen für Arbeitersekretäre und einer unermüdlichen Förderung der sog. „christlich-nationalen" Arbeiterbewegung, d. h. des Zusammenschlusses der nichtliberalen Arbeiterschaft gegen die Sozialdemokratie. Hierbei wird in praxi gern übersehen, daß manche dieser Elemente mehr christlich, weniger national sind und ein anderer Teil wieder auf das Christliche nicht zu scharf geprüft werden darf. Vor allem hat die Konferenz Propaganda für die christlichen ¶Gewerkschaften getrieben und in der Person ihres langjährigen Generalsekretärs Lic. ¶Mumm wohl das meiste für deren Einbürgerung in den evg. Volksteilen getan, soweit eine solche überhaupt erfolgt ist; und zwar aus religiös-sozialpolitischen Gründen heraus. Ihre Bestrebungen, die Verbände der evg. Arbeitervereine ausschließlich dem christlichen Gewerkschaftsgedanken und dem christlich-sozialen Einfluß dienstbar zu machen, sind dagegen von jenen nachdrücklich zurückgewiesen. — 1900 erschien ein christliches Universal-Volkslexikon (Herausg. ¶Dennert; ¶Keplerbund, Sp. 1064) mit Unterstützung der Konferenz. Im gleichen Jahre erfolgte durch einige ihrer führenden Leute die bedeutungsvolle Gründung des Gewerkvereins der Heimarbeiterinnen, der heute selbständig dem Gesamtverband der christlichen Gewerkschaften angehört. Auch an der Gründung des „Vaterländischen Bauvereins" (einer gemeinnützigen Wohnungsgenossenschaft) war die Konferenz beteiligt. Man wird diese Tätigkeit gern anerkennen, auch wenn man der kirchlichen und kirchenpolitischen Arbeit der Konferenz ablehnend gegenübersteht.

3. Im Unterschied vom Evangelisch-sozialen Kongreß hat die Konferenz es nicht nur mit eigentlich sozialen, sondern ebenso mit rein religiösen und kirchlichen, erzieherischen und theologischen Fragen zu tun, die auf Seiten des freieren Protestantismus von besonderen Vereinigungen gepflegt werden. Sie will im Sinne Stöckers das gesamte Volksleben in allen seinen Ausstrahlungen verchristlichen, ja verkirchlichen; so greift sie weiter als der Kongreß. Ihre Art ist kirchlich und bekenntnismäßig gebunden, nur einer Richtung der evangelischen Kirche dienend; darin erweist sie sich zwar einheitlicher, aber auch enger als die ältere soziale Vereinigung. Sie ist heute der Mittelpunkt der sozialgesinnten Elemente von der kirchlichen Rechten und der ¶Innern Mission, für deren Erweiterung sie kämpft. Diesen vielfach patriarchalisch-sozial interessierten Kreisen gegenüber bewährt sich ihre konservativere Haltung als erzieherisch notwendig und bedeutungsvoll. Ueber ihrer engen Auffassung kirchlich-christlichen Wesens darf man ihre entschlossene soziale Haltung nicht übersehen, die hier durchaus moderne, frische, fortschrittliche Züge aufweist (Koalitions- und Organisationsgedanke u. a). Die sozialen Ideale werden mit Unerschrockenheit gepflegt. Der Sozialdemokratie gegenüber kennt sie nur die Methode scharfer Bekämpfung und dazu Schaffung

und Stärkung christlicher Standesorganisationen. Die Fülle ihrer Programmpunkte wie ihre praktische Kleinarbeit erklären zum größten Teile ihre erhebliche Mitgliederzahl. Die Konferenz hat ihre Selbständigkeit, damit auch ihre Unentbehrlichkeit für die kirchliche Richtung des Protestantismus, die dem Evangelisch-sozialen Kongreß meist unzugänglich ist, erwiesen.

4. Durch Personalunion und gemeinsames Bureau mit der Konferenz verbunden, im Sinne des sozialen Programms der Evg. Arbeitervereine (¶ Evangelisch-sozial, 5) wirkend, besteht seit 3. Febr. 1894 die „Soziale Geschäftsstelle für das Evangelische Deutschland" (Vorsitzender: Dietrich v. Oertzen, Geschäftsführer: Lic. Mumm). Es ist das alte Geschäft mit einer zweiten Firma; die Arbeit des einen Firmeninhabers kommt dem andern zugute und umgekehrt. Von ihren 262 000 Mitgliedern fallen die Hälfte auf den Gesamtverband evg. Arbeitervereine, der Rest auf Pfarrervereine, Verbände der Innern Mission, Frauenvereine, darunter der Deutsch-evangelische Frauenbund (¶ Frauenverbände), Jünglingsvereine, die Kirchlich-soziale Konferenz, Sittlichkeitsvereine, einzelne Kirchgemeinden und Einzelpersonen. Die Ziffern sind stark summarisch. Der Etat beträgt etwa 7700 Mk., nicht mehr. Die Geschäftsstelle betreibt eine Buchhandlung, eine Versandbibliothek, 3 Zeitungskorrespondenzen, regt zur Gründung von christlichen Volksbureaus und Arbeitersekretariaten an und vertritt vor dem Reichsversicherungsamt, — alles Arbeiten, die ebenso auch in das Ressort der Konferenz fallen. Ohne diese könnte ihre an sich im einzelnen recht unerhebliche und sich nur schwach ausdehnende Arbeit nicht bestehen. Dies Seitenstück zum Volksverein für das kath. Deutschland (¶ Katholisch-sozial, 3 ¶ Charitas, 10) kann mit seinem Vorbilde annähernd nur in der Reklame, an sachlicher Bedeutung in keiner Weise verglichen werden. Hauptzweck ist Förderung der christlich-nationalen Arbeiterbewegung (s. 2), der Absicht nach ohne parteipolitische Nebenzwecke. Das Unternehmen ist bemerkenswert als typisches Symptom unentwegter christlich-sozialer Gründungslust.

Verhandlungen der freien kirchlich-sozialen Konferenz 1897 ff, seit 1899 unter dem Titel: Kirchlich-soziale Hefte, bisher 43; — Kirchlich-soziale Blätter, herausg. von Reinhard Mumm, seit 1901 (vorher als „Blätter aus d. Arbeit d. freien kirchl.-soz. Konf."); — Reinhard Mumm: Freie kirchlich-soziale Konferenz, in: RE³ X, S. 670 ff; — Dietrich von Oertzen: Von Wichern bis Posadowsky. Zur Geschichte der Sozialreform und der christl. Arbeiterbewegung, 1908 (Typisch für die enge kirchlich-soziale Geschichtsbetrachtung); — Ders.: Adolf Stöcker. Lebensbild und Zeitgeschichte, 1910. **Schneemelcher.**

Kirchmeyer, Thom., ¶ Naogeorgus.

Kirchner, Timotheus, ¶ Helmstedt, 2 ¶ Strigel.

Kirchspiel = Pfarrei, ¶ Parochialrecht.

Kirchweihe bedeutet entweder 1. die feierliche Einweihung eines gottesdienstlichen Gebäudes oder 2. deren jährlich wiederkehrende Gedächtnisfeier. — 1. Schon aus der konstantinischen Zeit haben wir Berichte über die Einweihung von in Verfolgungszeiten zerstörten und dann wiederaufgebauten und von neugebauten Kirchen. Anfangs bestand die Handlung nur in Salbung und Segnung des mit ¶ Reliquien ausgestatteten Meßaltars; dann häuften sich die (dem Bischof vorbehaltenen) Zeremonien. Die Reformatoren wiesen sie ab und verspotteten sie. Trotzdem bürgerte sich auch im Protestantismus, und schon in der Reformationszeit, eine Feier für die Eröffnung des Gottesdienstes in einer neugebauten Kirche ein, die zunächst nur in einer der Bedeutung des Tags Rechnung tragenden Predigt, in Gebet und Abendmahlsfeier bestand, später aber oft katholisierende Formen annahm. ¶ Handlungen, kirchl., Sp. 1843. — 2. Eine jährliche Gedächtnisfeier der K. ist schon im 4. Jhd. nachweisbar. Im Mittelalter waren die K.n mit Jahrmärkten, Volksbelustigungen, oft auch mit Trinkgelagen und weiteren Ausschweifungen verbunden (Kirmeß; = Kirchenmesse); z. T. ist das noch heute so, und nicht etwa bloß in kath. Gegenden. Die kirchliche Feier des Tages soll den Dank der Gemeinde „für die Segnungen eines geordneten Kirchenwesens" ausdrücken.

Caspari in: RE³ X, S. 499—502; — K. A. H. Kellner: Heortologie, (1900) 1906³, S. 146—51; — Dionys Stiefenhofer: Die Geschichte der K. vom 1. bis 7. Jhd., 1910; — H. v. Bruiningk in: Mitteilungen aus der livländischen Geschichte XIX, 1904, S. 339—343. **O. Clemen.**

Kirleisen (Leisen) ¶ Kirchenlied: I, 2 b.

Kirmeß ¶ Kirchweihe, 2.

Kirmß, Paul, evg. Theologe, geb. 1850 in Apolda, 1875 Geistlicher in Jena, 1880 Prediger an St. Thomas und seit 1888 an der Neuen Kirche in Berlin.

Vf.: Predigten I, 1903²; II, 1903; — Die christlichen Hauptfeste, Predigten, 1907². **Andrae.**

Kirn, Otto, evg. Theologe, geb. 1857 in Heslach b. Stuttgart, 1881 Repetent am Tübinger Stift, 1885 Diakonus in Besigheim (Württemberg), 1889 Privatdozent, 1890 a. o., 1894 ord. Prof. in Basel, seit 1896 als Nachfolger ¶ Luthardts ord. Prof. in Leipzig.

Vf. u. a.: Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit, 1889; — Schleiermacher und die Romantik, 1895; — Ausgangspunkt und Ziel der ev. Dogmatik, 1896; — Glaube und Geschichte, 1900; — Die Versöhnung durch Christus, 1902; — Grundriß der evg. Dogmatik, 1907²; — Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart, 1907; — Grundriß der theolog. Ethik, 1909²; — Die Leipziger theol. Fakultät in 5 Jahrhunderten, 1909; — Die sittl. Forderungen Jesu, 1910. **Andrae.**

Kirsch, Johann Peter, kath. Theologe, geb. 1861 zu Dippach (Luxemburg), 1884 Priester, Kaplan am deutschen Campo Santo in Rom, 1888 zugleich Leiter des historischen Instituts der Görres-Gesellschaft (¶ Charitas, 12) in Rom, seit 1890 ord. Professor in Freiburg (Schweiz).

Vf. u. a.: Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, 1893; — Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegiums im 13. und 14. Jhd., 1895; — Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, 1900, sowie weitere Schriften besonders zur christlichen Archäologie (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 5) und zur Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters; — Bearbeitete neu ¶ Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 1906⁴ ff; — Gibt mit ¶ Ehrhard die „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte", und mit de ¶ Waal die „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte" heraus. **M.**

Kirschkamp, Jakob, kath. Theologe, geb. 1848 zu Burgwaldniel (Rheinland), wurde 1874 Priester, 1878 Privatdozent in Würzburg, 1883 a. o. Prof. der Philosophie daselbst, 1887 ord.

Prof. der Moraltheologie in Bonn.

Vf. u. a.: Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhange, 1878; — Der Geist des Katholizismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe, 1894. **M.**

Kirstein, Georg Heinrich, kath. Prälat, geb. 1858 zu Mainz, 1880 Priester, als solcher an verschiedenen Orten des Großherzogtums Hessen tätig, 1902 Domkapitular in Mainz, seit 1903 Bischof daselbst. **M.**

Kiselewa, Porphirija, ¶ Johann von Kronstadt.

Kismet = Fatum, Schicksal, ¶ Islam, 7.

Kison, der Bach, der die Ebene ¶ Jesreel von Ost nach West unterhalb des ¶ Karmels (I Kön 18_{40}) durchfließt und sie entwässert, heute Nahr el-Mukaṭṭa genannt. Im Sommer ist sein Oberlauf trocken; erst in seinem Unterlauf vom Tel el-Kassîs an erhält er durch die Quellen von Sa'dije beständig Wasser. Im Winter dagegen überschwemmen seine Gewässer einen großen Teil der Ebene Jesreel. Er mündet nördlich von Haifa. **J. Benzinger.**

Kiß (Kisch), Stephan, = ¶ Szegedi.

Kistemaker, Joh. Hyacinth (1754—1834), ¶ Bibelübersetzungen, 4.

Kittel, Rudolf, at.licher Theologe, geboren 1853 in Eningen (Württemberg), in württembergischem Kirchendienst 1876—79, Repetent in Tübingen 1879, Gymnasialprofessor in Stuttgart 1881, ordentlicher Professor der Theologie in Breslau 1888, in Leipzig seit 1898.

Verfaßte: Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, 1881/82; — Sittliche Fragen, 1885; — Geschichte der Hebräer, 2 Bände 1888—92 (englisch 1895); — Bücher Richter und Samuel, bei ¶ Kautzsch, Hlg. Schrift des AT, (1894) 1909[3]; — Aus dem Leben des Propheten Jesaia, 1894; — Books of Chronicles (in der Regenbogenbibel; ¶ Bibelwissenschaft, Sp. 1208), 1895; — Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im AT, 1896; — Psalmen Salomos, bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II, 1900; — Zur Theologie des AT, 1899; — Prophetie und Weissagung, 1899; — Kommentar zu den Büchern der Könige, 1900; — Wie dachte Israel in den Tagen Jesu vom Messias?, 1900; — Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, 1901; — Kommentar zu den Büchern der Chronik, 1902; — Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte, (1902) 1908[5]; — Der Babel-Bibel-streit und die Offenbarungsfrage, (1902) 1908[5], englisch (1903) 1908[2]; — Zu Friedrich Ratzels Gedächtnis, 1904; — Biblia Hebraica, 2 Bde., (1905—06) 1909[2]; — Studien zur hebräischen Archäologie u. Religionsgeschichte, 1908; — Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde., 1909[2]; — Die at.liche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen, 1910; — Gab heraus: ¶ Dillmanns Handbuch d. at.lichen Theologie, 1895, und Dillmanns Kommentar zu Jesaja, 1898[6]. **Gunkel.**

Klagelieder Jeremiae.

1. Namen des Buches; — 2. Form der Gedichte; — 3. Literarische Gattungen; — 4. Verfasser und Abfassungszeit.

1. Das Buch heißt gegenwärtig im Hebräischen nach dem ersten, charakteristischen Worte von Kap. 1. 2. 4 „'ēchā" („Ach"); der ältere hebräische Name ist „kīnōth" („Leichenlieder"; ¶ Dichtung, profane, im AT., 3), griechisch „Thrēnoi", lateinisch Threni, Lamentationes, eine Bezeichnung, die für Kap. 1. 2. 4 stimmt, während allerdings Kap. 3 und 5 anderen Gattungen angehören.

2. Die K. sind in der Geschichte der Erforschung der hebräischen Metrik (¶ Poesie und Musik Israels) dadurch von besonderer Bedeutung geworden, daß Karl Budde nach dem Vorgang anderer an ihnen den (freilich nur mit halbem Recht) sogenannten Kina-Vers, der aus fünf Versfüßen mit der Cäsur nach dem dritten besteht, entdeckt hat. Genauer läßt sich gegenwärtig nach Eduard Sievers, Studien zur hebräischen Metrik II, 1901, S. 550 ff, sagen, daß mit diesen „Fünfern" der „Vierer" zuweilen wechselt. Andersartig ist das Gedicht von Kap. 5 gebaut, das vorwiegend aus „Doppeldreiern" besteht. — Ferner sind die Gedichte von Kap. 1—4 durch „akrostichische" Formen ausgezeichnet, d. h. es steht je ein bestimmter Buchstabe, und zwar in der Ordnung des Alphabeths, am Anfang bestimmter metrischer Abschnitte. Im ersten und zweiten Gedicht steht der Buchstabe vor je drei Zeilen, im vierten vor je zwei Zeilen, im dritten tragen gar drei aufeinander folgende Zeilen denselben Buchstaben. Die Form der Gedichte ist also ziemlich künstlich. Das fünfte Gedicht ist nicht akrostichisch, hat aber, nach der Zahl der Buchstaben, 22 Zeilen. — Durch diese akrostichische Form ist gegeben, daß mit jedem Anfangsbuchstaben der Sinn mehr oder weniger deutlich aufs neue anhebt. Es ist das ein Uebelstand, unter dem die hebräische Poesie auch sonst leidet: die grundlegende metrische Einheit ist die Zeile; nach jeder Zeile steht ein starker logischer Abschnitt. Dem Ganzen fehlt daher häufig der durchgehende, deutliche Zusammenhang und die klare, logische Anordnung. Diese Schwäche des hebräischen Dichtwerks tritt in den K.n, sicherlich mit durch die akrostichische Form veranlaßt, besonders auffallend hervor und ist an dem ermüdenden Eindruck der Gedichte mitschuld.

3. Von den fünf Gedichten gehören Kap. 1. 2 und 4 der Gattung der politischen Leichenlieder (¶ Dichtung, profane im AT, 3) an. Das erkennt man sofort an dem ersten Worte 'ēchā („Ach"), das auch sonst für das Leichenlied bezeichnend ist; schon die Rabbinen haben die Bedeutung dieses ersten Wortes erkannt und im Namen des Buches festgelegt. Charakteristische Züge dieser Leichenlieder sind folgende: Das Leichenlied singt wehmütig den Preis des Abgeschiedenen. Daher finden sich in den K.n häufige Betrachtungen der früheren Herrlichkeit Zions: einst war sie reich an Volk, gewaltig unter den Nationen, eine Fürstin unter den Städten (1_1), der Schemel von Jahves Füßen (2_1), der Schönheit Krone, der ganzen Erde Wonne (2_{15}); ihre Söhne waren wertvoll wie Feingold (4_1), ihre Fürsten glänzender als Schnee (4_7); und niemals hätten die Könige der Erde geglaubt, daß ein Feind einziehen könne in Jerusalems Tore (4_{12}), usw. — Nun aber klagt das Leichenlied voller Trauer, daß alle diese Herrlichkeit dahin ist. An der Bahre fällt dem Klagenden der Unterschied von Gestern und Heute aufs Herz: „Gestern noch auf stolzen Rossen, heute in die Brust geschossen". Dieser schmerzliche Gegensatz zieht sich auch durch die politischen Leichenlieder: die Stadt, einst so volkreich, liegt nun verlassen da; die einst als Fürstin über Städte gebot, ist jetzt zur Frönerin geworden (1_1); die Wege nach Zion, einst von Wallfahrern belebt, sind nun öde, denn niemand kommt mehr zum Fest; die Tore, einst Stätten des Volksgewühls, sind ohne Menschen, und die Priester, die sonst über den herrlichen Jahve jauchzten, jammern nun über seinen Zorn; die Jungfrauen, sonst ihrer

Jugend froh, stöhnen, und sie selber, die so sicher wohnte, ist voller Wehe (1_{4}), usw. — Nebenher gehen *allgemeinere Beschreibungen der Not*. Eigentümlich ist für diese, daß sie verhältnismäßig wenig konkrete Einzelheiten bieten: das Allerkonkreteste hat man erlebt, und doch vermögen es die Lieder nicht, das wirklich Erlebte deutlich wiederzugeben. Offenbar stehen sie unter dem Zwange eines stark ausgebildeten Stils: alles, was man in solchem Zusammenhange etwa sagen konnte, war damals schon längst und oft ausgesprochen worden. Auch darum machen die K. viel eher einen ermüdenden als einen erschütternden Eindruck. Die Dichter werden ihr Unvermögen selber empfunden haben und haben daher wenigstens für einen formellen Schmuck ihrer Gedichte, die Akrostichen, an denen das Auge sich erfreuen soll, gesorgt; ein solcher rein äußerlicher Schmuck ist freilich für Verfall- und Epigonenzeiten charakteristisch. — Eigentümlich ist für diese Klagen, daß darin die Erzählungen von der Katastrophe hinter der Schilderung des *gegenwärtigen Zustandes* der Zerstörung und Demütigung zurücktreten. Bezeichnend sind ferner die vielen Bilder; auch dieser Reichtum an *Bildern*, die hier freilich ziemlich blaß geraten sind, gehört wohl mit zum Stil der Leichenlieder; solche Bilder sollen ursprünglich Trost bringen: „womit soll ich dich vergleichen, um dich zu trösten, Jungfrau Tochter Zion?" (2_{13}). Der ursprüngliche Gedanke solcher Vorliebe für Bilder im Leichenliede ist wohl der, daß es im Schmerz ein Trost ist, daß Aehnliches auch sonst geschehen ist. — Zum Leichenliede gehört auch, daß darin die *Klage der Betroffenen* geschildert wird. So heißt es auch hier, daß alles trauert und jammert, wobei die Leidtragenden: die Priester, die Jungfrauen, die Greise, die Bürger alle, die Wege und Tore, aufgezählt werden ($1_{4.11}$ 2_{10}). Dies Motiv tritt in Kap. 1 als das beherrschende auf: hier ist Zion selbst die Leidtragende, die über ihre Kinder weint (1_{16}), wie eine trauernde Witwe (1_{1}), die über den Tod aller ihrer Angehörigen klagt und — auch dies gewiß nach dem Muster des alten Leichenliedes — alle um sich her zu Zeugen ihres Schmerzes aufruft ($1_{12.18}$), aber nirgends einen „Tröster" — ein Wort aus den Begräbnissitten — findet ($1_{2.9.16 f.21}$). Das Lied schildert ihr Klagen und Weinen (1_{1-11}) und führt ihre jammernden Worte an ($1_{9c.11c.12-16.18-22}$). Anders ist es im zweiten Gedicht, wo der Leichendichter selbst mit seinem „Ich" hervortritt ($2_{11.13}$), über den Sturz seines Volkes klagt (2_{1-9}), das leidtragende Zion trösten möchte und zur Klage aufruft (2_{11-19}), um dann die klagenden Worte Zions anzuführen (2_{20-22}). Auch in Kap. 4 spricht der Dichter im eigenen Namen die Klage aus („Ich" 4_{6}, „Wir" 4_{17-20}). — Zu diesen Schilderungen der Not und der Klage kommt noch die *Reflexion* darüber, *warum* dies Unheil gekommen ist. Auch dies „Warum"? spielt im Leichenliede aller Völker eine große Rolle (vgl. Otto Böckel, Psychologie der Volksdichtung, 1906, S. 105 ff). Im gewöhnlichen, privaten Leichenliede gibt es auf dies „Warum?" keine Antwort. Hier ist die Antwort, daß Jahve es ist, der dies Unglück gebracht hat ($1_{5.12 ff 17 f}$ 2_{1-8} $4_{11.16}$), und daß Zion in schwerer Sünde ist ($1_{5.8.14.18.20}$ 2_{14} 4_{6}); dabei tritt prophetischer Einfluß hervor (1_{21} 2_{17}). Weniger bußfertig ist es, wenn die Führer des Volkes, Propheten, Priester, oder die Vorfahren die Schuld bekommen (2_{14} 4_{13} 5_{7}). — Während also der Ton des Leichenliedes im allgemeinen festgehalten wird, zeigt sich doch, daß die Gattung schon ziemlich abgeblaßt ist; von dem ursprünglich herrschenden Bild, der *Klage über den Todesfall*, ist kaum mehr die Rede. Auch haben andere Gattungen miteingewirkt; während das ursprüngliche Leichenlied keine Hoffnung kennt und nichts mit Jahve zu tun hat, werden hier Zion kurze *Gebete* an Jahve in den Mund gelegt ($1_{9c.\ 11c.\ 20 ff}$ $2_{20 ff}$), und Kap. 4 schließt mit der Hoffnung ($4_{21 f}$), — eine Anleihe bei der Prophetie.

Das fünfte Gedicht, für den oberflächlichen Blick den vorigen ähnlich, ist in Wirklichkeit ganz andersartig; es ist ein *Gebet an Jahve* und gehört genauer zu der Gattung der *öffentlichen Klagepsalmen*, wie sie bei großen öffentlichen Unglücksfällen am Heiligtum von der Gemeinde aufgeführt worden sind (¶ Psalmen). In solchen Liedern ist die Hauptsache die Bitte an Jahve, das Unheil zu wenden, die hier am Anfang (5_{1}) und Schluß (5_{21}) ausgesprochen wird. Die Schilderung der Not, welche die Hauptmasse des Psalms ausfüllt (5_{2-18}), hat den Zweck, Jahves Herz zu rühren und ihn zum Einschreiten zu bewegen. Auch hier stehen die einzelnen Zeilen ziemlich unabhängig neben einander. Während $_{2-10}$ mehr die gegenwärtige Not schildert, gibt $_{11 ff}$ mehr einen Rückblick auf die Katastrophe. Die von Budde gegen die Echtheit von Vers $_{11.12}$ und $_{18}$ geäußerten Bedenken sind ohne Grund.

Wiederum zu einer andern Gattung gehört das *dritte Gedicht*, ein *individueller Klagepsalm* (¶ Psalmen). Der Dichter beschreibt zuerst in mancherlei Bildern seine Not: Jahves Feindschaft verfolgt ihn und hat ihn beinahe in den Hades gestürzt; zugrunde liegt wie in den andern Liedern derselben Gattung schwere Krankheit, die als Zeichen besonderen göttlichen Zornes empfunden wird (3_{1-18}). Auch daß der Leidende als gottverlassen vom ganzen Volke verhöhnt wird (3_{14}), ist in den verwandten Psalmen häufig. Auf diese *Klage*, die Jahve rühren soll, folgt die *Bitte* (3_{19}): Gedenke meiner! Vgl. zu diesem Teil des Liedes besonders Pslm 88. Darauf allerlei fromme *Betrachtungen* über Jahves Gnade, die eigene Hoffnung, den Nutzen der Demut, Betrachtungen, mit denen der Psalmist sich über sein Leid zu erheben sucht (3_{20} bis $_{39}$); solche Mischung der Lyrik und der Reflexion ist für die Psalmendichtung der letzten Periode charakteristisch. Der folgende Abschnitt $_{40-51}$ bringt etwas ganz Neues: jetzt gedenkt der Dichter seines armen Volkes und, anknüpfend an das eben über Demut und Buße Gesagte, redet er nunmehr über das allgemeine Leid im Tone des *öffentlichen Klagepsalms*. Dann aber kehrt er wieder zu der eigenen Not zurück ($_{52 ff}$), beschreibt in dem geläufigen Bilde der *Hadesfahrt*, wie er fast schon tot ist, und schließt, wie es solche Psalmen zu tun pflegen (vgl. z. B. Psalm 22), mit der *Gewißheit der Erhörung*. — Diese Mannigfaltigkeit des Stoffes ist nicht, wie es moderne Literarkritik tut, äußerlich aus der Zusammenarbeitung mehrerer Vorlagen, sondern aus einer Stilperiode zu

erklären, in der die Gattungen zusammenzufließen beginnen; zugleich bedenke man, daß ein Dichter, der sich eine so schwierige Form auferlegt hatte — er beginnt drei Zeilen hintereinander mit demselben Buchstaben —, auf die Anordnung der Gedanken nicht allzugroßen Wert legen konnte. Zu vergleichen ist darin Pslm 119 und im Wechsel der individuellen und öffentlichen Motive besonders Pslm 9. 10. Daß das „Ich" des Psalms nicht etwa Zion selber ist, zeigen deutlich die Verse $_{1}$ („Ich bin der Mann") wie $_{48.\ 51}$. Daß der Dichter an Jeremia gedacht habe, ist trotz gewisser Berührungen mit ihm (wie besonders 3 $_{48\,f}$ = Jer 14 $_{17}$) unrichtig; er denkt, wie alle Dichter solcher Lieder, an sich selbst. Ebensowenig ist anzunehmen, daß das Lied die übrigen Kapitel voraussetze und dem Ganzen Einheit und Gipfel geben wolle; es steht vielmehr wie alle solchen Psalmen für sich allein.

4. Die Gedichte stammen aus der **Zeit** nach der Katastrophe Jerusalems durch die Chaldäer (586; ¶ Israel, 14) und vor der Rückkehr der Verbannten und der Wiederbesiedelung der Stadt (538; ¶ Judentum: I, 2)). Daß die Gedichte nicht allzuweit von der Katastrophe selber entfernt sind, tritt besonders deutlich in Kap. 2 und 4 hervor. Man erinnert sich noch der Schrecken der Belagerung 1 $_{20}$, der langen, vergeblichen Hoffnung auf die Hilfe Aegyptens 4 $_{17}$, der trügerischen Heilsverkündigungen 2 $_{14}$, des letzten Ausfallversuchs in die Wüste und die Berge 4 $_{19}$, der Gefangennahme des geliebten Königs 4 $_{20}$, des Triumphgeschreis der im Tempel eindringenden Feinde 2 $_{7}$, der Ermordung der Priester und Propheten an heiliger Stätte 2 $_{20}$, der Verbannung der Vornehmen 1 $_{6}$ und Edoms Hohnes 4 $_{21}$. Die Zustände geraume Zeit nach dem Falle Jerusalems schildert 5 $_{2-6.\ 8.\ 9}$: Haus und Hof ist von den Fremden konfisziert, viele Männer sind getötet oder fortgeschleppt, den Zurückgebliebenen ist eine Wasser- und Waldsteuer auferlegt, viele sind geächtet, und nach dem Norden oder Aegypten geflohen; chaldäische Beamte drangsalieren die Leute, die noch obendrein von den nachrückenden Beduinen zu leiden haben. Gegen zu späte Ansetzung der Gedichte spricht vor allem die Hoffnungslosigkeit der Lage, die auch in 3 $_{42-51}$ hervortritt: man kann nur klagen und seufzen; man vermag kaum um eine Wendung zu beten (5 $_{21\,f}$), und nur einmal wagt sich die Hoffnung (4 $_{22}$) hervor. Ganz deutlich also ist, daß eine Wendung zum Besseren noch nicht geschehen und Jerusalem noch nicht wieder besiedelt worden ist; auch 4 $_{22}$ ist das Perfektum: „zu Ende ist deine Schuld, Tochter Zion", das „prophetische Perfektum" der Gewißheit von der Zukunft. Gegen diese Ansetzung spricht nicht die Blässe der meisten Schilderungen, die sich (vgl. oben Nr. 3) vielmehr aus dem Alter der Gattung erklärt; auch nicht die Berührungen mit Deuterojesaia (Max Löhr, ZAW XIV, 1894, S. 42 ff), die neuere Kritiker nach einer weit verbreiteten Unart als schriftstellerische Entlehnungen verstehen, die aber viel wahrscheinlicher aus gemeinsamem poetischem Schatz entnommen sind.

Jeremia, dem schon eine Ueberschrift der LXX und der Talmud diese Lieder zuschreiben, ist der Verfasser nicht. Vielmehr sprechen diese Gedichte die Stimmung volkstümlicher Kreise aus, die, in ihrer früheren Hoffnung aufs grausamste enttäuscht, durch die Katastrophe völlig zerschlagen waren. Ganz anders der gewaltige Prophet, dessen wunderbarer Glaubensmut sich jetzt gerade zur höchsten Höhe erhoben hat. Man erniedrigt also Jeremia, wenn man ihm solche, tief unter ihm stehende Gedichte zuschreibt. Auch die Meinung, daß die Gegenwärtigen die Sünden der Väter tragen (5 $_{7}$), ist volkstümlicher Art (¶ Lohn usw.: I), aber von dem Propheten bekämpft worden (Jerem 31 $_{29\,f}$). Ebenso hatte zwar das Volk, aber nicht Jeremia (37 $_{6\,ff}$) auf ägyptische Hilfe gewartet (4 $_{17}$); jenem, aber nicht dem Jeremia war ¶ Zedekia „der Lebensodem" (4 $_{20}$), und die Klage, daß die Propheten kein Gesicht mehr erlangen (2 $_{9}$), paßt nicht in den Mund des Mannes, der nach wie vor seines Gottes sicher war. Die Stellung des Buches hinter dem Buche des Jeremias findet sich noch nicht im Hebräischen, wo es vielmehr zu den Kethubim (¶ Bibel: I, Sp. 1087) gehört.

Das Büchlein ist eine **Gedichtsammlung**, braucht also nicht von demselben Dichter herzurühren. Daß verschiedene Verfasser anzunehmen sind, erkennt man daran, daß Kap. 1 eine etwas andere Reihenfolge des Alphabeths als 2, 3, 4 haben: in 1 steht ʻajin vor pē, in 2, 3, 4 pē vor ʻajin. Darin tritt die verschiedene Ueberlieferung zweier Schreiberschulen hervor. — Unter den verschiedenen Gedichten ist in Kap. 2 und 4 die Augenzeugenschaft der Katastrophe am deutlichsten; anderseits hat 1 den Vorzug, daß hier die Gattung der Leichenklage am stärksten nachwirkt. Kap. 3 ist sicher eine „Epigonenarbeit", noch mehr als die andern Stücke; aber das ist kein Grund, es von den übrigen, mit denen zusammen es im Buche erhalten ist, zeitlich zu trennen. Der Versuch, eine ganze Entstehungsgeschichte des Buches zu schreiben, überschreitet die Grenzen unseres Wissens. — Mit dem II Chron 35 $_{25}$ genannten Buch der „Leichenlieder", in dem auch Lieder auf ¶ Josias' Tod standen (¶ Dichtung, profane, im AT, 2), hat unser Buch nichts zu tun.

Vgl. die „Einleitungen ins AT" sowie die Kommentare zu den K.n von **Karl Budde**: Fünf Megillot, 1898, S. 70 ff; und **Max Löhr**, (1893) 1907², woselbst weitere Literatur (vgl. auch in RE³ X, S. 504 ff). **Gunkel.**

Klageweiber ¶ Dichtung, profane, im AT, 3 ¶ Begräbnis: II, christliches (Sp. 1010).

Klapp, **Ludwig** (1835—1911), evg. Theologe, geb. zu Sachsenberg (Waldeck), 1864—75 im waldeckischen Kirchendienst, dann Wanderredner des deutschen ¶ Protestantenvereins, seit 1882 Pastor an der Katharinenkirche in Hamburg.

Vf. u. a.: Sieben Predigten, 1903, und zahlreiche Vorträge. — Ueber Religion und ihre Wirkungen, Worte von K., sammelte L. **Martens**, 1904. **M.**

Klara, die **heil.**, = Klara Sciffi, Stifterin des ¶ Klarissenordens. Vgl. auch ¶ Franz von Assisi (Sp. 981).

Klareniner ¶ Clareni fratres.

Klarissenorden (**Klarissinnen**), auch ¶ Damianistinnen genannt, der zweite Orden des heil. ¶ Franz von Assisi (¶ Franziskanerorden), gestiftet von der 1255 heilig gesprochenen Klara Sciffi zu Assisi (1194—1253), die, durch Franz von Assisis Predigt für dessen strenges Armutsideal gewonnen, zunächst (1212) in ein Benediktinerinnenkloster trat, bis sie 1214 mit ihrer Schwester Agnes und andern „armen Frauen" ein eignes Kloster bei der Damianskirche

bezog. Weitere Klostergründungen folgten bald innerhalb (Assisi, Perugia u. a.), wie außerhalb Italiens (Burgos 1219, Rheims 1220, Prag 1233, Ulm 1237 usw.), meist im engen Anschluß an die männlichen Ordensgründungen, seit 1227 auch dem Minoritengeneral bezw. (1246) den Minoritenprovinzialen unterstellt und zum Teil mit Bruderkonventen, aus denen die Beichtväter für die Nonnen bestellt wurden, nach Art von Doppelklöstern (¶ Doppelorden) verbunden. Die Klarissenregel hat entsprechend der Franziskanerregel eine noch nicht einheitlich beurteilte Entwicklung durchgemacht (Formula vitae von Franz für Klara abgefaßt; erste eigentliche Ordensregel von Ugolino, dem späteren ¶ Gregorius IX, v. J. 1218/19, nach benediktinischem Vorbild mit Verpflichtung zur strengsten Klausur und Schweigsamkeit; 1247 und 1253 Regeln ¶ Innocenz' IV, 1247 mit Zulassung gemeinsamen Güterbesitzes; 1264 Milderung durch ¶ Urban IV). Auch den Uniformierungsbestrebungen Urbans IV und Clemens' IV ist es nicht gelungen, die in den verschiedenen Ländern bestehenden Abweichungen bezüglich der Regel zurückzudrängen. Den „Urbanistinnen" standen die strengeren Klarissinnen gegenüber, und auch später hat es nicht an Abzweigungen gefehlt. Auf die heil. Coleta (geb. 1381 zu Corby, gest. 1447 zu Gent) gehen die Coletinerinnen zurück, deren strenge Regel auch auf einige Männerklöster (Coletaner) Einfluß gewann, und die ¶ Leo X 1517 mit andern strengen Zweigen des K.s zur Kongregation der Observantinnen vereinigte. Der heil. ¶ Petrus von Alcantara gründete die Barfüßer-Eremitinnen vom Orden der heil. Klara (vgl. ¶ Barfüßer), und der Einfluß der ¶ Kapuziner ließ die Klarissen-Kapuzinerinnen (¶ Kapuzinerinnen, 1) entstehen. Durch die Reformation und dann durch die Französische Revolution und die folgenden ¶ Säkularisationen stark zurückgedrängt, hat der K. jetzt nur noch etwa 170 Klöster mit noch nicht 10 000 Nonnen, die meisten in Italien und Frankreich; in Deutschland liegen sechs, darunter Regensburg und Riedenburg, wo man sich trotz der beschaulichen Tendenz auch der Mädchenerziehung widmet, ferner Münster, Kevelaer, Düsseldorf (hier Coletinerinnen).

Heimbucher II², S. 476 ff; — Eduard Lempp: Die Anfänge des K.s (ZKG 13, 1892, S. 180—245); — Leonh. Lemmens in: Römische Quartalschrift 16, 1902, S. 93—124 (über L.s Streit mit Lempp vgl. ZKG 23, 1902, S. 626 ff; 24, 1903, S. 321 ff); — Edmund Wauer: Die Anfänge des K.s in den slavischen Ländern. Diss Leipzig, 1904; — Ders.: Entstehung und Ausbreitung des K.s besonders in den deutschen Minoritenprovinzen, 1906 (mit wertvoller Materialsammlung und Literaturanhang); — RE³ VI, S. 215 ff; — Biographien der heil. Klara von Chérancé, Paris 1901, und von Demore, Paris 1856³, deutsch von P. Lechner 1857, in neuer Bearbeitung von B. Schmid, 1905. **Zsch.**

Klassen und Klassenkampf. Uebersicht.

I. Volkswirtschaftlich; — II. Ethisch.

I. Volkswirtschaftlich.

Zu den wichtigsten Folgen der ungleichen Vermögens- und Einkommensverteilung (¶ Einkommen und Vermögen; vgl. ¶ Geld und Kredit) gehört die Bildung gesellschaftlich abgeschlossener K., d. h. großer Gruppen im Volke, die trotz äußerlicher Berührung einander fremd werden. Solche K. entstehen auch auf Grundlage der Ungleichheit des Berufs und der Bildung, auch wohl der Rasse und Konfession. In extremen Fällen schließen sie sich durch exklusive Heiratsbestimmungen und Kastenrecht ab. Sie wirken günstig als starke Trägerinnen der Sitte; ihre Gefahr liegt in der gegenseitigen Entfremdung und Verachtung, die dem christlichen und nationalen Brüderlichkeitsbegriff widerstreitet und den Zusammenhalt des Staats gefährdet, und in der Knechtung der schwächeren durch die stärkere und klügere Klasse. Ursprünglich bilden die liberalen und die militärischen Berufe durch ihre natürliche Ueberlegenheit die herrschende Klasse und das Rückgrat des Staats. Indolenz und Gewohnheit machen ihr Joch oft erträglich, bis eine Veränderung in den Eigenschaften der unteren oder oberen K. das soziale Gleichgewicht stört und den K.kampf beginnen läßt. Die unteren K. lehnen sich entweder gegen die herrschenden direkt auf, oder sie erstreben Einfluß im Staate. Der Sozialist Marx (¶ Sozialismus) sah in den K.kämpfen den Kern aller Geschichte. — Dem modernen Großstaat ist der K.gegensatz um so gefährlicher, je schwächer das Staatsgefühl, je ungleicher in der Geld- und Kapitalwirtschaft Vermögen und Einkommen verteilt sind, je ausschließlicher der Proletarier angesichts der Verarmung seines Familienlebens im K.bewußtsein aufgeht. Die moderne Herrschaft des Geldadels wird um so unwilliger getragen, je mehr er sich vom Berufsadel ablöst, insbesondere im Erbgang; die Erblichkeit des Kastenwesens kehrt in der Scheidung von Kapitalisten- und Proletarierklasse wieder und verschärft den K.gegensatz. Anderseits wirkt die Christianisierung des Staats und wirken die modernen Formen des öffentlichen Rechts, indem sie Mißbrauch der Staatsgewalt erschweren, zugleich als Sicherung gegen Ueberspannung der K.herrschaft und gegen die Gefahr revolutionärer K.kämpfe. Aufgabe einer weitblickenden, insbesondere einer monarchischen und christlichen Regierung ist es, gestützt auf eine staatsmännisch geschulte öffentliche Meinung und Beamtenschaft, die mannigfach gespaltenen K.interessen gegen einander auszuspielen, um durch vorbeugende Sozialreform K.kämpfe zu ersparen. Die Reform muß eine formale und materielle sein. Auf materiellem Gebiete erleichtert der moderne Volkswohlstand weitgehende wirtschaftliche Konzessionen an die untere Klasse, die angesichts der Kinderarmut der oberen Klasse und angesichts der Gefahren des Rentnertums in naher Zukunft auch im Interesse des Ganzen liegen. In formaler Hinsicht soll das Staatsrecht die fortschreitende Organisation der aufstrebenden Klasse nicht knebeln, sondern sie als politisches Erziehungsmittel benutzen und ihr zur partiellen Erreichung ihrer Ziele einen gesetzlichen Weg öffnen. Namentlich in den angelsächsischen Ländern haben liberale Staatsformen sich als Garantie gegen revolutionäre Ausbrüche bewährt. In absolutistischen Staaten wirkt dagegen der K.kampf ansteckend auf Generationen hinaus; so steckt der deutschen Sozialdemokratie die Tradition von 1848 und 1789 noch im Blute, im Gegensatz zu den Arbeiterparteien Englands und Amerikas (vgl. ¶ Sozialismus). Die Möglichkeit des Aufstiegs begabter Kinder in eine höhere Gesellschaftsklasse, wie sie namentlich durch die Institution des katholischen Klerus vermittelt wird, wirkt nicht nur versöh-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

nend, sondern entzieht auch der unteren Klasse das Führermaterial.

Marx und Engels: Manifest der kommunistischen Partei, 1848 (Neue Auflagen im Verlage der Vorwärts-Buchhandlung, Berlin); — Gustav Schmoller: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 2 Bde., 1900, 1904, Abschnitte über Klassenbildung und Klassenkämpfe, dort auch Literaturübersicht. **Oldenberg.**

Klassen und Klassenkampf: II. Ethisch.

1. Die positive Würdigung des wirtschaftlichen und sozialen Kampfes für die Bildung sittlicher Charaktere; — 2. Die notwendigen Einschränkungen des Kampfes.

1. Der Christ steht vielfach dem kaufmännischen Konkurrenzkampf und den Kämpfen der einzelnen K. des Volkes unsicher gegenüber. Jedenfalls werden diese Kämpfe noch nicht zu etwas Christlichem, wenn man sie eindämmt (christlich-soziale Auffassung). Jenes Vorwärtsstreben und Kämpfen selbst muß vielmehr eine sittliche Tat werden. Die Hauptfrage muß also sein: Kann der Konkurrenz- und K.kampf etwas Christliches sein, auf christlichem Pflichtbewußtsein beruhen? — Diese Frage wird vielfach in fortschrittlichen wie in sozial-rückständigen Kreisen verneint. Richtig ist, daß das Urchristentum und Luther sie verneint haben; jedoch nicht aus Vorliebe für die patriarchalischen Zustände. Sie hielten die soziale Lage für zu gleichgültig, als daß ein Glied des Reiches Gottes sich um ihre Veränderung bemühen könne. Diese Geringschätzung der Welt paart sich mit der demütigen Unterordnung unter Gottes Willen und der aus der christlichen Liebe entspringenden Dienstwilligkeit. So verlangt Paulus von den Sklaven, daß sie in ihrem Stande bleiben. Auch Luther hat bei seiner bekannten Wertschätzung des ¶ Berufes nicht die möglichste Ausdehnung des geschäftlichen Betriebes, sondern nur die treue Berufserfüllung innerhalb des einmal gegebenen, geschlossenen Kreises im Auge: „Du mußt dir vorsetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen", ja es wäre ein göttlich Werk, Kaufmannschaft zu mindern (vgl. ¶ Eigentum, 4, ¶ Kaufmann). Diese konservierende Weltanschauung ist der schärfste Gegensatz gegen die moderne Weltanschauung, die an dem kraftvollen Vorwärtsdrängen ihr Wohlgefallen findet und im Kampf ums Dasein einen höchst wertvollen Kulturfaktor sieht. Mit ¶ Nietzsche empfinden auch moderne Christen diesem Ringen gegenüber ästhetische Freude, fühlen sich aber dabei in unausgeglichenem Gegensatz zur christlichen Ethik (vgl. ¶ Ethik, Doppelte, ¶ Individualethik usw., 1 b). Denn eine lebhafte Teilnahme an den wirtschaftlichen Kämpfen erscheint als etwas zu Weltliches für den auf das Ueberweltliche gerichteten Christen. Aber das ist doch nur Schein. Denn die moderne Wertschätzung des Berufes läßt sich sehr wohl mit der altchristlichen Geringschätzung des Besitzes vereinen. Richtig ist, daß, rein idealistisch betrachtet, eine Verbesserung der äußeren Lage an sich von christlichen Gesichtspunkten aus nicht unbedingt erfordert wird; wohl aber ist vom christlichen Gesichtspunkt aus das Streben nach Verbesserung der materiellen Lage höchst wertvoll. Wir sind im Gegensatz zu den Alten auf Grund der neueren psychologischen Einsicht überzeugt, daß das wirtschaftliche Vorwärtsstreben ein wichtiges Mittel ist, die sittlichen Kräfte im Menschen zur Entfaltung zu bringen, und daß darum wirtschaftlicher Kampf von religiös-sittlichen Interessen aus nur erwünscht sein kann. Umgekehrt befürchten wir von einem Stillstand oder Rückgang der wirtschaftlichen Regsamkeit eine bedenkliche Erschlaffung des sittlichen Lebens. Von hier aus ergibt sich, daß die tätige Teilnahme am Konkurrenz- und K.kampf für den im Erwerbsleben stehenden Christen unserer Zeit nicht nur erlaubt, sondern sogar sittliche Pflicht ist. Nur muß der Konkurrenz- und K.kampf nicht in der einseitigen Absicht auf eigenen materiellen Gewinn, sondern immer in der Absicht geführt werden, daß durch ihn bei allen Beteiligten möglichst viel sittliche Kraft entfesselt werde. — Ist der Kampf etwas für die Bildung sittlicher Charaktere Wertvolles, so übernimmt der moderne Christ ihn als eine von Gott gestellte Aufgabe und übt damit mindestens ebenso wahre Unterordnung unter Gottes Willen wie der, welcher geduldig erträgt. Auch zeigt sich die Kraft des Gottesglaubens bei solchen Kämpfen ebenso gut wie beim Erdulden. Ja, der Drang, im Geschäftsleben vorwärts zu streben, der Geist des ¶ Kapitalismus fand sogar eine Stütze in dem Bestreben der englischen Calvinisten (¶ Calvinismus, 2), die Kraft des göttlichen Geistes durch möglichst intensive Berufserfüllung zu beweisen. — Heute wird der Konkurrenz- und K.kampf meist als eine Verletzung der Nächstenliebe angeklagt (von Sozialisten und Pietisten, vgl. z. B. ¶ Kutter, so auch von den kommunistischen Schwarmgeistern früherer Jahrhunderte). Diese Anklage fällt hin, weil das Kämpfen sittliche Güter vermittelt; der Konkurrenz- und K.kampf kann ein Werk der Nächstenliebe selbst an dem sein, den er äußerer Güter beraubt. Es wird eine wichtige Aufgabe der evangelischen Verkündigung sein, das wirtschaftliche Vorwärtsstreben in diese neue Beleuchtung zu rücken und so denen, die heute mit schlechtem Gewissen an den Interessenkämpfen teilnehmen, zu der Ueberzeugung zu verhelfen, daß sie gerade darin ihren Gottesdienst üben können und sollen.

2. Hat man die positive Würdigung des Konkurrenz- und K.kampfes in seiner Bedeutung für die Bildung sittlicher Charaktere gefunden, so ergeben sich schon daraus die notwendigen Einschränkungen des Kampfes. Der Konkurrenzkampf wird unsittlich, wenn durch ihn nicht Leben geweckt, sondern vernichtet wird. Jede Tat, die nicht geeignet ist, irgendwelche Werdekraft zu entfalten, ist unsittlich; so jedes Mittel des Konkurrenzkampfes, das geeignet ist, den geschäftlichen Verkehr zu erschüttern (Verletzung von Treu und Glauben); ebenso jedes, das dem Gegner das wirtschaftliche Vorwärtsstreben unmöglich machen soll (Sklaverei, Unterdrückung der Koalitionsfreiheit, Terrorismus, Verleitung zur Heuchelei, zu niedrige Löhne von der einen, zu hohe Lohnforderungen von der andern Seite). Solche Maßnahmen machen nicht nur die wirtschaftliche Entwicklung unmöglich, sondern hemmen auch die Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit und sind darum unrecht. Ob eine Maßnahme den Gegner erdrückt oder nicht, läßt sich freilich nicht für jeden einzelnen Fall feststellen, auch das ernste Gewissensurteil ist dem Irrtum ausgesetzt (ähnlich wie bei Erziehungsmaßnahmen). Wohl aber muß die Kirche (der Pfarrer) den Einzelnen und die gesetzgebenden Körperschaften immer wieder darauf hinweisen, zu sorgen, daß der wirtschaftliche Kampf ehrlich geführt werde,

daß niemand an der Teilnahme gehindert, d. h. daß die Hemmungen der wirtschaftlichen Lebensfähigkeit nach Möglichkeit beseitigt werden.

G. Traub: Ethik und Kapitalismus, 1904; — Ernst Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv f. Sozialwissenschaft usw. 1907 ff); — ‡ Friedrich Naumann: Briefe über die Religion, (1903) 1904³; — Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XX. und XXI. Band); — ‡ Wilhelm Schubring: Religion und Wirtschaftsleben (Protestantischer Schriftenvertrieb), 1910. **R. Schubring.**

Klassikalsynoden ¶ Synodalverfassung.

Klassizismus.

1. Begriff und Beurteilung; — 2. Der K. in der deutschen Literatur am Ende des 18. Jhd.s; — 3. Der K. außerhalb der Literatur.

1. Jedes Kulturvolk hat seine klassische Zeit, die ihm als besonders hervorragend und mustergültig erscheint, z. B. die Griechen das Zeitalter des Perikles, die Römer das des Augustus, die Italiener das des Lorenzo Medici, die Spanier und Engländer das 16. Jhd., die Franzosen die Zeit Ludwigs XIV, die Deutschen das 18. Jhd. (die Weimarer Zeit). Von diesem K. im allgemeinen Sinn ist der im engeren Sinn zu unterscheiden. Lange Zeit galten die Griechen und Römer als unübertreffliche Muster in Kunst, Wissenschaft und Staatsleben, und so ging die Bezeichnung „klassisch" auf sie über. Man spricht vom „klassischen Altertum" und bezeichnet als klassisch jede Kultur-, Geistes- und Kunstrichtung, die in dessen Nachahmung das höchste Ziel ihres Strebens sieht. In diesem engeren Sinne hat es in der europäischen Kulturgeschichte mehrere Hochfluten des K. gegeben. Man kann als erste solche das Zeitalter ¶ Karls des Großen betrachten. Die zweite ist die unter dem Namen ¶ Humanismus bekannte, mit der ¶ Renaissance innig verwandte; die dritte endlich (auch wohl als „Neuhumanismus" bezeichnet), teilt sich, entsprechend der fortgeschrittenen nationalen Gliederung der modernen Kulturwelt in mehrere nationale Wellen, die nicht überall gleichzeitig auftreten und auch nicht bei allen Nationen gleich hoch gehen. Stand bei dem Humanismus mehr das Lateinische und das Römertum im Vordergrund, so bei der letztgenannten mehr das Griechische und das Hellenentum. Aehnlich wie der ¶ Deismus (: I, 2) an eine Normalreligion in grauer Vorzeit, so glaubt der K. (im engeren Sinne) an eine Normalkultur der Vergangenheit und betrachtet als solche, in historisch natürlich nicht haltbarer Weise, eben das griechisch-römische Altertum. Er betont dabei mit Vorliebe einseitig die antiken Schöpfungen vom Standpunkt äußerer formaler Ebenmäßigkeit aus und tritt gern als Reaktion gegen gärende, suchende, experimentierende, formverachtende Kunstperioden auf, wie gegen die Sturm- und Drangzeit des 18. Jhd.s (¶ Literaturgeschichte: III, D 6). Durch seine Betonung der formalen Schönheit gerät der K. leicht in Gefahr, unter den Händen schwächerer Vertreter leer und unwahr zu werden. Daran ging er in der Tat zu Grunde.

2. In Deutschland bringt das Ende des 18. Jhd.s den Sieg des K. in der Literatur (¶ Literaturgeschichte: III, D 6), nachdem die dahin zielenden Bestrebungen sich schon das ganze Jahrhundert hindurch bemerkbar gemacht hatten. 1717 wurde ¶ Winckelmann geboren, der Begründer der antiken Kunstgeschichte, Lessings und Goethes großer Führer; 1729, im gleichen Jahr wie ¶ Lessing, Heyne, der geschmackvolle Darsteller antiker Geschichte, Sage und Kunst (¶ Göttingen, 1), im Geburtsjahr ¶ Schillers 1759 Fr. Aug. ¶ Wolf, der Begründer der klassischen Philologie. Diesen Männern verdankte das Bild des Altertums neues Leben, sodaß es zu begeisterter Nachahmung lockte. Im Anfang der klassischen Zeit zwar steht ¶ Klopstock, der den „Hain" der deutschen Muse (Hainbund!) im Gegensatz zum antiken Parnaß lobte. Seine Polemik aber richtete sich hauptsächlich gegen die französische, rein äußerliche Nachahmung der griechischen Kunst (Corneille, Racine, Voltaire; ¶ Literaturgeschichte: III, B), während er selbst in seinen Oden wie im „Messias" formal ganz in den Bahnen antiker Kunst geht. Der erste eigentliche Klassiker ist ¶ Lessing, der sowohl in gelehrten Arbeiten (Laokoon, Hamburgische Dramaturgie u. a.) als auch in praktischem Kunstschaffen das Wesen „der Alten" neu zu erfassen sucht. Wie er durch sein Eintreten für Shakespeare dem „Sturm und Drang" die Wege wies, so durch die genannten Werke dem K., wobei letzterer in formaler Beziehung vielfach als die Reaktion gegen die Formlosigkeit des Sturms und Drangs erscheint. Gewaltigen Eindruck machte die Homerübersetzung von J. H. ¶ Voß. Sie klingt nicht nur durch des gleichen Verfassers „Louise" überall durch, sondern treibt in Goethes „Hermann und Dorothea" die feinste Blüte. ¶ Herder weist zwar theoretisch, ¶ Wieland praktisch schon über den K. hinaus in die Zeit der ¶ Romantik; in beiden ist aber doch auch das klassische Element noch stark. ¶ Goethe und ¶ Schiller führen den K. auf seine höchste Höhe. In Hölderlins (¶ Romantik) Sehnsucht nach dem griechischen Schönheitsideal erstirbt er. — Der K. ist zunächst in formaler Beziehung der Sinn für die ruhige, abgeklärte Schönheit, die in der griechischen Bildnerei und Dichtung als vorherrschend angesehen wurde. Er ist aber auch zugleich seinem inhaltlichen Wesen nach eine religiöse Erscheinung. Er bedeutet ebenso wie der ¶ Deismus (: I), mit dem er sich vielfach verbindet, eine Abkehr vom mittelalterlichen Kirchenideal, das auch in der Reformation noch nicht ganz überwunden schien. In die Gedankenwelt der Klassiker ragen die Philosophen der Zeit hinein: ¶ Leibniz, Christian ¶ Wolff und ¶ Kant. Sie bedeuten eine fortschreitende kritische Zersetzung des Wunder- und Offenbarungsglaubens. Der K. rettet nun gewissermaßen seine Religiosität vor der Erstarrung in leer gewordenen kirchlichen Formen, indem er sie unter antiken Symbolen birgt. Um eine Rückkehr zum antiken Götterglauben handelt es sich natürlich nicht, trotz Schillers „Götter Griechenlands" und trotz Goethes angeblichem „Heidentum". Es ist vielmehr der ganze Reichtum und die ganze Tiefe der zeitgenössischen Religiosität in der klassischen Literatur erschöpft. Man vergleiche nur einmal die „Iphigenie" des Euripides mit der Goethes! Man lese die Selbstgespräche und die Gebete in diesem Stück, um zu empfinden, wie sehr das Antike nur leichte Gewandung für das unendlich verfeinerte neuzeitliche Empfinden ist! Nur so begreift man, wie leicht Goethe und Schiller gegen Ende ihres Schaffens auch wieder dem Zuge einer neuen Zeit folgen und das antike Kleid mit dem romantischen (¶ Romantik), die

klassischen Symbole mit den mittelalterlich-katholischen vertauschen können (vgl. etwa Goethes Faust). Inhalt und Wesen bleiben davon unberührt. — Das Wesen der Religion des K. ist ethische Religiosität und rationales Denken über Gott, Mensch und Welt. Man fragt nur noch nach dem ethischen Wert des Menschen und weit entfernt, daß der Gebrauch der Vernunft für gefährlich und sündhaft gilt, wird er vielmehr zur heiligsten Pflicht gemacht. Das Jenseits tritt zurück, das Diesseits hervor. Gott steht nicht mehr jenseits der Welt, im Gegensatz zu ihr, sondern die Welt ist in Gott (¶ Immanenz und Transzendenz Gottes); aus dem Menschlichen heraus kann Göttliches erarbeitet und so die Einheit mit dem Ewigen errungen werden. Man arbeitet nicht mehr mit abstrakten Begriffen von Gott wie die ¶ Scholastik; man begnügt sich mit Ahnungen und Andeutungen; daher auch die Unmöglichkeit, festzustellen, ob Lessing oder Herder oder Goethe usw. mehr Theisten oder mehr Pantheisten gewesen seien. Denselben Wandel zeigt das sittliche Ideal. Anstelle des mittelalterlichen Ideals, wo das Irdische nur als Vorhalle des Himmlischen und Verzicht, ¶ Askese als Verdienst galten, tritt das Humanitätsideal, das im Irdischen und Menschlichen nach Erfüllung strebt und die harmonische Gestaltung der Persönlichkeit als das beglückende Ziel kennt (¶ Humanismus, ¶ Gymnasium, 1). Insofern dieses Ideal erstens mit dem Motiv der Glückseligkeit (¶ Eudämonismus) rechnet und die Menschen dadurch zum Höherstreben anreizt, und insofern es zweitens als die natürliche Fortsetzung der allgemeinen innerweltlichen Entwicklung erscheint, tritt es in Gegensatz zu ¶ Kants „kategorischem Imperativ" (¶ Ethik, 4), der an sich unbegreiflich in wunderbarer Weise aus einer übernatürlichen Welt zu uns herüber wirkt; — daher sowohl Schiller als Goethe in diesem Punkte sich von Kant mehr oder weniger freihalten. In der „schönen Seele" verkörpert sich für Schiller die Humanität, der Glück und Pflicht identisch sind. Was den Glauben des K. an die fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechts und die Freude an der Mitarbeit hierbei anlangt, so erlitt beides einen Bruch durch die ¶ Französische Revolution. Die Hoffnung auf die Zukunft, die bei Lessing und Herder in ruhiger Zuversicht erscheint, und die anderseits in der Sturm- und Drangperiode revolutionär-heftigen Ausdruck sucht, ist in späteren Schriften Goethes und Schillers zeitweise bis zur Resignation gedämpft, klingt aber zuletzt, z. B. in „Faust" und „Tell", doch wieder durch. Vom Standpunkte des Humanitätsideals aus ist sie auch unerläßliche Vorbedingung aller Schaffensfreudigkeit.

3. Parallel mit dem K. in der Literatur tritt der K. in den andern Gebieten der Kunst auf. So findet Winckelmann in dem Maler Raphael Mengs einen Freund und Verwirklicher seiner Anregungen. Mengs arbeitet in seinen Bildern mehr nach den „klassischen" Mustern als nach dem Leben selbst. Sein K. entspricht dem älteren K. etwa eines Klopstock. Tischbein und Angelika Kaufmann gehören zu seiner Richtung. Einen selbständigen, lebendigeren K., mehr demjenigen Goethes und Schillers entsprechend, begründet für die Malerei Carstens, für die Plastik der Däne Thorwaldsen und der Italiener Canova, welchen beiden in Deutschland Namen wie Schadow, Rauch, Dannecker u. a. anzureihen wären. In der Architektur vertritt Schinkel den K., den er aber für den Kirchenbau, wo man aus der Gothik nicht gut zum antiken Tempelstil zurück konnte, nur bruchstückweise verwirklichte (¶ Kirchenbau: I, 7; II, B 4). In der französischen Malerei ist vornehmlich David der Vertreter des K. (hier auch „Empirestil" genannt). In der Musik gelten als „klassische" Epochen im weiteren Sinne diejenige ¶ Palestrinas, diejenige ¶ Bachs und ¶ Händels und diejenige ¶ Haydns, ¶ Mozarts und ¶ Beethovens (vgl. ¶ Kirchenmusik). Die letztgenannte Epoche ist die des K. im engeren Sinne. Nicht mit Unrecht hat man Parallelen gezogen zwischen Haydn und Lessing, Mozart und Goethe, Beethoven und Schiller.

Ueber Literatur vgl. GG. — Besonders zu nennen sind H. Hettner: Literaturgeschichte des 18. Jhd.s (III, 3: Das klassische Zeitalter der deutschen Literatur), 1893[4]; — Karl Biedermann: Deutschland im 18. Jhd., 1854 bis 1880; — ‡ Karl Weitbrecht: Deutsche Literaturgeschichte der Klassikerzeit (Sammlung Göschen), 1910; — Ed. Grisebach: Das Goethesche Zeitalter der deutschen Dichtung, 1891; — Julian Schmidt: Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit (1814), 1886—90; — Joh. Wilh. Löbell: Die Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis zu Goethes Tod, 1856—1865; — J. Bayer: Von Gottsched bis Schiller, 1869; — K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, 1907; — Cornel. Gurlitt: Geschichte des Barock, Rokoko und K., 1887—89.

Strecker.

Klaus, Bruder, = Nikolaus von der ¶ Flüe.

Klausel, Ryswicker (1697), ¶ Ryswicker K.

Klausner, Klausur, ¶ Inklusen ¶ Mönchtum ¶ Kloster.

Klaveneß, Thorvald, evg. Theologe, geb. 1844 bei Sandefjord (Norwegen), 1874 Pastor in Eidsberg, 1883 in Fredrikshald, 1892 in Christiania. In den Kämpfen zwischen rechts und links (¶ Norwegen) ist er Vertrauensmann der Besonnenen auf beiden Seiten und arbeitet durch Predigten, Vorträge, pädagogische Schriften, Zeitschriften (zusammen mit ¶ Brandrud und Chr. A. ¶ Bruun) rastlos an der Uebersetzung des alten Christentums in unsere Zeit.

Schrieb u. a.: Evangeliet forkyndt for nutiden. Prædikener i Udvalg, 1902 (deutsch: 20 Predigten, übers. von J. A. Selter, 1905); — Forklaring over Luthers Katekismus og Veiledning til brugen af min forklaring, 1903.

M. Schmidt.

Kleanthes ¶ Philosophie, griech.-römische, 5b.

Klebitz, Wilhelm, Gegner des ¶ Heßhus.

Klee, Heinrich (1800—1840), kath. Theolog, geb. zu Münstermaifeld bei Koblenz, 1823 Priester, Professor am bischöflichen Seminar in Mainz, 1830 ord. Professor in Bonn, 1839 in München, Exeget und Dogmatiker (Kath. Dogmatik, 3 Bde., 1835, 1861[4] von J. B. ¶ Heinrich), einflußreich im Sinne der Restauration katholischer Dogmatik im Gegensatz zur Aufklärung.

KL VII, S. 743 ff.

M.

Kleider, geistliche, ¶ Amtstracht.

Klein, 1. Ernst Ferdinand, evg. Theologe, geb. 1863 zu Wohlau, 1888 Pfarrer in Reinerz, 1893 in Lichtenrade, seit 1908 im Nebenamte Direktor an der deutschen Orientmission. Ihm wurden wegen seiner sozialen Tätigkeit in Reinerz vom schlesischen Konsistorium 1891 Schwierigkeiten gemacht, was zu

lebhaften Erörterungen in der Oeffentlichkeit führte. Vom Oberkirchenrat wurde ihm 1892 eine vollständige Rechtfertigung zuteil. Vgl. über diesen „Fall Klein" ChrW 1891 und 1892.

Vf. bezw. gab heraus: Aus der Schatzkammer heiliger Väter, 1900 ff; — Russische Reisetage, 1909. **M.**

2. Felix, französischer Priester, geb. 1862 in Château-Chinon (Departement Nièvre), wurde 1885 Priester, 1890 Lehrer der Philosophie an der Ecole St. Etienne in Meaux, 1893 Professor der französischen Literatur am Institut catholique in Paris. K.s Name ist aufs engste verknüpft mit dem ¶Amerikanismus. Seine Uebersetzung der Elliotschen Biographie des Pater Js. Th. ¶Hecker: Le père Hecker par le père W. Elliot, (1897) 1898[6], gab den Anlaß zur Verurteilung des Amerikanismus durch das apostolische Schreiben Testem benevolentiae Leos XIII an Kardinal ¶Gibbons (22. Jan. 1899), der K.s Uebersetzung ein Empfehlungsschreiben mitgegeben hatte. K. zog hierauf das Buch aus dem Buchhandel zurück, fährt aber fort, durch seine Schriften die französischen Katholiken für die freiheitlichen kirchlichen Zustände in Nordamerika zu interessieren.

K. schrieb: L'évêque de Metz. Vie de Mgr. Dupont des Loges (1804—1886), 1899; — Le Cardinal Lavigerie et ses Oeuvres d'Afrique, 1906[2] (auch deutsch); — Nouvelles tendances en religion et en littérature, 1902 (deutsch 1903); — L'Eglise et le siècle, conférences et discours de Mgr. Ireland, 1906[10] (auch spanisch und vlämisch); — Au pays de la „Vie intense", 1906[8]; — La découverte du vieux monde par un étudiant de Chicago, 1906[1—3]; — La séparation aux Etats-Unis. Histoire, loi, coutumes, documents, 1908. **Lachenmann.**

3. Karl (1838—98), evg. Theologe und Volksschriftsteller, geb. zu Hirschland (Elsaß), 1862 Vikar in Paris, 1867 Pfarrer in Fröschweiler, 1882 Dekan in Nördlingen (Bayern), seit 1885 geisteskrank, starb in Kaufbeuren, kirchlich ein Vertreter strengen Luthertums, berühmt geworden durch seine Aufzeichnungen aus dem Kriege von 1870: „Fröschweiler Chronik" (zuerst 1876, seitdem oft aufgelegt), vielleicht das wertvollste literarische Dokument von jenem Kampfe. ¶Volksschriftsteller.

Von K.s sonstigen Erzählungen sei genannt: Vor 30 Jahren, 1880. — Ueber K.: ADB 51, S. 183 ff. **M.**

4. Karl, seit 1886 Bischof von ¶Limburg, ¶Hessen: VI b, 2.

Kleinasien.

1. Kultureller Charakter und außerchristliche Religionen K.s in der römischen Kaiserzeit; — 2. Die christliche Mission in K.; — 3. Christliche Frömmigkeit und Theologie K.s; — 4. Verfassungsgeschichte K.s; — 5. Die Bedeutung K.s für den Gesamtverlauf der Kirchengeschichte.

1. Der kulturelle Charakter der von uns mit dem vor 400 nicht nachgewiesenen Namen K. belegten westlichsten, Asien und Europa verbindenden Halbinsel Asiens ist in der römischen Kaiserzeit vornehmlich durch die starke Mischung alt-barbarischer und neu-hellenischer Elemente bestimmt. Denn so große Fortschritte die seit den Tagen der ionischen Wanderung die Westküste und seit den Feldzügen Alexanders des Großen (¶Hellenismus) und der römischen Eroberung auch das Innere des Landes ergreifende Hellenisierung auch gemacht hat, und so berechtigt es ist, K. als das am vollständigsten hellenisierte Gebiet des römischen Kaiserreiches zu bezeichnen, das ganze Land hat sie doch nicht ergriffen; wer aus den Städten und ihrem Bannkreis, wer aus dem von Handel oder römischer Militärkolonisation erschlossenen Gebiet herauskommt, wer in das Bergland hineingeht, der stößt mindestens in den unteren Schichten auf das Barbarentum. Denn nicht nur haben die nachträglich von auswärts eingewanderten Galater (¶Paulusbriefe) die längste Zeit barbarische Verfassung und barbarische Sprache behalten und hat seit 386 eine starke ostgotische Kolonie in Phrygien gesessen, sondern auch Phrygiens alteingesessene Bewohner gelten noch im 2. Jhd. als Barbaren und reden im 4. und 5. Jhd. noch in ihrer alten Volkssprache, und Kappadoziens Einwohner haben ihre alten Dialekte bis mindestens ins 4., Mysiens, Isauriens und Lykaoniens Bewohner bis mindestens ins 6. Jhd. erhalten. Barbarisches und Hellenistisch-Römisches mischten sich in K. und ließen seine Kultur wenig einheitlich erscheinen. — Mit seiner Religion war es nicht anders. Denn auch hier waren die alten asiatischen Kulte der Kybele und des Attis (¶Attismysterien), der Ma-Bellona und des Men so wenig erstorben, daß sie vielmehr gerade in der römischen Kaiserzeit in einer zum Teil über weite Gebiete des Reiches ausgedehnten Propaganda ihre Lebenskraft von neuem bewiesen. Freilich waren mit ihnen in Konkurrenz getreten (¶Synkretismus: I, religiöser) der Kult der Baalim Syriens, der Isis und des Serapis Aegyptens, des Mithras Persiens und die Religion der Juden, die, schon zur Zeit des Aristoteles in K. wenigstens vereinzelt lebend, mindestens seit den Tagen ¶Antiochus' d. Großen, der 2000 Judenfamilien aus Babylonien und Mesopotamien nach Lydien und Phrygien verpflanzte, das Land förmlich überfluteten und, obwohl die Volksstimmung ihnen wenig günstig war, bei der Regierung immer mehr Vorrechte durchsetzten; bei Beginn der christlichen Zeitrechnung waren sie so weit verbreitet, daß Philo versichert, sie fänden sich in jeder Stadt K.s. Der von Staats wegen geforderte ¶Kaiserkult (: 2) konnte die religiöse Einheit des Landes nicht herstellen. Denn mochte er noch so gut und fest organisiert sein, und mochte die Einführung von Kalendern, welche die Monate mit dem Geburtstag des Kaisers beginnen ließen oder nach den Mitgliedern der kaiserlichen Familie nannten, seine Bedeutung dem Volksbewußtsein noch so sehr einprägen (in keinem andern Land hat der Kaiserkult so geblüht wie in K., ¶Heiland, Sp. 2021), religiöse Einheit konnte er um so weniger schaffen, als er doch stets mehr Staats- als Volksreligion war und überdies die anderen Kulte ausdrücklich neben sich duldete, ja als Ergänzung voraussetzte.

2. Die christliche Mission ist in K. durch Paulus begründet worden, der zunächst mit ¶Barnabas 14 Jahre lang in Cilicien, Pamphylien, Pisidien und Lycaonien, d. h. im Süden K.s, missionierte, dann mit anderen Gefährten wie ¶Silas und ¶Timotheus die ganze Halbinsel mit eilender Predigt durchquerte, um schließlich wieder in ruhigerer Arbeit etwa 2¼ Jahr in Ephesus zu wirken (¶Paulus). Er hat damit den Grund gelegt, auf dem später nach K. kommende Apostel, wie vor allem Johannes (¶Johannesevangelium, 1 a), und Apostelschüler weiterbauen konnten, und hat jene Missionsbewegung eingeleitet, deren Aussichten in K. um so besser waren, als eine mächtige, einigende Volksreligion hier

fehlte. In den Städten hatten überdies Judentum und Hellenismus der christlichen Predigt besonders dadurch vorgearbeitet, daß sie eine kosmopolitische Gesinnung geschaffen und religiöse und sittliche Bedürfnisse erregt hatten, die voll zu befriedigen sie doch nicht imstande waren. Der Erfolg der christlichen Predigt war entsprechend groß. Denn in den Städten beginnend, drang sie schon frühzeitig (in Bithynien und Pontus z. B. schon zur Zeit des Trajan) in das Land und auf die Dörfer und machte, wie Inschriften, die Zahl der uns bekannten Dorfbischöfe und anderes beweisen, auch hier keine schlechten Fortschritte. Wenn auch relativ abgelegene und barbarische Gegenden wie Lykaonien selbst in der zweiten Hälfte des 4. Jhd.s noch eine sehr ungleichmäßige und in erster Linie auf Städte und Stadtgebiete sich erstreckende Christianisierung aufweisen, ja sogar noch um die Mitte des 6. Jhd.s und mitten im Kulturland Johannes von Ephesus (der „Brecher der Götzenbilder" und Kirchenhistoriker, ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a; vgl. RE³ IX, S. 301 f) sich rühmen konnte, Tausende von Heiden in Asien, Karien, Phrygien und Lydien bekehrt zu haben, so war K. doch wohl, zumal in konstantinischer Zeit, das am stärksten christianisierte Land der Welt.

3. Die Folge dieser starken Christianisierung einerseits und der in heidnischer Zeit vorhandenen Vielgestaltigkeit der Kultur und des Glaubens andererseits waren aber starke Unterschiede innerhalb der **christlichen Frömmigkeit** K.s. Denn was zunächst die **Großkirche** angeht, so haben sich in ihr altchristliche Gedanken und Elemente einerseits mit den hellenistischen des Lebens, der Erkenntnis und der Wahrheit geeint und zu einer Frömmigkeit geführt, die der des ¶ Johannesevangeliums (: 3) ähnelt, und anderseits mit der derben Sinnlichkeit der Halbbarbaren verbunden, denen die krasseste jüdische Eschatologie lieb war, und die, wie ¶ Papias, angebliche „Herrenworte" über die ungeheure Fruchtbarkeit des kommenden messianischen Reiches (¶ Chiliasmus, 1) weiter verbreiteten; und beide Gestalten der Frömmigkeit haben sich wieder unter einander verschlungen und mit einer dritten verbunden, die altchristlichen Monotheismus und Gottesdienst mit volkstümlich heidnischem Götterglauben und Brauch paarte. Denn mochte K.s Kirche auch noch so bestimmt das offene Heidentum bekämpfen und die Synode von ¶ Ancyra (vgl. RE³ I, S. 497) z. B. die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten und an heidnischem Aberglauben verbieten, das verkappte Heidentum lebte in seiner Kirche um so mehr weiter, als schon, bevor die römischen Kaiser die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben und mit der Masse der Heiden überall immer mehr heidnischer Brauch einströmte, gerade hier ¶ Gregorius Thaumaturgos jene Missionspraxis geübt hatte, die heidnische Feste und heidnischen Brauch, den sie nicht auszurotten vermochte, umdeutete. Die hl. Thekla (¶ Paulusakten) in Seleucia besaß neben ihrem Heiligtum einen ganzen Geflügelhof; die Krähen und sonstigen Vögel, die man bisher der Athene oder sonst einer Göttin dargebracht hatte, weihte man jetzt ihr. — Ueberdies aber bestanden in K. in der römischen Kaiserzeit eine außergewöhnlich große Zahl von **Sekten**. Der Enthusiasmus war in dem Lande der Kybele noch keineswegs erstorben; er flammte in Kappadozien und im Pontus auf und führte um die Mitte des 2. Jhd.s vor allem in Phrygien zu der Entstehung des ¶ Montanismus, den die Kirche wohl bekämpfen, aber nicht unterdrücken konnte; seine Propaganda ging erfolgreich über den ganzen Nordwesten K.s, und seine Anhänger hielten sich dort bis mindestens in das 9. Jhd. Und neben ihrer Gemeinschaft standen, z. T. weit und vornehmlich auf dem Lande verbreitet, die wohl besonders wegen ihrer rigoristischen Grundsätze bei den alten rauhen Barbaren viel Anklang findenden Novatianer (¶ Novatian usw.), die wegen ihrer Dogmatik von der Großkirche geschiedenen Arianer (¶ Arianischer Streit), Makedonianer (Pneumatomachen; ¶ Arianischer Streit 5, ¶ Trinitätslehre) und Apollinaristen (¶ Apollinaris, 2), die wegen ihrer Kultusordnung getrennten Quartodecimaner (¶ Ostern), die wegen ihres Synkretismus ausgeschiedenen, besonders in alter Zeit eine große Rolle spielenden gnostischen und halbgnostischen Sekten (¶ Gnostizismus), die Marcioniten (¶ Marcion) usw. K. ist das klassische Land der Sekten gewesen. Seine Frömmigkeit ist auch in der christlichen Zeit innerhalb und außerhalb der Großkirche vielgestaltig geblieben. — Und was seine **Theologie** betrifft, so hat es eine eigene nicht entwickelt. Freilich Ansätze zu einer solchen finden sich sowohl im 2. Jhd., wo das ¶ Johannesevangelium (: 3 a) die Logostheologie (¶ Christologie: I, 2 c; 3 b; II, 1 f; 2 b usw.) vorbereitet hat und Männer wie Noet (¶ Christologie: II, 2 c) die modalistische Theologie ausbauten, wie im 4. Jhd., wo ¶ Basilius, ¶ Gregorius von Nazianz und ¶ Gregorius von Nyssa sich um die Terminologie der ¶ Trinitätslehre abmühten. Aber die im 2. Jhd. gemachten Ansätze sind nicht zu einer spezifisch „kleinasiatischen Theologie" (¶ Ignatius von Antiochia, Literatur: v. d. Goltz) ausgebildet worden, und die im 4. Jhd. gemachten waren nichts anderes als relativ geringfügige Abarten der wie im gesamten Orient so auch in K. weit verbreiteten, modifiziert origenistischen Theologie (¶ Origenes). K. ist, obwohl es zunächst anderes zu versprechen schien, in seiner Theologie doch schon frühzeitig unter fremde Herrschaft gekommen. Eine eigene große theologische Schule wie Aegypten sie in Alexandria (¶ Alexandrinische Theologie) und Syrien sie in ¶ Antiochia (: 2) besaß, hat es nie gehabt.

4. Und ähnlich ist es mit K.s **Verfassungsgeschichte** gegangen. K. hat zwar, wenn nicht als erstes Land (Syrien konkurriert mit ihm um diesen Ruhm), so doch als eines der ersten, wahrscheinlich seit etwa 100 die monarchisch-bischöfliche Verfassung der Einzelkirchen ausgebildet (¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2 b); es hat ferner wiederum allen anderen voran die Einzelkirchen zu provinzialen Gruppen zusammengeschlossen (¶ Kirchenverfassung: I, A 2) und innerhalb der so entstandenen Kirchenprovinzen (wir finden die Sitte zum ersten Mal um 250 und zwar in Kappadozien erwähnt; ¶ Konzilien: II, 2c) regelmäßige Provinzialsynoden abgehalten. Aber obwohl K. also seine kirchliche Verfassung besonders früh und besonders straff entwickelt hat, hat es eine selbständige kirchliche Einheit doch nie gebildet und in älterer Zeit teilweise, in späterer fast vollständig unter fremder Herrschaft gestanden. Die Zusammenhänge zwischen der Westküste und dem Inneren K.s sind

stets nur lose gewesen, und Landschaften wie Cilicien, Isaurien und Kappadozien haben stets mehr nach ¶ Antiochia (in Syrien) als nach Ephesus hingeneigt. Die Kirchengesetzgebung des Konstantinopeler Konzils von 381 hat daran so wenig geändert, daß sie vielmehr ausdrücklich festgelegt hat, daß Ephesus nur über die der politischen Diözese Asia, d. h. der Westhälfte K.s, entsprechenden Gebiete Gewalt haben sollte, während der der politischen Diözese Pontus entsprechende Nordosten abgetrennt und selbständig eingerichtet wurde und die südöstlichen politisch zu der Diözese Oriens gehörenden Gebiete zu Antiochia geschlagen wurden. Die syrische Hauptstadt beherrschte einen Teil K.s. Und die damals erst aufstrebende thrazische Hauptstadt Konstantinopel (¶ Orthodox-anatolische Kirche: II, 1) sollte es einst fast ganz beherrschen. Die Verordnungen von 451 haben Konstantinopel nicht nur die ihm schon lange unterstellte Diözese Thracia bestätigt, sondern auch die zwei weiteren kleinasiatischen Diözesen Asia und Pontus ihm unterstellt. Antiochia und Konstantinopel teilten sich in die Herrschaft des politisch ganz unselbständig gewordenen K.s.

5. Aus dem Gesagten folgt, daß K.s Hauptblüte in den Anfang der christlichen Zeit fällt. Damals hat seine westliche Hälfte und vor allem seine Westküste aber auch eine führende Rolle gespielt. Sie besitzt das Ephesus, in dem Paulus (¶ Paulus ¶ Paulusbriefe) und auch Johannes (doch vgl. ¶ Johannesevangelium, 1) gewirkt haben, und von dem sein Bischof ¶ Polycrates rühmen kann, daß in ihm große Lichter begraben lägen; sie besitzt eine Reihe berühmter Bischöfe wie z. B. ¶ Polykarp von Smyrna (¶ Apokryphen: II, 3 c); sie besitzt fruchtbare Schriftsteller wie ¶ Papias und Claudius ¶ Apollinaris von Hierapolis oder Melito von Sardes (¶ Apologetik: III, 1); sie führt mit ihrer Hilfe den Kampf gegen Heiden, Montanisten und Gnostiker (s. 3) und verteidigt mit ihrer Hilfe die Kirche in der Zeit der Verfolgung; sie unterhält rege Beziehungen zu den Kirchen des Westens wie Rom und Lyon; sie schenkt der Gesamtkirche (eine Reihe von Gründen sprechen wenigstens dafür) den Viererevangelienkanon (¶ Bibel: II, A 2), wahrscheinlich den synodalen, vielleicht auch den metropolitanen Ausbau (s. oben, 4); von ihr geht nicht nur der ¶ Montanismus und die montanistische Kontroverse, sondern auch wenigstens ein Teil der christologischen Streitigkeiten aus (die von der Kirche verurteilten Modalisten Noet und Praxeas waren Kleinasiaten; ¶ Christologie: II, 2c); zwischen ihr und Rom wird der Streit um den Ostertermin (¶ Ostern) geführt: das westliche K. und Rom, das sind die beiden Zentren, um die die Kirchengeschichte des 2. Jhd.s sich bewegt. Denn schon mit dem Jahre 200 hat K. seine Rolle eigentlich ausgespielt. Während Alexandria emporwächst und Antiochia erstarkt, tritt es fast plötzlich zurück, und als im 4. Jhd. nicht die Westküste, aber Kappadozien wieder zu größerer Bedeutung kommt, da handelt es sich doch nur um eine kurze Blütezeit, besonders hervorgerufen durch die Persönlichkeit des ¶ Basilius, der, nicht damit zufrieden, nur Kappadozien (besonders durch die Neuorganisation seines Mönchtums; ¶ Mönchtum, 3) zu heben, in viel weiter gehender Politik den dogmatisch zerrissenen Orient unter sich und mit Rom zu einen anstrebt. Mit ihm endet aber auch diese Blüteperiode wieder. Als er gestorben, ist Kappadozien in das alte Dunkel wieder zurückgetreten, und K. hat wohl noch manche glänzende Synode gesehen und an allen kirchlichen Bewegungen regen Anteil genommen, aber die Kirche geführt hat es nicht mehr. — Heute gibt es in K. nur noch Trümmer der alten christlichen Kirchen. Die Türken und der Islam herrschen. Was von Christen noch vorhanden ist, untersteht größtenteils nach wie vor Konstantinopel, wo neben dem orthodoxen ökumenischen Patriarchen ein armenischer Patriarch und ein lateinischer Patriarchalvikar residieren (¶ Orthodox-anatolische Kirche: II, 1; ¶ Türkei).

Karte von K. in 24 Blättern bearbeitet von R. Kiepert, 1906; — J. Weiß in: RE³ X, S. 535 ff; — Th. Mommsen: Römische Geschichte V, 1885, S. 295 ff; — K. Holl in: Hermes 1908, S. 240 ff; — Ad. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1906²; — L. Duchesne: L'histoire ancienne de l'Eglise, 1907—1910. **G. Loeschcke.**

Kleine Brüder Mariens, = Maristen-Schulbrüder, ¶ Maristen.

Kleine Gefährtinnen Jesu ¶ Gefährtinnen, 2.

Kleine Schwestern: 1. Kl. Schw. des Arbeiters (Petites Soeurs de l'Ouvrier), Kongregation zur Fürsorge für die Arbeiterklasse (namentlich durch Pflege und Besorgung des Haushalts erkrankter Arbeiterfrauen) mit Mutterhaus in Grenoble, entstanden 1880, indem sich die 1865 in Nancy auf Anregung von ¶ Lavigerie (damals Bischof von Nancy) gegründeten und der Mädchenerziehung in Frankreich, Algier und Belgien dienenden „Schwestern von der Himmelfahrt" unter dem Einfluß des Bischofs Fava von Grenoble unter dem neuen Namen jener neuen Aufgabe in den französischen Industriestädten zuwandten; — 2. Kl. Schw. von der Himmelfahrt (Petites Soeurs de l'assomption), dem gleichen Zwecke dienend, ¶ Assumptionisten; — 3. Kleine Armenschwestern des hl. ¶ Petrus von Alcantara, Franziskaner-Tertiarierinnen für Unterricht und Charitas, gegründet 1875 vom Pfarrer V. Gargialo in Castellamare di Stabia bei Neapel; — 4. Kl. Schw. der Armen (Petites Soeurs des Pauvres), 1840 zu St. Servan in der Bretagne begründete, 1854 päpstlich bestätigte Kongregation (Mutterhaus in St.-Pern, Bistum Rennes) mit dem Zwecke, armen verlassenen Greisen und Greisinnen und sonstigen hilfsbedürftigen Gebrechlichen beizustehen und sie in Greisenheimen zu versorgen. Die Kongregation hat sich weit verbreitet, außer in Frankreich besonders in Belgien, England, Spanien und Amerika; sie zählt jetzt 5400 Schwestern, die in 290 Anstalten etwa 40 000 arme alte Leute verpflegen; in Deutschland hat sie nur in Elsaß-Lothringen 3 Häuser (bei Metz, in Colmar seit 1858, in Straßburg seit 1863) mit (1908:) 56 Schwestern.

Zu 4: Heimbucher III², S. 388 f; — A. Leroy: Geschichte der Kl. Schw. der Armen. Aus dem Französischen, 1909 (das französische Original 1899²). **Joh. Werner.**

Kleinert, 1. Adolf (1802—1834) ¶ Dorpat, 2.

2. Paul, evg. Theologe, geb. 1837 zu Vielguth bei Oels, 1861 Diakonus und Religionslehrer in Oppeln, 1863—65 Lehrer am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Berlin, 1866—77 Prediger an St. Gertraud daselbst, 1864 zugleich Privatdozent und 1868 ao. Prof., seit 1877 ord.

Prof. für AT und praktische Theologie, von 1873—91 Mitglied des brandenburgischen Konsistoriums, von 1895—1904 des Evg. Oberkirchenrats, in dessen Auftrag er den Entwurf der 1892 von der Generalsynode angenommenen ¶ Agende (¶ Apostolikumstreit) bearbeitet hatte.

Vf. u. a.: Augustin und Goethes Faust, 1866; — Schillers religiöse Bedeutung, 1867; — Kommentar zu den Propheten Obadja, Jona usw. (in J. P. ¶ Langes Bibelwerk), (1868) 1893²; — Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872; — Abriß der Einleitung zum AT, (1869) 1878⁴; — Die revidierte Lutherbibel, 1883; — Vom Anteil der Universitäten an der Vorbildung für das öffentliche Leben, 1885; — Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte, (1889) 1908²; — Der preußische Agendenentwurf, 1894; — Selbstgespräche, 1896; — Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, 1905; — Homiletik, 1907; — Musik und Religion, Gottesdienst und Volksfeier, 1908. **M.**

Kleinglaube ¶ Glaube: II, 1.

Kleinkinderpflege (bis zum schulpflichtigen Alter).

1. Säuglingspflege; — 2. Krippen; — 3. Bewahranstalten, Kleinkinderschulen. — Kindergärten ¶ Fröbel. — Katholische Anstalten ¶ Charitas, 2.

1. Der jüngste Zweig der K. ist die Säuglingspflege; ihre Methoden (Milchküchen, Stillprämien, Mütterberatungsstellen, Säuglingsheime mit gebildeten Pflegerinnen, Berufsvormundschaften, städtische Kinderärzte, Ziehkinderämter) sind noch unsicher. Dem will die 1909 in Dresden gegründete deutsche Vereinigung für Säuglingsschutz abhelfen. Ein Kaiserin-Augusta-Viktoriahaus zur Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit im Deutschen Reich (Charlottenburg) soll deren Umfang und Ursachen erforschen, in einem physiologischen Institut die Säuglingsernährung beobachten, Aerzte und Wochenpflegerinnen ausbilden, sowie Schwangeren und Wöchnerinnen Unterkunft gewähren. Säuglingsheime sind seit Anfang des 20. Jhd.s in vielen größeren Städten nach dem Vorbilde des Stuttgarter entstanden. Jungen gebildeten Mädchen, die sozial arbeiten wollen, hat sich hier ein überaus befriedigendes Feld der Tätigkeit eröffnet. — Im Jahre 1903 sind von rund 2 Millionen lebend Geborenen etwa 405 000 im 1. Lebensjahr gestorben, zwei Drittel davon an Ernährungsstörung, und zwar sechsmal soviel künstlich Ernährte als Brustkinder. Besonders gefährdet sind die unehelich Geborenen; in Berlin z. B. nimmt sich ihrer die Stadtmission an, deren Geschäftsführer 1500 in der Charité geborne Mündel hat; in Leipzig bringt das städtische Ziehkinderamt die Säuglinge (1906: 7066) in Familienpflege, richtet öffentliche Pflegestellen mit besoldeten Aufsichtsdamen (24) ein und zieht das Ziehgeld von den Vätern ein (221 400 Mk.). — Oeffentliche Säuglingspflege, die Erfolg haben soll, braucht dreierlei: 1. ¶ Mutterschutz durch Gesetz (Mutterschaftsversicherung) und durch freie Anstalten, die wie die Versorghäuser der Bertha Lungstras (Bonn 1873) womöglich vor der Niederkunft aufnehmen; 2. gebildete Hebammen; 3. Einschränkung des Ammenwesens, das nur zu billigen ist, wenn die eigene Mutter unfähig ist zu stillen und wenn die Amme ihr Jüngstgebornes keinesfalls vernachlässigt. — Zum Verteilen eignet sich: Kurzer Ratgeber für Gesunde und Kranke: Nr. 1 Wochenpflege, Nr. 2 Säuglingspflege; Stiftungsverlag Potsdam o. J. — In Ungarn hat der Staat seit 1903 die gesamte Fürsorge für arme pflegebedürftige Kinder übernommen (1910: 50 000 „Staatskinder", 17 Asyle).

2. Ein städtischer Beamter in Paris, Firmin Marbeau († 1875), überwältigt von dem Elend des Ziehkinderwesens, gründete 1844 die erste Krippe; hier sollten die barmherzigen Schwestern die unversorgten Kinder pflegen, als hätten sie das Jesuskind vor sich. Die Einrichtung verbreitete sich rasch über Frankreich und die gesamte Kulturwelt. Kinder im Alter von 4 Wochen bis 3 Jahren, deren Mütter auf Arbeit gehen, haben hier billige Tagespflege. Während die ¶ Findelhäuser zu Leichtsinn und Bequemlichkeit einluden, wirken die Krippen erzieherisch auf die Mütter und gewöhnen sie an sorgfältige Kinderpflege. Aber daß sie überhaupt notwendig sind, zeigt den Widersinn unsrer wirtschaftlichen Verhältnisse, welche die Mütter zwingen (¶ Frauenarbeit, 2), sich von den Säuglingen zu trennen. In Fabrikkrippen (Linden b. Hannover, Kriebstein in Sachsen) können die Mütter ihre Kinder wenigstens innerhalb der Arbeitszeit stillen. Die Krippen werden vielfach von Diakonissen geleitet, die Mütter von Aufsichtsdamen beaufsichtigt. Befolgt man den Rat einiger Inneren Missions-Leute, unehelich Geborene garnicht oder bloß gegen höheren Pflegesatz aufzunehmen, so vergrößert man das Elend jener ärmsten Kinder. — Dr. jur. Karl Helm (1808—68) in Wien hat 1853 den Krippenkalender und das Jahrbuch für Krippen begründet.

3. Die Anstalten für Kinder vom 3.—6. Lebensjahr haben ganz verschiedene Namen; die Krippenarbeit wird fortgesetzt in den Kleinkinderschulen (Preußen; mit Kaiserswerther oder Oberlinhaus-Schwestern besetzt; s. u.), K.n (Süddeutschland), Kinderbewahranstalten (Mitteldeutschland), Warteschulen (Niederrhein). Die „christliche" Kleinkinderschule kämpfte gegen den Kindergarten, aber die konfessionellen Anstalten in Dresden und Leipzig tragen den Namen Kindergarten. Die eigentlichen Kindergärten (¶ Fröbel) waren elementare Lernschulen nach den Grundsätzen ¶ Pestalozzis für Kinder bemittelter Eltern; die Kleinkinderschulen dagegen betonten, sie wollten nur Ersatz der häuslichen, christlichen Erziehung sein; jetzt haben beide Arten viel von einander gelernt. — Leute aus dem Volk, angeregt von Menschenfreunden, waren die Gründer der Kleinkinderschule. Luise Scheppler (1763—1837), die Magd ¶ Oberlins, sammelte seit 1779 die unbeaufsichtigten Kinder des Steintals (Vogesen); 1829 bekam sie von der Akademie in Paris einen Preis. Robert Owen richtete 1800 für die Kinder seiner Fabrikarbeiter in New-Lanark (Schottland) eine Kleinkinderschule ein, deren genialer Leiter der Weber James Buchanan war, der auch, gerufen von Lord Brougham, seit 1818 in London die Ausbildung von Kleinkinderschul-Lehrern und -Lehrerinnen übernahm. Organisator und Theoretiker des Kleinkinderschulwesens in England wurde Samuel Wilderspin. Von ihm und Pestalozzi angeregt hat Gräfin Theresia Brunswick (1775—1861), Beethovens unsterbliche Geliebte, in Ungarn (seit 1818), Oesterreich und Bayern Kleinkinderschulen eingerichtet. In Italien begeisterte Garibaldi die Frauen für die Sache (Garibaldischulen). In Frankreich verbreiteten sich die salles d'asile seit 1826 rasch; seit 1881 organisierte sie der Staat einheitlich

und suchte das Religiöse daraus zu verdrängen. In Deutschland entfaltete sich das Kleinkinderschulwesen erst, seitdem Theodor ¶ Fliedner, der schon als Gießener Student Kinderlieder gesammelt hatte, mit seiner Kleinkinderschule in Kaiserswerth (¶ Diakonissen, 1) die berufsmäßige Ausbildung von Lehrerinnen unternahm (1835); darnach entstanden Kleinkinderlehrerinnen-Seminare in Leutesheim (Mutter Jolberg) 1840, seit 1852 in Nonnenweier a. Rh., dann Großheppach, Darmstadt, Breslau-Lehmgruben, Halberstadt, Dresden usw. Diese sind im Unterschied zu den Fröbelschen Kindergärtnerinnen-Seminaren auch Mutterhäuser und Genossenschaften. Durch Dr. Fölsing-Darmstadt drangen Fröbelsche Anregungen in die christliche Kleinkinderschule ein. — Im Osten Deutschlands nahm sich Freiherr A. von Bissing-Beerberg (1810 bis 1880) im Andenken an seine verstorbene Tochter der K. an; er hielt sie in zu großer Begeisterung für die Nationalerziehungsanstalt und erhoffte von ihr die moralische Wiedergeburt der Gesellschaft. Sein Verdienst ist die Gründung des Oberlinvereins (1871), dessen Vorsitzender lange Zeit Moltke war, und des Oberlinhauses in Nowawes bei Potsdam (1874), das sich aber bald in der Art der Kaiserswerther Anstalten entwickelte. Im Osten wurde durch die Einrichtung einer K. häufig die Gemeindediakonie ermöglicht. In Berlin entstand 1831 die erste Anstalt und seit 1834 der Verein zur Beförderung der Kinderbewahranstalten, der 1908 20 Anstalten für rund 2000 Kinder besitzt (daneben gibt es 28 andere, z. B. parochiale Anstalten). Bis 1898 gab es hier auch männliche Erzieher. Eine Anstalt wird vom Offizierkorps des Gardekürassierregiments unterhalten. — Einrichtung und Verwaltung einer Kleinkinderschule übernimmt ein Ortsverein mit Unterstützung der Gemeinde, die Jahreskosten betragen bei 40 Kindern 800 Mk.; das Wichtigste ist, eine tüchtige Vorsteherin zu bekommen, die einen zweijährigen Kursus durchgemacht hat und die Kinder mit Gesang, Spiel und Erzählung im Geist einer fröhlichen Frömmigkeit erziehen kann. Pastor S. Roller hat die Kinder seiner Gemeinde, die in die Kleinkinderschule eintraten, vor versammelter Gemeinde eingesegnet.

Gustav Tugendreich: Die Mutter- und Säuglingsfürsorge. Kurzgefaßtes Handb. I, II, 1909—10 (mit ausführl. Lit.); — J. Fr. Ranke: Die Gründung, Unterhaltung und Leitung von Krippen, Bewahranstalten und Kleinkinderschulen, 1887[7]; — Wilhelm Löhe: Von Kleinkinderschulen, 1868; — A. von Bissing-Beerberg: Was not tut oder die Klein-Kinderschule, 1869; — E. Leyrer: Die christliche K., 1879; — J. Hübener: Die christliche Kleinkinderschule, 1888 (mit ausführl. Lit.); — Christl. K., hrsg. v. Gehring, Sohland u. Rothstein, Monatsschr. mit Sonderausg. f. 6 Mutterhäuser; — Kleinkinderschulbote, Monatsschr. Nowawes. **Israel.**

Kleinkinderschule ¶ Kleinkinderpflege, 3.

v. Kleist-Retzow, Hans Hugo (1814—92), konservativer Politiker, geb. und gest. zu Kieckow (Pommern), jüngerer Halbbruder der Mutter der späteren Fürstin Bismarck, von Schulpforta her mit Ernst ¶ Ranke befreundet, zuerst im Justizdienst in Frankfurt a. O. unter Ludwig v. ¶ Gerlach, 1844 Landrat in Belgard, hier kirchlich sehr tätig im Sinne des Pietismus, 1848 Mitbegründer der Kreuzzeitung, 1851 Oberpräsident der Rheinprovinz, 1857 wegen seiner streng konservativen Gesinnung verabschiedet, wirkte seitdem als Herrenhausmitglied weiter für seine Ideale: 1859 entschiedener Gegner der Einführung fakultativer Zivilehe, in der Konfliktszeit Vorkämpfer der Politik des Königs und Bismarcks. Als Ludwig v. Gerlach 1866 wegen Bismarcks so gar nicht legitimistischen Realpolitik mit diesem brach, hielt K. es zunächst mit Bismarck, mißbilligte aber dessen Idemnitätsgesetz, und in der Zeit des ¶ Kulturkampfes schieden sich ihre Wege völlig; K. hat namentlich das Schulaufsichtsgesetz (¶ Schulaufsicht) bekämpft. Seit 1877 zugleich Vertreter von Herford im Reichstag, söhnte er sich mit Bismarck aus; die dann von Bismarck begonnene Sozialpolitik hat er eifrig gefördert, besonders die Sonntagsruhe, ebenso trat er für den Abbruch der Kulturkampfgesetzgebung ein. Die von ihm und W. v. ¶ Hammerstein seit Mitte der 80er Jahre eingebrachten Anträge auf größere Selbständigkeit der evangelischen Kirche, deren Grundgedanken sich bereits in einer von K. für die pommersche Provinzialsynode 1869 entworfenen Denkschrift finden, wurden freilich von Bismarck entschieden abgelehnt, der überhaupt den Plänen des Stöcker-Hammersteinschen Kreises mit Erfolg entgegenwirkte. K., der auf der Waldersee-versammlung 1887 (¶ Hilfsverein, evangelisch-kirchlicher) neben anderen gesprochen hatte, hat dann, als ¶ Stöcker von seinem Hofpredigeramt entlassen war, durch seine Sammlungen diesem eine neue Predigtstätte, den Saal am Johannistisch in Berlin, verschafft. Als v. Zedlitz-Trützschlers konservatives Volksschulgesetz (¶ Konfessionsschule, 2) 1892 von der Regierung preisgegeben worden war, sicherte er ihr gegenüber durch Ausschluß v. Helldorfs die Selbständigkeit der konservativen Partei. Seit den 60er Jahren auf den preußischen Synoden tätig, war er seit 1879 stellvertretender Vorsitzender, von 1891 an Vorsitzender des Generalsynodalvorstandes; konnten sich bisweilen selbst seine lutherischen Gesinnungsgenossen in gewisse aristokratische Ideen, die er auf kirchlichem Gebiet vertrat (über die Bedeutung des ¶ Patronats u. dgl.), und in seine Orthodoxie nicht finden (z. B. trat er 1868 für ¶ Knak ein, als dieser das kopernikanische System anzweifelte), so erkannten doch auch Gegner die Lauterkeit und Festigkeit dieses Mannes an, der in charakteristischer Weise den Uebergang vom pommerschen Erweckungschristentum (¶ Pietismus: II) zum konfessionellen Luthertum der Gegenwart innerhalb der Union (¶ Neuluthertum) darstellt.

H. v. Petersdorff: Kl.-R. Ein Lebensbild, 1907. **M.**

Klematiusinschrift ¶ Köln: II, 1 ¶ Elftausend Jungfrauen.

Klemm, Joh. Christian (1688—1754), ¶ Unionsbestrebungen, innerprotestantische.

Klerikalseminare ¶ Erziehungsanstalten, 2 b ¶ Fakultäten, theologische, 3 ¶ Kollegien, römische. Vgl. auch ¶ Pfarrervorbildung.

Kleriker, Klerus = Geistliche, Geistlichkeit, im Gegensatz zu den ¶ Laien. ¶ Beamte, kirchliche, ¶ Pfarrer ¶ Pfarramt ¶ Kirchenamt ¶ Ordination ¶ Regularklerus ¶ Säkularklerus. Geschichtliches ¶ Kirchenverfassung ¶ Priestertum. — Ueber die klerikalen Standesrechte vgl. ¶ Privilegien ¶ Immunität, 3 ¶ Civilgerichtsbarkeit.

Klesel, Kardinal, = ¶ Khlesl.

v. Klettenberg, Susanna Katharina (1723—74), die „Schöne Seele" in Goethes „Wil-

helm Meister", geboren als Tochter des Arztes und späteren Bürgermeisters in Frankfurt Remigius von K. Sie verlobte sich 1743 mit Johann Daniel Olenschlager (dem „Narziß" in den „Bekenntnissen der schönen Seele"), hob aber 1747 die Verlobung wieder auf, weil der Bräutigam ihren strengeren, vom damaligen ¶ Halle'schen Pietismus beeinflußten, aber in selbständiger Entwicklung von ihr erworbenen Anschauungen über die Teilnahme an weltlichen Vergnügungen nicht nachgeben wollte. Susanne war trotz ihrer Vorliebe für ¶ Zinzendorf und die ¶ Herrnhuter, deren Heilandsverehrung sie teilte, eine treue Anhängerin des die Herrnhuter scharf bekämpfenden Frankfurter Pastors ¶ Fresenius. 1751 schloß sie einen engen Freundschaftsbund mit dem Staatsmann Karl Friedrich von Moser (dem „Philo" der Bekenntnisse), der 1754 Aufsätze von ihr und ihrer gleichgesinnten Schwester Maria Magdalena zusammen mit eigenen unter dem Titel „Der Christ in der Freundschaft" herausgab (s. Literatur). Ende 1757 erlebte sie eine Art von Bekehrung, die in den „Bekenntnissen" eine unübertreffliche Schilderung gefunden hat. In ihren letzten Lebensjahren trat nach seiner Rückkehr aus Leipzig Goethe, mit dessen Mutter sie eng befreundet war, mit ihr in nahe Verbindung und wurde durch sie auch den Herrnhutern nahegebracht (¶ Goethe, 1 b). Mit ¶ Lavater stand sie in Briefwechsel und in persönlicher Beziehung. Goethe, der ihre Frömmigkeit aufrichtig hochschätzte, hat die Art dieser Frömmigkeit doch später teilweise auf ihr bis in ihre Kindheit zurückgehendes Kranksein zurückgeführt. Nach den Untersuchungen von Weiß (s. Literatur) ist ein Einfluß ¶ Swedenborgs kaum anzunehmen und ist der ihr zugeschriebene Aufsatz „Von dem Himmel und der himmlischen Freude" vielmehr eine Uebersetzung aus Swedenborgs „Himmlischen Geheimnissen". Dagegen hat Dechent (s. Literatur) überzeugend nachgewiesen, daß die „Bekenntnisse einer schönen Seele", das sechste Buch von Wilhelm Meister, in allem wesentlichen auf ihre eigenen schriftlichen Aufzeichnungen, d. h. auf eine von ihr selbst als Ganzes vor 1773 erfaßte Biographie zurückgehen, die Goethe nur überarbeitet und mit Rücksicht auf noch lebende Verwandte und Freunde an einigen Stellen absichtlich geändert hat.

Schriften: In den von Moser herausgegebenen Aufsätzen (s. oben) gehören Susanna von Klettenberg die mit * gezeichneten an: Der Charakter der christlichen Freundschaft; — Ueber Beobachtung der guten Sitte in der christlichen Freundschaft; — Ueber die Zärtlichkeit in der Freundschaft der Gläubigen; — Ueber die Freundschaftstreue; — Ueber die Kindern Gottes unanständige Tändelei mit Freunden; — Ueber das rechte und unzeitige Nachgeben; — Neue Lieder von ihr erschienen 1756; — Mosers Sammlung gab Franz Delitzsch 1841 unter dem Titel „Philemon" wieder heraus (1858^2; 1878^3); ebenso 1849 J. M. Lappenberg unter dem Titel: Reliquien der Fräulein S. C. von K. nebst Erläuterungen zu den Bekenntnissen einer schönen Seele (das Buch enthält auch den Aufsatz „Von dem Himmel", die Gedichte von 1756 und zahlreiche Briefe von ihr). — Ueber S. v. K. vgl. vor allem H. Dechent: Goethes Schöne Seele, 1896; — Ferner: Harks in Zeitschrift Herrnhut, 1874; — L. Weis: S. K. v. Kl. u. Swedenborg (ZWL 1881, S. 611 ff); — K. Meinhof: S. K. v. Kl. und ihre Freunde (ebda 1881, S. 424 ff); — R. Jung: Aus dem Nachlaß der S. K. v. Kl. (Berichte des Frankfurter deutschen Hochstifts, N. F. VII, 1891); — Erich Schmidt: Die schöne Seele (Vierteljahrsschrift für Literatur VI, 1893); — H. Dechent: Die religiöse Entwicklung von S. K. v. Kl. (ChrW 1894, S. 899 ff); — Funck: Briefe S. K. v. Kl.s an Lavater (Goethejahrbuch 1895, S. 83 ff); — John Becker: Goethe und die Brüdergemeine (Zeitschrift für Brüdergeschichte 3, 1909, S. 94 ff). **Christlieb.**

Kleuker, Joh. Friedrich, ¶ Kiel, 2.

Kleutgen, Josef (1811—83), kath. Theologe, geb. zu Kaltern (Tirol), wurde 1834 Jesuit, lehrte in Brig, Freiburg in der Schweiz und seit 1843 am Collegium Germanicum in Rom (¶ Kollegien, römische), verbrachte seine letzten Jahre in St. Anton in Tirol; entschiedener Vertreter der ¶ Neuscholastik und der päpstlichen Ansprüche, hat auf dem ¶ Vatikanum die Konstitution de fide catholica umgearbeitet.

Hauptwerke: Die Theologie d. Vorzeit verteidigt, (1853 ff) $1867—74^2$; — Die Philosophie der Vorzeit verteidigt, (1860 ff) 1878^2; — De Romani pontificis suprema potestate docendi, 1870 (anonym, deutsch: Die oberste Lehrgewalt des röm. Bischofs, 1870). — Ueber K. vgl. ADB 51, S. 216 ff (dort weitere Lit.). **M.**

Kleve ¶ Rheinland. Zur Reformationsgeschichte K.s vgl. auch ¶ Deutschland: II, 2. 3 (Sp. 2107 f. 2115 f).

Kleyn, Hendrik Gerrit (1859—1896), holländischer Theologe, geb. in Leiden, 1882 Pfarrer, 1888 Professor für Kirchengeschichte und Archäologie in Utrecht.

Schrieb Jac. Baradaeus, de stichter der Syrische Monophysietische kerk, 1882, und Bijdrage tot de kerkgeschiedenis van het Oosten gedurende de 6. eeuw, 1891; — Gab den syr. Text der Biographie von Joh. von Tella (von Elias) mit Uebersetzung heraus, 1882; — Katalogisierte die niederländischen Bibeln im Britischen Museum und die Bibliothek der Abtei zu Egmont und nahm im holl. Kirchenstreit gegen ¶ Kuyper Stellung durch Feiten of verzinsels, 1886, durch die größere für die Besitzrechtsfrage bezüglich der kirchlichen Güter entscheidende Schrift: Algemeene kerk en plaatselijke gemeente, 1888, und durch ein mit ¶ Hoedemaker herausg. Wochenblatt. **Schowalter.**

Kliefoth, Theodor (1810—95), evg. Theologe, geb. zu Körchow (Mecklenburg), studierte in Berlin (bei ¶ Neander, ¶ Schleiermacher und ¶ Hengstenberg) und Rostock, 1833 Instruktor eines mecklenburgischen Prinzen, 1837 des späteren Großherzogs Friedrich Franz II, 1840 Prediger in Ludwigslust, 1844 Superintendent in Schwerin. Schon lange hatte er die mecklenburgische Regierung in kirchlichen Dingen beraten; die von ihm bereits 1835 geforderte eigene Landeskirchenbehörde trat erst im Zusammenhang mit der Revolution 1848 ins Leben (seit 1850 als Oberkirchenrat); er hat ihr von Anfang an angehört, und wenn er 1886 zum Präsidenten ernannt wurde, so war das nur die äußere Anerkennung eines schon längst bestehenden tatsächlichen Verhältnisses: er leitete die Landeskirche, und keine deutsche evangelische Landeskirche hat im 19. Jhd. so lange unter dem bestimmenden Einfluß eines Mannes gestanden, wie die von ¶ Mecklenburg-Schwerin 50 Jahre lang unter dem seinen. Seine erste größere Schrift, die „Einleitung in die Dogmengeschichte" (1839; ¶ Dogmengeschichte, 2) hatte dem Nachweis gegolten, daß zuerst die Lehre vom Grund des Heils (Gott, Christus), dann die von der Heilsaneignung (Sünde, Gnade, Heilsordnung) ausgebildet worden seien und als Aufgabe noch bleibe die Ausbildung der Lehre von der Kirche und der Heils-

vollendung (Eschatologie); so entspricht die geschichtliche Entwicklung dem Aufbau des dogmatischen Systems. Das Buch, in ¶ Hegels Art konstruierend, ist von Bedeutung für die dogmengeschichtliche Arbeit der ¶ Erlanger Schule geworden. Von der Gedankenwelt Hegels und Schleiermachers wandte sich K. aber bald entschieden ab und einem konfessionellen Luthertum zu; diesem die Herrschaft zu erwerben und zu erhalten, ist die Aufgabe seiner kirchenregimentlichen und seiner weiteren literarischen Tätigkeit gewesen. So wurde Mich. ¶ Baumgarten aus seiner Rostocker Professur entfernt; J. Chr. K. ¶ Hofmanns Umbildung der lutherischen Lehre fand in K. einen scharfen Gegner, das Streben, die Lutheraner kirchenpolitisch im Gegensatz zur preußischen Union zusammenzufassen (¶ Neuluthertum), in ihm einen energischen Führer; der konstituierenden Versammlung der allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz in Hannover 1868 hielt er den Hauptvortrag über die lutherische Lehre vom Kirchenregiment; der Zuziehung von Synodalvertretern zur Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen widersetzte er sich mit Erfolg durch vorübergehenden Austritt. Seine weiteren Schriften galten außer liturgischen Fragen hauptsächlich den beiden (s. o.) noch auszubildenden Dogmen: der Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen. Seine Gelehrsamkeit namentlich auf liturgischem Gebiet und seine Herrscherenergie wird jeder anerkennen; das Urteil über sein Lebenswerk in Kirche und Theologie wird mit davon abhängig sein, wie man zum Neuluthertum überhaupt steht.

K. veröffentlichte außerdem Predigten (Das Zeugnis der Seele, zuerst 1841, spätere Sammlungen meist einfach „Predigten" betitelt), Kommentare zu at.lichen Büchern und (1874) zur Offenbarung Joh. — Ferner: Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruktion und Reformation, 1847 (2. Aufl. als Bd. 4—8 der Liturgischen Abhandlungen, 1858 ff); — Liturgische Abhandlungen I—III, 1854—56; — Die Göttinger theol. Fakultät und die lutherische „Partei", 1854; — 8 Bücher von der Kirche I, 1854; — Der Schriftbeweis des D. von ¶ Hofmann, 1860 (gegen H.); — Zwei politische Theologen, 1864; — Der preußische Staat und die Kirchen, 1873; — Christliche Eschatologie, 1886. — 1854—64 gab er, erst mit ¶ Mejer, dann mit ¶ Dieckhoff, die Kirchliche Zeitschrift heraus. — Ueber K. vgl. Ernst Haack in: RE³ X, S. 566 ff; — Ders.: Th. K., 1910 (hierin S. 6—100 die wertvolle, von K. selbst erzählte Geschichte seiner Jugend). **M.**

Klimakus, Johannes, byzantinischer asketischer Schriftsteller des 6. Jhd.s, ¶ Byzanz: II, 4.

Klingelbeutel, kleine, an langen Stäben befestigte, meist mit einem Glöckchen versehene Beutel, mit denen im Gottesdienst die Geldopfer eingesammelt werden. In der alten Kirche wurden während des Gottesdienstes die Gaben der Gemeindeglieder durch Kirchenbeamte eingesammelt, wobei in späterer Zeit wohl Säcke verwendet wurden. Im Mittelalter war ab und zu das Einsammeln von Gaben für kirchliche Zwecke während der Messe bestimmten Kollektanten, die sich dabei eines Sackes bedienten, erlaubt. In der Reformationszeit wird es Sitte, regelmäßig in jedem Gottesdienst und zwar nach der Predigt Geld einzusammeln, das in den „gemeinen Kasten" (¶ Liebestätigkeit: I, 5 a) floß und der kirchlichen Armenpflege zugute kam; man bediente sich dazu der K., die von den Diakonen oder von Kastenherren, auch Klingelherren genannt (¶ Diakonen usw., 1 b), herumgetragen wurden. Auf dem Lande wird noch heute vielfach der K. von würdigen Gemeindegliedern, die sich abwechseln, herumgereicht; in den Städten, wie auch sonst auf dem Lande, ist dies Pflicht der niederen Kirchendiener. Je mehr der den Gottesdienst oft aufs übelste störende K. abkommt, um so ausschließlicher sind die Büchsen oder Becken an den Kirchtüren die Sammelstellen für Mittel der kirchlichen Armenpflege, die allerdings nicht den gleichen Ertrag wie die K. liefern; in den reformierten Gemeinden, wo diese Art seit alters üblich ist, werden diese Sammelbüchsen von Presbytern bedient.

Chr. Wildvogel: De oblationibus quae fiunt in ecclesia per sacculum sonantem vom Klinge-Beutel Diss. Jena, 1751; — G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit III, 1890 (s. Register unter „Klingelbeutel" und S. 488 Anm. 13). **Glaue.**

Klingender, Albert, evg. Theologe, geb. 1853 zu Rinteln, seit 1879 hessischer Geistlicher, 1888 Metropolitan in Wolfhagen, 1891 Direktor des Predigerseminars in Hofgeismar, 1908 Superintendent in Kassel.

Vf. u. a.: Das Predigerseminar zu Hofgeismar, 1897; — Ansprachen über die beiden Timotheusbriefe, 1902; — Die Lieder im Gottesdienste, 1906; — Passionsbüchlein, 1905 bis 1909; — Adventsbüchlein (Ordnungen für Adventsgottesdienst), 1909. **M.**

Klinger, Max, ¶ Kunst, christliche: IV, 3 d ¶ Christusbilder, 2 (Sp. 1789).

Klönne, Friedrich, ¶ Diakonissen, 1 ¶ Frau: II, 4.

Klöpper, Albert (1828—1905), evg. Theologe, 1858 Privatdozent in Greifswald, 1866 Bibliothekar in Königsberg, von 1875 an a.o. Prof. daselbst.

Vf. zahlreiche Studien zum NT (Der Kolosserbrief kritisch untersucht, 1882 u. a.), insbesondere Kommentare zu paulinischen Briefen (Epheser 1891, Philipper 1893 usw.). **M.**

Klöster ¶ Kloster.

Klopp, Onno (1822—1903), Historiker, Konvertit, geb. zu Leer (Ostfriesland), 1845 Gymnasiallehrer in Osnabrück, lebte von 1858 an in Hannover, folgte 1866 dem König Georg V ins Hauptquartier und dann nach Wien und trat für ihn in verschiedenen Broschüren ein. Hatte er in seinen geschichtlichen Werken bereits eine entschieden welfische, preußenfeindliche Auffassung vertreten, so wurde auch sein Urteil über Reformation und Protestantismus immer bitterer (Studien über Katholizismus, Protestantismus und Gewissensfreiheit [anonym], 1857; Katholizismus und Protestantismus, 1870). 1873 trat er zum Katholizismus über.

Vf. u. a.: Geschichte Ostfrieslands, 1854 ff; — Friedrich II von Preußen und die deutsche Nation, 1860 (1867² unter dem Titel: Friedrich II von Preußen und seine Politik); — Tilly im 30 jährigen Kriege, 1861 (1891 ff² unter dem Titel: Der 30 jährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs). — Begann (von König Georg V unterstützt) 1864 ff die Ausgabe der Werke von ¶ Leibniz; als ihm nach 1866 die Benutzung des hannoverschen Archivs versagt wurde, schrieb er u. a.: Der Fall des Hauses Stuart und die Sukzession des Hauses Hannover, 14 Bde., 1875—88. — Aus seinem Nachlasse gab Leo König heraus: Deutschland und die Habsburger, 1908. — Ueber K. vgl. W. Klopp: O. K., 1907. **M.**

Klopreis, Johann, Wiedertäufer und Märtyrer, geb. in Recklinghausen (de Recklinchusen), studierte 1518—1521 in Köln, darnach Vikar

in Büderich. Als Anhänger Luthers („das Buch De christiana libertate habe er besessen und darnach gepredigt") nach Köln zitiert und dort gefangen gesetzt, wurde er durch Theodor Fabritius befreit und nach Wassenberg als Prediger gebracht, wo er nach seiner eigenen Angabe „die Zwinglische Lehre" unter großem Zulauf predigte. Schon hier huldigte er einer exzentrischen Richtung, mußte nach 3½jähriger Tätigkeit weiterziehen und suchte seine früheren Wirkungsstätten Büderich und Wesel auf. 1533 kommt er nach Münster, läßt sich taufen und wird „der vornehmste Priester nächst Bernhard ¶ Rottmann". Als Apostel des „Königs von Zion" wird er in Warendorf stationiert, bald gefangen genommen und in Brühl, der Residenz des Erzbischofs von Köln, am 1. Februar 1535 verbrannt. An der Abfassung wiedertäuferischer Schriften war er stark beteiligt, hatte sich auch früher schon schriftstellerisch betätigt.

ADB XVI, S. 209; — Ztschr. des Bergischen Geschichtsvereins IX, S. 144 ff; — Niesert: Münsterische Urkundensammlung I, 1826, S. 105 ff. **Rotscheidt.**

Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724 bis 1803), geb. zu Quedlinburg, religiös früh besonders vom Vater in anti-freigeistischem Sinne beeinflußt, in demselben Geiste seit 1739 in Schulpforta erzogen, wo das Studium der von ihm dann gegen die Franzosen und die „gewelschten Deutschen" ausgespielten Antike (vor allem Horaz, Homer) und der damalige Streit zwischen ¶ Gottsched einerseits und Bodmer und Breitinger andererseits über ¶ Miltons „Verlorenes Paradies" (Bodmer: „Vom Wunderbaren in der Poesie", 1740; vgl. ¶ Literaturgeschichte: III, D 4. 5) zugleich seine Gedanken auf die Frage nach der rechten Form der Poesie richtete (vgl. seine lateinische Abschiedsrede 1745). In seinem „Messias", zu dem er den Plan schon in Pforta faßte, dessen erste 3 Gesänge er dann als Theologiestudierender in Jena (seit 1745) in Prosa niederschrieb und während seiner Leipziger Studienzeit (seit 1746) in den „Bremer Beiträgen" seiner Freunde J. A. ¶ Cramer, Joh. Ad. Schlegel, Rabener, Zachariä, Gärtner u. a. in Hexametern veröffentlichte (1748), hat er die neue dichterische Rede der klassischen Literaturperiode geschaffen und mit angeborener Kraft gegenüber jener Poesie, die vor allem auf die Korrektheit der Reime sah und deshalb Dichtkunst lehren zu können glaubte (¶ Gottsched), den freilich besonders in seinen Oden oft überschwänglichen, aber der Erhabenheit seiner dichterischen Stoffe entsprechenden Hymnenstil in Deutschland eingeführt. Der Messias, den K., 1751 vom König Friedrich V auf des Ministers v. Bernstorffs Empfehlung zu diesem Zweck nach Dänemark geladen, in Kopenhagen und nach König Friedrichs Tod (1766) und Bernstorffs Sturz (1770) in Hamburg vollendete (1773; 1780 letzte Ausgabe), bedeutete aber wie K.s „Oden und Geistliche Lieder" nicht nur einen Aufschwung der Poesie, sondern war eine religiöse Tat, indem K. zum Teil unter pietistisch-religiösen Einflüssen mit stark religiösem Gemüt die deutschen Künstler und die gewaltige Zahl seiner Leser (neben vaterländischen Stoffen) vor biblische Stoffe und religiöse Gefühle (Allgegenwart Gottes, Sündengefühl, Unendlichkeit und Ewigkeit) stellte und auf Grund persönlicher Heilserfahrung mit lebendiger und innerlich wahrer christlicher Begeisterung die Tat (nicht die Lehre) des Erlösers feierte. Mag er auch durch den oft allzu hohen Schwung der Poesie und durch überreizende Empfindsamkeit auf ungesunde Bahnen geführt und durch „verwegene Fiktionen" in der „geschichtlichen" Darstellung, durch seine Verbindung der biblischen Gedankenwelt mit germanischen Stoffen und nordischer Mythologie, durch eine gewisse Hinneigung zu einer rein poetischen Lebensanschauung die Kritik der Orthodoxie, deren Dogma er doch festhielt, herausgefordert haben, so darf doch weder auf dieses noch auf jenes der Ton gelegt, sondern K.s Dichtung muß in seinem Sinne als apologetische Tat gewürdigt werden; dies gilt auch von seinen viel gescholtenen Aenderungen alter Kirchenlieder im ersten Teil der Oden (1758; ¶ Kirchenlied: I, 3 b, Sp. 1305). Auch seine dramatischen Versuche (darunter „Der Tod Adams", 1757; „Salomo", 1764), die heutzutage durchweg als „platte" Dialoge und Fehlgriff beurteilt werden, wurden damals enthusiastisch aufgenommen, und seine Kirchenlieder (z. B. „Auferstehn, ja auferstehn wirst du") fanden selbst in kath. Gesangbüchern Aufnahme und überall freudigen Beifall (¶ Kirchenlied: I, 2 c; 3 b; II, 3), obwohl sie den volkstümlichen Ton nicht trafen und man ihnen bei aller Fülle der Empfindungen und dem Flug der Gedanken den Mangel an Anschauung zum Vorwurf machen muß. K.s Muse gab neben ¶ Lessing, ¶ Hamann, ¶ Herder die ersten und wichtigsten Anregungen zur Ueberwindung der rationalistischen Aufklärung und zum Werden der neuen Weltanschauung des deutschen ¶ Idealismus.

Werke in 12 Bden., Leipzig 1798—1817, Neuausgabe von Franz Muncker 1893; — Derselbe veranstaltete mit J. Pawel 1889 eine kritische Ausgabe der Oden, 2 Bde.; — Briefwechsel, 2 Bde. 1810, Neuausgabe von M. Lappenberg: Briefe von und an K., 1867. — Ueber K. vgl. C. F. Cramer: K., Er und über ihn, (1780) 1782—93², 5 Bde.; — Franz Muncker: K., Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, (1893) 1900²; — Dav. Friedr. Strauß: K.s Jugendgeschichte (Kleine Schriften NF, 1866); — A. Freybe: K.s Abschiedsrede über die epische Poesie, 1868; — R. Hamel: K.studien, 1880; — M. Schneiderwirth: Das kath. deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Gellerts und K.s, 1908; — A. Freybe in: RE³ X, S. 576 ff (da auch ältere Literatur). **Zscharnack.**

Kloske, Wilhelm, kath. Prälat, geb. 1852 zu Nimsdorf b. Kosel, 1877 in Prag zum Priester geweiht, war Kaplan in Berlin, Religionslehrer in Posen, Pfarrer in Jakschitz (Posen), Regens des Priesterseminars in Gnesen und wurde 1910 Weihbischof daselbst. **M.**

Kloster heißt die Mönchen und anderen Ordensleuten dienende, von der Außenwelt abgeschlossene Wohnanlage. Die christlichen Klöster entstanden im 4. Jhd. mit dem Uebergang vom Anachoretentum zum Zönobitentum (¶ Mönchtum, 1 c). Die alten Anachoreten lebten in einzelnen Hütten oder Zellen (griechisch laurai); indem man eine Anzahl solcher laurai mit einer Einfriedigung umgab und zu einem einheitlich regierten Bezirk zusammenschloß, entstand das K. (griechisch mándra, monastērion, koinōbion; lateinisch monasterium, coenobium, claustrum, hiervon das mittellateinische clostrum, davon das deutsche „K."). Aus den ersten, gewiß sehr einfachen Anlagen haben sich allmählich ziemlich komplizierte K.anlagen entwickelt. Schon die

orientalische Kirche des Altertums hat K.bauten von zum Teil riesigen Maßen hervorgebracht. Leider ist der orientalische K.bau bisher so wenig erforscht, daß sich über seine Entwicklung und seinen Einfluß auf das Abendland noch nichts sagen läßt (¶ Altchristliche Kunst: I, 2; Sp. 384—385). Für die K.anlagen des frühmittelalterlichen abendländischen Mönchtums, das vornehmlich durch die Benediktiner (¶ Mönchtum, 4a) vertreten wurde, dürfte der uns erhaltene Plan des Klosters St. ¶ Gallen (: 1) von etwa 820 typisch sein. Er zeigt uns einen umfangreichen Komplex von Gebäuden, die um das eigentliche K.gebäude und eine große Kirche als Mittelpunkt gruppiert sind. Die Kirche ist von Ost nach West gerichtet. An ihrer nördlichen Längsseite liegen eine Vorhalle für die K.schüler, die Räume für den Pförtner und den Schulvogt, Warteräume für die Fremden und die geräumige Bibliothek, über der im ersten Stock eine Schreibstube angelegt ist. An der südlichen Längsseite der Kirche liegen ein Vorraum für die Konventualen, der Raum für den Almosenier, das Sprechzimmer für die Fremden (parleatorium), der Kapitelsaal und eine große Sakristei. Südlich an den Kapitelsaal stößt ein großer rechteckiger Hof, der an den drei übrigen Seiten von einem Kreuzgang (ambitus) umgeben ist; an diesen grenzt im Osten das Wohnhaus der Mönche (im Erdgeschoß das calefactorium, die „Wärmstube", im Obergeschoß das dormitorium, der gemeinsame Schlafsaal), im Süden der große Speisesaal (refectorium, Remter), im Westen eine Anlage von Kellern und Kammern. Westlich vom Speisesaal liegt die Küche. Um diesen mittleren Komplex sind die übrigen Gebäude auf allen vier Seiten herum gelagert, möglichst praktisch, Zusammengehöriges beieinander. Im Norden finden wir die Fremdenherberge, die Schule, die Abtswohnung, — im Osten das Krankenhaus mit der Wohnung für den Arzt und den Garten für die Heilkräuter, das Novizenhaus und eine kleine, zum Krankenhaus und zum Novizenhaus gehörige Kirche, ferner den Friedhof, die Gärtnerei und, an der Südostecke, den großen Geflügelhof, — im Süden eine Scheune, die Handwerkerhäuser, die Brauerei, die Bäckerei, eine Stampfmühle, eine Mahlmühle, Malzdarre, Gerstenscheune, Böttcherei, Drechslerei, — daran anschließend im Südwesten und Westen Stallungen für Pferde, Ochsen, Kühe, Stuten, Ziegen, Schweine, Schafe, das Gesindehaus und Schuppenanlagen. Zwischen den Stallungen und dem eigentlichen K. liegt das Armen- und Pilgerhaus. Zu den genannten Gebäuden kommt noch eine ganze Anzahl kleinerer Nebengebäude, wie das Bade- und Waschhaus, die verschiedenen Küchen und sonstigen Nebengelasse der Fremdenherberge, der Abtswohnung, des Novizenhauses usw. Um das Ganze zog sich eine feste Mauer, die bei manchen Klöstern mit allen Verteidigungsmitteln einer mittelalterlichen Burg ausgerüstet war. Von dem Plane von St. Gallen wichen natürlich viele K.anlagen in manchen Einzelheiten ab, wozu oft schon das Gelände nötigte. Doch bildete die Anordnung von Kirche, Kapitelsaal und Mönchswohnung um einen Hof mit Kreuzgang die Regel. An die Stelle des gemeinsamen Schlafsaals traten später einzelne Zellen. Die Nonnenklöster wurden ganz ähnlich angelegt, nur kamen hier viele Wirtschaftsgebäude in Wegfall. — Die ¶ Zisterzienser, für deren Bauten die Abtei Maulbronn in Württemberg ein interessantes Beispiel ist, haben den benediktinischen K.typus nur wenig verändert. Eigenartig waren dagegen die K.anlagen der halb anachoretisch, halb zönobitisch (s. oben) lebenden ¶ Kartäuser. Auch sie bauten regelmäßig an ihre Kirche einen Hof mit Kreuzgang; an diesen schloß sich aber nur ein Konventsgebäude; die Mönche wohnten in lauter einzelnen, um einen großen Friedhof gelagerten, von kleinen Gärtchen umgebenen Zellen. Gewöhnlich war dieser Gottesacker ebenfalls mit einem Kreuzgang umgeben, an den die Zellen stießen. — In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters haben die reichen Benediktiner besonders umfassende K.anlagen schaffen können, während die Bettelorden (¶ Mönchtum, 4 e), die sich in den eng gebauten Städten ansiedelten, ihre Gebäude auf engem Raume zusammendrängen mußten. — Ganz neue Wege gingen die Jesuiten, deren „Häuser" mit den älteren Klöstern wenig gemein haben. Vollends die Orden und Kongregationen der neuesten Zeit, die nicht selten mit kühnem Idealismus ohne starke finanzielle Grundlagen gestiftet worden sind, behelfen sich unter Umständen mit einem gemieteten Hause. — Zahlreiche Klöster sind von kunstgeschichtlicher Bedeutung, so in Italien ¶ Monte Cassino, San Francesco in Assisi, San Marco in Florenz und die prachtvolle Certosa (Kartäuser-K.) bei Pavia, in Frankreich das Kloster auf dem Mont Saint-Michel in der Normandie, in Oesterreich und Süddeutschland namentlich die Barockbauten aus dem 17. und 18. Jhd., z. B. Melk, St. Florian bei Linz usw.

2. Verfassung. An der Spitze eines größeren K.s steht ein Abt (griechisch ábbas, vom aramäischen abba Vater, oder ¶ archimandrites), eines kleineren ein ¶ Propst (vom lateinischen praepositus = der Vorgesetzte) oder ein Prior oder ¶ Guardian oder Rektor. In jedem K. gab es eine ganze Reihe von Aemtern, so den Pförtner, den Bibliothekar, den Oekonomen, den Kellermeister usw. Genaueres ¶ Kirchenverfassung: I, B 3, wo auch über die ¶ Exemption der Klöster und ihre Unterstellung unter die päpstliche Oberhoheit nachzulesen ist. Für die neuere Zeit vgl. ¶ Orden, rechtlich. — Ueber Eigenklöster ¶ Eigenkirche, Sp. 248 f. — Wirtschaftliches ¶ Agrargeschichte: II, 7 (Sp. 257 f). Ueber K.gut vgl. die bei ¶ Kirchengut gegebenen Verweisungen.

Vgl. die Literatur zu ¶ Mönchtum. — Außerdem: A. Lenoir: Architecture monastique, 1846; — J. v. Schlosser: Die abendländische K.anlage des frühen Mittelalters, 1889; — F. Keller: Bauriß des Klosters St. Gallen, 1844; — Eduard Paulus: Die Zisterzienserabtei Maulbronn, 1890³; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 49, 170 ff; — KL VII, Sp. 794—798. **Heussi.**

Klosterbrüder = ¶ Laienbrüder.

Klosterfrauen = Nonnen. ¶ Mönchtum. — Einzelne Arten von K. sind unter dem betreffenden Stichwort zu finden; z. B. über die K. zum guten Hirten vgl. ¶ Guter Hirt, 2, usw.

Klostergebet ¶ Gebet: I, 4.

Klosterkirchen ¶ Kloster, 1 ¶ Altchristliche Kunst: I, 2. 3 ¶ Kirchenbau: I.

Klostermann, 1. August, evg. at.licher Theologe, geboren 1837 zu Steinhude (Schaum-

burg-Lippe), Kollaborator in Bückeburg 1859 bis 1864, Repetent und Privatdozent in Göttingen 1864—68, ord. Professor in Kiel seit 1868.

Verfaßte: Vindiciae Lucanae, 1866; — Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerte für die evg. Geschichte, 1867; — Untersuchungen zur at.lichen Theologie, 1868; — Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes, 1881; — Die Gemütsstimmung der Christen in Röm 5, 1—11, 1881; — Probleme im Aposteltext, 1883; — Ueber deutsche Art bei Martin Luther, 1884; — Gottesfurcht als Hauptstück der Weisheit, 1885; — Die Bücher Samuels und der Könige, 1887; — Zur Theorie der biblischen Weissagung und zur Charakteristik des Hebräerbriefes, 1889; — Deuterojesaia, hebr. und deutsch, 1892; — Pentateuch, 1893; NF., 1907; — Geschichte des Volkes Israel, 1896; — Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem 2. Jahrtausend v. Chr., 1902. **Gunkel.**

2. Erich, evg. Theologe, geb. 1870 zu Kiel als Sohn des vorigen, war wissenschaftlicher Beamter der Akademie der Wissenschaften in Berlin, wurde 1901 Privatdozent in Kiel, 1905 Titularprofessor, 1907 a.o. Prof. daselbst, 1911 ord. Prof. für NT in Straßburg.

Vf. bez. gab heraus: Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, 1894; — Griechische Exzerpte aus Homilien des Origenes, 1894; — Die Ueberlieferung der Jeremia-Homilien des Origenes, 1897; — Jesu Stellung zum AT, 1904; — Apokrypha und Agrapha (in ¶ Lietzmanns kl. Texten für theol. Vorlesungen), 1904; — Markus (übersetzt und erklärt, in Lietzmanns Handbuch zum NT), 1907; — Matthäus (ebd.), 1909. **M.**

Klosterschulen und Stiftsschulen.

1. Vorgeschichte; — 2. Von Gregor bis zu Karl dem Großen; — 3. Die Blütezeit: a) Die Schüler; — b) Scholastikus und Magister; — c) Unterrichtsgegenstände; — 4. Niedergang der Klosterschulen. Umbildung der Stiftsschulen.

1. Die Begründer des Mönchtums waren bildungsfeindlich gewesen. Aber ¶ Basilius und ¶ Hieronymus, seine großen Förderer, hatten den Wissenschaften und auch dem wissenschaftlichen Unterricht im Kloster eine Stätte bereitet (¶ Mönchtum, 3). Als ¶ Augustinus die Gemeinsamkeit des Lebens der Kleriker förderte, hatte er auch die Gemeinsamkeit ihrer Studien gefördert. ¶ Cassiodorus hatte (nach dem gescheiterten Versuch, unter der Ostgotenherrschaft die alte Wissenschaft und Kunst durch weltliche Einrichtungen zu beleben) sein Kloster Vivarium zur Pflanzschule der ¶ Artes liberales gemacht und so für die Klöster und Stifter des Mittelalters das Vorbild in der Pflege und Erhaltung des antiken Bildungserbes, zumal der Bücher, geschaffen. Die Regel Benedikts (¶ Mönchtum, 4a) setzte bei allen, die Mönche waren und werden wollten, voraus, daß sie der lateinischen Sprache und des Lesens mächtig waren, und traf nachdrücklich Vorsorge für die Zucht unter den Knaben. Aber eigentliche Schulen, in denen die Jugend Latein verstehen und lesen lernte, und in denen auf dieser schulmäßig erlernten Grundlage ein geordneter Unterricht im überkommenen Lehrstoff, im Trivium und Quadrivium (¶ Artes liberales) von ausdrücklich damit beauftragten Lehrpersonen erteilt wurde, sind wohl erst dort (allmählich zunächst und vereinzelt) entstanden, wo in barbarischer (keltischer, germanischer, frankoromanischer usw.) Umgebung den Klöstern und den Kirchen, deren Kleriker ein kanonisches Leben (¶ Kanoniker) führten, ein Nachwuchs zugeführt wurde, dem das Lateinische fremd war. Die entscheidende Nötigung dazu lag in der damals weitverbreiteten Sitte, Kinder schon dem Stande des Mönchs oder des Klerikers zu weihen. Die Klöster und Kirchen, deren Mönchen oder gemeinsam lebenden Geistlichen ein solcher ¶ Oblatus dargebracht war, übernahmen die Pflicht, ihn kirchlich, d. h. lateinisch aufzuziehen; und wenn die Zahl dieser kleinen Barbaren erheblich war, so ergab sich ihre Vereinigung zu einer Schule mit katholisch-lateinischem Unterricht fast von selbst. Zuerst auf britischem Boden scheinen solche Schulen entstanden zu sein, wie denn schon das keltische Heidentum ein ausgebildetes und umfassendes priesterliches Schulwesen besessen hatte.

2. Als ihren eigentlichen Begründer feiern die mittelalterlichen Schulen den Papst ¶ Gregorius I: das ¶ Gregoriusfest ist seit dem 9. Jhd. Schul- und Kinderfest, an ihm fängt auch das Schuljahr an. In der Tat verdient Gregor diese Ehre nicht nur, weil der gregorianische Gesang (¶ Gregorianischer Choral) das weitaus wichtigste Pensum der Schulen wurde und blieb, sondern weil er in Britannien (¶ England: I) der Schule die missionierende Aufgabe zugewiesen und ihr dadurch den eigentümlichsten Zug ihres Wesens verliehen hat: durch Uebermittlung der lateinisch-katholischen Kultur an die Kirchen- und Klosterjugend die Völker des Abendlandes für die lateinisch-katholische Kirche zu erziehen. Von Britannien kam die gregorianische Schule auch nach Deutschland, denn eben in diesem Sinne und nach angelsächsischem Vorbild hat Winfried ¶ Bonifatius die Schule im Kloster ¶ Fritzlar eingerichtet. Auch Kloster ¶ Fulda hatte von Anfang an eine solche Schule. Und so war es überhaupt sein Grundsatz, kein großes Kloster, das er gründete oder reformierte, solle ohne Schule sein. Dafür, daß den Klöstern in dieser Aufgabe die Dom- (Kathedral-) und Stiftskirchen bald zur Seite treten konnten, schuf ¶ Chrodegang durch seine Reform des kanonischen Lebens die Vorbedingung (mehr nicht). ¶ Karl der Große endlich hat allen diesen Bestrebungen zum Siege verholfen, indem er die Kloster- und Stiftsschulen zu den wirksamsten Trägerinnen seiner Absicht machte, sein Reich in dem wahren lateinischen Glauben zu einigen. Er ist es, der die ersten Schulgesetze für das Reich erlassen hat (vgl. ¶ Schulrecht ¶ Schulzwang). Eine von ihm geleitete Versammlung auf dem Aachener Reichstag von 789 beschloß die sog. admonitio generalis, in deren c. 72 („Sacerdotibus") es hieß: „ . . . Und daß Schule der lesenden Knaben (d. h. der clerici minores) stattfinde! (Treibt) Psalmen, Schriftzeichen, Gesänge, Kirchenkalender, Grammatik in allen Klöstern und Bischofshäusern! Und bringt aus den katholischen Büchern die Fehler gut heraus; denn manche rufen infolge der fehlerhaften Bücher Gott oft übel an, während sie ihn doch gut anzurufen wünschen. Und laßt eure Knaben diese Bücher nicht durchs Ablesen und Abschreiben entstellen; wenn das Evangelium, der Psalter und das Missale geschrieben werden müssen, mögen Männer in vollem Alter mit aller Sorgfalt sie schreiben". So soll also, damit überall im Frankenreiche der Gottesdienst gottwohlgefällig sei, auch überall per singula monasteria et episcopia Schule für die pueri legentes gehalten werden. Wenn diese „Knaben" die Psalmen nicht richtig auswendig können, die Schriftzeichen nicht richtig ablesen, die Gesänge nicht richtig singen, die be-

weglichen Stücke des Gottesdienstes nicht richtig zwischen die festen einschalten, die Kirchensprache nicht richtig gebrauchen lernen, dann gibt es später auch keine Priester, die das können, und dann wird die Wirksamkeit des Gottesdienstes auf Gott fraglich. — Wie Karl der Große hier den Schulen die Aufgabe gestellt hatte, so blieb es für die nächsten Jhd.e. Das Schulwesen in den Nonnenklöstern und Frauenstiftern entsprach dem bei den Mönchen und Klerikern.

3. a) Wo man diesem Gesetz nachkam, war für den Nachwuchs der Kirchen und der Klöster gesorgt. Es gab doch aber noch außerdem viele andere Kirchen, zumal auf dem Lande. Woher bekamen diese ihre Geistlichen? Oft wird der ländliche Pfarrherr sich selber Gehilfen herangezogen haben; er brauchte ja ohnehin bei den Gottesdiensten einen ¶ Ministranten, und schon das Konzil von Vaison (MGH Leg. III concilia I, S. 56) hatte für alle Priester in den Parochien vorgeschrieben, daß sie nach italienischem Brauch jüngere Lektoren (Vorleser) zu sich nähmen, unterrichteten und so sich würdige Nachfolger heranbildeten (vgl. Karls des Großen Capitula de presbyteris admonendis von etwa 809, c. 5, MG Leg. Sect. II Cap. Reg. Franc. I, 237). Aber es war auch Sitte geworden, daß in den Klöstern außer den geopferten Knaben, in den Stiftskirchen außer den künftigen Kanonikern auch noch andere Knaben aufgenommen und geschult wurden; und diese bildeten selbstverständlich einen viel wertvolleren Nachwuchs für den Weltklerus als die notdürftig angelernten Ministranten und Lektoren der einzelnen Pfarrer. Aber unter Ludwig dem Frommen beschlossen im Jahre 817 die zu Aachen versammelten Aebte im capitulare monasticum c. 45, außer der Oblatenschule (s. oben) sei keine andere Schule im Kloster zu dulden (MG Leg. Sect. II Cap. Reg. Franc. I, 343 ff). Die Folgen dieser nur auf die Strenge mönchischen Lebens (im Sinne ¶ Benedikts von Aniane) bedachten Maßregel blieben nicht aus; schon nach 5 Jahren mußte sich der Reichstag zu Attigny (822) den Kopf zerbrechen, wo und wie Knaben für den geistlichen Beruf geschult werden könnten, wenn sie weder Mönche werden wollten, noch in ein Stift als künftige Kanoniker aufgenommen waren (MG Leg. Sect. II Cap. Reg. Franc. I, 357. 358. Vgl. die Petitionen der Wormser Bischofsversammlung von 829, MG Leg. I, 339). Für solche Knaben niederen Standes wurden nun an manchen Bischofssitzen, z. B. in Rheims, besondere Konvikte neben der Kathedralschule der künftigen Domherren eingerichtet. Für solche baute auch St. ¶ Gallen (Bauplan von 820) eine „äußere" Schule (schola exterior canonica). Aber diese Sonderschulen wurden durchaus keine allgemeine Einrichtung; die zweierlei verschiedenen Knaben hatten zwar selbstverständlich im Chor, bei Prozessionen usw. ihrem verschiedenen Range gemäß verschiedene Plätze, sie wohnten nicht selten in getrennten Räumen, wurden verschieden behandelt, aber bildeten doch fast überall nur Eine Schule (Denifle: „die Behauptung, an den meisten Klöstern seien scholae internae und externae gewesen, kann ich nur einen großen Irrtum nennen". Universitäten des Mittelalters I, 1885, S. 658 n. 20). Vollends gehören diejenigen „äußeren Schulen" ins Reich der Fabel, in denen (nach landläufiger Darstellung) vornehme Knaben, die Laien blieben, eine gelehrte Bildung erhalten haben sollen. Kann man wirklich glauben, daß ein Herzog seinen Sohn mit den armen Burschen der „äußeren Schule", die künftig Landpfarrer werden sollten, zusammensperren ließ? Karl der Große (s. o.) zwar hatte die Schulen als Bildungsinstitute auch für Laien gedacht. Hatte doch sogar in seinem Sinne ¶ Theodulf v. Orleans in dem Kapitular vom Jahre 797 c. 20 verlangt, daß die Priester, wenn sie in den Städten und Dörfern Christenlehre hielten (¶ Katechetik, 2 a), sich nicht weigern sollten, die Kinder der Gläubigen unentgeltlich lesen zu lehren (Mansi: Conciliorum collectio 13, 994). So ist auch unter den Examinationsfragen eines bayrischen Bischofs jener Zeit (um 805) die Aufforderung enthalten, „daß ein jeder seinen Sohn zum Lernen der Buchstaben schicke" (MGPaed 41, S. 144). Und sollte so schon bei der gewöhnlichen Christenlehre für die Laien mitgesorgt werden, so bei den Kloster- und Stiftsschulen für die adligen jungen Herren erst recht. Aber wie aus jenen Volksschulen nichts geworden ist (schon das sog. „Schul"gesetz des Mainzer Konzils 813 redet nicht von Lesenlernen, sondern nur von Symbolum und Vaterunser, das die Söhne in den Klöstern oder bei den Priestern lernen sollen; ¶ Kirche: VI, 1), so haben auch die Kloster- und Kathedralschulen nur verhältnismäßig selten Söhne aus vornehmem Hause, die weltlich bleiben wollten, in ihre Mauern aufgenommen. Vornehme Jungfrauen scheinen immerhin noch häufiger als ihre Brüder im Kloster erzogen zu sein, auch wenn sie heiraten sollten. Wenn in einer beträchtlichen Anzahl von Urkunden aus der Zeit von 1000 bis 1300 (MGPaed 41, S. 149 ff) bayrischen Klöstern junge Herrlein unter der Bedingung übergeben werden, daß sie, mündig geworden, sich selber entscheiden sollen, ob sie Mönch werden wollen (pueri nutriti im Gegensatz zu pueri oblati), so ist das ein Zeichen dafür, daß die Sitte, die Kinder dem Kloster als Oblaten zu opfern, immer mehr abkommt (die Verträge beseitigen durch jene Bedingung die Härte der Oblation), aber kein Beweis dafür, daß die Klöster sich der Aufgabe, auch Laien mit höherer Bildung zu versorgen, unterzogen hätten. Wo das in einzelnen Fällen, etwa bei einem Fürstensohn geschah, um ihn so klug zu machen wie die geistlichen Herren, war es eine Ausnahme. — Auch ist es überhaupt verkehrt, sich die Ausdehnung des Klosterschulwesens sehr groß vorzustellen. Längst nicht jedes Kloster hatte eine Klosterschule. Selbst ziemlich hervorragende Klöster ließen in Zeiten des Niederganges ihre Schule verfallen. Und die Reformbewegungen wiederum haben sich niemals für die Schule interessiert. Trotzdem darf man den Ruhm der Klosterschule nicht auf die wenigen einzelnen hochberühmten Klöster wie St. ¶ Gallen, ¶ Fulda, ¶ Reichenau, Werden, Corvey, Tegernsee, St. Emmeran (Regensburg), Niederaltaich usw. beschränken, sondern man muß doch sagen, daß die Klöster in ihrer Gesamtheit in dem Barbarenvolke den festen Grund lateinisch-katholischer Bildung gelegt haben, auf dem sich dann die mittelalterliche Wissenschaft stolz und sicher erheben konnte. — Hatten anfangs nur in den alten Römerstädten die Stiftsschulen mit den Klosterschulen draußen in der Einsamkeit wetteifern können, so ge-

wannen sie an Bedeutung, je mehr die Städte überhaupt aufblühten. Aus den Städten wuchs auch den Stiftsschulen noch eine dritte Schülergattung zu: neben den vornehmen künftigen Kanonikern und den armen Scholaren aus dem bischöflichen Konvikt besuchten jetzt noch Bürgersöhne die Schule, sangen im Chor und lernten im Unterricht. So zeigt z. B. die Mainzer Domschule 1191 folgende Zusammensetzung: 1. die jungen Kanoniker; 2. Scholaren eines Domkonvikts: a) unentgeltlich, b) aus eigenen Mitteln verköstigte; 3. Externe. Ebenso hatte das Straßburger Thomasstift drei Arten von Schülern: 1. scholares canonici, 2. die chorales (auch scholares pauperes; sie wohnen und leben gemeinsam; ihre Zahl und ihre Obliegenheiten im Chor sind festgesetzt), 3. die gregarii (die gewöhnlichen Scholaren; sie kommen aus der Stadt und bekommen vom Stift nur Präsenzgelder, Almosen usw.). Wenn auch für die meisten dieser Bürgersöhne der Besuch der Stiftsschule der erste Schritt in der geistlichen Laufbahn ist, so gehen doch längst nicht alle die Laufbahn bis zu Ende. Und so dienen diese Schulen, ohne es zu wollen, doch dazu, die Grundlage der kirchlichen Kultur im Volke zu verbreitern.

3. b) Der Leiter einer Klosterschule hieß magister; wenn er Gehilfen hatte, magister principalis. An den Dom- und Stiftskirchen unterstanden die Schüler in älterer Zeit dem Primicerius, dem überhaupt an den Kirchen die Aufsicht über die niederen Kleriker und die Leitung des Gottesdienstes oblag. An die Stelle des Primicerius trat später der Kantor (Präcentor), wie denn die Unterweisung im Kirchengesang und im liturgischen Ritual das wichtigste Stück dieser Jugendbildung war, ja immer mehr wurde; der eigentliche Unterricht in den kirchlichen Lehrgegenständen aber wurde schon früh (817 Achener Regel c. 135, bei Mansi, a. a. O. 14, 240) davon abgezweigt und einem Mitglied des Kapitels als besonderes Amt übertragen; ja später gingen oft auch noch Rechte des Kantors auf diesen Schulbruder über. Der „Scholastikus", wie er seit dem 13. Jhd. allgemein heißt, war der Vorgesetzte der Scholaren in der Schule und im Chor, verantwortlich für ihren Gehorsam, ihr Betragen und ihr Lernen; er hatte das Strafrecht über sie, verwaltete ihren Lebensunterhalt, „emanzipierte" sie, wenn sie ihre Studien beendet hatten, und ließ sie dadurch zur vollberechtigten Mitgliedschaft im Stifte zu. Er stellte, wo er den Unterricht nicht mehr selbst besorgen konnte oder wollte, Schulmeister oder Rektoren (magister scholarum, rector scholarium) als seine Stellvertreter an, am Lübecker Dom z. B. für 60 zahlende Schüler mindestens einen geeigneten magister. Dazu war er Bibliothekar, Archivar, „Briefdichter" (Verfasser der Dokumente) und Siegelbewahrer des Stiftes. Ueber die eigene Schule hinaus kam dem Domscholastikus oft auch in späterer Zeit, als in seiner Stadt neben der Domschule konkurrierende Pfarrschulen (¶ Lateinschulen) entstanden waren, ein Aufsichtsrecht über diese zu, bisweilen (dann aber auf Grund besonderer Rechtstitel) auch über einzelne Schulen in anderen Städten der Diözese, ja vereinzelt sogar über das gesamte Schulwesen des Bistums (z. B. Augsburg, Statuten des Domkapitels vom Jahre 1439, in MGPaed 41, S. 55) oder eines Archidiakonates (Aschaffenburger Privileg vom Jahre 976, bei Gudenus: Codex diplom. I, 356 nr. 129). Die weitverbreitete Meinung aber, der Domscholastikus habe allenthalben oder auch nur häufig die „Oberaufsicht über alle übrigen an den Stifts- und Pfarrkirchen bestehenden Schulen einer Diözese" besessen (Specht, S. 187), ist eine der vielen falschen Verallgemeinerungen, an denen die Geschichtsschreibung des mittelalterlichen Schulwesens leidet. Wenn beim Kampfe gegen die Simonie 1179 das Laterankonzil (¶ Lateransynoden) c. 18 streng verbot, Geld für die Verleihung der licentia docendi zu nehmen, und befahl, jedem geeigneten Bewerber die erbetene Lehrerlaubnis zu gewähren (c. 1 X de magistris V. 5), so war dabei nicht in erster Linie an den Scholastikus, sondern an den Bischof und den Archidiakonus gedacht. Der Bischof ist es, der kraft seines Lehramts die Oberaufsicht über alle Schulen des Bistums ausübt. — Ansehen und Einkünfte des Scholastikus stiegen bis zum 13. Jhd. Schon seit dem 12. Jhd. gehörte die Scholasterie zu den vornehmsten Stellen im Stift, den „Dignitäten" (¶ Dignität). Als aber, zumal durch das Aufblühen der Universitäten, die Aufgaben des Scholastikus wieder geringer wurden, sank auch sein Ansehen; in Passau z. B. wurde sein Amt schon 1331 aus einer Dignität in ein bloßes officium sine cura (¶ Sinecure) umgewandelt.

3. c) Die Schulen blühten in Deutschland zu den Zeiten, wo das Reich blühte: unter Karl dem Großen, Otto dem Großen und Heinrich III (¶ Deutschland: I). In den vorzüglicheren Schulen überdauerte die erfolgreiche Pflege der Wissenschaften die Zeit dieser Herrscher oft um mehrere Generationen; in den berühmtesten wurde sie überhaupt nie ganz unterbrochen. — Der Hauptgegenstand des Unterrichts (vgl. 2) war der Kirchengesang und das kirchliche Zeremonial. Dazu kam das Lesen des Lateinischen, eine elementare Sprachlehre und das Schreiben. In der Speyrer Domschule dauerte im 10. Jhd. dieser Elementarkursus drei Jahre, etwa 7.—10. Lebensjahr (vgl. Walther von Speyer: De studio poetae, in: MGPaed 47, S. 351—358). Geförderte schreiten zu den ¶ Artes liberales vor. Grammatik, d. h. die Kenntnis der alten Dichter (Virgils und vor allem auch der christlichen wie ¶ Sedulius und ¶ Prudentius), ist die vornehmste darunter. Die Rhetorik ist herabgesunken zu der Fertigkeit, eine Urkunde aufzusetzen; die Dialektik begreift in den älteren Schulen nur die elementarste Logik in sich. Zum Quadrivium schreiten die wenigsten vor: allenfalls bringt es ein besonderes Licht dazu, ein „Komputist" zu werden, d. h. den Festkalender (¶ Kalender: II, 2) berechnen zu lernen. Die andern plappern den ¶ Cisiojanus, oder man ergötzt sich in der „Geometrie" an der wunderbaren Naturgeschichte des ¶ Physiologus. In Speyer währte in der Glanzzeit der Schule der höhere Kursus 8 Jahre, von denen 6 der Grammatik zufielen; im 7. Jahre begannen Dialektik und Rhetorik, dann erst folgte das Quadrivium.

4. Im Lauf der Jahrhunderte haben die Kloster- und Stiftsschulen, trotz den vielen Klagen über Verfall, die uns überall entgegentönen, allmählich doch eine höchst bedeutende Wirkung erzielt. Sie haben die Grundlage der allgemeinen lateinischen Bildung geschaffen, auf dem die Generalstudien (¶ Universitäten) in kurzer

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Zeit ihre großartigen Erfolge erreichen konnten. Die Klosterschulen allerdings hatten ihre Bedeutung schon unter dem Einfluß der cluniazensischen Reform verloren. Von ¶ Cluni war eine Saat des Mißtrauens und der Verachtung gegen die klassischen Studien ausgestreut worden; und diese Saat war aufgegangen. Hier beschränkte man, auch um der strengen Zucht willen, die Zahl der Knaben aufs äußerste. Man sah die Schule als eine Pforte an, durch die weltlicher Einfluß ins Kloster eindringen konnte. Gregor VII mahnte vom Studium des klassischen Altertums ab (epistolarum lib. IX, 4); sein Nachfolger Desiderius (= ¶ Victor III) hatte als Abt von ¶ Monte Cassino dessen weltberühmte Klosterschule geschlossen. ¶ Petrus Venerabilis († 1155) tat dasselbe als Abt von Cluni (Mabillon: de studiis monasticis III, 112). Und wie in diesen beiden berühmtesten Klöstern, so gingen in vielen anderen die Schulen ein, wo immer der cluniazensische Geist zur Herrschaft kam. — Förderung dagegen erfuhren die Dom- und Stiftsschulen. Allerdings nicht im Interesse der Kanoniker, sondern als allgemeine Bildungsstätten für arme Anwärter des geistlichen Standes aus allem Volk. Unter Gregor VII beschloß 1078 das Konzil zu Rom, alle Bischöfe sollten an ihren Kirchen die freien Künste lehren lassen (Mansi: 20, 509 A). Die 3. Lateransynode von 1179 unter Alexander III (¶ Lateransynoden) verfügte c. 18: „da die Kirche Gottes . . ., wie eine liebende Mutter dafür zu sorgen hat, daß den Armen, die aus den Mitteln ihrer Eltern nicht unterstützt werden können, die Gelegenheit, lesen zu lernen und Fortschritte zu machen, nicht entzogen werde, so soll an jeder Kathedralkirche dem Lehrer, welcher die Geistlichen dieser Kirche und arme Schüler unentgeltlich zu unterrichten hat, eine angemessene Pfründe verliehen werden" (im Corpus iuris canonici: c. 1. X. de magistris V, 5). Dieses grundlegende Gesetz des mittelalterlichen kirchlichen Schulrechts wurde erweitert durch die 4. Lateransynode von 1215 (¶ Lateransynoden), die unter Innocenz IV verordnete, daß nicht nur an den Kathedralen, sondern auch bei den andern Kirchen, deren Mittel es gestatteten, ein tüchtiger Lehrer für solchen unentgeltlichen Unterricht angestellt würde (c. 4. X. de magistris V, 5). — An Dom- und Stiftsschulen, nicht an Klosterschulen, hat sich denn auch die Entwicklung der Generalstudien (¶ Universitäten) oft angeschlossen. Die Universitäten übernahmen in der zweiten Hälfte des Mittelalters die Pflege des höheren Unterrichts. Die Domstifter sandten dorthin ihre höherstrebenden Schüler, und die Professoren bekamen in den Dom- und Stiftskapiteln Pfründen ohne Residenzpflicht. Die Schulen wurden nun mehr und mehr zu bloßen Vorschulen der Universitäten. Sie traten damit in eine Reihe mit der neuen Schulgattung, die in dieser Zeit entstand und sich schnell ausbreitete, mit den Pfarrschulen. Alle Pfarrkirchen in den Städten legten Wert darauf, wie die Dome usw., einen stattlichen eigenen Schülerchor zu haben; das erforderten Stadtehre und Bürgerfrömmigkeit; so wurden an vielen Pfarreien Schulen errichtet. Dazu kamen in den Städten weiter noch Schulen von Orden und ordensähnlichen Genossenschaften, die gleichfalls die Schicht der lateinisch Gebildeten immer mehr verbreiterten und verstärkten. Das städtische Schulwesen, das sich hieraus entwickelte, wird unter ¶ Lateinschulen behandelt.[1]

Mabillon: De studiis monasticis, Venedig 1729; — Launoy: De scholis etc. (1672). Editio Fabricii, Hamburg 1717; — A. Theiner: Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, 1835; — Fr. Cramer: Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters, 1843; — Léon Maître: Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident 768—1180, Paris 1866; — Franz A. Specht: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jhd.s, 1885; — G. Meier: Kloster und Schule, in: Historisch-politische Blätter, Bd. 103; — DUB: Les écoles abbatiales au moyen age, in: Le Messager des Fidèles (= RBd) Bd. 6, 1889, S. 499 ff; — Emil Michael S. J.: Geschichte des deutschen Volkes usw., Bd. II, 1899, S. 370 ff; — Georg Lurz: Mittelschulgeschichtliche Dokumente Altbayerns I (= MGPaed 41), 1907; — Paul Hinschius: Das Kirchenrecht usw. II, 1878, § 80 ff; IV, 1888, § 228. 236 ff. Schiele.

Klosterschulen, württembergische, ¶ Erziehungsanstalten, 2 b.

Klugsches Gesangbuch ¶ Kirchenlied: I, 3, Sp. 1297.

Knaake, Joachim Karl Friedrich (1835—1905), evg. Theologe, geb. zu Werben, 1865 Kadettenpfarrer in Potsdam, 1883 Pfr. in Drakenstedt (Prov. Sachsen), seit 1901 im Ruhestande, starb in Naumburg, bekannter Lutherforscher, leitete 1883—97 die Weimarer Lutherausgabe.

Vf. u. a.: Luthers Anteil an der Augsb. Konfession, 1863. — Gab heraus Chr. Scheurls Briefbuch, 1867 ff (mit F. v. Soden); — Joh. v. Staupitz Werke I, 1867; — Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation I, 1872; — in der Weimarer krit. Gesamtausgabe der Werke Luthers I, 1883; II, 1884; VI, 1888; — Clemens' XIV Breve betr. Aufhebung des Jesuitenordens, 1903. M.

Knaben- und Mädchenhorte ¶ Innere Mission: IV, 1 b ¶ Charitas, 2.

Knabenliebe (Päderastie) ¶ Ehe: II, 2 a.

Knabenschulen ¶ Volksschule ¶ Gymnasium ¶ Schulreform ¶ Realgymnasium ¶ Oberrealschule ¶ Mittelschule; für die ältere Zeit vgl. auch ¶ Kloster- und Stiftsschulen ¶ Lateinschulen.

Knabenseminare, kath. bischöfliche, zur Heranbildung künftiger Priester, ¶ Erziehungsanstalten, 2 b ¶ Kollegien, römische (z. B. Collegium Germanicum).

Knak, Gustav (1806—78), evg. Theologe, geb. zu Berlin, 1834 durch Vermittlung von ¶ Kottwitz Pfr. zu Wusterwitz (Hinterpommern), 1850 als Nachfolger ¶ Goßners Pfarrer der „böhmischen" lutherischen Gemeinde (Bethlehemskirche) in Berlin, starb auf einer Reise zu Dünnow b. Stolpmünde. Im Sinne der Erweckung des 19. Jhd.s (¶ Pietismus: II) vielseitig tätig, namentlich als Missionsfreund; um seiner unbegrenzten Bibelgläubigkeit willen, die so weit ging, daß er gegen ¶ Sydow das kopernikanische System anzweifelte, viel verspottet; besonders bekannt geworden durch seine geistlichen Lieder, darunter das in den 40 er Jahren entstandene „Laßt mich gehn".

Sammlungen von Liedern K.s: Simon Johanna, Hast Du mich lieb?, 1829; — Zionsharfe, 1843; — Liebe um Liebe, 1850. — K. gab die Lieder von K. von Pfeil (1850, 1853) und F. v. ¶ Hausmanns „Maiblumen" heraus (1865 ff). — Ueber K. vgl. Th. Wangemann: G. K., 1879; — ADB XVI, S. 261. M.

[1] Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Knapp, 1. Albert (1798—1864), geb. in Tübingen, seit 1836 Prediger in Stuttgart, nachdem er seit 1820 an verschiedenen Orten tätig gewesen war, verfaßte einige Biographien, deren frische Darstellung gerühmt wird, und ist als Dichter („der Vater des neueren geistlichen Liedes"; ¶ Kirchenlied: I, 2 c) und Hymnologe bekannt. In seinen über 1200 Liedern und Gedichten, deren Wert nicht selten durch das Pathos beeinträchtigt wird, zeigt sich K. stark von ¶ Klopstock und ¶ Zinzendorf beeinflußt; „die verwelkliche Natur, das flüchtige Menschenleben" — viele Personen und Ereignisse der Geschichte — „und das über beide sich ewig jung erhebende Wort Gottes" machte er zum Inhalt seiner Dichtungen. Mit einigen, nach Form und Inhalt vortrefflichen Liedern hat er den Schatz unserer evg. Kirchenliederdichtung bereichert, z. B. mit dem Passionslied „Eines wünsch ich mir vor allem andern", dem Missionslied „Einer ists, an dem wir hangen", dem Himmelfahrtslied „Hallelujah, wie lieblich stehn hoch über uns des Himmels Höhn", dem Abendlied „Abend ist es, Herr, die Stunde ist noch wie in Emmaus". In seinen hymnologischen Arbeiten erachtete er trotz des Kampfes gegen die rationalistischen Verwässerungen eine Veränderung der Texte mancher älteren Lieder und eine Ergänzung ihres Inhaltes im Interesse der modernen Gemeinde für geboten; in seinem „Liederschatz" unterzog er sich dieser Umdichtung und ließ in den späteren Auflagen nur wenig davon ab (¶ Kirchenlied: I, 3 c).

Herausgeber von: Christoterpe 1833—1853; — Christenlieder, 1841; — Evangelischer Liederschatz für Kirche und Haus, 1837[1], 1850[2], 1865[3] (mit 3590 Liedern); die 4. Aufl. 1891, bis auf die Gegenwart fortgeführt, ist von seinem Sohn Joseph K. herausgegeben; — Verf. u. a.: Christliche Gedichte, 2 Bde., 1829; — Neuere Gedichte, 2 Bde., 1834; — Neueste Folge, 1843; — Herbstblüten, 1859. (Als „Auswahl in Einem Bande" erschienen seine Lieder, 1854[1], 1868[3]); — Ansichten über den württembergischen Gesangbuchsentwurf vom Jahr 1839. — Seine Biographien erschienen als Sammlung unter dem Titel: Gesammelte prosaische Schriften, 2 Teile, 1870—75 (Bd. I: Altwürttembergische Charaktere; Bd. II: Sechs Lebensbilder). — Ueber K. vgl. RE[3] X, S. 584—588; — Lebensbild von Alb. K., beendigt von Joseph K., 1867; — E. E. Koch: Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs VII, 1872[3], S. 213 f; — Unsere Kirchenliederdichter II, S. 129—144. **Glaue.**

2. Georg Christian (1753—1825), evg. Theologe, geb. zu Glaucha b. Halle, lehrte von 1775 an in Halle, von 1782 an als ord. Prof., milder Supranaturalist, Freund der Herrnhuter und der Heidenmission (¶ Halle, Sp. 1809. 1812).

Vf. u. a.: Scripta varii argumenti maximam partem exegetici atque historici, (1805) 1824[2]; — Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, herausgeg. v. Thilo, (1827/28) 1836[2]. — Ueber K. vgl. RE[3] X, S. 588 ff.

3. Johann Georg (1705—71), Vater des vorigen, ¶ Halle, 2 a (Sp. 1806). **M.**

Knecht, Friedrich Justus, kath. Theolog und Schulmann, geb. 1839 zu Bruchsal, 1862 Priester, 1882 Domkapitular in Freiburg i. Br., 1896 Domdekan, seit 1894 zugleich Weihbischof daselbst, auf Katholikentagen und sonst als Verfechter der ¶ Konfessionsschule hervorgetreten.

Vf. außer pädagogischen und schulpolitischen Schriften u. a.: Praktischer Kommentar zur bibl. Geschichte (1882) und Kurze bibl. Geschichte, beide oft aufgelegt. **M.**

Knecht der Knechte Gottes (servus servorum Dei), Beinamen der römischen Päpste, bei ¶ Gregorius I zuerst nachweisbar.

Knecht Jahves (Ebed Jahve).

1. Frühere Deutungen; — 2. Der K. J. eine Idealfigur; — 3. Entstehung der Figur; — 4. Kritische Fragen.

1. Durch die Reden des Deuterojesaia (¶ Jesaia usw., 2) zieht sich eine geheimnisvolle Gestalt, die Gestalt des K.s J. (42 $_{1-9}$ 49 $_{1-6}$ 50 $_{4-10}$ 52 $_{13}$—53 $_{12}$). Der Prophet redet von ihr in Worten tiefsten Geheimnisses: einen Namen für sie nennt er nicht, in dunkeln Bildern beschreibt er ihr Tun und Leiden. Schon den Zeitgenossen mögen seine Worte rätselhaft gewesen sein, und nur seine Jünger mögen sich die Deutung zugeraunt haben. Begreiflich genug, daß die Späteren unsicher hin und her geraten haben. Die christliche Gemeinde hat die Gestalt dem Christus gleichgesetzt; aber es sollte heutzutage kaum eines Beweises bedürfen, daß sie nicht einfach der Messias ist. Denn dieser ist eine Heldenfigur, der gewaltig-herrschende, göttliche König (¶ Messias); der K. J. aber trägt Leiden und stirbt. Der Gedanke an Leiden des Messias ist nicht at.lich und von der prophetischen Vorstellung des Königs der Endzeit so weit als möglich entfernt. — Nun wird an einigen Stellen des prophetischen Buches Israel selbst ein Jahveknecht genannt, 41 $_{8}$ 42 $_{19}$ 43 $_{1\,f.\,21}$ $_{(26)}$ 45 $_{4}$ (49 $_{3}$) (vgl. ¶ Jesaja usw., 2 c ¶ Eschatologie: II, 3); man hat daher vielfach geglaubt und glaubt noch jetzt, alle Stellen, die vom K. J. handeln, hiernach verstehen und auf Israel beziehen zu können. Aber diese Erklärung läßt sich nur bei starker Mißdeutung des Textes halten. Denn an einigen Stellen wird der geheimnisvolle K. J. deutlich von Israel unterschieden: er ist berufen „zum Bunde des Volkes und zum Lichte der Heiden" (42 $_{6}$); die erste der beiden parallelen Bestimmungen darf syntaktisch nicht anders als die zweite gefaßt werden; der Satz muß also bedeuten, daß er den Heiden ein Licht, dem „Volke", d. h. Israel, aber ein Bund werden, d. h. ihm einen Bund mit Jahve vermitteln soll. Und ein ander Mal heißt es, daß Jahve ihn sich zum Knechte gebildet, „um Jakob zu ihm heimzuführen und Israel zu ihm zu sammeln" (49 $_{5}$); diese Worte dürfen nicht — sonderbar gequält — „indem er (Jahve) Jakob zu sich hinbrachte" übersetzt und dann auf Israels ursprüngliche Erwählung in der Wüste bezogen werden, da man hier den Zweck der Erwählung des Knechtes und seine Aufgabe als Knecht erwartet (vgl. 42 $_{7}$). Der K. J. soll also an Israel wirken, kann also nicht selber Israel sein. Auch wird in dem berühmten und viel umstrittenen Kapitel 53 eine Bußrede mitgeteilt, die man als Worte Israels verstehen muß; darin bekennt das Volk, daß es ihn nicht gewürdigt habe; erst jetzt sehen sie es ein, daß er um ihrer Sünden willen gestorben ist. — Auch seinem Charakter nach ist dieser K. J. von Israel weit unterschieden. Denn Israel — so heißt es durch das ganze Buch — hat Jahve vergessen und gegen ihn gesündigt; es hadert mit ihm und murrt wider ihn; es ist verzagt und mutlos. Dieser K. J. aber hält in allen, auch den schwersten Leiden treu an seinem Gott fest und kann, da er selber schuldlos ist, durch sein Leiden die Sünden anderer büßen. Nun ist sicherlich diese Gestalt dem, was Deuterojesaja über Israel sagt, in manchem ähnlich, und an einer Stelle mag man fragen, ob der Prophet

das Volk oder den „K. J." meine (ersteres in 49, ff, wenn man V. 8 b α streicht), wie denn schon eine alte Hand in einer Rede, die vom „K. J." handelt, „Israel" hinzugefügt hat (49 3). Beide sind von Jahve auserwählt, gegenwärtig in tiefstem Elend und gehen durch Jahves Hilfe herrlicher Verklärung entgegen. Trotzdem aber kann Israel dieser „K. J." nicht sein. — Ebensowenig kann man sagen, daß er vom Verfasser als „das ideale Israel" oder als die Verkörperung der Propheten gedacht sei; denn dazu wird er doch viel zu deutlich als eine einzelne Person geschildert, an deren Dasein der Prophet selber glaubt. — Aber auch eine bestimmte zeitgeschichtliche Figur liegt nicht im Hintergrunde. Die Beschreibungen, die der Prophet von ihm gibt, in denen alles konkrete Geschichtliche fehlt, sind dafür viel zu farblos; der geheimnisvolle Ton, in dem nicht nur über seine Zukunft, sondern auch gerade über seine Person gesprochen wird, wäre dann unerklärlich; und vor allem, die Gestalt selbst ragt über alles Geschichtliche hinaus. Ist es doch die Aufgabe des K.s J., das zertretene und zerstreute Israel neu zu stiften und zu Gott zu führen und zugleich Jahves Religion in die Heidenwelt hinauszutragen! Von welcher Figur jener Zeit hätte man das sagen oder auch nur erwarten können! Dieser K. J. ist selbst für einen ¶ Jeremia bei weitem zu groß, geschweige denn für „Jammerprinzen" wie ¶ Jojachin oder ¶ Serubbabel! — Die Voraussetzung fast aller dieser Erklärungen ist diese, daß man geglaubt hat, eine bestimmte Erscheinung oder Persönlichkeit aus jener Zeit als das Urbild des K.es J. auffinden zu müssen. Es ist dieselbe Erklärungsart, die früher auch in der Deutung der ¶ Apokalyptik, besonders der ¶ Offenbarung des Johannes bestanden und dort lange Zeit hindurch unter dem Namen der „zeitgeschichtlichen Erklärung" als die allein wissenschaftliche gegolten hat. Aber die Größen der religiösen Vorstellung, so sehr sie natürlich auch in der Geschichte des Volkes werden und von ihr beeinflußt sind, folgen doch ihren eigenen Gesetzen und sind nicht einfach als phantastisches Nachbild zeitgeschichtlicher Größen zu verstehen. Jahve selbst, sein Engel und die Engel überhaupt, auch der Satan und die andern Wesen, an deren Dasein Israel je geglaubt hat, nicht anders der Messias und ebenso der K. J. sind Gestalten des Glaubens und nicht einfach der Geschichte.

2. So ist — was niemals hätte verkannt werden dürfen — der K. J. eine Idealfigur. Die wissenschaftliche Aufgabe aber ist — genau wie beim ¶ Messias — zunächst diese, diese Figur zu beschreiben und festzustellen, welche Ideen sie verkörpert. Der K. J. ist ein gewaltiger Jahve-Prophet (50 4 f). Das Wort „K. J." ist nach Analogie des „Knechtes" eines Königs, d. h. seines ersten Dieners, zu deuten: er ist Jahves Vezier, Vollstrecker seiner Befehle in der Welt. Und was für ein gewaltiger Prophet! Er überragt weit alles, was an Propheten in Israel je gewesen ist und was das Exil an Propheten noch ertrug! Gründer des neuen Volkes und Stifter eines neuen Bundes wie Moses, Führer und Neuordner wie Josua, aber auch diese weit überbietend, indem er zu den Heiden sprechen und die Weltreligion stiften soll. Also nicht einfach ein Regent, auch nicht ein ärmlicher, tiftelnder „Toralehrer" und „Schriftgelehrter", sondern ein Mann, von Jahves Geist erfüllt, eine prophetische Riesengestalt, Mittelpunkt Israels, ja der Welt. Kein Zweifel, daß in solcher Figur das Prophetentum sein Ideal anschaut; wie der Messias der König Israels ist, so ist der K. J. der Prophet. Und diese Gestalt verkörpert zugleich Israels nationale und religiöse Hoffnung: seine Sehnsucht nach Heimkehr und Wiederherstellung und seine größte religiöse Idee. Die Ahnung der israelitischen Religion, dieser Winkelreligion, daß sie einst Weltreligion werden soll, ist hier anschaulich und hinreißend ausgesprochen, indem sie auf eine Gestalt übertragen ist: dieser Mann wird es tun. Der unerschütterliche Glaube der Religion an sich selbst, ihr gewaltiges Hochgefühl, das die Geschichte bestätigt hat, ist in dieser Figur niedergelegt (Ueber diese Hoffnung auf Bekehrung der Heiden ¶ Eschatologie: II, 3; ¶ Fremde und Heiden in Israel, Sp. 1054). — Nun aber ist seine Wirksamkeit ganz anders gewesen, als man hätte erwarten sollen. Unscheinbar ist der Gewaltige aufgetreten; niemand hat auf ihn geachtet; nur im Verborgenen und in der Stille hat er gewirkt. Und nichts hat er beschafft: er ist beschimpft und geschändet und zu Tode ermattet. Er hat sein Werk an Israel nicht erfüllen können, geschweige an den Heiden. Ja, schließlich ist er als ein Verbrecher getötet. So wenig hat die Wirklichkeit die Ansprüche des großen Propheten erfüllt! — Dieser herzzerreißende Gegensatz ist das Spiegelbild des Gegensatzes, in dem sich damals die Ideale der Propheten mit der Wirklichkeit befinden. Diese Religion und dieses Volk, die so weltumspannende Ziele vor sich sehen, sind völlig gescheitert! Prophetenstimme findet kein williges Ohr mehr; Hohn und Todesdrohung klingt ihr im eigenen Volke entgegen. Dies Schicksal ist auf die Idealfigur übertragen; der Prophet malt sein eigenes Ideal, wenn er schildert, wie der K. J. mit diesem Schicksal kämpft, wie er sein Antlitz vor Schmähung und Anspeien nicht verbirgt und auf seine Rechtfertigung in der Zukunft vertraut. Bis schließlich die Verzweifelung sagt: nun ist er gestorben! Der uns erlösen und der Welt das Licht bringen sollte, er ist ungekannt dahingegangen und tot! — Nun aber rafft sich der Glaube empor: Israel wird dennoch Jahves Volk, und die Heiden fallen Gott dennoch zu Füßen. Er ist um unserer Sünden willen gestorben, uns zum Heile! Und nun empfängt der Geschändete volle Ehre, der Getötete ward lebendig und führet es herrlich hinaus. — So verkörpert diese Gestalt des K.s J. den Glauben der Religion an ihren Sieg über die Welt, die tapfere Bereitschaft der Propheten, die Leiden des von Gott gegebenen Berufes hinzunehmen und doch nicht zu verzagen, „als die Sterbenden, und siehe wir leben", und schließlich die Ueberzeugung, daß Gott dies Leiden über die Besten verhängt, weil sie so die Sünden ihres Volks büßen. Und so mag man sagen, dieser Jahveknecht stelle das Prophetentum oder das ideale Israel dar. Nicht in der Vorstellung des Verfassers, dem diese Figur Wirklichkeit ist; aber Israel nach seinen besten Kräften, das Prophetentum nach seinen innersten Motiven hat diese Gestalt geschaffen. Nur mit tiefster Andacht aber, ganz leise läßt sich von diesen Dingen reden; es sind die letzten Geheimnisse der Religion.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

3. Wie das Obige zeigt, ist in dieser Gestalt mancherlei zusammengeflossen: die Erlebnisse Israels in seinem Exil, das Bild großer Propheten wie Jeremias, eigene Erfahrungen des Dichters, nicht zum mindesten und vielleicht als Anlaß der ganzen Schöpfung der Glaube, daß am Ende der Dinge, da sich das Urzeitige wiederholt, und da eine neue Erlösung, der aus Aegypten vergleichbar, Israel befreit, ein neuer Moses einen neuen Bund stiften werde. Ausländischer Einfluß ist vielleicht zu vermuten für das Erstehen des K.es J. aus dem Tode, einen Gedanken, den die israelitische Religion sonst nicht kennt. Hier führt Sach 12 $_{10\,ff}$ weiter: diese ebenso in tiefstem Geheimnis redende Stelle spricht gleichfalls von Einem, der gestorben ist, und um dessen Tod das Volk, das ihn verschuldet hat, bitterlich Leid trägt; und diese Leichenklage wird verglichen mit der um Hadad-Rimmon (¶ Hadad), einen Gott wie ¶ Tamuz und ¶ Adonis, deren allzufrüher Tod und deren Wiederkehr in ergreifenden Festen gefeiert wurde. Jedenfalls war der Dienst solcher Götter der vor- und nachexilischen Zeit Israels bekannt (Ez 8 $_{14}$ Sach 12 $_{11}$); auch der Gestalt des ¶ Messias liegt, wie es scheint, eine fremde Gottesfigur zu Grunde; und auch gerade dafür haben wir Parallelen, daß an die Stelle des heidnischen Gottes der Mann des Geistes getreten ist; man denke an ¶ Simson und an die Legende vom Drachen zu Babel (¶ Apokryphen: I, 1 c), wo Daniel für Marduk eingetreten ist. Doch bleiben auch bei diesen Annahmen noch viele Fragen offen; wir wissen nicht, in welcher Form diese Figur des sterbenden Gottes zu den Juden gekommen sein und was Deuterojesajas bereits vorgefunden haben mag. Doch glaubt man in der Art, wie er in jedem neuen Abschnitte etwas Neues, Höheres oder Tieferes, vom K. J. zu sagen hat und wie er ihn in den früheren Stücken als einen Gegenwärtigen, zuletzt aber als einen schon Gestorbenen behandelt, den schöpferischen Geist am Werke zu sehen.

4. Gegenüber der Frage nach dem Verständnis dieser Gestalt sind die kritischen Fragen, ob die von ihr handelnden Stücke von einem andern als Deuterojesaja gedichtet und von ihm selber in das Buch aufgenommen oder etwa erst nachträglich eingesetzt worden sind, von geringerer Bedeutung. Einstweilen sind diese Fragen bei dem eigentümlichen Charakter der einer Gedichtsammlung ähnlichen Schrift, die zwar durch große Grundgedanken zusammengehalten wird, in der aber jede straffere Disposition fehlt (vgl. ¶ Jesaja usw., 2 d), kaum mit Sicherheit zu entscheiden. Aber auch hier wird eine organische Erklärung der mechanischen überlegen sein.

Vgl. die „Biblischen Theologien“ und die Kommentare zum Buche ¶ Jesaias; — Ferner: Martin Schian: Die Ebed-Jahve-Lieder, 1895; — Alfred Bertholet: Zu Jesaja 53, 1899; — Karl Budde: Die sogenannten Ebed-Jahvelieder, 1900; — Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, (1903) 1910[2], S. 78 f; — Alfred Zillessen in: ZAW 1904, S. 251 ff; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 301 ff; — Ernst Sellin: Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches, 1908; — Willy Staerk in: ZwTh 1909, S. 28 ff. Gunkel.

Kneib, Philipp, kath. Theologe, geb. 1870 zu Zornheim (Kr. Mainz), von 1896 an im kath. Kirchen- und Schuldienst in der Diözese Mainz, 1902 Prof. der Moral am Priesterseminar in Mainz, 1906 (als Nachfolger H. ¶ Schells) ord. Prof. in Würzburg.

Vf. u. a.: Willensfreiheit und innere Verantwortlichkeit, 1898; — Die Unsterblichkeit der Seele, 1902; — Wissen und Glauben, (1902) 1905[2]; — Die „Heteronomie“ der christl. Moral, 1903; — Die „Lohnsucht“ oder christl. Moral, 1904; — Die Jenseitsmoral im Kampfe um ihre Grundlagen, 1906; — Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus, 1907; — Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie, 1908. M.

Kneipp, Sebastian (1821—97), katholischer Pfarrer, bekannt durch seine Wasserkur, geb. zu Stefansried bei Ottobeuren, zuerst Weber, studierte dann in Dillingen und München Theologie, wurde 1852 Priester, 1855 Kaplan in Wörishofen (bayr. Schwaben), 1881 Pfarrer daselbst. Der Ort wurde durch ihn zum berühmten Kurort; die von K. zuerst bei sich selbst angewandte Heilweise (Barfußgehen in nassem Grase, im Wasser usw., Bäder, Gießungen, nasse Packungen und dergl.) zog viele Fremde nach Wörishofen und gewann, von K. in seinen Schriften bekannt gemacht, Anhänger in weitesten Kreisen.

Vf. u. a.: Meine Wasserkur, 1887, seitdem in über 70 Auflagen; — So sollt ihr leben, (1889) 1900[25]; beide in viele Sprachen übersetzt. Gesammelte Schriften K.s erschienen 1898—99 in 4 Bden. — Ueber K. vgl. Alfred Baumgarten: S. K., (1898) 1903[3]. M.

Kniebeugungsstreit, 1. bayrischer. Ueber den Geist der Zeit, in die der bayrische K. fällt, ¶ Bayern: I, 1. 1838 wurde bei Militärgottesdiensten das Niederknieen zum Zweck der Verehrung der Hostie während der Brotverwandlung und beim Segen wieder angeordnet. Allgemein war die Entrüstung auf evg. Seite, da hier die Beschränkung der durch die Verfassung garantierten Gewissensfreiheit und Parität auf die Spitze getrieben war; evg. Offiziere, Synoden, Dekanate protestierten fortwährend beim Oberkonsistorium gegen die neue Anordnung. Mannhaft trat auch der Regierungspräsident von Mittelfranken, Graf von Giech, für seine Glaubensgenossen ein. Die Regierung blieb aber fest und die vom Oberkonsistorium herübergegebenen Petitionen blieben unbeachtet. Auf der Generalsynode 1840 verbot der Königliche Kommissär die Behandlung dieser Frage. Graf Giech nahm seinen Abschied, um die Bedrückungen der Evangelischen in einer offenen Denkschrift niederzulegen. Zu alledem schwieg das Oberkonsistorium damals; es fühlte sich aus Dank für die Unterdrückung des Rationalismus in Bayern zum unbedingten Gehorsam verpflichtet. Erst 1843 wagte es ohne Erfolg das Niederknieen vor der Hostie als Sünde zu bezeichnen. Katholischerseits bemühte man sich auf alle Weise die laut werdende Erbitterung der Protestanten zu unterdrücken. Dem König hatte man die ganze Bewegung als einen Ausfluß des Liberalismus hingestellt. Der Antrag der Ständekammer 1843 auf Abschaffung der bewußten Ordre wurde von der Reichsratkammer abgelehnt. Evangelische Prediger, wie Repetent Dr. Adolf Wiener von Erlangen, Pf. Wilhelm Redenbacher von Sulzkirchen, Pf. Dr. Volkert von Ingolstadt, mußten ihren Freimut mit Amtsentsetzung und Festungshaft büßen; ¶ Harleß wurde 1845 plötzlich durch Versetzung an das Konsistorium Bayreuth das Auftreten in der Kammer der Abgeordneten un-

möglich gemacht. ¶ Abels Recht schien unbezwinglich. Da schilderte der Präsident des Oberkonsistoriums von Roth am 2. Dezember 1845 in einem Privatschreiben dem König offen die Gewissensnot der Evangelischen und erzielte die Aufhebung der beschwerendsten Punkte am 12. Dezember 1845. Der kommende Landtag 1846 führte dann eine deutliche Sprache; Prof. v. Scheurl, Dekan Bauer u. a. brachten nachdrücklichst die lange zurückgehaltenen Klagen vor, und Abel nahm 1847 seinen Abschied. Der K. hat nicht zum mindesten eine Vertiefung und Verstärkung des evangelischen Geistes in Bayern zur Folge gehabt.

RE³ X, S. 590—594; — Beiträge zur Bayrischen Kirchengeschichte V, S. 1 ff. **Schornbaum.**

2. sächsischer. In der Dresdener katholischen Hofkirche wurden zum militärischen Dienst (bei Anwesenheit der kgl. Familie) auch evangelische Offiziere und Mannschaften und zum Pagendienst bei Prozessionen auch evangelische Kadetten verwendet, was für letztere Veranlassung war, vor dem Sanktissimum niederzuknieen. Das führte 1900 zu Verhandlungen und Protesten in der Oeffentlichkeit; König Albert ordnete bald an, daß bei diesem Dienst nur Katholiken zu verwenden seien.

Neues sächs. Kirchenblatt 1900, S. 268 ff. **M.**

v. Knigge, Adolf, ¶ Illuminaten.

Knipperdolling ¶ Münster: I.

Knipstro, Johannes (1497—1556), Mitbegründer der evg. Kirche ¶ Pommerns, geb. in Sandau (Elbe), schlesischer Franziskaner, „befand, daß Lutheri Sachen guten Grund haben", deshalb nach Pyritz versetzt, hielt dort schon 1521 evg. Predigten, floh vor drohender Verhaftung nach Stettin und Stargard; seit 1525 verheirateter, aber darbender Diakonus an St. Marien in Stralsund, 1528 „äwerster Prediger" der Stadt, führte 1531 die Reformation in ¶ Greifswald ein, von bedeutendem Einfluß auf dem Landtag zu Treptow 1534 und auf dem Theologenkonvent der Hansastädte in Hamburg 1535, konnte aber gegen den Rat die Visitation von Stralsund nicht durchführen, ging als Hofprediger und Generalsuperintendent nach Wolgast, verwaltete zweimal auch, obwohl ohne akademischen Grad, die theologische Professur in Greifswald, erhielt 1547 von Rostock den Doktorhut. Verfasser einer Kirchenordnung. In der Frage des ¶ Interims seinen Herzögen bis zur Schwäche entgegenkommend, vertrat er im ¶ Osiander'schen Handel und erst recht im Ordinationsstreit mit ¶ Freder schärfste Orthodoxie.

RE³ X, S. 594 ff; — G. Mohnike: Joh. Frederus, 3 Hefte, 1837—40; — G. Rietschel: Luther und die Ordination, 1889, S. 90 ff. **J. Heyn.**

Knobel, August Wilhelm (1807—1863), evg. Theologe, geboren zu Tzschecheln in der Niederlausitz, studierte in Breslau (1826—31), wurde unmittelbar darauf Privatdozent und 1835 a.o. Professor daselbst, 1839 als ordentlicher Professor für das AT nach Gießen berufen. Das Werk, das ihm den Gießener (und einen gleichzeitigen Göttinger) Ruf eingetragen hatte, war „Der Prophetismus der Hebräer" (1837). Außer De Marci evangelii origine (1831) und der „Völkertafel der Genesis" (1850) waren seine Hauptwerke fast ausschließlich Kommentare (vgl. Bibelwissenschaft: I, E, Sp. 1208): zu Koheleth (1836), Jesaja (1843; 61³; 98⁶ von R. ¶ Kittel), Genesis (1850; 60²; 86⁵ von A. ¶ Dillmann), Exodus und Levitikus (1857; 97³ von V. ¶ Ryssel), Numeri, Deuteronomium und Josua (1861; 1886² von Dillmann). Seine Werke sind Muster der Klarheit und nach Seiten des Sprachlichen wie namentlich des Archäologischen, Kulturgeschichtlichen und Geographischen Fundgruben einer tiefgründigen und zuverlässigen Gelehrsamkeit.

RE³ X, S. 598 f; — ADB 16, S. 300—304; — Ueber seine Stellung in der Geschichte der Pentateuchkritik (¶ Mosesbücher) vgl. H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 60. **Bertholet.**

Knodt, 1. Emil, evg. Theologe, geb. 1852 zu Eppelsheim (Rheinhessen), 1878 Pfarrer in Rothenberg, 1883 Pfarrer und Religionslehrer in Münster, seit 1898 Direktor des theologischen Seminars zu Herborn.

Vf. u. a.: Trostbuch beim Tode unserer Kinder, 1893; — Pastorallehren aus den paulin. Briefen I, 1894; — Joh. Westermann, 1895; — Kleine Bilder von großen Dingen, 1897; — Christl. Lebenszeugen aus und in Westfalen I, 1897; II, 1900; — Die älteste evg. Kirchenordnung für Nassau, 1904; — Die Nassau-Saarbrückenische Kirchenordnung von 1576, 1905; — J. H. Wichern, 1908; — Calvins Leben und Schriften, 1909; — Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt, 1910; — Sowie mehrere Schriften zur Förderung des Tierschutzes.

2. Karl Ernst, ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit, 4. **M.**

Knöpfler, Alois, kath. Theologe, geb. 1847 zu Schomburg (Württemberg), wurde 1874 Priester, 1876 Repetent in Tübingen, 1880 Professor am Lyzeum in Passau, 1886 ord. Prof. der Kirchengeschichte in München. ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 3 e.

Vf. u. a.: Die Kelchbewegung in Bayern unter Albrecht V, 1891; — Lehrbuch der Kirchengeschichte, (1895) 1902³; — J. A. Möhler, 1896; — Bearbeitete Bd. 23 der deutschen Ausg. von Rohrbachers Kirchengeschichte, 1883, Bd. 5 und 6 der 2. Aufl. von ¶ Hefeles Konziliengeschichte, 1886 und 1890; — Gibt heraus: Veröffentlichungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar München, 1899 ff, und (mit ¶ Schrörs und ¶ Sdralek) Kirchengeschichtliche Studien, 1891 ff. **M.**

Knoke, Karl, evg. Theologe, geb. 1841 in Schmedenstedt, zuerst im Schuldienst, 1875 Seminardirektor in Wunstorf bei Hannover, seit 1882 ord. Prof. in Göttingen, seit 1904 zugleich Abt von Bursfelde.

Vf. u. a.: Das Christentum und das politische Gepräge der Zeit, 1876; — Zur Methodik der bibl. Geschichte, 1878²; — Pädag. Ideale und Irrtümer des 17. Jhd.s, 1887; — Prakt.-theol. Kommentar zu den Pastoralbriefen, 1889²; — Grundriß der praktischen Theologie, 1896⁴; — Grundriß der Pädagogik und ihrer Geschichte seit d. Zeitalter des Humanismus, 1902³; — Luthers kl. Katechismus nach den ältesten Ausgaben in hochdeutscher, niederdeutscher und lateinischer Sprache hsg., 1904; — Das neue Hilfsbuch für den luth. Katechismus-Unterricht beleuchtet, 1910. **Andrae.**

Knoodt, Peter (1811—1889), katholischer, später altkatholischer Theologe, geb. zu Boppard, in Bonn Schüler von ¶ Hermes, Kaplan und Religionslehrer in Trier, ging 1841 nach Wien, um auch persönlich ¶ Günthers Schüler zu werden, wurde 1845 a.o. Prof., 1847 ord. Professor der Philosophie in Bonn. Zur Verteidigung der Güntherschen Philosophie gegen den Privatdozenten Clemens in Bonn schrieb er: Günther und Clemens. Offene Briefe, 3 Bde. 1853/54. Erzbischof ¶ Geissel veranlaßte freilich, daß die katholischen Theologen K.s Vorlesungen fern blieben. Als die Indexkongregation Günthers

Schriften verurteilte, traf dieses Schicksal auch K.s „Günther und Clemens"; er unterwarf sich, schloß sich aber 1870, als die päpstliche Unfehlbarkeit (¶ Vatikanum) verkündet wurde, den ¶ Altkatholiken an; von 1878 an war er Generalvikar des Bischofs ¶ Reinkens.

Vf. namentlich eine zweibändige Biographie A. ¶ Günthers, 1881. — Ueber K. vgl. ADB 51, S. 262 ff. M.

Knopf, Rudolf, evg. Theologe, geb. 1874 in Biala (Oesterreich), 1900 Priv.-Doz., 1906 a.o. Prof. in Marburg, 1907 a.o. Prof. und 1909 o. Prof. an der ev.-theol. Fakultät in Wien.

Vf. u. a.: Der erste Clemensbrief, 1899; — Ausgewählte Märtyrerakten, 1901; — Das nachapostolische Zeitalter, 1905; — Der Text des NT, 1906; — Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, 1907; — Paulus, 1909. **Andrae.**

Knopken, Andreas (gest. 1539), Reformator Rigas, ¶ Ostseeprovinzen.

Knox, John (1505[?]—1572), der Reformator ¶ Schottlands (vgl. ¶ Calvinismus, 1, Sp. 1557), geboren in Giffordgate, einer Vorstadt von Haddington, als Sohn eines Kleingrundbesitzers, studierte 1522 zu Glasgow und drang etwa vierzigjährig durch eifriges Studium der Kirchenväter, besonders des Hieronymus und Augustin, zur evg. Lehre vor. 1547 trat er zuerst als Reformator auf. Als nach Jakobs V Tode während der Regentschaft des Grafen Arran für die minderjährige ¶ Maria Stuart die Katholiken die Oberhand bekamen, besetzten evg. Adlige das Kastell von St. Andrews. K., von ihnen zum Prediger berufen, nannte jetzt schon den Papst den Antichrist, den katholischen Gottesdienst Götzendienst. Als der Regent mit Unterstützung einer französischen Flotte die Festung eingenommen hatte, wurden die Insassen, den Kapitulationsbedingungen zuwider, als Kriegsgefangene behandelt und auf französischen Galeeren angekettet. K. tröstete seine Leidensgenossen und hielt sie beim evg. Glauben fest. Im Februar 1549 wurden sie freigelassen. K. ging nach England, wo nach ¶ Heinrichs VIII Tode die Reformation durchgeführt wurde (¶ England: I, 3) und man K.s Dienste gebrauchen konnte. K. wirkte in Berwick, Newcastle, London; kühn trat er gegen die papistischen Reste in Kultus und Verfassung der englischen Kirche auf und behauptete auch seinen Standpunkt dem König und dem Geheimen Rat gegenüber. Nach dem Regierungsantritt der katholischen Maria floh er nach Genf; ¶ Calvins Dogmatik, einschließlich der Prädestinationslehre, nahm er ganz in sich auf; einige Monate wirkte er dazwischen als Prediger einer aus französischen und englischen Flüchtlingen bestehenden reformierten Gemeinde in Frankfurt a. M. (¶ Beyer ¶ Hessen: IV, 1). Unterdessen war in Schottland die Regentschaft der Königin-Mutter, Maria von Guise, zugefallen, die sich auf den evg. Adel stützen mußte (¶ Schottland). K. erschien Herbst 1555 in Schottland, heiratete, predigte leidenschaftlich gegen die Messe und forderte von der Regentin Abstellung alles Götzendienstes, mußte aber noch einmal vor seinen Feinden nach Genf zurückweichen, von wo er seinen „Trompetenstoß gegen das monströse Weiberregiment" erließ; er meinte damit die englische und die schottische Maria. Nachdem dann am 3. Dezember 1557 die schottischen Adligen als „Gemeinde (Congregation) Christi" sich zum Schutze des Evangeliums zusammengeschlossen hatten und der Bürgerkrieg bevorstand, erschien K. am 5. Mai 1559 wieder auf schottischem Boden, entfesselte durch heftige Predigten einen Sturm gegen Heiligenbilder, Klöster und alles Schriftwidrige und Abergläubische im Gottesdienste und war zugleich der Hauptunterhändler zwischen dem schottischen Adel und ¶ Elisabeth von England. Der provisorischen Regierung, die nach Absetzung der Regentin begründet wurde, gehörte K. an. Maria Stuart konnte die Entwicklung zunächst nicht aufhalten, sondern mußte die Einführung des Presbyterianismus und die Reinigung des Gottesdienstes durch das Parlament, sowie die Aufstellung der ¶ Confessio Scotica ruhig mit ansehen. Als sie nun durch List und Schmeichelei und durch die Vergnügungen ihres französisch-verfeinerten Hofes den Adel umgarnte, da zeigte K., der das Predigtamt von St. Giles, der großen Parochialkirche für ganz Edinburg, erhalten hatte, seine ganze gewaltige Kraft und schroffe Konsequenz. Er forderte die Unterdrückung der Messe im königlichen Palaste; das Volk dürfe solchen Gottesdienst nicht dulden; für Sünden der Obrigkeit, die es zulasse, sei es mitverantwortlich. Mit rücksichtslosem Freimut strafte er die Leichtfertigkeit der Maria Stuart. Daß er an der Verschwörung der Adligen, die zur Ermordung ihres Günstlings Rizzio führte, teilgenommen habe, ist nicht zu beweisen; aber er frohlockte, als Maria im Sommer 1567 fliehen mußte und in die Hände der Elisabeth fiel, und drang nun auf ihre Hinrichtung wegen Ehebruchs und Gattenmords. Während der letzten Wirren hatte er sich aus Edinburg erst nach Kyle in Schottland, dann nach Berwick in England gewandt; jetzt unter dem Regenten Graf Murray (¶ Schottland) kehrte er nach Edinburg zurück, mußte aber mit den Päpsten und Anhängern der Maria noch manchen Strauß bestehen, vorübergehend auch noch einmal nach St. Andrews weichen. Im Oktober 1570 vom Schlage getroffen, starb er am 24. November 1572. An seinem Grabe hieß es: „Hier liegt er, der nie das Angesicht eines Menschen fürchtete".

Julius Köstlin in: RE³ X, S. 602—609; — Die Jubiläumsliteratur von 1905 ist zusammengestellt im JB XXV, S. 627 f; — R. Mulot: J. K., ein Erinnerungsblatt zur vierten Zentenarfeier, 1904, ist von geringem Werte; — Nach R. S. Rait, Quarterly Review 1905, Nr. 408 (vgl. HZ 97, S. 678 f) ist aus der neueren englischen K.literatur herauszuheben Andr. Lang: J. K. and the Reformation, London 1905; — Vgl. ferner Charles Martin: De la genèse des doctrines religieuses (bezw. politiques) de J. K. (Bulletin Historique et Littéraire 55, S. 193—211 und 56, S. 193—221); — J. Crook: J. K. the Reformer, Cincinnati 1907; — A. Bushnell Hart: J. K. as a Man of the World (American Historical Review 13, S. 259 bis 280); — E. Russell: J. K. as Statesman (Princeton Theological Review 6, S. 1—28.) **D. Clemens.**

Knud, der Große und der Heilige, Könige von ¶ Dänemark (: 2, Sp. 1932); vgl. auch ¶ England: I, 2 (Sp. 342 f) ¶ Norwegen.

Knudsen, 1. Christopher, evg. Theologe, geb. 1843 in Drammen, woselbst er jetzt Pfarrer ist, der populärste geistliche Redner und Parlamentarier ¶ Norwegens. Den Höhepunkt seiner Wirksamkeit erreichte er als Kultusminister im Kabinett Michelsen, das die Trennung von Schweden durchführte. Hier gelang es K., die gesamten religiösen Strömungen für das eine politische Ziel in Einigkeit zusammenzufassen. Als

aber die Regierung durch die Berufung ¶ Ordings zum Professor in Christiania der Moderne Zugeständnisse machte, schied er aus und wurde das Haupt der mächtig um sich greifenden orthodoxen Volksbewegung, die zur Gründung der freien Fakultät führte und die Trennung von Kirche und Staat anbahnt. O. P. Monrad.

2. Matthias, ¶ Gewissener.

Koadjutor ¶ Kirchenverfassung: I, B 2 (Sp. 1404) ¶ Beamte, kirchliche, 2 (Sp. 989).

Koaleszenz ¶ Entwicklungslehre, 5 (Sp. 392).

Koalitionen auf sozialem Gebiet ¶ Gewerkschaften ¶ Genossenschaften ¶ Arbeitgeberverbände ¶ Kartelle und Trusts.

Koburg ¶ Sachsen-Koburg-Gotha.

Koch, 1. Anton, kath. Theologe, geb. 1859 zu Pfronstetten (Württ.), 1884 Priester, 1886 Repetent in Tübingen, 1891 Religionslehrer in Stuttgart, 1894 a.o., 1896 ord. Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen.

Vf. u. a.: Der hl. Faustus, Bischof von Riez, 1895; — Lehrbuch der Moraltheologie, (1905) 1907²; — Gibt (mit Belser, Sägmüller und Rießler) die Th heraus.

2. David, evg. Theologe, geb. 1869 zu Ulm, seit 1900 Pfarrer zu Unterbalzheim a. d. Iller, einer der Führer in der modernen kirchlichen Volkskunstbewegung (Kunsttage, ¶ Konfirmationsscheine, u. a.).

K. gibt seit 1904 das Christliche Kunstblatt heraus, und vf. u. a.: Künstler-Monographien über Steinhausen, 1903², L. Richter, 1905, P. Cornelius, 1906, Th. Schüz, 1908², E. v. Gebhardt, 1910, E. Burnand, 1910 (vgl. ¶ Kunst: IV).

3. Hugo, kath. Theologe, geb. 1869 zu Andelfingen (Württ.), wurde 1892 Priester, 1893 Repetent in Tübingen, 1900 Stadtpfarrer in Reutlingen, 1904 ord. Prof. der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Lyzeum in Braunsberg. Da er in seiner Arbeit über ¶ Cyprian (s. u.) zu dem Ergebnis kommt, daß Cyprian dem römischen Bischof einen Rechtsprimat oder Universalepiskopat nicht zuerkannt hat, und in seinen dogmengeschichtlichen Folgerungen mit dem römisch-kath. Dogma in Konflikt kam, erhielt er von der preußischen Regierung Urlaub und lebt seitdem, literarisch tätig, in München.

Vf. u. a.: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900; — Virgines Christi, 1907; — Vinzenz v. Lerin und Gennadius, 1907; — Die Tauflehre des liber de rebaptismate, 1907; — Die Ehe Heinrichs II mit Kunigunde, 1908; — Cyprian und der römische Primat, 1910 (TU Bd. 35, 1).

4. Johannes, = ¶ Coccejus.

5. Wilhelm, kath. Theologe, geb. 1874 zu Ludwigsburg, 1898 Priester, 1902 Repetent in Tübingen, seit 1905 a.o. Prof. daselbst. K. gibt Religionswissenschaftliche Vorträge für kath. Akademiker heraus, seit 1910 (bis 1911 mit Wecker, Repetent in Tübingen, der des Modernisteneides wegen zur Philosophie übergegangen ist; ¶ Reformkatholizismus); Bd. 3: „Katholizismus und Christentum" (1910) ist 1911 auf den Index gesetzt worden.

Vf. u. a.: Die Taufe im NT, 1910; — Bearbeitete neu die 4. Aufl. von ¶ Schanz: Apologie des Christentums, 1910. M.

Kochhafe, David, = ¶ Chyträus.

Kochhann ¶ Apostolikumstreit (Sp. 603).

van der Kodde, Gisbert, ¶ Niederlande: I (Kollegianten).

Köberle, Justus (1871—1908), evg. at.licher Theologe, geboren in Memmingen, 1898 Repetent in Erlangen, 1899 Privatdozent ebenda, 1904 ordentlicher Professor der Theologie in Rostock.

Verfaßte: De Elohistae Pentateuchici Ethica, 1896; — Die Tempelsänger im AT, 1899; — Natur und Geist nach der Auffassung des AT, 1901; — Geistige Kultur der semitischen Völker, 1901; — Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im AT, 1901; — Babylonische Kultur und biblische Religion, 1903; — Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel, 1905. — Ueber K. vgl. Rehm, Caspari, v. d. Goltz und Walther: J. K., ein Lebensbild, 1909. Gunkel.

Kögel, 1. Rudolf (1829—96), evg. Theologe, bedeutender Prediger und Kirchenpolitiker, war der Sohn des Diakonus K. in Birnbaum in Posen. Seit 1847 studierte er in Halle Theologie. Besonders ¶ Tholuck, dessen Amanuensis und Reisebegleiter er wurde, beeinflußte ihn; als er 1850 das letzte Semester in Berlin verbrachte, traten vor allem Einwirkungen von ¶ Neander, K. J. ¶ Nitzsch und J. ¶ Stahl hinzu. So wurde er ganz überwiegend Schüler der sog. Erweckungstheologie (¶ Pietismus: II); von historischer Kritik und theoretischem Nachdenken über religiöse Probleme blieb er unberührt. 1852—54 Gymnasiallehrer in Dresden, wo im Verkehr mit L. Richter, E. Rietschel u. a. besonders seine ästhetischen Neigungen Nahrung fanden, amtierte er 1854—57 unter schwierigen Verhältnissen mit glänzendem Erfolge in Nakel in Posen. Auf einem breiteren Wirkungsfelde stand er dann als Prediger an der deutsch-evg. Gemeinde im Haag. Hier trat er in Verbindung mit der extremen holländischen Erweckungsbewegung und gewann eine für sein späteres Wirken vorbereitende Fühlung mit der vornehmen Welt. 1863 trat er als Hofprediger am Dom in Berlin auf den Schauplatz seiner Haupterfolge; zugleich wurde er Rat im Kultusministerium, wo er unter Mühler (¶ Kultusministerium, 1) besonderen Einfluß auf akademische Ernennungen übte. 1868 von Bonn zum Dr. theol. ernannt, wurde er 1873 königlicher Schloßpfarrer, 1879 Mitglied des Oberkirchenrats und Generalsuperintendent der Kurmark, 1880 Oberhofprediger, 1884 Mitglied des Staatsrats. Die letzten 6 Jahre seines Lebens war er schwer leidend. — Außerordentliche Wirkung übte K. zunächst als Prediger. Eine starke Persönlichkeit voll christlicher Begeisterung, dazu mit glänzenden ästhetischen und rednerischen Gaben ausgestattet, wußte er jede Predigt nicht nur zum packenden religiösen Zeugnis sondern auch zum wahrhaften Kunstwerk zu machen. Für die kirchliche Gesamtentwicklung aber wurde er noch wichtiger als preußischer Kirchenpolitiker. Bis zum ¶ Kulturkampf war seine Front wesentlich gegen den lutherischen Konfessionalismus (¶ Neuluthertum) gerichtet. Hatte er dabei mit den Männern der späteren Mittelpartei (¶ Evg. Vereinigung) zusammengewirkt, so verband sich seit etwa 1872 vieles, um ihn diesen zu entfremden; die Wirren, in die ihm die Kirche durch die Kulturkampfgesetzgebung zu geraten schien (¶ Kulturkampf, 3), die persönliche Kaltstellung durch ¶ Falk im Kultusministerium, die Abneigung gegen einige für die Herrschaft der „Gläubigkeit" gefährlich erscheinende Züge der neuen ¶ Kirchenverfassung (: II, 5 b), der Beginn neuer theologischer Kämpfe. So gründete er mit Leop. ¶ Schultze zusammen die „¶ Positive Union" (vgl. ¶ Evg. Vereinigung, Sp. 743); der Kampf gegen den ¶ Protestantenverein und jede Art

kritischer Theologie (vgl. z. B. ¶ Apostolikumstreit) trat in den Mittelpunkt. K. entfaltete für und durch die neue Partei („Hofpredigerpartei") eine außerordentliche Tätigkeit; das Verhältnis zum Kaiser, das durch seine amtliche Tüchtigkeit und den gemeinsamen Gegensatz zum Liberalismus immer enger wurde, verstärkte seinen Einfluß. So trug er vor allem dazu bei, die Stellung E. ¶ Herrmanns und ¶ Falks zu untergraben (¶ Kulturkampf, 5). Vollends durch ihren Sturz wurde seine Machtstellung noch stärker. Doch weckte ihm die skrupellose Schärfe, mit der er überall Partei- und Gottessache gleichsetzte, auch mannigfache Feinde; daher schwankt noch heute sein Charakterbild in der Geschichte.

Außer zahlreichen, oft aufgelegten Predigtsammlungen (u. a. Lasset euch versöhnen mit Gott, I 1864, II 1867; — Aus dem Vorhof ins Heiligtum, 1876/78; — Das Ev. Joh. ausgelegt, 1892/93; — Geläut und Geleit durchs Kirchenjahr, 1895/96) hat er „Gedichte" (1891, 1900²) veröffentlicht; — Ferner „Vaterländische und kirchliche Gedenktage", Reden und Ansprachen (1887), 1892²; — „Ethisches und Aesthetisches", Vorträge und Betrachtungen, 1888 u. a.; — Mit W. ¶ Baur und E. ¶ Frommel gab er seit 1880 die neue Christoterpe heraus. — Ueber K. vgl. Gottfried Kögel: R. K. Sein Werden und Wirken, 3 Bde., 1899—1904; — Georg Rietschel in RE³ X, S. 610—15; — Arthur Titius in ADB 51, S. 299 bis 310; — Scharfe Kritik übt besonders Nippolds Handbuch der neuesten Kirchengeschichte V, 1906³, S. 551 ff. Stephan.

2. Julius, evg. Theologe, geb. 1871 zu Berlin als Sohn von 1., 1899 Privatdozent, 1906 Tit. Professor, 1907 a.o. Professor in Greifswald.

Vf. u. a.: Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri, 1902; — Der Sohn u. die Söhne, eine exegetische Studie zu Hebr 2, 5—18, 1904; — Probleme der Geschichte Jesu, 1906; — Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil 2, 5—11, 1908; — Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, 1909; — Gab die 10. Aufl. von ¶ Cremers Wörterbuch der neutestamentl. Gräzität heraus, 1910. M.

3. Linda, ¶ Kunst, christl.: IV, 3c.

Köhler, 1. August (1835—97), evg. Theologe, geb. zu Schmalenbach (Pfalz), 1857 Privatdozent in Erlangen, 1862 a.o. Prof. daselbst, 1864 ord. Prof. in Jena, 1866 in Bonn, von 1868 an in Erlangen, vertrat in seinem Lehrbuch der biblischen Geschichte AT.s (1875—93) gegenüber der neueren, besonders durch ¶ Wellhausen vertretenen Kritik im wesentlichen die Tradition, in seiner Schrift „Ueber Berechtigung der Kritik des AT.s" 1895 aber und in Artikeln der NkZ die Unterscheidung zwischen der Bibel als Urkunde der Offenbarung und ihren der Kritik unterliegenden Aussagen über Dinge des natürlichen Lebens, was ihm, dem konfessionellen Lutheraner, Angriffe aus orthodoxen Pfarrerkreisen zuzog.

Vf. außerdem: Die nachexilischen Propheten (Kommentar), 1860—65. — Ueber K. vgl. Sellin in: NkZ VIII, S. 273 bis 297; — RE³ X, S. 615 ff. M.

2. Karl (1832—95), evg. Theologe, geb. zu Gedern (Oberhessen) als Sohn des nachmaligen hessischen Prälaten Wilhelm K., studierte (seit 1849) zu Gießen, besuchte das Predigerseminar zu Friedberg, wurde 1858 Gymnasiallehrer zu Darmstadt, 1863 Professor am Friedberger Seminar (Katechetik und Kirchenrecht). Sein schon sehr früh erwachtes, vom Vater ererbtes Interesse für Fragen des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik ließ ihn bald in dem Streit um die neu einzuführende Kirchenverfassung (¶ Hessen: II, 4. 5) eine führende Rolle spielen. Als Mitglied der konstituierenden Synode von 1873 und Berichterstatter ihres Ausschusses hat er auf die Gestaltung der hessischen Kirchenverfassung vom 6. Januar 1874 einen großen Einfluß geübt. Seit 1875 war er Mitglied der ordentlichen Landessynode, auch ihres Ausschusses, und wurde des öfteren auch als Hilfsarbeiter beim Oberkonsistorium zugezogen. Von ihm stammt z. B. auch der Entwurf der Dienstpragmatik für die hessischen evg. Geistlichen (11. Juli 1879). 1882 wurde er Mitglied des Oberkonsistoriums in Darmstadt und Superintendent für Rheinhessen. Frühzeitig unter der Ueberlast wissenschaftlicher (kirchenrechtlicher) und praktischer Arbeit zusammengebrochen (1885 Schlaganfall), trat K. 1892 in den Ruhestand, blieb aber bis zu seinem Tod schriftstellerisch tätig.

Neben einer sehr großen Zahl von Aufsätzen in wissenschaftlichen Zeitschriften hat K. verfaßt: Luther und die Juristen, 1873; — Kirchenrecht der evg. Kirche des Großherzogtums Hessen, 1884; — Die Simultankirchen im Großherzogtum Hessen, 1889; — Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895. K. Eger.

3. Ludwig, evg. Theologe, geb. 1880 zu Neuwied, seit 1904 Pfr. in Aeugst bei Zürich, seit 1908 zugleich a.o. Professor für AT in Zürich.

4. Paul, evg. Theologe, geb. 1848 zu Schweinitz, Bez. Liegnitz, seit 1874 Geistlicher in Schlesien, 1892 Vereinsgeistlicher für Innere Mission in Breslau, 1894 Mitglied des Ev. Oberkirchenrats in Berlin, 1895—1910 Pfarrer an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin, seit 1903 Generalsuperintendent der Kurmark.

Vf. u. a.: Evg. Rituale und Missale, 1891; — Musikal. Agende für die Nebengottesdienste, 1909; — Christus, die Kirche und Du, 1910³. M.

5. Walther, evg. Theologe, geb. 1870 in Elberfeld, 1900 Privatdozent, 1904 a.o. Prof. in Gießen, seit 1909 o. Prof. der Kirchengeschichte in Zürich. Besonders sucht K. auf protestantischer Seite eine freundlich-verständnisvolle Würdigung des Katholizismus zu fördern.

Vf. u. a.: Luthers Schrift an den christl. Adel deutscher Nation, ein Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte, 1895; — Luther u. die Kirchengeschichte, 1900; — Reformation und Ketzerprozeß, 1901; — Dokumente z. Ablaßstreit v. 1517, 1902; — Die Entstehung des Problems Staat und Kirche, 1903; — Bibliographia Brentiana, 1903; — Krit. Ausg. von Luthers 95 Thesen und Gegenschriften, 1903; — Ein Wort zu ¶ Denifles Luther, 1904; — Katholizismus und Reformation, 1905; — Beiträge z. Gesch. der Mystik in d. Reformationszeit aus d. Nachlasse A. ¶ Heglers, 1906; — A. Hegler, 1906; — Die Anfänge des Pietismus in Gießen, 1907; — Katholizismus und moderner Staat, 1909; — Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910 (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 4, Sp. 1272 f); — K. ist Mitherausgeber der neuen Zwingliausgabe, Mitarbeiter an der Weimarer Lutherausgabe und dem JB. Andrae.

Köhlerglaube ¶ Fides implicita ¶ Katholizismus, 2.

Kölbing, Paul, evg. Theologe, geb. 1843 in Gnadenfeld. Anfangs Lehrer in Königsfeld (Baden), war er 1868—73 Dozent am theologischen Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld, mußte infolge theologischer Kämpfe weichen, 1873—86 Prediger in Basel und Zeist (Holland), 1886 als Vertreter des NT.s und der Dogmatik an das Seminar zurückberufen, 1894 Direktor desselben, verteidigte den wissenschaftlichen Cha-

rakter des Instituts bei erneuten Lehrkämpfen (1897; ¶Herrnhuter, 3) und führte so das Werk B. ¶ Beckers fort, zog sich 1907 in Rücksicht auf sein vorgerücktes Alter zurück, seither Prediger in Straßburg i. E.

Veröffentlichungen: Die heil. Schrift als oberste Norm der christl. Glaubenserkenntnis (Jahresber. d. theol. Seminars, 1896); — Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906. **Reichel.**

Kölliker ¶ Deszendenztheorie, 2 (Sp. 2044) ¶ Entwicklungslehre, 5 (Sp. 392).

Kölling, Wilhelm (1836—1903), evg. Theologe, geb. zu Pitschen (Schlesien), seit 1874 Superintendent in Pleß, bekannt durch sein Festhalten an der Verbalinspiration der Bibel (¶ Inspiration, 2 e).

Vf. u. a.: Geschichte der arianischen Häresie I, 1873; II, 1884; — Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie, 1890; — Die Lehre von der Theopneustie, 1891; — Pneumatologie, 1894; — Satisfactio vicaria I, 1897; II, 1899. **M.**

Köllner, Eduard (1806—1894), evg. Theologe, geb. in Tüngeda (Gotha), wurde 1835 a.o. Professor in Göttingen, 1847 ord. Professor in Gießen, seit 1878 im Ruhestand.

Er schrieb: Symbolik aller christlichen Konfessionen, 1837 ff (unvollendet. Materialien zur Symbolik der luth. Kirche z. T. heute noch von Wert); — Die gute Sache der lutherischen Symbole gegen ihre Ankläger, 1847; — Ordnung und Uebersicht der Materien der christlichen Kirchengeschichte, 1864 (stoffreich, aber formlos). **Steffen.**

Köln. Uebersicht.

I. Stadt; — II. Erzbistum; — III. Universität.

I. Köln: Stadt.

K., das alte Oppidum Ubiorum, war die Geburtsstätte der Julia Agrippina, der Tochter des Germanikus. Als Gemahlin des Kaisers Claudius ließ sie um 50 n. Chr. eine Kolonie römischer Veteranen dort ansiedeln; daher bekam die Stadt den Namen Colonia Agrippina Ubiorum. Unter Trajan wurde ihr das römische Bürgerrecht verliehen, und bald wurde sie auch zur Hauptstadt von Germania inferior und damit zum Sitze zahlreicher Behörden. Im Winter 355/6 wurde sie von den Franken erobert, bald aber von Kaiser Julian zurückgewonnen. Erst um 456 kam sie dauernd in den Besitz der Franken und wurde nun für kurze Zeit die Residenz der ripuarischen Könige. Unter salischer Herrschaft behauptete sie wenigstens den Rang einer der hervorragendsten Provinzialstädte Austrasiens. Die Reichsteilung im Vertrag von Verdun (843) verleibte sie dem lotharingischen und der Vertrag von Meersen (870) dem deutschen Reiche ein. Die volkreiche, durch Handel und Gewerbe aufblühende Stadt begann 1180 damit, jene gewaltigen Festungswerke anzulegen, deren kunstvoller Ausbau Jahrhunderte in Anspruch nahm; sie blieben bis 1881 erhalten. Ein Zeichen von K.s hoher Bedeutung in jener Zeit ist auch der 1248 begonnene Bau des Domes, die stilreinste und nächst der Mailänder auch die größte aller gotischen Kathedralen (Vollendung des Chores 1322, Stocken der Bautätigkeit im 16. Jhd. infolge der religiösen Wirren, s. II, 3; Fortsetzung 1823 infolge der durch die Freiheitskriege hervorgerufenen Begeisterung für Deutschlands Vorzeit; Vollendung des ganzen Domes 1880). — Die hergebrachten Rechte der Erzbischöfe, für welche die Verleihung der Gerichtsbarkeit über den K.gau an ¶ Bruno I die Grundlage ihrer landesherrlichen Rechte geworden war, und der aufstrebende, sich seiner Kraft bewußte und nach Unabhängigkeit ringende Sinn der Bürgerschaft konnten nicht auf die Dauer neben einander bestehen. Nach wechselvollen Kämpfen (s. II, 2) erfocht die Stadt in der blutigen Schlacht bei Worringen (1288) den entscheidenden Sieg, der sie von der geistlichen Herrschaft fast ganz befreite (vgl. ¶ Deutschland: I, Sp. 2088). Die Erzbischöfe, die mittlerweile zu Kurfürsten geworden waren, verlegten ihre Residenz in verschiedene Schlösser, in späterer Zeit nach Brühl und Bonn, wo sie bis 1794 wohnten. — Die tapfern Patriziergeschlechter, denen die Führung im Kampfe um die Selbständigkeit zugekommen war, bekamen nun das Regiment in ihre Hände. Gegen ihren Druck erhoben sich die Zünfte, und nach wiederholten Kämpfen (besonders verhängnisvoll war der Weberaufstand von 1370) vernichteten sie die Adelsherrschaft 1396; die neue demokratische, auf den Zünften (Gaffeln) aufgebaute Ratsverfassung blieb bestehen, bis die Stadt 1794 unter die Herrschaft der Franzosen geriet und aufhörte, eine freie Reichsstadt zu sein. Im 13. Jhd. war sie Mitglied der Hansa und trat dem rheinischen Städtebunde bei. Mit dem Verfall der Macht der Hansa sank auch der einst so blühende Handel K.s. Aber noch in der zweiten Hälfte des Mittelalters war K. nicht bloß die volkreichste und wohlhabendste Stadt in Deutschland, sondern auch der Sitz einer hohen geistigen Kultur (s. III). Unter den Kölner Mystikern ragten besonders hervor Meister ¶ Eckehart, Heinrich ¶ Suso und Johannes ¶ Tauler. Hier feierte auch die Kunst schöne Triumphe. Groß ist die Zahl der Stifts- und Klosterkirchen, die zu den Perlen der romanischen und gotischen Baukunst gerechnet werden (Dom, St. Aposteln, St. Gereon, St. Maria im Kapitol, Groß St. Martin, St. Kunibert usw.); die Menge der Kirchen und des Klerus hat der Stadt die Bezeichnung „deutsches Rom" eingetragen. Auch auf dem Gebiete der Goldschmiedearbeit (z. B. Reliquienschrein der hl. Dreikönige), der kirchlichen Paramentik („Kölner Borten"), der Glasmalerei (Fenster des Chores und der Nordseite des Domes) und Tafelmalerei (Klarenaltar von Meister Wilhelm und das bekannte Dombild von Stephan Lochner; Blüte der Malerschulen etwa von 1360—1560) hat K. ganz Hervorragendes geleistet. Sein Buchhandel war im 16. Jhd. einer der bedeutendsten in ganz Europa.

II. Köln: Erzbistum.

1. In der Stadt selber hatte das Christentum schon sehr früh festen Fuß gefaßt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat es schon zur Zeit des hl. ¶ Irenäus hier eine christliche Gemeinde gegeben. Die mittelalterliche Legende führt ihre Stiftung sogar auf einen Schüler des Apostels Petrus, namens Maternus, zurück. Der erste historisch beglaubigte Bischof hieß allerdings Maternus, aber er lebte erst im Anfang des 4. Jhd.s; er nahm nämlich an der Synode zu ¶ Arles (314) teil. Daß zu K. in römischer Zeit Martyrien stattgefunden haben, unterliegt keinem begründeten Zweifel; jedoch steht es sehr schlecht um unsere Kenntnis der Namen und Umstände. Als Kern der im Mittelalter aufs reichste ausgestalteten Ursula-Legende (¶ Elftausend Jungfrauen) ist ein Martyrium von Jungfrauen durch die noch im Chor der Ursulakirche eingemauerte, neuerdings mehrfach angezweifelte Klematius-

Inschrift (4. oder 5. Jhd.) gesichert. Auch die Art, wie ¶ Gregorius von Tours von der Kirche „ad aureos sanctos“ (St. Gereon, offenbar so genannt wegen ihrer Ausschmückung mit Gold- und Mosaikarbeiten) spricht, weist auf Märtyrer hin, die freilich mit der „thebaischen Legion“ (¶ Legio fulminatrix usw.) in keinem Zusammenhang stehen. Die Nachrichten über die K.er Kirche bleiben spärlich bis zum 8. Jhd. Die Bemühungen des hl. ¶ Bonifatius, K. zu seinem Metropolitansitz zu machen, wurden anscheinend von den dortigen Geistlichen vereitelt; bald darauf wurde ¶ Mainz zu dieser Würde erhoben, und nun wurde K. zusammen mit ¶ Utrecht durch päpstliche Anordnung zu dessen Suffraganbistum erklärt. K. erhob aber dagegen Einspruch und beanspruchte seinerseits die Metropolitangewalt über Utrecht. Dieser Streit zog sich unter den Bischöfen Hildegar († 753), Bertolinus (um 762), Rikulf (um 780) hin und fand erst unter Hildebold (782—819), dem Freunde und Erzkaplan Karls des Großen, einen günstigen Abschluß; K. (vgl. ¶ Deutschland: I, 2, Sp. 2068 ff) wurde Metropole für die bereits länger bestehenden Diözesen ¶ Lüttich und ¶ Utrecht und die von dem Sachsenbezwinger neu gegründeten Bistümer ¶ Münster, ¶ Osnabrück, ¶ Minden und Bremen; letzteres wurde aber schon bald (¶ Hamburg: I, 1—2) abgetrennt. Günther (850—863) war zugleich mit dem Trierer Erzbischof Thietgaud in den ärgerlichen Ehehandel Lothars II (¶ Hadrian II) verwickelt und von Papst ¶ Nikolaus I wegen gewissenloser Unterstützung des Königs abgesetzt worden. Unter Willibert (870—889) wurde der von Hildebold begonnene Dombau vollendet.

2. Unter den Bischöfen des 10. Jhd.s ragt besonders der hl. ¶ Bruno I (953—965) hervor, der Bruder Ottos des Großen (über seinen Streit mit ¶ Adaldag vgl. ¶ Hamburg: I, 2), unter dem die Grundlage für die landesherrlichen Rechte der K.er Erzbischöfe gelegt wurde. Ein vertrauter Freund Ottos III und Förderer seiner phantastischen Ideen (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2082) war der hl. Heribert (999—1021); das Verhältnis zwischen ihm und Heinrich II war dagegen fast bis zum Tode des Erzbischofs gespannt und voll von Mißtrauen. Sein Nachfolger Piligrim (1021—36) war mit dem Kaiser eng verbunden durch die Bande des Blutes und gleicher Gesinnung; er nahm tätigen Anteil an dem Plane Heinrichs II, im Vereine mit Papst Benedikt VIII eine allgemeine Reform der Kirche herbeizuführen; der Tod des Kaisers und des Papstes im Jahre 1024 vereitelte dieses hochsinnige Vorhaben. Von Konrad III erwarb er 1031 für den K.er Stuhl das Erzkanzleramt für Italien (¶ Deutschland: I, 2, Sp. 2069; ¶ Archicapellanus). In die politischen und kirchlichen Kämpfe seiner Zeit griff ¶ Anno II (1056—75) tief ein. Friedrich I (1100—31) stand erst auf seiten ¶ Heinrichs IV, beteiligte sich dann am Kampfe Heinrichs V gegen seinen Vater (vgl. Bd. II, Sp. 2072), wandte sich schließlich auch von dem jungen Kaiser ab und trat zu der kirchlichen Reformpartei über. Mit Bruno II (1131—37) erlangte der erste Sproß des bergischen Grafengeschlechtes die K.er Mitra. Ein Jahrhundert lang übte dieses Haus einen mächtigen Einfluß auf die Geschicke der Erzdiözese aus, an deren Spitze es noch Bruno III (1191—93), Adolf I von Altena (1193—1205) und Engelbert I den Heiligen (1216—25) brachte. Reinald von ¶ Dassel (1159—67) war als Kanzler ¶ Friedrichs I Barbarossas auf das nachdrücklichste bestrebt, der Idee von der Oberhoheit des Kaisertums über das Papsttum zum Siege zu verhelfen (¶ Deutschland: I, 4; Sp. 2084 f).

Philipp von Heinsberg (1167—91) war zunächst ebenfalls eine starke Stütze der kaiserlichen Politik (vgl. Bd. I, Sp. 2085) und empfing zum Dank dafür 1180 einen großen Teil der Länder Heinrichs des Löwen als Herzogtum Westfalen und Engern. War diese Würde auch zunächst nicht viel mehr als ein Amt mit gewissen politischen Rechten, so benutzten die K.er Kirchenfürsten doch den Dukat sehr geschickt, um auch ein wirkliches Territorialherzogtum zu bilden. 1369 gelang es dem damaligen Administrator Kuno von Falkenstein, die mitten in diesem Gebiete liegende Grafschaft Arnsberg anzugliedern. Getrennt von diesem abgeschlossenen Komplex lag das „Vest“ Recklinghausen. Von diesem westfälischen Teile gesondert war das rheinische Erzstift, das in ein Ober- und Niederstift zerfiel und keine zusammenhängende Masse bildete. Die Grenzen des Erzstiftes deckten sich durchaus nicht mit denen der Erzdiözese; letztere umfaßte vielmehr ein bedeutend weiteres Gebiet; aber mit einigen Ausnahmen war das ganze Stiftsgebiet auch der kirchlichen Jurisdiktion des K.er Erzbischofs unterworfen. Seitdem Philipp durch den Gewinn der Herzogsgewalt in Westfalen zum mächtigsten Fürsten des nordwestlichen Deutschland geworden war, bekamen in seiner Seele die fürstlichen Interessen die Oberhand über die kaiserlichen; er trieb zeitweise den Widerstand gegen Barbarossa bis zum Aeußersten, mußte sich aber 1188 auf dem Mainzer Reichstage unterwerfen. Sein zweiter Nachfolger Adolf von Altena (1193—1205) war der Führer der Opposition der nordwestdeutschen Fürsten und Städte gegen die Staufer, und er trägt die Hauptschuld daran, daß jene Gruppe gegen den edlen Staufer Philipp von Schwaben den plumpen Welfen Otto IV von Braunschweig (¶ Deutschland: I, 4; Sp. 2085) auf den Thron erhob. Als der Anschluß an Philipp seinen territorialen Bestrebungen mehr Nutzen zu bringen schien, trat er zu diesem über, ward aber 1205 zur Strafe für seine Untreue von ¶ Innocenz III, dem Begünstiger des Welfen, abgesetzt. Ihm folgten Ottos zuverlässige Anhänger Bruno von Sayn (1205—08) und nach dessen Tode Dietrich I von Hengebach (1208—12); da dieser auch nach dem völligen Bruch zwischen Otto und Innozenz ersterem treu blieb, wurde er vom päpstlichen Legaten Erzbischof Siegfried von Mainz abgesetzt. Nun gewann das stauferfreundliche bergische Haus wiederum an Einfluß und stellte in Engelbert dem Heiligen (1216—25) einen der bedeutendsten K.er Kirchenfürsten. Mit eiserner Faust schaffte er Ordnung und Frieden in dem durch die letzten Wirren zerrütteten Erzstifte, und mit Kraft und Umsicht verwaltete er während des Aufenthaltes ¶ Friedrichs II in Italien die Vormundschaft über dessen Sohn Heinrich und das Amt eines Reichsverwesers. Daß er gegen die willkürlichen Bedrückungen der Kirchen durch ihre adligen Vögte (¶ Kirchenvogt) einschritt, führte zu einer Verschwörung in diesen Kreisen; als deren Werkzeug ermordete ihn sein eigener Neffe Friedrich von Isenburg, der Vogt

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

des Stiftes Essen.

Bis dahin war die Geschichte der Erzbischöfe vorwiegend durch ihre Stellung zu Kaiser und Reich bestimmt worden. Das wurde anders, als das alte machtvolle Kaisertum mit den Staufern unterging. Wie überall im Reiche, so folgte nun auch in den Rheinlanden eine Periode des Kampfes aller gegen alle. Die Regierungen der kriegerischen Erzbischöfe Konrad von Hochstaden (1238—61), Engelbert II von Falkenburg (1261 bis 74) und Siegfried von Westerburg (1275—97) sind angefüllt von erbitterten Fehden mit den Nachbarn und mit der Stadt K. (s. I). Wichbold von Holte (1297—1304) verständigte sich mit den Kölnern und erkannte deren „gute Gewohnheiten" an; aber auch in der Folgezeit erneuerten sich öfters, freilich nur in milderer Form, die Zwistigkeiten zwischen dem auf seinen Schlössern residierenden Erzbischof und seiner Metropole, die eifersüchtig ihre Rechte als freie Reichsstadt wahrte. Die nächsten Oberhirten (Heinrich II von Virneburg 1304—32, Walram von Jülich 1332—49, Wilhelm von Gennep 1349—62) veranstalteten fleißig Synoden. Im Jahre 1349 suchte der „schwarze Tod" die Diözese heim, und da man auch hier die Juden beschuldigte, durch Vergiftung der Brunnen die Pest verschuldet zu haben (vgl. ¶ Judentum: II, 3 c), brach während der Sedisvakanz in K. eine entsetzliche Judenverfolgung aus. Die Hinterlassenschaft der ermordeten oder entflohenen Juden wurde zwischen dem Magistrate und Erzbischof Wilhelm geteilt. Von 1424 bis zum Untergang der reichsstädtischen Herrlichkeit duldete die Stadt keine Niederlassung von Juden. Von den beiden Gliedern des märkischen Hauses auf dem Kölner Stuhle war Adolf II (1363—64) ein unwürdiger Mensch, der das Stift aussog und dann abdankte, um den kinderlosen Grafen Johann von Kleve zu beerben; sein Oheim Engelbert III (1364—66; † 1368) übergab wegen Altersschwäche bald dem tüchtigen Trierer Erzbischof Kuno von Falkenstein (1366—70) als Administrator die Zügel der Regierung, der zugunsten seines Neffen Friedrich III von Saarwerden (1370—1414) zurücktrat. Seine lange Regierungszeit war voller Unruhen. Es war die traurige Zeit des großen abendländischen Schismas (¶ Papsttum: I), in dem er fast von Anfang an auf seiten des römischen Papstes stand, und der Wirren im Reiche infolge von König Wenzels Unfähigkeit; dazu kamen Fehden mit den Nachbarn (Berg, Kleve, Mark, Ravensberg, Paderborn) und Unruhen in der Metropole (Weberaufstand 1370, Sturz der Patrizierherrschaft; s. I). Sein Nachfolger und Neffe Dietrich II von Mörs (1414—63) trug lieber den Harnisch als den Chorrock. Mit Eifer beteiligte er sich an mehreren Hussitenkriegen (¶ Hus, 2); zum Lohne dafür willigte Martin V darin ein, daß das Bistum ¶ Paderborn, dessen Administrator Dietrich war, aus dem Mainzer Metropolitanverbande gelöst und mit K. verbunden sein sollte. Auf die energischen Proteste des Paderborner Domkapitels und des Mainzer Erzbischofs hin hob Eugen IV diese Verfügung wieder auf. Dagegen legte Dietrich beim Baseler Konzil (¶ Reformkonzile) Berufung ein, und, als dieses schismatisch wurde und in ¶ Felix V einen Gegenpapst aufstellte, erkannten diesen der Kölner und der Trierer Erzbischof Jakob von Sirck an. Darauf erklärte Eugen im Januar 1446 jene beiden für abgesetzt. Ihre kurfürstlichen Kollegen traten für sie ein, und die Verhandlungen führten zu den Frankfurter Konkordaten 1446; mußte auch einiges von dem gestrichen werden, was der Frankfurter Vertrag zwischen Mainz, K., Trier und der Pfalz (21. März 1446; Sachsen und Brandenburg traten im April bei) gefordert hatte, so trat der Frankfurter Reichstag vom Herbst d. J. doch für Wiedereinsetzung der beiden Bischöfe, Berufung eines neuen Konzils und die Sanktion der in Mainz (1439) angenommenen Baseler Beschlüsse (¶ Reformkonzile) ein, und Rom ist in den „Fürstenkonkordaten" vom Februar 1447 (¶ Eugen IV; ¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2087) den Wünschen nachgekommen. Erst nachdem Dietrich sich dem neuen Papste Nikolaus V unterworfen hatte, erhielt er sein Bistum wieder. Die kostspielige Hofhaltung und die zahlreichen, fast ständigen Kämpfe (besonders der lange währende Geldernsche Erbfolgestreit und die schwere Soester Fehde) hatten das Erzstift finanziell schwer geschädigt. — Kaum war Dietrich aus dem Leben geschieden, da schlossen die drei Stände (Domkapitel, Ritterschaft und Städte des rheinischen Stiftsgebietes) zu ihrem Schutze gegenüber dem Landesherren die „Erblandesvereinigung" als Grundlage der ständischen Verfassung; jeder neue Kurfürst mußte diese Urkunde beschwören. Eine ähnliche Vereinbarung trafen die Stände im kurkölnischen Westfalen. Neues Unglück über sein Land brachte Ruprecht von der Pfalz (1463—80) infolge seiner Verschwendung und seines gesetzwidrigen Verhaltens; daher sagten sich die Landstände 1473 von ihm los und wählten Hermann von Hessen zum Administrator. Ruprecht suchte sich mit Hilfe Karls des Kühnen von Burgund (tapfere Verteidigung von Neuß 1474) zu halten, geriet aber 1478 in Gefangenschaft und starb 1480 auf der Feste Blankenstein bei Marburg. Hermann IV von Hessen (1480—1508) und Philipp II von Daun-Oberstein (1508—15) liebten den Frieden.

3. In der Reformationszeit war das Erzstift zweimal nahe daran, protestantisiert und säkularisiert zu werden: unter Hermann V von ¶ Wied (1515—46) und ¶ Gebhard II, Truchseß von Waldburg (1577—83), die beide die Lehre Luthers annahmen. Die Katastrophe Hermanns V hatte keine Besserung der kirchlichen und politischen Verhältnisse zur Folge. Die traurige Erbschaft aus den Zeiten Dietrichs, die Schuldenlast, die unter Ruprecht und Hermann V noch bedeutend gestiegen war, wirkte ein Jahrhundert lang lähmend auf alle Reformversuche ein, auch auf die in kirchlicher Beziehung, da die Kurfürsten in eine unwürdige Abhängigkeit von den die Steuern bewilligenden Landständen geraten waren. Das von Erzbischof Adolf III von Schauenburg (1547—56; ¶ Lippe: II) einberufene K.er Provinzialkonzil von 1549 faßte zwar heilsame Beschlüsse, aber schließlich blieb doch alles beim Alten. Die vier nächsten Nachfolger haben sogar trotz der beschworenen Wahlverpflichtungen nicht einmal die Priesterweihe empfangen: Anton von Schauenburg (1556—58), Johann Gebhard von Mansfeld (1558—62), Friedrich IV von Wied (1562—67) und Salentin von Isenburg (1567—77), von denen die beiden letzten abdankten, als sie der vielen Schwierigkeiten nicht Herr

werden konnten. — Um das Stift nach dem Protestantisierungsversuch ¶ Gebhards II vor neuen Versuchen zur Protestantisierung und Säkularisierung zu schützen, brachte man es in die Hände des bayerischen Prinzen Ernst (1583 bis 1612), der sittlich um nichts höher stand als sein Gegner; aber man hoffte, der Einfluß seiner treu katholischen Familie würde ihn vor Abfall bewahren, und die kräftige Unterstützung Bayerns würde dem Stifte von größtem Nutzen sein. Fast zwei Jahrhunderte standen ununterbrochen bayerische Fürstensöhne an der Spitze Kurkölns, und Rom ließ trotz der Trienter Dekrete (¶ Tridentinum) eine Vereinigung mehrerer Bistümer in ihrer Hand zu, um auf diese Weise besonders K., Münster, Paderborn und Hildesheim vor den säkularisationslüsternen protestantischen Fürsten und vor dem Schicksale so mancher Bistümer im mittlern Norddeutschland zu retten. Der truchsessische Krieg (1583—89) endete mit dem Siege des Bayern und machte den Hoffnungen der Protestanten auf K. ein Ende. Der leichtsinnige Lebenswandel des neuen Kurfürsten nötigte dazu, ihm schon 1595 einen Koadjutor zu geben in der Person seines frommen und tüchtigen Neffen Ferdinand, der sich später (1612—50) auch als Erzbischof gut bewährte. Die Regierung seines Neffen Maximilian Heinrich (Koadjutor 1643—50, Kurfürst 1650 bis 88) war anfangs ein Segen für seine Untergebenen (wichtige Diözesansynode 1662); nachher stellte er sich, umgarnt von den französischgesinnten Brüdern Franz und Wilhelm von Fürstenberg, auf die Seite Ludwigs XIV gegen den Kaiser. Trotzdem Joseph Clemens (1688 bis 1723) nur mit kaiserlicher Hilfe gegen den von der Majorität des Domkapitels postulierten und von Frankreich unterstützten Kardinal Wilhelm von Fürstenberg, damals Bischof von Straßburg, die K.er Inful hatte behaupten können (¶ Innocenz XI), schloß er sich unter dem Einfluß Bayerns doch im spanischen Erbfolgekriege an Ludwig XIV an; freilich mußte er dafür 12 Jahre als Flüchtling in Frankreich leben. Die Politik des letzten Wittelsbachers auf dem K.er Stuhle, des prachtliebenden Clemens August I (1723—61), schwankte zwischen Frankreich und Oesterreich. Den Schluß in der Reihe der Kurfürsten bildeten Maximilian Friedrich von Königseck-Rothenfels (1761—84) und Maximilian Franz von Oesterreich (1785—1801), der Bruder des Kaisers ¶ Joseph II. Beide widmeten sich mit großem Eifer dem Wohle ihrer Untertanen, deren Liebe sie in reichem Maße erwarben. Daß sie von den Ideen des ¶ Febronius, des ¶ Josephinismus und der „Aufklärung" beherrscht waren, zeigte sich besonders in ihrer Opposition gegen die römische Kurie (Koblenzer Kongreß 1769 und Emser Punktation 1786) und in der Stiftung der Bonner Akademie (1777) bezw. Universität (1786; ¶ Bonn), die eine Konkurrentin der streng kirchlich gesinnten Hochschule zu K. (s. III) sein und im „aufgeklärten" Geiste wirken sollte.

4. Im Jahre 1794 mußte Maximilian Franz vor den anrückenden Franzosen über den Rhein flüchten, und 1803 ward das Erzstift in aller Form durch den Reichsdeputationshauptschluß aufgehoben. Aus dem linksrheinischen Teil der Erzdiözese und einigen Stücken anderer Diözesen war durch das Konkordat zwischen Pius VII und Napoleon vom Jahre 1801 (¶ Französische Revolution, 6) das Bistum ¶ Aachen geschaffen worden. Im Jahre 1821 ordnete die Bulle ¶ De salute animarum die Verhältnisse der preußisch gewordenen Rheinlande, hob das Bistum Aachen auf und machte K. zur Metropole der westpreußischen Kirchenprovinz mit den Suffraganbistümern ¶ Münster, ¶ Paderborn und ¶ Trier. Die neue Erzdiözese ist bedeutend kleiner als die alte. Ihr erster Erzbischof, Graf Ferdinand August von Spiegel (1824—35) schloß mit der preußischen Regierung eine geheime Konvention in Sachen der Mischehen ab, die unter seinem Nachfolger Clemens August II, Freiherrn von Droste-Vischering (1836—45), zum ¶ Kölner Kirchenstreit führte. Mit der ihm eigenen Energie trat er auch dem Hermesianismus (¶ Hermes), besonders unter den Bonner Professoren, entgegen. Der theologische und kirchenpolitische Konflikt wurde beendet unter Johannes von ¶ Geissel (Koadjutor 1841—45, Erzbischof 1845—64). Paulus ¶ Melchers (1866—85) mußte infolge des ¶ Kulturkampfes 1875 flüchten, wurde im nächsten Jahre staatlicherseits für abgesetzt erklärt, legte 1885 sein Amt in die Hände des Papstes und wurde zum Kardinal an der Kurie ernannt. Ihm folgten auf dem K.er Stuhle nach: Philippus ¶ Krementz (1885—99), Hubertus ¶ Simar (1899—1902) und Antonius ¶ Fischer (seit 1903). — Die alte Erzdiözese war in Archidiakonate eingeteilt; sie zählte 4 „größere" (K., Bonn, Soest, Xanten) und 6 „kleinere" (Deutz, Neuß, Lüdenscheid, Dortmund, Schleiden und Oestlingen). Einzelne Archidiakonate bestanden nur aus einem einzigen Dekanat, z. B. Soest, Deutz, Lüdenscheid, während andere mehrere Dekanate umfaßten, z. B. das K.er Archidiakonat nicht weniger als acht. Die neue Erzdiözese zählte 1905 in 51 Dekanaten 909 Pfarreien und weit über 2½ Millionen Katholiken nebst 1¼ Millionen Andersgläubigen.

III. Köln: Universität.

Ihre Vorläuferinnen waren die Stifts- und Klosterschulen K.s. Manche von diesen genossen ausgezeichneten Ruf, z. B. die von Hildebold (s. II, 1) ins Leben gerufene und von ¶ Bruno I erneuerte Domschule, die Schulen an St. Gereon, Kunibert, Andreas. An den Schulen der Dominikaner und Franziskaner wirkten Fürsten der Scholastik: der Lesemeister ¶ Albertus Magnus, zu dessen Füßen hier ¶ Thomas von Aquino saß, und ¶ Duns Scotus. Diese Unterrichtsanstalten verloren an Bedeutung, als 1389 die Universität ins Leben trat.

Als in der Zeit des großen abendländischen Schismas (¶ Papsttum: I ¶ Reformkonzile) die Pariser Hochschule unter dem Drucke des französischen Hofes auf die Seite Clemens VII, des avignonischen Gegenpapstes, gezogen wurde, kehrten ihr viele Deutsche, die Urban VI, dem römischen Papste, anhingen, den Rücken. Den ersten Vorteil davon hatte die kürzlich gegründete Wiener Universität, der 1384 die theologische Fakultät angegliedert wurde (¶ Wien). Aber diese Stadt lag den Westdeutschen zu fern, und so kam es denn mit Genehmigung Urbans VI zur Errichtung der Hochschulen in ¶ Heidelberg und K. Um dem K.er Magistrat bei seinem kühnen Unternehmen zu Hilfe zu kommen, gestattete Bonifaz IX 1394 die ¶ Inkorporation von 11 Kanonikaten an den reichen Stiften in der Stadt

(praebendae primae gratiae). Im 15. Jhd. fügten die Päpste von neuem 11 Stiftspfründen hinzu (pr. secundae gratiae), und 1558 überwies Paul IV. der Universität, um ihr die Heranziehung tüchtiger katholischer Lehrer zum Kampfe gegen den andrängenden Protestantismus zu erleichtern, die in den sogenannten päpstlichen ¶ Monaten (März, Juli und November) in den 11 Stiften freiwerdenden Präbenden (pr. tertiae gratiae). Auch sonst fehlte es nicht an materieller und moralischer Unterstützung durch die Päpste und Kaiser. — Der Dompropst hatte als Kanzler im Namen des Papstes die Anstalt zu überwachen. Die Interessen der Stadt wurden durch vier Provisoren vertreten; sie hatten auch die städtischen Verpflichtungen gegenüber der Schule zu erfüllen. An deren Spitze stand der Rektor, der abwechselnd aus den vier Fakultäten auf ein Vierteljahr gewählt wurde; er brauchte nicht Kleriker zu sein, durfte aber bis zum 16. Jhd. nur aus den Unverheirateten genommen werden. Schon bald entstand eine Anzahl von ¶ Bursen, von denen jedoch mehrere im Laufe der ersten beiden Jahrhunderte eingingen. Dagegen behaupteten drei bis zur französischen Herrschaft große Bedeutung: das gymnasium Montanum (unter Sachsenhausen), Laurentianum (an der Minoritenkirche) und das Kuckanum oder Tricoronatum (zuletzt an der Marzellenstraße und unter Leitung der Jesuiten). Diese Gymnasien, mit denen Konvikte für die Auswärtigen verbunden waren, dienten nicht bloß der Erziehung und dem philologischen Unterrichte, sondern man fing schon früh an, in ihnen auch Philosophie zu unterrichten und zwar im Laurentianum nach ¶ Albertus Magnus und im Montanum nach ¶ Thomas von Aquino; hier verwischten sich also die Grenzen zwischen Universität und Burse.

Im 15. Jhd. beteiligte sich die Universität lebhaft an den Bestrebungen zur Beilegung des Schismas und beschickte die ¶ Reformkonzile zu Pisa, Konstanz und Basel. Sie erfreute sich eines solchen Ansehens, daß ¶ Pius II seine „Retraktationsbulle" an sie richtete, daß Fürsten und Städte sie als Schiedsrichterin anriefen. Damals war sie in der Tat ein hochangesehenes Bildungszentrum für das nordwestliche Europa. Aber ihr Unglück war es, daß sie es nicht verstand, sich rechtzeitig den Bedürfnissen einer neuen Kulturperiode anzupassen. Der ¶ Humanismus konnte sich neben der herrschenden ¶ Scholastik nicht genügend zur Geltung bringen. Es wäre freilich ein Irrtum, zu glauben, K. hätte sich am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jhd.s dem Humanismus vollständig verschlossen. Bereits 1484 lehrte hier der Italiener Wilhelm Raimund Mithridates. Bei Johannes Cäsarius († 1551) hörten Glarean, Petrus ¶ Mosellanus und ¶ Bullinger die griechischen und lateinischen Klassiker. Rührige, aber auch streitsüchtige Apostel der neuen Richtung waren Hermann von dem ¶ Busche und Petrus Ravennas. Einen mächtigen Förderer besaßen die Humanisten in dem Dompropst und Universitätskanzler Graf Hermann von Neuenahr († 1530). Von andern Humanisten, die bald mehr, bald minder lange in K. tätig waren, seien genannt: Joh. Rhagius Ästicampianus, Joh Murmellius, Joh. ¶ Cochläus, Arnold von Wesel, ¶ Agrippa von Nettesheim, der Stiftspropst Joh. Potken, der sich zuerst mit äthiopischen Bibeltexten beschäftigte, endlich Ortwin ¶ Gratius, der durch die ¶ Epistolae obscurorum virorum so hart mitgenommen wurde, weil er es im Reuchlinschen Streit (¶ Reuchlin) mit den Scholastikern hielt, obwohl er Humanist war. Eben diese furchtbare Satire und der ganze Reuchlinsche Streit haben dem Ansehen der K.er Hochschule ungeheuer geschadet. — Gegen die Wogen der unmittelbar darauf einsetzenden religiösen Bewegung und insbesondere gegen den Versuch Hermanns von ¶ Wied, den Protestantismus im Erzstift einzuführen, bildete sie ein starkes Bollwerk der katholischen Kirche. Namentlich zeichneten sich die Dominikaner unter den theologischen Professoren als Polemiker aus, z. B. Jakob ¶ Hochstraten, Bernhard von Luxemburg, Konrad Köllin, Joh. Host von Romberg, Tilmann Smeling von Siegburg. Infolge der kirchlichen Wirren sank die Besuchsziffer hier wie anderswo in der damaligen Zeit. Aber schlimmer war es, daß die Lehrer teils aus Bequemlichkeit, teils infolge anderer Geschäfte die Vorlesungen vernachlässigten. Durch Aufbesserungen des Gehaltes sowohl durch den Rat der Stadt wie durch die praebendae tertiae gratiae (s. oben) suchte man den Eifer der Professoren zu beleben, aber es half doch nicht viel. Die Universitätspfründen wurden vielfach nach Gunst und Fürsprache statt auf Grund wissenschaftlicher Tüchtigkeit verliehen; manche Dozenten waren kaum fähig, ein Kolleg zu halten, und andere hörten auf zu lesen, sobald sie eine gute Pfründe erlangt hatten. Die Zahl der wirklich lesenden Professoren war zu gering, und darunter mußte die Anstalt schwer leiden. Zu durchgreifenden Reformen konnte man sich aber trotz alledem nicht entschließen. An Schriftstellern hat es ihr freilich auch damals nicht gefehlt, wie ein Blick in ¶ Hartzheims ‚Bibliotheca Coloniensis' (1747) lehrt, aber die meisten sind heute vergessen. Am bekanntesten sind wohl noch der Kontroversist Kaspar ¶ Ulenberg, der Jesuit Friedrich von ¶ Spee († 1635) wegen seiner Gedichte und der ‚cautio criminalis' (¶ Hexen), der Moraltheologe Hermann ¶ Busembaum S. J., die Historiker Aegidius Gelenius (1595 bis 1656, 1621 Domherr zu K., gestorben als Weihbischof von Osnabrück, Sammler von Farragines zur Geschichte des Erzbistums K.), Hermann Crombach S. J. (1598—1680, Hauptwerk: Vita et martyrium S. Ursulae) und Joseph Hartzheim S. J. (1694—1763, Verfasser der Bibliotheca Coloniensis und sehr verdient um die Herausgabe von Schannats Concilia Germaniae), sowie der um die altdeutsche Kunst und die Rettung der K.ischen Geschichtsquellen hochverdiente Begründer des K.er Museums Ferdinand Franz Wallraf († 1824). Da die Hochschule der Reichsstadt bis zuletzt treu an ihren kath. Ueberlieferungen hing und sich gegen alle rationalistischen Bestrebungen sträubte, erhielt sie 1777 in der kurfürstlichen Residenz ¶ Bonn eine Rivalin, die im Gegensatze zu ihr durchaus dem Zeitgeiste folgte (s. II, 4). Die Franzosenherrschaft machte beiden Universitäten ein unrühmliches Ende.

Zur Geschichte der Universität vgl. die Literatur bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 610—619; — Zur Geschichte der Stadt und ihrer Erzbischöfe bei P. Clemen: Die Kunstdenkmäler der Stadt K.; I Abt. 1 und 2, hrsg. von J. Krudewig und J. Klinkenberg, 1906, S. 1—142, und im Handbuch der Erzdiözese K., 1905[19],

S. XIII—XXII (ebd. S. XXXIII—XLVIII Verzeichnisse der K.er Weihbischöfe, Generalvikare und Nuntien). — Besonders sei hingewiesen auf: E. Podlech: Geschichte der Erzdiözese K., 1879; — K. A. Ley: Die K.ische Kirchengeschichte, 1883; — Binterim und Mooren: Die alte und neue Erzdiözese K., 4 Bde., 1828—30; 1892 f² in 2 Bdn.; — F. Lau: Entwicklung der kommunalen Verfassung und Verwaltung K.s bis zum J. 1396, 1898; — R. Knipping: Regesten der Erzbischöfe von K. im Mittelalter II und III 1, 1901 und 1909; — Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von K., seit 1882; — Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, seit 1855; — G. Wolf: Aus Kurköln im 16. Jhd., 1905; — H. Keussen: Topographie der Stadt K. im Mittelalter, 2 Bde. 1910. Weiteres ¶ Rheinland. **Greving.**

Kölner Bibel (1480) ¶ Buchillustration, 2.

Kölner Dom ¶ Köln: I.

Kölner Kirchenstreit.

1. Vorgeschichte und Ursachen; — 2. Verlauf; — 3. Bedeutung.

1. Daß es 1837 zwischen der preußischen Regierung und dem damaligen Kölner Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering zu einem heftigen Zusammenstoß kam, war teils in Interessengegensätzen begründet, die überhaupt zwischen dem modernen Staat und der römisch-katholischen Kirche bestehen, und die in den damaligen Verhältnissen der westlichen preußischen Provinzen eine besondere Gestalt annahmen, teils in dem Charakter der beteiligten Personen, insbesondere des Erzbischofs Droste. Die Lage war in den westlichen Provinzen Preußens damals insofern besonders schwierig, als in der Frage der Mischehen eine Regelung, welche die Gewähr der Dauer in sich getragen hätte, nicht zu finden gewesen war. Die Regierung hatte 1830 ein päpstliches Breve erlangt, das die mildere Praxis ¶ Benedikts XIV offiziell auf die westlichen Provinzen Preußens ausdehnte, assistentia passiva bewilligte (¶ Ehe: III, 3a) und auch die nicht von einem kath. Geistlichen geschlossenen Mischehen als gültig anerkannte. Sie wünschte darüber hinaus, daß die Geistlichen überhaupt nicht mehr auf ein Versprechen kath. Kindererziehung (¶ Konfessionelle Kindererziehung) hinwirken sollten, und erreichte in der Tat 1834 durch Verhandlungen mit dem Grafen Spiegel, damals Erzbischof von Köln (¶ Köln: II, 4), daß er und die ihm unterstellten Bischöfe ihre Geistlichen anwiesen, nicht mehr auf solches Versprechen hinzuwirken, Mischehen normalerweise einzusegnen und selbst bei Gewißheit nichtkatholischer Kindererziehung und bei offenbarer konfessioneller Gleichgültigkeit des katholischen Teils assistentia passiva zu gewähren. Dieser Ausgleich trug keine Gewähr der Dauer in sich, er war ohne Wissen und Willen der Kurie abgeschlossen und verpflichtete die Bischöfe nur für ihre Person. Spiegel starb aber schon 1835. Jetzt wünschte die Regierung Droste als Nachfolger (¶ Köln: II, 4). Droste, geboren 1773 zu Münster, 1798 hier durch seinen Bruder Kaspar Maximilian (geboren 1770, seit 1795 Weihbischof von Münster, 1826 Bischof daselbst, † 1846) zum Priester geweiht, von dem geistig regen und katholisch frommen Kreise der Fürstin ¶ Gallitzin beeinflußt, 1807 Koadjutor des Generalvikars Fürstenberg, wurde 1810 sein Nachfolger (das Bistum war 1801—21 unbesetzt). 1813—15 stand er hierbei in einem verwickelten Verhältnis zu Spiegel (damals Domdechanten in Münster), der gleichfalls, von Napoleon I zum Bischof ernannt, bis zur päpstlichen Bestätigung das Bistum als Kapitularvikar verwalten sollte. Schon 1817 vertrat Droste in einer Schrift „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken, bei Gelegenheit der von den Protestanten in dem laufenden Jahr zu begehenden Jubelfeier" Forderungen wie die, daß die katholische Kirche vom Staat völlig unabhängig sein, aber das Schulwesen leiten sollte usw. 1819 lehnte er die früher von ihm selbst zugestandene assistentia passiva der katholischen Priester bei Schließung von Mischehen ohne das Versprechen katholischer Kindererziehung ab und verbot 1820 den Münsterschen katholischen Theologen, ohne besondere Erlaubnis auswärts zu studieren. Diese Maßregel richtete sich gegen den 1818 von Münster nach Bonn berufenen ¶ Hermes und wurde von der preußischen Regierung damit beantwortet, daß sie vorübergehend die theologische Fakultät in ¶ Münster aufhob. 1820 legte Droste sein Vikariat nieder und lebte bis 1835 in Münster wesentlich asketischen Bestrebungen. 1827 wurde er Weihbischof von Münster. Daß die preußische Regierung diesen Mann 1835 auf den Stuhl des Kölner Erzbischofs erhob, war bei seinen bekannten Gesinnungen ein schwerer politischer Fehler, wesentlich veranlaßt durch die Gunst, in der Droste beim Kronprinzen, dem späteren Friedrich Wilhelm IV, stand. ¶ Lambruschini (vgl. ¶ Gregorius XVI) fragte ¶ Bunsen, als dieser ihm mitteilte, die Regierung wünsche Droste: „Ist Ihre Regierung verrückt?"

2. Kurz nach dem Tode Spiegels war in Rom der Hermesianismus verurteilt worden; Droste ging alsbald rücksichtslos gegen die Bonner Fakultät vor, mehrfach dabei das staatliche Recht verletzend (das Nähere ¶ Hermes). Im September 1837 gelang zwar eine Verständigung mit der Regierung; er nahm seine Maßregeln gegen die Fakultät zurück, wogegen die Regierung die päpstliche Verurteilung des Hermesianismus als für Preußen verbindlich anerkannte, obwohl ihr das Breve nicht zur Erteilung des Plazet mitgeteilt worden war. Doch wurde dies bedeutungslos, da unmittelbar darauf der Streit über die Mischehen zum Bruch führte. Seit Beginn des Jahres 1836 wußte man in Rom, daß zwischen der Regierung und den Bischöfen direkte Abmachungen getroffen worden waren. Ende des Jahres wurde der volle Sachverhalt, den Bunsen zu verheimlichen gesucht hatte, durch Bischof ¶ Hommer von Trier vor seinem Tode dorthin mitgeteilt. Und nun kamen immer wieder Klagen vor die preußischen Behörden, daß die katholischen Geistlichen die mildere Praxis nicht mehr einhielten, Mischehen ohne Versprechen katholischer Kindererziehung nicht einsegneten, Wöchnerinnen in Mischehen nicht aussegneten. Hatte Droste zunächst jene Uebereinkunft der Regierung mit den Bischöfen geachtet, so lehnte er das 1837 immer entschiedener ab und berief sich darauf, er habe sie nicht gekannt. Dem Minister ¶ v. Altenstein hatte er vor seiner Beförderung zum Erzbischof sagen lassen, er werde die „gemäß dem Breve Pius' VIII .... getroffene .... Vereinbarung" aufrecht halten; aber diese war eben kaum „gemäß dem Breve" und war in Rom unbekannt geblieben. Episkopalisten der Aufklärungszeit (¶ Episkopalismus: I) mochten sich hier von Rom eman-

zipieren, der moderne Ultramontanismus stellt sich in solchen Fällen entschieden auf seiten Roms oder vielmehr unter Rom; jetzt rächten sich jene Unklarheiten; Schuld trifft beide Teile, die Regierung wie Droste. Die Verhandlungen wurden ergebnislos abgebrochen, die Bevölkerung in Köln wurde erregt, am 20. November ließ die Regierung Droste verhaften und nach der Festung Minden bringen. Das machte ungeheures Aufsehen; wenn Droste wirklich bei seiner Verhaftung gesagt hat: „Es geschieht Gewalt; Gott sei Dank", so hat er, gleichgültig wie das Wort zunächst gemeint gewesen sein mag, richtig prophezeit. War die preußische Diplomatie der päpstlichen nicht überlegen gewesen, so mußten Gewaltmaßregeln, die das katholisch-kirchliche Volksempfinden verletzten, erst recht bedenklich sein. Das erstarkte katholische Bewußtsein und die ganze rheinisch-münsterländische Abneigung gegen das preußische Regiment verbanden sich; hier und da brachen Unruhen aus. Von München her schrieb der alte Rheinländer ¶ Görres mit der Begeisterung des frommen Katholiken und der eindringlichen Beredsamkeit des Volkstribunen seinen „Athanasius"; die lebhafteste literarische Erörterung setzte ein. Der Papst stellte sich in einer Ansprache am 10. Dezember 1837 entschieden auf die Seite Drostes; Bunsen wurde, nach vergeblichen Verhandlungen, bei denen er sich sehr schwach gezeigt hatte, von Rom abberufen (doch nicht die Gesandtschaft überhaupt zurückgezogen). Das Kölner Domkapitel führte freilich die Geschäfte fort; andererseits kam die Regierung den Bischöfen von Münster und Paderborn entgegen, die sich von jener Uebereinkunft lossagten und weiter nur an das Breve halten zu müssen erklärten, und zog ihre Forderungen für die gemischten Ehen Januar 1838 zurück. Dagegen spitzte sich im Osten der Monarchie der Streit mit dem Erzbischof ¶ Dunin von Posen zu, der gleichfalls gefangen gesetzt wurde. Nur im Bezirk des Bistums Breslau kam es infolge ¶ Sedlnitzkys Milde zu keinem Konflikt. Als 1840 ¶ Friedrich Wilhelm IV zur Regierung kam, erfolgte der Friede; d. h. die Regierung machte durch den in außerordentlicher Mission in Rom weilenden Grafen Brühl die größten Zugeständnisse. Dunin kehrte zurück, Droste zwar nicht, doch war er schon bald von Minden auf sein Stammschloß Darfeld entlassen worden und erhielt jetzt vom König in einem Schreiben eine Art Ehrenerklärung; er lebte dann zurückgezogen in Münster, schrieb „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" und starb 1845. Bischof ¶ Geissel von Speyer wurde zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge bestellt und übernahm 1842 die Leitung des Erzbistums Köln, die Hermesianer wurden ihm preisgegeben. Die Regierung verzichtete auf das Plazet, gab den Verkehr der Bischöfe mit Rom frei und errichtete 1841 die katholische Abteilung im ¶ Kultusministerium (¶ Eichhorn, 2).

3. Der K. K. setzt auf der einen Seite bereits den Uebergang vom romantischen Katholizismus (¶ Romantik) durch die Zeit der ¶ Restauration hindurch zum ¶ Ultramontanismus voraus, auf der anderen Seite hat er mehr als irgend ein anderes Ereignis den Ultramontanismus gestärkt und veranlaßt, sich zu organisieren. Droste erschien als Märtyrer der Freiheit der Kirche, und gerade das Zusammengehen politisch freiheitlich gerichteter west- und süddeutscher Kreise mit den Vertretern kirchlicher Ansprüche ist auf lange hinaus für den deutschen Ultramontanismus charakteristisch gewesen; über verwandte Erscheinungen in Frankreich und anderwärts vgl. ¶ Ultramontanismus. Das Eintreten von Görres' für Droste, die 1838 erfolgte Begründung der historisch-politischen Blätter u. a. machten in den deutschen Katholiken das Gefühl der Zusammengehörigkeit lebendig. Der K. K. war ein Kulturkampf vor dem ¶ Kulturkampf der 70 er Jahre; auch wenn man entschlossen war, nicht so nachgiebig zu sein, wie es Friedrich Wilhelm IV gewesen war, hätte man in den siebziger Jahren auf seiten der preußischen Regierung und des Liberalismus die Lehren des K. K.s besser beherzigen sollen; es wäre dann zwar gewiß nicht der Kulturkampf selbst vermieden worden — dauernder Friede zwischen dem modernen Staat und dem Ultramontanismus erscheint unmöglich —, wohl aber mancher im Kulturkampf gemachte Fehler.

Die sehr umfängliche zeitgenössische Literatur ist verzeichnet in G. F. H. Rheinwalds Repertorium 1838 bis 1842; die wichtigsten Urkunden abgedruckt in desselben Acta historico-ecclesiastica saec. XIX., Jahrg. 1836 und 1837. — Von Schriften aus jener Zeit besonders lesenswert außer J. ¶ Görres' Athanasius (zuerst 1837) Karl Hase: Die beiden Erzbischöfe, 1839. — Vgl. außerdem besonders die Lebensbeschreibung Chr. K. J. v. Bunsens, deutsche Ausg. von Fr. Nippold I, 1868, und Wilh. Maurenbrecher: Die preuß. Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit, 1881. — RE[3] V, S. 23 ff (Art. Droste, von Mirbt), daselbst weitere Lit. **Mulert.**

Kölnische Zeitung, K.sche Volkszeitung, ¶ Presse und Religion.

Kömeterien, christliche Begräbnisstätten, ¶ Katakomben ¶ Begräbnis: II.

König, 1. Arthur, kath. Theologe, geb. 1843 zu Neisse, 1867 Priester, war Religionslehrer in Neisse, wurde 1882 ord. Prof. der Dogmatik, 1897 der Pastoraltheologie in Breslau, ist Domkapitular und seit 1900 Dompropst daselbst.

Schrieb außer verbreiteten Lehrbüchern für den kath. Religionsunterricht auf Gymnasien und Realschulen u. a.: Die Echtheit der Apostelgeschichte, 1867; — Das Zeugnis der Natur für Gottes Dasein, 1870. **M.**

2. Eduard, evg. at.licher Theologe, geboren zu Reichenbach i. V. 1846, habilitierte sich 1879 in Leipzig, a.o. Professor ebenda 1885, ordentlicher Professor in Rostock 1888, in Bonn seit 1900. ¶ Bibelwissenschaft: I, E (Sp. 1210 f).

Verfaßte: Gedanken, Laut und Akzent als die drei Faktoren der Sprachbildung, 1874; — Neue Studien über Schrift, Aussprache und generelle Formenlehre des Aethiopischen, 1877; — Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, 3 Bde, 1881—1897; — Der Offenbarungsbegriff des AT.s, 2 Bde, 1882; — Religious History of Israel, 1885; — Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884; — Der Glaubensakt des Christen, 1891; — AT.liche Kritik und Christenglaube, 1893; — Einleitung in das AT, 1893; — The Exiles' Book of consolation, 1899; — Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur, 1900; — Die Bedeutung des AT.s für das christliche Glaubensleben, 1901; — Fünf neue arabische Landschaftsnamen im AT, 1901; — Hebräisch und Semitisch. Prolegomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprache, 1901; — Bibel und Babel, 1903[7]; — Neueste Prinzipien der at.lichen Kritik, 1902; — Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte, 1902; — Im Kampf um das AT, 1903. 1904; — Die Babel-Bibelfrage und die wissenschaftliche Methode, 1904; — Die moderne Religionsflucht, 1904; — Die Reli-

gion unserer Klassiker, 1905; — Ahasver, „der ewige Jude" nach seiner Idee und literarischen Verwertung, 1907; — Poesie des AT, 1907; — Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT., 1910. **Gunkel.**

3. Johann Friedrich (1619—1664), lutherischer Dogmatiker, geb. zu Dresden, studierte in Leipzig, war in Wittenberg Privatdozent, mit ¶ Hülsemann eng befreundet. 1649 berief ihn die schwedische Königin Christine zum Hofprediger, 1651 zum Professor der Theologie nach Greifswald. 1651 wurde er Superintendent von Mecklenburg und Ratzeburg, 1659 gleichzeitig Professor in Rostock, als Nachfolger Dorsches. — K. bezeichnet eine Stufe auf dem dogmatischen Wege von ¶ Melanchthon zu ¶ Hollatz. Seine **Theologia positiva acroamatica** (Rostock 1664) zeichnet sich durch Klarheit und Prägnanz aus. Diese Vorzüge verhalfen dem trocknen, knappen Büchlein zur Anerkennung (1687^{7}; 1711^{13}); es wurde von ¶ Quenstedt und ¶ Hollatz stark benutzt.

ADB XVI, S. 515 f; — W. Gaß: Geschichte der Dogmatik I, 1853; — G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie II, 1865, S. 29; — E. Weber: Der Einfluß der prot. Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, S. 35 ff u. ö. **Moldaenke.**

4. Karl, evg. Theologe, geb. 1868 in Langensalza, 1892 Pfarrer in Urspringen (Rhön), seit 1903 in Horn bei Bremen.

Vf. u. a.: Im Kampf um Gott und das eigene Ich, 1902^{2}; — Gott, warum wir bei ihm bleiben müssen, 1902; — Zwischen Kopf und Seele, 1906; — Rhythmus, Religion, Persönlichkeit, 1908. **Andrae.**

5. Samuel (1670—1750), Schweizer pietistischer Theologe, studierte in Bern und Zürich, wurde auf Reisen in England mit den mystischen Gedanken der Jane ¶ Leade bekannt. Als Oberspitalprediger in Bern (seit 1693) und akademischer Lehrer (über die damalige Fakultät vgl. ¶ Bern) trat er zuerst den Pietisten schroff entgegen, dann ebenso warm für sie ein. Er gab dem jungen Berner Pietismus den chiliastischen (¶ Chiliasmus) Zug, der den Orthodoxen die wiederholte Anklage auf Irrlehre ermöglichte. K.s wachsende Abneigung gegen die Staatskirche, die zahlreichen von ihm gegründeten Konventikel, vor allem aber seine scharfe Polemik führten zu seiner Amtsentsetzung und Verbannung. Der bernische Pietismus wurde in seinem Hauptstamm nur mit Mühe durch K.s Freund Lucius (lange von den Behörden zurückgesetzt, 1703 Pfarrer in Ifferten, 1726 in Amsoldingen, † 1750) bei der Kirche erhalten. Die kirchenfreundlichen „oberländischen Brüder" gehen auf Lucius zurück. Seitenströmungen mündeten schließlich in Sekten. K. selbst kehrte nach wechselvollen Schicksalen in Nassau, Hessen (¶ Hessen: I, 5), der Wetterau, Büdingen nach Bern zurück (1730) und wirkte dort seitdem, nach gelegentlichen Versuchen der Konventikelbildung doch stiller geworden, als außerordentlicher Professor der Mathematik und der orientalischen Sprachen.

RE^{3} X, S. 620 ff; — ADB XVI, S. 521 f; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880; — Berner Taschenbuch 1852, S. 104 ff; — E. Bloesch: Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen II, 1899, S. 38 f 47 f u. ö. **Moldaenke.**

König, allerchristlichster, allergläubigster, apostolischer, = ¶ rex christianissimus, ¶ rex fidelissimus, ¶ Apostolischer K.

Könige, Hlge. drei, ¶ Drei K.

Könige, Bücher der, ¶ Königsbücher.

Königkultus ¶ Kaiserkult ¶ Königtum in Israel.

Königliches Amt Christi ¶ Aemter Christi.

Königsberg, Universität.

1. Die Universität K. verdankt ihre Entstehung der Reformation. Um für die evangelische Kirche Preußens (¶ Preußen: II), besonders auch in den Landesteilen, in denen die litauische, polnische und altpreußische Sprache herrschte, die nötigen Geistlichen zu gewinnen, zugleich aber auch, um eine Bildungsstätte für die zur Verwaltung seines jungen Herzogtums nötigen Beamten zu erlangen, faßte Herzog ¶ Albrecht von Preußen den Plan der Gründung einer Hochschule. Zunächst begnügte er sich, dem Rate ¶ Polianders folgend, mit der Begründung eines „Partikulars", dessen Aufgabe es sein sollte, der künftigen Hochschule die Schüler vorzubereiten. Nachdem diese Schule, deren Lehrer aus Wittenberg herbeigerufen wurden, fast zwei Jahre bestanden hatte, wurde im Juli 1544 die Universität begründet und im August eingeweiht. An der Spitze der Anstalt stand zunächst als ständiger Rektor Georg Sabinus, der Schwiegersohn Melanchthons, der gefeierte Poet und Reformator der Universität ¶ Frankfurt a. O. Neben ihm wirkten 10 Professoren, darunter 1 Theologe, 1 Jurist, 1 Mediziner, die übrigen für alte Sprachen, Mathematik, Philosophie und Beredsamkeit. Die zunächst angestrebte päpstliche und kaiserliche Bestätigung der neuen Stiftung war nicht zu erlangen, und so begnügte man sich schließlich mit dem Privilegium des Königs von Polen Sigismund August (28. März 1560). Schon im ersten Studienjahr stieg die Zahl der eingeschriebenen Studenten auf 314. Wohl ist auch hier die Zahl der Studierenden im Laufe der Jahrhunderte mannigfaltigen Schwankungen unterworfen gewesen; aber die Hochschule war nie bloß eine Bildungsstätte für die Landeskinder, sie blieb vielmehr stets in Verbindung mit dem deutschen Mutterlande, übte aber auch eine starke Anziehungskraft auf die baltischen Provinzen, Litauen, Polen, Rußland und die skandinavischen Länder aus. So hat sich die Universität, deren Lehrkörper naturgemäß immer mehr wuchs, von einigen Perioden des Niedergangs abgesehen, trotz der Ungunst ihrer Lage auch vor wissenschaftlicher Isolierung zu bewahren gewußt und zeitweise bedeutenden Einfluß auch über die Grenzen Altpreußens hinaus geübt. Am nachhaltigsten geschah das am Ende des 18. Jhd.s durch die Lehrtätigkeit Immanuel ¶ Kants und um die Mitte des 19., wo die Philosophen ¶ Herbart und ¶ Rosenkranz, der Astronom Bessel, die Mathematiker Jakobi, Neumann, Richelot, die Mediziner Burdach und von Baer, die Philologen Lobeck und Lehrs, der Jurist Martin Eduard Simson, der bekannte Parlamentarier und erste Präsident des Reichsgerichts, der Universität dauernd oder doch lange Zeit angehörten. Auch neben und nach ihnen hat mancher Träger eines berühmten Namens wie Helmholtz, Giesebrecht, Mejer, Dahn, Laband und Leyden hier gewirkt.

2. Die theologische Fakultät, um deren willen die Universität einst hauptsächlich gestiftet wurde, sah als erste Professoren Stanislaus Rapagelan, Friedrich ¶ Staphylus, Melchior Isinder. Sie waren, wie die meisten ihrer nächsten Nachfolger, Schüler Wittenbergs und hielten an dem unter Leitung eines ¶ Brießmann, ¶ Poliander und ¶ Speratus nach Preußen

verpflanzten Luthertum streng fest. Dagegen vertrat Andreas ¶ Osiander, der 1549 neben seinem Pfarramt eine Professur übernahm, eine selbständige Theologie, die den Anlaß zu sehr heftigen Streitigkeiten bot, die ein Jahrzehnt hindurch das akademische Leben zerrütteten, zugleich aber auch die preußische Kirche aufs tiefste erschütterten (¶ Osianderscher Streit). Weniger wurde die Universität von dem Streit zwischen ¶ Heßhus und ¶ Wigand in Mitleidenschaft gezogen. Dagegen war die theologische Fakultät lebhaft an den synkretistischen Streitigkeiten des 17. Jhd.s (¶ Synkretismus: II) beteiligt. Auf der einen Seite (vgl. ¶ Latermann) standen die Professoren Johann Behm, Dreier, Latermann und Michael Behm, von denen die drei letzten Schüler Georg ¶ Calixts gewesen waren, auf der andern Cölestin Mislenta und der nur kurze Zeit der Fakultät angehörende Abraham ¶ Calov (vgl. dessen Historia Syncretistica). Der überaus lebhafte literarische Streit fand erst nach dem Tode der meisten Teilnehmer ein Ende. Schlimmer als diese Streitigkeiten beeinflußte das Ansehen der Fakultät in der lutherischen Welt die Tatsache, daß 1694 der außerordentliche Professor Johann Philipp Pfeiffer (geb. 1645 zu Nürnberg, Prof. seit 1680, gest. 1695 als Kanonikus zu Gutstadt), nachdem er schon wegen seiner katholisierenden Neigungen von seinem Amte entlassen war, zum Katholizismus übertrat, womit er einem gerade damals in den Kreisen der Gebildeten Preußens herrschenden Zuge folgte, zugleich durch sein Beispiel andere nach sich ziehend. Mit dem Beginn des 18. Jhd.s hörte diese katholisierende Strömung auf. Dafür begannen innerhalb der Fakultät die pietistischen Streitigkeiten. Führer der Pietisten waren Georg Friedrich ¶ Rogall, der Herausgeber des bekannten Gesangbuchs (1732), und Franz Albrecht ¶ Schulz, bei dem sich mit dem Pietismus rationale Gedanken in eigentümlicher Weise einigten und damit auch der ¶ Wolff'schen Philosophie in K. ein Heim schufen; die Orthodoxie vertrat Johann Jakob ¶ Quandt. Die Verbindung von Pietismus und Rationalismus war in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s für K. charakteristisch; ihr huldigten auch Schulz' Schüler, ¶ Lilienthal, der antideistische Apologet, und der zugleich (seit 1772) als Hofprediger tätige Daniel Heinrich Arnoldt (1706—73), der Geschichtsschreiber der Universität (s. Literatur) und der preußischen Kirche (¶ Preußen: II, Lit.). Außerdem sei von den Gelehrten dieser Zeit noch hingewiesen auf Pisanski (geb. 1725; 1748 Rektor der altstädt., 1759 der Domschule, gleichzeitig an der Universität lehrend, gest. 1790), Verfasser einer noch heute wertvollen preuß. Literaturgeschichte (1765, vollständige Ausg. von Philippi 1886). — Um die Wende des Jhd.s entstand bei der Regierung der Plan, der Universität K. ebenso wie der zu ¶ Frankfurt a. O. eine katholische Lehranstalt zur Erziehung des südpreußischen und neuostpreußischen Klerus anzugliedern. Die Ausführung unterblieb aber. 1811 wollte man nach Breslauer Muster eine kath. theologische Fakultät in K. errichten; die Verhandlungen führten aber endlich zur Gründung des Lyceum Hosianum in Braunsberg (¶ Hosius).

Nach dem Niedergang, dem zu Anfang des 19. Jhd.s die theologische Fakultät wie die Universität überhaupt verfallen war, trat eine Reihe bedeutenderer Männer in dieselbe ein, die ihr zu neuer Blüte verhalfen, der Polyhistor Joh. Sev. ¶ Vater, Ludwig Rhesa (geb. 1777, a.o. Prof. 1810, o. 1818, gest. 1841), bekannter durch seine Studien über Sprache und Poesie seines litauischen Volksstammes als durch seine theologischen Arbeiten, die Alttestamentler August ¶ Hahn und Fr. L. ¶ Sieffert, der Neutestamentler Hermann ¶ Olshausen, später der Orientalist Cäsar von Lengerke (1803—55) und sein Gegner ¶ Hävernick, der praktische Theologe ¶ Lehnerdt und endlich der Dogmatiker Js. Aug. ¶ Dorner. Zeigt schon diese Periode der Fakultätsgeschichte ein allmähliches Uebergehen vom Rationalismus zur positiven Theologie, so ist für die folgende Zeit eine entschieden positive Haltung der Fakultät charakteristisch. Die Männer, die dieser Zeit angehören, sind der Alttestamentler Johann Georg Sommer (geb. 1810; 1837 Privatdozent in Bonn, 1847 a.o. Professor in K., 1850 o., gest. 1900), der länger als ein halbes Jahrhundert in der Fakultät wirkte, ferner die Neutestamentler Bernhard ¶ Weiß und R. ¶ Grau, der Systematiker Heinrich ¶ Voigt, der praktische Theologe Hermann ¶ Jacoby, der noch im Lehramt steht. — Seit Ende der achtziger Jahre trat dann eine allmähliche Verjüngung der Fakultät und gleichzeitig eine Annäherung an die moderne theologische Wissenschaft ein. Namen wie die eines ¶ Cornill und ¶ Giesebrecht, August ¶ Dorner, Karl ¶ Benrath, Ernst ¶ Kühl, Martin ¶ Schulze und Johannes ¶ Bauer bezeichnen diese Entwicklung. Der Fakultät gehören jetzt als ord. Professoren außer den schon genannten Jacoby (1868), Benrath (1890), Dorner (1890) und Schulze (1904) noch Max ¶ Löhr (1909), Alfred ¶ Uckeley (1910) und Alfred ¶ Juncker (1910) an, dazu die a.o. Prof. Friedrich ¶ Lezius (1901), Richard ¶ Hoffmann (1907), als Privatdozent E. Albert (1911). Frequenz der Fakultät 1886/87: 243, seitdem ständig gesunken; seit einem Jahrzehnt 70—80.

Dan. Heinr. Arnoldt: Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der K.ischen Universität, 2 Teile, 1746; — Ders.: Zusätze zu seiner Historie usw., 1756; — Max Töppen: Die Gründung der Universität zu K. und das Leben ihres ersten Rektors Georg Sabinus 1844; — Paul Stettiner: Aus der Geschichte der Albertina, 1894; — Hans Prutz: Die königl. Albertus-Universität zu K. i. Pr. im 19. Jhd., 1894; — Ernst Wollenberg: Handbuch der königl. Albertus-Universität zu K. i. Pr., 1908; — Georg Erler: Die Matrikel der Universität K. i. Pr., 1908 f. — Weiteres bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 620 ff. — Zu einzelnen Perioden vgl. noch Theodor Moldaenke: Christian Dreier und der synkretistische Streit im Herzogtum Preußen, 1909; — Walter Wendland: Ludwig Ernst v. Borowski, 1910, S. 24 ff. (K.er Theologie am Ende des 18. Jhd.s); — Ewald Horn: Die katholisch-polnische Universitätspolitik Preußens vor 100 Jahren (Ztschr. d. historischen Gesellschaft für d. Provinz Posen 23, 1909, S. 1—69). Freytag.

Königsberger Religionsprozeß ¶ Muckerprozeß.

Königsbücher.

1. Teilung und Name; — 2. Quellen; — 3. Redaktion; — 4. Glaubwürdigkeit.

1. Die zwei K. bilden einen Teil der unter dem Namen der „früheren Propheten" zusammengefaßten Schriften des at.lichen Kanons (¶ Bibel: I, 1). Ursprünglich nur Ein Buch, sind sie

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

an einer Stelle, wo nichts eine Trennung rechtfertigt, erstmalig in der griechischen Bibel in zwei Bücher zerrissen worden: sie erscheinen darin als drittes und viertes Buch der „Königsherrschaften", indem als erstes und zweites unsere ¶ Samuelisbücher gezählt werden. Gleicherweise rechnet die lateinische Bibel vier K. In die hebräischen Drucke ist die Zweiteilung des ursprünglichen Königsbuchs durch die Venediger Ausgabe von Daniel ¶ Bomberg 1517 gekommen. — Der Name K. kennzeichnet ihren Inhalt. Sie erzählen die Königsgeschichte von dem Ende ¶ Davids und der Thronbesteigung ¶ Salomos bis zum Untergang des jüdischen Staatswesens. Diese Geschichte zerfällt in die drei Hauptabschnitte I Kön 1—11: Geschichte Salomos; I 12—II 17: Geschichte der getrennten Reiche; II 18—25: Geschichte des Südreiches nach dem Ende des Nordreiches bis zum Exil.

2. Zwischen dem Ausgangspunkt des Ganzen (um 970) und dem Endpunkt — als letztes Ereignis wird ¶ Jojachins Begnadigung durch Evil-Merodach (562) mitgeteilt — liegen reichlich 400 Jahre. Ihre Geschichte schreibt man nicht, ohne Quellen zu benützen; die Art der Quellenbenützung in der at.lichen Geschichtschreibung ist aber eine völlig andere als in der heutigen. Während der heutige Geschichtschreiber seine Quellen, abgesehen von gelegentlichen Fällen, in denen er sie in ausdrücklichem Zitat wohl etwa einmal selber zu Worte kommen läßt, kritisch durcharbeitet, um dann das, was er ihnen als gesicherten Gehalt glaubt entnehmen zu dürfen, in eigene, möglichst einheitliche Stilprägung umzugießen, reiht der Alte einfach die ihm passend erscheinenden Stücke der ihm zugänglichen Quellen aneinander, nur hin und wieder vermittelnd, im ganzen aber unbekümmert um das mosaikartige Gebilde, das auf diese Weise zustande kommt. Da finden sich denn auch in den K.n unmittelbar neben einander kurze, abgerissene Notizen, z. T. über Dinge, die einer sehr viel eingehenderen Darstellung wert gewesen wären, daneben ausgeführte Geschichten, deren Bedeutung ihre Ausführlichkeit keineswegs immer rechtfertigt, Stilproben verschiedenster Art, alles eingespannt in einen festen Rahmen, der dem Ganzen seinen Halt gibt. Und wieder in vollem Gegensatz zu dem, was heute üblich ist, werden die Quellen in den seltensten Fällen genannt; es ist erst Sache kritischer Forschung, die Quellen wieder auseinanderzulesen und auf ihr Alter zu bestimmen. Dazu kommt, daß diese Sammler eigentliche Geschichtschreibung, Sage und Legende nebeneinanderstellen, ohne sich ihrer Unterschiede bewußt zu sein. Als Mittelpunkte, von denen die hier zusammengestellte Ueberlieferung ausgeht, können wir drei nennen: Königshof, Heiligtum und Prophetengenossenschaft.

2. a) Auf den Königshof gehen naturgemäß gewisse Listen z. B. über Beamte (so I Kön 4) oder über Kriege und dgl. zurück. Auch wird hier, in Israel und Juda so gut wie an andern orientalischen Höfen z. B. dem von Byblos in Phönizien (Zeitschrift für ägyptische Sprache, Bd. 38, S. 8, vgl. im übrigen Ed. Meyer, Entstehung des Judentums, 1896, S. 48 Anm. 2), über „die Begebenheiten der Tage" Buch geführt worden sein. Die K. nennen ein dreifaches Annalenbuch, das vielleicht nur ein Auszug aus diesem offiziellen „Journal" war (vgl. Herm. Gunkel: Die israelitische Literatur, in: Kultur der Gegenwart I 7, 1906, S. 73. 101 ¶Geschichtschreibung: I, 2). Auf dies wird der Leser, der Genaueres wissen will, wiederholt verwiesen, und zwar für die Geschichte Salomos auf das „Annalenbuch Salomos" (I 11 $_{41}$), für die der Könige von Juda auf das „Annalenbuch der Könige Judas" (I 14 $_{29}$ und oft), für die der Könige von Israel auf das „Annalenbuch der Könige Israels" (I 14 $_{19}$ und oft). Da man sich diese Annalen im königlichen Archiv zu denken hat, waren sie jedenfalls nicht jedermann zugänglich. Aber vielleicht hat man im Hinweis der K. auf sie nicht mehr zwischen den Zeilen zu lesen, als daß sich der, den man als eigentlichen Verfasser der K. bezeichnen kann, für sein eigenes Werk seine Kenntnis aus ihnen geholt habe. Wenigstens scheint er ihnen gewisse regelmäßig wiederkehrende Mitteilungen entlehnt zu haben: bei den jüdischen Königen das Alter bei der Thronbesteigung, die Regierungsdauer, den Namen der Mutter, Tod und Begräbnis, bei den israelitischen bloß Regierungsdauer und Tod. — Der nächsten Umgebung des Königshofes mag der Erzähler angehört haben, dem wir die wundervolle, durch ihre Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit wie durch die Feinheit und Wahrheit ihrer psychologischen Zeichnung gleichermaßen hervorragende Davidsgeschichte verdanken, die aus II Sam 9—20 in I Kön 1 f hineinreicht; sie enthält schon eigentliche Geschichtschreibung, wenn auch freilich in antikem Sinne (¶ Geschichtschreibung: I, 3). Daneben hat sich natürlich auch die volkstümliche Sage des Lebens einzelner Könige bemächtigt, z. B. Salomos, dessen außergewöhnlichen Reichtum und staunenswerte Weisheit zu verherrlichen sie in verschiedenen Abwandelungen unternimmt.

2. b) Während z. B. I Mose einen ganzen Kranz von Sagen enthält, die ihren Ursprung wie ihre erste Erhaltung dem Heiligtum verdanken, zu dessen größerer Ehre sie selber beitragen wollen, fehlt den K. die eigentliche Heiligtumslegende. Dafür bieten sie uns ein Stück wirklicher Geschichte des Heiligtums von Jerusalem, und man geht wohl nicht irre, wenn man sie auf eine besondere „Tempelchronik" zurückführt. Stücke, wie die ausführliche Schilderung des Tempelbaus (I 6 f) sowie auch späterer baulicher Veränderungen am Tempel (II 12 $_{5-16}$ 16 $_{10-18}$), die Geschichte von Brandschatzungen des Heiligen wie von Eingriffen der eigenen Könige in den Tempelschatz (I 14 $_{25-28}$; II 12 $_{18}$ f 16 $_{7-9}$ 18 $_{14-16}$), von ¶Athaljas Sturz und ¶Joas' Thronfolge, wobei der Tempel eine Hauptrolle spielt (II 11), u.a. scheinen ihr angehört zu haben.

2. c) Die Prophetengenossenschaften dürften den natürlichen Herd gebildet haben, von dem aus manche Anekdote aus dem Leben hervorragender Prophetengestalten zunächst durch mündliche Ueberlieferung ins Volk drang, wo eigene Erinnerungen an sie lebten und somit der Boden schon zubereitet war, um allerhand Sagen über sie wuchern zu lassen. Was so im Volksmunde umging, wurde mit der Zeit von Sammlern zusammengeschrieben, die sich schon in mehr oder minder zusammenhängenden Darstellungen des Lebens einzelner Propheten versuchten, so des ¶ Elias (vgl. I 17—19. 21; II 1 $_{2-8.\ 17}$), ¶ Elisa (II 2—8 $_{15}$ 13 $_{14-21}$), ¶ Jesaja (Stücke in II 18 $_{13}$ bis 20 $_{19}$ = Jes 36—39). Am wertvollsten sind die

Eliageschichten, wohl noch dem 9. Jhd. angehörig, und nicht nur zeitlich dem Erzählten nicht allzufern, sondern auch noch etwas von der Unmittelbarkeit des Eindruckes wiedergebend, den Elias gewaltige Feuernatur um sich verbreitete. — Aus dem Prophetenleben entwickelt sich die in das Gebiet des späteren „Midrasch" einschlagende Prophetenlegende, in der die wunderbaren, grotesken und unwahren Züge überwuchern. I 13 und II 1 $_{9-16}$ sind dafür lehrreiche späte Beispiele. Einer den prophetischen Kreisen zum mindesten nahverwandten Umgebung entstammt ohne Zweifel die wohl noch dem 9. Jhd. angehörige, ihrem Kerne nach schon eigentliche Geschichtserzählung enthaltende nordisraelitische Quelle vorwiegend politischen Inhaltes, die in der Erzählung von ¶ Ahabs wiederholtem Sieg über Benhadad (I 20), seinem trotz Michas Warnung unternommenen Zug wider Ramoth (I 22) und der Vernichtung des Baal-Gottesdienstes durch Jehu (II 9 f) zu Worte kommt.

Endlich ist 2 d) als eine der von den K.n benutzten Quellen das Buch des Redlichen (LXX: Buch der Lieder) zu nennen, dem I 8$_{12}$ f (LXX) Salomos Tempelweihspruch entnommen ist (¶ Buch der Kriege Jahves).

3. So verschieden die genannten Quellen sind — die einen ebenso aktenmäßig, wie die andern volkstümlich sagenhaft —, so sind sie, wenn gleich in der Sage mannigfach verfärbt, im ganzen doch nichts anderes oder wollen nichts anderes sein als ein Spiegelbild der Wirklichkeit. Was geschah? wie ging es dabei zu? Das sind die schlichten Fragen, auf die man aus ihnen, wenn auch zuweilen unzulänglich genug, Antwort findet. Dagegen kündet sich die Redaktion darin an, daß sie schon einen ganz bestimmten lehrhaften und erbaulichen Zweck verfolgt und zustimmend oder verurteilend über das Geschehene ihr Urteil abgibt. Das geschieht meist durch kleine Zutaten oder Aenderungen, seltener schon durch ganze Abschnitte (wie in I 8; II 17. 22 f), die das „Programm" des Verfassers zum Ausdruck bringen. Der Standpunkt, von dem er ausgeht, ist der der ¶ Deuteronomisten, die den Maßstab des deuteronomischen Gesetzes an alle Geschichte legen (vgl. II 14 $_{6}$ die ausdrückliche Zitation von V Mose 24 $_{16}$). Die Hauptfrage ist, wie sich die einzelnen Könige zum allein gesetzmäßigen Heiligtum zu Jerusalem gestellt haben. Wer, wie sämtliche israelitische Könige, nicht dort geopfert hat, oder wer es wie einige der jüdischen nur unter Beibehaltung der vom Deuteronomium verbotenen heidnischen Kultgebräuche getan, erhält, gleichviel ob er wie ¶ Manasse 55 Jahre oder wie ¶ Simri 7 Tage regiert habe, ein schlechtes Zeugnis ausgestellt. Und damit verbindet sich der Nachweis, daß gemäß der unbedingten Vergeltung, der Hauptlehre des Deuteronomiums wie seiner Anhänger (¶ Lohn: I), jede Verschuldung Strafe und Unglück nach sich zieht, während auf den Gehorsam gegen Gottes Gebot der Segen steht. Das zeigt besonders deutlich schon die Salomogeschichte: der Frömmigkeit seiner Jugend entspricht das Glück seiner ersten Zeit; sein späteres Unglück wie der Unsegen der Reichsspaltung ist Strafe dafür, daß er sich in seinem Alter durch seine vielen fremden Weiber zum Abfall vom ausschließlichen Jahvedienst hat verführen lassen. So betrachtet, löst sich die Geschichte in eine Sammlung von Beispielen auf, guten wie bösen, die zum Gesetzesgehorsam antreiben und von seinem Ungehorsam abschrecken sollen. Von hier aus begreift sich auch, daß der Redaktor nicht alles, was ihm die Ueberlieferung an die Hand gibt, zu seinen besondern Zwecken gebrauchen kann; und was er ausläßt, ist nicht minder lehrreich, als was er mitteilt, weil er es mit bewußter Absicht ausläßt; so das meiste rein Politische und Profane. Wie viel wäre in dieser Hinsicht z. B. über König ¶ Omri zu sagen gewesen! Aber es kennzeichnet wieder den priesterlich-prophetischen Geist des Deuteronomisten, daß bei ihm das Interesse für das Politische gänzlich zurücktritt, um seiner Vorliebe für Tempel- und Prophetengeschichten den Platz zu räumen. Dadurch bekommt seine Geschichte schon den Charakter einer Art Kirchengeschichte. — Uebrigens ist die Redaktion der K. eine doppelte; denn so bestimmt ein Teil der redaktionellen Stellen das Exil spiegelt (z. B. I 8$_{44-51}$ 9$_{1-9}$), so läßt ein anderer noch den vorexilischen Standpunkt durchblicken (z. B. I 8$_{8}$ 9$_{21}$ 15$_{4}$; II 8$_{19}$). Für diese erste Redaktion, die als deuteronomistische natürlich die Einführung von ¶ Josias Gesetzgebung voraussetzt, mag man rund das Jahr 600 annehmen, während jene zweite, die noch den Tod des 562 freigewordenen ¶ Jojachin kennt (II 25 $_{30}$), in die zweite Hälfte des Exils fällt. Dieser zweiten, die sonst, wie es scheint, kaum wesentlich neues Geschichtsmaterial hinzugetragen hat, gehören auch die sogenannten Synchronismen, d. h. Gleichzeitigkeitsvermerke an (vgl. ¶ Chronologie: I), wonach der jeweilige Regierungsanfang der Könige des einen Reiches nach den Regierungsjahren der Könige des andern datiert wird; denn diese Synchronismen widersprechen zum Teil den ursprünglichen Geschichtserzählungen und erklären anderseits die gegenwärtige Reihenfolge, nach der die Geschichte der einzelnen Könige mitgeteilt wird; maßgebend für sie ist nämlich ihr früherer oder späterer Regierungsantritt.

4. Man muß nur die ¶ Chronik vergleichen, um die Wichtigkeit der K. als Geschichtsquelle gebührend anzuerkennen. Freilich zeigt sich auch hier bei genauerem Zusehen die Notwendigkeit einer eingehenden Kritik im einzelnen, und für diese wiederum ist gerade eine sorgfältige Quellenunterscheidung unumgängliche Voraussetzung. Man nehme z. B. ¶ Salomos Geschichte: An einer unverdächtigen alten Stelle (I 12$_{11}$, wahrscheinlich aus dem Annalenbuch der Könige Israels) wird er als der hingestellt, der sein Volk mit Skorpionen züchtigte, und als solcher erscheint er, wenn man I 5$_{27}$ 11$_{28}$ (wohl aus den Annalen Salomos) liest, wie stark er Israel zur Fron heranzog. Wie ganz anders die (vielleicht dem ersten Redaktor selbst angehörige) Darstellung I 9$_{20-22}$, wonach er mit der Fron Israel gerade gänzlich verschont habe, um sie nur Nichtisraeliten aufzuzwingen! Deutlich spiegelt sich hier die veränderte ungeschichtliche Auffassung der späteren Zeit, wonach sich der Gegensatz Israels zu den ¶ Fremden und Heiden schon so scharf zugespitzt hat, daß diese gerade gut genug für das erscheinen, wozu sich Israel schon viel zu erhaben dünkt. Dabei erscheint, im Gegensatz zur alten Erzählung, Salomo im zweiten Falle als der ausgesprochenste Wohltäter Israels. Wie sollte er auch nicht, er der Erbauer der heiligen Tempelstätte, deren Wertschätzung allmählich

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

bis aufs höchste gestiegen war (vgl. Jerem 7 $_4$)! Als Tempelerbauer darf Salomo auch nicht die Verantwortung für das Blut tragen (vgl. I Chron 22 $_8$), das er gleich zu Anfang seiner Regierung zur Sicherstellung der von ihm angemaßten Herrschaft tatsächlich vergossen hat: er kann dabei nur in Davids Auftrag gehandelt haben, dem denn auch ein entsprechendes Testament in den Mund gelegt wird (I 2 $_{1-9}$). Ferner zeigt wieder die ausschließliche Verteilung von Licht und Schatten in Salomos Bild (vgl. I 11 gegenüber I 3—10) den verhängnisvollen Einfluß der starren Vergeltungstheorie des deuteronomistischen Redaktors (¶ Lohn: I), wie denn auch die rein mechanische Unterscheidung von Königen, die „taten, was Jhve wohlgefiel", und solchen, die „taten, was ihm übel gefiel", der geschichtlichen Wirklichkeit Zwang antut, weil diese Wirklichkeit zu lebensvoll ist, um sich je in den Maschen einer reinen Gesetzesauffassung ganz fangen zu lassen. In allen Fällen ist das Dogma, welcher Art es sei, der Feind einer rein objektiven Geschichtschreibung. Das schließt nicht aus, daß wir der at.lichen in den K.n für die Erhaltung eines reichen geschichtlichen Stoffes nicht dankbar genug sein können. — ¶ Geschichtschreibung: I.

Kritische Textausgabe von Bernhard Stade und Friedrich Schwally: Sacred Books of the O. T., 1904; — C. F. Burney: Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, 1903; — Wissenschaftliche Kommentare von Otto Thenius, (1849) 1873 ²; — Aug. Klostermann, 1887; — J. Benzinger, 1899; — Rud. Kittel, 1900; — In englischer Sprache: John Skinner: The Century Bible (ohne Jahreszahl). — In diesen Kommentaren finden sich weitere Literaturangaben. — Vgl. auch RE ³ X, S. 622 ff, sowie die „Einleitungen" ins AT und die Geschichten seiner Literatur. **Bertholet.**

Königskrönung ¶ Krönung.

Königsmord, sakraler, ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 b ε. — Vgl. ¶ Tyrannenmord.

Königspsalmen ¶ Dichtung, profane, in Israel, 5 b (Sp. 58.) ¶ Psalmen, 9.

Königsverehrung, religiöse, ¶ Kaiserkult ¶ Königtum in Israel.

Königtum in Israel.

1. Geschichte des K.s in Israel; — 2. Aufgaben und Rechte des K.s; — 3. Beurteilungen des K.s.

1. Die ältesten in Kanaan eingedrungenen Stämme lebten unter der patriarchalischen Obrigkeit der ¶ „Aeltesten", d. h. der Häupter der führenden Geschlechter, und nur in besonderen Zeiten standen Führer und Fürsten auf, die einen oder mehrere Stämme zu gemeinsamer Tat zusammenfaßten und dann noch in Friedenszeiten eine gewisse Herrenstellung behaupten mochten. Diese Zeit kannte „Könige" nur als die Despoten fremder Völker, die Israel um dieser Knechtschaft willen tief verachtet haben wird. Es war die geniale Tat des Sehers ¶ Samuel, daß er mit einem die Völker und Religionen überfliegenden Blicke die Notwendigkeit des K.s für sein Volk erkannte, den richtigen Augenblick einer großen nationalen Begeisterung abpaßte und den siegreichen Führer ¶ Saul zum Könige erhob. So ist Israels K. auf dem Schlachtfeld entstanden. Dem neuen Könige fiel als Hauptaufgabe die Verteidigung seines Volks gegen die bisherigen Unterdrücker und Quäler, besonders gegen die Philister zu. Auch als Saul in diesem Kampfe gefallen war, war doch der Gedanke der Notwendigkeit des K.s dem Volke schon so eingeprägt, daß man nicht mehr von ihm lassen konnte. Der große ¶ David hat Sauls Programm ausgeführt und Israels Freiheit von den Philistern erstritten; aber noch mehr: er verlieh seinem Volke die Vormachtstellung in seiner Umgebung, eine Stellung, die sein glänzender Sohn ¶ Salomo freilich nicht mehr ganz hat innehalten können. Noch sind von dem Enthusiasmus, der zu Davids Zeiten Israel erfüllt, einige Spuren auf uns gekommen, vgl. I Mose 49 $_9$ IV 24 $_{17}$. Und die messianische Hoffnung, die für immer mit Davids Namen verknüpft worden ist (¶ Messias), wie der reiche Sagenkranz, mit dem die Nachwelt sein Leben geschmückt hat, bezeugt, daß dieser größte König Israels von seinem Volke nicht vergessen worden ist. Gewaltig waren auch die Wirkungen des K.s auf die inneren Verhältnisse: jetzt wird Israel in Kanaan eigentlich erst recht seßhaft (V Mose 12 $_{10}$). Zugleich traten jetzt die durch Lage, Interessen und Geschichte getrennten Stämme einander wieder näher; und aus der Verschmelzung mit den besiegten Kanaanäern entstand ein neues Volk „Israel". — Aber schon unter diesen ersten Königen zeigte sich die Kehrseite des K.s für Israel, die in der Folgezeit immer wieder Herrscher und Volk in Gegensatz bringen sollte. Das K., obwohl in Jahves Namen gestiftet, war doch eine Einrichtung, die aus der Fremde übernommen war, und hat diesen ihm von der Natur mitgegebenen Charakter immer bewahrt. Israels Könige, und gerade die kraftvollen und weitblickenden, mußten naturgemäß danach streben, in ihrem Volke eine möglichst straffe Organisation einzuführen; so haben sie Lasten und Frohnden eingeführt, sie haben zu diesem Zweck auch Volkszählungen unternommen und, die alte, unpraktisch gewordene Stammeseinteilung durchbrechend, das Volk nach Bezirken eingeteilt. Ebendadurch kamen sie mit dem Freiheitsdrange und den altväterischen Sitten ihres Volkes in Gegensatz, das sich im Unterschiede von den andern Völkern des Orients und besonders den Aegyptern und Babyloniern niemals willig in die Knechtschaft von Alleinherrschern begeben hat. Zugleich war es das natürliche Bestreben der Könige, zum Schmuck des eigenen Lebens wie zum Nutzen des Volkes und Staates Stücke der höheren, fremdländischen Kultur in Israel heimisch zu machen. Das üppige und prächtige Leben am königlichen Hofe suchte seine Muster in der Fremde; der königliche Harem umfaßte — schon aus politischen Gründen — auch fremde Prinzessinnen; und der König selbst, von ausländischer Mutter geboren, war vielleicht kein vollbürtiger Israelit: wie sollte er sein Volk verstehen können? Dazu die königlichen Paläste, durch Fremde gebaut und geschmückt; der Handel mit dem Ausland, den der König selber trieb; die Wagen und Rosse, die er aus Aegypten bezog und ohne die man keinen Krieg führen konnte; die Festungen und Burgen, die er überall erbauen ließ; die Bündnisse, die der Staat — ganz gegen den Instinkt des Volksgeistes — mit den Fremden, besonders den reichen Phöniziern schloß. Auch der Dienst ausländischer Götter, von den Königen in ihrer Hauptstadt eingeführt, um diese so zum Mittelpunkt der ganzen Umgebung zu erheben, oder um das Bündnis mit den Nachbarn zu besiegeln. Schließlich das viele Ausländische, das durch den König in den Jhvedienst selber eindrang; so war der Tempel

Salomos, von Fremden nach fremdem Muster gebaut, viel mehr einem Baalhause, als einem Jahveheiligtum ähnlich. Aus alledem ist begreiflich, daß sich gegen die Könige der Haß der altväterischen Kreise erhob. Besonders sind aus den Propheten die schärfsten Feinde der Könige erstanden. — Auch an anderen Schäden hat das K. Israels gekrankt: es ist den Königen nicht gelungen, die Eifersucht der alle Zeit partikularistisch gestimmten Stämme Israels und den Ehrgeiz der führenden Geschlechter niederzuhalten, ebensowenig wie sie später, als große soziale Nöte im Volke entstanden, den Armen und Gedrückten Schutz zu bieten verstanden haben. — Die Folge ist, daß der Staat Israels niemals recht zur Ruhe und Festigung gekommen ist. Schon Davids Thron ward durch eine Revolution erschüttert. Nach Salomos Tode haben sich die nördlichen Stämme von Davids Hause losgesagt. Aber auch in dem so entstehenden Nordreiche bricht immer wieder die Flamme hervor, die auch die glänzendsten Königshäuser, die des ¶ Omri und des ¶ Jehu, verzehrt hat. Furchtbare Zustände müssen besonders in den letzten Jahrzehnten vor Israels Untergange geherrscht haben, als die Angst vor dem Nahen des Assyrers das Volk aufs tiefste erregte und die Parteien grausig auf einander losschlugen. — Während das Nordreich so von Revolutionen erschüttert wurde, hat der kleinere südliche Nachbarstaat, im wesentlichen nur einen Stamm, Juda umfassend, unter Davids Geschlecht ein geruhiges Leben geführt: hier wird der Geist der Autorität und der Tradition zu Hause gewesen sein.

2. Ueber die inneren Verhältnisse des Staats, über Aufgaben und Rechte des K.s sind wir nicht genügend unterrichtet. Auch war Israel kein juristisch begabtes Volk und die Staatsverhältnisse werden immer ziemlich ungeordnet gewesen sein. Die erste Aufgabe des Königs war es, Israels Kriege zu führen; dazu stand ihm der in Kriegszeiten aufgebotene Heerbann zu Gebote, den der „Feldhauptmann" befehligte. Außerdem verfügte er über eine gewiß nur sehr kleine stehende Truppe, die meist wohl aus Ausländern bestehen mochte. Die zweite Hauptttätigkeit des Königs war das ¶ Gericht, damals dem Begriff nach von Verwaltung noch nicht geschieden und als eine „Hilfe", die der König dem Unterdrückten gegen den Mächtigen leistet, angesehen. Doch blieben neben dem Gericht des Königs und seiner Beamten die andern Rechtsinstanzen, das Gericht der „Aeltesten" und der Priester, bestehen. Sein Einkommen wird der König besonders aus seinen Krongütern bezogen haben. Die Art der Fronden, die zu Salomos Zeit besonders drückend waren, kennen wir nicht genau; Vermögenssteuern wurden nur bei außerordentlichen Bedürfnissen erhoben. Eine Gesetzgebung gab es nicht; das bestehende Volksrecht galt überall als selbstverständlich. Nur ganz ausnahmsweise wurden Gesetze gegeben, wenn sich König und Volk gemeinsam zu einer Neuerung verpflichteten. Zuweilen hat das K. despotische Art angenommen: Salomo hat die von ihm neu gebildeten Kreise für seine Hofhaltung steuern lassen. Aber im ganzen scheint es durch die Volkssitte sehr beschränkt gewesen zu sein: ¶ Ahab vermochte den Trotz des Naboth, der ihm seinen Erbacker nicht verkaufen wollte, nur durch einen Justizmord zu brechen. Wie in jedem andern Kulturvolke hat man auch in Israel über die Regierungshandlungen Akten geführt, die dem „Staatsschreiber" unterstanden; aus solchen Staatsschriften ist zur besseren Uebersicht ein Buch, das „Buch der täglichen Begebenheiten" der Könige zusammengestellt worden (vgl. ¶ Königsbücher, 2 a). Im öffentlichen Gottesdienst war der König Vertreter Israels, der für sein Volk bei feierlichen Gelegenheiten opferte, im Priesterkleide die Prozessionen anführte und die Festgemeinde segnete, und in dessen Namen am Königsheiligtum Priester amtierten. Vgl. weiter ¶ Volk und Staat in Israel.

3. Um so besser sind wir über die Beurteilung unterrichtet, die das K. in Israel erfahren hat; bei der wechselvollen Geschichte, die es erlebt hat, sind wir nicht verwundert, wenn diese Urteile große Verschiedenheiten aufweisen. Eine loyale Stellung zum K. finden wir besonders in den volkstümlichen Erzählungen von Saul und David, in den Sprüchen ($16_{10 \cdot 12-15}$ $20_{8 \cdot 26}$ 22_{11} 24_{21}), in denen aber auch andere Klänge ertönen (vgl. 28_{15}f $29_{4 \cdot 12}$), und begreiflicherweise besonders in den Königspsalmen, die am Hofe des Königs selbst von Sängern, die in seinem Dienste standen, an den königlichen Festen gesungen worden sind und den Herrn König, z. T. nach dem Vorbilde der auf die Weltkönige gesungenen Hymnen, aufs überschwenglichste preisen (¶ Dichtung, profane, im AT, 5 b, ¶ Psalmen, 9). Ueberall, wo in diesem Tone vom Könige gesprochen wird, wird seine nahe Beziehung zu Jahve hervorgehoben. Aehnliches ist auch in andern antiken Staaten, besonders des Orients der Fall (¶ Kaiserkult, 1) und auch bei uns noch nicht ganz ausgestorben. Als „Gott" wird der israelitische König im AT nur einmal angeredet (Pslm 45_{7}); man begnügt sich, ihn mit der Gottheit oder dem Engel zu vergleichen (II Sam $14_{17 \cdot 20}$ Sach 12_{8}). Auch wenn von seiner Sohnesstellung zu Jahve geredet wird, wird diese doch nur als eine durch Adoption verliehene, nicht als eine durch Zeugung entstandene aufgefaßt (Pslm 2_{7} ¶ Christologie: I, 1 b, vgl. II Sam 7_{14}). Der gewöhnliche religiöse Titel des Königs aber ist „Gesalbter Jahves", d. h. der (nach kanaanäischem Vorbilde) durch Salbung mit heiligem Oele der Gottheit Geweihte, der als solcher diejenige Unantastbarkeit genießt, die allem Heiligen zukommt: „Fern sei es von mir, mich an Jahves Gesalbtem zu vergreifen" (I Sam 26_{11}). Selbst wer dem Könige flucht, soll gesteinigt werden (II Sam 19_{22} I Kön 21_{10}). Oder man hat dem Könige den Geist zugeschrieben und ihn also als inspiriert verehrt (I Sam 10_{9} 16_{13}), Orakel von ihm erwartet (II Sam 23_{1}ff Spr 16_{10} Pslm 2_{6}ff vgl. Jes 11_{2}ff), und von Offenbarungen, die er bekommen haben soll, erzählt (I Kön 3_{5}ff). Auch auf die priesterlichen Handlungen des Königs hat man gelegentlich hohen Wert gelegt und ihn als Priester-König, nach Art des alten kanaanäischen ¶ Melchisedek verherrlicht (Pslm 110_{4}). Alles dies aber, wie bescheiden ist es noch gegenüber der Vergötterung der Könige, wie sie sonst im Orient bestand! Es ist der Ernst der Jahvereligion, der es nicht zuließ, daß man einen Menschen der Gottheit allzu nahe stellt, und zugleich das altererbte Freiheitsbedürfnis Israels, das auch vor dem König sich nicht allzutief beugte. Wie hoch man aber dennoch das K. achtete, zeigt mittelbar die Weis-

sagung vom ¶ Messias: der schönste Zukunftstraum verkörpert sich in der Person eines idealen Monarchen, und zugleich, daß man auch Jahve den König Israels nannte. — Dazu hören wir neben den Ausdrücken der Begeisterung und Verehrung auch ganz andere Urteile über das K. Schon aus der ältesten Zeit haben wir eine Fabel, die das K. witzig verspottet und die Meinung vertritt, daß nicht der wahrhaft Vornehme, Gütige und Freigiebige, sondern nur der ganz unnütze, ja schädliche Raubritter sich zum Könige hergebe (vgl. die Jothamfabel Richt 9_{8-15}). Und eine ganz andere Sprache als die begeisterten Königspsalmen reden die vielen Revolutionen, die ganze Königshäuser in entsetzlichem Blutbade ausgerottet haben. Eine andere Sprache reden auch die Worte der Propheten über die Könige. Der Glanz der königlichen Krone macht den Boten Jahves keineswegs verstummen; unerschrocken verlangt er immer wieder als die erste Eigenschaft des Königs die Gerechtigkeit; auch das prophetische „Königsgesetz" (V Mose 17_{14} ff) hat für den Herrscher nur Mahnungen und Warnungen. Der Prophet weiß nichts von dem Gebot der Loyalität, seinen Widerspruch gegen den König wenigstens nicht öffentlich laut werden zu lassen; auch die beleidigendsten Ausdrücke haben sie nicht gescheut: Elias hat Ahab den Verderber Israels genannt (I Kön 18_{18}), und Jeremias hat Jojakim das Begräbnis eines Esels geweissagt (22_{19}). In älterer Zeit haben die Propheten mehrfach Revolutionen gestiftet und selbst den Königsmord gutgeheißen. In ihren Fußtapfen gehend, haben die deuteronomistischen Bearbeiter der Königsgeschichte (vgl. ¶ Königsbücher, 3. 4) die meisten der Könige als gottlos verworfen. Eine prophetische Richtung aber (¶ Hosea) hat — wie es scheint — das gottlose K. überhaupt verworfen. Die prophetische Legende stellt dar, daß die Einführung des K.s in Israel zur Zeit Samuels ein großer, dem Götzendienst vergleichbarer Frevel gegen Jahves alleiniges K. gewesen, wider Samuels Willen geschehen und nur aus leidiger Nachahmungssucht fremden Wesens zu erklären ist (I Sam 7. 8. 10_{17} ff 12), und schildert in düsteren Farben das „Königsrecht" als einen schlimmen Despotismus, gegen den es keine Hilfe gibt (I Sam 8_{10} ff). Und in der Eschatologie steht neben der Richtung, die vom Messias spricht, eine andere, besonders von Deuterojesaia (Jes 40 ff) vertretene, die von Jahves zukünftigem K. handelt und den menschlichen König Israels überhaupt ausläßt.

Vgl. die „biblischen Theologien", die „hebräischen Archäologien"; — Ferner Bernhard Stade: Gesch. des Volkes Israel I, 1887, S. 410 ff; — Karl Budde: Schätzung des Königtums im AT, 1903; — Ueber den „Hofstil" vgl. Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 250 ff. **Gunkel.**

Köpfel ¶ Capito.

Körner, Theodor, ¶ Literaturgeschichte: III, D 8.

Körper und Seele ¶ Dualismus, 1 Energie, 4. 5 ¶ Parallelismus ¶ Mensch ¶ Seele.

Kösel ¶ Verleger, theologische.

Köster, 1. Arnold, evg. Theologe, geb. 1856 zu Moorfleth bei Hamburg, 1884—93 im braunschweigischen Kirchendienst, seitdem Pastor in Hamburg-Borgfelde.

Vf. u. a.: Herrn Pastor Glages gründliche Abweichung vom lutherischen Bekenntnis und ungründliche Darstellung der Ritschlschen Theologie, 1903; — Neue Menschen (Predigten), 1903. **M.**

2. J. F. B., ¶ Kiel, 2 (Sp. 1093) ¶ Praktische Theologie.

Köstlin, 1. Heinrich Adolf (1846—1907), evg. Theologe, Sohn des Juristen und Novellendichters Christian Reinhold K. († 1856 als Prof. in Tübingen), geb. zu Tübingen, studierte daselbst, war 1870 Feldprediger, wurde 1871 Repetent in Tübingen, stand dann im württembergischen Kirchendienst (in Sulz, Maulbronn, Friedrichshafen und Stuttgart), wurde 1883 Professor am Predigerseminar in Friedberg, 1891 Oberkonsistorialrat in Darmstadt, 1895 ord. Prof. der praktischen Theologie in Gießen, lebte von 1901 an im Ruhestand in Darmstadt, dann in Cannstatt. K. begründete 1877 den evg. ¶ Kirchengesangverein für Württemberg, später mit Hallwachs den allgemeinen deutschen Kirchengesangverein. Die Vereinigung ästhetischer Begabung mit religiöser Wärme, die sich in diesem feinsinnigen Manne fand, ist der hessischen Kirche besonders zugute gekommen durch das im Wesentlichen von ihm bearbeitete „Kirchenbuch für die evg. Kirche des Großherzogtums Hessen" (1904; Bd. I: Die Gemeindegottesdienste; Bd. II: Die gottesdienstlichen Gemeindehandlungen).

Vf. u. a.: Geschichte der Musik, (1875) 1898[5]; — Kandidatenfahrten, (1876) 1899[2]; — Die Tonkunst, 1878; — Geschichte des christl. Gottesdienstes, 1887; — Die Lehre von der Seelsorge nach evang. Grundsätzen, 1895; — Predigten und Reden, 1901. — Gab die Monatsschrift für Pastoraltheologie heraus. **M.**

2. Julius, evg. Theologe (1826—1902), erhielt seine theologische Bildung im Tübinger Stift. Die Kandidatenreise führte ihn nach Schottland, wo er den Grund zu seinen Arbeiten über die schottische Kirche legte. Nach kurzer Vikariats- und Repetentenzeit wurde er 1855 a.o. Professor in Göttingen, 1860 ord. Prof. in Breslau, 1870 in Halle, seit 1871 Mitglied des Konsistoriums in Magdeburg. 1896 wurde er von den Vorlesungen entbunden. Aus ihnen erwuchs ein dogmatisches Werk über den Glauben und eine christliche Ethik. Kirchenpolitisch der Mittelpartei angehörig, die er seit 1875 auf der Provinzial- und Generalsynode vertrat, zählt er auch wissenschaftlich zur ¶ Vermittlungstheologie, deren Organ, die ThStKr, er 1873—1902 mitherausgab. Durch zahlreiche Arbeiten, zusammengefaßt in zwei Werken von dauerndem Wert: „Luthers Theologie" und „Martin Luther, sein Leben und seine Schriften", ist er zum vornehmsten Förderer der reformationsgeschichtlichen Forschung geworden, wie er denn auch an Plan und Ausführung der großen Weimarer und der kleinen Braunschweiger Ausgabe der Werke ¶ Luthers (s. daselbst Lit.) beteiligt und Mitbegründer und Vorsitzender des Vereins für Reformationsgeschichte gewesen ist.

Schriften: Die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältnis zum Staat von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1852; — Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des NT.s, (1854) 1872[2]; — Die Begründung unserer religiös-sittlichen Ueberzeugung, 1893; — Religion und Reich Gottes, 1894; — Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart, 1895; — Christliche Ethik, 1899; — Luthers Lehre von der Kirche, 1853; — Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang, (1862) 1901[2]; — Martin

Luther, sein Leben und seine Schriften, (1875) 1902/3[5] (nach K.s Tode fortgesetzt von Gustav ¶ Kawerau); — Luthers Leben, (1882) 1891[9]; — Martin Luther, der deutsche Reformator, (1883) 1884[32]; — Artikel: Luther, RE 1857[1], 1902 [3]; — Martin Luther, dem deutschen Volke geschildert in 48 bildlichen Darstellungen von Gustav König und in geschichtlichen Ausführungen von J. K., 1896; — Luther und J. ¶ Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker, 1883[1—3]; — Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg, 1892. — Ueber K.: J. K. Eine Autobiographie, in: „Deutsche Denker und ihre Geistesschöpfungen", hrsg. v. Oskar Wilda, 1890, Heft 9—12; — Emil Kautzsch in: ThStKr 1903, S. 5—34.

3. Karl Reinhold (1819—94), geb. in Urach, wurde nach mehrjähriger Repetentenzeit 1849 Privatdozent, 1853 a.o. Professor der Theologie in Tübingen. Dem nächsten Schüler- und Freundes-Kreis F. Chr. Baurs (¶ Baur usw., 3) angehörig, mußte er mit anderen die reaktionäre Ungunst empfinden, die ihn vom Ordinariat fernhielt. 1858 trat er in die philosophische Fakultät über und wurde 1863 ord. Professor für Aesthetik und Kunstgeschichte.

Werke: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes, 1843; — Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, 1853. — Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger, 1860; — Aesthetik 1863 bis 1869; — Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Bedeutung, 1870; — Der Ring der Nibelungen, ihre Ideen, Handlung und musikalische Komposition, 1877; — Geschichte der Ethik I (Griechen), 1887; — Prolegomena zur Aesthetik, 1889. — Ueber K. vgl. ADB 51, S. 343 f. **Eck.**

4. Therese, Dichterin, Tochter von 1., ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit, 4.

Köthener Versammlung ¶ Lichtfreunde, 1.

van Koetsveld, Cornelis Eliza (1807 bis 1893), holländischer evg. Theologe und Schriftsteller. Geb. in Rotterdam, 1831 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1838 in Schoonhoven, 1849 im Haag, wo er 1878 Hofprediger wurde. Eifrig in philanthropischer Arbeit, errichtete er eine Idiotenschule im Haag und eine Taubstummenschule in Rotterdam, stand eine Zeitlang an der Spitze des Zentralverbandes des Weißen wie des Roten Kreuzes und nahm sich im Haag besonders des Krankenhauses für gefallene Frauen und der Anstalt für Geisteskranke an. Aus dieser Arbeit erwuchs seine reiche literarische Tätigkeit.

Am bekanntesten sind seine Idealisierung des holländischen Dorfpfarrers: Schetsen nit de pastorie van Mastland, (1843) 1902[13], die in mehrere Sprachen übertragen wurde (deutsch: Skizzen aus dem Pfarrhaus in Mastland, 1865 und seitdem oft) und seine verschiedenen Sammlungen von Godsdienstigen en zedelijken novellen (1. Samml. 1847, 2. und 3. Samml. 1853; Fantasie en waarheid. Nieuwe schetsen en novellen, 1863; Ideaal en werkelijkheid, 1868; Nalezing, 1887), die ebenfalls z. T. deutsch erschienen sind. Sein theologisch bedeutendstes Werk sind De Gelijkenissen (Gleichnisse) van den Zaligmaker, 1854—1868. Sein theologisch vermittelnder Standpunkt wurde von links und rechts angefochten und von ihm selbst verteidigt in der Vorrede zu Het apostolisch Evangelie, 1864/65. — Eigentümlich sind ihm Andachts- und Erbauungsbücher (De vriend der kranken, 1854; De christelijke Huisbijbel, 3 Bde. 1860—67 usw.), Kindergeschichten und Kinderpredigten, Weihnachtserzählungen und eine populäre Glaubenslehre. Eine große Anzahl seiner kleineren theologischen Schriften ist neben seinen „Gleichnissen" in deutscher Uebersetzung erschienen, z. T. erst nach seinem Tode („Der Apostelkreis und andere Vorträge", 1898; „Die Kinder in der Bibel", 1897; „Die Frau in der Bibel", 1898 usw.). Eine Sammlung seiner Werke in 10 Bänden erschien 1897—1898. **Schowalter.**

Koffmane, Gustav, evg. Theologe, geb. 1852 zu Bernstadt (Schlesien), Privatdozent in Breslau 1881, Pastor in Kunitz 1885, Superintendent in Koischwitz bei Liegnitz 1902.

Vf. u. a.: Die religiösen Bewegungen in der evangel. Kirche Schlesiens im 17. Jhd., 1880; — Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 1881; — Luther und die Innere Mission, 1883; — Die handschriftliche Ueberlieferung von Werken M. Luthers, 1898. **M.**

Koheleth ¶ Predigerbuch.

Kohlbrenner, J. F., ¶ Kirchenlied: II, 3.

Kohlbrügge, Hermann Friedrich (1803 bis 1875), ref. Theologe, in Amsterdam geboren, wo er auch studierte und als Hilfsprediger an der lutherischen Kirche seine erste Anstellung fand. Ein scharfer Konflikt mit dem rationalistischen Kirchenvorstand führte zu seiner Absetzung. Er lebte nun als Privatmann in Utrecht und erwarb sich die theologische Doktorwürde. Das Studium des Römerbriefs (bes. Kap. 9—11) an Hand der Werke Calvins machte ihn zu einem Anhänger der calvinischen Prädestinationslehre (¶ Prädestination: II) und nötigte ihn zum Austritt aus seiner angestammten lutherischen Kirche. Die reformierte Synode, in ihrer Mehrheit ebenfalls rationalistisch, nahm ihn aber nicht auf. Endlich bot sich ihm, der inzwischen durch seine Schriften und gelegentlichen Gastpredigten bekannt geworden, ein neuer Wirkungskreis in Elberfeld, wo er das geistige Haupt und der Mittelpunkt einer streng reformierten, an Gottfr. Dan. ¶ Krummacher anschließenden Richtung wurde. Allein infolge seiner Gegnerschaft gegen die ¶ Union und seiner schroffen Behauptungen über die Heiligung verbot ihm das Ministerium die Kanzeln. Als dann aber 1835 die alte reformierte Kirchenordnung gegen den Willen der Gemeinden des Wuppertales abgeschafft wurde und sich die streng reformiert Gesinnten trennten (¶ Rheinland), ließ sich K. 1845 von ihnen als Prediger wählen. Die Gemeinde schloß sich der niederländischen Kirche an. K.s Einfluß erstreckte sich auf die ganze reformierte Kirche im Sinne einer wohltätigen Stärkung des reformierten Bewußtseins durch die Hervorhebung des religiös bleibend wertvollen Gutes, das in der Prädestinationslehre enthalten ist, und namentlich gegenüber dem methodistischen Heiligungstreiben durch die echt protestantische Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Sein bedeutendster Schüler war ¶ Wichelhaus.

RE[3] X, S. 633 ff. **W. Hadorn.**

Kohler, Christian und Hieronymus, ¶ Brüggler Rotte.

Kohlschmidt ¶ Evangelischer Bund, Sp. 757.

Koimeterion (Schlafkammer), christliche Begräbnisstätte, ¶ Katakomben ¶ Begräbnis: II.

Koiné ¶ Bibel: II, C.

Koinobiten ¶ Mönchtum, 1 c; — Koinobion ¶ Kloster.

Koiten, Hermann, Reformator Lippstadts, ¶ Lippe: I.

Koken, Joh., = ¶ Coccejus.

Kol-Arier (Munda-Völker) ¶ Indien: II, A 1.

Kolb, 1. Christian, evg. Theologe, geb. 1847 zu Basel, von 1870 an im württembergischen Kirchendienst, 1901 Dekan in Ludwigsburg, seit 1903 Oberhofprediger, Prälat und Mitglied des evangelischen Konsistoriums in Stuttgart.

Vf. u. a. in der „Württembergischen Kirchengeschichte"

(Calw 1893) den Abschnitt über das 19. Jhd.; — Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, 1902; — Die Aufklärung in der württembergischen Kirche, 1908. M.

2. Franz (1465—1535), Mitarbeiter Berthold ¶ Hallers.

Kolberg war bei Errichtung der Metropole ¶ Gnesen als Sitz eines Bischofs für Pommern in Aussicht genommen, ist jedoch nie Bistum geworden, da nach Bekehrung der Pommern vielmehr 1140 das Bistum ¶ Wollin eingerichtet wurde. Schon 1175 ward der Bischofssitz nach ¶ Kammin verlegt. Wotschke.

(v.) **Kolde**, Theodor, evg. Theologe, geb. 1850 zu Friedland (Schlesien), 1876 Privatdozent in Marburg, 1879 a.o. Prof. daselbst, seit 1881 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Erlangen.

Vf. u. a.: Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, 1879; — Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation, 1881; — Analecta Lutherana, 1883; — Luther und der Reichstag zu Worms, 1883; — M. Luther. Eine Biographie I, 1884; II, 1893; — Die Heilsarmee, (1885) 1899²; — Luthers Selbstmord. Eine Geschichtslüge ¶ Majunkes beleuchtet, 1890; — Beiträge zur Reformationsgeschichte, 1890; — Ueber Grenzen des historischen Erkennens, (1890) 1891²; — Andreas Althamer, 1895; — Die kirchlichen Brüderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1895; — Ed. Irving, 1901; — Das bayrische Religionsedikt, 1903; — Der Staatsgedanke der Reformation, 1903; — ¶ Denifle; seine Beschimpfung Luthers und der luth. Kirche, 1904; — Die älteste Redaktion der Augsb. Konfession, 1906; — Dogma und Dogmengeschichte (NkZ 19, 1908, S. 485 ff; ¶ Dogmengeschichte, 3); — Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810 bis 1910, 1910; — Gab 1900 die 3. Aufl. von G. L. Plitts Ausgabe der Loci Melanchthons und 1907 die 10. Aufl. von J. T. Müllers Symb. Büchern der evg.-luth. Kirche heraus (daraus erschien gesondert K.s Historische Einleitung in die symbol. Bücher der evg.-luth. Kirche, 1907); — K. ist Herausgeber der Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte. M.

Kollaborator ist in einigen deutschen Landeskirchen (Altenburg, Braunschweig, Hannover u. a.) der Titel für einen zur Unterstützung des Pfarrers von ihm angenommenen oder ihm beigegebenen Gehilfen, also etwa soviel wie Vikar oder Hilfsprediger. ¶ Pfarrer, rechtlich, 1 a. Sn.

Kollatienbrüder, Name der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens (zur Erklärung des Namens vgl. ¶ Kollation).

Kollation (vgl. auch ¶ Kirchenamt, 3 A) ist die Uebertragung eines kirchlichen ¶ Benefiziums, und zwar hauptsächlich niederer Benefizien (beneficia minora, z. B. der Pfarrei) durch den Bischof. Sie führen darum auch den Namen: beneficia collativa oder K.en schlechthin. Die K. ist frei (libera), wenn der Bischof nicht durch Patronatsrechte u. dergl. in der Auswahl der Person für das Benefizium beschränkt ist, sondern ganz nach eigenem Ermessen die Wahl treffen kann. Die höheren Benefizien (b. maiora) werden vom Papst „konferiert", und zwar durch Bestätigung der Wahl (confirmatio) und Ernennung (institutio). Ein eigenes, aber nur bei Anwesenheit in Kraft tretendes K.srecht haben die Kardinäle. Für ihre Titel und die ihnen unterstellten Kirchen besitzen sie vermöge ihrer bischöflichen Jurisdiktion (iurisdictio episcopalis) die K. der Benefizien. Sind sie abwesend, so übt der Papst das K.srecht aus. — In Klöstern wird unter K. das Abendessen an Fasttagen (¶ Fasten: II, 3 b) verstanden. Als Erklärung für diese Bezeichnung wird angegeben, daß abends vor der Mahlzeit ein Abschnitt aus den K.en ¶ Cassians vorzulesen war. — K.en (collationes) werden auch die Erbauungsstunden der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens genannt. — In der evangelischen Kirche pflegt mit K., häufiger Kollatur, das Besetzungsrecht über ein evangelisches Kirchenamt dann bezeichnet zu werden, wenn es auf besonderen, nicht auf den regelmäßigen Voraussetzungen beruht. Kollator heißt z. B. ein Gutsbesitzer, der dies Recht besitzt, ohne Patron (¶ Patronat) zu sein. S.

Kollegialismus (Kollegialsystem), Bezeichnung für eine wissenschaftliche Theorie zur Erklärung des über die polizeiliche Aufsicht hinausgehenden Einflusses des Staatsoberhauptes auf das Gebiet des Innerkirchlichen (¶ Landesherrliches Kirchenregiment). Der ¶ Territorialismus hatte diesen Einfluß als Teil des staatlichen Regiments erklärt. Der K. verwirft diese Ableitung. Er unterscheidet scharf zwischen den Rechten, welche die Obrigkeit gegenüber den im Staat bestehenden Gesellschaften, also auch der Kirche, hat, nämlich der staatlichen ¶ Kirchenhoheit, und den Rechten der Kirchenglieder als Gesamtheit, den jura collegialia. Diese umfassen das ganze innerkirchliche Gebiet. Damit ist ein Ansatz zur Bildung von Gemeinderechten auch innerhalb des Staatskirchentums gegeben. Aber diese Unterscheidung dient dem K. nicht dazu, die Selbständigkeit der Kirchen innerhalb dieses Gebietes zu fordern; diese Nutzanwendung hat man erst im 19. Jhd. gemacht. Vielmehr erklärt der K., daß die Kollegialrechte der Kirchen an den Träger der Staatsgewalt übertragen seien, entweder durch ausdrücklichen Vertrag (pacto expresso) oder, wo dies nicht nachweisbar war, stillschweigend. Infolgedessen wurde nun innerhalb der Rechte des Landesherrn gegenüber der Kirche scharf unterschieden zwischen solchen, die er als Landesherr, und solchen, die er kraft Uebertragung des kirchlichen Vereins als Anhang seiner landesherrlichen Hoheit innehat. Die kollegialistische Theorie fand besondern Anklang zur Zeit der ¶ Aufklärung (: 4 a) und beim ¶ Pietismus, der freilich die Uebertragung der jura collegialia an den Landesherrn vielfach nicht anerkannte. Hauptvertreter des K. ist Christoph Matthäus ¶ Pfaff (1686—1760), neben ihm Georg Ludwig Böhmer († 1797). — ¶ Kirche: V, 4—5 ¶ Kirchenverfassung: II, 5 a.

Neben den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts vgl. Otto Mejer: Studien über den K. (Kirchl. Zeitschr. 6, 1859); — J. Merkel: Das protestantische Kirchenrecht des 18. Jhd.s (Ztschrift für d. gesamte luth. Theologie und Kirche, Bd. 21, 1860); — E. Sehling in: RE³ X, S. 642 f. Foerster.

Kollegianten (auch Rhynsburger genannt; indep. Arminianer; seit 1619) ¶ Niederlande: I—II.

Kollegiatkapitel ¶ Kollegiatkirchen.

Kollegiatkirchen sind nach der Wortbedeutung alle Kirchen, an denen mehrere Geistliche wirken. Das katholische Kirchenrecht faßt aber den Begriff enger und versteht darunter nur diejenigen Pfarr- usw. -kirchen (¶ Parochialrecht) mit mehreren Geistlichen, die nicht Hauptkirchen des Bischofs am Bischofssitze (Dom- oder Kathedralkirchen) sind. Die Geistlichen der K. (¶ Kanoniker usw. ¶ Chorherren) bilden, wie die ¶ Domkapitel, ein Kollegium, eine ¶ Korporation mit eigener

¶ juristischer Persönlichkeit, das Kollegiatkapitel. Die Kollegiatkapitel und die Domkapitel haben Autonomie, d. i. das Recht, innerhalb der vom Gesetz bestimmten Grenzen ihre Angelegenheiten selbst zu regeln; sie können mit beratender Stimme zu den Provinzialkonzilien zugelassen werden. Nur der Papst darf sie nach heutigem Recht errichten (¶ Kirchenamt, 3 A); ungenügend dotierte Kirchenämter an ihnen kann der Bischof aufheben. Der Patron einer K. hat als Stifter der K. nicht alle Patronatrechte, namentlich kein Präsentationsrecht (¶ Patronat). — ¶ Kirchenverfassung: I, B 3. **Friedrich.**

Kollegiatstift ¶ Domkapitel ¶ Kollegiatkirchen. Vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, B 3.

Kollegien, römische, sind Lehr- oder Erziehungsanstalten für einheimische und ausländische Kleriker. Die älteste Anstalt dieser Art ist das Collegio Capranica, 1457 von dem edlen, reformeifrigen Kardinal Capranica für 32 arme Scholaren, von denen die Hälfte Theologie und die freien Künste, die andere Hälfte kanonisches Recht studieren mußte. Die Satzungen dieses ersten Klerikalseminars, dem er seinen Palast, sein Vermögen und seine Bibliothek (2000 Bde.) zur Verfügung stellte, entwarf der Stifter selbst. 1551 gründete ¶ Franz von Borgia aus eigenen Mitteln das Collegium Romanum. Schon im folgenden Jahre errichtete Ignatius von ¶ Loyola (¶ Jesuiten, 1) das Collegium Germanicum, das, nach den Regeln jesuitischer Pädagogik (¶ Jesuiten, 3) gebaut, schon im ¶ Tridentinum das Muster für Klerikalseminare wurde (¶ Erziehungsanstalten, 2 b). Der Zweck dieser klösterlichen Erziehungsanstalt war, für Deutschland und die angrenzenden ketzerisch verseuchten Länder einen wissenschaftlich gebildeten und sittenreinen Klerus zu schaffen, der den Feinden des katholischen Glaubens gegenüber gewappnet und das sittliche Niveau im eigenen Klerus zu heben imstande sei. Darum ward auf die sittliche Reinheit der aufzunehmenden Zöglinge besonders geachtet, vor allem aber auf ihre Bereitwilligkeit, der Kirche in unverbrüchlichem Glaubensgehorsam zu dienen. Dazu verpflichtet sich der Zögling mit feierlichem Eide, mündlich und schriftlich, sowie zu treuer Vertretung der theologischen Lehren des Seminars. Die Anstalt umfaßte das Gymnasium und eine theologische Fakultät, und stand unter der Leitung eines Jesuiten-Rektors. Am Unterricht des ebenfalls von Jesuiten geleiteten C. Romanum (s. oben) nehmen die Zöglinge teil.

Im Zeitalter der Gegenreformation leistete dieses Kolleg der deutschen katholischen Kirche große Dienste, sandte ihr vor allem fähige, opferbereite Männer. Aber schon 1573 hatte das rasch gesunkene Institut einer durchgreifenden Reorganisation bedurft, durch ¶ Gregorius XIII, den freigebigen Gönner der Jesuitenschulen. Derselbe Papst errichtete nach dem Muster des Germanikums 1577 ein griechisches, 1579 ein englisches, 1578 ein ungarisches Kolleg, das schon 1580 mit dem deutschen K. zum Collegium Germanicum et Hungaricum vereinigt wurde. Die endgültige Vereinigung geschah 1584 mit einer Umarbeitung der Satzungen des Ignatius, die schon der Jesuit P. Lauretano 1573 revidiert hatte. Diese Anstalten, Nationalkollegien, sind Missionsanstalten gegen die alten und neuen Ketzer. Als „der wirksamste Schutz und das kräftigste Gegenmittel“ erscheint es, „in den von jener Pest befallenen Ländern die Jugend, deren weicheres Gemüt leicht zum Guten zu wenden sein wird, im katholischen Glauben zu befestigen“. Die bisherigen Erfahrungen veranlaßten die Einführung einer Probezeit von 6—8 Monaten vor der endgültigen Aufnahme, sowie die Ordination in Rom nach dem eidlichen Gelöbnis, dem geistlichen Berufe zeitlebens treu zu bleiben und jederzeit im Vaterlande nach dem Befehle der Obern tätig zu sein. Die fünf Privilegien, durch die einige kanonische Vorschriften für diese Alumnen außer Kraft gesetzt wurden, verfolgen denselben Zweck, wie die genannten Aenderungen: die Weihe ist nicht an bestimmte Tage noch an die gesetzliche Zwischenzeit gebunden und kann ohne ¶ Dimissoriale und Titel, selbst bei einem defectus natalium (uneheliche Geburt) erteilt werden. Der Missionszweck, aber auch das Bestreben, die Zöglinge fester an Rom, an ihre Bildungsanstalt, gleichsam durch einen ordensähnlichen Verband zu fesseln, um sie mehr und mehr aus ihrem Volksverband herauszulösen, tritt klar hervor. Zugleich ist selbstverständlich, daß die Aufnahme von Mönchen bei diesen Statuten nicht mehr möglich war, wegen Gefahr der Pflichten- und Interessenkollision. Die übrigen Orden besaßen oder schufen sich daher selbst K.: das Dominikanerkolleg des hl. Thomas von Aquino (1577); für die Franziskaner das Kolleg des hl. Bonaventura, das Seraphicum des hl. Franziskus, St. Antonio; das Anselmianum, das internationale Kolleg der Benediktiner, 1687 von Monte Cassino gegründet, im 19. Jhd. einige Jahrzehnte geschlossen, seit 1888 wieder für den ganzen Orden eröffnet; das Servitenkolleg des hl. Falconieri; dazu noch einige Klerikalseminare für Stadt und Bistum Rom.

1600 gründete Clemens VIII das schottische Kolleg. 1622 wurde die Congregatio de propaganda fide (¶ Heidenmission: II, 2) errichtet, die bald die Zentralleitung der Nationalkollegien übernahm. Sie veranlaßte die Gründung des Urbanum für allgemeine Mission (1627) und des Hibernense 1628. Die außerrömischen K. nach dem Muster derselben erfuhren tatkräftige Hilfe durch die Propaganda.

Den Besuch des Germanikums hatte schon ¶ Joseph II den Untertanen in den kaiserlichen Erbstaaten verboten (Als Ersatz schuf er die Generalseminare). Als 1818 das 1798 geschlossene Coll. Germanicum wieder eröffnet wurde, erlaubten die deutschen Regierungen nur selten das Studium daselbst. Während des ¶ Kulturkampfes durften Germaniker nur in Bayern seelsorgerlich tätig sein. Heute kommen Germaniker in Deutschland selbst zu den höchsten kirchlichen Würden. — Von den Nationalkollegien zu Rom bestehen heute noch das deutsche, griechisch-ruthenische, englische, schottische und irische Kolleg. Außerdem sind seit Gregor XII für einzelne Länder Konvikte errichtet worden zur Heranbildung von römisch gesinnten Priestern. Die Zöglinge besuchen das Coll. Romanum. Dazu gehören das belgische (1844), das französische (1853), das südamerikanische (1858), das nordamerikanische (1859), das slavische oder illyrische (1863), das polnische (1865), das böhmische (1882), das armenische (1883), das canadische (1887), das maronitische (1891), das ruthenische (1897), das portugiesische (1902). Diese

K. zählen, außer dem nordamerikanischen und polnischen, nicht zu den collegia pontificia, d. h. stehen nicht unter direkter päpstlicher Leitung.

KHL II, Sp. 424 ff; — Andr. Steinhuber: Geschichte des Collegium Germanicum, 1906², 2 Bde. **Th. Engert.**

Kollekte (= Sammlung, Zusammenfassung) 1. Geldsammlung ¶ Kollektenwesen; — 2. K.ngebet hießen in der alten Kirche die Gebetsworte, in denen der Bischof die vorher von dem Diakon und der Gemeinde gesprochenen Gebete zusammenfaßte; daher noch heute Bezeichnung für die kurzen Gebete, die in der ¶ Messe und z. T. auch in der evg. Kirche vor Verlesung der Epistel (¶ Hauptgottesdienstordnung, 2 b) vom Geistlichen gesprochen (oder gesungen) werden. ¶ Gebet: V, 6.

Kollektenwesen, kirchliches.

1. Bedürfnis; — 2. Organisation und geltendes Recht; — 3. Aus der Praxis.

1. Die finanzielle Lage der deutschen evg. Landeskirchen hat sich durch die neuere Kirchen- und Staatsgesetzgebung erheblich verbessert. Der Fortbestand der kirchlichen Einrichtungen ist durch das den Gemeinden verliehene Recht zur Erhebung von ¶ Kirchensteuern sicher gestellt, die äußere Lage des Pfarrerstandes durch die Zuschüsse von seiten des Staates (¶ Staatsaufwendungen usw.), die infolge der preußischen Pfarrbesoldungsgesetze und entsprechender teils früherer, teils späterer Gesetze anderer Landeskirchen beträchtlich erhöht worden sind. Dennoch kann die Kirche nach wie vor daneben der freiwilligen Beiträge ihrer Mitglieder nicht entraten. Sind doch die Aufgaben, die ihr aus den sittlichen, sozialen und religiösen Notständen des Volkslebens, aus der Pflicht der Fürsorge für die ¶ Diaspora des In- und Auslandes wie für die ¶ innere Mission und ¶ Heidenmission und aus dem nahen Verhältnis zu den auf diesen Gebieten tätigen Vereinen erwachsen, trotz der umfassenden Mitarbeit des Staates und der bürgerlichen Gemeinwesen, eher im Wachsen als im Abnehmen begriffen. Zu dieser praktischen gesellt sich die grundsätzliche Erwägung, daß die Kirche ein Stück ihres Wesens preisgeben würde, wenn sie darauf verzichten wollte, die freiwillige ¶ Liebestätigkeit ihrer Glieder, unter den veränderten, modernen Verhältnissen durch ständige Einrichtungen wachzuhalten, noch abgesehen von der Notwendigkeit, ihre Mitglieder zur Opferwilligkeit zu erziehen im Hinblick auf eine Zukunft, in der die Kirche die finanzielle Hilfe des Staates entbehren müßte.

2. Die Form, in der dies geschieht, sind die sogenannten Kollekten, d. h. freiwillige Liebesgaben der Gemeindeglieder für kirchliche Zwecke, die entweder innerhalb der kirchlichen Räume gelegentlich des Gottesdienstes (Kirchenkollekten) oder außerhalb derselben von Haus zu Haus (Hauskollekten) eingesammelt werden. Die Anordnung von Kirchenkollekten gehört zu den kirchenregimentlichen Befugnissen, die der Staat den Kirchenbehörden abgetreten hat, während die Abhaltung von Hauskollekten der Genehmigung der staatlichen Aufsichtsbehörden unterliegt. Näher hat man bei einer neuen einmaligen Kirchenkollekte zu unterscheiden, ob sie nur lokalen oder allgemeineren Charakter trägt. Im ersteren Falle ist in Preußen das Konsistorium, geeignetenfalls nach Rückfrage bei der betreffenden Regierung, im zweiten der evangelische Oberkirchenrat, nach Befinden im Einvernehmen mit dem Minister der geistlichen Angelegenheiten, zur Erteilung der Genehmigung zuständig. Handelt es sich um eine neue regelmäßig wiederkehrende provinzial- oder landeskirchliche Kollekte, so bedarf es außerdem der Zustimmung der Provinzial- oder Generalsynode. Bei Hauskollekten wird das staatliche Aufsichtsrecht durch den Regierungspräsidenten ausgeübt, wenn die Sammlung über den Bereich eines Regierungsbezirks nicht hinausgreift (nur in Berlin tritt der Polizeipräsident an dessen Stelle), durch den Oberpräsidenten, wenn die Sammlung in mehr als einem Regierungsbezirk oder in der ganzen Provinz, durch den Minister der geistlichen Angelegenheiten und zwar in Gemeinschaft mit dem Minister des Innern, wenn sie in mehr als einer Provinz stattfinden soll. Eine Ausnahme bildet die vor dem jedesmaligen regelmäßigen Zusammentritt der Provinzialsynode oder, falls diese es beschlossen hat, alljährlich stattfindende Hauskollekte zum Besten der dürftigen Gemeinden des Bezirks, deren Einsammlungstermin dem Oberpräsidenten nur vorher anzuzeigen ist, sowie die alle zwei Jahre einzusammelnde Kirchen- und Hauskollekte für die dringendsten Notstände der evg. Landeskirche, über die der evg. Oberkirchenrat das alleinige Verfügungsrecht besitzt. Die Portofreiheit für die Sendungen von Kollektengeldern, die früher bestand, ist bereits durch Bundesgesetz vom 5. VI. 1869 aufgehoben worden. In einigen deutschen Staaten (z. B. Hessen, Sachsen-Weimar, Braunschweig) ist die Anordnung allgemeiner Kollekten in der evg. Kirche landesherrliches ¶ Reservatrecht.

3. Die oft gerühmte Gebefreudigkeit der westlichen Provinzen, eine Folge des Wohlstandes der dortigen evangelischen Bevölkerung, des kirchlichen Patriotismus in der Diaspora und der Ansteckung durch die katholische Opferfreudigkeit, wird durch folgende Zahlen ins Licht gesetzt: 1908 kamen in Brandenburg einschließlich Berlin auf 4 933 458 Landeskirchlich-Evangelische (Zählung 1905) 249 710 Mk., in Rheinland und Westfalen auf zusammen 3 614 035 Evangelische 532 195 Mk. Kollektenerträge, wovon auf Westfalen mit 1 733 413 Evangelischen allein 307 910 Mk. entfallen. Andererseits sind die Ansprüche an die Opferwilligkeit der Gemeinden im Westen dermaßen gestiegen, daß sich die Rheinische Provinzialsynode genötigt sah, gegen das beständige Anwachsen der kirchlichen Hauskollekten Stellung zu nehmen. Ihr Gesuch, die Hauskollekte für die dringendsten Notstände der evangelischen Landeskirche (s. 2) mit Rücksicht auf die Kirchensteuergesetzgebung abzuschaffen, hat nun zwar die Zustimmung des Evg. OKR. wie der Preußischen Generalsynode nicht gefunden. Dagegen hat sie ihrerseits die Ablösung der Hauskollekten für Kirch- und Pfarrhausbauten und für die Errichtung von Gemeindehäusern durch eine provinzielle Umlage durchgeführt, unter der Voraussetzung, daß die jährliche Anzahl der Hauskollekten für Anstalten und Vereine der christlichen Liebestätigkeit die Zahl 13 (d. h. alle vier Wochen eine) künftig nur in dringendsten Notfällen überschreitet. Ferner hat sie eine gleichmäßige Verteilung der Hauskollekten auf das ganze Jahr herbeizuführen gesucht und den Gemeinden zur Verminderung der Erhebungskosten die Selbsteinsammlung empfohlen. In der Tat

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

dürfte das Bestreben, die Kollektanten auszuschalten, in gleicher Weise im Interesse der Vereine wie der Gemeinden und der Landeskirche liegen, vorausgesetzt, daß die Gemeinden nach wie vor ihre Pflicht tun. Aber wozu sind denn die kirchlichen Körperschaften da? Immerhin ist die Kollektennot, die die deutsche evg. Kirche im Unterschied von der englischen und amerikanischen auszeichnet, ein beschämender Beweis für den Geiz und die mangelnde Opferwilligkeit des Deutschen, obenan des Bauern. War solche Kärglichkeit früher entschuldigt durch die geringe Wohlhabenheit, so fällt heute diese Entschuldigung dahin. Der geringe Ertrag der Kollekten muß vielmehr als Zeichen der Unkirchlichkeit und des Sichverlassens auf den Staat bezeichnet werden. — ¶ Kirchlichkeit, 1 c Θ.

Trusen: Das preußische Kirchenrecht im Bereich der evg. Landeskirche, 1894², S. 479; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888; — Quellen des bestehenden Rechts in Altpreußen, sämtlich bei H. Lilge: Die Gesetze und Verordnungen über die Verfassung und Verwaltung der evangelischen Landeskirche in den älteren Provinzen der Monarchie, 1909²; — Für Rheinland vgl. besonders die Verhandlungen der 29. Rheinischen Provinzialsynode, 1908. F. Kramm.

Kollektiveigentum ¶ Eigentum, 1.

Kollision der Pflichten ¶ Pflichtenkollision.

Kolloquien (¶ Kolloquium), geschichtlich bedeutsame, sind unter dem Stichwort ¶ Religionsgespräche aufgeführt und unter den betreffenden Ortsnamen.

Kolloquium, zu deutsch: Unterredung, auch colloquium pro munere, d. h. zur Erlangung des (geistlichen) Amts, bezeichnet eine nicht den strengen Prüfungscharakter tragende Verhandlung einer Kirchenbehörde mit einem im geistlichen Amt ihres Bereichs Anzustellenden, über den sie sich dadurch unterrichten will. Die preußische Landeskirche z. B. sieht ein K. obligatorisch oder fakultativ vor: bei Anstellung von Kandidaten einer anderen deutschen Landeskirche, die in jener die zweite Prüfung bestanden haben; beim Uebertritt eines angestellten Geistlichen einer anderen deutschen Landeskirche (falls das Konsistorium nicht anderweitig darüber unterrichtet ist, daß er für den Dienst in der Landeskirche geeignet ist; solches K. führte zum Fall ¶ César; über dagegen gerichtete Bestrebungen vgl. ¶ Konferenzen: I, 3); bei Anstellung von Theologen aus anderen evg. Kirchengemeinschaften oder solchen, welche aus einer nichtevangelischen Kirchengemeinschaft zum evg. Bekenntnis übergetreten sind; bei Anstellung ordinierter Missionare im heimischen Kirchendienst; bei Anstellung eines Kandidaten, der seit Erlangung der Amtsfähigkeit länger als 5 Jahre ohne Anstellung war; bei Wiederanstellung eines Geistlichen, der längere Zeit außer Amt war. — Früher mußten sich in Altpreußen und anderwärts auch Pfarrer, die zu ¶ Superintendenten ernannt werden sollten, einem K. unterziehen; diese Bestimmung ist aufgehoben. — Auch in den Promotions- und Habilitationsordnungen mancher theologischer ¶ Fakultäten findet sich das K. als die in bestimmten Fällen (in Berlin z. B. bei der Habilitation stets) anwendbare freundlichere Prüfungsform.

E. Nitze: Anstellung und Vorbildung der Geistlichen der evg. Landeskirche, 1900, S. 8. 11; — Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1906, § 54. Schian.

Kollyridianerinnen nennt ¶ Epiphanius (haer. 78_{23} 79_{1}) eine „häretische" Frauengruppe, die in der zweiten Hälfte des 9. Jhd.s zur Zeit der Verbreitung des Mariendienstes (¶ Maria: I) im peträischen Arabien auftauchte und einen Mariendienst pflegte, der in einem an bestimmten Tagen erfolgenden Opfer (Oblation) eines Brotkuchens (Kollyris) zu Ehren Marias und im Essen des Kuchens in gemeinsamer Tischsitzung (Kommunion) sich bekundete. Daß wir es hier mit einer synkretistischen Erscheinung (¶ Synkretismus: I) zu tun haben, ist unzweifelhaft. Man hat nach einer Notiz des Epiphanius (die aber höchst wahrscheinlich auf einem Mißverständnis beruht), wonach die Häresie von Thrazien bis nach Arabien vorgedrungen sei, eine für Thrazien nachgewiesene heidnische Sitte (Demeterkuchen) als das Vorbild der K. angesehen. Oder man hat Beziehungen zum althellenischen Hestiaopfer angenommen, oder — so W. Möller — den Kult in Verbindung gebracht mit Bräuchen der heidnischen Dezemberfeier, der Sitte der Beschenkung mit strenae — worunter auch Backwerk —, der notorisch früh eine Beziehung auf das Kindbett der hl. Jungfrau gegeben sei, zu deren Ehren man sich damit beschenkte. Epiphanius habe nun diese Weihnachtssitte mißverstanden. Rösch erkennt im Marienkult der K. eine synkretistische Wandlung Marias in die westasiatische Naturgöttin Astarte (also Venusdienst, die Brote Phallussymbole). Ist das peträische Arabien das Heimatsland der K., so dürfte Röschs Deutung den Vorzug haben. Aber Sicheres läßt sich nicht behaupten.

Chr. W. F. Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien III, 1766, S. 625 ff; — G. Krüger in: RE³ X, S. 649; — A. Mommsen: Feste der Stadt Athen im Altertum, 1898; — L. Schmidt: Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum I, 1871; — Rösch: Astarte-Maria (ThStKr 1888, S. 265 ff); — W. Möller: Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 1889¹, S. 535. Scheel.

Kol nidre ¶ Gottesdienst: IV, 3 (Sp. 1583).

Kolonialkongreß, deutscher, veranstaltet auf Anregung der deutschen Kolonialgesellschaft, deren Präsident, Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, Regent von Braunschweig, die Kongresse zu leiten pflegt, zuerst 1902, dann 1905 und 1910 in Berlin gehalten unter Beteiligung einer großen Zahl (1902 bereits 70) von Vereinen und Korporationen, die in den deutschen Kolonien und sonstigen überseeischen deutschen Siedelungsgebieten tätig oder daran interessiert sind. Theologen und Missionsleute arbeiten besonders in der vierten Sektion mit, welche die religiösen und kulturellen Verhältnisse der Kolonien und überseeischen Interessengebiete behandelt. Die „Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses" erscheinen bei Dietrich Reimer in Berlin. M.

Kolonialpolitik ¶ Kolonisation: I.

Kolonien und Schutzgebiete des deutschen Reiches (in kirchlicher Beziehung) ¶ Deutsch-Afrika ¶ Kiautschou ¶ Samoa. Vgl. ¶ Kirchenausschuß, 5 (Sp. 1200 f).

Kolonien, französische (franz. Gemeinden) ¶ Hugenotten: IV, 2. — Zur älteren Berliner franz. Kolonie vgl. auch ¶ Akademie, Sp. 306 f.

Kolonisation.

I. K. im eigentl. Sinne (Kolonialpolitik); — II. Innere K.

I. K. im eigentlichen Sinne (Kolonialpolitik).

1. Das Wesen der eigentlichen K.; — 2. Der Vorgang der eigentlichen K.; — 3. Siedlungskolonien und Mischkolonien; — 4. Eingeborenenkolonie.

1. Unter Kolonisation im eigentlichen Sinne des Wortes versteht man das Sichausbreiten einer Bevölkerung über außerhalb ihrer Grenzen gelegene Gebiete. In diesem Vorgang ist zweierlei enthalten: a) eine Besitzergreifung solcher jenseits der Grenzen gelegenen Gebiete; b) eine Seßhaftmachung von Angehörigen des erobernden Staates oder seiner Bevölkerung auf dem so gewonnenen Lande. Das Zusammentreffen beider Momente bedingt das Wesen der eigentlichen K. Wo nur eines derselben vorhanden ist, da kann man von K. im engeren oder im weiteren Sinne reden. Eine K. im engeren Sinne (wirtschaftlich-technische K.) liegt vor, wenn die zu besiedelnden Gebiete bereits gewonnen sind und jetzt nur noch durch Ansetzung von Siedlern bevölkert werden, wie das z. B. heute in Canada geschieht. Es handelt sich dann um einen Vorgang, der auf der einen Seite sich mit der inneren K. berührt, auf der anderen Seite die Ergänzung und Vervollständigung der Besitzergreifung darstellt. — Von K. im weiteren, übertragenen Sinne des Wortes (politische K.) spricht man in Fällen, wo einem Lande zwar neue Gebiete angegliedert werden, in denen aber aus politischen, sozialen, wirtschaftlichen oder klimatischen Gründen eine Seßhaftmachung von Angehörigen des erobernden Staates nicht erfolgt. Es ist dann nur ein Herrschaftsverhältnis über die ansässige Eingeborenenbevölkerung möglich. In diesem Sinne kann man z. B. von der französischen K. in Indo-China reden, obwohl dort keine Seßhaftmachung europäischer Kolonisten stattgehabt hat.

2. K. im eigentlichen Sinne des Wortes bedingt also immer: a) Gewinnung neuer Gebiete, b) Aufteilung von Land in diesen neuen Gebieten, c) Einströmen einer Siedlungsbevölkerung, die meist dem Staate angehört, der die Herrschaft über die neuen Gebiete erwirbt. Diese äußere K. hat sich in zweifacher Weise vollzogen: Bald hat ein Staat neue Gebiete in Besitz genommen (Australien) oder erobert (Algier) und dann mit seinen Angehörigen oder auch mit fremden Elementen besiedelt; bald sind die Angehörigen eines Volkes über die Staatsgrenze gezogen; sie haben sich Ländereien gesichert und die von ihnen privatwirtschaftlich in Anspruch genommenen Landstriche zu Teilen des Gebiets des Staats gemacht, dem sie selbst angehörten (der amerikanische Westen; das Innere Südafrikas). In beiden Fällen entstehen durch Siedlung Gemeinwesen, deren Bevölkerung derjenigen des Mutterlandes stammverwandt ist. Diese Gemeinwesen werden nicht als Teile des Mutterlandes verwaltet, sondern einer eigenen mehr oder minder selbständigen Verwaltung unterstellt, die jedoch immer noch vom Mutterlande abhängig bleibt. Diese Gemeinwesen nennt man „Kolonien". Sie setzen im Laufe der Entwicklung häufig die Rolle des Mutterlandes fort, erobern angrenzende Gebiete und besiedeln sie mit ihrer überschüssigen Bevölkerung. Diese Ausbreitung erfolgt dann meist zu Lande; es ist eine Binnen-K., die aber grundsätzlich von der Uebersee-K. nicht verschieden ist und gewissermaßen deren Fortsetzung darstellt. Die englischen Kolonien in Nordamerika sind vom Mutterland überseeisch kolonisiert worden; sie haben später selbst den Westen gewonnen und besiedelt.

3. Die eigentliche K. ist eine Erscheinung von internationaler Verbreitung. Nicht nur die Europäer, auch Chinesen und Neger haben kolonisiert; doch haben sich unsere kolonialen Vorstellungen im wesentlichen an der weißen K. herangebildet. Diese weiße K. ist verhältnismäßig ungehindert nur in solchen Ländern vor sich gegangen, wo die Eingeborenen zurückwichen oder abstarben (Nordamerika, Australien). Nur dort sind „Siedlungskolonien" entstanden, d. h. Gemeinwesen, die sich auf neu erworbenen Gebieten durch Ansetzung von Siedlern gebildet haben, die vornehmlich dem erobernden Volke angehörten. — Wo Klima und soziale Verhältnisse ein mehr oder minder zahlreiches Einströmen von Weißen ermöglichten, wo diese auf einem Teile des eroberten Landes angesetzt wurden und seßhaft geworden sind, — wo aber gleichzeitig die eingeborene Bevölkerung zurückgeblieben ist, da ist das Ergebnis der K. eine Mischkolonie. In einer solchen Mischkolonie pflegt ein Teil der Bevölkerung dem Volkstum des Mutterlandes ähnlich zu sein; ein anderer, meist sehr viel stärkerer Teil gehört den eingeborenen Bevölkerungen an; zwischen beiden Teilen steht eine oft vielgestaltige Mischlingsbevölkerung. Die K. in den Gebieten, in denen später eine Mischkolonie (Südafrika, Algier) entstanden ist, ist infolge der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den Eingeborenen besonders schwierig gewesen. Eine solche Auseinandersetzung ist, da es Gebiete ohne Eingeborene kaum irgendwo gegeben hat, überall notwendig gewesen; sie hat aber in den Ländern, wo die Eingeborenen zurückwichen oder abstarben, nur vorübergehende Bedeutung gehabt.

4. In den Gebieten, die eine große Dichtigkeit der Eingeborenen aufweisen, oder wo klimatische Verhältnisse die Seßhaftmachung und Fortpflanzung der Europäer unmöglich machen, kann man nur von K. im weiteren Sinne des Wortes sprechen. Die Ausbreitung des europäischen Volkstums in Kolonien mit eingeborener Bevölkerung erfolgt nur in einem übertragenen Sinne, indem Beamte, Missionare und Kaufleute den eingeborenen Bevölkerungen europäische Einrichtungen (Bahnen, Verwaltung) und europäische Vorstellungen (Recht, Religion) übermitteln, eine Zuteilung von Land an europäische Siedler zwecks Seßhaftmachung und Familienbegründung aber nicht stattfindet. Vom religiösen Standpunkte aus bieten die „Eingeborenenkolonien" und die „Mischkolonien" besonders wichtige eigenartige Probleme dar. Es sind die Gebiete, in denen die ¶Heidenmission vor ihre größten Aufgaben gestellt wird. Während in den „Eingeborenenkolonien" ein guter Teil der kulturellen Hebung der Eingeborenen auf ihre Schultern gewälzt wird, muß sie in den „Mischkolonien" noch an dem unendlich schwierigen Ausgleich zwischen Europäern und Farbigen mitarbeiten.

Wilhelm Roscher: Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung, 1885³; — Alfred Zimmermann: Kolonialpolitik, 1905; — Alexander Supan: Die territoriale Entwicklung der europäischen Kolonien, 1906; — Paul Leroy-Beaulieu: De la Colonisation chez les peuples modernes, 1908⁶; — Friedrich Ratzel: Politische Geographie, 1903. Bonn.

II. Innere Kolonisation.

1. Das Wesen der inneren K.; — 2. Bauernkolonisation; — 3. Arbeiterkolonisation; — 4. Die Kolonisatoren.

1. Unter innerer K. versteht man die planmäßige Ansiedlung von Bauern und Arbeitern innerhalb der Länder alter Kultur; sei es auf bisher ungenutzten Ländereien (Mooren, Oedländereien), sei es auf bisherigem Großgrundbesitz. Wenn also die amerikanischen Staaten auf ihren Steppen, Rußland in Sibirien Ansiedler ansetzen, ist dies eine Maßnahme der äußeren K., nicht der inneren. Es gehört zum Wesen der inneren K., daß es sich um eine Eingliederung in bestehende, Schonung erheischende Verhältnisse handelt. So ergeben sich sachliche Schwierigkeiten, schon aus dem höheren Werte des Bodens, auch des schlechteren, wie persönliche aus der Eigenart der bisherigen Bewohner und eventuell der früheren Besitzer, — Schwierigkeiten, die sich vermehren, wenn die K. wie im östlichen Preußen nicht nur wirtschaftliche, sondern auch nationalpolitische Ziele verfolgt. Auch die wirtschaftlichen Ziele sind verschiedene, je nachdem es sich um die Ansiedlung von Bauern, Landarbeitern oder Industriearbeitern handelt.

2. Das erste Ziel der inneren K. ist immer, der steigenden Bevölkerung die Möglichkeit zu schaffen, im Inland selbst ihr Brot und ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit durch ihre Arbeit zu finden. Fritz Reuter hat in „Kein Hüsung“ erschütternd geschildert, wie die Versagung dieser Möglichkeit die Menschen über See trieb. Nur eine K., die als letztes Endziel die Schaffung selbständiger Existenzmöglichkeiten hat, also eine Bauernkolonisation wird den Bevölkerungsstrom von der Wanderung über das Meer und in die Stadt ablenken können. Die Bauern-K. hat also mehr Aufgaben, als dem Ansiedler ein Stück Land zu geben. Er darf nicht vereinzelt irgendwo angesetzt werden, sondern er muß unter seinesgleichen sein, in einem Verbande stehen, der ihn stützt, und dem er dient. Die Gründung von Bauerndörfern ist die Aufgabe; das ganze reiche Leben eines Dorfes, seine soziale Mischung von Groß und Klein, von Bauern und Handwerkern muß der Kolonisator schaffen. Er muß für Kirche und Schule sorgen, für Wege und Wasser, für genossenschaftliche Hilfsorganisationen. Die Eigenart der Ansiedler ist zu beachten; der Pfälzer und der Ostpreuße, der Deutsch-Russe und der Württemberger, der Weinbauer, der Moorbauer, der Sohn des Marschlands dürfen nicht wahllos nebeneinander gesetzt werden. Die ersten schweren Jahre des Eingewöhnens in die neue Heimat, vielleicht auch des mühevollen Ringens um die Existenz bedürfen besonderer Sorge. Der Kolonistenpfarrer wird harte, aber dankbare Arbeit finden.

3. Ganz anderen Voraussetzungen ist die Arbeiteransetzung entsprungen, zu der man erst in der letzten Zeit übergeht. Die Landarbeiterkolonisation (vgl. ¶ Landarbeiter) ist zunächst einmal eine planmäßige Ergänzung der Bauern-K.; sie schafft die erste Stufe des Aufsteigens. Vor allem aber dient sie als Waffe gegen die Landflucht, unter der die deutsche Landwirtschaft auf das schwerste leidet. In einzelnen Gegenden Deutschlands ist der ansässige Landarbeiter unter verschiedenen Namen und Formen (Inste in Ostpreußen, Heuerling in Westfalen usw.) eine bekannte Erscheinung; freilich lösen sich diese alten Verhältnisse mit meist patriarchalisch-autoritärem Charakter mehr und mehr. Das Hauptproblem der modernen Landarbeiteransiedlung ist die Frage, ob der Landarbeiter im Bauerndorf oder auf dem Gutshof angesiedelt werden soll. Es sind soziale Gesichtspunkte, die für die erste, wirtschaftliche, die für die zweite Lösung angeführt werden. — Die Arbeiteransiedelung kommt in Preußen erst in starken Fluß, seit durch Ministerialerlaß vom 8. Januar 1907 die Anwendung der Rentengutsform auf Arbeiteransiedlungen gestattet worden ist. Bis zum 1. Januar 1909 sind nicht weniger als 935 Arbeiterrentengüter bereits begründet, weitere 1020 geplant. Fast zwei Drittel dieser Zahl entfallen aber auf Industriearbeiter. Hier ist möglicherweise — im Sinne der Bestrebungen von ¶ Bodelschwingh — der Keim zu einer weitreichenden Umänderung unserer Wirtschaftsverfassung. Die leidenschaftliche Liebe auch des Industriearbeiters zum Lande, zur eigenen Scholle kann der Unruhe seines jetzigen Lebens vielleicht ein Ziel setzen und den übermäßigen Arbeitswechsel etwas eindämmen, der sich in manchen Industriegegenden fast zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Schädigung ausgewachsen hat.

4. Entscheidend ist dabei freilich, wer kolonisiert. Es kann als Kolonisator der Besitzer des — eventuell zu diesem Zwecke erworbenen Bodens — auftreten. In der Stufenleiter vom wohlwollenden Menschenfreund wie Sombart-Ermsleben bis zum schlimmsten Güterschlächter werden jedenfalls diejenigen überwiegen, die mehr ihr Interesse als das der Kolonisten im Auge haben. Der Staat auf der anderen Seite wird seine Hände von diesem schwierigen Werke besser fortlassen, wo er nicht, wie mit der Ansiedlungskommission in den Ostprovinzen Preußens, direkt politische Ziele verfolgt; die Vorzüge der Bureaukratie liegen nicht auf diesem dornigen Wege menschlicher und geschäftlicher Schwierigkeiten. Viel eher kann eine kleinere Körperschaft, die den örtlichen Verhältnissen näher steht, wie etwa der Kreis, die Aufgabe übernehmen. Im ganzen ist man sich jetzt wohl darüber einig, daß gemeinnützige Gesellschaften (Ansiedlungsgesellschaften) die geeignetsten Träger der K. seien. — Der Staat kann das K.swerk dadurch fördern, daß er seine technischen Behörden (in Preußen die Generalkommissionen) in den Dienst der Sache stellt, daß er geeignete Rechtsformen schafft (Rentengut), daß er Kredit gewährt. ¶ Agrargeschichte: II, 11 ¶ Agrarpolitik.

Max Sering: Die innere K. im östlichen Deutschland, 1893; — Verhandlungen des Preußischen Landes-Oekonomiekollegiums 1906, 1908, 1909; — Schriften zur Förderung der inneren K. Herausgegeben von der Auskunftsstelle für bäuerliche Ansiedlungen in Berlin (bis 1909 5 Hefte); — Archiv für innere K., 1909 ff; — Alfred Brenning: Die innere K., 1909.

Wygodzinski.

Kolossä und Kolosserbrief ¶ Paulusbriefe.

Kolping, Adolf (1813—1865), Gründer der katholischen Gesellenvereine, geb. zu Kerpen (Rheinprovinz), stammte selbst aus ärmlichen Verhältnissen, hatte als Schuhmachergeselle sich den Weg auf das Gymnasium und die Hochschule gebahnt, studierte Theologie, wurde 1845 Priester, war als solcher in Elberfeld und Köln tätig und hat ebenso in volkstümlicher Weise unter seinen Gesellen wie für seine Verbandsache in

hohen Kreisen gewirkt. So hat Friedrich Wilhelm IV ihm gegen den Entscheid des Ministeriums Korporationsrechte für sein Kölner Gesellenhospiz erteilt, für das ihn K. zu erwärmen verstanden hatte. Zugleich war K. als Volksschriftsteller tätig, gründete 1854 die „Rheinischen Volksblätter". — ¶ Charitas, 4. 5. ¶ Katholisch-sozial, 2 ¶ Jugendfürsorge, 3.

Erzählungen K.s (aus seinen Kalendern), 1862 ff. — Ueber K. vgl. S. G. Schäffer: A. K., 1882². **W. E. Schmidt.**

Kolportage ¶ Schriftenverbreitung, evg.; ¶ Charitas, 9.

Kolsmission ¶ Indien: II, A 3 c.

Kolumbien ¶ Colombia.

Kolywastreit ¶ Nikodemus von Naxos.

Komander (eigentlich Dorfmann), Johann (1484 oder 1485—1557), Reformator Graubündens, aus Maienfeld bei Chur, studierte in Basel und war von 1523 an Pfarrer an der St. Martinskirche in Chur, wohin er offenbar als evangelisch gesinnter Geistlicher vom Rat berufen worden war. Er disputierte 1525 zu Ilanz gegen den Abt des St. Luciusklosters in Chur, Theodor Schlegel, und trat als der Führer der Evangelischen und Freund ¶ Zwinglis und ¶ Vadians in Graubünden immer mehr an die Spitze der reformatorischen Bewegung. 1527 wurde in Chur das Abendmahl eingeführt und die Bilder beseitigt. Trotzdem schritt das Reformationswerk nur langsam vorwärts infolge der Feindschaft der von K. bekämpften französischen Partei und der Anfechtung der ¶ Wiedertäufer. Seine unermüdliche Tätigkeit und die Mithilfe seines Freundes Johannes Blasius (gest. 1550) an der St. Regulakirche führten zur Festigung und Konsolidierung der evg. Kirche von Graubünden, deren Synode 1537 vom Bundestag an Stelle des Bischofs das Aufsichtsrecht über die Pfarrer und die Gemeinden verliehen wurde. In den Abendmahlsstreitigkeiten (¶ Abendmahl: II, 9 a) stand er auf seiten der Zwinglischen und lehnte sich überhaupt in allen dogmatischen und kirchlichen Streitfragen entschieden an ¶ Bullinger an. Zur Heranbildung tüchtiger Geistlicher gründete er 1539 für den Gotteshausbund eine Lateinschule.

O. Herold: Joh. K., in: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz VIII, S. 129 ff; — Quellen der Schweizer Geschichte XXIII, Sp. IX ff; — RE³ X, S. 653 ff. **W. Hadorn.**

Komensky, Joh. Amos, = ¶ Comenius.

Kommemoration (kath.), 1. Andenken an Verstorbene, für die besondere Messen bestimmt sind (¶ Anniversarien, 5 ¶ Begräbnis: II, 2, Sp. 1011); — 2. Erwähnung eines Heiligen oder der Heiligen beim Gebet oder bei der Messe.

Kommendatarabt ¶ Kommende.

Kommendation = Hulde. ¶ Homagium ¶ Lehnsgewalt.

Kommende ist die Uebertragung eines mit Einkünften aus eigenem Vermögen versehenen Kirchenamtes in der Weise, daß der Benefiziat (¶ Benefizium) nur die Einkünfte erhalten, aber nicht die Pflichten des Amtes erfüllen soll (vgl. z. B. die Uebertragung klösterlicher Prälaturen an Weltgeistliche, sogenannte Kommendataräbte). Die Päpste haben sie seit dem 13. Jhd. — allmählich seltener — erteilt, um die nach kanonischem Recht verbotene ¶ Kumulation der Kirchenämter zu umgehen. **Friedrich.**

Kommentar, = fortlaufende Erklärung der Bibel oder ihrer Teile, ¶ Bibelwissenschaft: I, A. E; II ¶ Bibelübersetzungen und Bibelwerke.

Kommissar, insbesondere landesherrlicher K., ¶ Synodalverfassung ¶ Kirchenverfassung: III, Sp. 1458.

Kommunalsteuern. Befreiung der Geistlichen und der Kirche von K. ¶ Immunität, 3 ¶ Pfarrer, rechtlich, 1 b ¶ Privilegien.

Kommunikantenanstalten, kath., ¶ Charitas, 2.

Kommunion ¶ Abendmahl Messe ¶ Kinderkommunion ¶ Krankenkommunion. Ueber die Fastenverpflichtung vor der K. vgl. ¶ Fasten: II, 3 a.

Kommunismus ¶ Eigentum (daselbst 4: christl. K.; vgl. ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1 d) ¶ Sozialismus.

Komnenen, byzantinische Kaiser, ¶ Byzanz: I, 6; II, 2.

Kompaktaten, Baseler (1433), ¶ Hus, 2.

Kompanie, Ostindische, ¶ Heidenmission: III, 3. 4 ¶ Indien: II, A 3 c.

Kompaternität (Verwandtschaft) als Ehehindernis ¶ Ehe: III, 3 b.

Kompatron ¶ Patronat: II, 1.

Kompetenten ¶ Katechetik, 2 a. Vgl. ¶ Arkandisziplin, 1.

Kompetenz ist 1. die sachliche und persönliche Zuständigkeit eines Gerichts, d. i. die Befugnis, über eine bestimmte Sache oder Person zu richten (¶ Gerichte, kirchliche); — 2. eine „Rechtswohltat", beneficium oder privilegium competentiae (¶ Privilegien) genannt, die dahin geht, daß den Geistlichen bei Zwangsvollstrekkungen in ihr Einkommen und Vermögen das zum Lebensunterhalt Notwendige belassen werden muß. Die deutsche Reichszivilprozeßordnung hat in § 850 Nr. 8 das Diensteinkommen, die Pension (¶ Ruhestand) und das Sterbe- oder Gnadengehalt (¶ Gnadenzeit) der Geistlichen bis zur Höhe von 1500 Mk. für das Jahr und zwei Dritteln des Mehrbetrags (in Oesterreich 800 Gulden des Gehalts und 500 Gulden der Pension) für unpfändbar erklärt. Ebenso sind nach § 811 Nr. 7, 8, 10 die zur Verwaltung des Dienstes erforderlichen Gegenstände, anständige Kleidung, ein barer Geldbetrag, der dem unpfändbaren Teil des Diensteinkommens bis zum nächsten Zahlungstermin entspricht, und die zum Gebrauch des Schuldners und seiner Familie in Kirche, Schule oder sonstiger Unterrichtsanstalt oder zur häuslichen Andacht bestimmten Bücher der Pfändung nicht unterworfen; — 3. Auch die Zuständigkeit des Ordinierenden zur ¶ Ordination wird K. genannt. **Friedrich.**

Komplet ¶ Brevier, 3.

Kompositionen, in früherer Zeit viel geübte Herabsetzung des Schadenersatzes oder Aufhebung der Ersatzpflicht durch päpstliche Dispensation oder auf Grund kirchlicher Leistungen, wie Eintritt in einen Orden, Teilnahme an Kreuzzügen und dergl. Ueber den Einfluß des K.-systems auf die Bußpraxis vgl. ¶ Bußwesen: I, Sp. 1468. **Zsch.**

Komturei, Name der von sogenannten Komturen geleiteten Ordenshäuser oder Konvente der Johanniter und Deutschherren (¶ Ritterorden).

Konferenzen und Kongresse.

Als besondere Artikel folgen: I. (Eisenacher) Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen und II. Konferenz für evg. Gemeindearbeit. — Im übrigen sind Konferenzen von wesentlich lokaler oder provinzieller Bedeutung, soweit überhaupt, entweder unter dem Namen des Orts aufgeführt (z. B. ¶ Lambethkonferenz usw.) oder bei dem betreffenden Gebiet (also über Chemnitzer, Meiß-

ner, sächs. kirchl. Konferenz vgl. ¶ Sachsen). Solche von allgemeinerer Bedeutung stehen in der Regel unter dem Stichwort, das Arbeitsfeld, Beruf der Teilnehmer, Richtung oder Partei bezeichnet. So vgl. ¶ Pastoralkonferenzen; ¶ Kirchentag; Allg. Konferenz der deutschen Sittlichkeitsvereine ¶ Sittlichkeitsbestrebungen; Freie kirchlich-soziale Konferenz ¶ Kirchlich-sozial; Konferenz von Religionslehrerinnen ¶ Religionslehrer; Christliche Studenten-Konferenz ¶ Studentenverbindungen, christliche; Allgemeine evg.-luth. Konferenz ¶ Neuluthertum. Ebenso die Kongresse: für Innere Mission ¶ Innere Mission: II, Evangelisch-sozialer K. ¶ Evangelisch-sozial. Wo „Konferenz" oder „Kongreß" mit der näheren Bezeichnung zu einem Hauptwort verbunden ist, in der Regel unter diesem: ¶ Religionskongresse (ebenda auch über den Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt), ¶ Kolonialkongreß; Friedenskongresse ¶ Friedensbewegung. Ueber den Internationalen Kongreß kath. Gelehrter vgl. ¶ d'Hulst.

I. Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen (Eisenacher K.).

1. Entstehung; — 2. Befugnisse; — 3. Tätigkeit nach innen; — 4. Tätigkeit nach außen.

1. Alles Wichtige über die Entstehung der K. ist aus dem Artikel ¶ Kirchenausschuß, deutscher evangelischer, 1, zu ersehen. Sie trat seit dem 3. Juni 1852 alle zwei Jahre in Eisenach zusammen, wo sie am Donnerstag nach Trinitatis durch einen Gottesdienst in der Wartburg-Kapelle eröffnet wird und acht Tage dauert. Gegenwärtig sind alle deutschen Kirchenregierungen auf ihr vertreten. Ihr jetziger Vorsitzender ist Oberkonsistorialrat v. Kelber in München als Nachfolger des Oberhofpredigers ¶ Ackermann.

2. Ihre Befugnisse hielten sich ursprünglich streng im Rahmen einer unverbindlichen Beratung über Grundsätze der Kirchenleitung. Ziel war gegenseitige Verständigung. Die Ausführung des auf Grund sachverständiger Gutachten Beratenen verblieb jeder einzelnen Kirchenregierung und ihrer freien Entschließung. Der Wert des Zusammenkommens lag demgemäß ausschließlich und liegt noch heute überwiegend auf dem Gebiet der Instruktion, der sachgemäßen Kenntnisnahme und der daraus erwachsenden gegenseitigen Anregung, wobei zugleich die persönliche Begegnung gerade der leitenden Kirchenmänner einen gewiß nicht zu unterschätzenden Gewinn darstellt. Indessen ging man, dem Bedürfnis des Lebens folgend, von der rein theoretischen Erörterung allmählich zu gemeinsamen Handlungen über, die zwar den Charakter unmaßgeblicher Vorschläge nie verleugnen durften, aber, indem sie sich als praktisch erwiesen und dadurch selbst empfahlen, vielfachen Anklang und Nachachtung fanden, sodaß auch das kirchliche Publikum von dem Vorhandensein der K. Kenntnis erhielt und ihr ein wärmeres Interesse entgegenbrachte. Nach diesen beiden Seiten, der mehr nach innen gekehrten theoretisch-gutachtlichen und der nach außen gewendeten praktisch-fördernden und eingreifenden, läßt sich die Tätigkeit der K. am einfachsten umschreiben.

3. Tätigkeit nach innen zur gegenseitigen Orientierung der Kirchenregierungen. Hier darf vieles aus der alten Zeit einfach übergangen werden, weil es inzwischen durch die Ereignisse überholt ist; so die Fragen des ¶ Kirchenbaus (: II, 5), vor allem die der ¶ Kirchenverfassung (: II, 5 b). Zwar haben noch nicht alle Landeskirchen eine Kirchenverfassung mit synodaler Vertretung. Die Ohnmacht der K. tritt an diesem Punkt besonders deutlich zutage, da sie sich selbst des moralischen Zuspruchs grundsätzlich enthalten und mit platonischen Referaten begnügen mußte. Doch hat die große Mehrzahl der Landeskirchen inzwischen eine Presbyterial- und Synodalverfassung übernommen, und nur darüber ist in neuerer Zeit noch verhandelt worden, wie die Synoden für soziale Aufgaben und die der christlichen Liebestätigkeit verwertet werden könnten. — Auch die Beratungen über das geistliche Amt sind über einen bloßen Austausch der Meinungen nicht wesentlich hinausgekommen. Nachdem z. B. schon 1868 über die Anstellung von auswärtigen Geistlichen in der Landeskirche und 1882 über die wechselseitige Anerkennung der Fähigkeitszeugnisse für das geistliche Amt beraten worden war, mutet es eigentümlich an, daß noch 1906 dem Pfarrer ¶ César ein ¶ Kolloquium auferlegt werden konnte, nach dessen Ergebnis der in segensreicher Amtsführung bewährte Mann als ungeeignet für den preußischen Kirchendienst abgelehnt wurde. Es ist ja zuzugeben, daß das Bekenntnis der einzelnen Landeskirchen außerhalb der Diskussion stehen soll und somit auch die Forderungen, die im Sinn des Bekenntnisses an die Geistlichen zu stellen sind, verschiedene Färbung haben werden. Aber es war ein richtiger Eindruck, wenn man das Vorgehen des Münsterschen Konsistoriums als eine „Verletzung der inneren Zusammengehörigkeit aller deutsch-evg. Landeskirchen auch in ihrem wesentlichen Bekenntnisstande" beurteilte. — Ergiebiger waren andere Verhandlungen. So über die Fragen des Gottesdienstes: Einführung von Passionsgottesdiensten (¶ Nebengottesdienste), Wiederherstellung der kirchlichen Katechisation, Kindergottesdienste, Bibelstunden, Abendkommunionen u. a., wenngleich eine grundsätzliche Einigung in der Agende kaum angestrebt, geschweige erreicht ist (¶ Agende, Sp. 229). In neuerer Zeit beschäftigt man sich mit dem Offenhalten der Kirchen zu stiller Andacht, der Beteiligung der Kirche bei Feuerbestattungen (¶ Feuerbestattung, 1. 3 a) und der Freigebung der ¶ Kirchenstühle beim Hauptgottesdienst. Auch zum Einzelkelch (¶ Abendmahl: IV, 3 d) hat die K. Stellung genommen. Nach einem unbedingt ablehnenden Referat des Münchener Oberkonsistorialrats Kelber, der die hygienischen Bedenken gegen den Gesamtkelch als Kleinglauben bezeichnete und namentlich das Aufkommen sozialer Mißhelligkeiten zwischen armen und reichen Gemeindegliedern mit verschiedenartigen Kelchen befürchtete, erstattete der Karlsruher Präsident ¶ Helbing ein Korreferat, das grundsätzlich entgegenkommend, tatsächlich zurückhaltend, immerhin einen gewissen Gebrauch des Einzelkelches zulassen wollte und zu folgender Resolution führte: „Die K. empfiehlt den Kirchenregierungen, die Gemeinsitte des Gesamtkelchs beim heiligen Abendmahl in ihren Gebieten aufrecht zu erhalten und jeder willkürlichen Einführung des Einzelkelches mit Entschiedenheit entgegenzutreten, falls aber das Verlangen nach Gestattung desselben auf kirchenordnungsmäßigem Wege bei ihnen vorgebracht würde, etwaige Ausnahmen nur dann zuzulassen, wenn der gestellte Antrag den Sinn und die Würde des Sakraments unzweifelhaft wahrt und zum Ausdruck bringt". Die Reso-

lution wurde in der Sitzung vom 23. Juni 1905 mit großer Majorität gegen 5 Stimmen angenommen. — Auch über das ¶ Gemeinschaftschristentum (vgl. ¶ Evangelisation, Sp. 724 f) ist in den Tagungen von 1904 und 1905 eingehend beraten worden, wobei der Grundgedanke festgehalten wurde, der sich schon jetzt als fruchtbar erwiesen hat und auch künftig den geeignetsten Leitfaden bilden wird: „Einen Bruch zwischen Kirche und Gemeinschaften zu vermeiden sollte beiden Seiten ein überaus erns tes Anliegen sein". Wichtig sind ferner die Beratungen gewesen auf dem Gebiet der ¶ Mischehen und dem der Eheschließung überhaupt, namentlich nach Einführung der ¶ Civilstandsgesetzgebung. In ihrer Zusammenkunft vom Jahr 1906 hat sich die K. mit der Frage des ¶ Kirchenpasses beschäftigt.

4. Tätigkeit nach außen. Hierher gehört vor allem die revidierte Bibelübersetzung, die 1861 zum ersten Mal nach Anregung deutscher Bibelgesellschaften auf die Tagesordnung kam und 1892 in endgiltiger Fassung ausgegeben wurde (¶ Bibelübersetzungen usw., Sp. 1158 ff). Uebrigens ist die größere Einheitlichkeit, die bei dem allen mit angestrebt war, durch neuere Anträge der Bibelgesellschaften, die sich auf Orthographie, Interpunktion, Beseitigung von Archaismen (die Frommann in germanistischem Uebereifer zum Teil erst in die revidierte Bibel hineingebracht hatte) und einen Druck ohne Versabteilung in Sinnabschnitten beziehen, aufs neue in Frage oder wenigstens zur Diskussion gestellt. — Ein verwandtes Unternehmen der K. war die Auswahl von 150 Kernliedern in vorbildlichem Text für Gesangbuchszwecke (¶ Kirchenlied: I, 3 c, Sp. 1309). Praktische Bedeutung erlangte sie dadurch, daß sie nach Gründung des Deutschen Reiches ein (inzwischen mehrfach gesichtetes) Material für das neue Militär- und Marine-Gesang- und Gebetbuch lieferte, das 1880 zustande kam und mit geringen Ausnahmen überall eingeführt worden ist (¶ Armee: II, 3), aber daneben auch Anregung gab bei Einführung allgemein kirchlicher Gesangbücher. Mit dem Militärgesangbuch Hand in Hand ging die Herausgabe eines Melodienbuches (¶ Kirchenlied: III, Sp. 1340). Nehmen wir die neue Perikopenreihe hinzu, die wenigstens in Preußen zur amtlichen Einführung gelangt ist (¶ Perikopen), ferner die Textrevision des kleinen Lutherschen Katechismus, aus älterer Zeit die Anregung, eine Feier des ¶ Reformationsfestes, wofern sie nicht am 31. Oktober begangen werde, am Sonntag nach dem 30. Oktober zu halten, aus neuerer Zeit die Verlegung des Bußtages (¶ Bußwesen: VII, Sp. 1496 f), so ist der Umkreis dessen, was die K. nach außen hin in die Wege geleitet hat, einigermaßen umschrieben. Die kirchliche Versorgung der evg. Deutschen im Ausland (vgl. auch ¶ Diaspora: I, 2 b), das Institut für Altertumswissenschaft des hlg. Landes und die Frage der Verlegung des Ostertermins (¶ Ostern; vgl. ¶ Kirchenjahr, 3) gehört neuerdings zu dem engeren Arbeitspensum des deutschen evg. ¶ Kirchenausschusses.

Welche Stellung die K. sich in Zukunft neben dem Kirchenausschuß geben wird, steht dahin. Für die Tätigkeit nach außen wird dieser je länger je mehr in den Vordergrund treten; er wird das eigentliche Aktionskomitee innerhalb der gemeinsamen Bestrebungen bilden und in absehbarer Zeit eine größere Selbständigkeit für sich in Anspruch nehmen dürfen. Damit erfährt die Bedeutung der K. naturgemäß eine Einschränkung, sofern sie das Vorgehen des Kirchenausschusses wesentlich zur Kenntnis nimmt, ihrerseits aber nichts dazu beiträgt, ja sogar die Ausführung ihrer eigenen Beschlüsse der Ueberwachung des Ausschusses anheimgibt. Es bleibt ihr die mehr theoretische Tätigkeit nach innen, die Besprechung innerkirchlicher Zeitfragen und der wertvolle Faktor der persönlichen Begegnung.

Protokolle der deutschen evg. Kirchenkonferenz (Stuttgart, Druck der Hofbuchdruckerei Zu Gutenberg), aus dem „Allgemeinen Kirchenblatt für das evg. Deutschland". — H. v. d. Goltz in: RE³ X, S. 662—670. **Herm. Scholz.**

II. Konferenz für evangelische Gemeindearbeit, ins Leben gerufen von Pastor ¶ Stock, damals in Braunschweig, wo April 1910 ihre erste Tagung stattfand. Sie will durch Erörterung aller die Organisation, die Aufgaben und die Arbeit der evg. Kirchgemeinden betreffenden Fragen die Ausgestaltung derselben zu lebendigen Gemeinden, also die Gemeindereform im Sinne ¶ Sulzes (¶ Seelsorgegemeinden), natürlich ohne Bindung an jeden einzelnen seiner Gedanken, fördern. Zu diesem Zweck sammelt sie ständige Mitglieder, gibt zwanglose „Mitteilungen" heraus und plant zuerst jährlich, dann jedes zweite Jahr Wanderversammlungen zu halten (1911 Darmstadt). Die Leitung liegt in der Hand eines engeren und eines weiteren Ausschusses. Vorsitzender: Pastor Stock in Groß-Lichterfelde-Berlin.

Stock: Der evg. Gemeindegedanke in den beiden letzten Jahrzehnten und seine Bedeutung für die Zukunft (ChrW 1909, S. 1064—1070); — Martin Schian: Gemeindereform — die Voraussetzung aller Kirchenreform (Monatschrift f. Pastoraltheol. VI, 1909/10, S. 422—437); — Hermann Schuster: Die Kirchengemeinde (Reformation 1910, S. 357—360); — Paul Grünberg: Die evg. Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt, 1910, S. 160 ff; — Die „Verhandlungen der ersten und zweiten K. f. evg. G." erschienen 1911 bei Hinrichs, Leipzig. **Schian.**

Konfession.

Auf dasselbe Stichwort beziehen sich die Artikel ¶ Konfessionalismus, ¶ Konfessionelle Kindererziehung, ¶ Konfessionsschule, ¶ Konfessionsstatistik. — Konfessionskunde vgl. ¶ Symbolik; Konfessionswechsel ¶ Austritt ¶ Konvertiten ¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d; Konfessionelle Friedhöfe ¶ Kirchhofsrecht, 5. — Bedeutsame „Konfessionen" (Bekenntnisschriften) sind unter den Stichworten ¶ Confessio Augustana, ¶ C. Basileensis, usw. behandelt oder in den betreffenden Länderartikeln.

K. ist das in unzweideutiger Form abgelegte Bekenntnis zu einer Glaubensgemeinschaft. Ob es durch mündliche oder schriftliche Erklärung, mit dem Inhalt der Bekenntnisschriften übereinzustimmen, oder durch Teilnahme an wichtigen heiligen Handlungen (Sakramenten, z. B. dem Abendmahl; ¶ Abendmahl: V. rechtlich) erfolgt, ist grundsätzlich gleichgültig. Häufig wird der Begriff auf die christlichen K.en beschränkt. Die christliche Kindertaufe (¶ Taufe: V, rechtlich) bewirkt nach heutigem deutschen Staatskirchenrecht nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten christlichen K., sondern nur zum Christentum, und bezeugt im übrigen lediglich die Absicht, das Kind in einer K. religiös erziehen zu lassen (¶ Konfessionelle Kindererziehung). Die katholische Kirche erhebt allerdings den Anspruch auf

alle Getauften, scheint aber nach der neuesten eherechtlichen Entwicklung diesen Grundsatz durchbrechen zu wollen. — Im paritätischen Staat (¶ Parität), wo verschiedene K.en gleichberechtigt nebeneinander bestehen, erwächst die Forderung, allen K.en gleiche Verkündigungs- und Ausbreitungsmöglichkeiten zu gestatten, wenn auch die höhere sittliche und kulturelle Wertschätzung einer K. durch den Staat namentlich dann eine gewisse Ungleichheit hervorbringen wird, wenn ihr die Mehrzahl der Staatsbürger angehört. Weiter muß der Austritt aus einer K. und der Uebertritt zu einer anderen (¶ Austritt ¶ Aufnahme) unter bestimmten Bedingungen freistehen. Schützt der Staat die K. und ihren Gottesdienst gegen Beschimpfung und Störung, so muß dies gleichmäßig geschehen (¶ Schutz, strafrechtlicher). Er muß ihre öffentlich-rechtliche und privatrechtliche ¶ juristische Persönlichkeit in gleicher Weise ausgestalten (¶ Korporation) und darf auch wirtschaftlich keine K. vor der anderen bevorzugen. Die Verschiedenheit der K. darf keinen Einfluß auf bürgerliche oder staatsbürgerliche Rechte ausüben (¶ Toleranz). Doch steht nichts im Wege, wenn der Staat auf die ethischen oder dogmatischen Anschauungen der K.en, insbesondere ihrer Beamten, gleichmäßig besondere Rücksichten nimmt. Daran braucht ihn auch die Intoleranz nicht zu hindern, die der K. eigentümlich ist, und die am konsequentesten die katholische, ihr nahe kommend die muhammedanische und die lutherische der Reformationszeit und der folgenden Jhd.e, nächst ihr die calvinische, am wenigsten die zwinglianische K. aufrecht erhält. — Eine öffentlich-rechtliche Verpflichtung der Eltern, ihre Kinder in einer vom Staate anerkannten oder geduldeten K. zu erziehen, besteht nur in Sachsen und Oesterreich; doch verlangt die Praxis der staatlichen Verwaltungsbehörden (z. B. in Preußen) vielfach eine Teilnahme der Kinder von Freidenkern am staatlichen Religionsunterricht in den Schulen (¶ Konfessionelle Kindererziehung ¶ Schulzwang). — Sowohl die kath. wie die evg. Kirche gewähren die Mitgliedschaft der K. mit der Taufe (¶ Taufe, rechtlich); die evg. verleiht das kirchliche Bürgerrecht aber erst mit der ¶ Konfirmation und macht heute das Vollbürgerrecht, z. B. das Wahlrecht zu den Selbstverwaltungsorganen der ¶ Gemeindeverfassung, noch von weiteren Voraussetzungen abhängig.

Vgl. die Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts von Emil Friedberg, 1909[6], §§ 92 ff und Joh. B. Sägmüller, 1909[2], § 17; — Egid. Eck: Die Begründung der kirchlichen Mitgliedschaft nach kanonischem und bayerischem Recht, 1900; — Arthur B. Schmidt: Der Austritt aus der Kirche, 1893 (mit Nachtrag in der Festgabe für E. Friedberg, Leipzig 1908, S. 73 ff). **Friedrich.**

Konfessionalismus, starke, allzustarke Betonung des Konfessionellen, die eine Trennung nach Konfessionen auch auf solchen Gebieten zur Folge hat, wo man ein Zusammengehen von Angehörigen verschiedener Konfessionen erwartet. So wird K. von protestantischer Seite zahlreichen kath. Vereinsgründungen vorgeworfen; es gibt z. B. kath. Fachabteilungen statt christlicher Gewerkschaften (¶ Katholisch-sozial, 5), kath. kaufmännische Vereine, kath. Kasinos usw. (¶ Charitas), von liberaler und sozialdemokratischer Seite aber beiden Kirchen, sofern sie konfessionelle Sonderung auf irgend einem nicht im engeren Sinne kirchlichen Gebiet (z. B. ¶ Konfessionsschule) fordern oder aufrechterhalten helfen. — Ueber den neueren lutherischen K. vgl. ¶ Neuluthertum ¶ Pietismus: II; über den reformierten K. ¶ Reformierte Kirche.

Karl Sell: Konfession und K., 1908. **M.**

Konfessionelle Friedhöfe ¶ Kirchhofsrecht, 5.

Konfessionelle Kindererziehung, rechtlich.

Zur geschichtlichen Ergänzung sei auf den Artikel ¶ Konfessionsschule, 2 hingewiesen.

K. K. ist die religiöse Erziehung der Kinder nach den Glaubensanschauungen einer bestimmten ¶ Konfession durch Unterricht und Beispiel, durch Teilnehmenlassen an häuslichen Andachten und am öffentlichen oder privaten Gottesdienste. Indem der Staat die K. K. regelt, „unterdrückt er nicht die Gewissensfreiheit (¶ Glaube: VII, G.sfreiheit), sondern beugt der Religionslosigkeit vor" (Sehling). Nach dem natürlichen Gefühl sind die Eltern zur K. K. berufen. Sie sind aber ebenso zur religiösen Erziehung des Kindes sittlich verpflichtet, und sei es auch nur, um ihnen die Begriffe Gott, Liebe zu Gott, Liebe zu den Menschen klar zu machen. Außerdem verlangt der Staat mit Recht Unterricht in Religionsgeschichte und -lehre, mag er in der Schule oder im Elternhause genossen werden. Dagegen verbietet der Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit im paritätischen Staat (¶ Parität ¶ Toleranz ¶ Glaube: VII) jeglichen Zwang zum Bekenntnis, in welcher Gestalt es auch sei, namentlich den Zwang zur Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst oder sonstigen öffentlichen religiösen Handlungen oder Zeremonien. — Die K. K. wird sich verhältnismäßig einfach vollziehen, wenn die Eltern einer Konfession angehören. Schwieriger gestaltet sie sich in sogenannten „gemischten Ehen" (¶ Mischehe). Es kommen für das staatliche Rechtsleben jedoch nur die Glaubensbekenntnisse der staatlich privilegierten oder wenigstens anerkannten Religionsgemeinschaften in Betracht (¶ Religionsgesellschaften).

1. Die Frage der K.n K. spielt bei der Stellung der Kirchen zur ¶ Mischehe naturgemäß eine erhebliche Rolle. Während in der orthodox-anatolischen Kirche die Mischehe stets für ungültig gehalten wurde, hat Kaiser Nikolaus II von Rußland sie 1905 unter der Bedingung für gültig erklärt, daß die Kinder aus der Ehe orthodox erzogen werden.

Die römisch-katholische Kirche hat ihre ablehnende Haltung gegenüber der Mischehe gemildert; daß sämtliche Kinder aus der Ehe katholisch erzogen werden, ist ihr dabei selbstverständliche Voraussetzung, zu der sich die Brautleute vor der Trauung besonders verpflichten müssen. Hält der Katholik dies Versprechen nicht, so zieht er sich die päpstliche ¶ Zensur zu, mag er katholisch oder nichtkatholisch getraut worden sein; doch kann ihn im letzteren Falle der Bischof absolvieren. Diese sich aus der Dispensverweigerung ergebenden Schwierigkeiten sind da, wo die obligatorische Civilehe (¶ Civilstandsgesetzgebung) eingeführt ist, staatlich-rechtlich, aber nicht kirchlich-rechtlich als beseitigt anzusehen. Die katholische Kirche und Wissenschaft mißbilligt wie die Civilehe so auch den modernen staatlichen Grundsatz (siehe unter 3), daß der Vater oder ein anderer Inhaber der elterlichen Gewalt zur K.n K. berechtigt sei, und hält daran fest, daß die K. K. „dem Gewissen der Eltern überlassen" werden soll, wie es der Toleranzantrag des deutschen

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Zentrums (¶ Toleranz) in § 2 formuliert hat, daß für die Bestimmung des religiösen Bekenntnisses, in welchem ein Kind erzogen werden soll, die Vereinbarung der Eltern vor oder nach Eingehung der Ehe maßgebend sein solle.

2. In der evangelischen Kirche wurde die gemischte Ehe für grundsätzlich unzulässig erklärt, praktisch aber machte sie keine Schwierigkeiten, wenn die protestantische K. K. gesichert war. Nachdem in denjenigen Staatsgesetzen, welche die obligatorische Civilehe eingeführt haben, auch das Ehehindernis der gemischten Religion beseitigt worden war, hat das evangelische kirchliche Recht von Neuem einen strengeren Standpunkt eingenommen und verweigert in vielen Staaten (Preußen, Sachsen, Württemberg, Hannover, Bayern, Mecklenburg, Oldenburg, Braunschweig, Reuß ä. L.) die kirchliche Trauung von Nichtchristen und Christen allgemein und diejenige von Protestanten und anderen Christen dann, wenn K. K. im nichtevangelischen Glauben beiderseits (Preußen) oder seitens des evangelischen Bräutigams (Württemberg, Sachsen, Braunschweig) versprochen worden ist (¶ Trauung, rechtlich).

3. In denjenigen Staaten, in denen die obligatorische Civilehe eingeführt und das Ehehindernis der gemischten Religion beseitigt ist (z. B. Deutschland, Italien, Belgien, Schweiz, Niederlande, Frankreich), kann die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften über die K. K. nur mehr als Glaubens- und Gewissenssache betrachtet werden. Vorher war bei konfessionellen Eheschließungsstreitigkeiten im Interesse der Eheschließenden und der K.n K. entweder der nichtkatholische Geistliche für zuständig erklärt (Preußen, Sachsen, Baden, Kurhessen, Oldenburg, Weimar) oder die Zuständigkeit der Geistlichen beider Konfessionen zugelassen worden (Württemberg, Bayern, Hannover, Mecklenburg-Schwerin, Holstein, Hessen). Gegen die vor oder während der Ehe eingegangene Verpflichtung der Eltern zur K.n K. zeigte sich die staatliche Gesetzgebung (außer Sachsen, Oesterreich, Bayern, Frankfurt, Schleswig, Waldeck) feindlich und behandelte sie hier und da als nichtig (Schweiz, Lübeck, Elsaß-Lothringen, Altpreußen, Hannover, Kurhessen, Nassau, Holstein, Baden, Braunschweig, Oldenburg, Weimar, Hessen, Rudolstadt, Koburg-Gotha) oder nur dann als erlaubt, wenn vor der Eheschließung (Mecklenburg-Schwerin) oder nachher (Lippe, Württemberg) oder nur wenn unter Wahrung einer bestimmten Form (Bayern, Sachsen, Waldeck, Weimar, Reuß ä. L.) verabredet. Besteht in diesem Punkt schon keine Uebereinstimmung, so ist das Recht der K.n K., das jetzt fast überall als Bestandteil des bürgerlichen Rechts angesehen wird, auch im übrigen durchaus buntscheckig. Dies ist namentlich auch in Deutschland der Fall, wo das ¶ Bürgerliche Gesetzbuch die Regelung der K.n K. der Landesgesetzgebung der Einzelstaaten überlassen hat. Einige von diesen haben daraufhin in ihren Ausführungsgesetzen zum BGB. die K. K. neu geordnet (Altenburg, Elsaß-Lothringen, Gotha, Hessen, Lübeck, Meiningen, beide Reuß, Rudolstadt, Sondershausen). Der Grundgedanke bei der staatlichen Umgrenzung der K.n K. ist, daß sie als ein Teil der Sorge für die Person des Kindes, also als ein Teil des elterlichen Erziehungsrechts angesehen wird (Frankreich, Deutschland, Oesterreich, Schweiz) und demgemäß dem Vater oder der unehelichen Mutter allein zusteht (z. B. Lübeck, Sondershausen — hier beim Wechsel der K. nur mit Dispens; Hessen — hier auch nach dem Tode des Vaters oder nach Verlust des Erziehungsrechts, wenn er vorher Bestimmung getroffen hat; Ostpreußen, Hannover, Braunschweig, Sachsen — hier wird die K. K. als staatsrechtliche Pflicht aufgefaßt). Nur, wenn der Vater dauernd verhindert oder für unfähig erklärt ist (in Reuß ä. L. und Meiningen auch gegen den ausgesprochenen Willen des Vaters), tritt die eheliche Mutter oder der Vormund, die häufig (Reuß ä. L., Koburg-Gotha, Rudolstadt) der Genehmigung des Vormundschaftsgerichts bedürfen (in Hessen für jede Aenderung der K.n K.), an seine Stelle. Von dem Bestimmungsrecht des Vaters ist die gesetzliche Bestimmung der Konfession, in der die Kinder erzogen werden sollen, zu unterscheiden. Die Religion des Vaters ist, wenn kein abweichender Vertrag der Eltern geschlossen worden ist, maßgebend nach dem Recht von Mecklenburg-Schwerin, Hessen, Lippe-Detmold, Waldeck, Nassau, Frankfurt, Weimar; eine Teilung der Kinder nach Geschlechtern (K. K. der Knaben nach der Religion des Vaters, der Mädchen nach derjenigen der Mutter) ist vorgeschrieben in den Gesetzen von Bayern, Mecklenburg-Schwerin, Koburg-Gotha, Oesterreich. Auch wo die K. K. freier vertraglicher Regelung der Eltern unterworfen bleibt, hat diese oft keinen Einfluß mehr auf Kinder über 6 (Sachsen) oder über 7 (Oesterreich) oder über 12 Jahren (Weimar). Anderseits wirkt die starke Betonung des väterlichen Bestimmungsrechts vielfach über den Tod des Vaters oder den Verlust seines Erziehungsrechtes hinaus (Altpreußen, Hannover, Nassau, Kurhessen, Frankfurt, Hessen, Baden, Sachsen, Württemberg, Waldeck, Braunschweig, Lippe), wenn auch dem Religionswechsel des Vaters, falls er kurz vor dessen Ableben erfolgt, starkes Mißtrauen entgegengebracht (Braunschweig, Kurhessen) oder er als für die K. K. unverbindlich bezeichnet wird (Altpreußen, Hannover); eine Teilung der Kinder nach Geschlechtern tritt in solchen Fällen nur in Bayern, Oesterreich und Mecklenburg-Schwerin ein; eine Aenderung der K.n K. durch die Mutter gestatten nach dem Tod usw. des Vaters Kurhessen (bei nichtchristlichen Ehen), Holstein, Baden (nach Sachuntersuchung und mit Genehmigung des Staats), Lippe.

Uebersichten über den Stand der Gesetzgebung und die Literatur bei Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. u. evg. Kirchenrechts, 1909[6], S. 287 Anm. 10, 11, 16; — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, 1909[2] S. 641 Anm. 2, S. 642 Anm. 1, und Wilhelm Güttler: Die religiöse Kindererziehung im Deutschen Reiche, 1908, S. XII ff; — Außer Güttler kommt besonders in Betracht: K. A. Geiger: Die religiöse Erziehung der Kinder im deutschen Recht, 1903, und Karl Schmidt: Die Konfession der Kinder nach den Landesrechten im Deutschen Reich, 1890 (mit Nachträgen im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Band 67 ff). **Friedrich.**

Konfessionelle Theologie (vgl. ¶ Konfessionalismus) im 19. Jhd. 1. auf lutherischem Gebiet ¶ Neuluthertum; vgl. ¶ Repristinationstheologie; — 2. auf reformiertem Gebiet ¶ Reformierte Kirche.

Konfessionskunde ¶ Symbolik.

Konfessionsschule.

1. Wesen; — 2. Geschichtliches; — 3. Grundsätzliches. —

Für die Frage der ¶ Konfessionellen Kindererziehung in Mischehen sei auf den besonderen Artikel verwiesen.

1. Der Begriff der K. liegt nicht fest, weder rechtlich noch logisch. Nach Gneist (s. die Literaturangabe) beruht ihr Wesen darauf, 1. daß die Religion ihr Hauptgegenstand, vielleicht für die Volksschule gar ihr einziger Gegenstand ist; 2. daß alle andern Lehrgegenstände den höchsten Religionswahrheiten untergeordnet und von kirchlichem Geist durchdrungen, dem kirchlichen Erziehungszweck dienstbar sein müssen; 3. daß das Lehrpersonal der kirchlichen Konfession angehören muß, da die Anstalt selbst kirchliche Einrichtung ist; 4. daß die Oberaufsicht und die Entscheidungsgewalt über streitige Forderungen der Kirche aus eigener Gewalt gebührt und mit der geistlichen Hierarchie als solcher verbunden erscheint. Legt man diesen Maßstab an, so gibt es in Deutschland keine K. mehr. Denn solche Schule wäre Kirchenschule, unsere Lehranstalten aber sind Staatsschulen. Man hat sich indessen gewöhnt, den Begriff weniger streng zu nehmen und einen Sinn damit zu verbinden, der auch bei staatlichen Schulen möglich ist. Man denkt dann an Schulen, in denen nur Kinder von gleicher Konfession vereinigt sind und von Lehrern ihrer Konfession unterrichtet werden. Folgerungen für den Unterrichtsbetrieb denkt man sich dabei wohl stillschweigend mitgegeben; sie sind aber nicht gesetzlich festgelegt, und Folgerungen für die Jurisdiktion bestehen, vom Religionsunterricht abgesehen (¶ Kirche: VI, 2b), überhaupt nicht. Der Begriff der K. umfaßt alle Lehranstalten, von der Volksschule bis zum Gymnasium, ja in einzelnen Fällen bis zur Universität hinauf. Wenn indessen betont wird, daß die konfessionelle Volksschule noch besonders auf dem konfessionellen ¶ Lehrerseminar beruhe, so liegt auf der Hand, daß das nur aus den Wirkungen der konfessionellen Lehrerbildung auf den Unterrichtsbetrieb der Volksschule gefolgert werden kann, nicht aber aus den tatsächlichen Rechtsverhältnissen der heutigen K., deren Bedingungen vielmehr erfüllt wären, auch wenn die Kinder von solchen Lehrern ihrer Konfession unterrichtet würden, die ein paritätisches Seminar besucht haben.

2. Solange die Schule als Anhang der Kirche betrachtet wurde (¶ Kirche: VI), wie noch im westfälischen Friedensschluß geschieht, war der konfessionelle Charakter für sie selbstverständlich und kam selbst da nicht in Frage, wo andere Organisationen als die der Religionsgesellschaft die eigentlichen Schulhalter waren. Seitdem aber der Wohlfahrtsstaat des 18. Jhd.s die eigentliche Volksschule begründet hatte (¶ Schulrecht), kam der staatliche Charakter der Lehranstalt immer mehr zur Anerkennung und der konfessionelle wurde zugleich in Frage gestellt. Für Preußen war in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung die Einverleibung Schlesiens. Mit ihr kam eine konfessionell gemischte, überwiegend kath. Provinz in den überwiegend evg. Staat, der eben (seit 1715 und 1736) den ¶ Schulzwang eingeführt und alle Staatsbürger zu Mitträgern der Schullast (¶ Schulrecht) gemacht hatte. Da wurde fühlbar, daß diesen beiden Rechtsgrundsätzen als dritter der der ¶ Parität hinzugefügt werden müsse. Der Staat konnte nicht Kinder einer konfessionellen Minderheit in eine Schule zwingen wollen, die von der konfessionellen Mehrheit einseitig beherrscht wurde; er konnte nicht die Eltern zum Unterhalt einer Schule nötigen, in der ihr eigenes Bekenntnis schutzlos bekämpft wurde. Anderseits war die Religion als erster Unterrichtsgegenstand durch die jahrhundertelange Ueberlieferung zu sehr im Volksbewußtsein festgewurzelt, als daß es möglich gewesen wäre, die Kirche aus ihrem Besitzstand nach dieser Richtung hin zu verdrängen und etwa die religionslose Schule einzurichten, wie z. B. in Frankreich und Holland geschehen ist. So entsteht in dem Preußischen ¶ Landrecht jener Zustand, wo zwar der Religionsunterricht konfessionell erteilt und den ¶ Dissidenten das Recht eingeräumt wird, ihre Kinder davon zurückzuhalten und anders zu beschulen (¶ Schulzwang), wo aber im übrigen keine Voraussetzungen oder Vorschriften bezüglich einer konfessionellen Haltung des Gesamtunterrichtes gemacht werden, vielmehr sowohl die konfessionell einheitliche wie die gemischte Schule zugelassen wird. Anders in Schleswig-Holstein, wo 1814, in Hannover, wo 1845 die K. gesetzlich festgelegt wurde. Auch für Schlesien wurden schon 1801 besondere Vorschriften nötig; es heißt in dem Schulreglement „für die niederen katholischen Schulen in den Städten und auf dem platten Lande von Schlesien und der Grafschaft Glatz" vom 18. Mai 1801: „Was die Religion der Schullehrer betrifft, so setzen wir hiermit fest, daß in der Regel jede Religionspartei einen eigenen Schullehrer ihres Glaubens haben solle, daß daher in katholischen Dörfern der Schullehrer katholisch, sowie in protestantischen protestantisch sein müsse. Für ganz katholisch oder ganz protestantisch soll auch ein Dorf gehalten werden, wenngleich zur Zeit der Publikation dieses Reglements der sechste Teil der Stellenbesitzer zur andern Religionspartei gehört. . . . In Dörfern vermischter Religion . . . soll der Schullehrer von der Religionspartei sein, von welcher derselbe bisher gewesen . . . Es steht zwar der anderen Religionspartei frei, sich einen eigenen Schullehrer ihrer Religion zu wählen, doch müssen deshalb die dem alten Schullehrer ausgemittelten Emolumente nicht geschmälert werden, ebensowenig als die andere Partei nötig hat, zum Bau und Unterhaltung des neuen Schulhauses zu konkurrieren". In solchen gemischten Dörfern erteilt der Lehrer allen Kindern den gesamten Profanunterricht, so zwar, daß in Lesebüchern und Andachten „nichts Einseitiges einer Religionspartei" enthalten sein darf. In der Religion werden die Kinder seiner Konfession von dem Lehrer selbst, die der andern von ihrem Geistlichen unterwiesen. Das ist also ebenfalls Festlegung der K., sofern an einer Anstalt immer nur Lehrer einer Konfession gedacht werden, die nach Erlaß des Reglements nicht mehr zu wechseln ist. Dagegen wird, was die Kinder anlangt, die Mischung der Konfessionen und der Unterricht durch einen ihrem Glauben fernstehenden Lehrer in weitgehendem Maße bedacht. Die Zeitstimmung (vgl. ¶ Aufklärung) kam solcher Mischung immer mehr entgegen. Es war eine weitgehende Toleranz, ja Verbrüderung der Konfessionen in Deutschland möglich geworden. So war es auch im Schulwesen nichts Seltenes, daß die konfessionelle Minderheit nicht nur auf die Errichtung eigener Schulen, wo sie ihr zustand, verzichtete, sondern sogar ihre Kinder den Religionsunterricht des Lehrers der andern Konfession besuchen ließ. Dieser Stim-

mung entstammt das Edikt vom 24. März 1817 betr. die Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten im Herzogtum Nassau, in dem angeordnet wird, daß, „wo gemischte Konfessionen bestehen und die Anzahl der Schulkinder die Anstellung mehrerer Lehrer notwendig macht, diese von verschiedenen Konfessionen genommen werden sollen". Das ist die Simultanschule; allerdings nicht die religionslose, sondern die christliche; denn die Anstellung jüdischer Lehrer wurde untersagt, und jüdische Lehrer wurden nur für den jüdischen Religionsunterricht zugelassen, auch der Religionsunterricht als obligatorischer Lehrgegenstand aufgenommen.

Im Lauf des 19. Jhd.s vollzog sich aber dann in Deutschland eine Veränderung, die dahin drängte, die konfessionelle Scheidung der Simultanschule vorzuziehen. Um die Mitte des Jahrhunderts war freilich die Weitherzigkeit auch des katholischen Klerus noch groß genug, daß in den Kämpfen um die preußische Verfassung selbst ¶ Reichensperger, der Begründer der „katholischen Fraktion", nicht so weit ging, die Schule allgemein für konfessionell erklären zu wollen, sondern konfessionelle neben nichtkonfessionellen Schulen forderte und für die Volksschulen, sofern sie konfessionell wären, neben der Aufsicht durch eigene Behörden die Mitaufsicht der betreffenden Religionsgesellschaften verlangte. So ist auch der Artikel 24 der preußischen Verfassungsurkunde sehr dehnbar gehalten (¶ Kirche: VI, 2b). Nicht aus politischen, sondern aus religiösen Erwägungen suchte auf der evangelischen Seite die nach dem Herzen des Königs (¶ Friedrich Wilhelm IV) bekenntnistreue Regierung, die stille Umwandlung aller höhern und niedern Schulen in konfessionelle auf dem Verwaltungswege zu erreichen. Erst seit der Verschärfung des jesuitischen Geistes in Rom unter ¶ Pius IX und der immer gewaltiger sich wiedererhebenden päpstlichen Weltherrschaftsideen, namentlich seit dem ¶ Syllabus von 1864, trat dem in den Parlamenten eine starke Bewegung entgegen, die vor allem gegen die Färbung der profanen Unterrichtszweige durch konfessionellen Geist und gegen die aus dem konfessionellen Charakter der Schule abgeleiteten Aufsichtsbefugnisse der Kirche aus politischen Gründen gerichtet war. Es war in Preußen vor allem die nationalliberale und die freisinnige Partei, die in diesem Kampf die K. verwarfen. Damals schrieb Gneist: „Die preußische Schule, in welcher die Religion konfessionell gelehrt werden muß, die Wissenschaft nicht konfessionell gelehrt werden darf, soll man weder konfessionell noch konfessionslos nennen. Es handelt sich vielmehr um gesetzmäßige Schule oder klerikale Schule, — um preußische Schule oder unpreußische Schule". Einen Hauptgrund gegen die konfessionelle Bindung beseitigte das Schulaufsichtsgesetz von 1872, indem es die staatlichen Aufsichtsbefugnisse von neuem festlegte und schärfer faßte (¶ Schulaufsicht; vgl. ¶ Kirche: VI, Sp. 1174), und ein Ministerialerlaß vom 18. Febr. 1876, der die Leitung des Religionsunterrichts durch die Religionsgesellschaften bestimmter regelte (¶ Kirche: VI, 2b). Außerdem wurden in der Zeit des ¶ Kulturkampfes viele Simultanschulen gegründet, ohne daß man jedoch günstige Erfahrungen mit ihnen gemacht hätte. Die Reibungsflächen zwischen den verschiedenen Konfessionen wurden durch sie nicht verringert, sondern vergrößert, und statt den Frieden zu fördern, wurden sie oft Schauplätze erbitterter Kämpfe schon unter den Kindern. Die Weitherzigkeit des katholischen Klerus vom Anfang des Jahrhunderts war geschwunden, seine Selbständigkeit Rom gegenüber durch das ¶ Vatikanum vernichtet. Da daran schlechterdings nichts mehr zu ändern war, so mußte der Staat sein Interesse darin sehen, wenigstens die evangelische Religionsgesellschaft, die jederzeit mit Treue und Willfährigkeit in den Staat einzugehen vermocht hatte, in ihrem Wesen ungefärbt zu erhalten. Es wurden nicht nur schon gegen Ende des Kulturkampfes manche der neuen Simultanschulen wieder in konfessionelle zurückgebildet, sondern im Lauf von drei Jahrzehnten haben selbst manche parlamentarischen Vorkämpfer der Simultanschule anders denken gelernt. Die Beobachtung ausländischer Verhältnisse trug dazu bei. Die religionslosen Schulen Hollands und Frankreichs, die konfessionslosen Englands haben nur dahin gewirkt, die religiösen Bedürfnisse auf privatem Wege befriedigen zu lassen, und haben dadurch dann teils kirchliche Ueberspannungen, teils staatsfeindliche Verstimmungen hervorgerufen. In Preußen wurde zwar der Versuch des Zedlitzschen Schulgesetzentwurfs (¶ Kultusministerium, 1), die religiöse Erziehung mit einer Ausschließlichkeit in die Hände der Kirchen zu legen, die am Ende staatsgefährlich wirken konnte, von starker antiklerikaler Strömung 1892 zurückgeschlagen. Aber durch das Schuldotationsgesetz vom 28. Juli 1906, das die Kommunalisierung der ¶ Volksschule als wesentliches Ziel verfolgte, ist hier die K. zum Prinzip erhoben. „Die öffentlichen Schulen sind in der Regel so einzurichten, daß der Unterricht evangelischen Kindern durch evangelische Lehrkräfte, katholischen Kindern durch katholische Lehrkräfte erteilt wird", heißt es in § 33. Zwischen den verschiedenen Arten der Evangelischen und Katholiken wird nicht unterschieden. Es bleibt hier Sache der Schulaufsichtsbehörde, im Einzelfalle Rücksichten zu nehmen. Die Namen K., Simultanschule, paritätische Schule sind vom Gesetzgeber wegen ihrer Dehnbarkeit absichtlich vermieden. Wie der für das Gesetz zunächst verantwortliche Minister Studt schreibt (s. Literaturangabe), sieht man „in der Konfession des Lehrers das sicherste Merkmal für den konfessionellen Charakter der Schule" und unterscheidet darum „nur Schulen, an denen Lehrer einer Konfession, und solche, an denen Lehrer beider Konfessionen angestellt sind". Die weiteren Bestimmungen entsprechen dem sogenannten Schulkompromiß vom 13. Mai 1904. Darin hatten die Abgeordneten ¶ Hackenberg (nationalliberal), von Heydebrand und der Lasa (konservativ) und Freiherr von Zedlitz und Neukirch (freikonservativ) von der Staatsregierung ein Schuldotationsgesetz gefordert, das für die konfessionellen Verhältnisse folgende Grundsätze festlege: „a) In der Regel sollen die Schüler einer Schule derselben Konfession angehören und von Lehrern ihrer Konfession unterrichtet werden; b) Ausnahmen sind nur aus besonderen Gründen, insbesondere aus nationalen Rücksichten oder da, wo dies der historischen Entwicklung entspricht, zulässig. Lehrer, welche zur Erteilung des Religionsunterrichts für konfessionelle Minoritäten an Schulen anderer Konfessionen angestellt sind, dürfen voll be-

schäftigt werden; c) erreicht die Zahl der schulpflichtigen Kinder einer konfessionellen Minderheit eine angemessene Höhe, so hat diese Minderheit den Anspruch auf Einrichtung einer Schule ihrer Konfession". Schulen mit Lehrkräften verschiedenen Bekenntnisses waren schon vorher in den Provinzen Sachsen, Schleswig-Holstein, Hannover, Westfalen und den Regierungsbezirken Frankfurt a. O., Stettin, Stralsund, Liegnitz, Köln, Aachen, Sigmaringen überhaupt nicht vorhanden; in den Bezirken Königsberg, Gumbinnen, Potsdam, Köslin, Breslau, Oppeln, Kassel, Düsseldorf, Koblenz, Trier gab es sie nur in verschwindendem Maße; lediglich in den Provinzen Posen und Westpreußen und dem Regierungsbezirk Wiesbaden waren sie in nennenswerter Zahl vorhanden.

3. Die Entwicklung der Gesetzgebung hat damit für Preußen einen gewissen Abschluß erreicht, nicht aber der Streit der Meinungen. Namentlich den Nationalliberalen wird von freisinniger Seite immer wieder zum Vorwurf gemacht, daß sie durch den Schulkompromiß alte Ideale im Stich gelassen hätten. Das ist indessen nicht der Fall. Eine Kirchenschule, wie sie Gneist bekämpfte, haben wir auch heute nicht; der Kirche ist die Ausübung der ¶ Schulaufsicht aus eigenem Recht 1872 noch einmal verwehrt worden und dauernd versagt geblieben. Im übrigen aber hat die Erfahrung gelehrt, daß der Liberalismus, wenn anders er nicht religionslos sein will, keine Ursache hat, die Simultanschule anzustreben. — Man pflegt folgende **Gründe für die Simultanschule** anzuführen: Die konfessionelle Spaltung ist ein Krebsschaden an unserem Volkstum, der bekämpft und ausgeheilt, nicht aber schon durch die Schule auf die heranwachsende Jugend übertragen und so verewigt und durch Schürung des Hadergeistes verschärft werden muß; die Konfession überhaupt ist eine Einengung des Christentums und verträgt sich nicht mit Freiheit und Fortschritt. Die nicht religiösen Unterrichtsgegenstände, Lesen, Schreiben, Rechnen, Erdkunde, Naturwissenschaft, Literatur, Geschichte sind nicht „in Unterordnung unter die Unterscheidungslehren", sondern lediglich nach ihren eigenen Gesetzen und den Gesetzen der deutschen Wissenschaft zu lehren. Der Schulsteuern zahlende Staatsbürger hat ein Recht darauf, daß er seine Kinder überall in eine Schule schicken kann, in der kein zelotischer Lehrer und kein zelotischer Schulinspektor Jahr aus Jahr ein seine Kirche anfeinden darf; die konfessionell gefärbte Familie, die allenfalls konfessionellen Unterricht wünschen möchte, ist nur eine Zelle am Staatsorganismus, die für sich allein weder physisch noch geistig zu bestehen vermag, sondern in ihrem ganzen Kulturleben getragen wird durch den Staat, dem sie angehört, und der deswegen den Inhalt ihres Lebens auch für die künftigen Generationen zu bestimmen hat. Durch die konfessionelle Sonderung werden die Zwergschulen befördert, die für die Kinder oft mit längeren Schulwegen und geringeren Leistungen, für die Schulunterhaltungspflichtigen mit wirtschaftlichen Mehrlasten verbunden sind. — **Darauf ist zu antworten:** Die konfessionelle Spaltung besteht und ist nicht aus der Welt geschafft, indem man sie ignoriert. Weit heftiger haben konfessionelle Reibereien an simultanen Schulen stattgefunden, wo die „Ketzer" mit den Rechtgläubigen zusammenleben sollten, als an konfessionellen, wo man einander aus dem Wege ging. Und selbst die Objektivität der deutschen Wissenschaft, deren Gesetze allein gelten sollen, gibt keine sichere Schranke: es gibt in der Geschichtsschreibung und in vielen andern Dingen eine Forschung, die sich zwar wissenschaftlich nennt, aber konfessionell ist, und deren Verwertung im Unterricht keine Verwaltung hindern könnte, weil es ein Oberverwaltungsgericht für wissenschaftliche Fragen nicht gibt und geben kann. Infolgedessen könnte kein Katholik genötigt werden, etwa den Geschichtsunterricht zu erteilen, wie es das Staatsinteresse in Uebereinstimmung mit der konfessionell wunsch- und voraussetzungslosen Wissenschaft erheischt. Das historische Bewußtsein der deutschen Staatsbürger könnte durch unablässige Rücksichtnahme auf scheinbar wissenschaftliche, tatsächlich klerikale Auffassung ultramontan entnervt werden, und zwar nicht bloß das der katholischen, sondern zugleich der evangelischen Kinder. Darum muß gerade der Liberalismus, dessen Erziehungsideal das nationale ist, wünschen, daß der evangelische Geist, der den Staat als gleichberechtigte Gottesordnung anerkennt und alle weltliche Herrschaft der Kirche verwirft, in seiner bewußten Kraft erhalten und nicht durch Rücksicht auf römische Empfindlichkeit papistisch durchsäuert werde. Der Steuerzahler hat allerdings ein berechtigtes Interesse, daß seine Konfession nicht zum Gegenstand leidenschaftlicher Angriffe werde; aber dafür ist eben die staatliche Schulaufsicht da, ohne deren Sicherstellung allerdings die Konfessionalität der Schule nicht hätte festgelegt werden dürfen. Die Staatsinteressen gehen dahin, daß das positiv religiöse Leben als eines der wichtigsten Kulturgüter des Menschen seinen heranwachsenden Gliedern mitgeteilt werde. Dies aber ist nach seinen eigenen Bedingungen nur in konfessioneller Ausgestaltung vorhanden und hat seiner Natur nach alle Zweige des Wissens und der damit verbundenen Gefühle irgendwie berührt oder durchdrungen. So kann der Staat nicht anders als dem Steuerzahler zumuten, ein konfessionell gefärbtes Leben in der Schule zuzulassen, ebenso wie er auch dem Widerwilligen ein patriotisch gefärbtes Schulleben zumuten muß. Nur der das Ganze gefährdenden Uebertreibung einzelner Sonderinteressen — im Staatsorganismus etwa ein staatsfeindlich werdender ¶ Ultramontanismus — hat er durch seine regulierende Verwaltungstätigkeit entgegenzuwirken. Die Rücksichten auf Schulwege oder Kosten müssen grundsätzlich gegenüber jenen innerlich zwingenden Gründen in die zweite Linie treten. Wenn also die Schulaufsicht in den Händen des Staats liegt und sachgemäß gehandhabt wird, kann die K. gegenüber einer blutleeren, abstrakten, der Lebenswirklichkeit nicht entsprechenden Simultanschule nur als die richtige Schulform gelten. Die konfessionslose, allgemein christliche Schule könnte nur die Folge sein, nicht die Ursache des konfessionellen Friedens. Wo der Friede nicht ist und zugleich der Klerikalismus den Staat beherrscht, da ist, wie das Beispiel Oesterreichs zeigt, die Simultanschule das beste Mittel, die konfessionelle Minderheit zu unterdrücken und den klerikalen Geist zu verbreiten.

Rudolf Gneist: Die konfessionelle Schule, 1869; — Th. Ziegler: Die Simultanschule, 1905; — Paul Natorp: Ein Wort zum Schulantrag, 1905; — G.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Trommershausen: Zum Kampf um die Schule, o. J.; — Gustav Voigt: Die Simultanschule, warum darf sie nicht die Schule der Zukunft sein?, 1895²; — v. Studt und v. Braunbehrens: Die neuen Preußischen Verwaltungsgesetze, 1907. **Kabisch.**

Konfessionsstatistik.

1. Die Zahl der Angehörigen der verschiedenen Konfessionen: a) Die christlichen Konfessionen; — b) Die Gruppen innerhalb des Protestantismus; — c) Die Verschiebung der Verhältniszahlen der Katholiken und Protestanten in Europa; — d) Die Verschiebung in Deutschland; — 2. Konfession und Wirtschaftsleben; — 3. Konfession und Schulbildung; — 4. K. und Beruf; — 5. K. und Kriminalität; — 6. Die Ursachen der katholischen „Inferiorität". — Ueber Geschichte und Aufgabe der Konfessionsstatistik vgl. ¶ Statistik, kirchliche; — Statistik der Religionen auf der Erde ¶ Religionsstatistik; — Statistik der Heidenmission ¶ Heidenmission: IV.

1. Es handelt sich um Statistik der verschiedenen Konfessionen innerhalb des Christentums. Oft ist dabei freilich die Heranziehung der Zahlen für die Juden, die unter christlichen Völkern zerstreut wohnen, notwendig. Wir beschränken uns wesentlich auf Europa und ziehen hier wieder Deutschland vor allem heran. Für das außerhalb Europas wichtigste und interessanteste Gebiet, die ¶ Vereinigten Staaten von Amerika, sind genaue Ziffern nicht festzustellen, da der Staat (wie auch einige europäische) bei Volkszählungen nicht nach dem Bekenntnis fragt. Die Ziffern der einzelnen Länder in der Gegenwart, soweit sie hier nicht genauer berücksichtigt werden, sind in den betreffenden Länderartikeln angegeben, ¶ Frankreich, ¶ Belgien usw. — Zunächst soll hier die gegenwärtige Zahl der Angehörigen der verschiedenen Gruppen innerhalb des Christentums und innerhalb des Protestantismus angegeben und nach den Verschiebungen der Verhältniszahlen der Katholiken und Protestanten in Europa und im Deutschen Reich und ihren Ursachen gefragt werden.

1. a) Schätzt man die Zahl der Christen in der Gegenwart auf 600 Millionen (¶ Religionsstatistik), so kommen davon auf das morgenländische Christentum gegen 130 Millionen, auf den römischen Katholizismus über 270, auf den Protestantismus in seinen verschiedenen Formen gegen 200. — Innerhalb des morgenländischen Christentums sind drei Hauptgruppen zu unterscheiden: α) die orthodoxen Kirchen; — β) die von ihnen losgetrennten „monophysitischen" und „nestorianischen" Nationalkirchen des Ostens (¶ Orientalische Kirchen); — γ) die ¶ Russischen Sekten. Stehen die letzteren z. T. unter protestantischem Einfluß, so sind andere Orientalen mit Rom uniert (s. u. beim römischen Katholizismus). Die Schätzung der Bekennerzahl der russischen Sekten, zu denen sich viele nur insgeheim halten, schwankt zwischen 3 und 15 Millionen; dementsprechend wird die Zahl der Angehörigen der russischen Staatskirche (¶ Rußland) auf 90 bis 100 Millionen anzusetzen sein, die gesamte in der orthodoxen Kirche vereinigte morgenländische Christenheit (Gruppe α) auf 110—120 Millionen (über die Gliederung dieser Gruppe vgl. ¶ Orthodox-anatolische Kirche); den monophysitischen und nestorianischen Kirchen gehören etwa 6½ Millionen an; die bedeutendsten davon sind die abessinische und armenische Kirche (¶ Armenien, ¶ Abessinien).

Von den 270 Millionen römischer Katholiken kommen auf die kleine Gruppe der mit Rom ¶ Unierten Kirchen des Orients etwa 5 Millionen, größtenteils in Osteuropa. Im übrigen wohnen in Europa etwa 190, in Amerika über 70 Millionen römische Katholiken. In Europa haben die stärkste kath. Bevölkerung ¶ Frankreich, nämlich 38—39 Millionen; doch ist hierunter die große Zahl der faktisch völlig Entkirchlichten mitgerechnet (Bereits 1881 bezeichneten sich von mehr als 37 Mill. Einwohnern nur noch 29 Millionen als Katholiken, über 7 Millionen waren ohne Angabe eines Bekenntnisses!). Es folgt ¶ Oesterreich-Ungarn (ohne die unierten Orientalen über 33, mit ihnen etwa 38 Mill.) und ¶ Italien (34). Die Zahl der Katholiken in Deutschland beträgt gegenwärtig über 24 Millionen (die Ergebnisse der Konfessionszählung von 1910 lagen bei Abfassung dieses Artikels noch nicht vor) und ist größer als in dem rein kath. ¶ Spanien (20); daneben kommen vor allem noch in Betracht die kath. ¶ Polen und sonstigen Katholiken in ¶ Rußland (13), die fast rein kath. Bevölkerung ¶ Belgiens (über 7), ¶ Portugals (über 5), die kath. Iren (¶ Irland: II) und die englischen Katholiken (5 Mill.), und die Katholiken in den ¶ Niederlanden (2) und der ¶ Schweiz (1½). In Amerika sind Mittel- und Südamerika ganz überwiegend katholisch (eine Ausnahme bilden u. a. die zahlreichen evg. Deutschen in Südbrasilien; ¶ Kirchenausschuß, Sp. 1199 f.), mit zusammen über 60 Millionen Katholiken. In den ¶ Vereinigten Staaten ist der Katholizismus von vornherein dort beträchtlich, wo früher französische oder spanische Herrschaft bestand, im übrigen herrscht hier die bunteste Konfessionsmischung; die Zahl der Katholiken in den Vereinigten Staaten wird etwa 15 Millionen betragen; das früher französische ¶ Canada hat über 2 Millionen Katholiken. In Asien sind von ihren früheren Beherrschern, den Spaniern, größtenteils dem kath. Christentum unterworfen worden die Philippinen (¶ Indien: II, D 2.3) mit etwa 7 Millionen Bewohnern. Im übrigen gibt es in Asien, Afrika und Australien (abgesehen von den Ländern in Vorderasien und Nordafrika, wo sich morgenländisches Christentum von altkirchlicher Zeit her erhalten hat) keine geschlossen kath., überhaupt keine geschlossen christlichen Gebiete. Die Katholiken sind hier ebenso wie die Protestanten teils eingewanderte Europäer und deren Abkömmlinge, teils Missionschristen. Dabei werden das australische Festland (¶ Australien), Neuseeland und Südafrika den Vereinigten Staaten von Amerika immer ähnlicher: die Urbevölkerung stirbt aus, bei der europäischen Bevölkerung herrscht die englische Sprache und wiegt der Protestantismus in seinen verschiedenen Formen vor (australisches Festland und Neuseeland über 4 Mill. Einwohner, darunter nur 1 Mill. Katholiken).

Darf man den Protestantismus als Einheit fassen? Ueber das Recht dazu vgl. ¶ Protestantismus. Hier muß das um so mehr erlaubt sein, als vorhin die Frage nicht aufgeworfen wurde, in wie weit man z. B. die Mischbevölkerung Südamerikas wirklich als katholisch rechnen, und ob man den römischen Katholizismus aller nominell kath. Völker als Einheit ansehen darf; die protestantischen Völker stehen jedenfalls kulturell einander viel näher. Der Staat, der die größte Zahl Protestanten in sich schließt, sind

die nordamerikanischen ¶ Vereinigten Staaten (nichtkatholisch sind etwa 75 Millionen, darunter aber die beträchtliche Zahl derer, die sich zu gar keiner religiösen Gemeinschaft halten). Allerdings ist die Gesamtzahl der Protestanten in Europa (über 108 Millionen) noch größer als die der anderen Erdteile (über 85 Millionen, außer den Vereinigten Staaten kommt wesentlich noch ¶ Canada und ¶ Australien in Betracht, je 4 Millionen). In Europa haben die stärkste protestantische Bevölkerung das Deutsche Reich (40 Millionen; ¶ Deutschland: IV) und Großbritannien (¶ England ¶ Schottland) mit Irland (40). Außerdem sind zu nennen ¶ Schweden (5½ Millionen), ¶ Oesterreich-Ungarn (über 4), die ¶ Niederlande (3), ¶ Finnland (3), das übrige ¶ Rußland (hauptsächlich die ¶ Ostseeprovinzen, gleichfalls 3), ¶ Norwegen, ¶ Dänemark (je 2½) und die Schweiz (2).

1. b) Innerhalb des Protestantismus sind die Hauptgruppen: 1. Lutheraner, 2. Reformierte, 3. Anglikaner und 4. die Menge der auf englisch-schottisch-amerikanischem Boden neben der anglikanischen Kirche erwachsenen Denominationen. Die Uebergänge sind z. T. fließend: Lutheraner und Reformierte sind im größten Teil von Deutschland durch die ¶ Union verbunden; die schottischen ¶ Presbyterianer stehen in manchem den Reformierten des europäischen Festlandes näher als den ¶ Baptisten, ¶ Methodisten und anderen Gemeinschaften der vierten Gruppe. Rein lutherisch (ohne Union mit Reformierten) sind in Deutschland 16—17 Millionen, in den nordischen Ländern und Rußland ebensoviel, in den Vereinigten Staaten von Amerika 7, wozu noch kleinere Mengen in Oesterreich-Ungarn und in überseeischen Gebieten kommen, zusammen vielleicht 42 Millionen. Der Union gehören im Deutschen Reich 22—23 Millionen an (in den 9 alten preußischen Provinzen, einem Teil von Hessen-Kassel, in Hessen-Nassau, dem Großherzogtum Hessen, der Rheinpfalz, Baden, Anhalt, Waldeck und dem oldenburgischen Fürstentum Birkenfeld). Reformiert sind Teile von Hessen-Kassel, vom hannöverschen Ostfriesland, Lippe-Detmold und Bremen größtenteils, sowie die Kirche helvetischen Bekenntnisses in Elsaß-Lothringen. Alle übrigen deutschen evangelischen Landeskirchen (außer den soeben, und den vorhin als uniert genannten) sind lutherisch, wobei freilich das ¶ Luthertum in sehr verschiedenem Grade zur Ausprägung gekommen ist, ebenso wie die Union in den vorhin genannten Gebieten teils sich völlig im Gemeindebewußtsein und Gemeindeleben durchgesetzt hat (so z. B. in einigen Gegenden von Rheinland-Westfalen), teils nur als kirchenregimentliche Ordnung über dem faktisch lutherisch gebliebenen und z. T. lutherisch bleiben wollenden Kirchentum schwebt (so in einigen Gegenden von Pommern usw.). Daneben gibt es reformierte Gemeinden und Gemeindeverbände in lutherischen Gebieten und lutherische in reformierten oder unierten; auch Frankreich und Holland haben neben den reformierten lutherische Kirchen. Die Reformierten in den vorhin genannten Teilen Deutschlands werden etwa 1 Million ausmachen, die in Holland über 3, in Oesterreich-Ungarn gegen 3, in der Schweiz über 2; rechnet man dazu die in Frankreich und in den holländischen Kolonien und Siedelungsgebieten (Südafrika), so wird man für die Reformierten, abgesehen von ihren auf englisch-schottisch-amerikanischem Boden erwachsenen Kirchen, über 10 Millionen annehmen müssen. Zählt man die Unierten in Deutschland je nach dem ursprünglichen kirchlichen Charakter des betreffenden Gebiets den Lutheranern und Reformierten zu, so ergibt das für die ersteren einen Zuwachs von gegen 20, für die letzteren einen von 3 Millionen; die Gesamtzahlen wären dann für die Lutheraner 61—62, für die Reformierten festländischer (d. h. nicht englisch-schottischer) Herkunft 14 Millionen. — Die anglikanische Kirche umfaßt in Großbritannien etwa 18 Millionen, in den englischen Kolonien wohl 5, in den Vereinigten Staaten etwa 3, insgesamt also 26 Millionen; die ¶ Dissenters in Großbritannien 20, in den englischen Kolonien 6, in den Vereinigten Staaten über 60, zusammen gegen 90 Millionen. Faßt man sie mit der anglikanischen Kirche und den Reformierten festländischer Herkunft als „reformierte Kirche" im weitesten Sinne des Wortes zusammen, so ergibt das für den reformierten Protestantismus etwa 130 — für den lutherischen hatten wir etwa 62 gefunden. Von den gegen 200 Millionen Protestanten wären also ⅓ Lutheraner, ⅔ Reformierte im weitesten Sinn.

1. c) Hat sich das Zahlenverhältnis der Konfessionen in Europa im Laufe der Neuzeit merklich verschoben? Regelmäßige Volkszählungen (¶ Bevölkerung, 1) finden erst seit dem 19. Jhd. statt, auf das wir uns also wesentlich beschränken müssen; für die frühere Zeit ist man meist auf unsichere Schätzungen angewiesen. Im folgenden geben die drei Ziffern hinter dem Landesnamen die Bevölkerungszahl für 1800, für etwa 1865 und endlich für die Gegenwart in Millionen an; natürlich sind die Zahlen für 1800 am unsichersten, doch können wir sie bei allen Ländern Mittel-, West- und Nordeuropas mit soviel Sicherheit aus den später festgestellten erschließen, daß erhebliche Fehler nicht unterlaufen werden. Rußland und die Balkanstaaten bleiben hier außer Betracht, da das morgenländische Christentum nicht so unmittelbar dem römisch-katholischen oder protestantischen konkurriert, wie diese beiden einander. Im übrigen ist die Bevölkerungszunahme in diesen östlichen Ländern etwa so hoch wie im Durchschnitt die in Mittel- und Westeuropa. Hier ergeben sich folgende Zahlen: Portugal 2,9, 4, 5,8; Spanien 10, 16, 20; Frankreich (hier wie überall ist der heutige Gebietsumfang zu Grunde gelegt) 27, 36,5, 39,7; Italien 16,1, 26, 34,6; Schweiz 2, 2,6, 3,7; Oesterreich-Ungarn 21, 35, 49,4; Deutsches Reich 22, 39, 65; Belgien 3, 4,8, 7,4; Holland 2, 3,5, 5,7; Großbritannien (ohne Irland) 10,5, 24,5, 40,7; Irland (gesondert darzustellen, weil hier infolge starker Auswanderung seit Ende der 40 er Jahre die Entwicklung ganz von der Großbritannischen verschieden war; ¶ Irland: II, 1) 5, 5,5, 4,2; Dänemark 0,9, 1,7, 2,7; Norwegen 0,8, 1,7, 2,4; Schweden 2,3, 4, 5,5. Nimmt man an, daß, wie im Deutschen Reich der Anteil der Protestanten und Katholiken von 1816 bis zur Gegenwart sich nicht erheblich verändert hat, so auch in den übrigen Ländern der Anteil, den die einzelnen Konfessionen 1800 und 1865 an der Bevölkerung hatten, ungefähr derselbe war, wie jetzt — konfessionell nicht ein-

heitlich sind übrigens außer Deutschland fast nur Oesterreich, wo der Anteil der Protestanten sehr klein ist, sowie Holland, Irland und die Schweiz mit geringen absoluten Ziffern —, so ergibt sich, daß 1800 in der Gesamtheit der genannten Länder von 125½ Millionen Bewohnern 89 Millionen Katholiken, über 33 Millionen Protestanten waren; 1865 sind die entsprechenden Zahlen 205, 137, 63½, in der Gegenwart 287, 178, 102. Der Anteil der Katholiken und der der Protestanten betrug also 1800 71 und über 26%, 1865 66⅔ und 31%; in der Gegenwart beträgt er 62 und 35⅔ (der geringe Rest kommt stets auf die nicht-unierten morgenländischen Christen in Oesterreich-Ungarn und auf die Juden). Man sieht also: der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung Europas (mit Ausnahme Rußlands und der Balkanländer) ist im 19. Jhd. von über $^7/_{10}$ auf etwa $^5/_8$ (um 9%) heruntergegangen, der der Protestanten um eben diese 9% gestiegen, von ¼ auf ⅜. Die Ursache der Verschiebung ist offenbar: sie liegt darin, daß die Bevölkerung in den germanischen, überwiegend protestantischen Ländern ungleich stärker zugenommen hat als in den romanischen, katholischen oder vielmehr in einigen romanisch-katholischen, vor allem in Frankreich. Daß Belgien und das germanisch-slavische Oesterreich-Ungarn ihre Bevölkerung mehr als verdoppelten, Italien und Spanien sie fast verdoppelten, dies alles hat nicht bewirken können, daß die Gesamtheit der katholischen Länder mit der Gesamtheit der protestantischen Schritt gehalten hätte. Denn in Frankreich, dem zu Anfang des Jahrhunderts stärkst bevölkerten katholischen Land, war die Zunahme verhältnismäßig gering; überdies nahm in Irland die Bevölkerung geradezu ab. Dagegen vervierfachte Großbritannien von 1800 bis 1910 seine Bevölkerung; das überwiegend protestantische Deutschland verdreifachte sie; auch die kleineren ganz oder überwiegend protestantischen Reiche haben sie verdoppelt oder verdreifacht. — Versucht man, den Gang der Dinge noch weiter zurückzuverfolgen, so ergibt sich dasselbe Bild, und somit für etwa 1700—1910 eine noch stärkere Verschiebung. Allerdings sind nur für einige Teile Europas um 1700 die Bevölkerungszahlen mit einiger Sicherheit zu ermitteln. Aber wenn wir von diesen eine Anzahl protestantischer Gebiete zusammenrechnen, nämlich England mit Wales, Schottland, Norwegen, Dänemark, und von Deutschland Ostpreußen, Pommern, die Kur- und Neumark, sowie Kursachsen, so ergibt sich für diese Gebiete um 1700 eine Bevölkerung von etwas über 10 Millionen, für Frankreich und Spanien gleichzeitig über 28 Millionen, um 1800 aber 16⅔ und knapp 38 Millionen; die genannten protestantischen Gebiete haben also stärkere Bevölkerungszunahme gehabt. Wollte man noch weiter zurückgehen, so schwindet alle Sicherheit. Die Zahlen, die für 1600 anzunehmen sind, bleiben für die meisten Gebiete sehr ungewiß; für Deutschland insbesondere ist das Maß der Volksverminderung, die der 30 jährige Krieg (¶ Deutschland: II, 3) mit sich brachte, im einzelnen nicht festzustellen. Um 1600 ist aber die Konfessionsmischung in vielen Gebieten stärker gewesen als um 1700: es gab damals in Frankreich mehr ¶ Hugenotten als 1700; in manchem später streng katholischen Teile Deutschlands war die Gegenreformation noch nicht voll durchgeführt usw. — Die Verschiebung im 19. Jhd. wird durch das stärkere Wachstum protestantischer Völker bewirkt, und dieses wiederum offenbar durch die stärkere natürliche Vermehrung; andere Ursachen hat man nicht zu suchen. Denn die Auswanderung, an die man außerdem zunächst denken würde, kommt hier nicht in Betracht. Sie ist zwar überhaupt im 19. Jhd. bedeutend gewesen; von 1821—1897 wanderten allein nach den Vereinigten Staaten, die allerdings die Hauptmasse der Auswanderer aufnahmen, 16⅔ Millionen aus. Aber wenn auch die katholischen Iren verhältnismäßig stärker als irgend ein anderes Volk Europas ausgewandert sind, so ist doch im ganzen der Anteil der protestantischen Völker (obwohl ihre Gesamtziffer geringer ist, als die der Katholiken!) an der Auswanderung nach den Vereinigten Staaten erheblich größer gewesen, als der der katholischen; und daß nach einigen anderen Ländern die katholische Auswanderung besonders stark sein mag (z. B. nach Argentinien die italienische), gleicht dies nicht aus. Die Uebertritte vom Katholizismus zum Protestantismus können gleichfalls hier nicht herangezogen werden. Erstens sind vielleicht, wie im 18. Jhd., so in den ersten Jahrzehnten des 19. Jhd.s mehr Protestanten katholisch geworden als umgekehrt (¶ Konvertiten). Sodann aber sind die Uebertrittsziffern im Verhältnis zu den Millionen der Gesamtbevölkerung viel zu unbedeutend; das ist auch durch die Ende des 19. Jhd.s in verschiedenen Ländern einsetzende ¶ Los von Rom-Bewegung noch nicht anders geworden. Ueberwiegend protestantische Kindererziehung in ¶ Mischehen könnte nur in konfessionell gemischten Ländern wie Deutschland in Frage kommen (s. Abschnitt d); die meisten Länder Europas sind aber konfessionell fast einheitlich. — Ueber die Frage der „Inferiorität" der Katholiken s. Nr. 2 ff dieses Artikels.

1. d) Der gegenwärtige Stand der Konfessionen im Deutschen Reich ist im Artikel ¶ Deutschland: IV angegeben; die Ergebnisse der Zählung von 1910 lagen auch bei Abfassung des Artikels K. noch nicht vor, sodaß im folgenden überall die von 1905 zugrunde gelegt sind. Die Veränderungen in der Zahl der „sonstigen Christen" (Methodisten, Baptisten, Irvingianer usw.) sind z. T. an sich von Interesse, z. B. daß sie in Reuß ä. L. jetzt über 1% der Gesamtbevölkerung ausmachen. Ueberhaupt nimmt ihr Anteil zu. 1871 machten sie 0,2, 1905 0,4% der Gesamtheit aus, von der evangelischen Bevölkerung 0,7%. Aber die absoluten Ziffern sind so gering, daß hier nicht weiter darauf eingegangen werden soll. — Die Israeliten machen im Reiche ziemlich genau 1% der Bevölkerung aus; wenn ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung langsam zurückgeht (1871 noch 1,3), so liegt das wesentlich an der nicht unbeträchtlichen Zahl von Uebertritten zum Christentum. Am stärksten vertreten sind sie in Berlin, fast 5%; in Hessen-Nassau (mit Frankfurt) zählen sie fast 2,4%, in Hamburg 2,2, im Großherzogtum Hessen 2,0, in Elsaß-Lothringen 1,75, in Posen 1,5 (hier betrugen sie 1817 noch 6⅓%, die Abnahme ist auch absolut, offenbar besonders durch Abwanderung). Also die Großstädte, der ehemals polnische Osten und der Südwesten des Reichs haben die zahlreichste israelitische Bevölkerung. — Unser Hauptinteresse richtet sich natürlich auf

das Verhältnis der Katholiken und Protestanten. In der Gegenwart machen die Protestanten nicht ganz 2/3 (ziemlich genau 5/8) aller Bewohner des Reiches aus, die Katholiken über 1/3 (knapp 3/8). Dieses Verhältnis ist wesentlich dasselbe in Preußen. Ueber dem Reichsdurchschnitt steht die Zahl der Katholiken in Bayern r. d. Rh. (75½%), Baden (60) und Elsaß-Lothringen (76½); eine größere Zahl von Katholiken gibt es außerdem noch in Württemberg, dem Großherzogtum Hessen und in Oldenburg (s. die Artikel über die einzelnen Länder). Die übrigen Staaten sind ganz überwiegend protestantisch, einige Kleinstaaten fast rein protestantisch (Schwarzburg-Rudolstadt zu 98,8%). Geographisch stellt sich die Sache so dar: zieht man von der Nordwestecke des Reiches (bei Emden) eine Linie nach der Ecke zwischen Sachsen und Bayern (bei Eger), so ist das Gebiet östlich und nördlich von dieser Linie überwiegend evangelisch, das südlich und westlich davon überwiegend katholisch. Ueberwiegend evangelisch sind südwestlich dieser Linie namentlich die darüber hinausragenden Teile von Thüringen, das ehemalige Ansbacher und Bayreuther Land mit Nürnberg in der Mitte, das alte Herzogtum Württemberg, beide Hessen, große Teile der alten Kurpfalz und weiter im Norden die westfälische Mark und das Bergische, überwiegend katholisch nördlich und östlich jener Linie die polnischen Landesteile (Oberschlesien, Posen, Westpreußen), Teile von Mittelschlesien und in Ostpreußen das Ermland. Eine genaue Konfessionskarte müßte sehr groß sein, um bei den kleinen Verwaltungsbezirken, wenn sie teils katholisch, teils evangelisch sind, auseinanderzuhalten, ob das daher kommt, daß zwei früher politisch getrennte, konfessionell geschiedene und noch jetzt konfessionell ziemlich geschlossene Gebiete jetzt zu einem Bezirk vereinigt sind, oder ob dort überall Katholiken und Protestanten durcheinander wohnen, sei es von alters her, sei es infolge der neuzeitlichen Konfessionsmischung. Denn was die Gegenwart am stärksten von der Vergangenheit unterscheidet, ist in der Tat diese zunehmende Mischung. Einige wenige Gebiete waren seit der Zeit der Reformation und Gegenreformation nicht mehr konfessionell einheitlich, z. B. Mittel- und Niederschlesien, Cleve, Berg, die westfälische Mark, die Kurpfalz. ¶ Friedrich der Große legte auf konfessionelle Geschlossenheit keinen Wert mehr, er hat z. B. Katholiken in Pommern angesiedelt. Die starken Veränderungen der napoleonischen Zeit hatten zum schließlichen Ergebnis, daß das katholische Bayern beträchtliche protestantische Gebiete, viele protestantische Staaten aber katholische Gebiete erwarben. Dann hat die Entwicklung von Industrie und Verkehr im 19. Jhd. dahin geführt, daß es Groß- und Mittelstädte und industrielle Bezirke von wirklicher konfessioneller Geschlossenheit überhaupt nicht mehr gibt, aber auch in rein landwirtschaftliche Bezirke, obgleich hier natürlich spärlicher, Angehörige der anderen Konfession versprengt wurden. Im allgemeinen nehmen die konfessionellen Minderheiten außerordentlich zu. München hatte 1801 1 protestantischen Bürger, 1806 1200, 1911 87 000 (bei einer Gesamtbevölkerung von 595 000); in Nürnberg gab es 1800 2000 Katholiken, 1870 waren es 14 000, 1905 87 000 (unter 294 000 Einwohnern). Im Königreich Sachsen gab es 1834 28 000 Katholiken (unter 1 280 000 Einwohnern 1,75%), 1905 waren es 218 275 unter 4½ Millionen (fast 5%). In Elsaß-Lothringen stieg die Zahl der Protestanten von 271 000 im Jahre 1871 auf 391 000 im Jahre 1905, die der Katholiken von 1 235 000 auf 1 387 000; in der ersten Hälfte der 70 er Jahre hatten sie infolge starker Auswanderung nach Frankreich sogar absolut abgenommen; 1871 war ihr Anteil fast 80 %, 1895 nur noch knapp 76, der der Protestanten 1871 17½, 1895 21¾, seitdem steigt der Anteil der Katholiken wieder langsam. Die relativen Ziffern haben bei kleineren Bezirken wenig Wert: wenn im Regierungsbezirk Stade in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s der Prozentsatz der Katholiken von 0,18 auf 2,78, also um das 17 fache, stieg, so liegt das einfach daran, daß in den Industrieorten in der Nähe von Bremen auch einige Tausend kath. Arbeiter zugezogen sind. Für ganz Deutschland stellt sich 1871 der Anteil der Evangelischen auf 62,31%, er steigt bis 1890 langsam auf 62,77%, sinkt seitdem bis 1905 auf 62,08% — die entsprechenden Zahlen für die Katholiken sind 36,21, 35,76, 36,46. Im Reichsgebiet ohne Elsaß-Lothringen betrugen die Ziffern 1822 63,09: 35,42, 1858 63,99 : 34,52, 1871 64,06 : 34,51; würde man das überwiegend katholische Elsaß-Lothringen schon 1822 hinzurechnen, so ergäbe das für das Reichsgebiet damals etwa 61% Evangelische, 37½% Katholiken. In Altpreußen waren die Ziffern 1816 60,53 bezw. 38,13, 1864 60,95 bezw. 37,40 — in der Zwischenzeit hatte der Anteil der Evangelischen teils zu-, teils abgenommen, überhaupt aber waren die Verschiebungen nicht erheblich. Dann ist in Altpreußen der Anteil der Evangelischen langsam gesunken: 1867 60,87, 1890 60,30, seitdem rascher: 1905 58,4. Im ganzen ist also im Reichsgebiet von den ersten Jahrzehnten des 19. Jhd.s an bis 1890 eine Veränderung zugunsten der Evangelischen eingetreten. Sie ist zwar relativ nicht erheblich; in Preußen hat der katholische Anteil überhaupt nur bis etwa 1855 abgenommen (nicht ohne inzwischen zeitweise zu steigen) und ist von Ende der 50 er Jahre an stetig gestiegen (daß er sich durch die Annexionen von 1866 noch einmal verringert hat, kommt hier nicht in Betracht). Er wächst in den 9 alten Provinzen stärker als in den 1866 hinzugekommenen. Immerhin sind die absoluten Ziffern, um die es sich bei dem Zurückbleiben der Katholiken in Preußen vor 1855 handelt, nicht unbedeutend; erst recht gilt das von ihrer Mehrzunahme seitdem, von ihrer Mehrzunahme im Reich seit 1890 und von ihrem Zurückbleiben im Reich bis 1890, namentlich wenn man bedenkt, daß dieses Zurückbleiben des katholischen Anteils an der Bevölkerung des heutigen Reichsgebiets in der Zeit zwischen 1855 bezw. 1866 und 1890 rein auf die außerpreußischen Staaten kommt. Nach dem Verhältnis von 1816 hätten in Preußen 1855 10 413 000 Evangelische, 6 459 000 Katholiken sein müssen; tatsächlich waren es 10 481 000 und 6 418 000. Nach dem Stande von 1871 hätten 1890 im Reiche 30 797 000 Evangelische, 17 897 000 Katholiken sein müssen; tatsächlich waren es 31 027 000 und 17 675 000. Nach dem Verhältnis von 1890 hätten im Reiche 1905 38 064 000 Evangelische, 21 685 000 Katholiken sein müssen; es waren aber 37 647 000

und 22 094 000. Die Evangelischen haben also 1871—90 330 000 über die allgemeine Zunahme hinaus gewonnen, die Katholiken sind in der gleichen Zeit um 222 000 hinter der allgemeinen Zunahme zurückgeblieben; da sie aber in Preußen in derselben Zeit 200 000 Mehrzunahme hatten, ergibt sich, daß sie 1871—90 im außerpreußischen Deutschland um 422 000 zurückgeblieben sind. Umgekehrt beträgt 1890—1905 der Gewinn der Katholiken über die allgemeine Zunahme hinaus 404 000, die Evangelischen bleiben hinter ihr um 417 000 zurück.

Bei so bedeutenden absoluten Zahlen fragt man nach den Ursachen der Verschiebung. α) Zunächst denkt man (vgl. 1 c) an Verschiedenheit der natürlichen Vermehrung. 1876 bis 1900 kamen in Preußen durchschnittlich auf eine rein evangelische Ehe 4, auf eine rein kath. Ehe 5 Kinder. In Bayern ist das Verhältnis fast ganz dasselbe. Im ganzen geht die eheliche Fruchtbarkeit überhaupt zurück, bei den Protestanten aber bisher wohl stärker als bei den Katholiken. Der Gewinn auf katholischer Seite ist nur zum kleinen Teil auf das Wachstum der Polen zurückzuführen; denn wenn auch die Fruchtbarkeit der polnischen Ehen noch etwas über die der sonstigen katholischen hinausgeht (statt 5 durchschnittlich 5—6 Kinder), so machen die Polen doch nur $^1/_4$ der preußischen Katholiken aus. Vielmehr ist hier teils an Verschiedenheit der deutschen Stämme zu denken, teils daran, daß die Kinderzahl in höheren Ständen geringer zu sein pflegt, an diesen Ständen aber die Evangelischen stärkeren Anteil haben (s. Nr. 2—4), teils daran, daß die größten Städte mit ihrem geringeren natürlichen Bevölkerungswachstum überwiegend auf die protestantische Seite gehören (Berlin nebst Vororten zählt weit über 3 Millionen Einwohner und dabei über 3 Millionen Protestanten, das ist der achte Teil der protestantischen Bevölkerung Preußens!); endlich aber ist zu fragen, ob nicht der planmäßigen Beschränkung der Kinderzahl in manchen — nicht allen — kath. Gegenden, besonders auch von der kath. Kirche, mit mehr Erfolg entgegengearbeitet wird. In Bayern wurde früher der Gewinn der Katholiken durch größere (Kinder-)Sterblichkeit in katholischen Gebieten wieder aufgewogen; in Preußen war und ist die Sterblichkeit bei den Katholiken nur wenig größer als bei den Protestanten. Zieht man diese Sterblichkeitsziffern in Rechnung und bedenkt ferner, daß bei den Katholiken die Zahl der Eheschließungen verhältnismäßig etwas geringer ist (¶Zölibat der Priester), so ergibt sich, daß 1875—86 für je 1 Million Katholiken in Preußen die jährliche natürliche Vermehrung 14 102, für je 1 Million Protestanten 11 227 betragen hat. Mag auch die Geburtenziffer bei beiden Konfessionen vor 1875 etwas höher, seit 1886 geringer geworden sein, so wird man doch annehmen dürfen, daß zwischen Katholiken und Protestanten die Differenz in der natürlichen Vermehrung in der ganzen Zeit von 1871—1905 ungefähr die angegebene gewesen sein wird. Von hier aus ergäbe sich für diese Zeit eine durchschnittliche jährliche Mehrzunahme der preußischen Katholiken von über 30 000, also für 1871—1905 ein Gewinn von reichlich 1 Million auf kath. Seite. Tatsächlich betrug ihre gesamte Mehrzunahme nur etwa 800 000. Man fragt nach dem Grund dieses Unterschieds; vor allem aber fragt man sich, warum bis 1890, wie wir sahen, im außerpreußischen Deutschland der Anteil der Katholiken so sehr gesunken ist. Daß er vor 1855 auch in Preußen sank, ist von geringerem Interesse, denn die absoluten Ziffern sind hier geringer; eine Vergleichung der natürlichen Vermehrung bei beiden Konfessionen fehlt für jene Zeit. Sie fehlt auch jetzt noch für den größten Teil des außerpreußischen Deutschlands. Bayern und Hessen zeigen zwar dieselbe Differenz wie Preußen. Aber im übrigen außerpreußischen Deutschland wird der Protestantismus mindestens nicht so sehr hinter dem Katholizismus zurückbleiben wie in Preußen und Bayern, besonders weil Elsaß-Lothringen mit seiner geringen Bevölkerungszunahme das Konto der Katholiken belastet; ebenso steht Baden (überwiegend katholisch) immer noch ungünstiger als das Königreich Sachsen und einige kleinere norddeutsche Staaten, die fast rein evangelisch sind; außerdem war in Baden mindestens früher (für die neuere Zeit fehlen die Nachweise) die natürliche Vermehrung der Protestanten stärker als die der Katholiken. — β) Ein- und Auswanderung. Sicher ist die katholische Einwanderung (Slaven, Italiener) stärker als die evangelische. Daß im allgemeinen die Auswanderung aus katholischen Gegenden stärker gewesen sei, als aus evangelischen, ist unwahrscheinlich, aber namentlich in der ersten Hälfte der 70 er Jahre sind viele Elsaß-Lothringer ausgewandert; 1871—1900 gingen über 300 000 ins Ausland, natürlich zum größten Teil Katholiken. 1871—75 erfolgt auch das stärkste Wachstum des protestantischen Anteils an der Reichsbevölkerung; beides wird zusammenhängen. — γ) Bei den Uebertritten (s. oben; vgl. ¶Los von Rom-Bewegung: II, 1) gewinnt der Protestantismus. Daß die Ziffern im einzelnen nicht völlig sicher sind, weil die evg. Kirche die Zahl der zu ihr Uebertretenden und Austretenden veröffentlicht, die kath. aber nicht, und bei den evg. Pfarrämtern nicht alles „amtlich bekannt" wird, ist kaum erheblich. 1890—1900 zählten die evg. Kirchenbehörden 46 600 Uebertritte von Katholiken zum Protestantismus, aber nur 6820 von Protestanten zum Katholizismus, 1901—07 53 692 bezw. 5619. Allerdings wird dieser Gewinn z. T. wieder aufgezehrt durch Uebertritte Evangelischer zu den Sekten; doch trägt er immerhin erheblich bei zur Erklärung der erwähnten Minderzunahme der preußischen Katholiken 1871—1905 (200 000, also jährlich 6000). Wenn aber 1871—1890 im außerpreußischen Deutschland die Katholiken so stark zurückgeblieben sind, daß sich für das ganze Reich eine Abnahme des kath. Bevölkerungsanteils ergeben hat, so können die großen absoluten Ziffern, um die es sich hier handelt, durch den Gewinn der evg. Kirchen aus Uebertritten nur zu einem sehr kleinen Teile erklärt werden. — δ) Von den Kindern aus ¶Mischehen fällt dem Protestantismus der größte Teil zu. Die Zahl der Mischehen wächst (stärker als die der Eheschließungen überhaupt), und wenn auch ihre Fruchtbarkeit, wie die Statistik zeigt, geringer ist als die der konfessionell einheitlichen Ehen (in Preußen durchschnittlich 3 Kinder), so handelt es sich doch um eine immer beträchtlichere Kinderzahl. Von den Mischehen, die nicht zwischen Protestanten und Katholiken, sondern zwischen ihnen und Angehörigen anderer Konfessionen oder Religionen, bezw. zwischen diesen unter

einander, abgeschlossen werden, wird hier wie überall um ihrer geringen Zahl willen abgesehen. In Bayern waren Ende der 30er Jahre noch nicht 3% aller Ehen Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken, 1901/5 fast 10%. In Altpreußen 1840—52 nicht ganz 4%, 1901/5 über 9%; auch in Sachsen gibt es, obwohl hier die Zahl der Katholiken so gering ist, 8% Mischehen. Am größten ist ihre Zahl in Baden, Hessen, Hessen-Nassau und Berlin (hier 1/6, in Rheinhessen sogar über 1/4 aller Eheschließungen, in Mannheim 1/3); im ganzen Reich betrug sie 1901/5 8,9%. Für die Konfessionen stellt sich die Sache noch anders dar. In der kath. Diaspora gibt es viel mehr Mischehen als rein katholische; in Schwarzburg-Rudolstadt wurden 1901/5 3 kath. Ehen geschlossen, 92 gemischte. Anderseits ist z. B. in Hohenzollern das Verhältnis für den Protestantismus ungünstig. Nun gewinnt erfahrungsgemäß von den Kindern aus Mischehen den größeren Teil die Konfession, die in der betreffenden Gegend herrscht; in den Regierungsbezirken Münster und Aachen sind 2/3 der aus Mischehen stammenden Kinder katholisch, in Schleswig, Stralsund, Merseburg, Berlin, Potsdam und anderen fast rein evg. Bezirken etwa 3/4 evangelisch, im Kgr. Sachsen noch mehr. Es wandern aber sicher mehr Katholiken nach den protestantischen Großstädten und Industriebezirken Nord- und Mitteldeutschlands (Berlin, Kgr. Sachsen), als Protestanten nach kath. Gebieten wie den Bezirken Münster und Aachen. Das bedeutet also einen Gewinn des Protestantismus. 1885 waren in Preußen 54,4% der Kinder aus Mischehen evangelisch. Und dieser Gewinn steigt bisher noch: 1900 waren 56,5, 1905 56,83% evangelisch, 43,17% katholisch (früher hätte der Protestantismus in Preußen nach der Statistik auf diesem Gebiet überhaupt nichts gewonnen; 1864 sollen der katholischen Kirche 51,1% der Kinder aus Mischehen zugefallen sein. Doch erscheint diese Angabe nicht völlig sicher). Man kann den Gewinn des Protestantismus auch so verdeutlichen, daß man sagt: „Es wandern mehr Männer als Frauen in die Fremde“ (das trifft jedoch nicht überall zu); „also heiraten mehr kath. Männer evg. Frauen, als evg. Männer katholische Frauen“ (Dies gilt verhältnismäßig, und z. T. auch absolut: 1907 heirateten in Preußen von 108 000 kath. Männern, die eine Ehe schlossen, 14 700 ein evg. Mädchen, also 13,6%; auf der anderen Seite heirateten 200 000 evg. Männer, davon 14 200 ein kath. Mädchen, also 7,1%); „nun sind aber die Frauen kirchlicher, als die oft konfessionell gleichgültigen Männer; demnach wird sich die Konfession des Kindes häufiger nach der der Mutter richten. So kommt ein Gewinn des Protestantismus heraus“. Das ist insofern richtig, als im Allgemeinen die protestantische Kirche dort am meisten gewinnt, wo der Mann kath., die Frau evg. ist — aus diesen Ehen waren in Preußen 1905 58,8% der Kinder evg. —, und daß der Katholizismus dort weniger verliert, wo der Mann evangelisch, die Frau katholisch ist; aus diesen Ehen waren 54,7% der Kinder evangelisch, 45,3% katholisch. Absolut betrachtet, ist also auch hier die Ziffer der Katholiken ungünstig. In einigen Gegenden gilt nämlich die gesetzliche Bestimmung (¶ Konfessionelle Kindererziehung), daß (soweit nicht die Eltern sich auf anderes einigen) die Kinder aus Mischehen dem Bekenntnis des Vaters folgen, oder ein dieser Bestimmung entsprechender, vorherrschend gewordener Brauch bewirkt, daß nicht das Bekenntnis der Mutter, sondern das des Vaters für die Kinder bestimmend zu sein pflegt, so z. B. in Schlesien. Wenn im ganzen doch auch hier ein Gewinn für den Protestantismus herauskommt, so liegt das daran, daß hier die Ehen evangelischer Männer und katholischer Frauen häufiger sind. In Elsaß-Lothringen stehen die Dinge für den Katholizismus etwas günstiger, in Hessen und Baden ähnlich wie in Preußen, in den übrigen Staaten (auch in Bayern) noch ungünstiger als in Preußen. Die meisten haben freilich keine Zählung veranstaltet; es werden zwar von evg. Seite die Ziffern evg. Taufen der Kinder aus Mischehen veröffentlicht, die meist ein für den Protestantismus sehr günstiges Bild ergeben; jedoch folgt aus der Taufe in einer Konfession nicht immer die Erziehung in derselben Konfession. Rechnet man, daß von allen Kindern aus Mischehen in Deutschland 3/5 evangelisch erzogen werden, so ergäbe das, wenn man annimmt, daß die Zahl der Kinder aus Mischehen im übrigen Deutschland verhältnismäßig der preußischen entspricht, folgendes Bild: 1871—90 wurden im Reiche durchschnittlich jährlich 368 000 Ehen geschlossen, davon (gegen 7%) 25 000 Mischehen. Jährlich wurden in diesen Mischehen 75—80 000 Kinder geboren. Nimmt man an, daß davon 45 000 evangelisch, 30 000 katholisch wurden — erheblich ungünstiger für die Katholiken kann man das Verhältnis nicht annehmen, weil in Preußen zu jener Zeit sicher 45% der Kinder katholisch wurden —, so ergibt das für die katholische Kirche ein jährliches Zurückbleiben um 15 000 (vielleicht auch etwas mehr), wovon 5000 auf Preußen, 10 000 auf die anderen Staaten kommen. Wenn sie nun in Preußen 1871—90 gemäß ihrer oben dargelegten stärkeren natürlichen Vermehrung eine Mehrzunahme von über ½ Million hätten haben müssen, in Wirklichkeit ihre Mehrzunahme aber nur 200 000 betrug, so sind von der Differenz mindestens 100 000 auf den Verlust der katholischen Kirche an Kindern aus Mischehen zu rechnen. Wenn (vgl. Sp. 1619) in derselben Zeit im außerpreußischen Deutschland der Katholizismus um mehr als 400 000 zurückgeblieben ist, so ist zwar nicht sicher festzustellen, ob dieses Zurückbleiben als noch erheblicher oder geringer anzunehmen wäre, wenn man die natürliche Bevölkerungsvermehrung in Betracht zieht. Denn für das außerpreußische Deutschland fehlt (s. o.) größtenteils die Berechnung, ob diese bei Katholiken oder Protestanten stärker ist. Nimmt man das letztere an, so ist die zu erklärende Differenz geringer als 400 000. Sicher die Hälfte (20 × 10 000) wird nun wiederum erklärt durch die Verluste des Katholizismus an Kindern aus Mischehen. Für die Zeit seit 1890 werden die Ziffern der Kinder aus Mischehen noch bedeutsamer. 1908 sind 44 579 Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken geschlossen worden (unter 500 000 Eheschließungen überhaupt); vorhanden waren in Preußen 1905 360 000 Mischehen — also im Reich gegen 600 000; die Zahl der jährlich in Deutschland aus Mischehen geborenen Kinder wird in der Gegenwart auf über 120 000 anzusetzen sein, der jährliche Verlust der katholischen

Kirche an ihnen auf etwa 25 000. Dadurch wird erklärt, daß der katholische Anteil an der Reichsbevölkerung auch 1890—1905 nicht so sehr gestiegen ist, wie es der stärkeren natürlichen Vermehrung der Katholiken in Preußen entsprochen hätte (wenn er auch an sich beträchtlich zunahm). Völlig erklärt ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, das Zurückbleiben der Katholiken im Reiche 1871—90 und ihre Minderzunahme in Preußen in derselben Zeit noch nicht; überhaupt wird es erst dann möglich sein, genau festzustellen, welchen Anteil an solchen Differenzen die vier Hauptursachen (ungleiche natürliche Vermehrung, Ein- und Auswanderung, Uebertritte, ungleiche Verteilung der Kinder aus Mischehen) haben, wenn alle diese Erscheinungen regelmäßig und überall nach denselben Grundsätzen statistisch bearbeitet werden.

2. Anerkannt ist, daß in der Weltwirtschaft die größere Macht auf seiten überwiegend protestantischer Völker ist. England, die Vereinigten Staaten von Amerika, Deutschland und die Niederlande bedeuten ungleich mehr als das an sich reiche Frankreich, Belgien, Oesterreich-Ungarn und Italien. Andere Staaten kommen erst weit hinter den genannten in Betracht. Ein- und Ausfuhr der vier erstgenannten betrugen 1906 zusammen 58 Milliarden, wobei die Kolonien nicht mitgerechnet sind; Ein- und Ausfuhr der vier letztgenannten 27 Milliarden, sodaß, auch wenn man bedenkt, daß die ersteren eine beträchtliche katholische Bevölkerung in sich schließen, das Uebergewicht auf protestantischer Seite groß ist. Die Schätzungen des beweglichen Vermögens ganzer Völker sind natürlich unsicher; immerhin ist gewiß, daß auch das Vermögen der vier erstgenannten Länder das der vier letztgenannten bedeutend übersteigt. Oft ist ferner hingewiesen worden auf die ungeheure Ueberlegenheit des überwiegend protestantischen Nordamerika gegenüber dem katholischen Mittel- und Südamerika. Von besonderem Interesse ist natürlich, wie sich protestantische und katholische Bevölkerung eines und desselben Landes verhalten. Da beobachtet man in Deutschland wie in anderen Ländern: der protestantische Volksteil pflegt dem katholischen wirtschaftlich überlegen zu sein; daß die Juden meist wirtschaftlich noch unverhältnismäßig günstiger dastehen, als die Protestanten, ist bekannt. Handel und Industrie sind weithin einträglicher als die Landwirtschaft, und in Deutschland sind die Katholiken an der Landwirtschaft stärker beteiligt (44,6% nach der Berufszählung von 1907, der auch die folgenden Ziffern entnommen sind), als es ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung (36,5%) entspricht. Wiederum aber treten die Protestanten in denjenigen Zweigen der Landwirtschaft stärker hervor, die mit der städtischen Kultur enger zusammenhängen und meist auch einträglicher sind (Gärtnerei, Milchversorgung der Städte), s. auch Nr. 3. Wenn in Berlin die Katholiken durchschnittlich weniger Steuern zahlen, als die Protestanten, so kann das darin begründet sein, daß unter den Katholiken viel zugewanderte Arbeiter sind; aber daß in Frankfurt a. M., einer seit Jahrhunderten konfessionell gemischten Stadt, auf den protestantischen Steuerzahler 121 Mk. Steuern kommen, auf den katholischen 59 (auf den jüdischen 427), ist bezeichnend. Im rheinisch-westfälischen Industriebezirk ist die industrielle Oberschicht ganz überwiegend protestantisch. In Baden kam 1895 auf den Protestanten ein Kapitalrentensteuerkapital von 955 Mk., auf den Katholiken 590 (auf den Juden 4137); bei der Einkommensteuer ist das Verhältnis für die Katholiken noch etwas ungünstiger. In ganz Preußen wird auf die katholische Bevölkerung (36%) nur $^1/_6$ bis $^1/_7$ (etwa 15%) der Gesamteinkommensteuer entfallen. Von den Ursachen dieser wirtschaftlichen „Inferiorität" der Katholiken wird, da sie — wenigstens in konfessionell gemischten Ländern — in Wechselwirkung mit dem Anteil der Katholiken an höherer Bildung (s. 3) und gewissen Berufen (s. 4) steht, erst am Schluß des Artikels die Rede sein.

3. Was man bei katholischen und protestantischen Völkern am einleuchtendsten vergleichen kann, ist sozusagen die untere Grenze der Volksbildung, d. h. die Zahl derer, die auch die elementarste Schulbildung nicht besitzen, der ¶ Analphabeten. Ihre Ziffern für die neueste Zeit sind Bd. I, Sp. 461 mitgeteilt. Das Verhältnis ist offenbar für die katholischen Völker ungünstig; zuzugeben ist, daß neuerdings in vielen katholischen Ländern das Streben, den ¶ Schulzwang durchzusetzen und die Volksbildung zu heben, große Erfolge gehabt hat, und daß auch protestantische Länder wie England lange mit Einführung des Schulzwangs im Rückstande gewesen sind. Aber im ganzen ist das Bild auch früher dasselbe gewesen: das Volksschulwesen protestantischer Länder war dem katholischer Länder im allgemeinen überlegen, und auch auf deutschen ¶ Katholikentagen hat man noch in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s bisweilen nicht nur gegen das staatliche Schulmonopol gekämpft (was vom Standpunkt der katholischen Kirche aus begreiflich ist; ¶ Kirche: VI), sondern auch gegen den Schulzwang überhaupt; über die tiefsten Ursachen solcher Stellungnahme s. Nr. 6. Im übrigen gilt: das Maß der Gesamtbildung verschiedener Völker zu vergleichen, ist mißlich; man kann wohl die relativen Zahlen der höheren Schulen vergleichen, die Unterrichtsziele, das Maß, in dem sie wirklich erreicht werden usw., vergleichende Urteile über zwei Völker liegen hier namentlich dem Angehörigen eines dritten, der beider Länder bereist, nahe. Aber schließlich sind die nationalen Bildungsideale so inkommensurabel wie die Nationalitäten; daß der gebildete Deutsche im allgemeinen mehr gelehrte Kenntnisse hat, als der gebildete Engländer, mag sein, aber wenn der letztere besser fürs praktische Leben ausgebildet ist, wird dann so leicht Einigkeit darüber bestehen, wessen Bildung „höher" ist? Ist das Urteil da nicht subjektiv? Erst recht unmöglich scheint es, die obere Grenze der Bildung zweier Völker zu vergleichen; einzelne hervorragende Geister weist jedes Kulturvolk auf, und gerade diese eignen sich oft desto sicherer die höchsten Bildungsstoffe fremder Völker an, je lebhafter der Kulturaustausch zwischen den führenden Völkern der Erde wird. Dagegen ist es möglich und lohnend, festzustellen, in welchem Maß Protestanten und Katholiken eines und desselben Volkes bestimmte Bildungsgelegenheiten benützen, die höheren Schulen besuchen. Statistisches Material dieser Art liegt aus Deutschland genügend vor. In Preußen sind unter den Schülern der humanistischen Gymnasien ungefähr so viel Katholiken und

Protestanten, wie ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung des Landes entspricht; das geringe Zurückbleiben bei beiden ist durch den starken Anteil der Juden (6 %) verursacht. Dagegen waren 1910 von den Schülern der Realgymnasien 78% Protestanten und 15,7% Katholiken, bei den Oberrealschulen 81,3 und 14,4% (die Bevölkerungsprozentzahl beträgt 62,6 und 35,8!). In Elsaß-Lothringen ist für die Zeit von 1890—1900 festgestellt, daß, obwohl die Katholiken $^3/_4$ der Bevölkerung ausmachen, von den Gymnasien nur wenig mehr Katholiken als Protestanten abgingen, bei den Realanstalten dagegen die Protestanten auch absolut überwogen. Dasselbe Ergebnis findet man in anderen Teilen Deutschlands: die Katholiken sind z. T. schon unter den Schülern der Gymnasien, in jedem Fall unter denen der Realanstalten, hier in beträchtlichem Maße, zu schwach vertreten; offenbar steht das in Wechselwirkung mit ihrer bereits angedeuteten, sogleich eingehender zu besprechenden geringeren Beteiligung an Handel, Industrie und Technik. Dementsprechend ist ihr Anteil an den Studierenden auf den Universitäten geringer, als ihrer Gesamtzahl entspricht; an den preußischen Universitäten 1899/1900 24,67%, 1908/09 27,94% der studierenden Reichsinländer. Und dieses Verhältnis wird noch ungünstiger, wenn man von den theologischen Fakultäten absieht (es gibt unverhältnismäßig mehr kath. Theologen als evangelische; ¶ Pfarrermangel). Auch an höheren Mädchenschulen sind verhältnismäßig zu wenig kath. Schülerinnen; dabei ist bezeichnend, daß unter den anerkannten Schulen dieser Art auf kath. Seite die privaten (Schulen religiöser Genossenschaften) weit überwiegen; in Preußen entfallen auf sie 415 der kath. Schülerinnen. Auch ist gewiß die Zahl kath. Studentinnen auf unseren Universitäten noch gering.

4. **Den Anteil der Konfessionen an den verschiedenen Berufen in Deutschland** kann man auf Grund der letzten Berufszählung (1907) genau angeben. Zunächst ist zu sagen, daß in einigen Erwerbszweigen die Juden unverhältnismäßig stärker vertreten sind, als ihrer Gesamtziffer entspricht: so im Handelsstand (fast 8%, bei 1% der Gesamtbevölkerung), unter den Rechtsanwälten (14,6%); dafür fehlen sie in der Landwirtschaft fast ganz (0,03%). Bei einigen Berufen erklärt sich das Ueberwiegen der einen Konfession aus gegebenen Verhältnissen; wenn in der Fischerei die Protestanten über 80% haben, so liegt das daran, daß die Küstenbevölkerung fast rein protestantisch ist. In der Landwirtschaft finden wir 55,1% Protestanten (— 7%), 44,6% Katholiken (+ 8,1%). Im Bergbau und Hüttenwesen überwiegen zwar insgesamt die Katholiken (58,8%), aber dieses Uebergewicht kommt rein auf die katholische Arbeiterschaft, bei den Eigentümern finden wir vielmehr 78,2% Protestanten. Bei der Industrie zeigt sich fast überall ein Vorsprung der Protestanten; soweit die Katholiken über ihren Bevölkerungsanteil hinausgehen, geschieht dies nur in der Arbeiterschaft; bei den Eigentümern und den Beamten (Ingenieuren usw.) bleiben sie meist weit dahinter zurück, besonders stark in der Maschinen-, chemischen und graphischen Industrie (Druckerei); verhältnismäßig am günstigsten stehen sie in der Holzindustrie (katholische Waldgegenden). Im Handel und Verkehrswesen (Post, Eisenbahn) stehen sie in allen Klassen zurück, besonders stark in der mittleren Schicht, dem kaufmännisch gebildeten Personal, Buchhaltern, mittleren Beamten. Endlich erhalten wir in der höheren Beamtenschaft und den sogenannten freien Berufen wieder dasselbe Bild: unter Offizieren und Militärärzten 83,2% Protestanten, 16,5% Katholiken; unter Richtern 71,2 und 24,4, unter höheren Reichs- und Staatsbeamten 71,5 und 25,9, höheren Kommunalbeamten 74,3 und 24,9, Schauspielern, Musikern, Künstlern 72 und 25,2, Privatgelehrten, Schriftstellern und Journalisten 64,3 und 21,7 (hier 8,14% Israeliten und 5,69% „Sonstige“ — die absolute Ziffer für letztere ist 498; offenbar gibt es hier verhältnismäßig viele Konfessionslose). Günstiger stehen die Katholiken hier nur erstens bei den Beamten der standes- und grundherrlichen Verwaltungen — der früher reichsunmittelbare Adel ist überwiegend katholisch —; zweitens bei den Geistlichen, Missionaren, Kirchen- und Anstaltsbeamten: 48,3% Protestanten, 48,5% Katholiken — die katholische Kirche hat verhältnismäßig, ja sogar absolut mehr Diener als die protestantische, wobei natürlich auf katholischer Seite zu den Weltpriestern alle Ordensleute und Glieder der ¶ Kongregationen männlichen und weiblichen Geschlechts hinzukommen. Ungefähr dem Bevölkerungsanteil entsprechend, wenigstens für den Protestantismus nur um ein Geringes günstiger, sind die Ziffern in der Gruppe Erziehung und Unterricht: 66,3% Protestanten, 32,2% Katholiken. Dabei gibt es aber innerhalb dieser Gruppe beträchtliche Verschiedenheiten, insbesondere ist von katholischer Seite oft über Imparität zu Ungunsten der Katholiken bei Anstellung von Hochschullehrern und Lehrern an Gymnasien usw. geklagt worden. Allerdings sind ihre Ziffern bei den Universitätsprofessoren ungünstig; dies gilt jedoch nicht nur von Preußen, sondern auch von Bayern, wo der Regierung die Absicht solcher Imparität keinesfalls zuzutrauen ist; und es ist von katholischer Seite nachgewiesen worden, daß katholische Privatdozenten durchschnittlich nicht langsamer befördert wurden als protestantische. Aber es bleibt eben unter den Privatdozenten die Zahl der Katholiken z. T. noch stärker zurück als unter den Professoren, obwohl man dem von ultramontaner Seite durch Unterstützung jüngerer Gelehrter kräftig entgegen zu arbeiten sucht. Und wenn die katholischen Anwärter auf Lehrstellen an Gymnasien und Realschulen neuerdings z. T. langsamer befördert zu werden scheinen, so ist das völlig dadurch erklärt, daß in einigen Lehrfächern der Zugang katholischer Bewerber außerordentlich stärker geworden ist. Soweit doch eine Benachteiligung der Katholiken vorläge, geht sie übrigens nachgewiesenermaßen von den städtischen, nicht den staatlichen Schulbehörden aus. — Zur Erklärung des Zurückbleibens der Katholiken auf vielen der genannten Gebiete genügt ihr oben (s. 3) erwähnter geringerer Prozentsatz unter den Schülern höherer Schulen; über andere Ursachen s. 6.

5. **Konfession und Kriminalität.** So muß es heißen, nicht: Konfession und Sittlichkeit. Statistisch feststellbar ist nur die ¶ Legalität. Sodann ist die Vergleichung verschiedener Länder dadurch erschwert, daß die Grundsätze sowohl der Rechtspflege als auch der Statistik

sehr verschieden sind. Einzelnes ist trotzdem offenbar, so z. B. daß die südlichen Länder ungleich mehr **Morde** aufzuweisen haben als die nördlichen. Das wird man in erster Linie auf die Verschiedenheit der Rasse, die Heißblütigkeit der Südländer, zurückführen. Wenn sodann Ungarn hierin beträchtlich ungünstiger dasteht, als Oesterreich, so geht das gewiß großenteils auf niedrigere Kultur zurück; wenn England und die Niederlande wiederum viel besser dastehen, als Deutschland, so beruht das zweifellos auch auf Stammesverschiedenheiten; daß die Niederlande eine so viel günstigere Ziffer als Belgien haben, beruht daneben offenbar auch auf dem höheren Stand der Volksbildung. Daß in **Deutschland** 1882 bis 1891 von je 100 000 Evangelischen 963 verurteilt wurden, von je 100000 Katholiken 1153, 1892—1901 1122 bezw. 1361, kann man nicht bloß darauf zurückführen, daß die kriminell am stärksten belasteten Gegenden der Osten, Ober- und Niederbayern und die Pfalz sind, von denen die erstgenannten überwiegend katholisch sind. Z. T. kommen wir hier allerdings auf stärkere Kriminalität der Rasse: Polen und Bayern; sodann wird daran zu denken sein, daß die Katholiken (s. Nr. 2—4) im allgemeinen sozial ungünstiger dastehen; noch ungünstiger wird aber das Bild für sie dadurch, daß die Protestanten an der Stadtbevölkerung, die kriminell schwerer belastet ist, stärker beteiligt sind und doch besser dastehen. Viel günstiger als Protestanten und Katholiken stehen die sonstigen Christen: bei ihnen ist die entsprechende Ziffer 325 — bei den sogenannten Sekten finden sich meist stille, ernste Leute zusammen. Bei den Juden ist sie 784, im einzelnen sehr ungleich: Körperverletzungen und Verwandtes findet man bei ihnen sehr selten, Wucher und dergl. sehr häufig, überraschender Weise auch Zweikampf (viel jüdische Akademiker!) und Beleidigung. — Was einzelne Vergehen oder sittlich bedenkliche Erscheinungen angeht, so hat man besonders häufig die Zahl der **unehelichen Geburten** verglichen. Hier stehen in Deutschland Bayern (1891—1900 auf je 100 Geburten 13,9 uneheliche), Sachsen (12,6) und Mecklenburg-Schwerin (12,5) am ungünstigsten, in Europa Oesterreich (14,5). Aber hier sind auch Folgerungen aus den Ziffern nur sehr schwer zu ziehen. In manchen Gegenden sind fast alle unehelichen Geburten voreheliche; voreheliches Zusammenleben ist feste Sitte und wird nicht als Unrecht angesehen; anderswo ist es streng verpönt. In großen Städten würde die Zahl der unehelichen Geburten noch größer sein, wenn nicht keimendes Leben hier so oft vernichtet würde und nicht überhaupt die städtische ¶ Prostitution einen ganz anderen Charakter trüge als der außereheliche Geschlechtsverkehr auf dem Lande. In manchen Ländern, namentlich in Bayern, war früher die Eheschließung gesetzlich erschwert (im Vergleich zur Gegenwart); damals war die Ziffer der unehelichen Geburten dort noch beträchtlich höher. Wenn in Kärnten ihre Zahl 40% übersteigt, in anderen österreichischen Alpengegenden noch höher ist (in Tirol viel niedriger), so liegt das z. T. gewiß daran, daß dort die Bauern meist eine größere Zahl lediger Knechte und Mägde haben. Anderseits sind von den ehelich Geborenen in manchen Gebieten ein sehr hoher Prozentsatz vorehelich erzeugt. Kurz es wirken hier so viele Umstände zusammen, daß man Differenzen zwischen katholischen und protestantischen Gegenden in der Zahl der unehelichen Geburten nicht leicht auf konfessionelle Ursachen zurückführen wird. Daß in Deutschland die Protestanten in dieser Beziehung ungünstiger daständen, als die Katholiken, ist von Forberger (s. d. Lit.) als falscher Schein erwiesen worden. — Wenn die **Ehescheidungen** in katholischen Ländern so viel seltener sind, als in protestantischen, so liegt das natürlich an der Stellung der katholischen Kirche zur Ehe (¶Ehe: III). — Auch ist in Deutschland die Verschiedenheit der **eigentlich kriminellen Belastung** bei keiner Gruppe von Vergehen so groß, daß man außer den vorhin genannten Gründen (Stammes- und soziale Verschiedenheiten) noch notwendig solche suchen müßte, die im Wesen beider Konfessionen liegen. Am größten ist sie bei den Verbrechen und Vergehen gegen die Person (auf 100 000 Strafmündige wurden 1908 verurteilt etwa 300 Evangelische, etwa 450 Katholiken); aber gerade hier kommt die größere Belastung der Katholiken wesentlich auf das Konto der Polen und Bayern. Soweit wir den Ursachen höherer Kriminalität auf katholischer Seite also noch weiter nachzuforschen haben, sind es wesentlich dieselben, nach denen bereits oben gefragt wurde, die Ursachen der wirtschaftlichen und kulturellen „Inferiorität" des katholischen Volksteils oder katholischer Völker. — Bekannt ist, daß die **Selbstmordziffern** bei protestantischen Völkern im allgemeinen ungünstiger sind als bei katholischen; übrigens sind sie bei den morgenländisch-katholischen wiederum günstiger als bei den römisch-katholischen und anderseits bei einigen katholischen Völkern erheblich stärker als bei einigen protestantischen, wie folgende Zusammenstellung beweist: auf 1 Million Einwohner kamen 1901/5 in Irland durchschnittlich jährlich 33 Selbstmorde, in Italien 63, Belgien 124, Oesterreich 173, Frankreich 228, Vereinigte Staaten 140, Schottland 60, Niederlande und Norwegen 64, England 103, Schweden 124, Deutschland 212, Dänemark 227, Schweiz 232, Serbien 51, Bosnien 40, Japan 201. Ueber das Wachstum der Ziffern überhaupt vgl. ¶ Selbstmord. In Deutschland sind wiederum die Südstaaten weniger belastet als die Nordstaaten, und es ergibt sich, daß (mit Ausnahmen wie Württemberg, Lippe, Ostpreußen) die überwiegend protestantischen Gebiete mehr Selbstmorde haben. G. v. Mayr berechnet, daß in Preußen 1891—1907 auf 1 Million Katholiken 97 Selbstmorde kamen, auf 1 Million Protestanten 249,5, auf 1 Million Juden 267,5; in Bayern sind die entsprechenden Ziffern für 1890—1908 97,5, 215,5, 232,5. Daß nicht die Konfession allein die Verschiedenheit der Selbstmordziffern erklärt, ist offenbar; Unterschiede der Rasse, des Klimas, des Kulturlebens usw. sind hier wirksam. In Industrie und Handel kommen mehr Selbstmorde vor als in der Landwirtschaft; von erheblichen örtlichen Verschiedenheiten sind manche völlig erklärt — so z. B. die hohe Ziffer Monakos durch Monte Carlo —, andere nicht; warum hat z. B. Halle eine so viel ungünstigere Ziffer als viele andere Großstädte in Deutschland? Z. T. ist bei der höheren Ziffer protestantischer Gebiete darauf hinzuweisen, daß diese Gebiete industrieller sind. Soweit doch die Konfession selbst von Einfluß ist, würde man sagen: der Katholizismus gibt den Menschen mehr das Gefühl, sicher ge-

leitet zu werden; der Protestantismus macht den einzelnen selbständiger, und wer mehr auf sich selbst gestellt ist, wird leichter innerlich zerrieben. Oder besser, wie Masaryk meint: der gehorsame Katholik und der wirklich innerlich frei gewordene Protestant haben beide in den sittlichen Antrieben ihrer Religion starken Schutz vor der Versuchung zum Selbstmord; aber die Masse der Protestanten, die für ihre Religion nicht recht reif sind, entbehren jenes festeren Haltes und stärkeren Schutzes (¶ Selbstmord).

6. Selbstverständlich sind nicht alle wirtschaftlichen und kulturellen Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Völkern aus dem Unterschied der Konfessionen zu erklären; ebensowenig darf man aber von letzterem hier ganz absehen. Wenn in Baden die Katholiken wirtschaftlich schwächer sind, so liegt das z. T. daran, daß die Bewohner des Schwarzwaldes größtenteils katholisch sind. Immerhin braucht nicht auf armem Boden dauernd Armut zu herrschen; in manchem rauhen Gebirge ist eine blühende Industrie entstanden. Wenn England Spanien und Frankreich überflügelt hat, so darf man dabei nicht vergessen, wie viel Kohle und Eisen England hat. Aber auf solche Unterschiede der natürlichen Verhältnisse allein die kulturellen Unterschiede zurückzuführen, ist unmöglich; auch Belgien hat jene Bodenschätze, aber in Volksbildung und Kriminalität steht es viel ungünstiger, als England. Und warum sind Bergbau und Industrie in Rheinland-Westfalen wesentlich in protestantischen Händen? Oft wird man auch die Unterschiede der Kultur auf die verschiedene Veranlagung der Rasse zurückführen; aber das versagt z. B. der Tatsache gegenüber, daß die französischen ¶ Hugenotten (: III, 2) wirtschaftlich mehr geleistet haben als ihre katholischen Volksgenossen. In Deutschland mag die größere wirtschaftliche und kulturelle Macht der Protestanten z. T. darauf zurückzuführen sein, daß die großen Städte überwiegend protestantisch sind. Aber wie ist letzteres zu erklären? Besteht ein Zusammenhang zwischen Protestantismus und städtischer Kultur, sei es so, daß schon in der Reformationszeit die Städte am schnellsten protestantisch wurden, sei es so, daß auf protestantischem Boden die städtische Entwicklung rascher vor sich geht? Die „Inferiorität“ der Katholiken bezüglich der Bildung mag bisweilen mit dadurch veranlaßt werden, daß die Katholiken weniger höhere Schulen haben und entfernter von den Orten mit höheren Schulen wohnen. Aber wo starkes Bildungsbedürfnis ist, schafft es sich auch neue Pflegestätten. Mit wirkt hier offenbar, daß die kath. Gegenden lange Zeit hindurch meist im Volksschulwesen den protestantischen nachgestanden haben. Daß bei Besetzung staatlicher Beamtenstellen protestantische Regierungen zu Ungunsten der Katholiken Imparität geübt hätten und noch übten, wird von kath. Seite oft behauptet (s. Sp. 1626). Aber daß z. B. an den höheren Schulen in jedem Fach soviel Katholiken anzustellen seien, wie dem katholischen Anteil an der Gesamtbevölkerung entspricht, ist eine unmögliche Forderung, so lange schon unter den Schülern der höheren Schulen weniger Katholiken sind. Ueberdies kommt solche von den Katholiken beklagte Zusammensetzung der Beamtenschaft, wie gesagt, auch in ultramontan regierten Staaten vor; und in jedem Fall wird Imparität auf diesem Gebiete mehr Wirkung als Ursache sonstiger katholischer „Inferiorität“ sein. Wenn endlich von katholischer Seite hier auf die ¶ Säkularisationen zu Ende des 18. und Anfang des 19. Jhd.s hingewiesen wird, so mag das nicht völlig falsch sein. Aber erstens ist schon, als die kath. Kirche all die später säkularisierten Güter noch besaß, die Inferiorität kath. Völker und Länder beachtet worden (¶ Montesquieu in der 117. der Lettres persanes; v. ¶ Ickstatt: Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer, als der katholischen? [Karlsruhe 1772; neu herausgegeben in den Flugschriften des Evg. Bundes 181/83]); zweitens sind doch die säkularisierten Güter großenteils nicht den betreffenden katholischen Gebieten überhaupt entzogen worden.

Ist somit hier doch offenbar das Wesen des Protestantismus und Katholizismus zur Erklärung heranzuziehen, so wird man zunächst das ins Auge fassen, was für den ¶ Katholizismus am charakteristischsten ist: er ist kirchliche Religion. Die Kirche als äußere Organisation spielt im Glauben und Leben des frommen Katholiken eine ungeheure Rolle; sie steht zwischen ihm und Gott, sie soll die Welt beherrschen. Sie bedarf äußerer Macht und zahlreicher Diener, und sie fordert von allen ihren Gläubigen einen großen Teil ihrer Zeit. Nicht in dem Sinne, als ob die Gebote der Kirche dem Volk die Arbeitszeit am Werktag verkürzten; aber es gibt sehr viel mehr Feiertage als im Protestantismus (¶ Kirchenjahr ¶ Feste: III), und wo die römische Kirche mächtig ist, setzt sie durch, daß viele davon als bürgerliche ¶ Feiertage begangen werden. In Bayern war Ende des 18. Jhd.s durchschnittlich jeder vierte Tag ein Feiertag. Manche sind gestrichen worden, aber noch heute bedeutet in Deutschland der Lohnausfall für die kath. Arbeiterbevölkerung an den Festtagen, die der Katholizismus hat, der Protestantismus aber nicht, eine Summe von vielen Millionen. Die römische Kirche hat ferner eine zahlreiche Priesterschaft. Schon die Unzufriedenheit, die am Ausgang des Mittelalters zur Reformation führte, galt sehr wesentlich dem Ueberfluß an Geistlichen; ihre namentlich an großen Kirchen unverhältnismäßige Zahl ließ sie als Schmarotzer erscheinen. Nun kann gewiß das Geld, das ein Volk für kirchliche Zwecke verwendet, eine überaus produktive Ausgabe sein: wenn nämlich die Pfarrer wirklich den Sinn für das Ewige inmitten des Jagens nach vergänglichen Gütern wecken und erhalten und das Volk sittlich fördern; gerade in einer Zeit einseitig intellektueller Kultur muß auf den unersetzlichen Wert wahrer Seelenpflege hingewiesen werden. Aber soweit die Kraft der Kirchendiener in anderem, in Zeremonialdienst und dergl. verbraucht wird oder sie beschaulich mehr abseits vom Volke leben, erscheint der Wert dessen, was sie ihrem Lande, zumal für dessen äußere Entwicklung, leisten, gering. Daß in Deutschland auch jetzt namentlich in den Städten eine Ueberzahl kath. Weltpriester vorhanden sei, kann man nicht behaupten; im Gegenteil hat in vielen rasch angewachsenen Großstädten die Vermehrung der Geistlichen zunächst ebensowenig mit der des Volkes Schritt gehalten wie auf protestantischer Seite. Aber die Gesamt-

zahl der Weltgeistlichen und der Ordensleute nimmt in Deutschland rasch zu; in der ersten Hälfte der 60er Jahre waren in Deutschland (ohne Elsaß-Lothringen) in 1000 Ordensniederlassungen etwa 10 000 Ordensleute, jetzt sind es in mehr als 5000 Niederlassungen gegen 60 000 Ordensleute (ohne Elsaß-Lothringen etwa 400 Niederlassungen mit 8000 Ordensleuten weniger). Und ebenso ist in anderen Ländern je und je über ihre zu große Zahl geklagt worden; in Spanien gab es 1787 183 000 geistliche Personen (also der 55. Einwohner war Priester, Mönch oder Nonne!); gegenwärtig sind es wohl 200 000, sodaß immer noch auf etwa 100 Einwohner eine geistliche Person kommt. Die Zahl aller römisch-katholischen Priester, Mönche und Nonnen auf der Erde wird auf etwa 1 Million anzusetzen sein — also je 1 auf höchstens 300 Katholiken. Es bedarf keines Wortes darüber, was es für die wirtschaftliche und kulturelle Lage der katholischen Nationen bedeutet, wenn auch nur ein großer Teil der Kraft dieser ungeheuren Schar nicht produktiv im Dienst der Gesamtheit verwendet wird, wenn ein großer Teil der ihnen zur Verfügung stehenden Einnahmen und Kapitalien der Wirtschaft des Volkes wesentlich entzogen ist. Und daß der Kirche große Summen für solche Dinge zugewendet werden, die der Allgemeinheit nicht oder wenig zugute kommen, ist auch im heutigen Deutschland noch der Fall. In Bayern kommt in den überwiegend katholischen Bezirken der größte Teil des in Stiftungen zugewendeten Vermögens auf Kultusstiftungen, in den protestantischen auf Wohltätigkeitsstiftungen; in Preußen wenden die Katholiken, obwohl sie der bei weitem kleinere Teil der Bevölkerung sind, ihrer Kirche an Stiftungen auch absolut mehr zu, als die Protestanten. Ueberhaupt aber stellt die katholische Kirche eine gewaltige wirtschaftliche Macht dar. Schon im Mittelalter versuchte man mehrfach, dem Anwachsen des kirchlichen Besitzes entgegenzuwirken: im 15. Jhd. soll die „tote Hand" (¶ Vermögensfähigkeit) in Deutschland $^1/_4$, in Schweden $^2/_3$ aller Güter besessen haben. Wie sehr der Reichtum der Kirche im 18. Jhd. in Frankreich die Unzufriedenheit mit veranlaßt hat, die zur Revolution führte, ist bekannt; in Bayern stand Ende des 18. Jhd.s fast die Hälfte der Bauern unter geistlicher Grundherrschaft — solche Zustände riefen als Rückschlag die ¶ Säkularisationen hervor. In Oesterreich wird das Vermögen der kath. Kirche auf mehr als 1 Milliarde eingeschätzt. Und nun ist der kath. Kirche tatsächlich ein Zug eingestiftet, der sie von tätiger Teilnahme am Kulturleben abzulenken, jenen ihren Besitz zu einem Fremdkörper in der Wirtschaft des Volkes zu machen geeignet ist, zu einem in diesem Sinne „toten Besitz": das ist ihr asketisches Ideal (¶ Askese). Es soll unvergessen bleiben, wie Großes die Klöster (¶ Mönchtum) namentlich im Mittelalter für die Kultur Deutschlands und anderer Länder geleistet haben. Aber wie viel beschauliche Untätigkeit hat es auch immer wieder in Klöstern gegeben; wie oft haben auch Klöster, billiger arbeitend, durch ihre Konkurrenz „weltliche" Erwerbstätige geschädigt! Welche Last war Ende des Mittelalters der Bettel geworden! Es hängt doch mit dem asketischen Ideal zusammen, wenn der Bettel irgendwie religiös gewürdigt wird, wie es durch die kath. Kirche jener Zeit geschah; den Reformatoren dagegen war das Betteln einfach ein wirtschaftlicher Unfug (¶ Liebestätigkeit: I, 3 c; 5 a). Und wie das Ideal der Armut, mag es auch nach offizieller kath. Auffassung nicht für alle gelten, doch in jener Zeit wirtschaftlich ungünstig wirkte, so hat die gesetzliche Form, die diese Kirche der Keuschheit gegeben hat, der ¶ Zölibat, mag er auch die Priester enger an ihren Beruf binden und dadurch der Kirche wertvoll sein, offenbar in anderer Beziehung schädliche Wirkungen. Wir sprechen hier nicht davon, wie verwüstend es wirkt, wenn er nicht gehalten wird. Aber wenn er gehalten wird, stellt sich die Sache so dar: namentlich auf den Dörfern werden oft die begabtesten Knaben für den Priesterberuf bestimmt, und diese Auslese tüchtiger Männer wird — man muß die Dinge auch einmal nüchtern von dieser Seite her ansehen — von der Fortpflanzung des Volkes ausgeschlossen. Auf der anderen Seite: wie viel Segen hat das protestantische Pfarrhaus den protestantischen Völkern gebracht, wie viel hervorragende Menschen verschiedensten Berufes danken ihm ihr Bestes! Schließlich aber spricht sich in all dem Dargelegten, der Hochschätzung des Kultus, der Menge der Feiertage, den für die Kirche gebrachten Geldopfern, der großen Zahl der Priester, ihrer Ehelosigkeit, dem zurückgezogenen Leben der Ordensleute, im Grunde das Gleiche aus: der Katholizismus ist kirchliche Religion, und stärker als das Verlangen der christlichen Religion, das ganze Leben zu durchdringen, tritt hier oft das Verlangen der Kirche hervor, als äußere Macht die Welt zu beherrschen. Dieses Ziel hat sie auch zeitweise erreicht, und beansprucht sie trotz moderner, gemilderter Theorien (¶ Kirche: V, 1) bisweilen heute noch. Aber wo sie es erreicht hat, ist das nur zum Teil ein Segen für die Menschheit geworden; der Staat, den sie am sichersten beherrschte, der Kirchenstaat, war bekanntermaßen der am schlechtesten verwaltete christliche Staat Europas. Vor allem hat die römische Kirche tausendfach die geistige Freiheit unterdrückt (¶ Katholizismus, 5), in vergangenen Jahrhunderten durch die ¶ Inquisition, in neuerer Zeit durch den ¶ Index und verwandte Maßnahmen geistiger Absperrung. Dabei kommt es nicht einmal so sehr darauf an, ob sie zeitweise wirklichen Wahrheiten, wie z. B. lange Zeit dem kopernikanischen System, sich widersetzt hat, oder wie Pius X bezw. seine ¶ Bibelkommission in neueren Verfügungen gewisse Erkenntnisse und Methoden der neueren wissenschaftlichen Forschung verurteilt hat (¶ Reformkatholizismus), — wirkliche Wahrheiten setzen sich schon durch. Aber das System ist das Gefährliche. Des Menschen Geistesleben hängt so eng zusammen, daß, wer an einer Stelle in seinem Denken sich Schranken auferlegen lassen muß, also das sacrificium intellectus bringt oder wenigstens infolge kirchlichen Verbots sich gewöhnt, Wege, die er sonst in seinem Forschen zu gehen sich getrieben fühlen würde, nicht einzuschlagen, dadurch an geistiger Selbständigkeit überhaupt einbüßt. Daß ein Volk, das in der Weltanschauung einig ist, kräftiger sein kann als ein vom Individualismus zersetztes, ist gewiß; aber wenn man Inferiorität auf katholischer Seite wahrnimmt und Ursachen suchen muß, die mit dem Katholizismus zusammenhängen, liegt es

nahe genug, zu denken, daß die geistige Bevormundung durch die Kirche sich in allgemeinere kulturelle Inferiorität umgesetzt hat. Die Kehrseite kirchlicher Bevormundung der Geister ist die Entfremdung der gebildeten Männerwelt von der Kirche, wie wir sie in katholischen Ländern so oft finden. Daß für diese der Kirche Entfremdeten dann eine religiöse oder der religiösen psychologisch verwandte Begründung des sittlichen Handelns wegfällt, ist nach verbreiteter Erfahrung der sittlichen Kraft des Volkes wiederum nicht günstig. In einigen Fällen hat die Intoleranz der Kirche auch unmittelbar das Land wirtschaftlich geschädigt: so in Spanien das Vorgehen gegen Juden und Moriskos (vgl. ¶ Judentum: II, 3 c ¶ Inquisition, 2), in Frankreich die Vertreibung der ¶ Hugenotten, die Deutschland und anderen Ländern wertvollste wirtschaftliche Kräfte zuführte. Auf der anderen Seite hat die größere geistige Beweglichkeit in protestantischen Ländern, wo die Kirche eine so strenge Herrschaft über die Geister immer weniger ausüben konnte und vor allem auch ihren Grundsätzen nach nicht wollen kann, eine reichere Entfaltung des Kulturlebens und dadurch mindestens indirekt auch einen wirtschaftlichen Aufschwung begünstigt; neuerdings hat man auch sehr unmittelbare Wirkungen des reformierten Protestantismus auf den wirtschaftlichen Eifer der Menschen nachgewiesen (¶ Calvinismus, 2). Wenn von katholischer Seite gelegentlich behauptet worden ist, der Protestant könne, weil ihm das kirchliche Beichtinstitut (¶ Bußwesen: II. V) fehle, im Handel und Wandel ein weiteres Gewissen haben, und das Zurückbleiben der Katholiken auf wirtschaftlichem Gebiete erkläre sich mit daraus, so könnte der Protestant dem entgegenhalten, die sittliche Erziehung des Volks im Katholizismus, gerade auch die Bußpraxis, habe oft durchaus nicht den erwünschten Ernst (¶ Kasuistik: I, 1. 3).

Zum Schluß sei noch einmal betont, daß Veränderungen in dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zu einander hinsichtlich der Zahl ihrer Angehörigen und namentlich die kulturelle Lage protestantischer und katholischer Völker nicht leichthin aus dem Wesen der Konfessionen erklärt, konfessionell-polemisch ausgenutzt werden dürfen, und erst recht soll man sich bei kriminalstatistischen Untersuchungen vor konfessioneller Tendenz hüten; aber ebensowenig darf man bei Erklärung all der besprochenen Erscheinungen von Ursachen, die im Wesen der Konfessionen liegen, ganz absehen wollen.

Zu 1a und b vgl. die Lit.-Angaben unter ¶ Religionsstatistik, zu b besonders F. Kattenbusch in RE³ XVI, S. 135 ff.

Zu 1d (Geographisch:) Wilhelm Sievers: Die Abhängigkeit der jetzigen Konfessionsverteilung in Südwestdeutschland von den früheren Territorialgrenzen, 1884. — (Statistisch:) P. Pieper: Kirchliche Statistik Deutschlands, 1899; — J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch (jährlich ein Band; 37. Jahrg. 1910); — Statistische Mitteilungen aus den deutschen evg. Landeskirchen (Sonderabdruck aus dem Allg. Kirchenblatt für das evg. Deutschland; jährlich, 40 Pf. Stuttgart, Grüninger); — H. A. Krose SJ.: K. Deutschlands, 1904 (während Pieper außer interkonfessionellen Dingen alle Aeußerungen kirchlichen Lebens im Protestantismus behandelt, beschränkt sich Krose auf erstere; beide haben die Forschung sehr gefördert); — Ders.: Kirchl. Handbuch I (für 1907—08), 1908; II, 1909; III, 1910 (Fortsetzung analog dem Schneiderschen Jahrbuch ist geplant); — W. Held: Die Verschiebung der Konfessionen in Bayern und Baden und ihre Ursachen, 1901; — L. Knöpfel in der Festschrift für G. v. Mayr: Die Statistik in Deutschland, 1911.

Zu 2—6: † E. de Laveleye: Protestantismus und Katholizismus, deutsch 1875; — Yves Guyot: Die soziale und politische Bilanz der römischen Kirche, deutsch 1902 (hier auch einiges zu 1); — J. Forberger: Die wirtschaftliche und kulturelle Rückständigkeit der Katholiken und ihre Ursachen, 1908; — Ders.: Der Einfluß des Katholizismus und Protestantismus auf die wirtschaftliche Entwicklung der Völker, 1906; — G. v. Mayr: Statistik und Gesellschaftslehre III, 1909 ff. — Außerdem vgl. zu 2—4 H. Rost: Die Stellung der Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben der Gegenwart, 1908; — Ders.: Die Katholiken im Wirtschaftsleben, in: Der Aar (Zeitschrift), 1910; — Statistik des Deutschen Reichs 202 ff (Ergebnisse der Berufszählung von 1907). — Zu 2 über Baden: M. Offenbacher: Konfession und soziale Schichtung, 1900. — Zu 3: G. Frh. v. Hertling: Das Bildungsdefizit der Katholiken in Bayern (in: Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, 1897); — W. Lossen: Der Anteil der Katholiken am akad. Lehramt in Preußen, 1901. — Zu 5: G. Aschaffenburg: Das Verbrechen und seine Bekämpfung, 1903; — A. v. Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für die Sozialethik, 1882³; — H. A. Krose: Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit, 1900; — Ders.: Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, 1906; — Ders.: Religion und Moralstatistik, 1906; — Gegenüber der hier hervortretenden kath. Tendenz vgl. J. Forberger: Konfession und Moralstatistik, 1911. — Zu 6: Ueber „Inferiorität“ und Zölibat vgl. Paphnutius in PrJ 1911 Juli, S. 41 ff. **Mulert.**

Konfessionswechsel ¶ Austritt ¶ Aufnahme in die Kirche ¶ Konvertiten ¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d.

Konfessoren (Bekenner) ¶ Christenverfolgungen ¶ Märtyrer.

Konfirmandenanstalten ¶ Gustav-Adolf-Verein, 2. 3.

Konfirmandenprüfung ¶ Konfirmation: I, 4.

Konfirmanden-Unterweisung.

1. Ziel; — 2. Verhältnis zum Religionsunterricht der Schule; — 3. Inhalt; — 4. Methode (vgl. ¶ Katechismus: I, 3); — 5. Organisation: a) Dauer; — b) Dispens vom Religionsunterricht der Schule; — c) Ort und Zeit; — d) Zusammensetzung; — e) Ton; — f) Behördliche Aufsicht.

1. „Recht unterrichtet ist schon konfirmiert“! Das zugespitzte Wort meint Richtiges. So wirksam eine rechte Konfirmationsfeier sein kann, rechte K.-U. kann noch mehr bewirken; darum ist noch wichtiger als die Reform der Konfirmationspraxis die zweckentsprechende Gestaltung der K.-U. Als ihr Ziel die Uebermittlung von Religion zu bezeichnen, wäre fast ebenso bedenklich, wie wenn man dem Geschichtsunterricht die Erweckung von Patriotismus oder die Erzeugung staatsbürgerlicher Gesinnung zum Ziel setzte. Religion, als eigenes Erleben, wirkliche, lebendige Religion ist auch in der K.-U. nicht lehrbarer als in sonstigem ¶ Religionsunterricht; sie kann so wenig wie Ehr- oder Pflichtgefühl Gegenstand eines besonderen Unterrichtsfaches sein. Wenn sich das die K.-U. nicht gegenwärtig hält, so bringt sie der Frömmigkeit mehr Schaden als Nutzen. Aufs Sorgfältigste muß sie die Gefahr vermeiden, daß die schiefe, ja verhängnisvolle Vorstellung sich festsetzt, das Frommsein beginne mit einem Wissen, der Glaube sei ein Fürwahrhalten von

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Sätzen. Daß die objektive Religion das Abgeleitete ist, die subjektive, das Frommsein, das Ursprüngliche, das Lebendige, daß ihr Wesen, die Vereinigung mit Gott im Gemüt, ein Erleben ist und zwar ein geheimnisvolles Erleben, darüber herrscht weitgehende Uebereinstimmung unter denen, die über religiöse Vorgänge ernstlich nachdenken. So darf die Anwendung hiervon auf die Praxis, also auch auf die K.-U. nicht fehlen. Weichen muß das immer noch übliche Verfahren, Glaubenssätze zu lehren, zu erklären, zu begründen, einzuprägen zu dem Zweck, den Kindern Religion beizubringen. Zeugnisse religiösen Lebens in Worten, die schon durch ihre Schönheit und Kraft den Kindern eingehen, kann sie mitteilen; Personen, in denen die Religion Lebensmacht war, gilt es den Kindern vor Augen zu stellen, ihre Wirkung in der Gemeinschaft ihnen zu schildern. Daran kann die Fähigkeit erwachen oder sich stärken, eigene religiöse Erfahrungen, seien sie auch zunächst elementarer Art, zu machen, aber es kann nicht Religion zur Einprägung und Aufbewahrung mit nach Hause getragen werden. Wenn nun die K.-U. die Schranken erkennt, die allem Reden von Religion gezogen sind, und auf den aussichtslosen Versuch, durch Lehren Religion mitzuteilen, verzichtet — aussichtslos, auch wenn er in der Form auftritt, es sei den Kindern eine christliche Weltanschauung beizubringen oder „abzurunden" —, dann droht ihr nach einer andern Seite hin Gefahr. Man nimmt die Kinder in direkte religiöse Bearbeitung, legt das Schwergewicht auf die Darstellung der eigenen subjektiven Erlebnisse, und hierdurch sowie durch Gemütserschütterungen verbunden mit Andachtsübungen meint man in den Kindern eigenes religiöses Erleben hervorzubringen. Ein gefährliches Beginnen, weil es bei den einen vorzeitig die Knospe aufbricht und „unter dem Stäuben des blühenden Weines gegen alle Winzerregeln mit Behacken, Beschneiden, Bewühlen hantiert" (Jean Paul). Ueberreizung mit nachfolgender Erschlaffung oder aber Scheinwesen, in einigen engen Köpfen vielleicht Fanatismus sind die kranken Früchte des ungesunden Verfahrens. Bei den andern aber, wohl der Mehrzahl, wird durch das Machen- und Erzwingenwollen Widerstreben, schließlich Widerwillen gegen das Religiöse hervorgerufen, wie das an sehr vielen einzelnen beobachtet worden ist, aber auch an ganzen Generationen. So erwies sich die durch die Erweckungen und Gebetsübungen des ¶Pietismus hindurchgegangene Generation großen Teils recht empfänglich, sei es für ¶Voltaire'schen Spott und andere Angriffe einer irreligiösen Strömung, sei es für eine geschichtslos radikale ¶Aufklärung. Auch die „Heranbildung christlicher Persönlichkeiten" ist wie für den Religionsunterricht der Schule, so auch für den Konfirmandenunterricht ein zu hoch gestecktes Ziel. Dazu reichen wöchentlich zwei Stunden während eines Jahres nicht aus, aber auch eine Verdoppelung brächte nicht dahin; denn es gehört dazu eine stärkere und stetigere persönlich-erzieherische Einwirkung, als sie selbst im günstigsten Fall sich ermöglichen läßt, und eine größere Fähigkeit, religiöses und sittliches Leben zu erwecken und zu formen, als die Mehrzahl auch der Ernsten, Frommen, Gewissenhaften und pädagogisch Begabten besitzt. Wer mit der Konfirmation hoch herfährt, persönliche Selbstentscheidung für Christus, Uebergabe der Herzen an ihn oder Erneuerung des Taufbundes als ihr Wesen bestimmt (vgl. ¶Konfirmation: I, 2. 3), der wird sie selbst, diesen einzelnen so bedeutungsschweren Akt, als das Ziel des Konfirmandenunterrichts bezeichnen. Anders diejenigen, welche nüchterner und bescheidener in der Konfirmation eine gottesdienstliche Feier sehen zum Abschluß der Vorbereitung, durch welche die Jugend der Gemeinde fähig werden soll, nicht nur am hl. Abendmahl und damit am gesamten gottesdienstlichen Leben teilzunehmen, sondern auch am Aufbau der Gemeinde mitzuarbeiten, mit der Anwartschaft auf Wahlrecht und Wählbarkeit in erwachsenem Alter. Für diese Auffassung ist die Konfirmation ebensowenig Ziel des Konfirmandenunterrichts, wie, nach treffendem Wort, das Ziel der Rekrutenausbildung die Rekrutenvorstellung ist. Ziel ist vielmehr: *selbständige Teilnahme am evg. Gemeindeleben vorzubereiten*, wofür Konfirmation nur ein Durchgangspunkt ist.

2. Diese Zielbestimmung bleibt auf dem Boden dessen, was pädagogisch unbedenklich und psychologisch möglich ist, hält sich allerdings in bescheidenerer Höhe, aber bezeichnet doch auch ein innig zu wünschendes Ziel. Sie enthält zugleich eine *Unterscheidung vom Ziel des ¶Religionsunterrichts der Schule*, was bei allem Bewußtsein der Verwandtschaft und beiderseitiger bester Freundschaft im Interesse des einen wie des anderen liegt. Denn heillos ist das „planlose Nebeneinander, Durcheinander, ja Gegeneinander" von K.-U. und Religionsunterricht, wie es leider immer noch im Schwange geht. Die Folge ist in der Regel die mit Recht so genannte Dublettenwirtschaft. Die Kirche bringt, was die Schule brachte, noch einmal, nur in etwas anderer Reihenfolge, oder, wie man sich ausdrückt, systematischer und zugleich, wie man meint, erbaulicher, wobei es aber noch die Frage ist, ob der erbauliche Beiguß das wiederaufgewärmte Essen schmackhafter macht. Nicht viel besser, wenn die K.-U., im ganzen das Pensum des Religionsunterrichts der Schule wiederholend, schließlich noch einiges hinzufügt wie die Sakramentslehre und die Unterscheidungslehren. Denn auch hier kommt es in der Hauptsache nur zu einem Aehrenlesen auf dem Acker des Schulunterrichts, und für das, was etwa noch angehängt wird, tut sich der jugendliche Geist schwerlich recht auf, da es ihm leicht als etwas minder Wichtiges, nicht Ausgemachtes und wohl auch nicht Ausmachbares erscheinen wird. Zutaten aus der äußeren und inneren Mission werden diese Sachlage schwerlich bessern. Eine K.-U., in welcher im Grunde doch nur das Pensum des Religionsunterrichts wieder aufgesagt wird, muß je länger je mehr als überflüssig erscheinen. Anders wenn durch deutliche Unterscheidung ihrer Ziele Religionsunterricht und K.-U. gegen einander abgegrenzt werden. Als Ziel des Religionsunterrichts der Schule erkennt man mit wachsender Uebereinstimmung Kenntnis und Verständnis des Christentums, die der Höhenlage der übrigen Unterrichtsziele entsprechen. Wenn die K.-U. sich nun die Aufgabe stellt, die Jugend ins Gemeindeleben einzuführen, so werden ja mancherlei Berührungen mit dem Schulreligionsunterricht unvermeidlich sein, sie werden aber nicht zu ermüdenden Wiederholungen sich

auswachsen, vorausgesetzt, daß das Ziel fest im Auge behalten wird. Man hat von unserer Unterscheidung aus das Ziel der K.-U. ein praktisches genannt und gesagt, es komme ihr auf ein Werten an, während der Religionsunterricht der Schule auf ein Verstehen hinauswolle (H. Jahnow; s. Lit.). Doch wird alsbald an die Verschwisterung beider Prinzipien erinnert, daß wir nur da werten, wo wir verstehen gelernt haben, und daß uns Verständlichmachen und Zuverstehensuchen nur da der Mühe wert ist, wo wir Werte anerkennen oder wenigstens vorauszusetzen Anlaß haben. Auch ist zu fürchten, daß, wenn die K.-U. wesentlich werten soll, sie zu viel Reflexion, Urteil, auch Kritik von Minderwertigem hineinbringt, dadurch aus Unbefangenheit aufstört, der „Einfalt" Schaden tut und durch die von solchem Werten kaum zu trennende Absichtlichkeit verstimmend wirkt. Dagegen erscheint es unbedenklich, die beiden Unterrichtsarten so zu unterscheiden, daß bei der einen das Geschichtliche, bei der anderen das Gegenwärtige der vorherrschende Gesichtspunkt ist. Natürlich ist auch diese Unterscheidung nicht streng durchzuführen. Denn von dem Geschichtlichen des Religionsunterrichts hat das Herrlichste und Beste eine in die Gegenwart hineinragende Wirkung, und bei dem Gegenwärtigen der K.-U. wird manches Mal ein Wort über seine Entstehung hinzuzufügen sein. Aber darunter braucht die Selbständigkeit der K.-U. gegenüber dem Religionsunterricht nicht zu leiden. Schon zur Einlösung der Zusage, welche die christliche Gemeinde durch die ¶Taufe des Kindes als Kindertaufe getan hat, gehört, neben dem Religionsunterricht der Schule, eine Unterweisung zur Einführung ins Gemeindeleben, füglich erteilt durch das Gemeindeorgan, das ganz in diesem Beruf, der Gemeinde zu dienen aufgeht, den Gemeindepfarrer.

3. Die K.-U. wird aber um so eher sich behaupten, wenn nicht nur die Verschiedenheit des Ziels festgehalten wird, sondern auch eine Stoffabgrenzung geschieht. Läßt sich eine solche ohne Künstelei und ohne Schaden vornehmen? Jedenfalls muß der Inhalt und danach der Stoff der K.-U. durch das ihr gesetzte Ziel bestimmt werden. Keinesfalls genügen die Sakramente. Wenn die K.-U. ausschließlich oder wesentlich als Sakramentslehre gestaltet würde, demgemäß eine ganz geringe Stundenzahl beanspruchte, so würde diese Reduktion auf manchen Beifall rechnen können. Aber das Ziel der K.-U. würde nicht erreicht, wohl aber eine unevangelische Auffassung der Sakramente gefördert und die Gefahr einer dogmatischen und liturgischen Verengung heraufbeschworen. Als der altkirchliche Katechumenatsunterricht wesentlich Sakramentsunterricht geworden war (¶Katechetik, 2 a), da war er schon in die Periode des Verfalls eingetreten. Dagegen kann eine selbständige Beteiligung am gegenwärtigen Gemeindeleben dadurch vorbereitet werden, daß gezeigt wird, welches Gut hier dargeboten wird, das köstliche Gut der Gemeinschaft in den höchsten, heiligen Dingen, welche Forderungen eine evg. Gemeinde an die stellt, die ihr mit Bewußtsein und mit der Tat angehören wollen, welche Aufgaben sie ihrerseits als Gemeinde in Volk und Welt zu erfüllen hat, welche Kraft ihr dazu gegeben ist, welche Mittel, die Kraft zu erlangen und zu erhalten, ihr zur Verfügung stehen. In diesem Schema wird enthalten sein, was geeignet ist, einer Einführung ins christliche Gemeindeleben als Stoff zu dienen. Aber nach ihm die K.-U. anzulegen, wäre verkehrt; abstrakt würde sie ausfallen, also ihrem Zweck so hinderlich wie möglich sein, auch dann, wenn das Schema in rhetorischer Verkleidung auftreten würde. Aber was es umschreibt, läßt sich lebendig darstellen mit Hilfe von Luthers kleinem ¶Katechismus, dem klassischen Unterrichtsbuch. Er bezeichne das Stoffgebiet, durch das sich die K.-U. vom Religionsunterricht der Schule abhebt. Die Schule verzichte völlig auf ihn (vgl. ¶Katechismus: I, Sp. 992 f), selbst da, wo er nicht mehr, wie in der Regel, zu früh kommt. So würde der Katechismus nicht abgebraucht, die Kinder kämen nicht mehr katechismusmüde in die K.-U. Diese verzichtet damit freilich darauf, sich von seiten der Schule den Katechismus einprägen und in seiner Erklärung Vorarbeit tun zu lassen. Aber es bildet ja nicht der zu erklärende Katechismus den Inhalt der K.-U., auch nicht seine Begründung durch Schrift und Vernunft und seine darauf folgende Anwendung, sondern es handelt sich darum, mit seiner Hilfe christliches Gemeinschaftsleben zu deuten. Dazu kann er helfen, weil er ein Zeugnis davon ist, wie Luther als der deutsche Prophet das Christentum erlebt hat, und wie er bemüht ist, das deutsche Volk daran teilnehmen zu lassen. Also nicht irgend ein neuerer oder neuester Katechismus, sondern der kleine lutherische, und zwar nicht „vervollständigt" zu einem Lehrgebäude, sondern als Wegweiser ins evangelische Gemeindeleben hinein. Er zeigt dem, der „Glied am Leibe Christi" sein will, das Gemeindeleben als Leben der Liebe, des Glaubens, des Gebets; hierbei werden Tauf- und Abendmahlsfeier als besondere Formen des Gemeindegottesdienstes, der im gemeinsamen Gebet seine Keimzelle hat, neben anderen Formen zu besprechen sein, damit nicht eine unevangelische Anschauung der Sakramente, die ins Magische umschlägt, gefördert werde. Aeußere und innere Mission, Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund und Evangelische „Heimatkunde", auch das Unumgängliche vom Gegensatz Rom gegenüber können beim 4. Gebot, beim 3. Artikel, bei der 2. Bitte und beim Beginn des 2. Hauptstücks Platz finden. Vollständigkeit ist nicht nur unnötig, sondern unförderlich. Einen Abschluß der religiösen Jugendbildung kann die K.-U. nicht erzielen, soll es auch gar nicht versuchen. Statt der verhängnisvollen Vorstellung vom Abschluß lasse sie sich von der des Anfangs leiten, eines Anfangs, der zu eigener Fortsetzung lockt und reizt. Daß der kleine Katechismus die Spuren eines vergangenen Weltbildes und auch einer von unseren heutigen sozialen Kämpfen und Nöten unberührten sozialen Struktur an sich trägt (vgl. ¶Katechismus: I, 1. 3), macht ihn noch nicht ungeeignet für die K.-U. der Gegenwart; diese Eigenschaft hat er mit der Bibel gemein, in der auch das Herrlichste von solchen Spuren nicht frei ist. Aber es ist möglich und nicht zu schwer, dies Zeitgeschichtliche teils auf sich beruhen zu lassen, teils als Prisma für Lichtstrahlen zu fassen, die ein Bleibendes, für alle Zeit Gültiges aufleuchten lassen. Und welch ein Vorteil für die K.-U., wenn in sie nicht irgend eine Kommission in einem doch immer

wieder Kompromißcharakter verratenden Erzeugnis hineinredet oder ein Pfarrer oder Professor unserer religiös nicht schöpferischen Zeit in kurzlebigen Kundgebungen, sondern ein Luther. Und das in einem Buch, das eine solche Verbreitung gewonnen, einer solchen Reihe von Generationen gedient, also seine zusammenfassende und zusammenhaltende Kraft in den Trennungen durch Zeit und Raum erwiesen hat, das ein geistiges Band um die einzelnen Gemeinden schlingt und in unserer hin- und herwandernden Bevölkerung die Einigkeit stärken kann, auch dann, wenn man seine Bedeutung als evangelische Bekenntnisschrift als etwas der Vergangenheit Angehöriges betrachtet. Auch unierte Gemeinden tun wohl daran, wenn sie statt irgend eines Unionskatechismus den kleinen lutherischen der K.-U. zugrunde legen, und sogar reformierte, wenn sie ihm vor dem systematischeren, aber auch lehrhafteren Heidelberger Katechismus (¶ Katechismus: II, 5) den Vorzug geben. Aus diesem einzelne Perlen, z. B. die 1. und die 4. Frage und Antwort, einzureihen, wird noch keinen Mißton hervorrufen. Es fehlt nicht an reformierten Gemeinden, die so verfahren, ohne darum an ihrer Eigenart Schaden zu leiden.

4. Bemühungen um eine gute Methode der K.-U. soll niemand verachten, weil gerade in diesem Unterricht die Persönlichkeit des Pfarrers das Entscheidende sei. So unzweifelhaft es ist, daß von der Persönlichkeit das Leuchtende und Erwärmende ausgeht, so kann doch auch hier die Leucht- und Brennkraft erhöht werden durch eine gute, beeinträchtigt werden durch mangelhafte oder falsche Methode. Falsch ist es, den kleinen Katechismus als dogmatisches Lehrbuch zu behandeln, als Aufriß eines theologischen Systems, sei es der alten, sei es einer neuen Rechtgläubigkeit, die Hauptstücke als Stadien des Heilsweges, während doch schon Gottschick („Luther als Katechet", 1883) gezeigt hat, daß in einem jeden das Ganze des Christenlebens enthalten ist, jedesmal unter einem anderen Gesichtspunkt ins Auge gefaßt (¶ Katechismus: I, 3, Sp. 989 f). Die Wirkung oder vielmehr Nichtwirkung solchen Verfahrens kann man in zahlreichen Erzählungen und Biographien, bis zu F. Paulsens Jugenderinnerungen, 1909, S. 95, immer wieder bestätigt finden. Besonders verhängnisvoll ist die Wirkung der falschen Methode bei der üblichen Verwendung des 1. Hauptstückes zur Erreichung einer doch nur theoretischen Sündenerkenntnis, mit dem ebenso unbeabsichtigten wie häufigen Erfolg der Beförderung sittlicher Schlaffheit, der Verhüllung des heiligen Ernstes der Gebote, und beim 2. Artikel mit dem Erfolg eines ausdörrenden Verweilens in christologischen Formeln. Zunächst erspare man sich alle Mühe um systematischen Zusammenhang der Hauptstücke. Dann vermeide man beim ersten Hauptstück ein ausschließlich moralisierendes Verfahren, sondern zeige an der Erfüllung des Gesetzes durch das Leben des Heilandes, was ein Leben in der Gemeinschaft mit ihm bedeutet, in welchen Stand es erhebt, und wozu es darum verpflichtet. Beim zweiten Hauptstück ist die evangelische Auslegung, mit der Luther den Anfang gemacht (¶ Katechismus: I, 3, Sp. 989 f), durchzuführen, ohne pedantische Bindung an Luthers Erklärungen. Das Bekenntnis wird uns nicht zum unerträglichen Druck werden, wenn wir es in evangelischer Freiheit und mit etwas Sinn für das Dichterische aller religiösen Aussagen gebrauchen. Gibt seine Verwendung beim Konfirmationsakt zu ernsten Bedenken Anlaß (¶ Konfirmation: I, 3 c), so kann es doch mit seinem Lapidarstil in der K.-U. einer Orientierung in der Welt des Glaubens dienen. Der Glaube, von allen katholisierenden Trübungen befreit, trete als die Kraft zutage, die in Jesus Christus die Hand der göttlichen Liebe erfaßt und in seiner fortwirkenden Geistesmacht des Lebens inne wird, das den einzelnen wie die Gemeinde durchdringen will und sie willig und fähig macht zu der brüderlichen Gemeinschaft, zu der sie berufen ist. Das Vaterunser erscheine nicht nur als Muster für die Gebetsübung des einzelnen, sondern als Gemeindegebet, zugleich als das wahrhaft allgemeine christliche Bekenntnis, und dabei werde der über die Gegenwart, ja über alle Zeit und irdische Wirklichkeit hinüberreichenden christlichen Hoffnung die Stimme geliehen. Taufe und Abendmahl aber sollten nicht isoliert, sondern als Formen der Gemeindefeier (s. 3) behandelt werden. — Ueber Einzelheiten vgl. ¶ Katechismus: I, 3 ¶ Memorierstoff.

5. a) Die Dauer der K.-U. ist sehr verschieden; im westlichen Deutschland teilweise zweijährig, sinkt sie nach Osten und Süden hin auf ein oder ein halbes Jahr oder 3—4 Monate herab. In ein paar Monate wird sich der oben bezeichnete Stoff nur mit vielen Kürzungen hineinzwängen lassen, und auch ein Halbjahr ist zu kurz zum wirklichen Kennenlernen der Kinder, worauf doch ein gut Stück Möglichkeit gedeihlichen Zusammenarbeitens mit der Gemeinde der Zukunft beruht, außer etwa da, wo, in kleiner geschlossener Gemeinde, die Gelegenheit dazu sich ohnehin schon reichlich bietet. Ein Jahr Unterweisung wird durchschnittlich das Richtige sein. Dagegen geht bei zweijähriger Dauer leicht etwas von der Frische, Spann- und Leuchtkraft verloren, die der K.-U. dringend zu wünschen sind. Auch vergrößert eine zweijährige K.-U. die Reibungsfläche zwischen ihr und dem Religionsunterricht der Schule, der ohnehin schon die durch den Besuch der K.-U. entstehenden Störungen peinlich empfindet.

5. b) Ein Dispens vom Religionsunterricht der Schule während der Dauer der K.-U. hat allerdings das Ueble, daß für die Kinder nun ein Stück Schulpensum fortfällt und zwar für die einen dies, die andern jenes, da bei Verständigung zwischen Pfarrer und Eltern eine Hinausschiebung der Konfirmation bis ins 16., 17. Lebensjahr angängig und oft im Interesse des Kindes ist (¶ Konfirmation: I, 3 b; II). Aber das Bedenkliche einer Ueberfütterung, wenn zu den 2—4 Religionsstunden der Schule noch 2—3 Konfirmandenstunden hinzukommen, überwiegt auch dann, wenn die gleichzeitig von Verschiedenen erteilten Religionsstunden sich nicht wegen Richtungs- oder sonstiger großer Verschiedenheit durchkreuzen und einander, auch ohne alle Absicht, Eintrag tun. Dazu kommt, daß durch die Erhöhung der Stundenzahl, da, wo die Versetzung in die höhere Klasse fraglich ist, wenn nicht eine wirkliche, so doch leicht eine vermeintliche Ueberbürdung eintritt, wodurch die Willigkeit für die K.-U. nicht gefördert wird. Und diese wird dann von Eltern und Kind verantwortlich gemacht, falls die Hoffnung auf Versetzung fehlschlägt.

Also ist Dispensation, wenn auch, von der Schule her angesehen, ein Uebel, doch ein notwendiges, das aber sehr eingeschränkt wird, wenn bei Aufstellung des Stundenplans wie bei Bemessung der Jahrespensen auf die K.-U. Rücksicht genommen und für das Jahr, in dem durchschnittlich K.-U. stattfindet, ein Pensum bestimmt wird, das eher als andere entbehrt werden kann, also AT.liches.

5. c) Ein **Raum im Gemeinde- oder Pfarrhaus** statt eines Schulzimmers läßt die Kinder es empfinden, daß es sich um etwas anderes als gewöhnliche Schulstunden handelt. Das Konfirmandenzimmer braucht aber nicht im gothischen Stil gehalten zu werden, um stimmungsvoll zu sein! — Was die **Zeit** betrifft, so wird eine Einkapselung der K.-U. mitten in den Schulunterricht allerdings auch als Schulstunde von den Kindern empfunden, und Fortstürzen aus der Schule und nachher aus der K.-U. erschwert ungemein die Sammlung und Nachwirkung. Aber auf schulfreie Nachmittage die K.-U. legen, mäßigt in bedenklichem Maß die Freude an ihr und trübt die Erinnerung. Abendstunden können etwas Trauliches haben, aber der Heimweg im Dunklen hat sein Bedenken. Zu erstreben ist die Freigabe von 2 Anfangsstunden der Schule an Stelle der ungünstigen letzten Vormittagsstunden oder gar ersten Nachmittagsstunden, zu denen die Kinder ermüdet und abgehetzt kommen. Größere Empfänglichkeit wäre die Folge. Was in Bremen z. T. und in Basel möglich, wird anderswo nicht unangängig sein.

5. d) **Zusammensetzung.** Massenunterweisung ist unbedingt zu vermeiden, also über 50 in einer Klasse schlechterdings nicht hinauszugehen. Eine Teilung geschehe aber nicht nach höheren und niederen Schulen, obwohl der Unterricht dadurch erleichtert werden mag; aber die K.-U. soll ja etwas anderes sein als eine neue verbesserte oder verwässerte Auflage des Schulreligionsunterrichtes, und gerade bei ihrer Eigenart ist das Zusammensein von Kindern verschiedener Schulen, also verschiedener Stände, von sozialer und eben damit volkskirchlicher Bedeutung. Knaben und Mädchen zusammen zu unterweisen, wird, wo sie in der Schule an die Gemeinsamkeit gewöhnt sind, unbedenklich sein, ist aber auch schon da, wo die Gewöhnung nicht vorhanden war, z. B. in Bonn, eingerichtet worden, ohne Schaden zu tun.

5. e) Der **Ton der K.-U.** wird sich von dem des Schulunterrichts etwas unterscheiden, nicht durch Süßlichkeit oder durch besondere Freundlichkeit, die meist mißverstanden, ja mißachtet wird, oder gar durch Nachlassen in den Ansprüchen an Ordnung und Zucht. Aber die persönliche Note mache sich stärker geltend im Interesse an dem Werden der Eigenart und einem Eingehen auf sie, in gelegentlichen Fragen nach der Lektüre, etwaigen Zukunftsplänen, auch nach den Angehörigen und deren Ergehen, zumal den Eltern, die in dieser Zeit der Reihe nach zu besuchen nicht nur die Beziehungen zu ihnen befestigt, sondern auch den Kindern zugute kommt. So wird ein seelsorgerisches Moment, das freilich dem rechten Religionsunterricht der Schule auch nicht völlig fehlen darf, in der K.-U. sich stärker geltend machen. Kurzes Gebet am Anfang, ein Liedervers am Schluß gesungen oder gesprochen tragen dazu bei. Das Ganze ist vom ganz Gewöhnlichen abzuheben, nicht eine gemachte Feierlichkeit aufzutragen, aber ihm etwas Sonntägliches zu geben. Abstreifung des Schulmäßigen, Schulmeisterlichen, darum auch Vermeiden des Scheltens, wenn eben möglich allen Strafens ist allerdings zu wünschen. Schimpfen gar und Schlagen bringt die K.-U. um alle Wirkung. Daß aber das **katechetische Verfahren** zu vermeiden sei, ist eine über das Ziel schießende Forderung. Die Gefahr, daß der Intellektualismus dadurch befördert wird und über den begabten Kindern die anderen zu kurz kommen, kann vermieden werden durch Abwechslung von Fragen und Erzählen. Aber ein Austausch muß angebahnt und geistige Mitarbeit von den Kindern geleistet werden; eine bloß rezeptive Beteiligung genügt nicht, soll ein Besitz zustande kommen, der erfreuen und dauern kann. Die auf ein Ziel gerichtete Katechese ist daher nicht zu entbehren. Recht gebraucht verhütet sie, daß die Kinder es sich bequem machen. Den Pfarrer freilich schützt sie noch nicht vor dieser Gefahr.

5. f) Die Einführung eines gemeinsamen Lehrplans wird für die K.-U. leicht zur Einschnürung, und ihre nahe Verwandtschaft mit der Seelsorge erweckt ernste Bedenken **gegen behördliche Beaufsichtigung.**

H. **Eltester**: Materialien a. d. Katechumenen-Unterricht, 1868; — R. A. **Kohlrausch**: Der K.unterricht, 1898; — Ed. **Simons**: Konfirmation und K.unterricht, 1900 (hier auch die Angaben über die wichtigste bis dahin erschienene Literatur); — G. **von Rohden**: Ein Wort zur Katechismusfrage, 1902[2]; — W. **Bornemann**: Der K.unterricht und der Religionsunterricht der Schule, 1907; — O. **Baumgarten**: Neue Bahnen, 1909[2], S. 60—85; — **Hedwig Jahnow**: Der Religionsunterricht in der Schule und der K.unterricht (EvFr, Januar 1910); — **Ottomar Lorenz**: Der K.unterricht (Prakt. theol. Handbibliothek), 1910; — K. **Eger**: Zur Auseinandersetzung zwischen Religionsunterricht der Schule und K.unterricht (Monatsblätter f. d. ev. Relig. Unterricht, 1910); — F. **Niebergall**: Bibl. Gesch., Katechismus, Gesangbuch, 1910. — Vgl. die Literatur der Artikel ¶ Katechismus: I ¶ Katechetik.

Ed. Simons.

Konfirmation.

I. Geschichtlich und praktisch; — II. Rechtlich (K.sordnung). — Der der K. vorangehende Unterricht ist in dem besonderen Artikel ¶ Konfirmanden-Unterweisung behandelt. — Zur kath. K.spraxis vgl. ¶ Firmung.

I. Geschichtlich und praktisch.

1. Geschichte; — 2. Bedeutung; — 3. Bedenken: a) Zielbestimmung; — b) Zeitpunkt; — c) Bekenntnis; — d) Gelübde; — 4. Gestaltung der Feier.

1. Der evg. K. entspricht die **römisch-katholische** ¶ Firmung, das sacramentum confirmationis, das gewisse Ansätze schon in der Apgsch (8_{14-19}; 19_{2-6}) hat. Bei der Firmung geschieht, wie bei der Taufe, eine Salbung und durch sie nach katholischer Anschauung eine abermalige Geistesmitteilung, welche Mehrung der Taufgnade, also Stärkung verleiht und als so tiefgehend, gleich einem Siegel unauslöschlich eingeprägt gedacht wird, daß der Empfänger wie bei der Taufe und der Priesterweihe mit einem unvertilgbaren Merkmal gezeichnet gilt (¶ character indelebilis). Ueber den Vollzug der Handlung vgl. ¶ Firmung (vgl. auch ¶ Chrisma).

Die Heimat der **evangelischen** K. ist **Straßburg** und Martin ¶ **Bucer** ihr Begründer. Er war hierbei von ¶ Schwenkfeld beeinflußt und von dem Wunsch geleitet, ein

evangelisches Seitenstück zu der von den Reformatoren insgesamt verworfenen Firmung der römisch-katholischen Kirche zu gewinnen. Er gab ihr eine sehr bestimmte Beziehung zur Gemeinde; als „Bestätigung in die christliche Gemeinschaft“ bezeichnet er sie und beschreibt sie so: „Die Kinder wenn sie den Katechismum gefasset, thun ihren Glauben in der Versammlung Gottes bekennen und sich in die Gehorsame Christi und seiner Gemeinde selb begeben; und (die Seelsorger) sie darauf mit dem Gebet und Händauflegen in die ganze Gemeinschaft Christi und seiner Gemeinde bestetigen“ (Die ander verteydigung und erklerung der christlichen lehr, Bonn 1543; Vierter Hauptartikel: „Von der Confirmation, das ist der Firmung und Bestetigung in die gantze Christliche Gemeinschaft“, S. XCI). — Von Straßburg aus kam die K. nach Hessen, das Bucers Einfluß offen stand (¶ Hessen: I, 3; Sp. 2165), und hier wurzelte sie fest ein, während sie auf ihrem Heimatboden, infolge des Sieges der streng lutherischen Richtung in ¶ Straßburg, wieder verschwand. Denn die strengen Lutheraner waren ihr abhold infolge der ¶ Interims-Streitigkeiten; im Leipziger Interim näherte sich die Fassung der K. bei schwankender Ausdrucksweise der von Luther (¶ Firmung, Sp. 901) verworfenen römischen Firmung, ließ jedenfalls katholisierende Auffassung zu. Eines der wenigen lutherischen Kirchengebiete, in denen die K. schon im 16. Jhd. aufkam, ist ¶ Pommern. Aber die Pommersche Agende von 1563 kennt kein Glaubensbekenntnis der Kinder, noch verlangt sie ein Gelübde ewiger Treue, noch verbindet sie unmittelbar Einsegnung und erste Abendmahlsfeier. Die eingesegneten Kinder werden zum Abendmahl zugelassen, wenn die Eltern mit den Pastoren es für gut ansehen. — ¶ Calvin traf eine der Bucerschen sehr ähnliche Einrichtung. Sind die Kinder 10 Jahre alt — auffallend früh ist der Termin gesetzt —, so werden sie vor der Gemeinde über die Hauptstücke des christlichen Glaubens befragt und ihre Antworten gelten als das Bekennen des Glaubensbekenntnisses.

Besondere Aufmerksamkeit wandte ¶ Spener der K. zu. Er fand sie in der Umgebung von Frankfurt vor und betrieb ihre Verbreitung. Auf den Fittigen der von ihm ausgehenden pietistischen Bewegung wurde sie in viele Landeskirchen getragen, die sie bisher abgelehnt hatten. Dabei ist bemerkenswert, daß stellenweise auch jetzt noch ein Glaubensbekenntnis als besonderer Akt fehlte und das Beantworten der Examenfragen als das Bekennen des Glaubens galt. Zu der Ausbreitung der K. trug noch ein anderer Umstand bei, der zeitlich ungefähr mit der pietistischen Bewegung zusammenfällt: das stärkere Einsetzen der römischen Propaganda und die zahlreichen Uebertritte von Gliedern fürstlicher Häuser (¶ Konvertiten, 2, a). Die Hoffnung, daß die K. mit ihrem Gelübde der Treue dagegen einen Schutz gewähren könne, hat damals ihre Verbreitung befördert. Auch der Rationalismus war ihr sehr gewogen. Er machte sie zu einem Weiheakte: die Kinder weihten sich zu Priestern der Wahrheit und der Tugend. Und auch, wo er sie nicht so weit umbog, wußte er sie teils pathetisch, teils rührend zu gestalten. Eine so ausgestattete Handlung entsprach der damaligen Stimmung so sehr, daß sie damals auch da Eingang fand, wo man sich ihr bisher verschlossen hatte. Doch überall eingeführt als öffentliche kirchliche Handlung ist die K. erst seit dem 19. Jhd.; zuletzt geschah es in Hamburg 1832.

2. So groß in der evangelischen Kirche das Ansehen der K. ist, so gering ist die Uebereinstimmung, wenn nach ihrer Bedeutung gefragt wird. a) Sie soll der Aufnahmeakt in die Konfessionsgemeinde (¶ Konfession) sein, während durch die ¶ Taufe das Kind in die Christenheit im allgemeinen aufgenommen werde. Aber abgesehen davon, daß dann, wie die Geschichte der K. zeigt, in vielen Kirchengebieten Jahrhunderte lang niemand zur evangelischen Kirche im eigentlichen Sinn gehört hätte —, ein Kirchenwesen, das für die christliche Unterweisung der Kinder sorgt (¶ Kirche: VI), auch zu ¶ Kindergottesdiensten sie sammelt, sieht sie bereits als ihm zugehörig an. — b) Von einer Mitteilung besonderer geistlicher Gabe, die an die K. geknüpft sei, ist ferner geredet worden; aber diese katholisierende Vorstellung läßt sich nicht aufrecht halten. — c) Wenn die K. den Abschluß der Kinderzeit bezeichnen und darin ihre Bedeutung aufgehen soll, dann wird sie zu einer Dublette der Entlassung aus der Schule und verliert ihren kirchlichen Charakter. — d) Ergänzung oder Vollendung der Taufe soll die K. sein. Aber worin besteht das Ergänzende? Soll es der Glaube sein, so ist diese Ergänzung durch die K.shandlung nicht gegeben, denn sie verbürgt dessen Dasein nicht. Soll Bekenntnis- und Gelübdeakt die Ergänzung bringen, so ist diese gemeinsame äußere Handlung von Kindern so gewichtig nicht, daß durch sie aus der an sich unvollständigen Handlung der Taufe erst etwas Rundes, Ganzes würde. — e) Auch die Vorstellung einer Erneuerung des Taufbundes bei der K. ist nicht haltbar. Vorausgesetzt, daß bei der Taufe als Kindertaufe überhaupt von einem Bund die Rede sein kann (¶ Taufe), so wird er gebrochen durch die Sünde, erneuert durch die Gnade bezw. den die Gnade ergreifenden Glauben, nicht aber durch eine äußere Handlung. Oder man müßte nachweisen, daß der Glaube zugleich mit der Handlung sich einstellen muß! — f) Eher läßt es sich hören, wenn man die K. eine Bestätigung der Taufe nennt. Indem die Konfirmanden erklären, daß sie Christen, Jünger Jesu, sein wollen, nehmen sie in ihren Willen auf, was die Taufe als ihre Bestimmung ausgesprochen hat. Aber ein zutreffender Ausdruck ist Bestätigung dafür nicht; denn gesetzt ein Kind bliebe unkonfirmiert, so wäre das, was es von seiner Taufe gehabt hat, noch nicht gleich einer unbestätigten Nachricht oder Wahn, leer, nichtig, wirkungslos.

Besser als von der Taufe her versteht man die K., wenn man sie als feierlichen Abschluß des Konfirmandenunterrichts in Beziehung setzt zu dem, was auf sie folgt, und wozu sie die Pforte ist. Sie berechtigt zur Teilnahme am Abendmahl; aber sie gibt auch Patenrecht, Anwartschaft auf Wahlrecht und Wählbarkeit (¶ Konfirmation: II, rechtlich). Also zur höchsten und innigsten Gemeindefeier gewährt sie den Zutritt und eröffnet die Aussicht auf selbständige Mitarbeit an den Aufgaben einer evangelischen Gemeinde, so daß Bucer (s. o.) das Richtige trifft, wenn er K. übersetzt mit Bestätigung in die christliche Gemeinschaft, Bestätigung im Sinn von Befestigung eines schon bestehenden Zusammenhangs. Nur darf man diese Bedeutung nicht

dadurch überspannen, daß man die Kinder als **mündige Christen** erklärt. Dies Ziel kann auch durch den besten Konfirmandenunterricht nicht erreicht werden; denn es bezeichnet eine Reife und Innerlichkeit und Selbständigkeit des Glaubens, wie sie bei vierzehn-, fünfzehnjährigen Kindern nicht zu erreichen ist. Zustande kommen kann in einer geeigneten ¶ Konfirmanden-Unterweisung nur die Fähigkeit, zu einer bewußten Beziehung des ganzen Lebens auf das in Christus erschienene Leben zu gelangen. Wenn man das Ergebnis Mündigkeit nennt, so wirken vielleicht alte Anschauungen nach, eine Unterscheidung zwischen Volljährigkeit und Pubertät, zwischen denen ein 7 jähriger Zeitraum angenommen, danach für die unvollkommene Mündigkeit das 10., 12. oder 15., für die volle das 16., 18. oder 21. Jahr gesetzt wurde, und der da und dort bezeugte Brauch, daß dem Fünfzehnjährigen die Erlaubnis erteilt wurde, Waffen zu tragen. Aber so wenig wie unsere K. als Erklärung der Wehrhaftigkeit oder gar als Streiterweihe oder als Laienordination bezeichnet werden kann angesichts der tatsächlichen geistigen und geistlichen Beschaffenheit der großen Mehrzahl der Konfirmanden, so bedenklich ist die Anwendung des Begriffes Mündigkeit bei der heutigen Auffassung. Sie hat leicht zur Folge, daß Kinder und Angehörige, die Tragweite der Handlung überschätzend, weitere Unterweisung, Aufsicht, Zucht für unnötig halten.

3. a) Darüber besteht weitgehende Uebereinstimmung, daß unsere bisherige Praxis, den kirchlichen Unterricht zum Abschluß zu bringen, zu ernsten **Bedenken** Anlaß gibt. Hier hat schon seit Jahrzehnten sehr berechtigte Kritik eingesetzt. Theologen verschiedenster Richtung verlangen eine mehr oder weniger eingreifende Reform. Zum Eindringlichsten von dem Vielen, was gegen unser übliches K.sverfahren gesagt worden ist, gehören immer noch die Ausführungen, die ¶ Wichern in seinem Vortrage: „Die Aufgabe der evangelischen Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wieder zu gewinnen", dem 14. Kongreß für innere Mission, Stuttgart 1869, vorlegte. Er schildert den Zustand, der bei der gegenwärtigen Praxis herauskomme. Die Masse der Entfremdeten ist nichts anderes als die Masse der Konfirmierten; er nennt die bezeichnenden Ausdrücke des Volksmundes: „abgehen", „loskommen", „frei werden" usw. Der Junge kann es nicht erwarten, mit der Zigarre im Munde frei umher zu spazieren; das Mädchen sehnt sich, als Fräulein aufgeputzt zu erscheinen. In den sogenannten höheren Ständen wartet das Theater, der Ball, das im ganzen so inhaltlose Gesellschaftsleben. Ehe es aber hierzu kommen kann — fährt Wichern fort —, muß notwendig zweierlei geschehen: zuerst die K. mit feierlichem Gelübde und sodann der erste Genuß des heiligen Abendmahls. Diese sarkastische Nebeneinanderstellung macht in der Tat die Sache deutlich, sie zeigt, wozu die K. nach landläufiger Anschauung da ist. Sie ist die Eingangstür zu völliger Teilnahme an den Genüssen der Erwachsenen. Im ganzen entspricht in den großen Städten der Wichernschen Darstellung auch heute noch die Wirklichkeit, und z. T. auch in kleinstädtischen und ländlichen Gemeinden. Diese weitverbreitete Auffassung der K. ist aber der **Reflex einer Uebertreibung von seiten der Kirche**, jener starken Betonung des Bekenntnis- und Gelübdeaktes, wodurch die Kinder auf eine Stufe gehoben erscheinen, die sie tatsächlich ihrem Alter und ihrer inneren Entwicklung nach noch nicht erreicht haben (vgl. ¶ Konfirmanden-Unterweisung, 1). Sollten sie nun kirchlich mündig sein, und sollte das etwas so Großes sein, daß sie nun selbst mit eigenem Mund, eigener freier Entschließung sich zu ihrem Heiland bekennen, dann ist es kein Wunder, wenn sie nun angesehen werden und sich selber ansehen als solche, die einen großen Ruck getan, die in allem Wesentlichen jetzt den Erwachsenen gleich sind. Man ist zu hoch einhergefahren und muß nun von rechts wie von links den Vorwurf hören von der Unwahrheit der K.

3. b) Also **Hinausschiebung der K.** —, das scheint das gegebene Auskunftsmittel zu sein (zur rechtlichen Lage vgl. ¶ Konfirmation: II). Hiergegen wird geltend gemacht die angeblich größere Empfänglichkeit für religiöse Eindrücke in früherem Alter und, daß da die kindliche Seele von Zweifeln noch nicht angekränkelt sei. Aber die ungebrochene Kindlichkeit ist doch auch jetzt bei den Kindern unseres durchschnittlichen Konfirmandenalters mit wenigen Ausnahmen nicht mehr vorhanden, man müßte also noch früher als bei uns üblich konfirmieren; das will jedoch aus guten Gründen niemand. Wenn aber die Rede von der ungebrochenen Kindlichkeit so gewendet wird, die Kinder seien da dem Bekenntnis und Gelübde gegenüber noch unbefangen, so heißt das auf deutsch, das Kind macht sich noch keine Gedanken über Inhalt und Tragweite, und beides soll ihm so früh abgefordert werden, weil es noch nicht weiß, was es bekennt und verspricht. Diese Befürwortung früher K. hält nicht Stich. Dagegen sind die Vorteile da, wo man später konfirmiert, wie in der Schweiz, den Niederlanden, in Ostfriesland, aber auch im lutherischen Siebenbürgen und in den Ostseeprovinzen, unverkennbar. Die Kinder können besser dem Unterricht folgen; dieser kann auf Fragen des Berufslebens, Versuchungen der Jugendzeit anders eingehen; vor allem übt der weiter ins Leben hinaufreichende Einfluß kirchlichen Unterrichts, kirchlicher Ordnung eine heilsame Wirkung auf die sittliche Haltung der Jugend aus, wie das z. B. für Ostfriesland ausdrücklich bezeugt wird. Und nicht nur auf dem Land, auch in den Städten ist dort späterer K.stermin möglich. Ja, es wird ein solcher festgehalten auch in dem Industriegebiet des Kantons Zürich. Aber freilich ist es etwas anderes, eine eingewurzelte Sitte beibehalten, als eine neue Ordnung an Stelle alter Sitte einführen. Es würde dann für die große Mehrzahl Schulentlassung und K. auseinander fallen; ein regelmäßiger Besuch des Konfirmandenunterrichts wäre nicht mehr zu erreichen, und so bliebe die Mehrzahl der schulentlassenen Jugend unkonfirmiert. Damit würde aber für eine breite Schicht das Interesse an der Landeskirche schwinden; diese würde an Anziehungskraft für die Massen und an Möglichkeit, auf innerlich Fernstehende zu wirken, erheblich einbüßen. Bei uns bietet sich nie wieder ein solcher Einschnitt wie bei der Schulentlassung. Nur Schüler höherer Schulen könnten später konfirmiert werden; dann aber wären sie für sich allein, und gegen solche Scheidung der Stände gerade durch die Kirche wird sich immer ein starkes soziales Bedenken

erheben. — Ein anderer Reform-Vorschlag will **Bekenntnis und Gelübde von der K. getrennt** und einem späteren Zeitpunkt vorbehalten wissen. Ein zweiter kirchlicher Unterricht, an dem teilzunehmen Sache freien Entschlusses sei, soll darauf vorbereiten, und erst auf das dann ganz freiwillig erfolgende Bekenntnis und Gelübde soll die Zulassung zum Abendmahl erfolgen. „Beim jetzigen K.sverfahren ist die Freiwilligkeit eine Fiktion. Und nur ein wahrhaft freiwilliges Bekenntnis und Gelübde hat Wert." Man wendet ein, daß es Uebertreibung sei, von „abgezwungenem" Bekenntnis und Gelübde und Abendmahlsgang zu reden, es handle sich um ein Stück kirchlicher Sitte, der sich die große Mehrzahl willig fügt; sie wisse es gar nicht anders, als daß das zur K. gehöre, und mache sich weiter keine Gedanken darüber. Das sei kein in unserer K.s-Ordnung begründeter Schaden oder Mangel, das sei einfache Folge davon, daß die Masse eben die träge Masse sei. Darum könnten doch aus ihr heraus einzelne, vielleicht viele zu dem Anfang persönlichen Glaubens schon vor der K. oder durch sie gelangen. Mag dem so sein, so ist doch nicht zu verkennen, daß in unserer Zeit die Sitte bloß als Sitte über sehr viele ihre Macht verliert oder schon verloren hat, in dieser Zeit großen Selbständigkeitsdranges. Und daß der Respekt auch vor der erst werdenden Persönlichkeit größer, die Abneigung gegen alles, was an Zwang in geistlichen Dingen auch nur streift, gegen eine wenn auch sanfte und indirekte Nötigung in Sachen des innersten Lebens, stärker geworden ist, das gehört noch nicht zu den beklagenswerten Zeiterscheinungen. Dagegen fragt es sich, ob auf dem bezeichneten Wege eine wirkliche Freiwilligkeit erreicht wird, ob nicht von denjenigen Kindern, welche sich zu dem zweiten, auf Bekenntnis und Gelübde vorbereitenden Unterricht melden, die meisten dabei doch nur mehr oder weniger sanftem elterlichen Zwang nachgeben würden. Auf der anderen Seite würden wirtschaftliche Verhältnisse einerseits, eine bei dem Uebermaß von Schule begreifliche Abneigung andererseits die große Mehrzahl von diesem Kompetentenkatechumenat, wie die zweite Unterrichtsstufe mit altkirchlichen Namen genannt wird, fern halten; die blieben dann auch vom Abendmahl ausgeschlossen. Die Zugelassenen aber kämen in große Gefahr, sich für Christen erster Klasse zu halten; ja, sie wären tatsächlich die patentierten, zumal dann, wenn nur den Bekennern aktives und passives Wahlrecht zuerkannt werden soll (vgl. ¶Apostolikumstreit, Sp. 607), wie das die meisten wollen, die jenen Reformvorschlag verfechten. Damit wäre dann der volkskirchliche Charakter unserer evangelischen Kirchen nicht nur bedroht, sondern beseitigt.

3. c) Soll darum alles beim Alten, also auch das ¶Apostolikum **K.sbekenntnis** bleiben? Hiergegen erhebt sich besonders der Widerspruch (vgl. ¶Apostolikumstreit ¶Hauptgottesdienstordnung, 3). Der Theologe kann sich mit diesem Bekenntnis abfinden, indem er einzelne seiner Sätze umdeutet nach dem Vorgang Luthers und des Heidelberger Katechismus, oder indem er das Ganze dieses durch sein Alter ehrwürdigen Bekenntnisses als einen der Natur der Sache nach unvollkommenen Versuch nimmt, auszusprechen, was seinem Inhalt nach in Formulierungen nicht aufgeht. Aber für die Nichttheologen liegt die Sache schwieriger. An einzelnen Artikeln des Apostolikums nehmen sie Anstoß, weil sie dieselben mit dem geschichtlichen Tatbestand oder mit dem heutigen Weltbild nicht in Einklang bringen können; sie als dichterischen Ausdruck religiöser Wahrheit zu fassen, sind sie nicht angeleitet worden. So widerstreitet es ihrem Wahrheitssinn, daß ihre Kinder bei der K diese Sätze bekennen sollen. Und unter den Kindern selbst sind Zweifel gegenüber dem einen oder anderen Artikel nicht selten. Bei gar nicht so wenigen schreibt sich eine ausdrückliche Abneigung gegen die Kirche daher, daß sie bei der K. zu einem feierlichen Bekennen von Sätzen veranlaßt worden seien, die ihnen als z. T. fraglicher Natur gleich damals erschienen seien und schon bald darauf als unwahr sich erwiesen hätten. So seien sie zu einem Meineid genötigt worden. Gesetzt nun, ein guter Unterricht hat solchem vorgebeugt, indem er nicht nur gesagt, sondern gezeigt hat: Es handelt sich nicht um ein Schwören auf Formeln und Sätze, sondern vermittelst dieses altehrwürdigen Bekenntnisses sprecht ihr euer Vertrauen aus zu Gott, unserem Vater, eure Zugehörigkeit zu Jesus Christus, eure Willigkeit, vom heiligen Geist euch in alle Wahrheit leiten zu lassen, — immer bleibt die Gefahr, daß die Zustimmung zu einer Anzahl von Sätzen doch als das Eigentliche, Wesentliche erscheint. Kurz, das Apostolikum als K.sbekenntnis bringt mit sich, unweigerlich, die Gefahr eines Katholisierens, einer Entleerung des evangelischen Glaubensbegriffes. Und selbst nach der Kreuzzeitung (2. Nov. 1902) hat „die falsche Gleichsetzung des äußeren Bekenntnisses zu bestimmten Glaubenssätzen mit dem aktiven Glauben im Sinne Luthers zu viel Verwirrung geführt". So ist der Wunsch begreiflich, das Apostolikum durch ein K.sbekenntnis zu ersetzen, das den Glauben im evangelischen Sinne deutlicher ausdrückt, also jener Gefahr der Verwechslung des Glaubens mit Fürwahrhalten von vornherein überhoben ist. Ein solches ist z. B. das von ¶Jatho (ChrW 1911, Nr. 11, Sp. 262), das auch den Vorzug der Wärme und Innigkeit hat. Noch besser geschieht das „Bekennen" nicht in einer gesprochenen oder vorgesprochenen Formel, sondern durch den Gesang eines dazu geeigneten Liedes. Wie geschaffen hierzu ist „der Fels des Heils", wie E. M. ¶Arndt sein Lied „Ich weiß, woran ich glaube" überschrieben hat. Auch Luthers Glaubenslied, gekürzt (vgl. ChrW 1911, Sp. 305; Rheinisch-Westfälisches Gesangbuch, Nr. 167), ist dazu geeignet. Ein Verzicht aber auf jeden besonderen Bekenntnisakt wäre keine grundstürzende Neuerung, sondern Rückkehr zu der Weise mancher alten K.s-Ordnung (s. Sp. 1643). Ueberdies ist ja die Teilnahme am Abendmahl, zu der die K. führen will, in sich selbst auch ein Bekenntnis.

3. d) Und das **Gelübde** bei der K.? Gelübde sind von evangelischem Standpunkt aus gewiß nicht ohne Weiteres zu verwerfen; sie können einen Halt gewähren, der Selbsterziehung einen Dienst leisten (¶Gelübde: III). Aber gegen die übliche Form des K.s-Gelübdes erheben sich bei der religiös-sittlichen Unreife der Gelobenden ernste Bedenken. Angesichts der Macht der tatsächlichen Verhältnisse des Lebens kann die Erfüllung bestimmter Versprechungen, wie z. B. fleißigen Kirchenbesuches oder auch nur der

ernstliche Versuch dazu nur in einer kleinen Zahl von Fällen angenommen werden. Die Unterwerfung unter Ordnung und Zucht der Kirche aber im Gelübde zu verlangen, hat keinen Sinn in einer Kirche, die Massengemeinden bestehen läßt, die auf Ordnung und Zucht zu halten gar nicht in der Lage sind. Dagegen ist nicht nur unbedenklich, sondern wünschenswert, um der Kinder wie um der Gemeinde willen, statt eines eingehenden Gelübdes die in schlichter Form gegebene Erklärung, daß sie sich zu Jesus Christus halten und seiner Gemeinde angehören wollen. Soll in Bekenntnis und Gelübde das Wesentliche der K. liegen, dann muß man warten, bis der Einzelne sich dazu bereit erklärt und dann ihn einzeln oder einige von solchen konfirmieren. Will man am gemeinsamen Abschluß des Unterrichts festhalten — und es sprechen gewichtige Gründe, namentlich pädagogische und volkskirchliche dafür —, dann muß man, wie auf Bekenntnis, so auf Gelübde zumindest nicht den Nachdruck legen; oder man muß ganz darauf verzichten, weil beide eine gewisse Selbstentscheidung voraussetzen, diese aber weder bis zu einem im voraus bestimmten Zeitpunkt zu erwarten ist, noch mit allen Mitteln der Kunst sich mit Sicherheit herbeiführen läßt.

Wenn aber viele Gemeinden und Pastoren auf Bekenntnis und Gelübde nicht verzichten wollen, dann ist der Vorschlag wohl zu erwägen, auch hier Parallelformulare einzuführen, eins mit Bekenntnis und Gelübde (beide in geeigneter Form, und eins ohne die zwei Stücke, und die Entscheidung, welches zu wählen sei, dem Gemeindekirchenrat zu überlassen. Damit ist nichts Unerhörliches erbeten. Die Preußische ¶ Agende z. B. hat bei Taufe und Abendmahl Parallelformulare, hat ein Stück eines solchen innerhalb der K.s-Ordnung, in welchem die Kinder sich zu ihrem Taufgelübde bekennen und danach dem Bösen absagen müssen (¶ Abrenuntiation), — dies für die Anhänger einer Vorstellung von der Kindertaufe, die von der überwiegenden Mehrzahl evangelischer Theologen und Nichttheologen abgelehnt wird. So wird der Wunsch eines Entgegenkommens auch nach der anderen Seite hin nicht unbescheiden sein. — Schon jetzt, innerhalb des bisherigen Rahmens, kann der Einzelne mildern durch Betonung der objektiven Seite der Handlung: Die Gnade, die von der Taufe an den Kindern nahe gewesen ist, will sie nicht nur nicht lassen, sondern sie mit reicherer Erkenntnis und größerer Kraft ausrüsten, mit beidem am sichersten und nachhaltigsten inmitten der Gemeinde, die zu ihrer Abendmahlsfeier sie freundlich einlädt, ohne dabei unter Mißverständnis der Paulusworte vom unwürdigen Genuß (¶ Abendmahl: I, Sp. 42) ein Erschrecken vor etwas Unheimlichem zu erwecken, und die auf ihre Mitarbeit und ihren Dienst an den Brüdern im Geiste Jesu rechnet.

4. Um eine wirkliche Feier zustande zu bringen, ist die Prüfung von der K. zu trennen. Denn die Kinder sind durch das, was die Prüfung in ihnen hervorruft, nicht in die Verfassung froher stiller Sammlung versetzt, wie sie für eine Einsegnungsfeier erforderlich ist; diese muß leiden bei unmittelbar vorangehender Prüfung, der etwas Schulmäßiges immer anhaften wird. Sie ist beizubehalten, nicht sowohl um der Kinder willen — auch bei Kindern ist das Maß des Wissens nicht das Maß der Frömmigkeit —, als um des Pfarrers willen, der da eigentlich der zu Prüfende ist, und um der Gemeinde willen, die auf diese Weise einen Einblick in den Gang ihres kirchlichen Jugendunterrichts tut, dabei auch Kenntnisse auffrischen oder klären und fördern lassen mag. Aber so unverträglich ist die Prüfung mit der Feier, daß jene auch nicht am Morgen, diese am Abend desselben Tages stattfinden darf. — Ebenso wenig ist die erste Feier des hl. Abendmahls unmittelbar mit der K. zu verbinden oder am Abend des K.stages anzusetzen. Denn diese Verbindung bedeutet, wenn nicht für die phlegmatischen, so doch für die andern Kinder und auch für viele Angehörige ein Uebermaß der Eindrücke, das das Gegenteil des Gewünschten zur Folge hat. Der Behauptung, daß jene Vereinigung am ehesten die Gewähr biete für die Empfänglichkeit, für die Würdigkeit der jungen Abendmahlsgäste, widerspricht die tatsächlich dadurch erreichte Ueberreizung oder Abspannung bei vielen.

Die Einsegnungsfeier selbst ist als selbständiger Gottesdienst zu gestalten. Findet sie im Anschluß an einen Predigtgottesdienst statt, so kommt sie nicht zu ihrem vollen Recht; sie soll kein Anhang sein, sondern die Stelle des Hauptgottesdienstes einnehmen. Es schadet gar nichts, wenn die Reihe der Predigt-Gottesdienste durch einen Gottesdienst, in dem eine Handlung den Mittelpunkt bildet, unterbrochen wird. Dadurch wird nicht die Gesamtgemeinde um einen ihrer Gottesdienste gebracht zugunsten eines Privatakte̲s, der nur einige Familien in der Gemeinde interessiert. Denn die K. geht die ganze Gemeinde an. Es ist ihre Jugend, die erscheint. Wer als Gemeindeglied recht mit der Gemeinde lebt, der sieht sich auch dann zur K.sfeier eingeladen, wenn er kein eigenes oder nahe verwandtes Kind dabei hat. Die aber doch finden, es gehe sie nicht genug an, oder sie nähmen den anderen den Platz weg, die mögen sich an dem Tage an den Abendgottesdienst halten. Darum ist aber die K. als Gemeinde-Feier zu fassen, die Anwesenheit der Verwandten nicht nur, sondern der Gemeinde vorauszusetzen. Also ist an der Oeffentlichkeit der Feier unbedingt festzuhalten. Die Gefahr, daß sie zu einer Schaustellung wird, die der Eitelkeit Nahrung zuführt, kann ein ordentlicher K.s-Unterricht überwinden; besonders die letzten Stunden werden dafür sorgen, daß dergleichen nicht aufkommt. — Der Gang der Feier sei einfach, durchsichtig, nicht mit allerlei Beiwerk überladen oder gar mit sentimentalem Aufputz verbrämt. Daß es ein Freudentag ist, darf nicht verdeckt werden. Darum ist Ausschmückung der Kirche mit Grün nicht zu verwerfen. Ziehen dann Kinder und Pfarrer unter Orgelspiel in sie ein, in der die Gemeinde schon versammelt ist, so ist auch das ein deutliches und freundliches Sinnbild. Dann aber keine Predigt von der Kanzel herab über die K., sondern K.s-Rede, an die Konfirmanden, Angehörigen und an die Gemeinde gerichtet, vom Altar aus, kürzer als eine Predigt, weil hier alles zur Handlung drängt! Die Rede wird umso wirksamer sein, je mehr man ihr Kenntnis dieser Kinder und ihrer wirklichen Lage und Verständnis dafür abmerkt. Sie darf aber darüber nicht vergessen, der Gemeinde ihre Pflichten diesen jungen Christen ge-

genüber auszulegen und ans Herz zu legen, die ihr zugeführt werden zur Förderung ihres inneren, innersten Lebens und nicht zu dessen Gefährdung und Ertötung. An die Fürsorge für die konfirmierte Jugend als an eine Gemeindeaufgabe hat sie nachdrücklich zu erinnern. Auf die Ansprache antworte die ganze Gemeinde mit Gesang. Dann, auf die Aufforderung des Pfarrers hin, geschehe das Bekenntnis der Kinder in der Form eines Glaubensliedes, wozu sich die Verse 1 und 4—6 des Arndtschen Liedes „Ich weiß, woran ich glaube" ganz besonders eignen, und auf eine weitere kurze Aufforderung hin die Willenserklärung (s. 3d). Ihr folgt die Einsegnung, die besser den Kindern insgesamt als jedem einzeln erteilt wird; denn die beständige Wiederholung derselben Formel wirkt ermüdend, auch bei Gruppen. Eine gute Einsegnungsformel ist die im Kirchenbuch für Elsaß-Lothringen: „Der himmlische Vater gebe dir (besser: euch) seine Gnade, Schutz und Schirm vor allem Argen, Kraft und Trieb zu allem Guten, um Jesu unseres einigen Herrn und Heilandes willen". Sie geht auf die sehr verbreitete althessische K.sformel zurück, unter Beseitigung dessen, was darin unevangelisch und störend ist. Dann trete jedes Kind einzeln zu dem Pfarrer, gebe ihm die Hand und empfange den Denkspruch, der, sorgfältig ausgewählt, Lob sowohl wie Tadel vermeide. In manchen Gemeinden ist es üblich, daß dann auch der älteste der Vorsteher dem Kind die Hand reicht und ihm das NT mit den Psalmen überreicht als Geschenk der Gemeinde. Diese wird noch angelegentlicher in die Handlung hineingezogen, wenn sie, gleich hierauf, in einigen hierzu geeigneten Strophen in Wechselgesang mit den Kindern tritt. — Würden bei einer nach diesen Vorschlägen verlaufenden Feier die Gemeinde etwas mehr, die Kinder etwas weniger als üblich hervortreten, so fürchtet man von diesem „weniger" eine Einbuße an erwecklichen Eindrücken. Aber die eigentliche Wirkung hängt am Ganzen, und dieses wird gewinnen, wenn es zwar nicht mit dem Zeitgeist zu segeln sucht, aber auf eine heute häufige und keineswegs verächtliche Art der Frömmigkeit Rücksicht nimmt. Der vielgescholtene Realismus unserer Tage hat eine gesunde Abneigung hervorgerufen gegen das Formelhafte und gegen den Schein, sei es auch der schöne oder der wohl konservierte Schein. Jedenfalls ist zu rechnen mit denen, die, anders als ihre Vorfahren, namentlich in Dingen des inneren Lebens lieber zu wenig sagen als zu viel und darum einer schlichteren und mit großen und hohen Worten sparsameren Handlung den Vorzug geben vor einer solchen, die ihnen nicht ganz wahr erscheint, und bei der sie selbst sich nicht durchaus wahrhaftig vorkommen. Es gilt der heutigen Jugend nichts aufzunötigen, was der Stufe ihres religiösen Lebens nicht entspricht.

Walter Caspari: Die evangelische K., 1890; — Otto Baumgarten: Die Reformbedürftigkeit der preußischen K.sordnung (ZprTh 1891); — Eduard Simons: K. und Konfirmandenunterricht, 1900; — ‡ Ders.: Die K., 1909; — Hefte der freien kirchl.-sozialen Konferenz 11—12, 15—16, 23—24; — Friedrich Niebergall: K. und Konfirmandenunterricht (MkPr 1906); — Carl Bonhoff: Die Unhaltbarkeit der Forderung des K.sgelübdes, 1908; — Paul Mehlhorn: Hat die Kirche von den Konfirmanden eine Bezeugung ihres Willens zum Christentum zu verlangen?, 1908; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie II, 1911 [3], S. 308—338; — ‡ G. Traub: K.snot und apostolisches Glaubensbekenntnis, 1911; — J. Smend: K.sliturgie und Apostolikum (MGkK 1911, 8 f).

Ed. Simons.

Konfirmation: II. Rechtlich (Konfirmationsordnung).

1. Das volle kirchliche Bürgerrecht wird in der evangelischen Kirche nicht bereits durch die Taufe erworben (vgl. ¶ Konfession); vielmehr muß die K. als diejenige Handlung, durch die „der religiös unterrichtete evangelische Christ selbständig sein Taufgelübde erneuert" (Friedberg; zum Streit über die Bedeutung der K. s. oben I, 2), dazutreten; in den Kirchengebieten mit durchgeführter ¶ Gemeindeverfassung sind außerdem noch andere Vorbedingungen zu erfüllen. Auch in diesen Gebieten gewährt aber die K. das Recht der Beteiligung an der Feier des Abendmahls, für die sie zugleich notwendige Voraussetzung ist (¶ Abendmahl, rechtlich), ferner das Recht, Pate zu stehen (¶ Taufe, rechtlich), sowie die allgemeine Berechtigung, am Leben der Kirchgemeinde teilzunehmen und die noch vorbehaltenen besonderen Befugnisse zur gegebenen Zeit zu erwerben. Da aber z. B. in der preußischen Landeskirche die sinngemäße Konsequenz, nach der die Gewährung des aktiven kirchlichen Wahlrechts, abgesehen von anderen Bedingungen, an den Nachweis der erfolgten K. zu binden wäre, nicht gezogen ist, ermangelt die gegebene kirchenrechtliche Theorie der straffen Durchführung. Die unter den Theologen herrschende Unstimmigkeit in bezug auf die Definition des Charakters der K. (s. oben I, 2) macht ein klares Vorgehen in dieser Hinsicht schwierig, fast unmöglich; und das verhältnismäßig seltene Durchbrechen der herrschenden Sitte der Teilnahme an der K. erlaubt es, ein solches als nicht dringend erforderlich zu betrachten. — Irgend eine staatliche Nötigung zur K. findet nicht statt; dagegen suchen die Kirchen naturgemäß darauf hinzuwirken, daß sie nicht unterlassen werde. In einer ganzen Reihe von Landeskirchen (Preußen, Sachsen, Hessen, Anhalt, Waldeck, Mecklenburg-Schwerin) sind kirchliche Zuchtmittel zur Vermeidung der Unterlassung festgelegt worden (¶ Kirchenzucht, 2). Z. B. das preußische Kirchengesetz vom 30. Juli 1880 bedroht solche Kirchenglieder, die „in Verachtung der kirchlichen Ordnung entweder ein evangelisches, unter ihrer Gewalt stehendes Kind beharrlich der Vorbereitung für die K. entziehen, bezw. in die K. desselben nicht einwilligen, oder (sie) verweigern", mit dem Verlust der Fähigkeit, ein kirchliches Amt zu bekleiden, des kirchlichen Wahlrechts, des Rechts der Taufpatenschaft, gegebenenfalls mit der Ausschließung vom heiligen Abendmahl. Da der K. notwendig ein längerer Unterricht (¶ Konfirmanden-Unterweisung) vorangeht und dafür nach Entlassung aus der Schulpflicht nicht mehr sicher gesorgt werden kann, so soll nach der Instruktion zu diesem Gesetz darauf gehalten werden, daß die Anmeldung zum Unterricht rechtzeitig erfolgt; bei Schülern höherer Lehranstalten darf das Kind ohne besondere Gründe dem Unterricht nicht über das 16. Lebensjahr entzogen werden. Die praktische Ausführung dieser Bestimmungen unterbleibt allerdings häufig; wenn wenige K.s-Unterlassungen vorkommen (¶ Kirchlichkeit, Sp. 1487), so ist das

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

nur der Gewalt der Sitte zu danken. — In manchen Gebieten ist ein Mindestalter für die Zulassung zur K. kirchenordnungsmäßig festgelegt, z. B. in Rheinland-Westfalen („nicht vor zurückgelegtem 14. Jahre"), auch das Preuß. Allg. ¶ Landrecht setzt die Erreichung dieses Alters voraus. In anderen Gebieten fehlt solche Bestimmung; sie wird ersetzt durch die herrschende Sitte (¶ Konfirmation: I, 3b), nach der bei den Volksschülern K. und Schulentlassung ungefähr zusammenfallen. Wenn im Zusammenhang mit dieser Sitte in manchen Landesteilen (auch in Preußen) Kinder zur K. kommen, die noch nicht das 14. Lebensjahr vollendet haben (nach vollendetem achtem Schuljahr oder nach Vollendung von 13½ Lebensjahren), so bleibt doch wenigstens ungefähr das 14. Lebensjahr die allgemeingültige untere Altersgrenze. In Württemberg ist die Dispensation vom vorgeschriebenen K.salter dem Kreissynodalausschuß vorbehalten, in Preußen den Konsistorien oder in deren Auftrag den Superintendenten; das Nähere ist provinziell geregelt. Die erwähnte frühere Festsetzung der K. um etwa ein halbes Jahr wegen früherer Schulentlassung ist in den betreffenden Bezirken allgemein geregelt; es bedarf dann keines Dispenses. — Die Zulassung zur K. ist an vorherige, in verschiedenen Gebieten im Zeitmaß verschieden festgesetzte Teilnahme an der vorbereitenden ¶ Konfirmanden-Unterweisung gebunden, ferner an das Urteil des Pfarrers über die religiöse und sittliche Reife des Kindes. Der Pfarrer ist, z. B. in der preußischen Landeskirche, berechtigt, das Kind wegen mangelnder Reife von der K. zurückzustellen; er entscheidet darüber allein, ohne Gemeindekirchenrat. Daß die Termine von K. und Schulentlassung nicht mehr notwendig zusammenfallen, erleichtert freie Entscheidung in diesen Fragen; daß sie tatsächlich doch als zusammenfallend gelten, erschwert sie. Von der Zurückweisung wird in eklatanten Fällen (Bestrafung wegen Diebstahl usw.) tatsächlich nicht ganz selten Gebrauch gemacht. — Zur Vornahme der K. ist der Pfarrer für alle Kinder der Gemeinde, auch für solche, die als Schüler usw. in ihr wohnen, zuständig (¶ Parochialrecht), für andere nur durch ¶ Dimissoriale. Nichtordinierten Kandidaten ist die Vornahme der K. nicht gestattet, wohl aber die Abhaltung des K.sunterrichts (¶ Ordination, rechtlich). — Die K.sfeier (s. oben I, 4) ist in manchen Gebieten (z. B. Altpreußen) kirchenordnungsmäßig festgelegt; in anderen sind agendarische Ordnungen nur zu freier Benutzung dargeboten.

2. Der Begriff K. (= kirchenregimentliche Bestätigung) findet auch rechtliche Anwendung bei der Bestallung der Pfarrer (¶ Pfarrwahl ¶ Pfarrer, rechtlich) und der Bischöfe. Die K. der Bischofswahl ist dem Papst in allen Fällen vorbehalten, auch wo die eigentliche Ernennung anderen Instanzen zugebilligt ist (¶ Domkapitel ¶ Kirchenamt, 3 A ¶ Präkonisation).

Zu 1: Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts, 1909⁶; — Karl Koehler: Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895; — Brandt: Rechtshandbuch des evangelischen Pfarrers, 1891; — August Wächtler: Evangelische Pfarramtskunde, 1905. — Zu 2 außerdem Johann B. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1909². **Schian.**

Konfirmation der Bischöfe und Pfarrer ¶ Konfirmation: II, 2.

Konfirmationsausweis ¶ Kirchenpaß.

Konfirmationsrede ¶ Konfirmation: I, 4.

Konfirmationsscheine. Die Entwicklung der Konfirmanden-Gedächtnisblätter in den letzten 15 Jahren ist erfreulich. Man sucht die besten Leistungen der Technik und Kunst auch auf diesen Zweig des kirchlichen Lebens zu übertragen. Die K. sind viel zahlreicher und mannigfaltiger geworden, und sie sind aus Urkunden-Blättern vielfach zu Kunstwerken geworden, die auch eingerahmt von der Wand her in ästhetischer und erbaulicher Weise in den Häusern zu wirken bestimmt und befähigt sind. Der Preis ist dabei tatsächlich gestiegen, aber im Vergleich zur Größe und künstlerischen Qualität gesunken. Meistens sind dabei freilich bereits vorhandene Bilder neuzeitlicher oder alter Meister umgearbeitet oder ohne weiteres für die K. übertragen und mit dem nötigen Vordruck für Personalien versehen worden. Nur vereinzelt, und dann nicht immer mit durchschlagendem Erfolg, hat man Künstler der Jetztzeit zum Entwurf ganz neuer vollständiger K. gewonnen. Das letztere muß als das Ideal im Streben nach guten, in künstlerischer wie in religiös-erbaulicher Hinsicht völlig befriedigenden K.n festgehalten werden. Den Anfang mit wertvollen großen, farbigen Blättern hat der Verlag Vandenhoeck und Ruprecht durch Herausgabe von 3 Motiven des Gebhardt-Schülers E. Pfannschmidt jr. gemacht. Bresche gelegt — für Süddeutschland wenigstens — zugunsten einer besseren Gestaltung hat der Künstlerbund Karlsruhe, der in Verbindung mit David ¶ Koch die bereits vorhandenen oder neubearbeiteten Motive W. Steinhausens (¶ Kunst: IV, 3 c) in allen möglichen Techniken, Größen und Preislagen herausgab. Die zeichnerisch-künstlerische Qualität dieser zahlreichen Steinhausen-Blätter ist unbestritten. Doch das Bedürfnis nach Volkstümlichkeit und nach plastischer Wirkung in Farbe und Form drängte nach Neuem. Der Verlag von Frobenius-A. G. in Basel hat dabei in Blättern von R. Yelin und Dürrwang besonders biblische Orientierung und plakatartige Farbenbuntheit erstrebt. Der „Verlag für Volkskunst" von R. Keutel in Stuttgart, der auch die Blätter anderer Verlage übernahm, will nach den Grundsätzen der Volkskunst-Reform von David Koch die höchste künstlerische Qualität mit religiös-ethischen Werten vereinigen. Er verwendet dafür die klassischen Motive der neuprotestantischen Meister E. v. Gebhardt, F. v. Uhde und E. Burnand u. a. (¶ Kunst: IV, 3 c. e. f.), aber auch Werke von Dürer und L. da Vinci in teils zweifarbiger, teils bunter Bearbeitung. Diese Blätter gehören zum Besten an religiöser und kirchlicher Kunst der Neuzeit.

Aufsätze im Christl. Kunstblatt v. David Koch, 1905 bis 1911; — K. Kühner in: MkPr 1904, S. 15 ff; EvFr 1909, S. 103—106; 1910, S. 95—97; 1911, S. 131 ff; — Vgl. auch die Zusammenstellung von E. Fuchs in: ChrW 1911, S. 281 ff. 567 ff. **K. Kühner.**

Konfirmierte Jugend, religiöse Pflege derselben, ¶ Jugendfürsorge ¶ Jugendgottesdienste.

Konföderation, deutsch-evg. Kirchenbund, ¶ Kirchenausschuß, 1. 2 ¶ Einigungsbestrebungen. — Ueber K. als Art der Union vgl. ¶ Union.

Konföderation reformierter Kirchen in Niedersachsen. Von den französischen Hugenotten, die nach Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Hugenotten: III, 3) ihre Heimat verließen, fand eine Anzahl auch in den Braun-

schweig-Lüneburgischen Landen Aufnahme: in Hameln und Hannover, wo die reformierte Kurfürstin Sophie, die Tochter des Winterkönigs Friedrichs V und Schwiegermutter des ersten Königs von Preußen, einen bestimmenden Einfluß übte, in Celle und Lüneburg, wo die Gemahlin des Herzogs Wilhelm, Eleonore d'Olbreuse, selbst eine Hugenottin, ihren Glaubensgenossen eine Freistatt eröffnen konnte, und auch in der Stadt Braunschweig, wo der versöhnliche Geist Georg ¶ Calixts und der Universität ¶ Helmstedt maßgebend war. Auch in dem benachbarten Bückeburg, wo das reformierte Haus ¶ Lippe (: II, 2) die Zügel in Händen hatte, war durch den Grafen Friedrich Christian eine französische Kolonie errichtet worden. Diesen allen waren von den betreffenden Landesherrschaften wichtige Privilegien und Unterstützungen gegeben worden, und als nun am 13. November 1699 in Hannover der „Tempel" der dortigen Hugenottengemeinde eingeweiht wurde, da waren auch aus den übrigen oben genannten Städten Vertreter gekommen, Pastoren und Aelteste, die beschlossen, eine kirchliche Verbrüderung mit einander zu schließen zur Bewahrung der beiden teuren „Beilagen", die sie aus Frankreich mitgebracht hätten, des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses (de la Rochelle; ¶ Confessio Belgica usw.) und der Kirchenordnung von 1559 (¶ Hugenotten: I, 3). Auch setzten sie sofort den Entwurf einer Unionsakte auf, der dann auf einer demnächst abzuhaltenden Synode beraten werden sollte. — Die in Aussicht genommene Synode kam 1703 zu Hameln zustande mit ausdrücklicher Genehmigung des Landesherrn, des Kurfürsten Georg Ludwig von Hannover, des späteren Königs Georg I von England. Dieser hat den Fremdlingen eine weitgehende Freiheit verliehen: sie sollen ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten, freilich im Beisein eines landesherrlichen Kommissars, der aber keine beratende oder gar mitbeschließende Stimme auf der Synode haben, sondern nur darauf sehen sollte, daß die Landesgesetze nicht verletzt würden, und daß die Freiheit der Beratung und Abstimmung jedem Mitgliede der Versammlung gesichert bliebe. Den Vorsitz führte auf dieser Synode der zum französischen Hofprediger ernannte Direktor der mit ihm vom Grafen Friedrich Christian von Schaumburg-Lippe ins Land geladenen Hugenotten-Kolonie in Bückeburg, Pierre Crégut (gest. 1735 in Bückeburg), ein fester und tapferer Mann, der in Toulouse zum Tode verurteilt worden war, weil er ein paar Leute, die ihren reformierten Glauben in die Hände der Dragoner (¶ Dragonaden) abgeschworen hatten, doch wieder zum Tische des Herrn zugelassen hatte. Angenommen wurde auf dieser Synode mit Zustimmung der Landesherrschaft die presbyterianische Kirchenordnung der Hugenotten und das genannte Glaubensbekenntnis. Der Kirchenordnung ausdrücklich eingefügt wurde noch der Beschluß der Synode von Charenton (1631; ¶ Hugenotten: III, 2, Sp. 177), daß Lutheraner in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könnten, und zwar ohne ihre besonderen Meinungen „abzuschwören", sobald sie mit einem Geiste der Liebe kämen und um ihrer besonderen Meinungen willen keinen Streit anfangen, sondern sich mit dem begnügen wollten, worin sie beiderseitig übereinstimmten: man könnte sagen, eine Union vor der ¶ Union in deutschen Landen!

In den Städten, in denen diese Hugenotten-Gemeinden von jetzt an unter dem Schutze und der Oberaufsicht der Landesherren ihr Leben führen durften, waren nun aber auch deutsche Gemeinden reformierten Bekenntnisses entstanden und von den ihnen wohlgesinnten Fürsten mit Privilegien versehen worden. So in Hannover, in Celle, in Braunschweig und in Bückeburg. Diese traten schon auf der ersten konstituierenden Synode mit in die K. ein. Die Verschiedenheit der Sprachen sollte kein Hindernis der Verbindung sein, und um sie nie ein solches werden zu lassen, wurde dann auch beschlossen, die Kirchenordnung und das Glaubensbekenntnis der Hugenotten ins Deutsche zu übersetzen (gedruckt zu Heidelberg deutsch und französisch 1711). In den Verband trat später auch noch die deutsche reformierte Gemeinde zu Hannoverisch-Münden, sowie auch die 1753 von Albrecht v. ¶ Haller zu Göttingen gestiftete, aus Deutschen und Franzosen zusammengesetzte reformierte Gemeinde ein.

Es waren also 12 Gemeinden, welche die K. als ein einiger in sich geordneter Kirchenkörper umschloß. Die Gemeinde zu Lüneburg ging bald wieder ein, als die Herzogin Eleonore d'Olbreuse, die als Witwe ihren Hofstaat dorthin verlegt hatte, gestorben war. Am Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jhd.s fand dann eine Verschmelzung zwischen den deutschen und französischen Gemeinden an den betreffenden Orten (Braunschweig, Bückeburg, Celle, Hannover) statt, und die Gemeinde zu Hameln wurde aufgelöst, weil die Franzosen aus Mangel an Absatzquellen für ihre Erzeugnisse bis auf wenige Familien von dort verzogen waren. Dagegen trat 1890 die reformierte Gemeinde zu Altona in die K. ein, so daß diese zu Anfang des 20. Jhd.s noch aus sieben Gemeinden bestand. Die Ordnung ist die alte (s. oben) geblieben, nur daß 1839 auf einer Synode zu Göttingen die von Frankreich her mitgebrachte „Disziplin" einer Revision unterzogen wurde, um die Kirchenordnung mit den neuerlichen Bedürfnissen mehr in Einklang zu bringen, jedoch so, daß die grundlegenden Normen presbyterianischer Ordnung eben so wenig aufgegeben wurden, wie das Bekenntnis der reformierten Kirche. Selbständige Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten blieb ebensowohl beibehalten, wie die oberste Kompetenz der Synode in allem, was den Glauben und die Kirchenzucht angeht; die einzelnen Presbyterien sind der Synode verantwortlich für alles, was sie tun. — In einem Punkte nur könnte es den Schein gewinnen, als ob die Gemeinden der K. nicht vollen Rechtes seien: sie mußten im Anfange für ihre geistlichen Amtshandlungen der lutherischen Geistlichkeit des Ortes Gebühren entrichten. Erst im Anfange des 19. Jhd.s wurde in dieser Hinsicht Wandel geschafft, zuerst durch den König von Westfalen Jérome, den Bruder Napoleons. Als die lutherische Geistlichkeit nach dessen Vertreibung aufs neue Gebühren verlangte, erließ der König Georg IV von Großbritannien und Hannover am 28. August 1824 ein Dekret, nach dem in Hannover alle noch bestehenden Unterschiede zwischen den anerkannten Kirchen abgeschafft werden sollten. Hinsichtlich der Gebührenfrage wurden die in dieser Beziehung „hergebrachten Rechte" der lutherischen

Geistlichkeit abgelöst, z. T. auf Kosten der Landesherrschaft, wie denn auch in der hannoverschen Staatsverfassung vom Jahre 1840 die presbyterianisch verwaltete Kirche, also die K., als vollberechtigte Landeskirche neben die lutherische mit ihren landesherrlichen Konsistorien (¶ Hannover, Sp. 1850) gestellt wurde. Von da an sind die K.sgemeinden von seiten der hannoverschen Regierung stets als gleichberechtigt mit den übrigen Landeskirchen behandelt worden.

Th. Hugues: Die K. der reformierten Kirchen in Niedersachsen. Geschichte und Urkunden, 1873; — R. Brandes: Die Verfassung der K. usw., 1904. **Brandes.**

Konformisten, Gegensatz zu ¶ Nonkonformisten (¶ Dissenters ¶ England: I, Sp. 347 ff).

Konfraternitäten, = Bruderschaften, ¶ Kongregationen usw.: I, 3; III.

Konfutationsbuch der Augsburger Konfession ¶ Confutatio; — K. der Tetrapolitana ¶ Confessio Tetrapolitana; — Weimarer K. (1559) ¶ Deutschland: II, 3 (Sp. 2113).

Konfuzianismus.

1. Name und Begriff; — 2. K. im engeren Sinn: a) Person des Konfuzius; — b) Die Lehre des Konfuzius; — 3. K. im weiteren Sinn.

1. Im engeren Sinne bezeichnet K. die Lehre des Konfuzius (s. 2). Das Wort wird aber häufiger noch in einem weiteren Sinne gebraucht für die religiösen Vorstellungen, die in China seit alter Zeit herrschend waren und später mit dem (religiösen) ¶ Taoismus und dem ¶ Buddhismus zusammen die chinesischen „drei Religionen" ausmachten. In diesem weiteren Sinne (s. 3) wird der Name K. eigentlich mit Unrecht angewandt; man solle von der „chinesischen Staatsreligion" reden; denn für die religiösen Anschauungen der Chinesen hat die Person des Konfuzius sehr geringe Bedeutung.

2. a) Es gab schon im alten China vor Konfuzius eine Denkrichtung, als deren erfolgreichster Vertreter jener Weise anzusehen ist. Diese Denkrichtung stand im Gegensatz zu dem altchinesischen ¶ Taoismus. Wenn man letzteren als unabhängigen Individualismus bezeichnen kann, so ist jene Gegenströmung als ein politischer wie sozialer Konservatismus zu kennzeichnen. Er gründete sich auf die älteste Geschichte. Die aus ihr stammenden Einrichtungen und Bräuche sollten ein für allemal die feste Ordnung des Lebens für den Einzelnen bilden; die großen Gestalten der alten Geschichte aber galten als die höchsten Vorbilder. Dies war die Grundanschauung, in der Konfuzius lebte, und von der aus er ein Lehrsystem gebildet hat, das in China einen ungeheuren Erfolg gewann. — Konfuzius ist die Latinisierung des chinesischen Kung fu tze. Die zwei Wörter fu tze (oft auch tze allein) bedeuten: Meister, Lehrer, während Kung der Familienname des Weisen war, genauer zu schreiben K'ung. Sein persönlicher (Eigen-)Name war Tch'iû, sodaß man ihn nach chinesischer Weise zu nennen hätte: K'ung tch'iû. Er ist 552 v. Chr. geboren. Der Geburtsort lag in der Nähe der heutigen Stadt Yen-tschau der Provinz Schantung, in dem damaligen Teilstaate Lu. Die Vorfahren von Konfuzius' Vater, als berühmte Männer, Gelehrte, Staatsmänner, Feldherren bekannt, reichten weit in die alte Geschichte zurück, sodaß die heute noch lebenden Nachkommen des Weisen wohl den längsten Stammbaum der Erde aufzuweisen haben. Von der Jugend des Konfuzius wissen wir wenig. Nachdem er sich mit 19 Jahren verheiratet hatte, bekleidete er zweimal unbedeutende Staatsämter, wandte sich aber immer mehr der Tätigkeit eines öffentlichen Lehrers zu. Bald galt er als einer der besten Kenner und Lehrer alter Ueberlieferung und fand angesehene Schüler, durch die auch seine äußere Lage verbessert wurde. Durch die Hilfe eines vornehmen Schülers wurde ihm auch eine Reise nach der damaligen Zentralhauptstadt (Lo in der Provinz Honan) ermöglicht, wo der Hof des damals nur noch dem Namen nach alle die Teilfürsten Chinas beherrschenden Hauses Tschou sein Wesen hatte. Der Besuch dieses Mittelpunktes war Konfuzius wichtig, einmal um die dortigen Ueberlieferungen aus dem Altertum kennen zu lernen, dann auch um die Bekanntschaft seines berühmten älteren Zeitgenossen Laotze (¶ Taoismus, 2) zu machen, der am Hofe ein Amt hatte. Das Zusammentreffen mit Laotze wird von dem berühmten Historiker Sze ma tchien (1. Jhd. v. Chr.) eingehend geschildert, doch gilt der Bericht vielen nicht für zuverlässig. Streitigkeiten der einflußreichen Familien und Unruhen im Lande veranlaßten ihn zwar schon im Jahr darauf, sein Vaterland Lu wieder zu verlassen und in einem Nachbarstaate Zuflucht zu suchen, doch nur für kurze Zeit. Denn der benachbarte Herrscher behandelte ihn freilich ehrenvoll, lebte aber durchaus nicht nach Konfuzius' Grundsätzen. Nach Lu zurückgekehrt, verbringt Konfuzius nun etwa 20 Jahre in der Heimat, die längste Zeit ohne öffentliches Amt, bis ihn zuletzt die Mahnungen von Freunden bewegen, ein solches anzunehmen. Er war erst Oberhaupt einer größeren Stadt und stieg dann zum unmittelbaren Ratgeber seines Landesherrn auf. Wenn man auch von den ihm zugeschriebenen Reformen und der allgemeinen Anerkennung viel streicht, so scheint doch diese Zeit der Höhepunkt seiner Erfolge gewesen zu sein. Dem wurde aber ein Ende gemacht durch einen Nachbarfürsten, der die Erstarkung des Staates Lu durch Konfuzius' Einfluß gefährlich fand und deshalb den Herrscher von Lu bewog, von Konfuzius' Lehren abzulassen und sich dem Vergnügen hinzugeben. Der Weise legte darauf sein Amt nieder und verließ die Heimat. Es folgen 13 Jahre herben Wanderlebens. Er versucht es mit verschiedenen der kleinen Staaten, die sein engeres Vaterland umgaben, findet aber nirgends Boden für seine Ideen. Als Neunundsechzigjähriger endlich betritt er den Boden von Lu wieder, zwar von seinem Landesherrn ehrenvoll zurückgerufen und eingeholt, aber doch in den folgenden Jahren praktisch einflußlos. Seine Tätigkeit richtete sich auf literarische Ziele, Sammlung und Ordnung alter Schriften, Reform der Musik und dergl., auch Abfassung des einzigen Werkes, das wir von ihm selbst haben, der Frühling- und Herbst-Annalen. Im Jahre 479 starb er. — Die Bedeutung, die Konfuzius für das ganze spätere geistige Leben Chinas bekommen hat, könnte zunächst als Rätsel erscheinen; denn seine Persönlichkeit trägt nicht den Stempel des Genies. Doch löst sich jenes Rätsel, wenn man bedenkt, daß er der konsequente und zähe, ehrlich überzeugte und unermüdliche Vertreter jenes Konservatismus war, der schon vor ihm eine starke Strömung in China bildete und der tiefsten Geistesart dieses Volkes

ganz ungemein entsprach. Viel hat zur Durchsetzung des Konfuzius sein größter Schüler Mencius beigetragen (372 bis 289). Er studierte die Lehren des Meisters unter der Anleitung von dessen Enkel K'ung tchi und verstand ihren Gehalt dem praktischen Leben noch näher zu bringen. Heterodoxe Nebenrichtungen des damaligen K. widerlegte er und stieg so hoch in der allgemeinen Achtung, daß er als „der zweite Heilige" bezeichnet wurde und seine Schriften unter die vier „klassischen" Bücher (s. 3) aufgenommen sind.

2. b) Konfuzius' Lehre ist uns in der Formulierung seiner Schüler überliefert, und zwar vor allem in den Schriften Lön Yü, Ta Hsiô, Tschung Yung (die zu den „klassischen" Schriften Chinas gehören) nebst den dazu geschriebenen Kommentaren. Es handelt sich um ein Moralsystem, das seinen Halt in der geschichtlichen Ueberlieferung sucht. Eine religiöse Unterweisung hat man bei Konfuzius ganz und gar nicht zu suchen, ebensowenig wie spekulative Philosophie. Der Mensch als soziales Wesen steht im Mittelpunkt seiner Erörterungen. Als Idealbild des Menschen gilt der tchüntze, der vornehme Charakter. Der Weg zu diesem Ziele steht dem Menschen von Natur offen. Zu beginnen hat man mit Lernen (Studium), d. h. mit dem unterscheidenden Betrachten von Gegenständen und Vorgängen, bis man eine Regel oder ein Prinzip (li) daraus gewonnen hat. Vor allem hat man dafür in die Geschichte hineinzublicken. In ihr stehen die maßgebenden Gestalten und Ereignisse vor uns: Aus dem Studium der Vergangenheit entnimmt man die rechte Erkenntnis, die aber durchaus praktisch gerichtet ist. Erkennen muß man seine Bestimmung (ming), rechten Anstand (li) und rechte Redeweise (yen). In dem Rechten hat man sich nun zu üben, ausgehend von den innersten geistigen Grundlagen, indem man sich zur Wahrhaftigkeit des Willens und zur sicheren Regelung der Affekte erzieht. Daraus geht dann die äußere Kultur hervor. Dieselbe orientiert sich zunächst an der Familie und hat zur höchsten Aufgabe ein wohlgeordnetes Staatswesen als die umfassendste Familie. Fünf Beziehungen sind es besonders, die hingebende Pflege verlangen: die Beziehung zwischen Fürst und Ratgeber, zwischen Vater und Sohn, zwischen Gatte und Gattin, zwischen älterem und jüngerem Bruder, zwischen Freund und Freund. Mancherlei Pflichten, die sich aus diesen Beziehungen ergeben, werden eingehend erörtert. Viel Gewicht fällt dabei für unser Gefühl auf Beobachtung äußerlichen „Anstands", der überhaupt von Konfuzius in eine Reihe mit Tugenden gestellt wird, die wir ganz anders werten würden. Doch ist solcher „Anstand" ein komplizierter Begriff, dem man mit diesem Ausdruck so wenig wie mit irgend einer anderen Uebersetzung ganz gerecht wird. Mit ihm wird der inneren Achtung, Ehrerbietung, der Scheu vor Rohheit, der Selbstbeherrschung ein äußerer Stempel gegeben, und man muß, um Konfuzius nicht ungerecht zu beurteilen, diese Innenseite des Begriffs immer mit im Auge haben. Sie erklärt die auffallende Wichtigkeit, die der Weise in dem eigenen Leben sowohl wie in seiner Lehre auf Formen, Zeremonien und alle überkommenen Sitten legte. Doch hat er auch geäußert: Wer nicht menschliche Tugend besitzt, was soll dem der Anstand? Ueber die mit durch den K. veranlaßten chinesischen Wohlfahrtseinrichtungen ¶ Liebestätigkeit: II, 3. — Man sieht aus vorstehenden Andeutungen, daß das konfuzianische Lehrsystem sich ganz innerhalb der menschlich irdischen Sphäre hält. Es gründet sich nicht auf religiöse Voraussetzungen, nimmt auch keine religiösen Motive zu Hilfe. Auf der andern Seite war Konfuzius persönlich durchaus nicht Materialist; er besaß vielmehr, wie sich mehrfach deutlich zeigt, religiöse Voraussetzungen. Er kennt eine göttliche Macht, die auch über den Einzelnen waltet, und deren Anerkennung er auch bei dem „vornehmen Charakter" voraussetzt. („Der Edle hat Ehrfurcht vor des Himmels Bestimmung". „Der Edle ist bereit, sich in den Willen des Himmels zu fügen".) Er nennt aber diese höhere Macht stets „Himmel", nicht „höchster Herrscher" (shang ti), wie die alten klassischen Schriften sich gewöhnlich ausdrücken. Darin scheint sich auszudrücken, daß seine Vorstellung unbestimmter, vielleicht unpersönlicher Art war. Weitergehende religiöse Aussagen seiner Zeit griff er nicht an, ja er machte sie sich zuweilen zu eigen. Er opferte den Geistern, er verteidigte Zeremonien zur Austreibung böser Geister; er bemerkte einmal: „Wie reich entfalten Geister die ihnen zugehörigen Kräfte! Wir spähen, aber wir nehmen sie nicht wahr; wir horchen, aber wir hören sie nicht; dennoch dringen sie in alle Dinge ein und nichts ist ohne sie". Wiederum aber warnte er auch vor ihnen: „Sich eifrig den Pflichten gegen die Menschen widmen und den Geistern wohl Ehrfurcht erweisen, aber sich von ihnen fern halten, das kann man Weisheit nennen". Ueber Tod und Jenseits gab er einem Fragenden die Antwort: „Da du doch nicht einmal weißt, was Leben ist, wie willst du wissen, was Tod ist?" Einem anderen erwiderte er auf eine ähnliche Frage: „Du brauchst nicht nach Aufschluß darüber zu verlangen, ob die Toten Empfindung haben oder nicht. Das geht uns hier nicht näher an. Später wirst du es von selbst erfahren".

3. Die Lehren des Konfuzius wurden die treibende Kraft des chinesischen Staatswesens (¶ China, 1), besonders seit der Handynastie, deren Begründer 195 v. Chr. das Grab des Konfuzius besuchte, um dort zu opfern. Indem aber der Staat, also vor allem die Schicht der Beamten und Gebildeten, sich auf den großen Lehrer stützte, wurde auch eine gewisse religiöse Gedankenströmung, die jene Schicht beherrschte, mit den Aussagen des Meisters zusammengefügt. Das war um so eher möglich, als Konfuzius, wie eben erwähnt, religiöse Voraussetzungen durchblicken ließ und die zu seiner Zeit gebräuchlichen religiösen Bräuche nicht bekämpfte, sondern selbst ernst und gewissenhaft übte (z. B. Totenopfer). Auf diese Weise kam man dazu, mit dem Namen K. die Vorstellung einer Religion zu verbinden, derjenigen Religion nämlich, die zur Zeit des Weisen in China herrschte, und deren Grundzüge sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben. In China nennt man diese Religion „ru-tchiao", Religion der Gelehrten (Konfuzianer). In dieser altchinesischen Staatsreligion, dem K. im weiteren Sinne, finden wir bereits die beiden Züge, die noch heute das chinesische Leben durchziehen, nämlich Naturverehrung und Seelenver-

ehrung (¶ China, 1) geübt, teils nach altem Vorrecht allein vom Kaiser, teils vom ganzen Volk. Am Altar des Himmels im Süden der Stadt Peking hat der Kaiser dreimal, zur Wintersonnenwende, zur Sommersonnenwende, bei der Tag- und Nachtgleiche im Frühling, höchst bedeutsame Opfer in eigener Person darzubringen. Andere besondere Opfer des Kaisers werden im Ahnentempel, im Tempel des Ackerbaus, vor den Göttern gewisser Getreidearten vollzogen. Bekannt ist auch das religiös begründete feierliche Pflügen einer Ackerfurche von kaiserlicher Hand in der Frühlingszeit. Der Kaiserin ist insbesondere die Verehrung der Gottheit des Seidenbaus vorbehalten. Da der Staat von jeher als eine Art Familie aufgefaßt ist, der Kaiser somit als Familienvater des Volkes gilt, so steht ihm auch vor allen Recht und Pflicht des Verkehrs mit den höchsten Mächten zu. Gewisse göttliche Wesen, Himmel, Erde, die Vorfahren des Herrscherhauses, die Götter des Bodens und des Getreides darf allein der Kaiser verehren, wie die Göttin des Seidenbaus allein die Kaiserin. Andere Gottheiten werden durch das Reich hin von Beamten des Kaisers als seinen Vertretern mitverehrt, z. B. Shennung, der Gott des Ackerbaus, wie auch Beamte in Nachahmung des Kaisers das Frühjahrspflügen zu vollziehen haben. Noch andere jenseitige Mächte dürfen vom ganzen Volk verehrt werden. Das sind vor allem die Ahnen jeder Familie. Gewöhnlich bis zur dritten Generation hinauf, seltener auch wohl bis zur fünften, wird die Seele der Verstorbenen vor der Ahnentafel (¶ China, 1) verehrt; die älteren Tafeln verbrennt man oder gräbt sie bei den Grabstätten in die Erde. Außer den Ahnentafeln in den Häusern stellt man andere in besonderen der Ahnenverehrung gewidmeten Häusern, den sog. Ahnenhallen auf, wobei gewöhnlich alle Familien desselben Familiennamens in einem Orte gemeinsam eine solche Ahnenhalle haben. Die Mühe und die Kosten, die der Chinese auf die Verehrung seiner Vorfahren wendet, sind ungeheuer; es läßt sich in Kürze keine Vorstellung davon geben. — Außer den Ahnen der eigenen Familie verehrt das chinesische Volk ferner allgemein die Geister einer großen Zahl von ehemaligen menschlichen Persönlichkeiten, die um ihrer Verdienste willen in den Rang von Gottheiten erhoben sind. Also eine Art Heldenverehrung. So ist der allbekannte Kriegsgott Kwanti, der heute in jedem Orte seinen Tempel hat, ursprünglich ein berühmter Feldherr (Kwan yü; † 219 n. Chr.). Seit 1594 ist er zum Gott (ti) erhoben und empfängt regelmäßigen Kultus. Derartige Heldengötter aus den verschiedensten Gebieten irdischer Wirksamkeit gibt es viele. Zu ihnen gehört auch Konfuzius (s. 2), der in jeder Stadt seinen Tempel hat und zweimal des Jahres, im Frühling und Herbst bei der Tag- und Nachtgleiche, Opfer empfängt. An die wirklichen historischen Persönlichkeiten, deren Geister verehrt werden, schließen sich mancherlei erdichtete Wesen an, Personifikationen von Naturerscheinungen (Windgott, Donnergott, Drachenfürst, der die Wasser regiert), von Künsten und Wissenschaften (Gott der Literatur), aber auch von allen möglichen Bestrebungen und Beschäftigungen (Gott des Reichtums, Küchengott, Götter von allerlei Handel und Gewerbe) bis tief ins Lächerliche hinein. Bei den öffentlich solchen höheren Wesen dargebrachten Opfern und Kulten amtieren keine Priester, sondern die Beamten des Staats oder doch Literaten, welche die Rolle eines „Zeremonienmeisters" spielen, wie ein solcher selbst bei den kaiserlichen Opfern als Ankündiger und Beaufsichtiger tätig ist.

Ueber den japanischen K. vgl. ¶ Japan: I, 3.

J. Legge: The Chinese Classics. Vol. I. Prolegomena (U. a. Leben und Lehre des Konfuzius), 1893, Oxford, Clarendon Press; — E. Faber: Lehrbegriff des Konfuzius 1872; — J. J. M. de Groot: Die Religionen der Chinesen (in Hinneberg: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1), 1906; — Ders.: The Religious System of China, Vol. I—VI, Leyden, 1892—1910; — R. Wilhelm: Kung-futse, Gespräche (Lun Yü), 1910. **Hackmann.**

Konfuzius ¶ Konfuzianismus, 2.

Kongo und Kongostaat, Kolonialgebiete in Aequatorial-Afrika.

1. Belgisch-Kongo; — 2. Französisch-Kongo; — 3. Portugiesisch-Kongo; — 4. Missionsgeschichtliches und Statistik. — Die Abkürzung K. bedeutet Kongo.

1. Belgisch-Kongo, der ehemalige unabhängige K.staat, ist eine Schöpfung des Königs der Belgier, Leopolds II, auf dessen Anregung eine am 12. September 1876 in Brüssel zusammentretende Konferenz der angesehensten Geographen und Forschungsreisenden die Gründung einer „Association internationale africaine" behufs Erforschung und Zivilisierung Afrikas beschloß, die aus nationalen Ausschüssen und einer internationalen Kommission bestehen sollte. Nur der belgische Ausschuß, das 1879 gegründete Comité d'Etudes du Haut Congo, entfaltete eine größere Tätigkeit; in seinem Dienst gründete Stanley von 1879 ab eine Reihe von Stationen am K.strom und schloß bis 1884 über 400 Verträge mit eingeborenen Häuptlingen, die dem Comité d'Etudes, das sich 1882 in die Association internationale du Congo umwandelte, ihre Souveränitätsrechte abtraten. Die Gesellschaft erstrebte die Anerkennung von seiten der Mächte; zuerst erkannten die Vereinigten Staaten (22. April 1884) die Flagge der Gesellschaft an, Deutschland am 8. November 1884. Da Frankreich und Portugal gewisse Ansprüche erhoben, berief Bismarck im Einvernehmen mit Frankreich eine internationale Konferenz nach Berlin, die K.konferenz (15. November 1884 bis 26. Febr. 1885), die zur Anerkennung der Gesellschaft als eines unabhängigen Staates durch die größeren Mächte und zum Ausgleich mit Frankreich und Portugal (s. 2—3) führte. Die Generalakte der Konferenz regelte die Bedingungen der Schiffahrts- und Handelsfreiheit auf dem K., traf Schutzmaßregeln für die Eingeborenen, über die Freiheit der religiösen Bekenntnisse, Missionäre und Reisenden, gegen die Sklaverei usw. Mit Zustimmung der Signatarmächte, des belgischen Parlaments und der K.gesellschaft, der bisherigen Inhaberin der Regierungsgewalt, übernahm Leopold am 1. August 1885 als „Souverän des unabhängigen K.staats" die Regierung. Am 2. August 1889 setzte er Belgien testamentarisch als „Erben aller seiner souveränen Rechte über den unabhängigen Staat des K." ein; 1890 kam eine Konvention mit Belgien zustande, durch die dieses das Recht erhielt, den K.staat mit allen Rechten nach 10 Jahren zu

annektieren (1901 weiter verlängert). — Da die wirtschaftliche Erschließung des neuen Staates im Anfang große Opfer, auch aus dem Privatvermögen des Königs erforderte, begann Leopold seit 1892 die Durchführung einer zielbewußten Politik zur Erreichung größerer finanzieller Erträgnisse. Durch Dekrete von 1892 wurde alles nicht mit Hütten und Pflanzungen bedeckte Land als herrenlos und Staatseigentum und ein beträchtlicher Teil des Landes mit einem Drittel der Kautschukbestände als Krondomäne, d. h. unveräußerlicher Besitz des Staates (oder Königs), erklärt; der freie Handel wurde hier (im Widerspruch mit den Bestimmungen der K.akte von 1885) durch das Handelsmonopol des Staates und der von ihm konzessionierten Gesellschaften beseitigt; die Eingeborenen wurden zum Einsammeln von Kautschuk und Elfenbein und zur Anlage von staatlichen Plantagen gezwungen, die Beamten und Häuptlinge durch Prämien am möglichst hohen Ergebnis bei der Gewinnung der Domänenprodukte interessiert. Damit setzte ein Bedrückungssystem ein, das zu großen Grausamkeiten gegen die Eingeborenen und schweren Mißständen führte, gegen die sich in Europa um so mehr laute Klagen erhoben, als sich die Mächte in der K.akte ausdrücklich auch verpflichtet hatten, über die Erhaltung der eingeborenen Völkerschaften und über die Verbesserung ihrer moralischen und materiellen Existenz zu wachen. Besonders von Seite englischer Handelskreise, philanthropischer Gesellschaften und Missionare wurde eine heftige Agitation gegen den K.staat entfacht, deren Beweggründe nicht bei allen Gegnern frei von Handelsneid und Egoismus waren; in Deutschland haben der deutsche Kolonialkongreß von 1902 und seitdem immer wiederholte Proteste der deutschen Kolonialgesellschaft, endlich besonders die deutsche K.liga (seit 1910) den Blick auf die Mißstände gelenkt und das Eingreifen der deutschen Regierung gefordert. Da auch eine belgische Untersuchungskommission, die vom Oktober 1904 bis Februar 1905 den K.staat bereiste, schwere Mißstände feststellte und die belgischen Kammern scharfe Kritik an der Verwaltung übten, erließ Leopold 1906 eine Reihe von Reformdekreten, die aber fast gar nicht zur Ausführung kamen. Nach langen Verhandlungen kam am 28. November 1907 ein Annexionsvertrag zwischen König Leopold und Belgien zustande, dessen Bedingungen einen Sturm der Entrüstung im Lande entfachten. Die erregte öffentliche Stimmung, der einmütige Widerstand des Parlaments und die fortdauernde Agitation in England zwangen Leopold zur Nachgiebigkeit. In der Zusatzakte (5. März 1908) zum Ueberlassungsvertrag verzichtete der König auf die Krondomäne und überließ Belgien die volle freie Verwaltung des K.staats gegen Zahlung einiger Renten und Gründung von zwei Fonds für Bauten und gemeinnützige Zwecke. Die Annahme dieses Vertrages durch das Parlament erfolgte am 20. August und 19. September 1908. Seit der Angliederung sind eine Reihe von Reformmaßregeln erlassen worden, die an dem guten Willen der belgischen Regierung keinen Zweifel lassen. Dennoch hat Großbritannien den veränderten Rechtszustand bisher noch nicht ausdrücklich anerkannt. — Die Kolonie hat bei 23 828 009 km an 15½—16 Mill. Einwohner (1910: 3362 Weiße).

2. Französisch-Kongo. Durch Vertrag mit einheimischen Häuptlingen erwarben die Franzosen 1839 einen Landstreifen am Gabun als Stützpunkt für ihre Flotte; 1849 wurde die Stadt Libreville gegründet; für die Erschließung des Besitzes geschah jedoch wenig. 1862 dehnte Frankreich seinen Besitz nach Süden bis über den Ogowe aus. Aber erst Savorgnan de Brazza schuf seit 1875 die Grundlagen der heutigen Ausdehnung; er rettete bei der Besetzung des K. mit Stationen durch Stanley das rechte Ufer für Frankreich, dem durch die Berliner Konferenz das ganze Nordufer von Manjanga aufwärts bis zur Mündung des Ubanghi zugesprochen wurde und dehnte die französische Herrschaft bis in das Gebiet des Tsadsee aus. Nach der Vernichtung des vom ehemaligen Sklavenhändler Rabeh gegründeten Bornureiches durch L. Gentil (1900) wurden Bornu und die Gebiete östlich vom Tsad unterworfen; die Vorstöße des Majors Marchand dagegen bis Faschoda am Nil endeten gegenüber dem drohenden Auftreten Großbritanniens mit der diplomatischen Niederlage von Faschoda (1901). Die Grenzen gegen Kamerun wurden 1885, 1894 und 1905/06 festgelegt. Seit Februar 1910 heißt das Gebiet, dessen Organisation wiederholt geändert wurde, Französisch-Aequatorialafrika (unter einem Generalgouverneur in Brazzaville); 1 762 000 qkm mit 1907: 3 652 000 Einwohnern.

3. Portugiesisch-Kongo umfaßt die durch die K.konferenz Portugal zugesprochene Landschaft um Kabinda und Landana nördlich von der K.mündung und den K.distrikt (nördlichster Teil von Angola) und gehört administrativ zu ¶ Angola.

4. Missionsgeschichte und Statistik. Zugleich mit der Entdeckung der Mündung des bis ins 17. Jhd. hinein Zaïre genannten K. durch D. Cão (1484) begann auch die Christianisierung des Landes, indem der Schiffskaplan Cãos den Häuptling des Dorfes Sogno bekehrte. Einige Bewohner des Dorfes gingen mit nach Portugal und wurden am Hofe Johannes' II feierlich getauft. Von den Ordensgenossenschaften wirkten am K. besonders die Franziskaner, Dominikaner, Karmeliten und Jesuiten. 1534 wurde in Ambassi das Bistum San Salvador errichtet, das 1592 mit ¶ Angola vereinigt wurde. Aeußerlich entfaltete sich zwar das Christentum glänzend, vermochte aber bei der großen Masse der Neger innerlich keine tiefen Wurzeln zu fassen. Den Abfall vom Christentum im 17. Jhd. konnte auch die Missionstätigkeit der Kapuziner, denen die 1640 errichtete Apostolische Präfektur vom Unteren K. anvertraut wurde, nicht aufhalten. Doch retteten sich schwache Reste in die Neuzeit herüber (Kapuziner bis 1834 am K.). Die neuzeitliche Mission begann auf Seite der Katholiken durch französische ¶ Väter vom hl. Geist, die 1844 am Gabun landeten und die Station Sainte-Marie unter den Mpongwe eröffneten. Erst nach Aufteilung des K.beckens konnte auch die Missionierung des Hinterlandes in Angriff genommen werden. Das Apostolische Vikariat Gabun (1842) zählt jetzt 12 Haupt-, 60 Nebenstationen, 14 500 Christen, 25 Schulen, an 40 Priester; das davon 1886 als selbständiges Apostol. Vikariat abgetrennte Loango oder Französisch-Unter-K. 7 Hauptstationen, 5000 Katholiken, 3000 Katechumenen, 23 Priester, 6 Schulen. Im nordöst-

lichen Teil von Französisch-K. wurde 1890 das Vikariat Ubanghi oder Französisch-Ober-K. errichtet, jetzt etwa 3500 Getaufte, 2500 Katechumenen, an 25 Priester, 22 Schulen. Die 3 Vikariate stehen unter Leitung der Väter vom hl. Geist. Diesen gelang es auch, 1873 eine Niederlassung in Portugiesisch-K. (Landana) zu gründen, die nach anfänglichem Mißtrauen die Unterstützung der portugiesischen Regierung fand. Mit der Apostol. Präfektur Portugiesisch-K. oder Unter-K. (Sitz in Landana) verbunden ist die Mission Lunda im nördlichen Teil von ¶ Angola; insgesamt an 15 000 christliche Neger, 1500 Katechumenen, 11 Missionsschulen, 23 Priester. Im belgischen K. hatten die Väter vom hl. Geist schon vor Gründung des K.staates von Landana aus Missionsstationen gegründet, die 1888 mit wenigen Ausnahmen nach dem Willen Leopolds II, der wegen des Widerstandes Frankreichs gegen seine Kolonialpläne keine französischen Missionare wünschte, der belgischen Kongregation von Scheutveld (¶ Herz Mariä: II, 2) übergeben wurden. Zu diesen gesellten sich 1893 Jesuiten, 1874 Trappisten, seit 1897 Priester vom hlst. Herzen, Prämonstratenser, Redemptoristen, Benediktiner, Kapuziner und die Mission von Mill Hill (¶ Joseph d. Hlg.: II, 7). Insgesamt wirken im K.staat 1909 in rund 730 Stationen 191 Priester, 77 Brüder, 125 Schwestern bei 37 500 christlichen Negern in 96 christlichen Dörfern (86 600 Katechumenen, 9300 Schulkinder). An kirchlichen Jurisdiktionsbezirken bestehen die Apostolischen Vikariate Belgisch-K., Ober-K. und Stanleyfälle und die Apostolischen Präfekturen Ober-Kassai, Kwango, Uëlle, Unter-K., Katanga und Matadi.

Die protestantische Mission steht im K.becken im allgemeinen an Alter und Ausdehnung hinter der kath. zurück. Die neuzeitliche war ihr zunächst voraus. Schon 1830 errichtete der American Board of Commissioners for foreign Missions eine Station am Gabun, die sich aber nur wenig entwickelte, seit 1875 wirkten auch amerikanische Presbyterianer im Französisch-K.; die französischen Schulgesetze (¶ Frankreich, 11) veranlaßten die Missionen, ihre Stationen 1887 an die evg. Pariser Missionsgesellschaft abzutreten. Sie zählt 4 Hauptstationen, 1400 Kommunikanten, 2400 Katechumenen. — Im portugiesischen K.becken begründeten die englischen Baptisten 1879 eine Station in der Hauptstadt des alten K.reiches, in San-Salvador, von wo aus mit Unterstützung des englischen Missionsfreundes Mr. Arthington weitere Stationen bis zu den Stanleyfällen hinauf angelegt wurden; ihre berühmtesten Missionare waren George Grenfell, der auch als Geograph Tüchtiges geleistet hat und Bentley. Die Gesamtzahl der Getauften beträgt in 11 Stationen 2600, die der Schüler 9700. Kurz darauf legte der Begründer des East London Institute, G. Guineß, die K.-Inland-Mission an, die nach großen Opfern (wegen übereilter Errichtung von Stationen) 1884 von der amerikanischen Baptist Mission Union übernommen wurde (jetzt 10 Hauptstationen, 5000 Kirchenglieder); einige Stationen wurden 1885 den Missionaren des schwedischen Missionsbundes überlassen, die jetzt 7 Hauptstationen mit 1800 Kommunikanten und 5000 Schüler leiten. Guineß begründete 1889 auch die Balolo-Mission; ferner sind im belgischen K. tätig die südlichen Presbyterianer (seit 1891), die International Mission Alliance (9 Stationen), die Adventisten, Jünger Christi (¶ Campbelliten) und die Seventh-Day-Baptisten und vereinzelte sogenannte Freimissionare. Insgesamt zählt die evg. K.mission trotz des gegen sie (als Strafe für ihre Kritik an den bestehenden Verhältnissen) seitens der Regierung ausgeübten Drucks 1908 an 15 800 volle Kirchenglieder (26 000 Anhänger) und 16 000 Schüler.

A. J. Wauters: Bibliographie du Congo, 1895; — Ders.: L'État Indépendant du Congo, 1899; — Baron Descamps: L'Afrique nouvelle, 1903; — F. Cattier: Étude sur la situation de l'État Indépendant du Congo, 1906; — L'État Indépendant du Congo, amtlich 6 Bde., 1904—07; — A. Vermeersch: La question congolaise, 1907; — F. Goffart: Le Congo, 1908[2] von G. Morissens; — L. Frobenius: Im Schatten des K.staats, 1907; — J. Flamme: Dans la Belgique africaine, 1908; — A. Halot-Gevaert: La charte coloniale belge, 1910. — Gegen den K.staat schrieben u. a. Morel: Affairs of West Africa, 1902; — Ders.: Red Rubber, 1906 (vgl. auch das von demselben hrsgeg. Official organ of the Congo Reform Association); — W. Doerpinghaus: Deutsche Rechte und Pflichten gegenüber dem belgischen K., 1909; — A. Conan Doyle: Das K.verbrechen, deutsch von C. Abel Musgrave, 1909; — H. Christ-Socin: Das Schicksal des K., 1908; — Ders.: Die heutige Lage im K.becken (ChrW 1909, S. 1267—72; vgl. auch 1910, S. 497—499; 1911, S. 421 bis 424); — René Claparède und H. Christ-Socin: L'évolution d'un État philanthropique, 1909; — Ueber Missionen vgl. W. H. Bentley: Pioneering on the Congo, 2 Bde., 1900; — H. Johnston: George Grenfell and the Congo, 2 Bde., 1908; — G. Renouard: L'Ouest-Africain et les Missions catholiques, 1904; — Van Straelen: Missions catholiques et protestantes au Congo, 1908; — Jos. Galinand: Unter den Schwarzen am K., 1910; — H. Christ-Socin: Les missions évangéliques et l'État du Congo, 1909; — Ders. in: Evg. Missionsmagazin 1909, S. 116 ff. 146 ff; — Vgl. auch die Berichte der allgemeinen Missions-Geschichte 1903, S. 105 ff. 156 ff. 424 ff; 1906, S. 30 ff; 1909, S. 351 ff; — Les Missions belges, Brüssel 1898 ff; — Le mouvement des Missions catholiques au Congo, 1888 ff.

Ueber Französisch-K. vgl. Notice sur le Congo français, Paris 1900, amtlich; — Le Congo français, ebenda 1906; — F. Rouget: L'expansion coloniale au Congo français, 1906[2]; — E. Pechuel-Loesche: Volkskunde von Loango, 1907; — F. Challaye: Le Congo français, 1909; — O. Riemer: Das französische K.gebiet, 1909; — F. van der Linden: Le Congo. Les noirs et nous, 1910. — Ueber Portugiesisch-K. vgl. de Santos Silva: Esboco historico do Congo u Loango, Lissabon 1888.

Lins.

Kongokonferenz (1884—85) ¶ Kongo usw., 1.

Kongreganisten heißen bei uns die Mitglieder solcher Bruderschaften, die den Namen Kongregationen führen (¶ Kongregationen usw.: I, 3; III, 1). In Frankreich werden auch die Mitglieder der ordensähnlichen Kongregationen (¶ Kong. usw.: I, 2) so genannt. **Werner.**

Kongregation, Bursfelder, Hirschauer, Windesheimer usw., ¶ Bursfelder K., ¶ Windesheimer K., ¶ Cluni, ¶ Hirschau. Vgl. auch ¶ Mönchtum, 4 f ¶ Kirchenverfassung: I, B 3.

Kongregationalisten, wegen ihrer von der anglikanischen bischöflichen Staatskirche abweichenden Verfassungsgrundsätze zu den ¶ Dissenters gerechnete puritanische Kirchengemeinschaften (¶ Puritaner), die ihre Wurzel in den englischen Reformationsstreitigkeiten des 16. Jhd.s

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

haben. Sie gehen auf Robert ¶ Browne zurück (Brownisten), dessen Gedanken im England der ¶ Elisabeth auf heftigen Widerstand stießen, aber unter den englischen Flüchtlingen in Holland (seit 1593) und in Nordamerika (seit 1620; ¶ Pilgerväter) Verwirklichung fanden, bis sie dann seit dem Ausbruch des Bürgerkrieges und dem Ende der kirchlichen Verfolgung auch Großbritannien überfluteten und, von Oliver ¶ Cromwells Parlamentsheer getragen, siegreich durchbrachen (¶ England: I, 3, Sp. 350). Der kongregationalistische Grundsatz der vollen Selbständigkeit der durch Freiwilligkeit entstandenen Einzelgemeinden (congregations; ¶ Independenten ¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 1441 f) und der Freiheit des gläubigen Christen brachte es mit sich, daß unter den Gemeinden und ihren Führern im einzelnen große Verschiedenheiten bestanden, so sehr man in der Ablehnung der königlichen Suprematie, der bischöflichen Hierarchie, der presbyterianischen Synodalverfassung usw. übereinstimmte. Browne selber war rein demokratischen Ideen gefolgt, die sich bei den K. erst in neuerer Zeit wieder durch John ¶ Wise (1652—1725), Nathanael Emmons (1745 bis 1840, Schüler von J. ¶ Edwards) u. a. Bahn gebrochen haben. Brownes Grundsätzen gegenüber setzte sich einerseits für die nächsten 100 Jahre der der altcalvinistischen ¶ Kirchenverfassung (: II, 4) näher kommende „Barrowismus" durch, d. h. das Gemeindeideal des Juristen Henry Barrow und des Theologen John Greenwood (beide 1593 in London hingerichtet; verfaßten als Gefangene u. a. „A true description, out of the word of God, of the visible church", 1589), die an der Spitze der Gemeinde trotz des dieser zustehenden Wahlrechts eine sie aristokratisch leitende Beamtenschaft (neben den heutigen Pastoren und Diakonen damals auch Lehrer und Aelteste) anerkannten. Und auf der andern Seite führte die stärkere Berührung mit holländischen ¶ Wiedertäufern, die schon John ¶ Robinsons Gedankenwelt beeinflußt hatten, und einige Jahrzehnte später die Erregung der Kriegsjahre im Zeitalter Cromwells zu jener geschichtlich bedeutsamen Form des Kongregationalismus, die, über die bloße Erörterung der Verfassungsfragen hinausgehend, durch stärkste Betonung des religiösen Enthusiasmus und durch chiliastische Gedankengänge (Reich der „Heiligen"; vgl. ¶ Cromwell, Sp. 1906) gekennzeichnet ist. Jede, nur aus wirklich Gläubigen und Heiligen bestehende Gemeinde ist als Repräsentation der geistlichen Kirche von jedem Gesetz und Zwang, auch von festen liturgischen Ordnungen und Glaubensformen frei. Sie kennt, entsprechend dem Ueberwiegen des Laienelements im damaligen Kongregationalismus, auch keinen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien; wem der Geist es eingibt (Erleuchtung, Inspiration), der kann im Gottesdienst redend auftreten, ohne Unterschied des Berufs und des Geschlechts. Die Achtung vor dem Geistbesitz führte auch zur Forderung der ¶ Toleranz — wenigstens aller Evangelischen untereinander —, zu deren Trägern die K. früh gehört haben, obwohl es unter den älteren K. nicht an solchen fehlte, die noch dem Staat die Pflicht zuschrieben, alle Religionen und Gottesdienste, die von der „wahren Kirche" abwichen, nach at.lichem Muster auszurotten, und obwohl anderseits die Art, wie die radikal demokratischen ¶ Levellers völlige Religionslosigkeit des Staats und Freiheit selbst für den Atheismus forderten, gewiß weit über den Durchschnittskongregationalismus hinausging. Aber selbst solche K., die, wie ¶ Robinson, für sich streng am calvinistischen Dogma festhielten, und Robert ¶ Browne noch nach seinem Wiedereintritt in die anglikanische Staatskirche (vgl. seine „Retractation", 1588) zeigen bereits die sonst in ihrer Zeit seltene Weitherzigkeit, die dann auch ¶ Cromwells, des „großen Independenten", Regierung zu einer in der Staats- und Kulturgeschichte so bedeutsamen Episode gemacht hat. — Diese Episode hat auch dem nachfolgenden englischen Kongregationalismus einen neuen Stempel aufgedrückt. Die Tatsache der Begünstigung der K. durch die Regierung gab den K., nach Ausscheidung radikalerer Zweige wie der ¶ Quäker, ¶ Levellers, ¶ Ranters, einen konservativeren Zug und größere innere Ruhe. Zeigt ein Rich. ¶ Baxter, wie der ungesunde ¶ Chiliasmus einer ruhigeren Ewigkeitshoffnung gewichen war, so tritt der stärkere Ordnungstrieb u. a. in der zu dem enthusiastischen Prinzip wenig passenden Savoy-Declaration in Erscheinung, jenem der ¶ Westminster-Konfession nachgebildeten Glaubensbekenntnis nebst Kirchenordnung, auf das sich auf der Synode im Londoner Savoy-Palast (1658) 120 Gemeinden einigten, und das man wenige Wochen nach Cromwells Tod dessen Sohn und Nachfolger Richard Cromwell überreichte (vgl. dessen Rede, in English Historical Review 23, 1908, S. 734 ff). Dieses Bekenntnis hat freilich in England selber im wesentlichen nur die Bedeutung, die Unionsversuche mit den ¶ Presbyterianern vorbereitet zu haben, die in der mit der Restauration der Stuarts (1660; ¶ England: I, 3) wieder einsetzenden Verfolgungszeit begannen und auch nach der Toleranzakte von 1689 (¶ Dissenters) fortgesetzt wurden, besonders begünstigt von den Theologen beider Parteien, darunter John Howe, dem damals angesehensten presbyterianischen Prediger (1630—1705; vgl. RE³ VIII, S. 402 f; Hauptwerk: The good man the living temple of God), der selber früher Kongregationalist gewesen war. Die Erfolge waren in England nicht dauernd. Dagegen sind die 1691 unter Mitwirkung des damals bedeutendsten amerikanischen K. Increase Mather (Kolonie Massachusetts; 1639—1723) zwischen den beiderseitigen Geistlichen festgestellten Heads of agreement, wie die genannte Savoy-Declaration von 1658, in Nordamerika lange anerkannte Bekenntnisse gewesen. Hier war unter dem Einfluß der einwandernden presbyterianischen ¶ Puritaner trotz aller Selbstregierung der Gemeinden doch von vornherein eine festere Form der Kirchenordnung durchgedrungen, — ohne die enthusiastischen Gedanken der englischen K., mit altcalvinischer „apostolischer" Gemeindeverfassung, ja unter praktischer Heranziehung der Obrigkeit zur Durchführung der kongregationalistischen Ideale und Zusammenschluß zu Synoden oder „Councils" (seit 1637); und dem entsprach auch das stärkere dogmatische Einigungsstreben, das sich in zahlreichen Bekenntnisformeln äußerte.

Der neuere Kongregationalismus ist, nachdem die erste Hälfte des 18. Jhd.s, trotz einzelner bedeutender Führer (John ¶ Wise, Js. ¶ Watts, Ph. ¶ Doddridge; vgl. ¶ Kirchenlied: I, 6 c), in beiden Gebieten eine Erschlaffung

des inneren Lebens gebracht hatte, aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen (¶ England: II ¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika), von den ¶ Methodisten befruchtet. Die rege Tätigkeit der K. in der neueren Heidenmission (Londoner Missionsgesellschaft 1795; American Board for foreign missions 1810; ¶ Heidenmission: III, 4; IV, Sp. 2002 ff) und in der Innern Mission, aber auch in der Theologie (z. B. H. ¶ Bushnell, ¶ Stoughton, ¶ Horton), zeigt die neuen Kräfte, die in England und Amerika, hier besonders von J. ¶ Edwards, ¶ Hopkins, ¶ Dwight, Nathanael Emmons (1745—1840), großgezogen sind, und die man zu erhalten sucht, indem man seitdem im Gegensatz zur laxen Praxis des sogenannten Half-Way-Covenant wieder darauf Gewicht legt, daß zu dem eigentlichen „Gottesbund" (Covenant) nur wirklich Bekehrte als Members (Glieder) zugelassen werden, daß nur an ihnen die Taufe vollzogen, daß nur an die Getauften und nicht überhaupt an den Kreis der am äußeren Gottesdienst teilnehmenden Society das Abendmahl ausgeteilt werde. Trotz dieser religiösen Strenge haben sich die K.kirchen der modernen Kultur weitherzig geöffnet und gerade durch ihre Bildungsbestrebungen großen Anklang gefunden. — In der ersten Hälfte des 19. Jhd.s durch die „unitarische Separation", die trotz ¶ Channings und anderer Bemühungen den Bruch zwischen den K. und den ¶ Unitariern vollzog, und infolge der von 1801—52 bestehenden Union mit den ¶ Presbyterianern auch durch zahlreiche Uebertritte zur presbyterianischen Kirche geschwächt, hat sich die amerikanische K.-kirche seitdem machtvoll entfaltet, obwohl die neuere amerikanische Staatsgesetzgebung der staatlichen Bevorzugung der K. ein Ende gemacht hatte (z. B. 1833 Abschaffung der bis dahin von allen für die K. zu zahlenden Kirchensteuern in Massachusetts). 1871 wurde das (dreijährige) Nationalkonzil, das seit 1852 zum Zweck festeren Zusammenschlusses wieder aufgenommen war, zur dauernden Einrichtung erhoben. Auch ein neues gemeinsames Bekenntnis hat man sich gegeben; die unbestimmte Burial-Hill-Declaration von 1865 ist jetzt durch das entschieden „evangelikale" (biblisch positive), weitherzige und in der Sprache moderne Bekenntnis von 1883 ersetzt. — Dasselbe Streben nach Zusammenschluß und Ordnung trotz aller Freiheit der Einzelgemeinde zeigt die englische K.-kirche. 1832 entstand die Congregational Union of England and Wales. Auch sie gab sich 1833 eine von George Redford (1785—1860) ausgearbeitete „evangelikale", gemäßigt liberale Declaration als charakteristisches Kennzeichen der K.kirchen, das aber nicht als autoritatives Einheitsband anerkannt ist. Lehrreich ist auch ein Blick in die bei den englischen K. gebräuchlichen Katechismen, den alten Catechism for Protestant Dissenters von Samuel Palmer († 1813) oder den 1892 neuredigierten Sonntagsschulkatechismus (A short Catechism for use in Congregational Sunday Schools). — Statistik: Die K. zählen in Großbritannien, Nordamerika und den britischen Kolonien etwa über 15 000 Gemeinden mit je 1½ Millionen Kommunikanten und Sonntagsschülern, woraus die Gesamtzahl der K. auf etwa 4 Millionen zu berechnen sein wird.

Friedr. Loofs in RE³ X, S. 680 ff, und Ludwig Brendel ebenda XV, S. 815 ff (bei beiden reiche Literaturangaben); — Henry Martyn Dexter: The Congregationalism of the last three hundred years, 1880; — Champlin Burrage: The true story of Robert Browne, 1906; — Ders.: The „Retractation" of Robert Browne, 1907; — H. T. Potten: The strife for religious liberty as illustrated in the history of Congregationalism, 1908; — R. W. Dale: History of English Congregationalism, 1907; — William Walker: The creeds and platforms of Congregationalism, 1893; — Ders.: A history of the congregational churches in the United States, 1894; — Ders.: The Congregationalists (in: The American Church History Series, Bd. III Kap. 6), 1904; — A. E. Dunning: Congregationalism in America, 1894; — H. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, 1868; — R. Barclay: The inner life of the religious societies of the Commonwealth, 1876; — Theodor Sippell: William Dells Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung, 1911; — Für die Gegenwart vgl. das Congregational Year-Book, hrsgeg. von der Congregational Union of England and Wales (London) und das amerikanische Year-Book, hrsgeg. von dem Publishing-Committee of the national council (Boston). **Zscharnack.**

Kongregationen und Bruderschaften.

1. Unterscheidung der K.en und der B.en, sowie der anderen katholisch-kirchlichen Genossenschaften: 1. Die mehrfache Bedeutung der Bezeichnung „K."; — 2. a) Das Wesen der „Religiösen" K.en im Unterschiede von den Orden: Feierliche und Einfache Gelübde; — 2. b) Säkular-K.en und „Religiöse Institute"; — 3. Das Wesen der B.en im Unterschiede von den K.en und den „Frommen Vereinen"; — II. Die K.en: 1. Ihre Geschichte, Ziele und Bedeutung; — 2. Ihre Organisation; — III. Die B.en: 1. Geschichtliches; ihre Aufgaben und Bedeutung; — 2. Ihre Organisation. — Die Abkürzung K. bedeutet Kongregation, B. = Bruderschaft.

I. Die K.en (im Sinne von ordensähnlichen Genossenschaften) und die B.en werden in diesem Artikel mit und neben einander behandelt, um gerade dadurch den ganz verschiedenen Charakter dieser beiden Gestalten des kath.-kirchlichen Genossenschaftswesens klar hervortreten zu lassen (wobei sich zugleich Gelegenheit zur Unterscheidung und allgemeinen Begriffsbestimmung auch der übrigen Formen des kath.-kirchlichen Korporationswesens bietet).

I. 1. Die kath.-kirchliche Terminologie gebraucht das Wort „Kongregationen" sogar für vier verschiedene Erscheinungen des kirchlichen Lebens: a) die Kardinals-K.en der Kurie (¶ Kurie, 2—4 ¶ Kardinalat, 2); von diesen leiten zwei die Angelegenheiten der Orden und der im Folgenden geschilderten religiösen Genossenschaften; und zwar wurden die der Orden, K.en und Religiösen Institute bis zur Neuordnung der Kurie im Jahre 1908 von der Congregatio super negotiis episcoporum et regularium besorgt, seitdem von der Congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita (meist kurzweg Congr. de religiosis genannt); für das B.s-wesen, das früher der von Clemens IX gegründeten „Ablaß- und Reliquien-K." (Congregatio indulgentiarum et s. reliqu.) unterstand, ist seit 1908 die „Riten-K." (Congregatio rituum) zuständig; — b) heißen K.en die Sonderverbände mehrerer Klöster desselben Ordens, die im Mittelalter (¶ Mönchtum, 4 f ¶ Kirchenverfassung: I, B 3) teils auf territorialer Grundlage oder zu gegenseitiger Hilfe, teils zur Durchführung von Reformen innerhalb des Ordens (Reform-K.en) entstanden; z. B. unter den Augustiner-Chorherren (¶ Chorherren, 2),

den ¶ Hieronymiten, bei den Benediktinern die ¶ Bursfelder K., ¶ Cluni, ¶ Hirschau, ¶ Windesheimer K.; — c) endlich heißen K.en zahlreiche in der Neuzeit gegründete kirchliche Genossenschaften und Vereinigungen; und zwar gebührt dieser Name im eigentlichen Sinne den ordensähnlichen Genossenschaften, wird aber d) gelegentlich auch (davon völlig verschiedenen) bloßen kirchlichen Vereinigungen, wie die B. en, beigelegt (z. B. ¶ „Marianische K.en"). — In diesem Artikel, der im folgenden das Wort „K." stets im Sinne von ordensähnlicher Genossenschaft gebraucht, gilt es also zunächst, den Unterschied zwischen c) und d) festzustellen.

I. 2. a) Eine Kongregation im eigentlichen Sinne (Congregatio religiosa) ist eine vom Papste approbierte (¶ Approbation; vgl. unten II, 2) kirchliche Korporation, deren Mitglieder (nur einerlei Geschlechts) sich unter Ablegung der einfachen Gelübde (s. unten) zur Führung eines durch besondere, kirchlich genehmigte Vorschriften geregelten gemeinsamen Lebens (vita communis) in eigens dazu bestimmten Häusern unter Leitung von eigenen Oberen verpflichten und dadurch nach dem (katholisch aufgefaßten) Stand der christlichen Vollkommenheit (vgl. ¶ Doppelte Moral, 1) streben. Solche Religiöse K.en unterscheiden sich also von den eigentlichen Orden (ordo religiosus; ¶ Orden, rechtlich) nur in dem einen, aber allerdings wichtigen Punkte, daß ihre Mitglieder die drei Gelübde der ehelosen Keuschheit, der persönlichen Armut und des Gehorsams gegen die Oberen nicht, wie es in den Orden geschieht, als feierliche (vota solemnia), sondern nur als einfache (vota simplicia) ablegen. Der Unterschied zwischen den feierlichen und einfachen Gelübden besteht nicht etwa in einem größeren oder geringeren Maß von Feierlichkeit bei ihrer Ablegung (professio, die Profeß; der, welcher sie abgelegt hat, heißt der Professe). Es trifft auch nicht den Kern, wenn man das Wesen der feierlichen Gelübde in ihrer lebenslänglich bindenden Kraft findet. Denn auch die einfachen Gelübde werden in den (meisten) religiösen K.en auf Lebenszeit (vota simplicia perpetua) abgelegt, obwohl allerdings die lebenslänglich bindende Kraft bei den feierlichen Gelübden noch stärker ist, als bei den einfachen (vgl unten). Der Unterschied zwischen den feierlichen und den einfachen Gelübden besteht vielmehr in der verschiedenen Tragweite der Wirkungen, die ihnen das kath. Kirchenrecht beimißt: eine Handlung, die mit einem einfachen Gelübde in Widerspruch steht, ist zwar unerlaubt, aber sie ist nicht, wie das bei dem feierlichen Gelübde der Fall wäre, direkt ungültig. So bildet z. B. das einfache Keuschheitsgelübde kein „trennendes", sondern nur ein „hinderndes Ehehindernis" (¶ Ehe: III, 3 b). Während das feierliche Armutsgelübde den Professen zum Besitze oder Erwerbe irgend welchen Vermögens unfähig macht und sein ganzes Vermögen wie seine etwaige Erbschaft ohne weiteres in das Eigentum seines Ordens bringt, zieht das einfache Gelübde nur den Verzicht auf die Nutznießung und selbständige Verwaltung (die bei der Profeßablegung einem anderen, eventuell auch der K., zu übertragen ist) nach sich. Auch beim Gehorsamsgelübde besteht ein Unterschied bezüglich seiner Tragweite; während das feierliche Gelübde dem Ordensoberen die Kraft gibt, jede von dem Professen Gott oder den Menschen gegenüber übernommene Verpflichtung für ungültig zu erklären, kann bei einfachem Gelübde der Obere solche Verpflichtungen höchstens zeitweilig aufheben. — Aus dieser Unterscheidung zwischen den feierlichen und einfachen Gelübden geht hervor, daß der Unterschied zwischen den K.en mit einfachen Gelübden und den Orden mit feierlichen Gelübden, wenn er zunächst auch nur kirchenrechtlicher Art ist, doch nicht unerheblich ist. Die Stärke und die Festigkeit der Verbindung, die der Professe durch seine Gelübde mit seiner Korporation eingeht, ist bei den K.en, selbst wenn die Gelübde auf Lebenszeit abgelegt werden, doch eine geringere als bei den Orden; praktisch erhellt das auch daraus, daß der feierliche Professe im Unterschied vom einfachen für ewig so fest an seinen Ordensstand gebunden ist, daß selbst der wegen Unverbesserlichkeit aus dem Orden Ausgestoßene zur Beobachtung der Gelübde verpflichtet bleibt. Daraus erklärt es sich nun, daß die K.en, obwohl sie wie die Orden von ihren Mitgliedern die volle Hingabe ihrer Persönlichkeit an ein streng geregeltes, gemeinsames, der Welt entsagendes religiöses Leben und für die besonderen Zwecke ihrer Korporation fordern, in der offiziellen kirchlichen Wertschätzung doch nur als religiöse Korporationen zweiter Klasse gelten (die öfters vorkommende Bezeichnung der K.en als „Ordensgesellschaft" oder „Ordensinstitut" bringt sowohl Aehnlichkeit wie Unterschied von den eigentlichen Orden zum Ausdruck). Während die Mitglieder der Orden, weil ihr ganzes Leben unwiderrufliche durch ein feste religiöse Richtschnur (regula) geregelt wird, Regulares heißen, gelten die Mitglieder der K.en nur als Quasi-regulares, d. h. den Regulares ähnlich; sie stehen also dem Ordenscharakter nahe, aber sie teilen ihn nicht voll. Weil ihre Verpflichtung zur Befolgung der ¶ Evangelischen Räte, durch die dem Ordensleben der besondere Stand (status religiosus) der mit wirksamen Mitteln erstrebten Vollkommenheit (¶ Askese III, 4 ¶ Doppelte Moral, ¶ Orden, rechtlich) zukommt, nicht so fest ist, wie bei den durch feierliche Gelübde gebundenen Mitgliedern der Orden, gebührt den Mitgliedern der K.en auch nicht das Prädikat „Religiose" im alten kanonischen Sinne des Wortes; indessen ist es um der großen Aehnlichkeit der K.en mit den Orden willen Brauch geworden, auch sie als „Religiose oder Ordensleute" zu bezeichnen.

I. 2. b) Neben den bisher erörterten „Religiösen K.en" im eigentlichen Sinne gibt es nun mehrere Arten von K.en, die sich dadurch von jenen unterscheiden, daß ihnen das eine oder andere der genannten Merkmale (päpstliche Approbation, lebenslängliche Gelübde vor den Oberen) mangelt; sie bilden, weil sie sich von dem Charakter der Ordensähnlichkeit mehr oder weniger entfernen, sozusagen absteigende Stufen auf der Skala des kirchlichen Genossenschaftswesens. Freilich ist weder ihre Rangfolge im einzelnen, noch ihre Benennung fest bestimmt. Die K.en, die nicht zu den congregationes religiosae im strengen Sinne (s. 2 a) gehören, werden zum Unterschied von diesen meist als congregationes piae oder ecclesiasticae bezeichnet (doch gebraucht die Kurie letztere Bezeichnung auch für die Gesamtheit der K.en). Zu ihnen gehören zunächst

diejenigen, in denen zwar die Gelübde auf Lebenszeit und vor den Oberen abgelegt werden, die aber die päpstliche Approbation (vgl. unten II, 2) noch nicht erhalten haben, ferner die große Zahl der (nur bischöflich approbierten) Diözesan-K.en (congregationes oder consociationes dioecesanae; über sie vgl. II, 2). Hinsichtlich der Gelübde gibt es K.en, deren Mitglieder jene nur für bestimmte Zeit ablegen und infolgedessen, weil ihre Profeß keine ständige religiöse Lebensweise begründet, nicht zum Ordensstand gerechnet werden; ferner solche, in denen nicht alle drei Gelübde abgelegt werden; weiter solche (wie z. B. die ¶ Lazaristen), die zwar die drei Gelübde ablegen, aber nicht vor den Oberen der K., sodaß die Gelübde letzterer gegenüber keine Bedeutung haben, sondern rein privaten Charakter tragen. Schließlich gibt es solche, bei denen überhaupt keine ausdrücklichen Gelübde abgelegt werden, z. B. die ¶ Oratorianer, ¶ Pallottiner, ¶ Salvatorianer, ¶ Sulpizianer, das Institut des Barth. Holzhauser (¶ Bartholomiten, 1). Solche Genossenschaften sind aber nicht eigentlich K.en, obwohl sie vielfach dazu gerechnet und so genannt werden, sondern sie sind als „Religiöse Institute" (Instituta religiosa oder ecclesiastica; doch werden wiederum auch die K.en überhaupt als „Ordensinstitute" bezeichnet) von jenen zu unterscheiden. Diese „Religiösen Institute" sind kirchliche Korporationen, deren Mitglieder sich einem gemeinschaftlichen Leben (meist mit Noviziat) nach bestimmten, von der Kirche bestätigten Satzungen zur Erreichung besonderer religiöser und kirchlicher Zwecke unterwerfen, die sich aber infolge des Wegfalls der Gelübde und ihrer Konsequenzen (vgl. oben; bei den meisten Religiösen Instituten ist die Zugehörigkeit ohne rechtliche Folge auf Lebensweise und Eigentum) wesentlich von dem durch die religiösen K.en vertretenen ordensähnlichen Charakter entfernen; am deutlichsten erhellt das daraus, daß der Austritt aus einem Institut meist ohne weiteres nach gegenseitiger Uebereinkunft erfolgen kann. Zu diesen „Instituten" gehört einerseits eine Reihe der angesehensten und tatkräftigsten, päpstlich bestätigten, älteren Genossenschaften, anderseits eine große Zahl der neueren Vereinigungen von Männern und Frauen für die Zwecke der Charitas und des Unterrichts. Soweit sie sich nur aus Weltpriestern (¶ Säkularklerus) zusammensetzen, werden sie oft auch „Weltpriester-Vereinigungen" oder Säkular-Kongregationen genannt. Anderseits wird diese Bezeichnung auch häufig für die Gesamtheit der nicht-„Religiösen" (oben als congr. piae bezeichneten) K.en gebraucht unter dem Gesichtspunkte, daß deren Mitglieder infolge des Fehlens eines der Merkmale der Ordensähnlichkeit nicht als zum status religiosus gehörig, sondern als in der Welt (saeculum) lebend betrachtet werden müssen; so behandelt z. B. Heimbuchers Werk (s. Lit.) die Gesamtheit der K.en einschließlich der Religiösen Institute unter den zwei Rubriken „Die religiösen K.en" und „Die Säkular-K.en".

So mannigfaltig nun auch der Charakter der verschiedenen Arten der K.en im engeren und weiteren Sinne ist, so haben sie doch alle, von den „Religiösen K.en" bis zu den „Religiösen Instituten", das eine wichtige Merkmal gemein, daß ihre Mitglieder ihre ganze Persönlichkeit in gemeinschaftlichem Leben nach fester kirchlicher Regel unter eigenen Oberen den besonderen Zwecken ihrer Genossenschaft weihen. Dieses Merkmal unterscheidet die K.en wesentlich und deutlich von den Bruderschaften.

I. 3. Bruderschaften (confraternitates, sodalitates, einzelne auch congregationes genannt) sind kanonisch, d. h. von der kirchlichen Obrigkeit, errichtete und unter deren Aufsicht stehende (vgl. III, 2) Vereinigungen zur Uebung von besonderen (nicht schon an sich allgemein gebotenen) Werken der Frömmigkeit und der Nächstenliebe. Es fehlt ihnen aber (im Unterschied von den K.en) der klösterliche Charakter; sie können selbst im weitesten Sinne des Wortes nicht zum Mönchtum gerechnet werden, tragen vielmehr, äußerlich betrachtet, den Charakter von Vereinen. Ihre Mitglieder führen kein gemeinsames Leben und legen kein Gelübde ab, bleiben vielmehr im weltlichen Leben und ihrem bürgerlichen Berufe; sie sind auch in ihrer persönlichen Lebensführung nicht den Vorschriften einer bestimmten Lebensregel unterworfen; Eintritt (ohne Noviziat) und Austritt (ohne jede kirchenrechtliche Folge) stehen jederzeit frei; die Erfüllung der (meist recht geringen) Verpflichtungen gegen die B. unterliegt keinem Zwange, ihre Nichterfüllung keiner Strafe. Der Unterschied zwischen den B.en, bei denen alles auf Freiwilligkeit und Belieben beruht, und den K.en, die die volle Hingabe der ganzen Persönlichkeit an ihre Zwecke fordern, ist also so groß und deutlich, daß ihre Verwechselung ganz ausgeschlossen wäre, wenn nicht einzelne B.en K.en genannt würden und auch die Erzbruderschaften (vgl. unten III, 2) offiziell den Namen congregatio primaria trügen. Wie schwankend die kirchliche Terminologie ist, bezeugt die Aeußerung Beringers (s. Lit.), S. 511[13]: „Selbst von der hlg. Ablaß-K. werden die gleichen B.en bald K.en oder Sodalitäten, bald fromme Einigungen, B.en oder Erz-B.en genannt". — Wenn nun aber auch die B.en, was die Stellung und Verpflichtung ihrer Mitglieder betrifft, nicht Ordens-, sondern Vereinscharakter tragen, so unterscheiden sie sich doch anderseits von den sogen. „Frommen oder Kirchlichen Vereinen" (piae uniones), welche die unterste Stufe im kath.-kirchlichen Korporationswesen bilden und ihrerseits wieder von den rein weltlichen Vereinen, die spezifisch kath. Interessen verfolgen, zu unterscheiden sind (¶ Vereinswesen, kath.), wesentlich dadurch, daß sie kanonisch errichtet sind. Die hierdurch bedingte Eigenart zeigt sich z. B. darin, daß die B.en, weil durch die kirchliche Autorität errichtet, auch nur von dieser und nicht etwa durch Beschluß der Mitglieder wieder aufgehoben werden können, ferner daß eine B. auch dann, wenn alle ihre Mitglieder austreten würden, doch nicht erlöschen, sondern samt den ihr verliehenen Ablässen fortbestehen würde. Die „Frommen Vereine" dagegen stehen nicht in dem Maße wie jene unter Leitung und Aufsicht der kirchlichen Autorität; ihr Leiter braucht nicht notwendig ein Priester zu sein; sie brauchen sich nur an einem bestimmten Orte zu versammeln; sie können sich durch Vereinsbeschluß auflösen; sie sind nicht, wie die B.en, juristische Persönlichkeiten (im kirchlichen Sinne). Da aber auch die „Frommen Vereine" häufig mit Ablässen beschenkt werden

und vielfach so organisiert sind, daß sie nur die kanonische Errichtung nachzusuchen und sich gänzlich der kirchlichen Autorität zu unterstellen brauchen, um zur B. zu werden, so ist es im einzelnen Fall (wie auch Beringer[13], S. 513 hervorhebt) nicht immer leicht, zu sagen, ob der betreffende Verein zu den eigentlichen B.en zählt oder nicht; der Titel „B." oder „Frommer Verein" entscheidet diese Frage nicht; vgl. z. B. den St. Josephs-Missionsverein und die St. Josephs-Bücherbruderschaft (¶ Joseph, d. hl.: III, 3 u. 4 ¶ Charitas, 6. 9.). — Ueber den Begriff der Ordens- und der Erz-B.en vgl. unten III, 2. — Eine besondere Stellung im kath. Genossenschaftswesen nehmen die sogenannten „Dritten Orden" oder ¶ Tertiarier ein. Da ihre Mitglieder keine Gelübde ablegen, sondern Weltleute bleiben, stehen diese „Dritten Orden" unterhalb der Religiösen K.en; da ihre Mitglieder einer bestimmten Regel folgen, stehen sie über den B.en. Rechtlich können sie, wie Heiner (s. Lit.; Bd. II, S. 360) sagt, nur als B.en betrachtet werden.

Es galt hier, die Unterscheidungsmerkmale der kath.-kirchlichen Genossenschaften von den Orden bis zu den Frommen Vereinen hervorzuheben. Wer mit der üblichen Vorstellung von der straffen Ordnung im kath. Kirchenwesen an diese Frage herantritt, muß erstaunen, welche Unbestimmtheit der Terminologie auch im amtlichen Sprachgebrauch auf diesem wichtigen Gebiete des kath. Kirchentums herrscht, und wie verschiedenartig vielfach die einzelnen Gebilde sind, die zu derselben Kategorie gerechnet werden. Eine Erklärung dafür dürfte z. T. wenigstens darin liegen, daß es sich bei all diesen Erscheinungen des kath. Genossenschaftswesens nicht um ursprünglich von oben her begründete und gewissermaßen am Spalier gezogene, sondern (wie bei dem ¶ Mönchtum überhaupt) um von unten her, aus den Kräften der volkstümlichen Frömmigkeit heraus, frei gewachsene Gebilde handelt, deren historische Eigenart und Benennung Schonung erheischt, und die sich nicht so leicht in ein Schema einfügen lassen.

II. 1. Die Kongregationen sind (ebenso wie die neue Ordens-Art der ¶ Regularkleriker) eine neue Form des Mönchtums, die sich in der Periode der Neubelebung des Katholizismus seit der Zeit der Gegenreformation gebildet hat und die spezifisch moderne, den neuen Verhältnissen und Bedürfnissen angepaßte und entsprechende Gestalt des Ordenslebens darstellt (¶ Mönchtum, 5 b). Die neue Erscheinung hat sich zunächst gegen den Willen der päpstlichen Kirchenregierung entwickelt, ist dann lange nur geduldet und erst zu Anfang des 19. Jhd.s wirklich anerkannt worden, um sich dann seitdem unter dem Schutze der Kirche und getragen von dem neuen Aufschwung der kath. Frömmigkeit zu gewaltiger Vermehrung, Ausbreitung und Bedeutung zu entfalten. Ihre Entstehung ist einerseits eine Folge der Erschwerung der Gründung neuer Orden seit dem Laterankonzil von 1215 (¶ Mönchtum, 4 d). Anderseits forderten die neuen Ziele, um deren willen die neuen Genossenschaften sich bildeten, neue Formen. Namentlich handelte es sich um den Wegfall der strengen, sogenannten päpstlichen Klausur, welche die Ordensglieder räumlich so fest an ihr Kloster band, daß die Männer dieses nur aus triftigem Grunde und mit ausdrücklicher Genehmigung der Oberen, die Frauen sogar nur in dringenden Notfällen und (später, nach Tridentinischem Recht) nur mit schriftlicher Erlaubnis des Bischofs verlassen durften. Diese strenge Gebundenheit an das Kloster paßte wohl für die alten Orden, deren Hauptbeschäftigung in der Sorge für das eigene Seelenheil, dem sogenannten „beschaulichen Leben" (vita contemplativa) bestand. Für die neuen Genossenschaften hingegen, die ihre Hauptaufgabe in tatkräftigem Wirken (vita activa) im Dienste der Nächstenliebe (besonders Krankenpflege und Erziehung) und für kirchliche Zwecke (besonders Innere und Aeußere Mission) erblickten, hätte die strenge Klausur (jetzt gilt für die K.en die mildere, sogen. bischöfliche Klausur; vgl. unten II, 2) ein schweres Hindernis gebildet, das zumal den Frauengenossenschaften ihr soziales Wirken so gut wie unmöglich gemacht haben würde. Aus solchen Gründen entstanden im 16. Jhd. (wie schon im MA ähnlich die ¶ Beginen) eine Anzahl von Frauenvereinigungen für Werke der Nächstenliebe, die weder die feierlichen Gelübde ablegten, noch die päpstliche Klausur beobachteten. Die Kirche sah an ihnen zunächst nur die Abweichung von den für alle Frauenorden geltenden Bestimmungen, und Pius V richtete gegen sie die Konstitution Circa pastoralis vom 29. Mai 1566, die ausdrücklich alle weiblichen Orden ohne Klausur und feierliche Gelübde verbot. Trotzdem bildeten sich auch im 17. Jhd. zahlreiche weitere Genossenschaften jener Art, darunter als später bedeutendste die 1633 gegründeten Barmherzigen Schwestern oder ¶ Vinzentinerinnen. Die Kirche hat diese eigentlich verbotenen Genossenschaften in der Folgezeit um ihrer ersprießlichen praktischen Wirksamkeit willen geduldet; doch hat die Kurie ihre ausdrückliche Anerkennung noch lange vermieden und vielmehr den Bischöfen die Verantwortung für sie überlassen (die Vinzentinerinnen z. B. wurden 1655 vom Erzbischof von Paris genehmigt). Als Beispiel für die Haltung der Kurie sei auf die Schwierigkeiten verwiesen, denen die Jesuitinnen (¶ Englische Fräulein) unterlagen, und mit denen die ¶ Englischen Fräulein zu kämpfen hatten. Die in Sachen der Englischen Fräulein erlassene Konstitution Benedikts XIV Quamvis justo vom 30. April 1749 enthält aber insofern die erste Anerkennung der weiblichen K.en, als sie zugesteht, daß die strengen Vorschriften Pius' V nicht durchzuführen seien. Die eigentliche päpstliche Approbation aber wird den Frauen-K.en erst seit 1816 erteilt. — Nachsichtiger verhielt sich die Kurie gegenüber den ebenfalls seit dem 17. Jhd. zahlreich entstandenen Männergenossenschaften ohne feierliche Gelübde; so fanden z. B. die 1624 gegründeten ¶ Lazaristen bereits 1632 die päpstliche Bestätigung, ebenso die ¶ Oratorianer, die 1681 von de la Salle gegründeten Christlichen ¶ Schulbrüder 1725, die 1732 gegründeten ¶ Redemptoristen 1749. — Seit der Zeit seiner Restauration zu Anfang des 19. Jhd.s hat das Papsttum in der Erkenntnis, welch starke religiös-kirchliche Kräfte in den K.en zum Ausdruck kommen, und wie wirksame Werkzeuge zur Stärkung des kirchlichen Lebens und zur Förderung der kirchlichen Zwecke sich in ihnen darbieten, das K.swesen nachdrücklich ge-

fördert. Seitdem hat dieses unter der Gunst der Päpste (besonders Pius' IX und Leos XIII; vgl. unten) und der kirchlichen Behörden, sowie getragen von dem Aufschwung des Katholizismus im 19. Jhd., zu dem es selbst anderseits wesentlich mitgewirkt hat, sich mächtig entwickelt, sowohl was die Zahl der Neugründungen wie was die Ausbreitung der Niederlassungen, die Vermehrung der Mitgliederzahl und die Entfaltung der Wirksamkeit betrifft. Die Zahl der Neugründungen, zumal der lokalen Diözesangenossenschaften, ist tatsächlich unübersehbar; alle wichtigeren K.en sind in Einzelartikeln behandelt. Der Hauptherd der Neugründungen war Frankreich; hier hat das K.swesen durch die neue kirchenpolitische Gesetzgebung (¶ Frankreich, 11) einen schweren Schlag erhalten, der aber anderseits durch die Auswanderung der K.en (besonders auch nach Amerika) zu ihrer weiteren räumlichen Ausbreitung beigetragen hat. Gegenwärtig hat auch die neue Regierung in ¶ Portugal den Kampf gegen die K.en eröffnet. Nächst (bis vor kurzem) Frankreich sind Belgien und Italien die Länder, in denen die K.en am stärksten verbreitet sein dürften. Bemerkenswert ist ihr Vordringen in die rein protestantischen skandinavischen Länder. Für Deutschland bietet das von H. A. Krose herausgegebene „Kirchliche Handbuch" (1909²) eine Statistik der Niederlassungen und Mitgliederzahl der verschiedenen K.en in den einzelnen Diözesen. — Die bis dahin schwankende und im Werden begriffene kirchliche Gesetzgebung (s. II, 2) hat Leo XIII in der Konstitution Conditae a Christo vom 8. Dez. 1900 festgelegt; neben diesem kirchenrechtlichen Grundgesetz über das K.swesen kommen noch in Betracht die Normae secundum quas S. Congregatio Episc. et Regul. (vgl. oben I, 1 a) procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium vom 28. Juni 1901 (abgedruckt bei Vermeersch II, suppl. 11; s. Lit.) und das Motu proprio Pius' X Dei providentis vom 30. Juli 1096. — Die Ziele, welche die einzelnen K.en auf dem Gebiete der ¶ Charitas und in ihrer kirchlichen Arbeit verfolgen, haben sich immer mehr spezialisiert: Erziehung und Unterricht von Knaben und Mädchen, Waisen- und Greisenhäuser, Armenpflege, Krankenpflege in Spitalen wie im Privathause (sogenannte ambulante Krankenpflege), Fürsorge für Findlinge, für gefallene und gefährdete Mädchen, für den Arbeiterstand, insbesondere für jugendliche Arbeiter und für Dienstmädchen, Abhaltung von Volks-¶ Missionen, Förderung der Heidenmission, Seelsorge und Predigt, auch wissenschaftliche Arbeit (¶ Oratorianer), usw.; hingegen gibt es nur ganz wenige K.en, bei denen die Askese selbst den eigentlichen Zweck bildet. Durch solche vielseitige Tätigkeit in sozialem und kirchlichem Interesse haben die K.en bei ihrem Eifer und ihrer großen Zahl für das kath.-kirchliche Leben eine Bedeutung erlangt, die vielleicht größer, mindestens nicht geringer ist, als es die der Bettelorden in ihrer Blütezeit gewesen ist. Ihre Bedeutung liegt besonders auch darin, daß die Mitglieder der K.en auf die weitesten, für die Kleriker vielleicht nicht mehr zugänglichen Kreise in religiös-kirchlichem Geiste einzuwirken in der Lage sind.

II. 2. Die Konstitution Leos XIII „Conditae a Christo" (vgl. oben), die das heute für das K.swesen geltende Recht fixiert und insbesondere auch das Verhältnis der K.en zur bischöflichen Gewalt ordnet, unterscheidet die K.en in päpstlich approbierte „Religiöse K.en" und nur bischöflich approbierte „Diözesan-K.en". Ueber das Wesen der Religiösen K.en vgl. oben I, 2 a. Die ihnen erteilte päpstliche Approbation bedeutet die offizielle Anerkennung seitens des päpstlichen Stuhles, daß ihre Ziele und Einrichtungen löblich und dem Streben nach der christlichen Vollkommenheit förderlich sind, daß gegen ihre Satzungen nichts einzuwenden ist, und daß sie deshalb in die Rangklasse der mit besonderen Privilegien und Rechten ausgestatteten kirchlichen Korporationen aufgenommen sind. Die päpstliche Approbation erfolgt gegenwärtig in der Regel in 4 Stufen, zwischen denen oft größere zeitliche Zwischenräume liegen: 1. Belobigung der Absicht des Stifters und des Zwecks der Stiftung; 2. allgemeine Anerkennung als kirchliche Institution; 3. Genehmigung der besonderen Satzungen auf (meist 3 oder 5 jährige) Probezeit; 4. endgültige Anerkennung der Genossenschaft samt ihren Konstitutionen als Religiöser K. Die Aufhebung einer päpstlich approbierten K. kann nur durch den Papst erfolgen. — Die Diözesan-K.en sind kleinere Genossenschaften, deren Niederlassungen und Wirksamkeit sich nur auf eine oder einige Diözesen beschränken, die also nur von lokaler Bedeutung sind. An sich steht ihrer weiteren Ausdehnung nichts entgegen. Nur müssen sie, wenn sie Niederlassungen außerhalb ihrer Ursprungsdiözese gründen wollen, dazu die Zustimmung der Bischöfe sowohl der Ursprungs- wie der neuen Diözese einholen. An sich ist es auch möglich, daß sie, wenn sie sich weiter ausgebreitet und allgemeine Bedeutung erlangt haben, die päpstliche Approbation nachsuchen und mit deren Erteilung in den Rang der „Religiösen K.en" aufrücken. Die Bestimmungen der Konstitution Leos XIII, daß die Approbation der Diözesan-K.en den Bischöfen überlassen sei, sind durch das Motu proprio Pius' X von 1906 (vgl. oben Sp. 1677) insofern wesentlich ergänzt bezw. abgeändert worden, als durch dieses die Selbständigkeit des Bischofs bei Erteilung seiner Approbation dadurch beschränkt ist, daß er diese nur erteilen darf, wenn er für jeden einzelnen Fall die Erlaubnis dazu (nach vorheriger Berichterstattung über die beabsichtigte Neugründung) von der Kurie erhalten hat. Ebenso ordnet das Motu proprio an, daß sowohl etwaige Statutenänderungen der bereits bischöflich approbierten K.en wie auch deren eventuelle Aufhebung, zu der übrigens die Zustimmung aller Bischöfe des Ausbreitungsgebietes der betreffenden K. erforderlich ist, der päpstlichen Genehmigung bedürfen. Infolge dieser neuen Verfügung ist also, wenn auch der Bischof formell die Approbation noch erteilt, die Genehmigung der Gründung neuer K.en tatsächlich doch dem päpstlichen Stuhle vorbehalten und die Diözesan-K.en unterstehen nicht mehr bloß der Diözesan-Verwaltung, sondern sind tatsächlich, wenn auch durch stete Vermittelung des Bischofs, in allen wichtigen Existenzfragen der Kurie unterstellt. Diese Neuerungen Pius' X scheinen sich einerseits gegen die übermäßige Vermehrung der Zahl der bloß lokalen Genossenschaften zu richten, anderseits auf eine weitere Zentralisierung

des K.swesens abzuzielen. — Die Verfassung der K.en ist ihren praktischen Zielen entsprechend zentralistisch, wie schon bei den Bettelorden (¶ Dominikus, ¶ Franziskanerorden, ¶ Kirchenverfassung I, B 3), den ¶Regularklerikern und besonders den ¶Jesuiten (vgl. ¶ Orden, rechtlich). An der Spitze der Gesamt-K. (bei den kleinen, bloß lokalen K.en ist die Verfassung natürlich entsprechend einfacher) steht der Generalobere bezw. die Generaloberin (superior bezw. superiorissa generalis), die vom Generalkapitel entweder auf Zeit oder für Lebensdauer gewählt werden, und denen eine Anzahl von Assistenten bezw. Assistentinnen zur Seite stehen, die bei wichtigen, besonders Personal-Angelegenheiten (Aufnahme, Entlassung) mitzuwirken haben. An der Spitze der einzelnen Provinzen der K. stehen die Provinzialen und Provinzial-Oberinnen, die entweder von den Generaloberen ernannt oder aber von dem Provinzialkapitel gewählt und dann vom Generaloberen bestätigt werden. Die Leitung der einzelnen Niederlassungen (domus) untersteht dem Oberen bezw. der Oberin (superior, superiorissa). Als Berater steht der K.sleitung der Kardinalprotektor, mit dem sie sich bei wichtigen Entscheidungen ins Einvernehmen zu setzen hat, zur Seite, d. h. derjenige Kardinal, der speziell die Vertretung der Interessen der betreffenden K. beim päpstlichen Stuhle übernommen hat. — Alle, auch die päpstlich approbierten, K.en unterstehen an sich dem bischöflichen Aufsichtsrecht, das jedoch bei den Religiösen K.en (bei denen es sich nicht auf die inneren Angelegenheiten erstreckt) überhaupt und bei einzelnen K.en durch besondere Privilegien vielfach beschränkt ist. Bei den Frauen-K.en ist es wesentlich weitergehend als bei den männlichen. Viele der letzteren, namentlich solche, deren Mitglieder z. T. Priester sind, sind durch besondere Privilegien der bischöflichen Jurisdiktion, manche (wie die ¶ Redemptoristen) auch dem Pfarrverband entnommen (¶ Exemption). — Der Eintritt in eine K. unterliegt im wesentlichen den gleichen Bedingungen wie bei den Orden (¶ Orden, rechtlich). Unehelich geborene Personen und Witwen können nur mit päpstlichem Dispens aufgenommen werden. Bei den weiblichen Genossenschaften ist es vielfach Sitte, daß eine bestimmte Mitgift eingebracht werden muß, von der im Falle des Austritts mindestens die Auslagen abgezogen werden. Der eigentlichen Aufnahme in die K., die durch die Ablegung der Gelübde (s. oben I, 2 a) erfolgt, geht als Probezeit ein mindestens ein- (bis drei-) jähriges Noviziat, bei den weiblichen K.en dem Noviziat nochmals ein 6—12 Monate dauerndes „Postulat" (oder „Kandidatur") voraus. Nach Ablauf des Noviziats werden die Gelübde abgelegt, und zwar auch bei solchen K.en, die lebenslängliche Gelübde haben, vielfach (besonders in Frauen-K.en) zunächst nur auf je ein Jahr und erst von erprobten Mitgliedern für ewig; z. B. von den Kreuzschwestern von Ingenbohl (¶ Kreuz, rel. Genossensch., 9) erst nach 20jähriger Mitgliedschaft. — Der Austritt aus der K. steht nach Ablauf der Gelübdedauer frei; bei ewigen Gelübden bedarf es päpstlichen Dispenses. Unfreiwillige Entlassung kann nur aus schwerwiegenden Gründen (aber nicht nur, wie bei den Orden, wegen Unverbesserlichkeit) nach durchgeführtem ordentlichen Verfahren erfolgen. Mit der Entlassung erfolgt in der Regel auch die Dispensation von den Gelübden; doch ist diese bei lebenslänglichen Gelübden und stets bei päpstlich approbierten K.en dem päpstlichen Stuhle vorbehalten. — Ueber die Pflichten und Rechtsverhältnisse, die sich aus der Ablegung der einfachen Gelübde ergeben, vgl. oben I, 2 a. Die besonderen Pflichten in den einzelnen K.en werden durch deren Satzungen bestimmt, die bei den K.en Constitutiones heißen. Statt der päpstlichen Klausur (vgl. oben Sp. 1675), gilt für die K.en die wesentlich mildere, sogen. bischöfliche Klausur, welche die für das praktische Wirken der K.en nötige freiere Beweglichkeit gewährt, insofern sie das Verlassen des Klosters nur so weit verbietet, als dieses nicht für die Erfüllung der den Mitgliedern von der K. vorgeschriebenen Berufspflicht erforderlich ist. — Es ist von Vorteil für die Entwickelung des K.swesens gewesen, daß die ältere staatliche Gesetzgebung in ihren die geistigen Korporationen betreffenden Bestimmungen sich zumeist (so auch das Preußische Allgemeine ¶ Landrecht) nur auf die eigentlichen Orden bezog und die K.en nicht mit betraf, sodaß diese sich also ohne einengende Beschränkungen frei entfalten konnten. Hingegen erstreckt sich die neuere Gesetzgebung in der Erkenntnis der Ordensähnlichkeit der K.en auch auf diese; so traf z. B. das Jesuitengesetz (¶ Kulturkampf 2, ¶ Jesuiten, Sp. 342) zugleich die ¶ Redemptoristen. Näheres über die staatliche Regelung des K.swesens vgl. unter ¶ Orden, rechtlich.

III. 1. Die Bruderschaften (im heutigen Sinne) sind zur Zeit und unter der Einwirkung der Bettelorden entstanden. Insofern das Wesen einer B. (vgl. oben I, 3) in der Leistung von besonderen guten Werken liegt, kann man, wie das bei der Geschichte des B.swesens üblich ist, schon auf die freiwilligen Vereinigungen hinweisen, die im 4. Jhd. in Konstantinopel für die Bestattung Verstorbener und im 5. Jhd. in Alexandria zur Pflege von Pestkranken bestanden. Im Mittelalter sind sowohl die ¶ Hospitaliter, speziell die ¶ Brückenbrüder, wie die ¶ Gilden und ¶ Kaland-Vereinigungen Erscheinungen, die den B.en ähnlich sind. Wenn man aber die enge Verbindung mit dem Ablaßwesen (¶ Bußwesen: III), d. h. den Glauben, daß der Einzelne für seine überpflichtmäßigen Leistungen Anteil an dem Gnadenschatz der B. erhält, als für die B.en wesentlich ins Auge faßt, dann erscheinen besonders die seit etwa Ende des 7. Jhd.s entstandenen Gebetsverbrüderungen als deutliche Analogie der späteren B.en. Es waren das Verbindungen zwischen geistlichen Personen, Klerikern wie Ordensbrüdern, sowie zwischen ganzen Klöstern, durch die sich diese vertragsmäßig gegenseitig den Anteil an den Früchten ihrer Gebete und guten Werke zusicherten, und die auch Laien zum Anschluß zuließen. Doch gibt auch Kolde, der (RE³ III, S. 434 f) eingehender hierüber handelt (vgl. auch: Ad. Ebner: Die klösterlichen Gebetsvereinigungen bis zum Ausgang des Karolingischen Zeitalters, 1890; weitere Lit. in RE³ und bei Sägmüller, Kirchenrecht, S. 760, Anm. 3), zu, daß eine „kontinuierliche Verbindung" von diesen Gebetsverbrüderungen bis zu den heutigen Formen des B.swesens nicht nachzuweisen ist. Dessen

eigentliche Anfänge liegen vielmehr in den Genossenschaften von Weltleuten, die von den Bettelorden gebildet wurden, in der Absicht, ihren Einfluß auf weite Kreise des Volkes nicht nur auszudehnen, sondern auch zu organisieren, speziell auch, um für ihre Klöster Wohltäter zu gewinnen und diese zu belohnen. Die Mitglieder dieser Genossenschaften waren zu besonderen religiösen Leistungen (Andachtsübungen, Gebete) und guten Werken (insbesondere Gaben an das Kloster) verpflichtet und erhielten dafür die Teilhaberschaft an den guten Werken des Klosters und des Ordens. Auf diese Weise, als Produkte der Bettelorden (wenn auch weder ¶ Bonaventura als Gründer der zuweilen als älteste B. angesehenen ¶ Gonfalonieri nachzuweisen ist, noch ¶ Dominikus als Gründer der erst im 15. Jhd. entstandenen ¶ Rosenkranz-B.en gelten kann), sind die ältesten und zugleich berühmtesten B.en entstanden. Als erste wohl die Skapulier-B. vom Berge ¶ Karmel, die B. von der hl. Dreifaltigkeit (¶ Skapulier-B.en; die unter ¶ Dreifaltigkeit, 4 angeführte deckt sich nicht mit der vorgenannten) und die B. von den Sieben ¶ Schmerzen; bald folgten weitere ¶ Skapulier-, ¶ Gürtel- und die ¶ Rosenkranz-B.en. Die eigentliche Blütezeit des älteren B.swesens war die zweite Hälfte des 15. Jhd.s. Nachdem es im Reformationszeitalter stark zurückgegangen war, erlebte es, wenn auch in etwas veränderter Form (vgl. unten), seit der Zeit der Gegenreformation einen neuen Aufschwung, zu dem namentlich die Jesuiten beigetragen haben; dieser Periode entstammen z. B. die ¶ Marianischen K.en (1563), die neuerdings auf besondere Anordnung Pius' X allgemein verbreiteten B.en von der Christlichen ¶ Lehre, die B. oder K. vom ¶ Guten Tod (1648), die ¶ Herz-Jesu-B.en. Im 19. Jhd. haben sich die B.en, von den Päpsten, zumal Pius IX, nachdrücklich gefördert und mit einer stetig wachsenden Fülle von Ablässen ausgestattet, außerordentlich vermehrt und bis in die entferntesten Missionsländer ausgebreitet.

In zweifacher Hinsicht läßt sich ein gewisser Unterschied zwischen den älteren und den neueren B.en beobachten, der wohl auch darin zum Ausdruck kommt, daß erst in der Neuzeit, zuerst, wie es scheint, bei den Jesuiten, die neue Bezeichnung congregationes (Vereinigungen) aufkommt (die Mitglieder solcher B.en, welche congregationes heißen, nicht aber die Angehörigen der ordensähnlichen K.en, werden ¶ Kongreganisten genannt). Der neue Name deutet den veränderten Charakter an. Der Unterschied besteht nämlich erstens darin, daß die älteren eine viel festere Form (feierlicher Aufnahmeritus; öfters auch Prüfungszeit, also eine Art Noviziat, vor der Aufnahme; eigene Bruderschaftskleidung und Abzeichen; höhere und strengere Anforderungen an die Mitglieder; häufige Zusammenkünfte zu religiösen Uebungen, gemeinsames Beten der Tagzeiten) und eine weitgehende kirchliche Selbständigkeit (Wahl ihrer Direktoren; oft größeres eigenes Vermögen; eigene Kirchen und Kapellen, eigene Kapläne und Beichtväter) besaßen, während die neueren B.en einen lockeren, mehr vereinsartigen Charakter zeigen und als Diözesan-Einrichtungen in jeder Beziehung dem Bischof unterstellt sind. In Italien hat sich jene ältere Gestalt teilweise bis heute erhalten, während sich die gleichen B.en bei uns der neueren Form angepaßt haben. Zweitens läßt sich in der Geschichte des B.swesens eine gewisse Verschiebung hinsichtlich der Ziele der B.en beobachten. Während früher auf den sozialen Werken der Nächstenliebe der Nachdruck lag, steht bei den modernen B.en die Pflege des religiösen Lebens ihrer Mitglieder im Vordergrund, zumeist in Form der Pflege einer speziellen Devotion (Herz-Jesu-Kult, Herz-Mariä-Kult, Verehrung des Altar-Sakramentes; ¶ Adoration, 2, ¶ Herz Jesu, ¶ Herz Mariä) oder der besonderen Verehrung eines einzelnen Heiligen. Das Zurücktreten der Aufgaben der ¶ Charitas bei den B.en erklärt sich wohl daher, daß die neu entstandenen Genossenschaften mit einfachen Gelübden (vgl. II, 1) und später die „Frommen Vereine" (vgl. oben I, 3 und ¶ Vereinswesen, kathol.) jene Aufgaben speziell übernommen hatten. Uebrigens kommen aber die Werke der Nächstenliebe und die praktischen Aufgaben doch auch in den modernen B.en wieder zur Geltung, insofern sie neben den besonderen Andachtsübungen und Gebeten als die Mittel gelten und gepflegt werden, durch welche die besondere Art der Gottesverehrung, die den eigentlichen Zweck der betreffenden B. bildet, betätigt werden soll (z. B. Ausstattung von Kirchen mit ¶ Paramenten und von Missionsstationen mit Kultusrequisiten; Gebet und Almosen für die Heidenmission oder für die Seelsorge der Katholiken in nicht-katholischen Gegenden; Besuch von armen Kranken und Begleitung der Leichen von Armen; Begleitung des Allerheiligsten zu Kranken und die Bestreitung der Kosten für die ¶ Ewige Lampe vor dem Allerheiligsten u. a.; vgl. Beringer[13], S. 524). Bei der Beurteilung dieser Dinge ist also immer im Auge zu behalten, daß man solche Einzelleistungen nicht etwa als Zweck oder Ziel der betreffenden B. auffassen darf, sondern lediglich als Mittel, durch die der Einzelne sein Streben nach jenem Ziel betätigen soll. Auch die Ablässe (s. unten III, 2) gehören nicht zum Zweck, ihre Erlangung nicht zu den Zielen der B.en; doch ist es zweifellos, daß gerade sie für die große Masse der Mitglieder die eigentliche Anziehungskraft bilden. Tatsächlich sind die B.en jetzt die Kanäle, durch welche die Ströme des kirchlichen Gnadenschatzes in die breiten Niederungen des Volkes eindringen. Die Bedeutung des B.swesens in der Gegenwart liegt darin, daß dadurch die große Masse der Laienwelt mit einem besonderen Band an die Kirche gefesselt wird. Daneben sind eine ganze Anzahl von B.en (und darunter gerade sehr bedeutende) Werkzeuge in der Hand einzelner Orden und K.en, die durch jene in der Lage sind, weitere Kreise im Geiste der von ihnen gepflegten Frömmigkeit (z. B. ¶ Herz-Jesu-Kult) und Ziele zu beeinflussen. Vgl. die Sp. 1683 genannten Ordens-B.en; ferner wirken z. B. die ¶ Redemptoristen durch die 1841 gegründete B. von der ¶ Himmelfahrt Mariä (: 8) und durch die 1866 gegründete B. von der immerwährenden ¶ Hilfe, die ¶ Assumptionisten durch die 1853 gegründete B. von der ¶ Himmelfahrt Mariä (: 9) zur Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. — Die wichtigeren einzelnen B.en sind in Einzelartikeln berücksichtigt.

III. 2. Zum Wesen (vgl. darüber im allgemeinen oben I, 3) einer B. gehört ihre kanonische Errichtung. Diese besteht darin, daß der Bischof, als Repräsentant der kirchlichen

Obrigkeit in seiner Diözese, nach Prüfung des Zwecks und der Statuten einer Vereinigung diese offiziell gutheißt (approbiert) und ihr den Charakter einer kirchlichen B. erteilt, wodurch sie zugleich zur juristischen Persönlichkeit (im kirchenrechtlichen Sinne) wird. Die kanonische Errichtung erfolgt an einer bestimmten Kirche und an einem bestimmten Altar, die fortan den ständigen Versammlungsort für die frommen Uebungen, die Heimat (Domizil) der B. bilden; sie erfolgt ferner unter dem Titel eines Heiligen oder eines Glaubensgeheimnisses, nach dem die B. ihren Namen führt, und dem ihre besondere Verehrung gewidmet ist. Im einzelnen gelten für die Errichtung die Bestimmungen der beiden Urkunden, die überhaupt die grundlegenden Normen für das B.swesen sind: die Bulle Clemens' VIII Quaecunque vom 7. Dez. 1604 und das Dekret Pius' IX Ad religionis vom 8. Jan. 1861 samt den letzterem beigefügten zwei Formularen der Ablaß-K. betreffend die Errichtung und die Einverleibung. An demselben Ort soll nur e i n e B. des „gleichen Namens und gleichen Zwecks" bestehen; hingegen können sehr wohl mehrere B.en verschiedenen Namens in derselben Kirche und auch an demselben Altar ihre Heimat (Domizil) haben. Die früher bestehenden Beschränkungen betreffend die Nachbarschaft mehrerer B.en gleichen Namens und Zwecks sind jedoch neuerdings teils aufgehoben teils gemildert worden, um die Vermehrung der Anzahl der B.en möglichst zu begünstigen. — Das Recht der kanonischen Errichtung steht (abgesehen von außergewöhnlichen Vollmachten, die der apostolische Stuhl z. B. den Missionaren in kirchlich noch nicht organisierten Ländern verleiht) nur dem betreffenden Diözesanbischof zu. Eine Ausnahme von diesem Grundsatz besteht nur für die sogenannten O r d e n s b r u d e r s c h a f t e n, d. h. solche B.en, die ursprünglich von bestimmten Orden begründet sind und von jeher derart unter deren Leitung gestanden haben (vgl. Sp. 1681), daß den betreffenden Ordensoberen auch das Recht zu deren kanonischer Errichtung, selbst an öffentlichen Kirchen, durch besonderes päpstliches Privileg übertragen ist, wenn es auch bei den nicht dem Orden gehörenden Kirchen der Einwilligung des Diözesanbischofs bedarf. In solcher Weise ist den Generaloberen der ¶ Karmeliter die kanonische Errichtung der B. vom Berge ¶ Karmel vorbehalten, dem der Dominikaner (¶ Dominikus) die der ¶ Rosenkranz-B.en, der B. vom hlg. ¶ Namen Jesu und der sogenannten englischen Miliz (¶ Gürtel-B.en, 3), dem der Trinitarier (¶ Dreifaltigkeitsorden) die der B. von der allerhlg. Dreifaltigkeit (¶ Skapulier-B.en), dem der Minoriten (¶ Franziskanerorden) die der Gürtel-B. vom hlg. Franz (¶ Gürtel-B., 2), dem der ¶ Serviten die der B. von den Sieben ¶ Schmerzen Mariä, dem der ¶ Augustiner die der Mariä-Trost-B. (¶ Gürtel.-B., 1); ähnlich, aber mit der Abweichung, daß hier außer dem General auch die Bischöfe das Recht der kanonischen Errichtung besitzen, dem der ¶ Jesuiten die der ¶ Marianischen K.en und der B. vom ¶ Guten Tode. — Durch die kanonische Errichtung erhält eine B. aber nun noch keineswegs den Besitz von A b l ä s s e n (¶ Bußwesen: III). Um zu solchen zu gelangen, steht an sich auch der Weg offen, daß die B. sich mit ihrer Bitte an den apostolischen Stuhl wendet. Der gewöhnliche Weg ist aber der, daß die einzelne neu errichtete B. sich einer der bestehenden E r z b r u d e r s c h a f t e n einverleiben oder „aggregieren" läßt. Zuweilen ist der Name „Erz-B." auch als bloßer Ehrentitel an besonders ehrwürdige B.en verliehen worden. Gegenwärtig aber versteht man unter einer Erzbruderschaft (archiconfraternitas, jetzt meist congregatio primaria = Haupt-K. genannt) eine solche B., der als einer angesehenen und bewährten Vertreterin eines besonderen B.szwecks durch die Verleihung des Ranges einer Erz-B. vom Papste (dem allein die Errichtung von Erz-B.en zusteht) die Vollmacht erteilt wird, andere B.en gleichen Namens und Zweckes auf deren Wunsch sich einzuverleiben und ihnen durch diese Aggregation die Teilhaberschaft an den eigenen Ablässen und geistlichen Gnaden zu gewähren. Die Erz-B.en haben also die Bedeutung von Zentralen, denen die Ablässe zur Weitervermittelung verliehen werden, um dadurch die Zuwendung der Ablässe an die vielen einzelnen B.en zu vereinfachen. Im übrigen bedeutet die Einrichtung nicht eine Zentralisierung des B.swesens; vielmehr bleiben auch die einer Erz-B. einverleibten B.en doch Diözesan-Einrichtungen, die dem Bischof in allem unterstellt sind, und die Erz-B.en haben nicht etwa das Recht, ihrerseits gleichnamige und -artige B.en zu errichten. Während also für die gewöhnlichen B.en die Aggregation an eine Erz-B. der regelmäßige Weg ist, um in den Besitz von Ablässen zu gelangen (Ausnahmen bei den B.en vom allerhl. ¶ Sakrament und von der Christl. ¶ Lehre), haben die von Ordensoberen errichteten Ordens-B.en (vgl. Sp. 1683) eine Aggregation nicht nötig, weil ihnen die Ablässe der Ordens-B. bereits durch die kanonische Errichtung von dem Ordensoberen und mit derselben mitgeteilt werden (abweichend bei den ¶ Marianischen K.en).

Die unmittelbare L e i t u n g der einzelnen B. liegt in der Hand ihres Rektors oder Präses, der Priester sein muß; der Pfarrer der Kirche, an der die B. beheimatet ist, kann Rektor sein, ist es aber nicht ohne weiteres. Der Rektor wird in der Regel von dem Bischof ernannt; für die in Ordenskirchen bestehenden Ordens-B.en bestimmt die Ordensobrigkeit einen der Ordenspriester zum Rektor. In manchen B.en steht dem Präses ein von den Mitgliedern gewählter Magistrat oder B.srat helfend und beratend zur Seite; namentlich die ¶ Marianischen K.en haben die den Eifer weckende Selbstbetätigung der Mitglieder in kleinen Aemtern (unbeschadet der festen Oberleitung) mit Geschick ausgebildet. Die oberste Leitung und Aufsicht steht dem Bischof der Diözese zu: wie er die Statuten prüft, die kanonische Errichtung bewirkt, den Rektor ernennt, etwaige Statutenänderungen genehmigen und der Aggregation an eine Erz-B. zustimmen muß, so steht ihm auch die Visitation über die religiöse Betätigung der B., über die Beobachtung der Statuten, über die Verwendung der Beiträge (die nur für die Zwecke der B. geschehen darf) zu und schließlich das Recht, die einzelne B., falls sie ihrem Zwecke untreu geworden ist, aufzulösen. Auch die von Ordens-B.en in öffentlichen Kirchen errichteten B.en unterstehen seiner Jurisdiktion, selbst über die in Ordenskirchen bestehenden steht ihm das Visitationsrecht zu. — M i t g l i e d kann jeder

werden, der nicht als unwürdig erachtet wird. Es gibt B.en für Männer und solche für Frauen, auch sogenannte „gemischte" (utriusque sexus); die im Interesse der individualisierenden Einwirkung auf die Mitglieder praktische Einrichtung, Angehörige der einzelnen Berufsstände in besonderen B.en zu sammeln, ist namentlich in den ¶ Marianischen K.en ausgebildet. Zur Aufnahme bedarf es nur der Willenserklärung und der Eintragung des Namens in das B.sbuch, d. h. die Liste der Mitglieder. Die Pflichten der Mitglieder sind in den Statuten enthalten. Die Geldbeiträge sind, während im Mittelalter die B.en oft recht starke finanzielle Anforderungen an ihre Mitglieder stellten, jetzt meist sehr gering und werden vielfach überhaupt nicht als unumgängliche Bedingung der Mitgliedschaft, sondern mehr als freiwillige Almosen betrachtet. Irgend ein Zwang zur Erfüllung der B.spflichten besteht nicht. Auch wer dauernd seine B.spflichten verabsäumt und von seiner Mitgliedschaft überhaupt keinen Gebrauch mehr macht, wird, wenn er nicht durch seine (ihm stets freistehende) Austrittserklärung ausscheidet, doch als Mitglied weitergeführt. Dieser Umstand zugleich mit dem anderen, daß man mehreren B.en gleichzeitig angehören kann, schwächt doch die Bedeutung der zuweilen verblüffend großen Mitgliederzahlen erheblich ab. Angesichts dieser vollen Freiheit, die in den B.en hinsichtlich der Teilnahme am B.sleben besteht, ist anderseits der strenge Grundsatz zu betonen, daß das einzelne Mitglied an den seiner B. verliehenen Ablässen seinerseits nur dann Anteil gewinnt, wenn es die dafür von der Kirche im einzelnen genau vorgeschriebenen, ihm von der B. bekannt gegebenen Bedingungen (Gebetsleistungen usw.) wirklich erfüllt.

Vgl. die Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts von v. Scherer (mit besonders reichen Literaturangaben), Richter-Dove, Friedberg, Sägmüller (reiche Literatur), Hinschius, Haring (mit besonderer Berücksichtigung des österreichischen Staatskirchenrechts), Franz Heiner (1904[4]).

Als Spezialliteratur betreffend K.en kommen in Betracht Max Heimbucher: Die Orden und K.en der kath. Kirche, Bd. 2 u. 3, 1907/8[2] (bietet eine zuverlässige Darstellung der Geschichte und Tätigkeit der einzelnen K.en und reiche Literaturangaben, nicht aber eine zusammenhängende Geschichte des K.swesens); — P. Bastien (Konsultor der K. für das Ordenswesen): Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden. Deutsch von K. Elsner, 1911 (das französische Original 1904, 1911[2]); — Albert Battandier: Guide canonique pour les constitutions des Soeurs à voeux simples, 1908[4]; — Aug. Arndt (S. J.): Die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauen-K.en, 1901; — Ders.: Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für die Orden und K.en (Seelsorgerpraxis XII, 1904); — F. Schuppe: Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der neueren religiösen Frauengenossenschaften, 1868; — B. Schels: Die neueren religiösen Frauengenossenschaften nach ihren rechtlichen Verhältnissen, 1857; — P. Hinschius: Die Orden und K.en der kath. Kirche in Preußen, 1874; — O. Braunsberger (S. J.): Rückblick auf das kath. Ordenswesen im 19. Jhd., 1901; — A. Vermeersch (S. J.): De religiosis institutis ac personis, 2 Bde., Brügge 1902 (der I. Bd. enthält das heutige Ordensrecht, Bd. II: Supplementa et monumenta, 1909[4]).

Betreffend die B.en vgl. KL[2] III, Sp. 1324 ff; — Th. Kolde in RE[3] III, S. 434—441; — Ders.: Die kirchlichen B.en und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1895 (protestantischer Standpunkt); — Franz Beringer (S. J.): Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13] (gilt als maßgebende kath. Darstellung des B.swesens, schildert auch die einzelnen B.en, aber mehr unter kirchlichem, als geschichtlichem Gesichtspunkt); — Tachy: Traité des confréries, Pouilly 1896; — Ders.: Les Tiers-Ordres, ebd. 1898; — Tamassia: L'affratellamento, Turin 1886. **Joh. Werner.**

Kongresse ¶ Konferenzen und Kongresse. — Emser Kongreß ¶ Emser Kongreß ¶ Nuntiaturstreit. — Wiener Kongreß (1815) ¶ Ketzer usw., 3.

Konklave (eingerichtet von ¶ Gregorius X) ¶ Papstwahlen.

Konkomitanz = Lehre, daß im Leibe Christi beim Abendmahl das Blut schon mit enthalten sei, sodaß die ¶ Kelchentziehung den Laien nichts Wesentliches vorenthielt.

Konkordanz ¶ Bibelkonkordanz.

Konkordat, Frankfurter (1447) ¶ Köln: II, 2. — Wiener K. (1448) ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2092); — Konstanzer K.e (1418) ¶ Reformkonzile; — Fürstenkonkordate vom Jahre 1447 ¶ Eugen IV (Sp. 692) ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2087). Vgl. zu den genannten auch ¶ Kirchenverfassung: I, B 5 (Sp. 1420).

Konkordate, nennt man Verträge zwischen dem Papst und den Inhabern der Staatsgewalt über die rechtliche Stellung der katholischen Kirche in einem bestimmten Lande. Ziemlich dasselbe sind die ¶ Zirkumskriptionsbullen. — Die für das deutsche Kirchenrecht geltenden K. sind sämtlich zwischen der Kurie und den Einzelstaaten geschlossen. Der Plan ¶ Dalbergs, ein gemeindeutsches Konkordat zu schließen, ging nicht in Erfüllung. Die wichtigsten K. verdanken ihren Ursprung der nach den Befreiungskriegen einsetzenden Restaurationszeit und der geschickten Hand des Kardinals ¶ Consalvi. Aus einer früheren Periode stammt nur das französische (Napoleonische) Konkordat v. 15. Juli 1801 (¶ Frankreich, 9. 10 ¶ Französische Revolution, 6) das auch für die Reichslande Elsaß-Lothringen Geltung fand (vgl. Bd. II, Sp. 312). Der erste deutsche Staat, der alsdann auf diesem Wege die Lage der katholischen Kirche neu ordnete, war Bayern. Das Ergebnis war das bayrische Konkordat vom 5. Juni 1817 mit der Zirkumskriptionsbulle vom 1. April 1818 (¶ Bayern: I, 4; III). Es folgte die für die kath. Kirche sehr günstige, mit dem Minister von ¶ Altenstein vereinbarte Zirkumskriptionsbulle ¶ De salute animarum vom 16. Juli 1821 für die altpreußischen Provinzen; sodann ¶ Provida sollersque vom 16. August 1821 und Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 für die Staaten der sogenannten Oberrheinischen Kirchenprovinz, Impensa Romanorum vom 26. März 1824 für Hannover (¶ Hildesheim ¶ Osnabrück). — Die K. sind offenbar öffentlich rechtliche Verträge; die darin getroffenen Vereinbarungen erlangen aber nur durch Gesetzgebung Rechtswirkung und staatsrechtliche Gültigkeit. Ueber die rechtliche Auffassung vgl. ¶ Kirchenrecht, 3 c ¶ Kirche: V, 1.

Hübler in Stengels Wörterbuch des dtsch. Verwaltungsrechts I, 1890, Artikel: K. und Zirkumskriptionsbullen; — Karl Mirbt in: RE[3] X, S. 703 ff; — Otto Meier: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 3 Bde., 1871 ff. **Foerster.**

Konkordie, Schwäbische und Schwä-

bisch-sächsische (1574), ¶ Konkordienformel; — Stuttgarter K. (1534) ¶ Blarer, A.; — Wittenberger K. (1536) ¶ Abendmahl: II, 9 a ¶ Bucer 2 ¶ Deutschland: II, 2.

Konkordienbuch (Concordia) nennt man die 1580 eingeführte Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften. Es enthält außer den drei sogenannten „ökumenischen" Symbolen (¶ Apostolikum, ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum, ¶ Athanasianisches Symbol die ¶ Confessio Augustana, die ¶ Apologie der Augustana, die ¶ Schmalkaldischen Artikel, Luthers beide Katechismen (¶ Katechismus: I, 2 b) und die ¶ Konkordienformel, mit deren Entstehungsgeschichte die des K.s eng verknüpft ist. Es war die Vollendung des Einigungswerkes, das auf ein Corpus doctrinae ab Stelle der vielen landeskirchlichen Corpora (¶ Symbole) abzielte, und fand im wesentlichen dieselbe Aufnahme bezw. Ablehnung wie die Konkordienformel. Der Druck begann schon 1578 unter Jak. ¶ Andreae, von dem auch der Entwurf der gegen die Kritiker der Konkordienformel gerichteten Praefatio (Vorrede) stammt. Erschienen ist das K. am 25. Juni 1580, dem Gedenktag der ¶ Confessio Augustana. Die erhaltenen Exemplare dieser Dresdner Ausgabe zeigen mancherlei Abweichungen. ¶ Selnecker schuf 1580 eine neue Ausgabe (¶ Konkordienformel), die aber keine Anerkennung fand. Die amtliche Neuausgabe erschien 1584 in Leipzig. Seit etwa 1700 sind in den sächsischen Ausgaben auch die sächsischen Visitationsartikel von 1592 (¶ Sachsen) aufgenommen worden.

Die Ausgaben verzeichnet Th. Kolde: Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evg.-luth. Kirche, 1907, S. LXXV ff. Am verbreitetsten ist die von J. T. Müller, 1907[10] hrsgeg. von Th. Kolde. Aus älterer Zeit seien die von Adam Rechenberg, 1678 u. ö., von Sig. Jak. ¶ Baumgarten (1747), der auch „Erläuterungen der im christl. K.e enthaltenen symbolischen Schriften der evg.-luth. Kirche" schrieb (1747; 1761), und die von Joh. Gg. ¶ Walch (1750) genannt; vgl. dessen Introductio in libros ecclesiae Lutheranae symbolicos, 1732. — Zu den ältesten Streitigkeiten über das K. vgl. die „Apologie oder Verantwortung des christlichen K.s", 1583 (besonders von Timotheus Kirchner, Chemnitz, Selnecker gearbeitet; gegen Christoph ¶ Irenäus u. a.), und Aeg. ¶ Hunnius: Notwendige Verantwortung des christl. K.s wider Dan. ¶ Hoffmanni Beschuld, 1597. — Ueber die in den lutherischen Bekenntnissen vorhandenen rechtlichen Bestimmungen (vgl. ¶ Kirchenrecht, 4 a) schrieb Wilhelm Kahl: Der Rechtsinhalt des K.s (Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Otto Gierke, 1910); — Zur Frage der Lehrverpflichtung auf die im K. enthaltenen Symbole vgl. die bei ¶ Lehrverpflichtung genannte Literatur. — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Konkordienformel. **Zscharnack.**

Konkordienformel (Formula Concordiae), lutherische Bekenntnisschrift, das Ergebnis der auf Durchführung der reinen lutherischen Lehre und auf dogmatische Einheit der Lutheraner gerichteten Bestrebungen, deren Hintergrund die zahlreichen Lehrstreitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s bilden (vgl. ¶ Deutschland: II, 3 ¶ Flacius). Die zwölf Artikel der K. nehmen auf die jedesmal vorliegenden Gegensätze Bezug ohne die Häretiker, trotz diesbezüglicher Anträge, der alten Gegner Melanchthons, ¶ Heßhus und Joh. ¶ Wigand, mit Namen zu nennen. Sie verurteilen die beiderseitigen Extreme (z. B. in der Rechtfertigungslehre ¶ Osiander und ¶ Stancarus, im Streit um die guten Werke ¶ Major und ¶ Menius ebenso wie ¶ Amsdorf, in der Erbsündenlehre ¶ Flacius sowohl wie die Vertreter des ¶ Synergismus), ohne selbst überall zu einer klaren positiven Stellung zu gelangen. Man läßt nicht nur die relativ gleichgültige Streitfrage offen, ob Christi ¶ Höllenfahrt als Station der Erniedrigung Christi oder als Triumphzug des erhöhten Christus zu deuten sei (¶ Aepinus), sondern auch die Abendmahlslehre der K. (¶ Abendmahl: II, 9 c) entbehrt der eindeutigen Begründung, zumal man sie unter möglichster Vermeidung der christologischen Frage zu erörtern sucht, und der Artikel de persona Christi, der die christologische Ergänzung bringt, zeigt ein Schwanken zwischen Lutherscher und süddeutscher Ubiquitätslehre und ¶ Chemnitzens Abschwächungen (¶ Christologie: II, 4 b. c). Die K. brachte schließlich nur eine gemäßigte Korrektur melanchthonianischer Schultradition, obwohl man willens war, das Luthertum gegen den Philippismus (¶ Melanchthon usw.) und die Einflüsse des Calvinismus abzugrenzen und es durch Rückgreifen auf die Schrift und auf die hier zuerst zusammengefaßten und als Auslegungsnormen (normae interpretandi) gewerteten Symbole aus alter und neuer Zeit gegen Verschiebungen zu schützen. — Dieser Charakter der K. erklärt sich daraus, daß die führenden niederdeutschen Theologen, ¶ Chemnitz, ¶ Chyträus, ¶ Selnecker, die zu den Vätern der K. gehörten, wenigstens durch Melanchthons Schule hindurchgegangen waren, und daß auch der Württemberger Jakob ¶ Andreä, der Hauptführer im Konkordienwerk, ursprünglich nicht eine exklusiv-lutherische Einigung, sondern eine Versöhnung der Streitenden erstrebte. In diesem Sinne hatte er schon 1567 auf Veranlassung des Landgrafen Wilhelm IV von Hessen-Kassel (¶ Hessen: I, 4) und des Herzogs ¶ Christoph zu Wirtemberg sein „Bekenntnis und kurze Erklärung etlicher zwiespaltiger Artikel" geschrieben und sich in Wittenberg und Jena 1569—70 um Aussöhnung der dortigen Gegner bemüht. Erst die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen hat ihm sein Konzept verschoben, ohne daß er doch zum lutherischen Fanatiker wurde. Die „Sechs christlichen Predigten von den Spaltungen", die er 1573 dem Herzog Julius von ¶ Braunschweig (: 2) widmete, dienen erstmals dem neuen Ziel. Da die Predigtform für eine Bekenntnisschrift wenig geeignet war, ließ er jener Predigtreihe einen neuen Entwurf in These und Antithese folgen, die sogenannte „Schwäbische Konkordie" (1574), und auf Grund davon schufen die niedersächsischen Theologen, insbesondere der von seinem Herzog Julius beauftragte ¶ Chemnitz und der Rostocker ¶ Chyträus, die ausführlichere „Schwäbisch-sächsische Konkordie" (1574), die freilich vor allem durch ihre dem Verständnis der Laien wenig angepaßte polemische Haltung und durch die Heranziehung melanchthonianischer Sätze den Widerspruch der Württemberger weckte. Hier greift nun in die Geschichte des Konkordienwerks eine andere Linie ein, die von Kursachsen ausgeht. August der Starke (¶ Sachsen) hatte seit 1574 mit den ¶ Kryptocalvinisten (vgl. ¶ Consensus Dresdensis) im eignen Lande aufgeräumt und ging seit 1575 auch mit dem Plan um, die Augsburger Religionsverwandten in ganz Deutschland unter Berücksichtigung der zahlreichen landesherrlichen

Corpora doctrinae (¶ Symbole) dergestalt zu einen, „daß sie die Augsburgische Konfession“ — (d. h. das allein den staatsrechtlichen Bestand der Protestanten sichernde Bekenntnis) — „ließen ihre Richtschnur sein“, damit so „aus allen ein Corpus gemacht werden möchte“. Unter seinem Einfluß hatten sich 1575/76 zunächst württembergische, badische und hennebergische Theologen (darunter Lukas ¶ Osiander) auf ein Bekenntnis geeinigt, die „Maulbronner Formel“ (so genannt nach ihrer nochmaligen Beratung im Kloster Maulbronn, Jan. 1576), welche die Fehler der „Schwäbisch-sächsischen Konkordie“ mied und sich auch formell der Augustana anpaßte. Von Andreä selbst beraten, machten sich dann auch die kursächsischen Theologen (darunter vor allem ¶ Selnecker) ans Werk und suchten auf dem Theologenkonvent zu Torgau (28. Mai bis 7. Juni 1576), an dem u. a. auch Chemnitz und Chyträus, sowie der brandenburgische Generalsuperintendent Andreas ¶ Musculus teilnahmen, die beiden Konkordienwerke zu einen (Torgisches Buch; auf Grund der Maulbronner Formel, aber in der Anlage der Schwäbisch-sächsischen Konkordie entsprechend). Die endgültige Redaktion dieser zur Begutachtung versandten Torgauer Formel lag Andreä, Chemnitz und Selnecker ob, die dazu am 1. März 1577 in Kloster Bergen zusammentraten und unter Heranziehung anderer dort die Solida Declaratio oder „Gründliche, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Konfession“ vollendeten (= Bergisches Buch oder K.). Die vorangestellte Epitome (Auszug) ist eine Arbeit Andreäs, der damit die gegen den großen Umfang der K. erhobenen Bedenken entkräften wollte. Das Werk wurde Ende Mai 1577 dem sächsischen Kurfürsten überreicht, der Hand in Hand mit dem brandenburgischen Kurfürsten den evg. Ständen Abschriften zur Unterschrift übersenden ließ. Die K. wurde unterschrieben von 3 Kurfürsten (von denen freilich Brandenburg und Kurpfalz bald zum Calvinismus übertraten und Sachsen unter ¶ Crell die Verpflichtung auf die K. wenigstens zeitweilig aufhob), ferner von 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren, 29 Reichsstädten (dazu etwa 8000 Geistlichen und Lehrern). Da $^1/_3$ der Augsburger Religionsverwandten sich ausschloß (darunter Braunschweig, Wolfenbüttel, Hessen, Holstein, Anhalt, Pommern, Pfalz-Zweibrücken, Bremen, Straßburg) und auch die skandinavischen Lutheraner in Schweden (bis 1593) und in Dänemark sich dagegen erklärten, so bedeutete die K. doch schließlich keine gesamtlutherische Eintrachtsformel, wie sie der hessische Landgraf noch 1567 erhofft hatte, sondern trieb, obwohl sie im Lauf der Zeit noch in anderen Gebieten rechtliche Anerkennung fand, einen Keil nicht bloß von neuem in die Evangelischen überhaupt (worauf ¶ Elisabeth von England durch ihre Abgesandten warnend hinweisen ließ), sondern auch speziell in die Lutherischen hinein, — auch in diesem Sinne eine Concordia discors (¶ Hospinian). Ihr doktrinärer Geist (Kolde: „Mehr Lehrschrift als Bekenntnis“; „Man kann in ihr den warmen Pulsschlag unmittelbaren Bekennens vermissen“) und ihre polemische Haltung prägten der folgenden ¶ Orthodoxie, für deren Schultheologie sie die von manchen für inspiriert gehaltene Norm blieb (vgl. z. B. die Kommentare dazu von L. ¶ Hutter: Explicatio, 1608, oder von Joh. ¶ Musäus: Praelectiones, 1701), ihren Stempel auf. Und anderseits hat sie unstreitbar die Flucht aus dem eng gewordenen Luthertum zum Calvinismus, die seit dem Ende des 16. Jhd.s bemerkbar wird, verstärkt (¶ Calvinismus, Sp. 1554; ¶ Deutschland: II, 3, Sp. 2113 f) und den Calvinismus selber zu stärkerer Abwehr gedrängt, wenn auch aus den Versuchen, gegen sie eine Vereinigung aller Reformierten zu organisieren und ein die Uebereinstimmung der ¶ Confessio Augustana und der ¶ Confessio Helvetica betonendes, gemeinsames reformiertes Bekenntnis aufzustellen (Konvent zu Frankfurt 1577), nichts geworden ist. — Erscheinen sollte die K. erst im ¶ Konkordienbuch. Ihr lateinischer Text ist erst nach dessen Erstausgabe unter Chemnitzs Leitung festgestellt und als einzige amtlich anerkannte Uebersetzung in Leipzig 1584 erschienen; Selneckers Ausgabe von 1580 mit der ersten lateinischen Uebersetzung der K. von Luk. ¶ Osiander und Jak. ¶ Heerbrand ist Privatarbeit.

Ausführliche Literaturverzeichnisse in RE³ X, S. 732 ff (Reinh. Seeberg) und bei Th. Kolde: Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evg.-luth. Kirche 1907, S. LXV ff. — Besonders seien genannt H. Heppe: Der Text der Bergischen K. verglichen mit dem Text der schwäbischen Konkordie, der schwäbisch-sächsischen Konkordie und des Torgauer Buches, 1857; — Ders.: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, 4 Bde., 1852 ff; — Gottfr. Thomasius: Das Bekenntnis der evg.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, 1848; — K. Fr. Göschel: Die K. nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung, 1858; — Fr. H. R. Frank: Die Theologie der K. historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, 4 Bde., 1858 ff; — Paul Tschackert: Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 477 ff; — G. Bossert: Die Uebersetzungen der Formula Concordiae (ZKG 19, 1898). — Vgl. ferner ¶ Konkordienbuch und von den Lehrbüchern der ¶ Dogmengeschichte Fr. Loofs und Reinh. Seeberg. **Zscharnack.**

Konkubinat ist das Zusammenleben mehrerer Personen verschiedenen Geschlechts nach Art einer Ehe, ohne daß eine solche im Rechtssinne geschlossen worden ist. Die kath. Kirche betrachtet auch jede Eheschließung und jede Wiederverheiratung Geschiedener unter sich oder mit anderen Personen als K., wenn sie den Vorschriften des kanonischen Rechts nicht entspricht. Dieses bestrafte den K. streng (¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche). Die evangelische Kirche mißbilligt den K., schließt sich aber hinsichtlich der Anerkennung der Gültigkeit der Ehen dem staatlichen Recht an. Nach deutschem Reichsrecht ist der K. zur Zeit nicht mehr strafbar, wohl aber nach dem Landesstrafrecht mehrerer deutscher Einzelstaaten (Württemberg, Baden, Hessen, Braunschweig, Sachsen-Altenburg, Anhalt, Reuß ä. L.) und hier und da nach dem Recht des Auslandes (Oesterreich, Schweiz, Dänemark, Norwegen, Schweden, Nord-Amerika). Die Strafrechtspolitik der Gegenwart zeigt das Bestreben, die Strafbarkeit des K.s aufzuheben. — ¶ Ehe: II, 2 b; III, 3 a. — Ueber den K. in der kath. Geistlichkeit vgl. ¶ Zölibat.

Wolfgang Mittermaier: Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit, in: Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts, Besonderer Teil, Band IV, 1906, S. 171 ff. **Friedrich.**

Konkurrenzkampf ¶ Kaufmann ¶ Klassen und Klassenkampf.

Konkurstage, Beichtkonkurs ¶ Bußwesen: II, 3 (Sp. 1475).

Kanon, Papst (686—687), als Nachfolger ¶ Johannes' V. Er starb bereits am 21. September 687.

A. Hauck in: RE³ X, S. 747. **Werminghoff.**

Konon von Tarsus ¶ Tritheismus.

Konow, Pfarrer, ¶ Norwegen.

Konrad I, deutscher König, ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2080).

Konrad II, deutscher König, Vater ¶ Heinrichs III, ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2082; vgl. auch ¶ Johannes XIX).

Konrad III, deutscher König, ¶ Deutschland: I, 3 ¶ Kreuzzüge, 2 ¶ Honorius II (2).

Konrad IV, deutscher König, ¶ Innocenz IV.

Konrad, Armer, ¶ Bauernkrieg, 3.

Konrad 1. von Ammenhausen ¶ Literaturgeschichte: II, B 6.

2. von Gelnhausen († 1390), geboren um 1320, studierte in Paris (Lizentiat der Künste) und in Bologna (Doktor des kanonischen Rechtes) und widmete sich in Paris und, wie man meint, auch in Prag theologischen Studien. Als (1378) das große Schisma ausbrach (¶ Papsttum: I), wirkte er in Paris und erhielt im Mai 1380 von König Karl V den Auftrag, seine Gedanken über den Konzilsplan (¶ Reformkonzile) darzulegen; und so entstand seine berühmte Epistola concordiae, die mit Entschiedenheit auf die Lösung des Streites durch ein allgemeines Konzil hindrängt: Wird ein Konzil in gewöhnlichen Zeitläuften auch vom Papst berufen, so darf sich die Kirche in außergewöhnlichen auch ohne päpstliche Autorität versammeln und selbst über den Papst zu Gericht sitzen. Nicht auf diesem, sondern auf der Gesamtheit der beim Konzil versammelten Gläubigen beruhe die Fülle aller kirchlichen Gewalt. Auf seinen Schultern steht ¶ Heinrich von Langenstein; K. kann sonach als der Vater der konziliaren Idee betrachtet werden. Er erscheint später als Dompropst von Worms und erster Kanzler der Universität Heidelberg, der er seine wertvolle aus 168 Bänden bestehende Bibliothek und eine Summe von 1000 Gulden zur Gründung eines Kollegiums nach dem Muster der Sorbonne (¶ Paris) hinterließ.

RE³ VII, S. 774; — Verzeichnis seiner Schriften am besten in Potthast: Bibliotheca hist. medii aevi I, S. 343, und J. Loserth: Geschichte d. späteren Mittelalters, 1903, S. 401/2. Dazu noch Bliemetzrieder: Die wahre historische Bedeutung K.s v. G. (Studien und Mitteilungen aus d. Benediktiner- u. Zisterzienserorden, 1907). **Loserth.**

3. von Halberstadt ¶ Literaturgeschichte: II, A 5.

4. von Havelberg ¶ Wilsnack.

5. von Heresbach (1496—1576), geboren auf dem Hofe Hertzbach bei Mettmann (zwischen Düsseldorf und Elberfeld), besuchte die Schulen in Werden, Hamm und Münster, die von Murmellius (¶ Humanismus, 1) geleitet wurde. Seit 1512 studierte er in Köln (Griechisch, Hebräisch) und 1517—1518 auf französischen Universitäten (Rechte). Nach Köln zurückgekehrt, machte er dort 1520 die persönliche Bekanntschaft des ¶ Erasmus, dem er dann die Professur für griechische Sprache in Freiburg (1521—1523) und, nach abermaligen Studien in Ferrara (Doktor) und in Padua, seine Berufung an den clevischen Hof als Erzieher des Erbprinzen (1523) verdankte. Er genoß das volle Vertrauen Johanns III (1521—1539), der ihn 1535 zum geheimen Rat ernannte, und erst recht das seines ehemaligen Schülers, des Herzogs Wilhelm (1539—1592; ¶ Rheinland). Er war die Seele der clevischen Reformpartei. Durch den Humanismus die Römischen und Evangelischen zu versöhnen, die Mißbräuche (¶ Zölibat; ¶ Kelchentziehung) zu beseitigen und doch den Zusammenhang mit der bestehenden Kirche nicht aufzugeben, war sein Ziel. Und von diesem Ziele vermochte ihn auch seine ausgedehnte Korrespondenz mit ¶ Bucer und ¶ Melanchthon nicht abzubringen. Noch nach dem Religionsfrieden (1555; ¶ Deutschland: II, 2) widerriet er die Annahme der Augsburgischen Konfession und legte 1556 auf Grund der alten clevischen Reformationsordnung von 1532 (¶ Rheinland) einen neuen Entwurf vor, da er nicht glauben konnte, daß die Trennung der beiden kirchlichen Parteien von längerer Dauer sein werde. Als dann endlich 1567 aus Kommissionsberatungen eine sogenannte „Reformation" hervorging, war es zu spät; in Rom war der Umschwung eingetreten, Alba herrschte in den benachbarten ¶ Niederlanden, und Herzog Wilhelm war unheilbar erkrankt. Mit seiner Kirchenpolitik ist K. v. H. gescheitert; dauernde Erfolge hat er dagegen errungen als Jurist mit seiner Reform des clevischen Rechts und als Humanist (Uebertragungen griechischer Klassiker ins Lateinische; Psalmenkommentar; pädagogische Schriften). Seine Bemühungen um die gelehrten Schulen seiner Heimat, besonders die zu Düsseldorf und Wesel, wurden gekrönt durch die Erlangung der päpstlichen und kaiserlichen Bestätigungen für die von ihm geplante Universität ¶ Duisburg. Er wurde in der Wilibrordikirche zu Wesel nach reformiertem Ritus bestattet.

ADB XII, S. 103—105; — Albr. Wolters: K. von H. und der clevische Hof zu seiner Zeit, 1867; — Ders.: Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, 1868; — K. W. Bouterwek: Conr. Heresb. historia factionis excidiique Monasteriensis, 1866; — Wilh. Meier: Die historia anabaptistica des clevischen Humanisten und geheimen Rats K. H. (in: Zeitschrift für vaterländ. Gesch. und Altertumskunde 62, 1904, S. 139—154); — G. von Below: Landtagsakten von Jülich-Berg I, 1895; II, 1910; Otto R. Redlich: Jülich-bergische Kirchenpolitik I, 1907; — Dazu mehrfache Aufsätze in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins (vgl. Register zu I bis XXX, 1900, S. 231 f). **Goebel.**

6. von Hochstaden, Erzbischof von Köln, ¶ Köln: II, Sp. 1557.

7. Bischof von ¶ Konstanz († 975).

8. von Krajek ¶ Hus usw., 3 (Sp. 210).

9. Erzbischof von ¶ Mainz (1160—65; 1183 bis 1200).

10. von Marburg († 1233), Weltgeistlicher aus einem in Marburg heimischen Rittergeschlecht, gelehrter Magister, eindrucksvoller Kreuzprediger seit 1215, wohl seit 1222 auch Ketzerverfolger. 1227 und noch mehr 1231 erhält er von ¶ Gregorius IX weitestgehende Vollmachten als Deutschlands erster Inquisitor (¶ Inquisition, 1). 1226—31 Beichtvater ¶ Elisabeths von Thüringen, übt er großen Einfluß auch auf die Landgrafen Ludwig († 1227), Heinrich Raspe und Konrad, den späteren Deutschordensbruder. 1231—33 läßt er vielfach Ketzer verbrennen, der Verdächtige sollte seine Unschuld beweisen. 1233 sucht er sich durch Kreuzpredigt gegen die Ketzer den Rückhalt kirchlicher Freischaren zu schaffen.

Auf dem Mainzer Hoftag (Juli 1233) stößt sein Vorgehen, auch weil es die Rechtsprechung der Bischöfe durchbricht, auf Widerstand. Heimziehend wird K. am 30. Juli in der Nähe von Marburg von Angeschuldigten erschlagen und dann in der Elisabethkirche begraben. Er war ein harter, aber überzeugungstreuer Kirchenmann. Von ihm stammt der Lebensabriß Elisabeths für Papst Gregor IX im Kanonisationsprozeß.

Benrath in: RE³ X, S. 747 ff; — E. L. Th. Henke: K. von Mbg., 1861; — E. Winkelmann: Deutschlands erster Inquisitor (Deutsche Rundschau 28, 1881); — K. Wenck: Die heilige Elisabeth, 1908, S. 14 f; — P. Braun: K. v. Mbg. (Beiträge z. hess. Kirchengesch. 4 u. 5, 1910—11). **Wenck.**

11. von Waldhausen, etwa 1320 bis 1369, genannt nach dem regulierten Chorherrenstift in Ober-Oesterreich, Pfarrer an der St. Gallus- und dann an der Teynkirche zu Prag und Beichtvater Kaiser Karls IV, den er wie den Papst zur Rückführung der Kurie von Avignon nach Rom (¶ Papsttum: I) zu bewegen versuchte. Ein hinreißender Kanzelredner, eiferte er in seinen deutschen Predigten gegen die Verkommenheit der Geistlichen, besonders der Bettelmönche, sowie gegen den Wunderschwindel. Er erkannte den Gegensatz zwischen dem paulinisch-augustinischen und dem scholastischen Heilsweg, so daß seine Freunde ihn als zweiten Elias, als als einen Lehrer der Gerechtigkeit, die allein aus dem Glauben an Christum kommt, feierten. Die Mönche trachteten darnach, ihm, der sich in seiner Apologia gegen den Vorwurf der Ketzerei verteidigte, den Hals zu brechen. Doch starb er vor der, wohl nie ergangenen, päpstlichen Entscheidung, nachdem er die Hoffnung aufgegeben, mit Hilfe von Kaiser und Papst seiner reineren Erkenntnis Bahn zu brechen.

RE³ XX, S. 840—842; — Palacky: Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen, 1869; — Druck der Apologia von Höfler in Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung II (= Fontes rerum Austriacarum II, 6), S. 17—39. **Loesche.**

12. von Würzburg ¶ Literaturgeschichte II, B 5.

Konradin (gest. 1268) ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2086).

Konsekration, Einsegnung, jede Weihe von Personen und Sachen (¶ Handlungen, kirchliche, ¶ Sakramentalien, ¶ Entweihung), besonders die des Brotes und Weines beim Abendmahl durch (Singen oder) Sprechen der Einsetzungsworte, wodurch nach römisch-katholischer Lehre die Verwandlung in Leib und Blut Christi eintritt (¶ Abendmahl: II, 6, Sp. 69). ¶ Messe, liturgisch.

Konservative Partei ¶ Parteien, politische.

Konsistorialkongregation ¶ Kurie, 4.

Konsistorien heißen zumeist höhere, den ¶ Superintendenten oder ¶ Dekanen übergeordnete evg. ¶ Kirchenbehörden, entweder die höchsten einer Landeskirche (dann aber meist Landeskonsistorium, Oberkonsistorium), oder die zwar der obersten Behörde untergeordneten, aber mit der kirchlichen Leitung der einzelnen Provinzen eines großen Gebiets (z. B. Preußen) beauftragten (¶ Kirchenverfassung: III, 3). In einigen früher souveränen preußischen Gebietsteilen, die im übrigen der allgemeinen Kirchenverfassung eingegliedert sind, bestehen noch Mediat-K. mit kirchenregimentlichen Rechten, die aber einen Teil ihrer früheren Befugnisse an die Provinzial-K. haben abgeben müssen (Gräfl. Stolbergische K. in Roßla und Wernigerode; Kgl. Preuß. und Gräfl.-Stolbergisches K. in Neustadt und Hohenstein). — In Breslau hat sich ein Recht des alten städtischen Kirchenregiments in dem unter dem Provinzialkonsistorium stehenden, vom Oberbürgermeister geleiteten Stadtkonsistorium erhalten. — Nach französischem Kirchenrecht, das in Elsaß-Lothringen gilt, bilden etwa je 6000 Seelen ein K., das dann manchmal nur eine, manchmal mehrere Pfarreien umfaßt. Die Befugnisse der K. sind in der dortigen reformierten Kirche größer als in der lutherischen; hauptsächlich liegt ihnen Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung und Zucht ob, dazu in manchen Fällen Vermögensverwaltung; in der reformierten Kirche haben sie auch die Befugnisse, welche in der lutherischen dem Oberkonsistorium und Direktorium zustehen (¶ Elsaß-Lothringen). Die lutherische Verfassungsreform will die Gemeinden zu insgesamt sieben Verbänden zusammenfassen, die durch K. vertreten werden sollen. Auch sonst in Deutschland werden (z. B. in Dresden und Leipzig) manchmal die Presbyterien (¶ Gemeindeverfassung, 2) reformierter Gemeinden K. genannt. — Zur Geschichte der evangelischen Konsistorialverfassung ¶ Kirchenverfassung: II, 3.5.

In der kathol. Kirche heißen K. 1. die Versammlungen der Kardinäle um den Papst zur Regelung wichtiger Angelegenheiten (¶ Kardinalat, 2 ¶ Kurie, 5); — 2. manche bischöfliche ¶ Kirchenbehörden mit verschieden bestimmtem Wirkungskreis.

Konsonantentext, hebräischer, ¶ Bibelwissenschaft: I, B 2 a (Sp. 1178).

Konsoziationen (Genossenschaften), religiöse, kath., ¶ Kongregationen usw.

Konstans, römischer Kaiser 337—353, Sohn ¶ Konstantins des Großen, ¶ Imperium Romanum, 3.

Konstans II, 641—668 Kaiser von Byzanz, ¶ Byzanz: I, 3.

Konstantin I, Papst 708—715, ein Syrer von Geburt, zum Nachfolger des ¶ Sisinnius, gewählt und am 25. März 708 geweiht. In seine Amtszeit fällt die Unterwerfung des Erzbistums ¶ Ravenna unter Rom, sodann eine auf Befehl des Kaisers Justinianus II (685—695, 705—711; ¶ Byzanz: I, 3) unternommene zweijährige Reise nach Byzanz, die, wie es scheint, Verhandlungen wegen der Annahme der trullanischen Synode (v. J. 692; ¶ Konzilien: II) galt. Der Erhebung des neuen, monotheletisch (¶ Monophysiten usw.) gesinnten Kaisers Philippikus Bardanes (711 bis 713) folgte eine Empörung des römischen Volkes, während derer K. zwischen den sich bekämpfenden kaiserlichen Beamten in Rom vermittelte; der folgende Kaiser Anastasius II Artemius (713 bis 716) bahnte freundlichere Beziehungen zu K. an.

RE³ X, S. 773; — L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter II, 2, 1903, S. 77 ff.

II. Papst 767—768. Am 28. Juni 767 zum Nachfolger des Papstes ¶ Paul I gewählt. K. war ein Laie, der Bruder des Herzogs Toto von Nepi. Eine Empörung, ausgehend von Beamten seines Vorgängers, die sich langobardischer Hilfe versichert hatten, stürzte ihn schon Ende Juli 768. ¶ Stephan III wurde gewählt und K. in ein Kloster verwiesen, dort mißhandelt und nochmals auf der Lateransynode i. J. 769 verdammt. Sein Ende ist unbekannt.

RE³ X, S. 774; — L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter II, 2, 1903, S. 231 ff. **Werminghoff.**

Konstantin I (C. Flavius Valerius Constantinus), der Große, römischer Kaiser 306 bis 337, geb. 274 (?, nach Seeck 288) zu Naissus in Obermösien als Sohn des Konstantius Chlorus und der ¶ Helena, wurde 306 nach dem Tode seines Vaters von dessen Armee zum Augustus ausgerufen, als solcher 307 von Maximian, der ihm seine Tochter Fausta vermählte, anerkannt und 312 durch seinen Sieg über Maxentius an der milvischen Brücke bei Rom Alleinherrscher im Westen, nach der Besiegung des ¶ Licinius (324) auch im Osten (¶ Imperium Romanum, 3). Seine durch das Edikt von Mailand (¶ Christenverfolgungen, 2 b) eingeleitete Religionspolitik hatte die Glaubensfreiheit zur Grundlage, führte aber sehr rasch zur Bevorzugung des Christentums und seiner Kirche und endete mit deren Vorherrschaft. Ueber des Kaisers eigene religiöse Stellung und ihren Einfluß auf seine Politik unterrichten uns Urkunden (Gesetze, Briefe, Münzen) und Darstellungen (vornehmlich des ¶ Eusebius von Cäsarea Vita Constantini). Die neuere Forschung hat aus diesem Material abweichende Schlüsse gezogen: man hat den Kaiser für wesentlich unreligiös (Burckhardt) oder bei seinen Kundgebungen wesentlich durch politische Klugheit bestimmt erklärt; man hat auch die Glaubwürdigkeit Eusebs angezweifelt und in den von ihm mitgeteilten Urkunden Fälschungen sehen wollen. Kritische Nachprüfung hat indessen die Zuverlässigkeit der Berichterstattung trotz ihres panegyrischen Charakters erwiesen, und für die vorurteilsfreie Betrachtung erscheinen bei K. persönliche Ueberzeugung und Regierungsweisheit in hohem Maße vereinigt. Die Erzählung von seiner Bekehrung durch Traum und Himmelszeichen (toutō nika; lateinisch hoc signo vinces) vor der Entscheidungsschlacht kann nur den Wert einer der subjektiven Wahrheit nicht entbehrenden Legende beanspruchen, durch die der aus langen Erwägungen hervorgegangene Entschluß des Kaisers, sein Heil dem Christengotte zu vertrauen, in helles Licht gestellt wird. Fortab tragen die Schilde seiner Soldaten das Monogramm Christi (¶ Sinnbilder, kirchl.); seit dem Zuge gegen Licinius weht ihnen das ¶ Labarum voran. Von den Münzen verschwinden heidnische Embleme nur langsam. Die zu nichts verpflichtende Würde des ¶ Pontifex Maximus behält der Kaiser bei, göttliche Verehrung seines Bildes (¶ Kaiserkult, 2) verbietet er. Im Interesse einer ruhigen Entwickelung wird mit heidnischen Bräuchen schonend umgegangen, aber die private Opferschau schon 319 bei Todesstrafe untersagt, auch die Hausopfer 321 verboten, seit 326 Tempel vernachlässigt oder zerstört. Andererseits werden die kath. Kleriker von den Personallasten, die Kirche von Reichssteuern und Getreidelieferung befreit; das Recht, Vermächtnisse anzunehmen, wird ihr zugesprochen (vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, A 3 c); der ¶ Sonntag wird staatlicher Feiertag (321; vgl. ¶ Kalender: II, 1). Alleinige Vertreterin wahren Christentums war dem Kaiser die kath. Kirche, und seine Privilegien galten nicht für Häretiker und Schismatiker (326; vgl. ¶ Ketzer usw., Sp. 1074). Aber bei allen Gunstbezeugungen wußte er sich als Herr der Kirche und bezeichnete sich gern als ihren „Bischof für die äußeren Angelegenheiten“ (¶ Cäsareopapismus, ¶ Kirchenverfassung: I, A 3 b). In den Anfängen der donatistischen Wirren (¶ Donatismus) und des ¶ arianischen Streites (: 2. 3) mußte er die Erfahrung machen, daß in den dogmatischen Zwistigkeiten und den Eifersüchteleien eines eigenwilligen Klerus eine neue Quelle der Unruhe und damit eine Gefährdung seiner organisatorischen Bestrebungen verborgen lag. Mit zielbewußter Entschiedenheit, von klugen Bischöfen (Hosius von Corduba, Eusebius von Cäsarea) gut beraten, griff er in die kirchlichen Streitigkeiten ein. Er berief die Reichssynoden (¶ Konzilien: II, 3; vgl. auch ¶ Kirchenverfassung: I, A 3 a) zu ¶ Arles (314) und Nicaea (325; ¶ Arianischer Streit, 2) und verlieh der nicänischen Versammlung durch sein Erscheinen besonderen Glanz und erhöhte Bedeutung. Je länger desto mehr gefiel er sich in Erweisungen kirchlicher Frömmigkeit: eifrig liest er die Bibel und sorgt für ihre Verbreitung, versucht sich selbst als Prediger (Rede an die Heiligen), baut prachtvolle Kirchen (Grabeskirche in Jerusalem, Apostelkirche in Konstantinopel; vgl. ¶ Altchristliche Kunst: I, 1 a; 3 b), bevorzugt den Verkehr mit Bischöfen und läßt seine Söhne kirchlich erziehen. Kurz vor dem Tode empfing er durch ¶ Eusebius von Nikomedien die Taufe. Die griechische Kirche hat ihn als den Apostelgleichen unter ihre Heiligen aufgenommen. — Vgl. auch ¶ Konstantinische Schenkung.

Von seinen Söhnen (¶ Imperium Romanum, 3) starb Konstantin II zu früh (340), um eine Rolle spielen zu können; Konstans (gest. 350) und Konstantius (gest. 361) haben, jener im Westen, dieser im Osten und seit 351 als Herrscher des ganzen Reichs, den heidnischen Gottesdienst mit der Strenge des Gesetzes (356 Todesstrafe auf Opfern) unterdrückt, Christentum und Kirche in jeder Weise gefördert. Konstantius nahm im ¶ arianischen Streit (: 3) persönlich Partei und zwang dem größten Teil wenigstens der orientalischen Bischöfe seinen Willen in der Glaubensfrage auf, vermochte es aber nicht, den Widerstand der Führer im Morgenland und noch weniger im Abendland zu brechen, deren Haß ihn über das Grab verfolgte.

Vgl. die Literatur bei ¶ Imperium Romanum (besonders Schiller, Schultze, Seeck); — Ferner Jakob Burckhardt: Das Zeitalter K.s des Großen, 1880² (1898³) unverändert; — Theodor Zahn: K. der Große und die Kirche (in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1908³, S. 209 bis 237); — Friedrich M. Flasch: K. der Große als erster christlicher Kaiser, 1891; — Viktor Schultze in: RE³ X, S. 757—773 (Lit.-Nachw.); — Vgl. auch Eduard Schwartz Artikel „Eusebios von Cäsarea“ (in der Realenzyklopädie für das klassische Altertum VI, 1, 1907); — August Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken K.s, 1908; — Jean Maurice: Numismatique Constantinienne I, Paris 1908. **G. Krüger.**

Konstantin II, römischer Kaiser 337—340, Sohn ¶ Konstantins des Großen, ¶ Imperium Romanum, 3.

Konstantin III bis XI, byzantinische Kaiser, ¶ Byzanz: I, 3—7.

Konstantinische Schenkung (Donatio Constantini), erstmals in den ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen auftauchende angebliche Verfügung ¶ Konstantins des Großen. Darin verleiht der Kaiser zum Dank für seine Heilung vom Aussatz und seine Taufe durch ¶ Silvester I dem römischen Papst neben mancherlei Ehrenrechten den

Vorrang vor den vier vornehmsten Bischofsstühlen Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel und Jerusalem und unterstellt ihm ein großes Ländergebiet, das mit den Worten „Rom und alle Provinzen Italiens bezw. der abendländischen Regionen" leider nur undeutlich umschrieben ist. Das Aktenstück, dessen Unechtheit (¶ Kirchenverfassung: I, A, Sp. 1395) schon Laurentius ¶ Valla (1440) nachgewiesen hat, wurde sehr wahrscheinlich in der päpstlichen Kanzlei unter Stephan II (III) (752—57) oder Paul I (757—767) angefertigt, um bei den Verhandlungen mit Pippin (¶ Italien, 3) verwendet zu werden (vgl. auch ¶ Hadrian I).

Text in Mirbts Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1901², und bei Johannes Haller: Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaats, 1907; — Vgl. H. Böhmer in RE³ XI, S. 1 ff; — Ignaz v. Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters, 1890²; — Johannes Friedrich: Die K. Sch., 1889 (dazu Gustav Krüger ThLZ 1890, Nr. 17 und 18); — Paul Scheffer-Boichorst: Neuere Forschungen über die K. Sch. (Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 10, 1890); — E. Mayer: Die Schenkungen Constantins und Pipins, 1904; — Joh. Peter Kirsch: Die Heimat der K. Sch. (Römische Quartalschrift 23, 1909). — Vgl. die Lit. zu ¶ Italien, 3. **G. Krüger.**

Konstantinopel, Neugründung ¶ Konstantins des Großen (326—330), kunstgeschichtlich ¶ Altchristliche Kunst: I, besonders 1 a; 3 b. Ueber den ökumenischen Patriarchen von K. ¶ Kirchenverfassung: I, A 2 d ¶ Orthodox-Anatolische Kirche: I; II, 1 ¶ Kleinasien, 4. — Synoden (¶ Konzilien: II) von K. 381, 553, 680, 754, 869 ¶ Arianischer Streit, 4 ¶ Christologie: II, 3 b (vgl. ¶ Monophysiten und Monotheleten) ¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Photius. Ueber das sogenannte Quinisextum (692) ¶ Konzilien: II, 3.

Konstantinopolitanische (Byzantinische) **Aera** ¶ Zeitrechnung.

Konstantinopolitanum (Konstantinopolitanisches Symbol) ¶ Nicaeno-Konstantinopolitanum.

Konstantinos (Caesarius; 1713—84), griechischer Theologe und Dichter, ¶ Griechenland: II, 2 a.

Konstantinus = ¶ Konstantin. — K. ist auch der eigentliche Name des ¶ Cyrillus.

Konstantius I Chlorus, Vater ¶ Konstantins des Großen (¶ Helena), römischer Kaiser 305—306, ¶ Christenverfolgungen, 2 b.

Konstantius II, römischer Kaiser 337 bis 361, Sohn ¶ Konstantins des Großen, ¶ Imperium Romanum, 3 ¶ Arianischer Streit, 3 ¶ Julianus.

Konstanz, Konzil, ¶ Reformkonzile (ebenda auch über die K.er Konkordate von 1418). — K.er Vertrag (1153) ¶ Eugen III ¶ Hadrian IV.

Konstanz, Bistum. Bischöfe von K. lassen sich mit Sicherheit erst seit dem Beginn des 7. Jhd.s nachweisen. Doch gehen in dem Bischofskataloge des 12. Jhd.s dem auch sonst bezeugten Gaudentius († 613?) drei andere Bischöfe voraus. Daß nur drei genannt werden, spricht für die Zuverlässigkeit der Angabe. Der Bestand des Bistums ließe sich danach bis in die zweite Hälfte des 6. Jhd.s zurückverfolgen. Da seit 549 das etwa 10 Meilen von K. entfernte Vindonissa (Windisch am Einfluß der Reuß in die Aare) sich als Bischofssitz nicht mehr nachweisen läßt, so hat man vermutet, daß das Bistum von Vindonissa nach K. verlegt worden sei. In karolingischer Zeit ist das Verhältnis des Bistums K. zu den großen Klöstern ¶ Reichenau und St. ¶ Gallen von besonderer Bedeutung. Mehrere K.er Bischöfe des 8. Jhd.s waren zugleich Aebte dieser Klöster. Während Reichenau nach Lösung der Personalunion (782) seine Freiheit bewahrte, hat St. Gallen erst 818 von Ludwig dem Frommen das Recht freier Abtswahl erlangt und erst 854 durch Abtretung von Landbesitz an K. dessen grundherrliche Gerechtsame abgelöst. Bischof ¶ Salomon III († 919) dankte es nicht bischöflichem Rechte, sondern der Ernennung durch König Arnulf, wenn er (seit 890) außer K. auch St. Gallen in der Hand hatte. Die volkstümlichsten, als heilig verehrten mittelalterlichen Bischöfe von K., Konrad I (934—975; 1123 kanonisiert, Patron der Stadt und Diözese K.) und Gebhard II († 995; Stifter des Klosters Petershausen bei K.), sind lediglich als geistliche Hirten hervorgetreten. Die politische Bedeutung des Bistums war überhaupt gering, entsprechend dem bescheidenen Territorialbesitze. Die Diözese K. aber war neben der Mainzer die größte der Kirchenprovinz ¶ Mainz und wohl ganz Deutschlands. Sie war (zuerst 1275 nachweisbar, aber gewiß schon früher) in 10 Archidiakonate eingeteilt mit insgesamt 64 Dekanaten. Das Bistum wurde bis zum Beginn des 12. Jhd.s durch den König besetzt. Der von ¶ Heinrich IV ernannte B. Otto mußte allerdings vor einem durch seinen Anhang überlegenen, auch persönlich bedeutenden Gegenbischofe weichen; es war dies der Zähringer Gebhard III, ein Hirschauer Mönch, den die gregorianische Partei (Dezember 1084) in Gegenwart des päpstlichen Legaten erhoben hatte. Aber Heinrich V, dem Gebhard sich angeschlossen hatte, vermochte nach dessen Tode (1110) noch einmal sein Ernennungsrecht auszuüben. Alsdann ist die Wahl durch das ¶ Domkapitel zur Regel geworden; sie fiel zumeist auf Mitglieder des Kapitels selbst. Im Kapitel und auf dem Bischofsstuhl hatte der Adel das Uebergewicht. Das Wahlrecht des Domkapitels wurde durch die päpstliche Besetzung (zuerst 1307) nicht vernichtet; die Kurie hat in der Regel Bischöfe eingesetzt, die das Kapitel erkoren hatte. Aber die mit dieser päpstlichen „Provision" verbundenen Zahlungen an die päpstliche Kammer (servitium commune 2500 Gulden), die vom Beginn des 14. bis zum Ende des 15. Jhd.s 21mal zu leisten waren, lasteten schwer auf dem Bistum. Wie manche große Stifte und Klöster der Diözese, so war K. selbst seit dem 14. Jhd. in arger Geldnot. Die Verschuldung hemmte das staatliche Leben des Territoriums und auch das geistliche Leben des Bistums. — Seit der Reformationszeit wurden die Verhältnisse eher noch schlimmer. Teile der Diözese gingen bereits in den Anfängen der evangelischen Bewegung verloren. In der Stadt K., die sich freilich schon im Mittelalter der Macht des Bischofs entzogen hatte, vermochte B. Hugo den raschen Sieg der neuen Lehre (¶ Blarer) nicht zu verhindern; K. unterzeichnete 1530 die ¶ Confessio Tetrapolitana. Die Eroberung der Stadt durch die Oesterreicher (1548) brachte ihre Rückführung zum Katholizismus; aber dem Bischof wurde sie nicht zurückgegeben. Nur die kirchliche Rechtsstellung des Bischofs innerhalb der Diözese war seit dem Ausgang des Mittelalters günstiger

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

geworden. Im 14. Jhd. hatten die Bischöfe den Kampf gegen die Selbständigkeit und Macht der Archidiakonen (¶ Kirchenverfassung: I, B 2, Sp. 1405) aufgenommen. Im Beginn des 16. Jhd.s waren deren Befugnisse bereits wesentlich eingeschränkt. Durch das ¶Tridentinum wurden sie vollends wieder dem Bischof unterworfen. Das bedeutete einen Sieg des Bischofs über das Domkapitel. Das Domkapitel zeigte sich im übrigen noch mächtig genug, um, verweltlicht wie es war, jede ernstliche Reform zu verhindern. Die K.er Diözese zählte zwar trotz aller Verluste am Ende des 16. Jhd.s noch gegen 1500 Pfarreien, aber sie war stark zerrüttet. Auch die von Jesuiten und Kapuzinern unterstützten Reformversuche des Bischofs Jakob Fugger (1604—26) haben, obwohl im einzelnen erfolgreich, eine allgemeine Wendung zum Bessern nicht herbeigeführt. Letzter Bischof K.s war v. ¶ Dalberg (seit 1800), für den ¶ Wessenberg das Bistum verwaltete (vgl. ¶ Hohenzollern). Dem unbedeutenden geistlichen Staate machte der Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 (¶ Säkularisationen) ein Ende; das Territorium fiel an Baden. Die Diözese K. war durch Abtrennung der schweizerischen, dann der württembergischen Teile bereits etwa auf ein Viertel ihres alten Umfangs beschränkt, als die Kurie das Bistum aufhob; ¶ Freiburg wurde Metropole der neuen oberrheinischen Kirchenprovinz (1821).

Regesten zur Geschichte der Bischöfe von K., hg. von der Badischen histor. Kommission, I (517—1293), bearb. v. P. Ladewig u. Th. Müller, 1895; II (1293—1383), bearb. v. A. Cartellieri mit Nachträgen v. K. Rieder, 1905. — Weitere ältere Literatur bei Hauck: RE³ XI, S. 28 f, und Funk: KL² VII, Sp. 966—78. — Dazu: Franz Keller: Die Verschuldung des Hochstifts K. im 14. u. 15. Jhd., Diss. 1902 (auch im Freiburger Diözesanarchiv 30, 1902, S. 1—104); — Eugen Baumgartner: Gesch. u. Recht des Archidiakonates der oberrheinischen Bistümer, 1907, S. 13—41; — B. Duhr: Gesch. d. Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jhd., 1907, S. 407 ff; — Joh. Simon: Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz, 1908, S. 32—45; — Römische Quellen zur K.er Bistumsgeschichte 1305—1378, hg. v. d. Badischen histor. Kommission, bearb. v. K. Rieder, 1908, besonders Einleitung S. XL—XC. — Jos. Sauer: Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden, 1911, bes. S. 24 ff und 81 ff. — Vgl. die regelmäßigen Berichte über Badische Geschichtsliteratur in der Zeitschrift f. Geschichte des Oberrheins. **Bigener.**

Konstitution bedeutete in der römischen Rechtssprache einen Erlaß, eine Verordnung und ist in diesem allgemeineren Sinn im kath. Kirchenrecht erhalten geblieben, während man heute staatsrechtlich unter K. speziell eine rechtliche Festlegung der Fundamentalsätze des Staats- und Verwaltungsrechts versteht. Constitutiones ecclesiasticae in jenem allgemeinen Sinn sind vor allem päpstliche Erlasse, die für die ganze Kirche Gesetzeskraft haben, ferner aber Verordnungen von Bischöfen, sowie Entscheidungen und Beschlüsse von Synoden (auch des ¶ Vatikanums). Auch manche Ordenssatzungen und die Kongregationsstatuten werden als K.en bezeichnet. **Zsch.**

Konstitutionalismus (Konstitutionelles System) ¶ Selbstverwaltung. Ueber K. in der evg. Kirche vgl. auch ¶Kirchenverfassung: II, 5 a. b; III, 3 ¶ Gesetzgebungsrecht: II.

Konstitutionen, Apostolische, ¶ Kirchenrecht, 3 a.

Konsubstantiation ¶Abendmahl: II, 7 (Sp.71f).

Konsumtion und Produktion.

1. Die drei Arten von Güterverzehrung: a) beabsichtigte K.; — b) unbeabsichtigte K.; — c) Produktion; — 2. Regelung der Güterverzehrung: a) durch das ökonomische Prinzip; — b) durch die Vergesellschaftung; — 3. Volkswirtschaftliche Bedeutung des Zurücklegens (Sparens) von Sachgütern. Verteilung (Existenzminimum. Lebenshaltung).

1. a) K. im engeren Sinne ist die zur Erhaltung des leiblich-geistigen Daseins des Menschen erforderliche, beabsichtigte Verzehrung von Genußgütern, die hierdurch zum Teil, wie Brot, Wasser, völlig verbraucht (Verbrauchsgüter), zum Teil, wie Möbel, Kleider, Bücher, nur abgenutzt (Nutzungsgüter) werden; — b) Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort K. auch die unbeabsichtigte, durch natürliche (z. B. Brand, Ueberschwemmung) und soziale (wie Krieg, Revolution, Modenwechsel, technische Fortschritte) Ursachen bewirkte Wertvernichtung oder Wertverminderung des Bestandes an Genuß- und Produktivgütern; — c) Die zur Hervorbringung der für die menschliche Wirtschaft notwendigen Güter beabsichtigte Verzehrung der Produktivgüter (Kapital), zerfällt in die allmähliche Abnutzung des mehrere Betriebsperioden überdauernden stehenden Kapitals (Gebäude, Maschinen) und den Verbrauch des umlaufenden Kapitals (Unterhaltsmittel der Tiere, Roh- und Hilfsstoffe), das in einer Betriebsperiode vollständig in das Produkt umgesetzt wird. Daß vom Standpunkte des Unternehmers auch die Unterhaltsmittel der bei der Hervorbringung der Güter tätigen Menschen zum Kapital gerechnet werden müssen, ist selbstverständlich. Diese dritte Art der Güterverzehrung (technische, reproduktive K.) wird herkömmlich Produktion genannt. — Faßt man das Wort K. im umfassendsten Sinne, dann erscheint das Wirtschaftsleben als eine ununterbrochene Vernichtung und Entstehung von Gütern, und es wird der Blick sowohl auf den Ausgangspunkt der wirtschaftlichen Bewegung wie auf deren ethisch-gesellschaftliche Wirkungen gelenkt.

2. Die Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse erfordert die Verzehrung von Sachgütern, die nur durch die Aufwendung menschlicher Arbeit der Natur abgerungen werden können. Die Bedürfnisse sind einer großen Vermehrung und Verfeinerung fähig, die Arbeitskraft des Menschen ist leicht erschöpfbar, und die geschaffenen Güter sind von einer genußlosen Vernichtung bedroht. Der Gegensatz zwischen der menschlichen Bedürftigkeit und der Schwierigkeit der Erlangung und Behauptung der Güter zwingt den Menschen zur Vergesellschaftung (Arbeitsvereinigung, Arbeitsteilung) und zur Entwicklung seines Verstandes zum Zweck der Bereitstellung eines Höchstmaßes von Gütern mit einem Mindestmaß von Opfern (wirtschaftliches Prinzip). — a) Das ökonomische Prinzip betätigt sich, entsprechend den drei Verzehrungsrichtungen, im Ausfindigmachen von Mitteln zur Abwendung der unbeabsichtigten Güterverzehrung, rationeller Verteilung des Gütervorrates über die verschiedenen Bedürfnisarten, Zurücklegen (Sparen), mäßigem Verzehren der Verbrauchsgüter, schonender Behandlung der Nutzungsgüter, Neuverwendung der zu ihren bisherigen Zwecken nicht mehr verwendbaren Güter, in der analogen Anwendung dieser Grundsätze auf die Produktivgüter, Gewinnung solcher Arbeitskräfte, deren

Unterhalt weniger kostet, als der der bisherigen (Sklaven, Tiere), dann Erfindung von Werkzeugen, Maschinen, Apparaten, Entdeckung immer ausgiebigerer Naturkräfte und Stoffe. — b) Die Vergesellschaftung, wie die Ausstrahlungen des wirtschaftlichen Prinzips, nehmen mit der Entwicklung des Wirtschaftslebens (Verkehr- und Geldwirtschaft, maschinelle Technik und Blüte der Naturwissenschaften; Freiheit und ¶Eigentum als rechtliche Grundlagen) immer neue Formen an. In der Abwendung der unbeabsichtigten Güterverzehrung erlangen Gemeinde und Staat eine hervorragende Stelle. Mit dem Fortschritte der Naturwissenschaften werden immer wirksamere Abwehrmethoden gefunden. Wo sich die äußeren Schädigungen nicht abwenden lassen, bewirkt das Versicherungswesen eine Erleichterung der Verluste der Geschädigten. Denn das Versicherungswesen in seinen verschiedenen rechtlichen Formen und immer feiner entwickelten Ausgestaltungen beruht wirtschaftlich stets auf der Einrichtung, daß eine Anzahl von derselben Gefahr Bedrohter dem wirklich Betroffenen seinen Verlust tragen helfen. Die Gebrauchsvereinigung (z. B. Lesezirkel) und das Konsumvereinswesen (¶Genossenschaften usw., 2 b) gestatten es, entweder mit demselben Geldaufwande mehr Genußgüter zu erlangen oder dieselbe Menge mit einem geringeren Geldaufwande. — Die Neuverwendung nicht mehr brauchbarer Güter (Abfälle) wird vollkommen erreicht, sobald Handel und Industrie sich ihrer bemächtigen (Papierfabrikation u. dgl.).

3. Am interessantesten ist es vielleicht, daß das Zurücklegen (Sparen) in der Geld- und Verkehrwirtschaft weniger in der Aufbewahrung von Sachgütern durch die Sparenden, als in der Zurücklegung des für Waren und Dienste erlösten Geldes besteht, das, Andern geliehen, diesen den Verzehr der verkauften und vom Handel aufbewahrten Güter gestattet, so daß Sparen zugleich Verzehren (durch Andere) ist. Da für geliehenes Geld gewöhnlich ein Zins gezahlt wird, dieser aber nur aus rentabeln Unternehmungen nachhaltig gezahlt werden kann, so ist häufig die Befürchtung ausgesprochen worden, daß das Sparen zur übermäßigen Entstehung von Produktivgütern und damit zu einer ungesunden Steigerung der Produktion, zu Krisen führe, die die große Masse des Volkes schädigten. Kapitalüberfülle sei aber nur möglich, wenn eine kleine Schicht des Volkes einen übergroßen Teil des Volkseinkommens beziehe, den sie nur zum Teil verzehren könne, großenteils zurücklegen müsse und zinstragend anlegen werde. Aus diesem Grunde sei eine bessere Verteilung des Volkseinkommens (¶Einkommen und Vermögen, 2) im Interesse der ganzen Volkswirtschaft erwünscht. Insbesondere sei dahin zu streben, daß eine möglichst große Anzahl von Menschen ein über dem Existenzminimum stehendes Einkommen bezögen; unter diesem dürfe aber das Einkommen keiner Schicht stehen. Existenzminimum ist nach Menge und Beschaffenheit dasjenige Minimum von Unterhaltsmitteln, das nach den Bedürfnissen einer Rasse und den klimatischen Verhältnissen des von ihr bewohnten Landes durchschnittlich zur Erhaltung des physischen Daseins gerade genügt, also weder die Befriedigung kultureller Bedürfnisse, noch eine Verbesserung der Lebenslage und ein soziales Aufsteigen gestattet. Die vom Existenzminimum umschlossene Unterhaltsmittelgröße läßt sich naturwissenschaftlich mit erträglicher Genauigkeit berechnen und periodisch in Geld veranschlagen. Dagegen ist die durch die Lebenshaltung bestimmte Unterhaltsmittelgröße naturwissenschaftlich nicht feststellbar. Unter der Lebenshaltung eines Individuums verstehen wir den tatsächlich von ihm erreichten und zur Gewohnheit gewordenen Stand der Befriedigung leiblicher, kultureller und Luxusbedürfnisse. Obwohl das Individuum innerhalb seiner Einkommengröße das Verhältnis zu bestimmen vermag, in welchem die Befriedigung der drei genannten Klassen von Bedürfnissen zu einander stehen soll, so zeigt sich doch, daß es durch die Anschauungen seiner Klasse nachhaltig beeinflußt wird. Nicht nur daß der Nachahmungstrieb neben den natürlichen Trieben und dem Triebe nach Veränderung der mächtigste zu sein scheint, jede Klasse ahndet auch die Abweichung von ihrer bestehenden Lebenshaltung, die freilich durch ausgesprochene Konventionen und stillschweigende Uebereinkommen von ihr fortgebildet werden kann. Damit wird es offenbar, daß Lebenshaltung ein ethisch-sozialer Begriff ist, zu dessen Erforschung die Kenntnis der durch Rasse, Klima usw. gestalteten Bedürfnisse des Individuums nicht genügt. Wichtig ist die Erkenntnis, in welchem Umfange die Lebenshaltung einer Klasse durch physischen und staatlichen Zwang, durch Geschichte und Herkommen festgelegt worden ist, und was an ihr ein Werk freier Wahl, also der Niederschlag ihrer Bildung ist.

Neben den nationalökonomischen Wörterbüchern von Conrad, Elster, Bluntschli und Brater, Rentzsch und demjenigen der Görresgesellschaft, sowie den Lehrbüchern von Conrad, Hermann, Kleinwächter, Lexis, Mangoldt, Philippovich, Rau, Roscher, Schäffle, Schmoller vgl. die Schrift von Hasbach: Güterverzehrung und Gütehervorbringung, 1906. **Hasbach.**

Konsumvereine ¶Genossenschaften im Wirtschaftsleben der Gegenwart, 2 b, ¶Huber, 5.

Kontemplation ¶Mystik ¶Mönchtum. Vgl. auch ¶Höchstes Gut, 1.

Kontinuität der Formen ¶Entwicklungslehre, 1 (Sp. 380).

Kontrapunkt (punctus contra punctum, Note gegen Note) ist eine besondere Satzweise der musikalischen Komposition, die namentlich in der Kirchenmusik historisch wie theoretisch-praktisch eine wichtige Rolle spielt. Die Musik unterscheidet den homophonen vom polyphonen Satz. Unter ersterem versteht man die Satzweise, bei welcher der wesentliche musikalische Inhalt, der musikalische Gedanke, einer Stimme übertragen ist und in ihr sich formgemäß entwickelt, gleichviel ob nun wirklich nur einstimmiger Satz vorgesehen ist, oder ob die „Melodie" von anderen ihr untergeordneten Begleitungsstimmen harmonisch oder rhythmisch gestützt und durch sie gewissermaßen verziert erscheint. Dagegen stellt die polyphone Satzweise von vornherein mindestens zwei, aber auch mehrere Stimmen einander völlig gleichgeordnet gegenüber, indem eine jede von ihnen Anspruch auf selbständige „melodische" Würdigung erhebt, so daß also der musikalische Gedanke nicht nur in einer, sondern in vielen Stimmen erscheint. Die Kunst nun, solche einander gleichgeordneten

Stimmen oder Melodien einander gegenüberzustellen, nennt man K. Sie hieß früher Diskantus (¶ Kirchenmusik, 3), während im 14. Jhd. in den Werken der Garlandia II, Muris, de Vitry u. a. der Name K. aufkam (regulae de contrapuncto). Man ging anfangs von einer gegebenen Melodie (meist liturgischer Herkunft) als cantus aus und bezeichnete ihn, an dem keine Note geändert werden durfte, als cantus firmus. Ihm trat nun nach bestimmten, streng festgesetzten Regeln die neu zu erfindende Melodie als discantus gegenüber. Die Stimme, die den cantus enthält (quae „tenet" cantum), heißt auch „tenor", die ihr gegenübertretende, ursprünglich grundsätzlich die tiefere, bassus. Wurde einmal ausnahmsweise in einer höheren Stimme kontrapunktiert, so hieß diese die „hohe" (alta oder altus). Später trat zu ihr, teils aus dem allgemeinen Stimmbedürfnis heraus, teils als Ergänzung der höheren Knabenstimmen gegenüber den beiden Männerstimmen des Basses und Tenor, noch eine „obere" (sopra) Stimme als Sopranus, die aber meist den Namen Cantus führt (auch Discantus). Die Kontrapunktierung selbst war entweder eine freie oder eine imitierende (auf Nachahmung beruhende). Die imitatorische Satzweise, seit dem 13. Jhd. geübt, wurde frühzeitig zu übertriebenen Künstlichkeiten gesteigert, hinter denen jedes andere Interesse meist zum Nachteil der Wirkung und des wirklichen künstlerischen Wertes einer solchen Komposition zurücktrat (vgl. ¶ Kirchenmusik, 5), so daß sich namentlich gegen diese Verkünstelungen die Klagen richteten, die zu der sog. Palestrinaschen Reform der Kirchenmusik (¶ Palestrina) führten. Man unterscheidet in der Technik des K.s den einfachen vom doppelten bezw. mehrfachen K., je nachdem die Gegenüberstellung der verschiedenen Melodien als einfache Gegenstimmen unter oder über dem cantus firmus bezw. der zuerst erfundenen Stimme erfolgt oder die Stimmen in ihrem gegenseitigen Verhältnis gegen einander umgekehrt werden können. Mit der Zahl der Stimmen wächst hier natürlich die der verschieden möglichen „Kombinationen" der Stimmen, von denen eine jede wieder das Interesse in neuem Maß in Anspruch nehmen kann, wenn sich auch natürlich mit der Zahl der Stimmen die Möglichkeit für den Hörer, sie zu verfolgen, mindert. Daß aber diese Satzart auch im modernsten Satz ihre Wirkung tut, beweisen Tonstücke wie das Vorspiel von Wagners „Meistersingern". — Im einzelnen kann man die Formen des kontrapunktischen oder polyphonen Satzes einteilen in freie, strengere und ganz strenge. Zu den freien Formen gehört die Invention und das Präludium; sie sind auf den Instrumentalsatz beschränkt und verarbeiten kürzere oder längere Nachahmungsmotive in durchaus freier, d. h. bezüglich des Zeitpunktes, der tonalen Einsatzstelle und der Art der Nachahmung an keinerlei Regel gebundener Weise. Die strengere Form, die auch rein vocaliter aufgeführt sein kann, umfaßt die Fuge mit ihren Unterarten (Doppelfuge, Tripelfuge usw.). Während man diese früher „Kanon" (Richtschnur) nannte, versteht man heutzutage unter diesem Namen die strengste Form der Nachahmung, in der eine Stimme tatsächlich zur strengen „Richtschnur" für die später einsetzenden dient, so daß sie früher sogar allein notiert zu werden pflegte, während die Ausführung der übrigen, den bestimmten Vorschriften entsprechend, der Kunst des Sängers überlassen blieb. Jene Vorschriften bezogen oder beziehen sich teils auf die Tonstufe der Nachahmung teils auf die besondere Art dieser als Gegenbewegung, Vergrößerung, Verkleinerung, rückläufigen Bewegung („Krebsgang") usf. Der Wert solcher künstlicher Tonsätze ist natürlich ein sehr bedingter und wird vielfach mehr in der praktischen Schulung des Tonsetzers als in der Erhöhung des ästhetischen Werts der Komposition liegen, wenngleich einem Meister wie ¶ Bach natürlich auch hier die höchste Kunst nur als Mittel zum Zweck erscheint. **Wilh. Weber.**

Kontraremonstranten (= Gomaristen) ¶ Gomarus.

Kontrition (Reue) ¶ Bußwesen: I, 3.

Konvent 1. in der Ordenssprache vgl. ¶ Konventualen ¶ Orden, rechtlich; — 2. im Sinne von kleineren Theologenversammlungen, z. B. K. von Maulbronn und von Torgau 1576 (¶ Konkordienformel).

Konventikel = gottesdienstliche Versammlungen von Sekten und religiösen Gemeinschaften (vgl. z. B. ¶ Pietismus), die neben oder gar im Gegensatz zu den Gottesdiensten der anerkannten Kirchen bestehen. — K.akte, englische (1664; 1670), ¶ England: I, Sp. 350.

Konvents-Gesangbuch, Roskilder (1855), ¶ Kirchenlied: I, 4 a.

Konventualen (vom lat. conventus die Versammlung; im Ordenswesen die Versammlung der stimmberechtigten Mönche) heißen in der allgemeinen Bedeutung des Wortes die vollberechtigten Mitglieder der Mönchsorden. Im engeren Sinne bezeichnet das Wort die laxere Gruppe des ¶ Franziskanerordens (Bd. II, Sp. 989), die für die mildere Auslegung der Franziskanerregel eintrat und an Konventshäusern im Gegensatz zu den ¶ Spiritualen keinen Anstoß nahm. Schließlich führt den Namen K. eine gemäßigte Gruppe der ¶ Karmeliter, welche die von Papst Eugen 1432 genehmigten Milderungen der Regel annahm. Die Franziskaner-K. bestehen noch heute (1907 etwa 1800 Mitglieder in 300 Konventen). Am verbreitetsten sind sie in Italien; auf deutschem Boden gibt es eine fränkische und eine rheinische Kustodie mit 6 bezw. 2 Konventen.

Heimbucher II, 1907², S. 358 ff. 422 ff. **Heussi.**

Konvertiten (Konversion).

1. Der Ausdruck; — 2. Geschichtliches: a) bis Ende des 18. Jhd.s; — b) seit 1800; — 3. Zur Beurteilung der K. — Ueber das Rechtliche und Formelle bei der Konversion ¶ Austritt ¶ Aufnahme in die Kirche; statistisches Material ¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d.

1. Conversio (lat.) heißt Bekehrung; conversi (conversae) heißen nicht bloß zum Christentum Uebergetretene, sondern im frühen Mittelalter auch alle Klosterleute, seit dem 11. Jhd. solche Brüder und Schwestern in Klöstern, welche die weltliche Arbeit verrichteten und nicht die vollen Gelübde ablegten (durch letzteres unterschieden von den heutigen ¶ Laienbrüdern und -schwestern). Heute wird der Ausdruck K. besonders gebraucht: 1. für zum Christentum übergetretene Juden (im 19. Jhd. haben von solchen in der evg. Kirche eine größere Rolle gespielt Aug. ¶ Neander, ¶ Philippi, ¶ Stahl, ¶ Capadose, ¶ Da Costa, C. P. ¶ Caspari u. a.; in der kath. Kirche die Brüder Ratisbonne (¶ Sionsschwestern) und der Bischof Bauer, der Lieblingsprediger der Kaiserin Eugenie); — 2. für

Protestanten, die katholisch, oder Katholiken, die protestantisch werden. Der offizielle Katholizismus nennt nur erstere K.; Konversion ist ihm der Uebertritt, die „Rückkehr“ zur „Kirche“, d. h. eben zur katholischen Kirche; der Uebertritt eines Katholiken zum Protestantismus gilt ihm als „Abfall“. Im 16. und 17. Jhd., als der Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformierten vielfach sehr scharf war, mußte ein Uebertritt vom lutherischen zum reformierten Bekenntnis (oder umgekehrt) ähnlich beurteilt werden, wie der von einem der beiden zum Katholizismus; in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jhd.s hat der Calvinismus auf Kosten des Luthertums in Deutschland nicht unbeträchtliche Fortschritte gemacht (¶ Deutschland: II, 3; Sp. 2113 f).

2. Geschichtliches. — a) Nur mit Einschränkung ist hier zu reden von der Zeit der Reformation selbst. Denn es kam damals zwar häufig vor, daß Menschen, die dem Luthertum ergeben gewesen waren, sich wieder dem Papst unterwarfen u. dgl. Aber man kann für die ersten Jahrzehnte des kirchlichen Kampfes noch nicht von verschiedenem Konfessionsstand im Sinne der Neuzeit reden, sondern zunächst wollten auch die Radikalsten „die Kirche“ reformieren, die dabei selbstverständlich im Sinne des Mittelalters als eine angesehen wurde, und die erasmische (¶ Erasmus), die lutherische, die zwinglische, die täuferische (¶ Wiedertäufer) Bewegung stellten zunächst verschiedene, aber doch auch mannigfach ineinander übergehende Typen innerhalb einer großen reformatorischen Strömung dar. So kann man ¶ Crotus Rubeanus, ¶ Billicanus, ¶ Pirkheimer, ¶ Witzel kaum als K. bezeichnen, da der Begriff Konversion getrennte kirchliche Organisationen voraussetzt; eher schon ¶ Eisengrein oder ¶ Thamer. — In der Zeit der Gegenreformation sind viele protestantische Fürsten und Adlige für den Katholizismus zurückgewonnen worden, und bisweilen hat dies zur Katholisierung weiter ganz oder großenteils protestantischer Gebiete geführt (so wie in der Reformationszeit oft der Uebertritt des Landesherrn zum Protestantismus die offizielle Umgestaltung des Kirchenwesens im evangelischen Sinn zur Folge gehabt hatte). Gerade die berühmtesten unter jenen Konversionen haben freilich diese Wirkung nicht gehabt. Daß Heinrich IV (unter dem Einfluß der K. ¶ Duperron und ¶ Pithou) katholisch wurde (¶ Frankreich, 7), ermöglichte es ihm, den Thron von Frankreich zu besteigen, und die ¶ Hugenotten): II, 3) hatten davon wesentliche Vorteile. ¶ Christine von Schweden, die Tochter Gustav Adolfs, mußte die schwedische Krone niederlegen, ehe sie zur römischen Kirche übertrat. Der schon lange katholisierende Karl II von ¶ England (: I, 3, Sp. 350 f) konvertierte erst auf seinem Sterbebett. Daß nach dem 1689 erfolgten Uebertritt des Herzogs Christian August von Sachsen-Zeitz (wurde schließlich Erzbischof von Gran und Kardinal; † 1725) 1697 der Fürst des Stammlandes der Reformation, Kurfürst August der Starke von ¶ Sachsen, katholisch wurde, hatte politische Gründe und zog die Konversion des ganzen albertinischen Zweiges der Wettiner, aber nicht des Landes nach sich, in dem im Gegenteil der Argwohn gegen kath. Propaganda seitdem eine Macht ist. Ebensowenig wurde ¶ Württemberg katholisch, als 1712 Karl Alexander konvertierte. Dagegen sind damals zahlreiche hervorragende Männer, die im Dienst oder unter der Herrschaft konvertierter oder streng katholischer Fürsten standen, übergetreten, so im 16. Jhd. der Philolog Justus Lipsius (¶ Löwen, 1 b), der mehrfach die Konfession wechselte, im 17. Jhd. Wallenstein und Ludwigs XIV Feldherr Turenne; und es ist bekannt, mit wie gewaltsamen Mitteln oft die Gegenreformation in den Ländern kath. Herrscher durchgeführt wurde (¶ Frankreich, ¶ Hugenotten, ¶ Bayern: II, 1, ¶ Oesterreich-Ungarn, ¶ Schlesien, ¶ Polen), während die Reformation meist keinen erheblichen Widerstand bei der Bevölkerung gefunden hatte. Einige K. haben der kath. Kirche damals hervorragende Dienste geleistet und sind, wie der vorhin genannte Kardinal von Sachsen, in der Hierarchie hoch emporgestiegen, so in Frankreich ¶ Duperron, in Oesterreich ¶ Khlesl, in Ungarn ¶ Pazmany. Von übergetretenen protestantischen Theologen des 17. Jhd.s seien ¶ La Peyrere und der Berliner Propst A. Fromm genannt, auf den vielfach die ¶ Lehninsche Weissagung zurückgeführt wird, von sonstigen hervorragenden Männern Joh. Scheffler (¶ Angelus Silesius), Grimmelshausen (der Verfasser des Simplizissimus; ¶ Literaturgeschichte: III, D), der niederländische Dichter Jost von der Vondel. Schon damals haben die Konversionen bisweilen in Zusammenhang gestanden mit ¶ Unionsbestrebungen; Protestanten, die für die Idee der Einheit der Kirche begeistert waren, sind mehrfach (s. u. 3) durch Unionsverhandlungen der kath. Kirche näher gekommen und dann zu ihr übergetreten. Umgekehrt kann in jener Zeit, wo das Nebeneinanderbestehen verschiedener christlicher Kirchen noch nicht so sehr als feste geschichtliche Tatsache sich allen einprägte, der Gedanke, durch irgend eine Vermittlung zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus sei die Einheit der Kirche wiederherzustellen, mitgewirkt haben in Fällen wie dem Anschluß des kath. Erzbischofs M. de ¶ Dominis an die anglikanische Kirche.

Im 18. Jhd. werden unter dem Einfluß der ¶ Aufklärung die konfessionellen Gegensätze weniger scharf. Die Aufklärer hatten gegen alle Proselytenmacherei den stärksten Widerwillen; die Zahl der Konversionen ist offenbar in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s geringer gewesen, als vorher und nachher. Des Kunsthistorikers ¶ Winckelmann Uebertritt (1754) hat keinen religiösen Anlaß gehabt. Doch zeigten gerade in dieser Zeit der Aufklärung viele eine Neigung zum Mysteriösen, zu geheimen Gesellschaften (¶ Orden: II), die z. T. als Gegenwirkung gegen den herrschenden Geist begriffen werden muß. Und als trotz der Aufhebung des Jesuitenordens (¶ Jesuiten, 2) und verwandter Maßregeln der Geist der Aufklärung keineswegs überall zu völligem Siege kam, witterten einige radikale Aufklärer ein heimliches Fortbestehen jesuitischer Proselytenmacherei. ¶ Lavater, M. ¶ Claudius u. a. wurden verdächtigt, im Dienst solcher Ränke zu stehen; welches Interesse das Publikum Erzählungen von einem mit geheimen Künsten arbeitenden Katholizismus entgegenbrachte, zeigt Schillers Geisterseher. In einem Fall wird der Verdacht heimlicher Konversion begründet gewesen sein: bei Joh. Aug. ¶ Starck.

2. b) Seit den letzten Jahren des 18. Jhd.s

war aber die Strömung im Anschwellen, die ganz offen gegen die Aufklärung als verstandeskalt, einseitig und dürftig ankämpfte, die ¶ Romantik. Das öffentliche Leben, die politischen und kirchlichen Verhältnisse hat sie erst dann nachhaltig beeinflußt, als in der Zeit der Neuordnung Europas nach den napoleonischen Wirren die tatsächliche Wiederherstellung vieler alter Zustände mit der Pietät für das geschichtlich Ueberlieferte zusammenwirkte, in der Zeit der ¶ Restauration. Sah man weithin das Heil in der Rückkehr zum Glauben der Väter, so meinten viele eben nicht bloß hinter die Aufklärung, sondern hinter die Reformation, die Kirchenspaltung, zurückgehen zu müssen. Die damals in ihrer äußeren Macht aufs Ueberraschendste neugestärkte römische Kirche (vgl. ¶ Italien, 6 ¶ Frankreich, 10 u. a. Länder) erschien als das sicherste Bollwerk gegen die Revolution. Von deutschen romantischen Dichtern trat zuerst unter dem Einfluß des ideal katholischen, in Münster um die Fürstin ¶ Gallitzin gesammelten Kreises 1800 Fr. ¶ Stolberg über. ¶ Hardenberg (= Novalis) war auf ähnlichen Wegen, wie seine Marienlieder und sein das Mittelalter verherrlichender Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" beweisen. Fr. ¶ Schlegel konvertierte 1808 mit seiner Frau Dorothea ¶ Schlegel, geb. Mendelssohn, Zach. Werner (¶ Literaturgeschichte: III, D) 1810, Luise ¶ Hensel 1818. Von übergetretenen Künstlern jener Zeit seien die der Gruppe der „Nazarener" (¶ Kunst, christl.: IV) zugerechneten Maler Phil. Veit (1803) und Jos. Friedr. Overbeck (1813) genannt, von Staatsmännern der Restaurationsepoche ¶ Beckedorff, von Juristen K. E. ¶ Jarcke 1825) und ¶ Phillips. Bezeichnend ist, daß die beiden führenden Staatsrechtslehrer der Restauration, Adam ¶ Müller (1805) und K. L. von ¶ Haller (1820), den gleichen Schritt taten. Endlich zwei regierende Fürsten, die freilich bald ohne Nachkommen starben: Friedrich von Gotha 1817, Friedr. Ferdinand von Anhalt-Köthen 1825. — Mit diesen Konversionen zur römischen Kirche ist es einigermaßen in Parallele zu stellen, daß Leute reformierter Herkunft zu einem strengen Luthertum übergingen, das durch seine Sakramentslehre und seinen ausgebildeten Kultus in der Tat dem Katholizismus näher steht; von den Führern des ¶ Neuluthertums waren ¶ Hengstenberg und die Brüder v. ¶ Gerlach ursprünglich reformiert. — So augenfällig wie 1800—1830 ist der Zug zu Rom hin in Deutschland nachher nicht wieder gewesen. Einzelne bemerkenswerte Uebertritte sind weiterhin bis auf die Gegenwart erfolgt. Außer einigen Angehörigen deutscher Fürstenhäuser, auch des preußischen, seien genannt Theologen wie ¶ Wilke, F. E. v. ¶ Hurter, ¶ Lämmer, ¶ Bickell, G. G. Evers (bis 1880 hannoverscher Pastor, seitdem eifriger katholischer Polemiker gegen Luther und Luthertum; vgl. Lit. zu ¶ Luther); Historiker: ¶ Gfrörer, ¶ Klopp, neuerdings A. v. Ruville in Halle; der Philosoph ¶ Daumer, die Dichterin Ida ¶ Hahn-Hahn, der Maler A. Achenbach, die Juristen ¶ Maaßen, L. v. ¶ Hammerstein, ¶ Baumstark, die Vertreterinnen der Frauenbewegung E. ¶ Gnauck-Kühne und F. Imle. Einige früher Konvertierte trennten sich infolge des ¶ Vatikanums wieder von Rom, so der württembergische Pfarrer Haas und der norddeutsche Journalist Florencourt. Anderseits traten seit Ende des 18. Jhd.s erstens auch zahlreiche hervorragende Katholiken zum Protestantismus über, was in der Zeit der Gegenreformation den Konversionen zum Katholizismus gegenüber kaum in Betracht kam. Zu nennen sind die Theologen J. A. ¶ Feßler, ¶ Goßner, ¶ Henhöfer, v. ¶ Reichlin-Meldegg, Graf ¶ Sedlnitzky, die Philosophen Schad, K. L. Reinhold, ¶ Uphues, A. ¶ Riehl, der Kunsthistoriker A. Springer; in besonders heftige Kämpfe mit der römischen Kirche sind in neuester Zeit zwei aus ihr ausgetretene Männer verwickelt worden: ¶ Bachstein und vor allem Graf P. ¶ Hoensbroech. Zweitens ist überhaupt in Deutschland die Zahl der Uebertritte vom Katholizismus zum Protestantismus stärker als umgekehrt (¶ Konfessionsstatistik, I c. d), und in neuester Zeit hat in verschiedenen Ländern eine kräftige ¶ Los von Rom-Bewegung eingesetzt. Wenn in verschiedenen Ländern nach dem ¶ Vatikanum die ¶ Altkatholiken sich von Rom trennten, so war das, bei denen wenigstens, die zuerst eine altkatholische Kirche bildeten, keine Konversion im sonstigen Sinne. Von Katholiken außerhalb Deutschlands, die zum Protestantismus übertraten, ist der nordamerikanische Priester ¶ Chiniquy besonders bekannt geworden. — Die Konversionen zum Katholizismus sind im 19. Jhd. am zahlreichsten und bedeutsamsten in England gewesen. Von solcher Macht und so starker Neigung zu Rom hin, wie der katholisierende Traktarianismus (¶ England: II, 2), die Oxforder Bewegung innerhalb der dem Katholizismus nahestehenden Staatskirche, sie hatten und in ihrem Fortwirken im Ritualismus (¶ High Church) noch haben, sind in Deutschland hierarchische Strömungen innerhalb der lutherischen Landeskirchen (¶ Neuluthertum) auch in den 50er Jahren des 19. Jhd.s nicht gewesen. Unter den Uebergetretenen waren auch die späteren Führer des römischen Katholizismus in England, ¶ Newman, ¶ Manning; seit 1845 sind über 300 englische Geistliche und viele angesehene Laien katholisch geworden. Freilich hat dieser englische Katholizismus z. T. auch, als er mit entschiedenem Ultramontanismus in Berührung kam, seinen Ursprung nicht verleugnet und dem ¶ Reformkatholizismus der Gegenwart vorgearbeitet (¶ Tyrrell berief sich auf ¶ Newman), und wie diese beiden war der Vater des ¶ Amerikanismus, ¶ Hecker, selbst zuerst Protestant gewesen. Zum großen Teil auf Konversionen beruht auch die verhältnismäßig starke Zunahme der Katholiken in ¶ Dänemark (: 5; aus neuerer Zeit ¶ Jörgensen); in Norwegen ist der Theologe ¶ Krogh-Tonning übergetreten.

3. In wie weit die durch Uebertritte bewirkte Verschiebung der konfessionellen Machtverhältnisse statistisch erfaßt werden kann, darüber vgl. ¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d; oft hat der Uebertritt eines Einzelnen, auch wenn er nicht unmittelbar den anderer nach sich zog, großes moralisches Gewicht gehabt. In der Abschätzung von Gewinn und Verlust, den ihre Kirchen so gehabt haben, werden Protestanten und Katholiken selten einig sein.

Fragen wir endlich nach den Beweggründen der Konversionen, so soll hier abgesehen werden von den rein äußeren, niederen, daß einer bestochen wurde, Karriere machen wollte u. dgl. Es wäre gut, wenn zur Vermeidung auch nur des üblen Scheins die hier und da

noch bestehenden Stiftungen für K. aufgehoben würden. Als würdigere Gründe, aus denen Katholiken zum Protestantismus übergetreten sind, wären vor allem zu nennen — natürlich gehen diese Motive mannigfach in einander über und verbinden sich — 1. kirchliche Mißstände und Mißbräuche; man beobachtet etwa anstößiges Leben von Priestern und Klosterleuten, Habgier der Kirche, kirchliche Duldung und Begünstigung offenbaren Aberglaubens usw.; bei der ¶ Los von Rom-Bewegung unter den Deutschen Oesterreichs haben zuerst nationale Gründe stark mitgewirkt: die kath. Kirche erschien als Feindin deutschen Volkstums; — 2. man findet, daß gewisse einzelne von der Kirche erhobene Ansprüche tatsächlich unberechtigt sind, daß die Christenheit nicht von Anfang an von einem römischen Papste regiert worden ist (¶ Papsttum: I), daß gewisse Dogmen der Bibel widersprechen, die Ketzer oft christlicher leben als die Angehörigen der Kirche, die sich alleinseligmachend nennt usw.; — 3. endlich — und diese Motive gehen am tiefsten — empfindet man die Grundzüge des römischen Systems (¶ Katholizismus) als Last, die klerikale Herrschaft als Hemmung der Kultur, die Verquickung des Religiösen und Politischen im ¶ Ultramontanismus als Verweltlichung des Heiligen, die römische Moral (¶ Kasuistik: I) als Knechtung der Gewissen, die Autoritätsansprüche des kirchlichen Lehramts als unvereinbar mit einer wahrhaftig sein wollenden Frömmigkeit. — Umgekehrt werden Protestanten zum Katholizismus hingezogen, abgesehen von den Fällen, wo wesentlich Beeinflussung durch einzelne fromme Katholiken vorliegt, vor allem durch das Verlangen nach Halt und Autorität; nebenher geht die stärkere Befriedigung der Phantasie und der ästhetischen Bedürfnisse durch religiöse Gedankenwelt und Kultus des Katholizismus, die namentlich Frauen und Künstler oft zur Konversion veranlaßt hat. Dieses ist nicht ohne Zusammenhang mit jenem; die Vergegenwärtigung des Göttlichen besonders im Altarsakrament (¶ Messe) befriedigt das Verlangen nach sinnlicher Anschauung des Göttlichen und fordert zugleich Unterordnung unter die Priesterschaft, der solche Vollmacht gegeben ist. Zusammengewirkt hat die Anschauung von der Pracht der kath. Kirche, die Vornehmheit ihrer Hierarchie mit der Hochschätzung der Autorität offenbar bei zahlreichen Uebertritten fürstlicher und adliger Personen. Als Vertreterin der Autorität kann die römische Kirche in verschiedener Beziehung erscheinen: Wer politische Autorität sucht, sieht in der Kirche ein Bollwerk gegen die Revolution (so die Staatslehrer der Restaurationszeit; s. 2 b). Sittliche Autorität sucht man bei ihr teils für das sozial-kulturelle Leben gegenüber zersetzendem Radikalismus und Individualismus, teils für die eigene Person; manchem ist beichtväterliche Leitung Bedürfnis; oft wirken hier asketische Ideale, die Verehrung für den Priester als Ehelosen (¶ Zölibat) herein. Endlich ist es die religiöse Autorität, die man sucht, der man sich beugt. Im Protestantismus scheint seit Aufkommen der Bibelkritik alles zu schwanken; gerade orthodox-lutherische Theologen und Laien, denen dies unerträglich ist, sind vielfach übergetreten. Eine Art solchen Autoritätsbedürfnisses ist es ja auch, wenn man größten Wert darauf legt, daß unzählige andere denselben Glauben bekennen und bekannt haben, dieselben gottesdienstlichen Gebräuche haben usw.; kirchliche Uniformierungsbestrebungen und Traditionalismus führen leicht zum Katholisieren. Der bewußte Protestant wird katholisierende Neigungen bekämpfen und das Gewissen dessen, der sich verpflichtet fühlt, zum Katholizismus überzutreten, als irrendes Gewissen beurteilen. Aber daß Konversionen Gewissenssache sein können, muß anerkannt werden; K. grundsätzlich gering zu schätzen, bewiese wenig Achtung vor dem selbständigen Wahrheitsuchen, das gerade der Protestantismus dem dazu Befähigten zumutet. Daß K. besonders eifrig für ihren neuen Glauben zu arbeiten pflegen, ist hinreichend dadurch erklärt, daß er für sie normalerweise eine Sache des Kampfes, nicht Erbe und bloße Gewohnheit gewesen ist (verwandt damit ist es, daß oft die Kinder aus ¶Mischehen der Konfession, der sie angehören, besonders eifrig zugetan sind, so z. B. in neuerer Zeit die Brüder ¶ Wolter, Erzäbte von Beuron). Der oft wahrgenommene darüber hinausgehende Fanatismus der K., ihre Ungerechtigkeit gegen ihre frühere Kirche, ist gleichfalls z. T. als Rückschlag zu verstehen. Die entscheidende Bedeutung, die für den gläubigen Katholiken die Kirche hat, macht es verständlich, rechtfertigt es aber nicht, daß von kath. Seite oft die aus der kath. Kirche Ausgetretenen sämtlich als schlechte Menschen, die zu ihr Uebergetretenen, auch wenn die Gründe des Uebertritts fragwürdig und ihr Lebenswandel sehr anfechtbar waren, günstig beurteilt werden. Daß die Grundforderung schließlich Gehorsam gegen die kirchliche Autorität ist, und daß den Sakramenten Gnadenwirkungen zugeschrieben werden, die nicht psychologisch vermittelt sind (¶ Sakramente), wird den im Dienst der kath. Propaganda arbeitenden Priester immer wieder in die Versuchung bringen, an den Uebertretenden keine sehr hohen Anforderungen zu stellen. Der Würde der kath. wie der evg. Kirche entspricht es besser, daß der Pfarrer, wenn sich Leute zum Uebertritt melden, vor allem betont, der Kirche könne an Vermehrung der ihr bloß dem Namen nach Angehörigen nichts liegen. Daß z. B. Juden aus rein äußerlichen Gründen übertreten, wird freilich nur dann aufhören, wenn die Zugehörigkeit zur mosaischen Religion nicht mehr eine tatsächliche Minderung staatsbürgerlicher Rechte oder gesellschaftlicher Achtung bedeutet. Im übrigen ist für den evg. Geistlichen nur soviel zu sagen: mag es sich um Uebertritte vom Judentum oder von einem anderen christlichen Bekenntnis zum Protestantismus handeln, es wird Sache des christlichen Taktes sein, alles, was in Betracht kommt (z. B. die religiöse Erziehung der Kinder der Uebertretenden), ernst und billig zu erwägen, die rechte Linie einzuhalten zwischen würdelosem Eingehen auf alle Uebertrittswünsche einerseits, doktrinärem Dogmatismus andererseits, der die Leute genau auf ihre Rechtgläubigkeit in jedem Lehrpunkt prüft. In jedem Fall soll man den Uebertretenden nicht bloß einige Stunden Unterweisung vor der Konversion widmen, sondern ihnen ebenso nachher möglichste religiöse Förderung zu bieten suchen.

Von katholischer Seite: D. A. Rosenthal: K.bilder aus dem 19. Jhd., 1865 ff; — A. Räß: Die K. seit der Reformation, 13 Bde., 1866 ff (reicht bis 1800, unkritisch). — Von protestantischer Seite: Friedr.

Nippold: Welche Wege führen nach Rom?, 1869; — E. Kochs: Uebertritte von der röm.-kath. zur evg. Kirche in Deutschland während des 19. Jhd.s, 1903; — Protestantisches Taschenbuch von Oskar Hermens und Oskar Kohlschmidt, 1905, S. 470—478. **Mulert.**

Konvikte ¶ Erziehungsanstalten. Vgl. ¶ Pfarrervorbildung.

Konvulsionäre ¶ Franz von Paris.

Konzilien. Uebersicht.

I. K., rechtlich; — II. K., altkirchliche. — Für die abendländischen K. und Synoden des Mittelalters, vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, B 1. 2. 4. — Besondere Artikel haben ferner ¶ Lateransynoden, ¶ Reformkonzile, ¶ Tridentinum, ¶ Vatikanum. — Die Stellen, an denen etwa über die auf den einzelnen K. (Nicäa, Ephesus, Konstantinopel usw.) verhandelten Fragen nachzulesen ist, sind unter dem betreffenden Ortsnamen angegeben.

I. K., rechtlich. K. sind heute nach kath. Kirchenrecht Organe direkter oder abgeleiteter gesetzgebender ¶ Kirchengewalt, die in Versammlungen von kirchlichen Oberen bestehen (lateinisch: concilium, griechisch: sýnŏdŏs, daher: Synode). Man pflegt allgemeine oder ökumenische K., National- und Provinzial- (Patriarchal-, Primatial-)K. zu unterscheiden. Die ökumenischen K. bildeten das erste rechtskirchliche Element der kath. Kirchenverfassung (¶ Konzilien: II, 3) und bestanden anfänglich nur aus Bischöfen; durch sie wurde das Dogma zum allgemein-verbindlichen Kirchenrechtssatz erhoben. Die ersten acht derartigen K. berief der römische Kaiser, der auch ihre Beschlüsse bestätigte. Nach Ausbildung des Primats des Papstes (¶ Papat und Primat) wurden vom Papste allgemeine K. berufen, die aber als Teilnehmer mit beschließender Stimme nur die Bischöfe des Abendlandes umfaßten, wozu nach Entstehung des Kardinalkollegiums (¶ Kardinalat) noch die Kardinäle kamen, während die gleichfalls zugezogenen Klosteräbte, Kapitelsvorsteher und weltliche Große sowie Geistliche nur beratende Stimmen hatten (vgl. ¶ Kirchenverfassung: I,B 4, Sp. 1413). Nachdem vorübergehend die ¶ Reformkonzile von Pisa, Konstanz und Basel (vgl. ¶ Episkopalismus: I) die Art der Berufung und der Abstimmung geändert hatten, beschloß das Laterankonzil von 1512 (¶ Lateransynoden) wieder die Beschränkung des Stimmrechts auf Prälaten und die Verkündigung seiner Beschlüsse durch den Papst. Auch das ¶ Tridentinum war stark vom Papste beeinflußt, der auch seine Beschlüsse bestätigte. Das letzte der ökumenischen K., das ¶ Vatikanum, berief der Papst, der ihm die Geschäftsordnung befahl und seine Beschlüsse bestätigte. Seitdem kann das allgemeine Konzil, das sich grundsätzlich aus allen katholischen Prälaten der Welt zusammensetzt und unter dem Vorsitz des Papstes oder seines Legaten tagen muß, in Dogmensachen nichts mehr ohne oder gar gegen den Papst beschließen; es wird durch die Einladung der zur Teilnahme berechtigten Bischöfe, Weihbischöfe, Kardinäle, Praelati nullius (¶ Prälaten), Generaläbte und Ordensgenerale „allgemein", einerlei ob die Eingeladenen kommen oder nicht. — Die früheren National- und Provinzial-K. des Okzidents (¶ Kirchenverfassung: I, B 1) haben ebenso wie die königlich und kaiserlich-deutschen Reichssynoden heute nur noch historische Bedeutung. Auch die Metropolitansynoden oder Provinzial-K. der Erzdiözesen sind durch Pius IX in ihrer relativen Selbständigkeit bei Ausübung der Autonomie stark eingeschränkt worden, und die aus den Geistlichen der Diözesen gebildeten Diözesansynoden (¶ Kirchenverfassung: I, B 2) haben niemals rechtsetzende Gewalt besessen, sondern nur den Bischof beratend unterstützt (über die Gegenwart vgl. ¶ Synodalverfassung).

Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, 1869 ff, Bd. III, §§ 168 ff. 178 ff. 182; — Rudolf von Scherer: Handbuch des Kirchenrechts, 1886 ff, Bd. I, § 96 ff. **Friedrich.**

II. Altkirchliche Konzilien.

1. Allgemeines; — 2. Entstehung und Entwicklung der Provinzialsynoden; — 3. Oekumenische Synoden.

1. Die K. sind wohl im 2. Jhd. entstanden, als gemeinsame Angelegenheiten der Kirchengemeinden (s. 2 a) eine gemeinsame Verständigung nötig machten. Voraussetzung für ihre Entstehung ist das natürliche Gefühl der Zusammengehörigkeit der einzelnen Gemeinden; feste Einrichtung wurden sie erst später durch den verfassungsmäßigen Zusammenschluß der Gemeinden zu einem Provinzial- und Reichskirchenkörper. Versammlungsort war zunächst die an der Frage besonders beteiligte, oder die für den Verkehr besonders günstig gelegene Gemeinde, später zumeist die Provinzialhauptstadt. Anfangs fanden sie nicht regelmäßig statt, sondern waren durch den besonderen Anlaß angeregt. Es versammelten sich die Vertreter der Gemeinde, ursprünglich besonders gewählt, also auch Laien; allmählich erst galten die Bischöfe (s. 2 b. c; vgl. oben I) als die berufenen Besucher. Die Entwicklung der Synoden geht so mit der Entwicklung der Kirchenverfassung Hand in Hand. — ¶ Kirchenverfassung: I, A 2 a. c; 3 a.

2. a) Ehe es zu K. kam, besorgten Missionare, reisende Brüder oder besondere Abgesandte einzelner Gemeinden den Verkehr, vgl. z. B. die Gratulationsreisen kleinasiatischer Gemeindeboten nach Antiochia, die ¶ Ignatius anregte. Die ersten richtigen Provinzial-Versammlungen sind uns für die Zeit des montanistischen Streites (¶ Montanismus) in Kleinasien (160—175) bezeugt. Es wird erzählt, wie die „Gläubigen" in Asien oftmals und an vielen Orten Asiens zusammenkamen, um die neuen Offenbarungen der Montanisten zu prüfen, wie sie diese für ungültig erklärten und die Sekte verwarfen, so daß die Montanisten aus der Kirche ausgewiesen und von der Gemeinschaft abgestoßen wurden (Euseb., Kirchengeschichte V, 16, 10). So ward eine aktuelle Frage, die für alle Gemeinden Kleinasiens brennend war, durch gemeinsamen Beschluß entschieden; die „Gläubigen" scheinen auch besonders gewählte oder freiwillig beteiligte Laien einzuschließen (¶ Kirchenverfassung: I, A 2 a). Die „Synoden und Zusammenkünfte", die sodann aus Anlaß des Osterstreites (¶ Ostern) stattgefunden haben (in Palästina, Kleinasien, Griechenland, Rom, Gallien), weisen bereits eine Beschränkung der Teilnahme auf; sie heißen Versammlungen von Bischöfen, und angesehene Bischöfe werden als ihre Leiter genannt (Euseb. a. a. O. V, 23). Freilich kann hier auch der Berichterstatter Euseb. die Verhältnisse seiner Zeit ins 2. Jhd. zurückgetragen haben.

2. b) Jedenfalls erhielt sich der ursprüngliche Zustand noch bis tief ins 3. Jhd. hinein. Noch immer erscheinen auf den Versammlungen, die in Syrien, Aegypten, Afrika und Rom tagten,

neben den Bischöfen die Presbyter, Diakonen und auch das Volk, die Laien. Deren Teilnahme wird sogar noch bei der Beschlußfassung erwähnt. Auf der „ersten dogmatischen Synode“ um 244 in Arabien, die die Lehre des ¶ Beryll von Bostra verwarf, führte ein Presbyter das Wort, ¶ Origenes. Aber allmählich werden die reinen Bischofssynoden Regel. ¶ Cyprian von Karthago ist der erste, der auf seinen Synoden die Bischöfe allein zum Beschlusse zuläßt. Von ihm (vgl. de unitate ecclesiae catholicae; ¶ Kirchenverfassung: I, A 1 c) stammt ja auch die bald allgemein angenommene Lehre, daß die Kirche über den Bischöfen errichtet sei, und daß jede kirchliche Handlung von ihnen geleitet werden müsse. Wichtige Synoden dieser Uebergangszeit sind die Versammlungen, die ¶ Demetrius von Alexandrien gegen Origenes abhielt, deren Beschlüsse auch den auswärtigen Gemeinden mitgeteilt wurden (die zweite nur von Bischöfen besucht); weiter die Synoden, die im ¶ Ketzertaufstreit abgehalten wurden (nach dem Zeugnis des Dionys von Alexandrien bei Euseb. a. a. O. VII 7, 5), sodann die zahlreichen K., die zu Rom und Karthago in Sachen der Wiederaufnahme der Gefallenen (¶ Lapsi) und der Ketzertaufe veranstaltet wurden. Weiter die drei von zahlreichen Bischöfen, Presbytern und Diakonen besuchten Versammlungen in Antiochia (264/5; 268), die gegen ¶ Paulus von Samosata einberufen wurden und mit seiner Absetzung endeten (die Verhandlungen der dritten Synode, auf der der Presbyter Malchion als Hauptredner auftrat, wurden allen Kirchen mitgeteilt, s. Euseb. a. a. O. VII, 30). Endlich seien noch die ältesten Synoden erwähnt, deren zumeist die kirchliche Sitte regelnden Beschlüsse (Canones) uns erhalten sind, die Synode zu ¶ Elvira (um 313), ¶ Ancyra (314) und Neucäsarea (zwischen 314 und 325).

2. c) Neben diesen durch besondere Tagesfragen vornehmlich veranlaßten Versammlungen mag sich schon im 3. Jhd. hin und her die Abhaltung regelmäßiger Provinzialsynoden angebahnt haben. Für Griechenland ist die Sitte durch Tertullian bezeugt (Vom Fasten 13), für Kappadozien durch einen Brief des ¶ Firmilian (bei Cyprian, Brief 75, 4). Es ist möglich, daß für diese Einrichtung das weltliche Provinzialkonzil von Einfluß war. Zum allgemeinen Kirchengesetz wird diese Uebung durch den fünften Kanon des Nicänischen Konzils (325) erhoben, das bestimmte, daß in jeder Provinz zweimal im Jahre Synoden aller Bischöfe stattfinden sollten, die über die Fragen der Kirchenverwaltung gemeinsame Beratungen und Beschlüsse vorzunehmen hatten. So ward der verfassungsmäßige Charakter der Synoden (Versammlungen der Bischöfe mit der Befugnis, das Leben der Provinzialkirche zu überwachen und zu regeln) kirchenrechtlich festgelegt; die Synoden wurden die ständigen Organe, dadurch die Bischöfe und besonders die Metropoliten ihren beherrschenden Einfluß auf das gesamte Leben und Denken der Kirche geltend machten und eine einheitliche Regelung von Glaube, Sitte, Disziplin und Kultus durchführten (¶ Kirchenverfassung: I, A 2 c). Diese Bedeutung haben sie freilich tatsächlich nur im Orient und in Afrika gewonnen.

3. Die um außerordentlicher Tagesfragen willen berufenen außerordentlichen Synoden erhielten sich freilich auch jetzt noch; ja sie gewannen zur selben Zeit eine alles bisherige übersteigende Geltung. Aus Lokal- oder Landschaftssynoden wurden sie zu Reichssynoden entwickelt. Ein Mann hat sie geschaffen, der als erster die höchste politische Gewalt im Reich mit freundlichem Interesse an der Kirche verband, ¶ Konstantin d. Gr. (¶ Kirchenverfassung: I, A 3 a). Die ersten Versammlungen der Art berief Konstantin nach Rom (313) und nach ¶ Arles 314 (316?), um den donatistischen Streit (¶ Donatismus) zu beenden. Dann trat auf seinen Befehl die erste eigentlich ökumenische Synode zu Nicäa (325; ¶ Arianischer Streit, 2) zusammen; der Glaubensbeschluß (das ¶ Nicänum; dazu allgemeine Canones) war vom Kaiser angeregt und wurde von ihm als Staatsgesetz ausgegeben. Das nicänische Konzil war das erste in einer langen Reihe außerordentlicher vom Kaiser einberufener Reichssynoden. Unter kaiserlicher Oberaufsicht und unter ständigen Verhandlungen mit dem Kaiser, dem auch die Wahl des Ortes, des Termins und der Tagesordnung, auch die der Besucher zustand, wurden sie abgehalten. Metropoliten, Patriarchen und selbst der Papst zu Rom waren auf diplomatische Vorstellungen, auf Intriguen und Proteste angewiesen. — Die kath. Kirche zählt acht ökumenische Synoden: 1. die genannte erste nicänische Synode 325; — 2. die erste Synode von Konstantinopel 381, die freilich nur für die Osthälfte des Reiches einberufen war (¶ Arianischer Streit, 4) und erst später ökumenische Geltung erhielt; — 3. die ephesinische Synode 431 (¶ Christologie: II, 3 b ¶ Monophysiten); — 4. die von Chalcedon 451 (s. ebenda); — 5. und 6. die zweite und dritte Synode von Konstantinopel 553 und 680 (¶ Christologie: II, 3 b; vgl. ¶ Monophysiten), letztere das sogenannte erste Trullanum, weil sie im Trullus, einem muschelartig gewölbten Saale des kaiserlichen Palastes tagte; — 7. die zweite nicänische Synode 787 (¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Engelverehrung) und 8. die vierte Synode zu Konstantinopel 869 (¶ Photius). Tatsächlich haben noch andere Synoden ökumenischen Charakter getragen, z. B. die K. zu Sardica (343; ¶ Julius I), Ephesus 449 (¶ Christologie: II, 3 b ¶ Monophysiten), Konstantinopel 692 = 2. Trullanische Synode; auch Quinisextum genannt, weil es die Beschlüsse des 5. und 6. ökumenischen Konzils ergänzen sollte, gegen römische Sitte gerichtet und daher von Rom nicht anerkannt) und ebenda 754 (¶ Bilderstreitigkeiten). Die Bedeutung der Synodalbeschlüsse liegt zumeist in den theologischen Entscheidungen. Durch ihre Synoden sind die Jahre 325, 381, 431, 451, 553 und 787 für die Dogmengeschichte epochemachend geworden. Auf den Synoden ward das Schicksal angesehener und bedeutender Kirchenlehrer besiegelt; sie diktierten allen Theologen und Laien die Formeln, in die sie ihre Glaubensanschauungen zu kleiden hatten; sie schrieben ihnen vor, welche Gottesgelehrten sie zu verehren und welche Theologen sie zu verdammen hatten. Daneben fuhren sie fort, Verfassung, Sitte und Kultus zu regeln. Die Kanones der K. sind für uns ergiebige Quellen zur Kenntnis der religiösen und sittlichen Zustände in Klerus, Mönchtum und Volk. — Außer den Reichssynoden beriefen die Kaiser auch außerordentliche K. für einzelne Landes-

teile oder für eine der Reichshälften, so die den Verlauf des ¶ arianischen Streites (: 3) bestimmenden Synoden zu Arles 353 (¶ Frankreich, 1), Mailand 355, Ariminum 359 für das Abendland, Seleucia (in Isaurien) 359 für den Osten u. a. m. Daneben gelang es noch immer einzelnen Provinzialsynoden, die auch von angesehenen auswärtigen Kirchenmännern besucht waren, ohne durch kaiserlichen Befehl ermächtigt zu sein, in die allgemeine Entwicklung einzugreifen, z. B. die Synode von Alexandrien 362, welche die Homoiusianer und Homousianer einander näherte (¶ Arianischer Streit, 4) und die afrikanischen Synoden 393 (Hippo regius), 397 und 419 (Karthago), die den Bibelkanon der römischen Kirche festlegten (¶ Bibel: II, A 3 b; Sp. 1110 f).

Kanonessammlungen (über ältere vgl. ¶ Kirchenrecht, 3 a. c ¶ Nomokanon. Vgl. RE³ X, S. 1 ff): J. D. Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz u. Venedig, 1766 ff, Neudruck Paris u. Leipzig 1900 ff; — H. Th. Bruns: Canones apostolorum et conciliorum saec. IV., V., VI., VII., 1839; — Fr. Lauchert: Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen K., 1896; — Darstellungen: W. Kraatz: Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431 (TU. N.F. 11, 1904); F. Schultheß: Die syrischen Kanones der Synoden von Nizäa und Chalcedon, 1908 (AGG); — Gg. Hoffmann: Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449 aus einer Syrischen Handschrift übersetzt, 1873; — C. J. v. Hefele: Konziliengeschichte, 9 Bde., (1855 ff) 1873—1890²; — K. v. Schwartz: Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche, 1898 Diss. Lpzg; — RE³ 19, S. 262 ff v. A. Hauck; — Die Lehrbücher des Kirchenrechts von Kahl, Sohm, Friedberg; — Fr. Diekamp: Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jhd. und das 5. allgemeine Konzil, 1899; — Ed. Schwartz: Die K. des 4. und 5. Jhd.s (HZ 104, 1910, S. 1 ff). **Windisch.**

Konzilskongregation ¶ Kurie, 2. 4.

Kooperator ¶ Pfarrer, rechtlich, 1 a. Vgl. ¶ Beamte, kirchliche, 2 (Sp. 989).

Koopmann, Bischof, ¶ Kiel, 2 (Streit mit Lipsius).

Kopenhagen, Universität, ¶ Dänemark, 2. 3 a (Sp. 1936. 1938).

Kopenhagener Artikel ¶ Confessio Hafnica ¶ Dänemark, 2 (Sp. 1934).

Kopernikus, Nikolaus (1473—1543), wurde zu Thorn geboren, studierte Medizin, alte Sprachen, Philosophie und Astronomie. Er wurde besonders angeregt durch die Forschungen von Regiomontanus (dem aus Königsberg gebürtigen Nürnberger Astronom, der, seit 1475 Bischof von Regensburg, damals zum Zweck der Kalenderreform nach Rom berufen wurde und daselbst 1476 starb). Er hielt sich mehrere Jahre studienhalber in Italien auf. 1510 wurde er zum Domherrn von Frauenburg ernannt. In dieser sorgenfreien Stellung, die er bis zu seinem Tode innehatte, hatte er Muße, sein Lebenswerk: „De revolutionibus orbium coelestium" zu vollenden, das dann in seinem Todesjahre mit einer Widmung an Papst Paul III erschien. — K. suchte in der Astronomie nicht so sehr eine neue und genauere Feststellung des Tatbestandes, als neue und richtigere Erklärungsgründe desselben. Er gehörte zu den Naturen, die, weit mehr mit der Entwicklung ihrer Ideen als der Anschauung der Dinge beschäftigt, auf die Umwandlung der Wissenschaft in ihren Prinzipien hinarbeiten. Nicht durch die Erfahrung oder die Geometrie, sondern durch die Philosophie ist K. dazu veranlaßt worden, ein neues Weltsystem auszudenken. Das Bild vom Weltbau, das Aristoteles gegeben (¶ Philosophie, griech.-römische), und das darauf gegründete Ptolemäische System entsprach nicht seinen, dem Aristoteles und der ¶ Scholastik feindlichen Ideen. Er verließ den Weg, den auch noch Regiomontanus eingeschlagen hatte, und bildete eine Theorie des Sternenlaufs aus, die auf ganz entgegengesetzten Voraussetzungen beruhte. Er ließ den Fixsternhimmel, die „achte Sphäre" oder das „erste Bewegliche" der Früheren, ruhen und gab der Erde eine doppelte Bewegung: die Drehung um ihre eigene Achse und den Jahreslauf um die Sonne. Die Erinnerung an frühere Lehren (besonders der Pythagoreer) über die Bewegung der Erde, hat sicherlich auf K.s Lehre von der Achsendrehung der Erde bestimmend miteingewirkt; die jährliche Bewegung der Erde um die Sonne ist aber von K. völlig selbständig erkannt worden. Ein solcher Gedanke blieb nichts als eine kühne Idee, solange nicht geometrisch gezeigt wurde, wie sich die Himmelserscheinungen aus dieser Annahme erklären lassen. Das war es, was K. leistete. Aus der Hypothese der Kreisbewegung, die K. der Erde gibt, erklärt sich in einfacher Weise der Wechsel der Jahreszeiten, sowie die ganze Verwickelung bei den scheinbaren Bahnen der Planeten. Es kommt also hier durch die im Grunde einzige Voraussetzung eine feste Regel der Anordnung des Ganzen und aller seiner Teile zustande, die in dem System der Alten gänzlich fehlt. — Mit der Veröffentlichung des K.schen Werkes De revolutionibus usw. trat nicht bloß die Astronomie, sondern die ganze Verstandeskultur des Menschengeschlechts in eine neue Phase der Entwicklung. Das, was gegen alle Gewohnheit zu urteilen und selbst gegen die Sinnesanschauung war, galt nun als wissenschaftliche Wahrheit. Die Erde, das Symbol des Starren und Unbeweglichen, der Mittelpunkt der Welt, war jetzt mit einem Schlage zu einem Sterne unter Tausenden ähnlicher und zum Teil größerer geworden. Es war in der Tat eine „Revolution der Denkart" (Kant). Der religiöse Ideenkreis, soweit er sich auf die alte, „geozentrische", die Erde in den Mittelpunkt des Ganzen stellende Weltanschauung gründete, verlor durch das Kopernikanische System seine festeste Stütze, sodaß der Kampf der Kirchen dagegen verständlich ist. Die neue, „heliozentrische" Auffassung, wonach die Sonne im Mittelpunkt stand, lehrte mittelbar, den Menschen, sofern er bloßes Naturobjekt ist, scharf von seiner geistig-sittlichen Persönlichkeit unterscheiden, und trug dazu bei, den idealistischen Subjektivismus der modernen Zeit vorzubereiten. — ¶ Kosmologie und Religion, 1.

Ue III¹⁰, S. 49; — Leopold Prowe: K., 2 Bde., 1883—84; — A. Müller: N. K., 1898; — F. Hipler: N. K. und Martin Luther, 1868; — P. Natorp: Die kosmologische Reform des C. in ihrer Bedeutung für die Philosophie (PrJ 49, S. 355 ff); — E. F. Apelt: Die Reformation der Sternkunde, 1852, S. 159 ff; — E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit I², 1911, S. 271 **Buchenau.**

Kopiaten (Totengräber) ¶ Beamte, kirchliche, 1 (Sp. 987).

Kopp, Georg, kath. Prälat, geb. 1837 zu Duderstadt (Eichsfeld), war zuerst Telegraphen-

beamter, studierte dann Theologie, wurde 1862 Priester, 1872 Domkapitular und Generalvikar in Hildesheim, 1881 Bischof von Fulda, 1886 Mitglied des preußischen Herrenhauses, 1887 Fürstbischof von Breslau, 1893 Kardinal. K. hat bedeutenden Anteil an den Verhandlungen gehabt, die in Preußen nach dem ¶ Kulturkampf zu einer Neuregelung des Verhältnisses zwischen Staat und katholischer Kirche führten, wobei die Kulturkampfgesetzgebung im wesentlichen wieder beseitigt wurde; man schreibt ihm einen weit über das Gebiet der Angelegenheiten seines Bistums (oberschlesische Polenfrage u. a.) hinausreichenden Einfluß auf kirchenpolitische und allgemein politische Verhältnisse zu. Ueber sein Eingreifen in die Streitigkeiten unter den deutschen Katholiken 1910 vgl. ¶ Ultramontanismus; vgl. ¶ Katholisch-sozial, 5.

Friedrich Nippold: Kardinal K. (ZwTh 52, 1910, S. 238—257). M.

Koppe, Joh. Benj., ¶ Göttingen, 2.

Koppelmann, Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1860 zu Schüttorf, seit 1887 im höheren Schuldienst, seit 1905 in Münster i. W., zugleich Privatdozent der Philosophie daselbst.

Vf. u. a.: J. Kant und die Grundlagen der christlichen Religion, 1890; — Die Sittenlehre Jesu, (1896) 1906[2]; — Deutsche Synopse, 1897; — Glaubenslehre auf Grund der Lehre Jesu, 1901; — Kritik des sittlichen Bewußtseins, 1904; — Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau, 1907; — Jesus (Drama), 1910. M.

Kopten. Koptische Kirche, ¶ Aegypten: V (besonders 2. 5) ¶ Orientalische Kirchen. — Ueber die koptisch-kath. Kirche ¶ Unierte Kirchen des Orients. — Die ¶ Koptische Literatur ist im folgenden Artikel behandelt.

Koptische Literatur. Unter k.r L. versteht man die von den zum Christentum übergetretenen Nationalägyptern, den sogenannten Kopten (eine arabische Verstümmelung des Wortes „Aegypter"; ¶ Aegypten: V), geschaffenen Literaturdenkmäler. Während in Alexandrien und überhaupt in Unterägypten die griechische Sprache die allgemeine Volkssprache bis in die arabische Zeit bildete, war die Kenntnis des Griechischen bei der einheimischen Bevölkerung des Binnenlandes, die sich größtenteils aus der armen Bauernbevölkerung zusammensetzte, nur sehr gering. So war man genötigt, sich zum Zwecke der Mission und der Erbauung der einheimischen Sprache zu bedienen und die ägyptische Sprache mit Hilfe des griechischen Alphabets und mit Benutzung einiger demotischer Zeichen zu der sogenannten k.n Schriftsprache umzumodeln, da für Christen die heidnischen Hieroglyphen (¶ Aegypten: II, 4) zu anstößig waren. Die koptische Sprache zerfällt in vier verschiedene Dialekte: in den sahidischen (Thebais), achmimischen (Gau von Achmim), mittelägyptischen (Fajûm und Gau von Memphis) und bohairischen Dialekt (Delta). In allen vier Dialekten sind uns Literaturdenkmäler erhalten, doch der Hauptteil fällt auf den sahidischen Dialekt, der bis ins 10. Jhd. die allgemeine Kirchensprache bildete. Die k. L. ist entstanden aus der Uebersetzung der Bibel AT.s und NT.s (¶ Bibel: II, B 3 c) und der sonstigen in der alexandrinischen Kirche vorhandenen christlichen Denkmäler. In dieser Beziehung haben sich unsterbliche Verdienste die oberägyptischen Mönche erworben, als sie ihren Volksgenossen die christliche Literatur in Uebersetzungen übermittelten. Dieser Uebersetzungscharakter ist nun der k.n L. von ihren Anfängen an, abgesehen von wenigen Ausnahmen, eigentümlich geblieben; der literarisch Gebildete bediente sich der griechischen Sprache. Und eine zweite Eigentümlichkeit: weil die Mönche die Träger des literarischen Betriebes waren, trägt auch die Literatur selbst fast ausnahmslos einen rein kirchlichen Charakter; eine profane Literatur hat es bei den Kopten nie gegeben. Leider ist der größte Teil der k.n L., besonders durch die Araber, untergegangen, aber noch die Trümmer zeigen uns den früheren Reichtum. Der besondere Wert dieser Denkmäler besteht für den Literarhistoriker in der Erhaltung zahlreicher Werke, die in dem griechischen Original nicht auf uns gekommen sind. Während von der ausgedehnten gnostischen Literatur (¶ Gnostizismus) keine griechischen Originalwerke, abgesehen von den nicht allgemein als gnostisch anerkannten ¶ Salomo-Oden auch nicht in Uebersetzungen bei den übrigen orientalischen Kirchen erhalten sind, verdanken wir drei umfangreichen k.n Handschriften eine Reihe von gnostischen Werken, so dem Kodex Askewianus des Britischen Museums die sogen. ¶ Pistis Sophia, dem Kodex Bruce zu Oxford die beiden Bücher Jeû und ein unbetiteltes altgnostisches Werk (Carl Schmidt, Koptisch-Gnostische Schriften Bd. I, in d. Griech. Christl. Schriftstellern der ersten drei Jhd.e) und dem Kodex Berolinensis (noch nicht hrsgeg.) drei sehr alte Schriften, die den Titel tragen: 1. Evangelium der Maria, 2. Apokryphon des Johannes (von ¶ Irenäus bereits benutzt), 3. Sophia Jesu Christi. — Einen großen Bücherschatz muß die Bibliothek des weißen Klosters im Gau von Achmim besessen haben, deren letzte Reste in alle Winde zerstreut sind und in den Bibliotheken Europas aufbewahrt werden. Von hier stammt eine alte Uebersetzung des 1. Clemensbriefes (¶ Apokryphen: II, 3 a; C. Schmidt in den TU 32, H. 1 und Fr. Rösch: Bruchstücke des 1. Clemensbriefes, 1910), die Acta Pauli, die bis dahin ganz verschollen waren (¶ Paulusakten; C. Schmidt, 1904), die spätjüdischen Apokalypsen des Sophonias und Elias (¶ Apokalyptik: I, 1; Georg Steindorff in TU N. F. Bd. 2, H. 3a) und eine noch nicht herausgegebene Epistola apostolorum, die wahrscheinlich der Kirche Kleinasiens im 2. Jhd. entstammt. Diese Ueberreste weisen darauf hin, daß in der ältesten Zeit fast die gesamte altchristliche Literatur ins Koptische übersetzt worden ist. Und sind jene eben aufgezählten 4 Werke im achmimischen Dialekt überliefert, so in der sahidischen Mundart Stücke von Hermas, Ignatius, Acta Petri, Martyrium des Polycarp (¶ Apokryphen: II, 3 b; 5 a; ¶ Petrusakten), dazu 4. Esrabuch u. a. (¶ Pseudepigraphen des AT). Besondere Vorliebe müssen die Kopten für die Apokryphenliteratur gehabt haben. Neben dem Protevangelium Jacobi (¶ Kindheitsevangelium), den ¶ Pilatusakten, dem ¶ Nikodemusevangelium kommen eine Menge anderer evangelischer Legendenerzählungen, die zum Teil noch unediert sind (E. Revillout, Apocryphes coptes du Nouveau Testament, 1873; P. Lagarde, Aegyptiaca, 1883; Forbes Robinson i. d. Texts and Studies IV, 2; Pierre Lacau, Fragments d'Apocryphes Coptes, 1904; E. Revillout in der Patrologia orientalis Bd. II, 1, 1904). Ihnen reihen

sich zahlreiche Stücke aus den apokryphen Apostellegenden an (Ign. Guidi, Frammenti Copti, 1888; O. v. Lemm, Koptische apokryphe Apostelakten, St. Petersburg 1890—92). Auch für die Predigt hat man sich die besten Muster ausgesucht, so z. B. ¶ Athanasius, Joh. ¶ Chrysostomus, ¶ Basilius, ¶ Gregorius von Nazianz, ¶ Theophilus und ¶ Cyrill v. Alexandrien, ¶ Severus von Antiochien. Jüngst hat Walis Budge 10 Homilien von verschiedenen Verfassern aus einem Predigtsammelbande herausgegeben (Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, 1910), darunter Homilien von ¶ Johannes Jejunator, ¶ Proklus von Konstantinopel, Eusebius von Cäsarea in Kappadozien (vgl. auch W. Budge, Saint Michael the Archangel. Three encomiums by Theodosius, Archbishop of Alexandria, Severus, Patriarch of Antioch, and Eustathius, Bishop of Thrake, 1894). Doch haben auch die Kopten auf diesem Gebiete eine hervorragende Größe aufzuweisen, nämlich Apa Schenute († ca. 451; ¶ Aegypten: V, 4), dessen Schriftstellerei einen großen Umfang gehabt hat, und dessen Werke in zahlreichen Handschriften auf uns gekommen sind, da sie in der Folgezeit bei den Kopten fast kanonisches Ansehen besessen haben. Mit Recht sind seine Schriften als klassisch bezeichnet worden; hinter ihnen steht eine eigenartige Persönlichkeit, welche die Gedanken nicht schablonenhaft prägt, vor allem direkt in der Muttersprache zu uns redet (vgl. Joh. Leipoldt, Schenute von Atripe, in TU 25. H. 1). Neben zahlreichen Briefen sind die erhaltenen Predigten von eigentümlichem Reize. Mit der Herausgabe der Gesamtwerke haben Leipoldt in dem Corpus scriptorum Christianorum orientalium (herausgeg. von Chabot, Guidi usw.) und E. Amélineau, Oeuvres de Schenoudi, in der Patrol. orient. 1907, begonnen. Schenute hat unter seinen späteren Zeitgenossen keinen ebenbürtigen Nachfolger gefunden. Dies zeigen deutlich die Briefe und Reden des Besa, seines Schülers und Nachfolgers in der Klostervorsteherschaft; von diesem ist eine vita des Schenute verfaßt (herausg. von J. Leipoldt im Corp. script. Christian. orient.). Am meisten haben noch die Kopten in den Mönchsbiographien (E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle. Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés, 1889, und ders., Histoire des monastères de la Basse-Egypte. Vie des Saints Paul, Antoine, Macaire etc., 1894), sowie in den Heiligen- und Märtyrererzählungen geleistet (Acta martyrum, ed. H. Hyvernat u. J. Balestri im Corp. scriptor. Christ. orient.), während die Geschichtsschreibung eine sehr geringe Rolle gespielt hat (vgl. O. v. Lemm, Kopt. Fragmente zur Patriarchengeschichte, St. Petersburg 1888; E. Revillout, Le concile de Nicée d'après les textes coptes, 1880; U. Bouriant, Actes du concile d'Ephèse, 1892; Wilh. Kraatz, Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil v. J. 431. TU N.F. Bd. 11, H. 2; E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe et Ve siècles, 1888). Das führt uns zu der k.n Bearbeitung des Alexanderromans (O. v. Lemm, Der Alexanderroman bei den Kopten, St. Petersburg 1903) und des Kambysesromans (Georg Möller, Berliner koptische Urkunden I, H. 2). Am Schluß dieser kurzen Skizze sei noch hingewiesen auf die eigentümliche koptische Kirchenpoesie, die im 10. Jhd. ihre Ausbildung erfahren hat und teils einzelne Bibelstellen aus dem AT oder NT dichterisch behandelt, teils Märchen von Salomo, von Theodosius und Dionysius, von Archelites und seiner Mutter usw., teils einzelne Heilige und andere Gegenstände. Eine eingehende Behandlung und Ausgabe dieser Literatur hat Hermann Junker im Oriens christianus, 1908 und 1911, geliefert.

Ludwig Stern in der Allgemeinen Enzyklopädie von Ersch und Gruber, Bd. XXXIX: Artikel Kopten; — Joh. Leipoldt: Geschichte der kn. L., 1907 (Geschichte der christlichen Literatur des Orients, Bd. 7); — Georg Zoega: Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris asservantur, Rom 1810; — W. E. Crum: Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum, 1905; — Vgl. Desselben Jahresberichte in dem Egypt Exploration Fund; — C. Schmidt: Uebersicht über die vornicänische Literatur in kopt. Sprache, bei Ad. Harnack: Altchristliche Literaturgeschichte I, S. 918 ff; — Georg Steindorff: K. Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Literatur, 1904². **Karl Schmidt.**

Kopulation = ¶ Trauung.

Kora ¶ Mysterien, 2 ¶ Griechenland: I, 5 (Sp. 1681).

Korah (hebr. Qorach). Ueber dies Geschlecht haben wir folgende Nachrichten: 1. I Mose 36 $_{5.\ 14.\ (16)\ 18}$ nennt es unter den horitisch-edomitischen Geschlechtern; dagegen wird es I Chron 2 $_{43}$ unter die judäischen gerechnet; an andern Stellen wiederum wird es unter den levitischen aufgezählt, wobei die genaueren Angaben über den Stammbaum wechseln; vgl. II 6 $_{21}$ IV 26 $_{58}$ I Chron 6 $_{7}$ (7 $_{22}$) II 20 $_{19}$; — 2. Ihre Aufgabe war im nachexilischen Tempel und nach der späteren Behauptung auch schon im Stiftszelt des Moses, die Schwellen zu hüten (I Chron 9 (10) $_{19}$ 26 (27) $_{1.\ 19}$ II 31 $_{14}$) und zugleich die „Pfannenbäckerei" im Heiligtum zu besorgen (I Chron 9 $_{31}$); dagegen sind sie nach anderen Nachrichten eine Sängergilde im Tempel gewesen (II Chron 20 $_{19}$); Davids Gesangmeister Heman gilt I Chron 6 $_{19.\ 22}$ als Korachit; — 3. Zu dem letzteren stimmt, daß in den Psalmenüberschriften die Söhne K. in Pslm 42. 44—49. 84. 85. 87. 88 als Verfasser genannt werden; es muß also einmal ein korachitisches Liederbuch, aus dem dies Geschlecht im Tempel zu singen pflegte, gegeben haben ¶ Psalterbuch); — 4. Aufs schärfste unterscheidet sich von diesen frommen Liedern die spätere Legende, die erzählt, wie „die Rotte K." sich gegen Mose und Aaron empörte und das Priestertum für sich begehrte, aber durch ein göttliches Feuer gefressen wurde (IV Mose 16 Judas $_{11}$). — Wir dürfen diese verschiedenen Nachrichten verbinden, indem wir annehmen, daß ein ursprünglich horitisch-edomitisches Geschlecht K., das unter den Judäern sich später an diese angeschlossen hatte, dann nach der Rückkehr aus dem Exil die Türhüter des Tempels stellte, schließlich zur Sängergilde wurde und unter die Leviten gerechnet ward. Bei seinem Versuch, aus Laien zu Priestern emporzusteigen, haben ihm diese Jahves Strafgericht für solche Anmaßung vorgehalten.

Ed. Meyer: Entstehung des Judentums, 1896, S. 162, A 1, und S. 181; — Ders.: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 346 f. 352 u. A. 5. **Gunkel.**

Koran ¶ Islam, 4. 5. 9 (Sp. 715. 720 f. 730).

Korea, japanisch Tschosen („Morgenfrische"),

ostasiatisches Halbinselreich, umfaßt 218 650 qkm und zählte 1906 9 781 670 Einwohner. — 1. Politisches. Seit Beginn seiner Geschichte war K. bald selbständig, bald China unterworfen, von dem aus seit dem 4. Jhd. der Buddhismus (er herrscht in K. in der sogenannten Mahâyâna-form; ¶ Buddhismus, 4—5) ins Land eindrang, im 13. Jhd. vorübergehend von den Mongolen beherrscht. Ende des 14. Jhd.s machte sich der Gründer der bis 1910 herrschenden Dynastie von China unabhängig und nahm den ¶ Konfuzianismus als Staatsreligion an. 1592—98 von Japan erobert, nachher wieder selbständig, wurde es 1642 aufs neue Vasallenstaat Chinas und blieb allem fremden Einfluß verschlossen; nur nach China ging alljährlich eine Gesandtschaft. Nachdem Japan 1876 gegen Anerkennung der Souveränität von K. die Oeffnung einiger Handelsplätze erreicht hatte, erfolgte seit 1882 auf Drängen Chinas die Erschließung des Landes für die übrigen Nationen (1882 Vertrag mit den Vereinigten Staaten, 1883 mit Großbritannien usw.). Innere Unruhen veranlaßten 1885 das Eingreifen Chinas und Japans, die im Vertrag von Tientsin sich verpflichteten, ihre Truppen aus K. zurückzuziehen und nur gemeinsam vorzugehen. Als aber 1894 China auf Bitten der koreanischen Regierung in die aufständischen südwestlichen Provinzen Truppen sandte, sah Japan hierin eine Verletzung jenes Vertrags, landete ebenfalls Truppen in K., die den Aufstand unterdrückten, erklärte China den Krieg und zwang es, im Frieden von Schimonoseki (17. April 1895) die Unabhängigkeit K.s anzuerkennen. Das rücksichtslose Vorgehen Japans, das mit allen, selbst den verwerflichsten Mitteln (Ermordung der Königin vom 8. Oktober 1895) die Macht an sich zu bringen suchte, veranlaßte den koreanischen Herrscher, in der russischen Gesandtschaft Schutz zu suchen. Obwohl Rußland und Japan in 2 Verträgen (1896 und 1898) die Unabhängigkeit des Landes anerkannten und auf Einmischung in die inneren Angelegenheiten verzichteten, suchten beide Mächte in Wirklichkeit ihre Vormacht immer mehr zu sichern, Japan besonders durch das Bündnis mit England (1902). Die Rivalität führte schließlich zum Krieg zwischen beiden Mächten (1904 bis 1905), während dessen Japan das Land besetzte und es zur Annahme von „Reformen" zwang, die Japan zum alleinigen Herren machten. Seit dem Frieden von Portsmouth ist die Leitung K.s ganz in den Händen Japans, das die Dynastie zuerst in völliger Abhängigkeit von seinem Generalresidenten (erster der Marquis Ito) bestehen ließ, 22. Aug. 1910 aber das Land förmlich annektierte und den Kaiser, dem es den Titel samt der Zivilliste beließ, nach Tokio überführte. Die Regierung führt jetzt ein japan. Generalgouverneur (Vizekönig).

2. Das katholische Christentum fand in K. gelegentlich der Gesandtschaften nach Peking durch christliche Bücher Eingang; als 1794 der erste chinesische Priester, Jakob Tiju, nach K. kam, fand er bereits an 4000 Gläubige vor. Die christliche Gemeinde, die sich, obwohl nach der Hinrichtung Tijus des Priesters beraubt und vielen Verfolgungen ausgesetzt, erhielt, unterstand der Jurisdiktion des Bischofs von Peking, bis Leo X 1831 ein eigenes Apostolisches Vikariat K. errichtete und dem ¶ Pariser Seminar übertrug. Die ersten europäischen Priester, P. Maubant und Msgr. Imbert, kamen 1836 heimlich nach K., fielen aber der Verfolgung 1839 zum Opfer. Durch die Bemühungen der französischen Missionare, die immer wieder versuchten, auf chinesischen Fischerbarken zu landen, erhielt sich eine Christengemeinde von etwa 25 000 Seelen; erst die blutigen Verfolgungen von 1866 an, in denen 2 Bischöfe und 7 europäische Missionare hingerichtet wurden, vernichteten ihren Bestand fast gänzlich. Seit der Eröffnung des Landes 1882 konnte die Mission wieder ungehindert aufgenommen werden. Auch die protestantische Mission, auf deren Seite in den siebziger Jahren D. John Roß von den schottischen Presbyterianern von der ¶ Mandschurei aus in K. Eingang zu finden gesucht hatte, faßte nunmehr festen Fuß. Die ersten Niederlassungen wurden durch amerikanische Presbyterianer gegründet (besonders durch den Missionsarzt Dr. Allen), denen bischöfliche Methodisten aus den Vereinigten Staaten, die anglikanische Kirche und andere Denominationen folgten (im ganzen jetzt 8). Besonders seit der japanischen Herrschaft hat das Christentum große Fortschritte gemacht, namentlich durch Errichtung von Schulen, worin die protestantische Mission die ältere kath. weit überflügelt hat. — Statistik: Die protestantischen Missionen zählten 1908 317 Prediger und Missionarinnen, 52 200 „Kommunikanten", 62 300 Täuflinge, insgesamt 182 400 „Anhänger", 2500 organisierte Kirchen und Predigtplätze, 4 theologische Schulen, 22 höhere, 508 Tages-, 900 Sonntagsschulen; seither hat sich ihre Zahl unzweifelhaft noch bedeutend vermehrt. Das Apostolische Vikariat zählte 1908: 68 100 Katholiken, 1 Bischof, 46 französische, 10 koreanische Priester, 48 Kirchen, 931 Stationen, 52 Schwestern, 1 Priesterseminar und 135 Schulen; in neuester Zeit hat auch die Benediktusmissionsgesellschaft St. Ottilien (Bayern) eine Niederlassung in Söul gegründet.

M. Courant: Bibliographie coréenne, 3 Bände, 1895—97; — A. Hamilton: K., deutsch 1904; — S. Genthe: Reisen in K., 1905; — J. H. Hulbert: History of Corea, 2 Bände, 1906; — H. G. Underwood, The call of Corea, political, social, religious, Neu-York und Chicago, 1908; — G. T. Ladd: In K. with Marquis Ito, 1908; — Ueber Missionsgeschichte vgl. J. Fourer: K.s Marthyrer und Missionäre, 1895; — Dallet: Histoire de l'Église de Coréa, 2 Bände, 1874; — A. Launay: La Corée et les missionaires français, 1901; — G. J. Corfe: Anglican Church in Corea, 1906; — J. B. Piolet: Les missions catholiques françaises III, Paris, o. J. (1902); — L. Joly: Le christianisme et l'extrême orient I, 1907. **Lins.**

Korell, Adolf, evg. Theologe, geb. 1872 zu Obergleen, Kr. Alsfeld, 1896 Pfarrverwalter zu Alsfeld, 1897 zu Darmstadt, seit 1901 Pfarrer zu Königstädten (Kr. Groß-Gerau). K., früher nationalsozial, wurde, nachdem die National-Sozialen sich 1903 mit der Freisinnigen Vereinigung verschmolzen hatten, 1906 von den Freisinnigen in Darmstadt-Groß-Gerau als Kandidat bei einer Reichstagsersatzwahl aufgestellt. Weil ihr Darmstädter Komitee bei der Stichwahl zwischen dem rechts-nationalliberalen und dem sozialdemokratischen Kandidaten zur Unterstützung des letzteren aufgefordert hatte, ging das hessische Konsistorium gegen K. vor und erteilte ihm einen Verweis. Dieser „Fall K." führte zu lebhaften Verhandlungen in der Oeffentlichkeit, auf

der hessischen Landessynode und auf der Tagung der deutschen Pfarrervereine in Dresden 1906. Die Block-Wahl 1907 ergab in Darmstadt die gleiche Parteikonstellation; diesmal führten die Freisinnigen den Sieg des Nationalliberalen herbei. 1909 kam K. bei einer Ersatzwahl in Bingen-Alzey mit dem Kandidaten des Zentrums in Stichwahl. Letzterer siegte mit Hilfe der Nationalliberalen.

Ueber den „Fall K.“, 1906, vgl. CcW (Register). **M.**

Korinth, Gemeinde, ¶Paulusbriefe ¶Apostolisches usw. Zeitalter: I, 2 d.

Korintherbriefe ¶ Paulusbriefe.

Kornthal, nach ¶ Herrnhuter Art von dem Pietisten Gottlieb Wilhelm ¶ Hoffmann 1819 eingerichtete Gemeinde bei Stuttgart, besiedelt von Anhängern Johann Michael ¶ Hahns und andern württembergischen Pietisten, die aus Mißtrauen gegen das Kirchenregiment (rationalistische Liturgie, neues Gesangbuch u. a.) auswandern wollten, nun aber Erlaubnis erhielten, unabhängig vom Konsistorium ihres Glaubens zu leben, den sie in einer weitherzig abgeänderten ¶ Confessio Augustana ausgedrückt fanden.

RE³ XI, S. 38 ff; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886, S. 187—92; — ‡ Joh. Hesse: K. einst und jetzt, 1910. — Vgl. Literatur über G. W. ¶ Hoffmann. **Landgrebe.**

Korporation ist eine Menschengemeinschaft, die das Recht hat, ihre Angelegenheiten als einheitliches Rechtssubjekt, als ¶juristische Persönlichkeit, zu ordnen und als solche Vermögen zu erwerben. Es gibt K.en öffentlichen und privaten Rechts. Bei jenen erkennt der souveräne Staat an, daß sie ein „öffentliches Interesse“ vertreten; so der Staat selbst, die politischen Provinzen und Gemeinden, die christlichen Kirchen (vgl. ¶ Kirchenhoheit), die kath. ¶ Domkapitel (bestritten!), die evg. Gemeinden (¶ Gemeindeverfassung). Die privatrechtliche K.seigenschaft dient im wesentlichen vermögensrechtlichen Zwecken und ist z. B. den Domkapiteln, den evg. und hier und da, z. B. im Preuß. Allg. ¶ Landrecht, auch den kath. Pfarrgemeinden eingeräumt worden. Bei konsequenter Durchführung der „Trennung von Staat und Kirche“ (¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit) durch den Staat würden die christlichen Kirchen nicht mehr öffentlich-rechtliche K.en sein, sondern privatrechtlichen Vereinscharakter annehmen. **Friedrich.**

Korporationen, Religiöse, kath., ¶ Kongregationen usw.

Korporationsakte, englische (1661), ¶ Nonkonformisten.

Korrektionsanstalten ¶ Demeritenanstalten.

Korrelationsgesetz ¶Entwicklungslehre, 5 (Sp. 391).

Korrespondenzbläter, evangelische, ¶ Innere Mission: IV, 1 c ¶ Presse, kirchliche; — Deutsch-evg. Korrespondenz ¶Evangelischer Bund, 3.

Kortholt, Christian, ¶ Kiel, 2 ¶ Deismus: I, 3 c.

Korum, Felix, kath. Prälat, geb. 1840 zu Wickersweier (Oberelsaß), studierte in Innsbruck, wurde 1865 Priester, 1868 Prof. in Straßburg, 1872 Prediger am Münster, 1880 Münsterpfarrer und Domkapitular daselbst, 1881 Bischof von Trier (als erster nach Beilegung des Kulturkampfs in Preußen ernannter Bischof), Vertreter streng ultramontaner Ziele (¶ Ultramontanismus), besonders bekannt geworden 1891 durch die Ausstellung des hl. ¶ Rockes in Trier, zu der gewaltige Pilgerscharen zusammenströmten (K. schrieb: Wunder und göttliche Gnadenbeweise bei der Ausstellung des hl. Rockes, 1894) und 1903 durch den sog. Trierer Schulstreit. K. lehnte es ab, an der in Trier bestehenden paritätischen höheren Mädchenschule mit angeschlossenem Lehrerinnenseminar kath. Religionsunterricht erteilen zu lassen, und griff Februar 1903 in einer Broschüre „Unerbauliches aus der Diözese Trier“ diese und andere Schulen seines Sprengels an, weil an ihnen (durch Imparität in der Zusammensetzung der Lehrerkollegien usw.) die religiösen Interessen der Katholiken verletzt würden. Bald danach wurde den Eltern, die ihre Kinder in die staatliche höhere Mädchenschule in Trier schickten, von der Kanzel her die Verweigerung der Absolution angekündigt. Die preußische Regierung verhandelte hierauf direkt mit Rom; im Abgeordnetenhause war die Angelegenheit Gegenstand einer von den Nationalliberalen (durch ¶ Hackenberg) eingebrachten Interpellation; K. zog seinen Kanzelerlaß zurück und willigte in die Anstellung eines kath. Religionslehrers an der Schule, und die Regierung trennte die Töchterschule vom Seminar und machte dem Bischof erhebliche Zugeständnisse in Personal- u. a. Angelegenheiten dieser Schule. Vgl. CcW 1903 (s. Register). — K. ist Gründer der Josephsschwestern in Trier (¶ Joseph, d. Hlg.: II, 21). Ueber seine Stellung in der Gewerkschaftsfrage vgl. ¶ Katholisch-sozial, 5.

K. vf. außerdem u. a.: Die kath. Kirche und die modernen Reformbestrebungen, 1904. **M.**

Korvey, ehemals reichsunmittelbare Benediktiner-Abtei bei Höxter an der Weser, ¶ Mönchtum, 4 b.

Korybanten ¶ Griechenland: I, 2 (Sp. 1669).

Korydalleus, Theophilus, Freund des Cyrillus ¶ Lukaris.

Kosmogonie ¶ Schöpfung. Vgl. auch ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 2; ¶ Aegypten: II, 2 (Sp. 180); ¶ Babylonien usw., 4 F (Sp. 876 f); ¶ Bibel und Babel, 1; ¶ Chaos.

Kosmologie und Religion.

1. Das äußere Weltbild; — 2. Die Weltanschauung.

1. K., d. i. eine Lehre von der Welt, ist ursprünglich mit der Religion zu einem unzertrennlichen Ganzen verschmolzen, wie denn überhaupt anfangs primitive Wissenschaft, Philosophie und Religion in der Form des Mythus vereinigt waren (¶ Mythen). Erst allmählich haben diese drei Mächte sich gesondert. Konflikte sind zwischen ihnen entstanden; immer aber hat man sich wieder bemüht, einen Ausgleich und eine Einheit zu finden. — Eine ausgeführte K. finden wir bei den alten Kulturvölkern, den Babyloniern, Aegyptern, Hebräern, Griechen. Zwar nicht in den Einzelheiten, aber in den Grundzügen stimmt ihr Weltbild überein (vgl. ¶ Weltanschauung, altorientalische; ¶ Welt-, Natur- und Tierbetrachtung im AT). Die Erde wird als Mittelpunkt der Welt gedacht (geozentrisches Weltbild). Ueber ihr erhebt sich das feste Himmelsgewölbe. An ihm sind die Fixsterne befestigt. Sonne, Mond und Planeten haben ihre bestimmten Wege am Himmel. Die Sonne und die Gestirne werden als lebende Wesen aufgefaßt, ebenso auch Winde und Wolken. Der Polytheismus sieht in ihnen göttliche Wesen,

der israelitische Glaube macht sie zu Dienern und Boten Gottes. Ueber dem Himmelsgewölbe ist die Wohnung Gottes oder der Götter. Unter der Erde ist das Reich der Toten, die Unterwelt. Das dreistöckige Weltbild ist bis in das 16. und 17. Jhd. herrschend geblieben. Denn auch die griechische ¶ Philosophie hielt im ganzen an dem geozentrischen Weltbilde fest. Zwar hatten die Pythagoreer eine Bewegung der Erde um das Zentralfeuer angenommen; und Aristarch von Samos lehrte bereits um 250 v. Chr., daß die Planeten und die Erde sich um die Sonne bewegen. Aber die Autorität des Aristoteles wurde für 18 Jhd.e die herrschende. Er nahm an, daß um den festen Mittelpunkt der Erde sich in durchsichtigen Kugelschalen Mond, Planeten, Sonne und der Fixsternhimmel drehen. Erst durch ¶ Kopernikus und seine Nachfolger (vgl. ¶ Galilei, ¶ Kepler) gewann die heliozentrische Betrachtung allmählich den Sieg. Zuerst wurde sie von der römischen Kirche verworfen, aber auch von protestantischen Theologen wie Melanchthon bekämpft; sie brach sich jedoch im Laufe des 17. Jhd.s Bahn und wurde im 18. Jhd. stillschweigend von allen Theologen angenommen. Noch stärker wurden die religiösen Vorstellungsformen zu einer Umbildung gezwungen, als Giordano ¶ Bruno erkannte, daß es keine feste den Himmel abgrenzende Fixsternsphäre gibt, sondern daß sich die Gestirne auf unbegrenzte Räume verteilen. Die naive Form des Glaubens an eine himmlische Sphäre über der irdischen ist damit unmöglich geworden. Aengstliche Gemüter haben gefürchtet, mit dieser neueren Welterkenntnis seien dem christlichen Glauben schwere Wunden geschlagen. Dies ist durchaus nicht der Fall. Die religiöse K. ist nur gezwungen worden, ihre äußeren Vorstellungsformen zu ändern. Wir werden nicht mehr Gott von einem bestimmten Orte aus, vom Himmel her, in die Welt hinein wirken lassen. Wir sind vielmehr gewiß, daß Gott an jedem Orte wirksam und gegenwärtig ist (¶ Immanenz und Transzendenz Gottes). Zumal wenn ¶ Kant und ¶ Schopenhauer Recht haben, daß die räumliche Daseinsform nur eine Vorstellung unserer Sinne ist, dürfen wir uns Gott nicht als irgendwo im Raume existierend denken. Eine höhere Daseinsweise als die menschliche ist nicht an das räumliche Sein gebunden. Auch der Glaube an das Fortwirken Jesu und an das Leben der Seligen ist nicht mit der Vorstellung eines bestimmten Ortes untrennbar verknüpft. Die Anschauung des Himmels über uns wird uns dabei ruhig als ein Symbol gelten dürfen, daß es jenseits unserer irdisch-leiblichen Existenz noch andere, höhere Daseinsformen gibt, von denen wir uns kein zutreffendes konkretes Bild im einzelnen machen können. Wir wissen zwar nichts von einem irgendwo befindlichen Himmel als Aufenthalt der Seligen oder von einem bestimmten Ort im Jenseits, der Hölle. Aber wir dürfen trotzdem die Gewißheit haben, daß es andere Daseinsformen gibt, die über das irdische Leben hinausgehen und aus ihm hervorwachsen wie die Frucht aus dem Samen. Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten, daß es auf andern Welten geistige Wesen geben kann, die von Gott zur Vollendung in seinem Reiche geführt werden. Für diese würde allerdings Jesus nicht der Mittler der Erlösung sein können. Hierdurch wird aber die universale Bedeutung Jesu für die an unsern Planeten gebundene, uns allein bekannte Geschichte nicht beeinträchtigt.

2. Die heutige Naturwissenschaft sucht den Bau der Welt, ihren äußeren Bestand und ihr inneres Wesen zu erklären. Aber sie kann nur die einzelnen Tatsachengruppen beschreiben und, soweit möglich, zu begreifen suchen. Die Naturwissenschaft kann dagegen nicht das Weltall restlos ergründen. Sie stößt vielmehr auf Geheimnisse, die in den letzten Weltelementen und in den umfassendsten Begriffen verborgen liegen. Es sind dies die Begriffe Materie (¶ Materialismus ¶ Energie usw., 3), ¶ Energie, ¶ Kausalität, ¶ Naturgesetz, Zweck (¶ Teleologie), Leben (¶ Biologie, ¶ Vitalismus), ¶ Entwicklung (vgl. ¶ Entwicklungslehre), der Zusammenhang von Leib und ¶ Seele (vgl. ¶ Dualismus, 1 ¶ Energie usw., 4. 5 ¶ Parallelismus). Es ist aber ein Fehler, wenn eine unkritisch verfahrende Naturwissenschaft zuweilen mit schnellen Schlüssen von ihrem Arbeitsgebiet aus ihre Begriffe und Theorien zu umfassenden, das Geheimnis der Welt enthüllenden Wesenheiten erhoben hat (vgl. z. B. ¶ Häckels „Welträtsel"). Dies ist z. B. mit den Begriffen Materie, Naturgesetz, Energie, Entwicklung, Kausalität geschehen. So wurde etwa aus der Materie oder aus dem Naturgesetz ein schaffender Gott gemacht, ebenso aus dem Energiegesetz oder aus der Zweiheit Kraft und Stoff oder Kausalität und Entwicklung. Indessen jede Aussage über das der Welt letztlich zugrunde Liegende ist eine Glaubensaussage. Unberechtigt ist es, die Tatsachen des Menschengeistes und seiner Geschichte, besonders das sittliche und religiöse Leben für die Bestimmung des obersten Wirklichen auszuschalten. Nur eine Geistesphilosophie ist imstande, etwas über den Grund der Welt und das Ziel des Daseins auszusagen. Diese ist aber ihrerseits vom religiösen Glauben (¶ Glaube: III, 5) abhängig. Die höchste Form des Glaubens, die christliche, enthält die positive Behauptung, daß die Welt ihr Dasein dem allmächtigen Willen Gottes verdankt, der sie allgegenwärtig durchwaltet, um sein Reich in ihr und durch sie zu gründen. Dieser Glaube bekämpft alle K., die eine unpersönliche Kraft, ein blindes Gesetz oder einen unbewußten Willen (¶ Unbewußtes) als das oberste Wirkliche annimmt. Er enthält die Behauptung der ¶ Schöpfung, der ¶ Vorsehung, des ¶ Wunders in sich. Der christliche Glaube vermag das Berechtigte der Gedanken einer allmählichen Entstehung unsrer Welt und einer Entwicklung der Lebewesen bis zum Menschen in sich aufzunehmen (¶ Entwicklungslehre, 9). Er bestreitet aber jeden ¶ Materialismus, jede unpersönliche Metaphysik des ¶ Pantheismus, sucht dagegen eine Auseinandersetzung und Verständigung mit einer idealistischen Geistes- und ¶ Geschichtsphilosophie (vgl. ¶ Kulturwissenschaft und Religion) zu gewinnen. Die Durchführung der Glaubensaussagen der K. des Christentums ist in den Artikeln ¶Schöpfung, ¶Erhaltung, ¶ Welt, ¶Wunder gegeben; seine Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen in den Artikeln ¶ Materialismus, ¶ Pantheismus, ¶ Deismus: II, ¶ Dualismus. Die Verständigung mit umfassenden Begriffen und Theorien der Naturwissenschaft in ¶ Energie, ¶ Kausalität, ¶ Naturgesetz, ¶ Gesetz, ¶ Teleologie, ¶ Vitalismus, ¶ Entwick-

lungslehre.

Wilhelm Herrmann: Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit (ZThK 1905, S. 1 ff); — Adolf Bolliger: Der Weg zu Gott für unser Geschlecht, (1899) 1900[2]; — Rudolf Otto: Naturalistische und religiöse Weltansicht (LF 2), (1904) 1909[2]; — Georg Wobbermin: Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie, (1902) 1907[2]; — ‡ Johannes Petersen: Naturforschung und Glaube (RV V, 3), 1905; — ‡ Konrad Furrer: Vorträge über religiöse Tagesfragen, 1895, S. 1—14. 62—78; — Bernh. Duhm: K. und Religion, 1892; — ‡ A. W. Hunzinger: Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart, 1909; — ‡ Gerhart Hilbert: Christentum und Wissenschaft, 1908. **J. Wendland.**

Kostarika ¶ Zentralamerika.

Kostbares Blut (Kostbarstes Blut).

I. Die Verehrung; — II. Genossenschaften vom K. Bl.

I. Kostbares Blut heißt nach I Petr 1_{19} in der kath. Lehre „das Blut unseres Herrn und Erlösers, das einen Teil seiner hl. Menschwerdung bildet, in den Tagen der Passion vergossen und bei der Auferstehung in verklärtem Zustand wieder mit dem Leib des Herrn vereint wurde". Ihm gebührt die höchste Verehrung (cultus latriae; ¶ Adoration, 1); der dogmatische Grund dafür liegt in seiner Vereinigung mit der zweiten Person in der Gottheit. Dagegen gebührt eigentliche Anbetung nicht den ¶ Reliquien des K. Bl.s. Solche verehrungswürdige Reliquien befinden sich in Rom (blutbefleckte hlg. ¶ Stiege des Pilatus, Geißelsäule), Turin (Grabestuch), Aachen (Lendentuch), Blutstropfen in Jerusalem, Rom, Brügge, Weingarten u. a. Durch Dekret vom 10. Aug. 1849 hat Pius IX das festum pretiosissimi Sanguinis auf die ganze Kirche ausgedehnt; es fällt auf den 1. Julisonntag.

KL[2] II, Sp. 926 ff; — J. Jox: Die Reliquien des k. Bl.s, Luxemburg 1880. **Lachenmann.**

II. Religiöse Genossenschaften und Bruderschaft vom K. Bl.: 1. Missionare vom K. Bl. (Congregatio pretiosissimi sanguinis, daher die Abkürzung C. PP. S.), auch Sanguinisten oder Bufalini genannt, Weltpriester-Kongregation ohne Gelübde (¶ Kongregationen usw.: I, 2 b), zur Förderung des religiösen Lebens durch Volks- ¶ Missionen, ¶ Exerzitien und besonders durch die Verehrung des K. Bl.es (s. I), 1823 in Rom begründet von dem 1904 selig gesprochenen Kaspar del Bufalo (1786—1837), 1841 päpstlich approbiert. Außer in Italien (Generalmutterhaus in Rom, theologisches Seminar in Albano, 3 italienische Provinzen) besteht die Kongregation in Europa nur noch in Schellenberg im Fürstentum Liechtenstein (von 1842 bis zum ¶ Kulturkampf, 1873, war der Wallfahrtsort „Drei Aehren" bei Colmar, seit 1871 für kurze Zeit auch die Wallfahrt Baumgärtl in Schwaben von ihr besetzt); hingegen hat sie sich in Nordamerika, wohin sie 1843 der Schweizer Franz Sales Brunner (1795—1859; Biographie in deutscher Sprache, Carthagena 1882; vgl. The Catholic Encyclopedia, New-York III, 1908, S. 12 f) überführte, stark verbreitet, sodaß eine (um die deutschen Einwanderer verdiente) eigene deutsch-amerikanische Provinz mit jetzt 104 Priestern, 37 Pfarrgemeinden und zahlreichen Missionsposten in verschiedenen Diözesen der Vereinigten Staaten besteht; Mutterhaus in Carthagena (Cincinnati); Missionszentrale in Rohnerville. Vgl. Heimbucher[2] III, S. 472—76; — 2. Schwestern von der Anbetung des K. Bl.es oder Schwestern vom heil. Blute (Adoratrice del divin Sangue), eine ebenfalls auf Anregung des Kaspar del Bufalo entstandene, von der ehrwürd. Maria di Mattia († 1866, Seligsprechungsprozeß eingeleitet) organisierte, 1896 von Leo XIII approbierte Kongregation, deren Mitglieder sich neben der Anbetung des K. Bl.es der Jugenderziehung in Schulen, Waisenhäusern usw. widmen. Sie sind in Italien (Haupt-Mutterhaus in Rom), Bosnien (Mutterhaus in Nazareth bei Banjaluka mit 7 Filialen) und in Nordamerika verbreitet, wo sie Mutterhäuser in O'Fallon (Missouri) und Ruma (Illinois) haben, während das Mutterhaus in Maria Stein (Ohio) mit über 700 Schwestern der auf Schloß Löwenberg bei Ilanz (Graubünden) entstandenen, von F. S. Brunner (s. o.) 1844 nach Amerika geführten Genossenschaft von Schwestern des K. Bl.es gehört. Vgl. die Literatur unter Nr. 1; — 3. Ritterorden vom K. Bl., gegründet 1608 vom Herzog Vincenz I von Mantua zum Schutze der kath. Religion, des Papstes und des Landesfürsten, von Papst Paul V bestätigt; — 4. Augustinerinnen vom K. Bl. mit Mutterhaus in Arras, 1823 für Krankenpflege und Unterricht gegründet; — 5. Töchter des K. Bl.es Unseres Herrn oder Schwestern der christlichen Liebe, 1862 von Maria Seraphina Spickermans zu Sittard (Holland) gegründete, 1890 von Leo XIII bestätigte Kongregation für Mädchenunterricht und Krankenpflege, mit Mutterhaus in Koningsbosch (Holland); — 6. (Sogen. „Rote") Missionsschwestern vom K. Bl. = ¶ Trappisten-Schwestern von Mariannhill; — 7. Erzbruderschaft vom K. Bl. Jesu Christi, gegründet als Verein für besondere Verehrung des K. Bl.es am 8. Dez. 1808 von Franz Albertini († 1819 als Bischof von Terracina; A. war der geistliche Leiter des Kaspar del Bufalo, vgl. oben 1), 1809 an der Kirche San Nicola in Carcere in Rom kanonisch errichtet, 1815 von Pius VII zur Erzbruderschaft erhoben. Vgl. Beringer[12], S. 617—620; Arciconfraternita del preciosissimo Sangue, Rom 1908. **Joh. Werner.**

v. Kottwitz, Hans Ernst, Frhr. (1757 bis 1843). Die Quellen für seine Biographie („hunderte von Briefen") sind zum großen Teil verschollen. Unter vorsichtiger Benutzung des wenigen Vorhandenen hat Fr. Bosse (s. Literatur) von den Umrissen seines Lebensbildes festgestellt, was sich feststellen ließ. K. war in Breslau ausgebildet und wurde dann Page am Hofe Friedrichs d. Großen in Berlin. Dort kam er in Konflikt mit seinen Eltern. Er wollte abenteuernd auswandern (für die pietistische Betrachtungsweise war das nachmals seine „Jugendsünde"), wurde aber durch einen Kabinettsbefehl des Königs, den sein Vater erwirkt hatte, zurückgehalten. Als sein Vater 1777 starb, hat er wohl alsbald die Bewirtschaftung der ererbten Güter in Schlesien übernommen. Wir hören sodann von weiten Reisen, die er in alle Welt unternommen hat. Aber auch durch die geistige Welt seiner Zeit scheint er nach allen Seiten von den Jesuiten bis zu den Freimaurern gewandert zu sein. Er vermählte sich (unbekannt, wann) mit einer Gräfin Zedlitz. Sie brachte einen Anteil an der Herrschaft Peilau in die Ehe. Da Gnadenfrei nur eine halbe Stunde von Oberpeilau entfernt liegt,

kam K. hier mit den ¶ Herrnhutern in nahe Berührung, und das wurde für ihn entscheidend. Ein krankhaft nervöser Mensch, beseelt von flammendem Betätigungsdrang, oft aber auch wieder tief niedergeschlagen, hatte er zuletzt begonnen, sich in einer verschwenderischen, unruhigen Wohltätigkeit, in einem rastlosen, philanthropischen Gründungseifer und einem überschwenglichen Liebesfeuer auszuleben. Aber durch das Wort: „Es gehört schon viel Gnade dazu, daß man sich selbst ertrage" (er vernahm es einst in einem Betsaal der Brüdergemeine), fand er jetzt den inneren Frieden in der Gnade Gottes. Die Brüdergemeine lehnte zwar seinen Wunsch, aufgenommen zu werden, entschieden ab und erlaubte ihm auch nicht, am „Anbeten" teilzunehmen. Aber er richtete fortan seinen Tätigkeitsdrang letztlich auf religiöse Ziele, denen er die menschenfreundlichen Maßnahmen durchaus unterordnete. Sein Bemühen war nun darauf gerichtet, durch Linderung des leiblichen Jammers die Seele der Aermsten frei für das Erleben der Gnade Gottes zu machen. Als ein Sohn der neuen Zeit erwartete er dabei von Almosen ebensowenig als von erzwungener Arbeit. Seine Praxis erinnert an die seines Zeitgenossen ¶ Pestalozzi. Wie dieser Baumwolle zum Spinnen und Garn zum Weben an die Bedürftigen aus der „niedersten Menschheit" austat, so verteilte auch K. Garn an die armen schlesischen Weber und gab ihnen für ihr Gewebe guten Lohn. Und wie Pestalozzi dabei bankerott wurde, so mußte auch K. die Gewebe weit unter den Selbstkosten verkaufen und verlor dabei sein Vermögen. Auch Fabrikanlagen schuf er, die dem gleichen Ziele dienen sollten, aber sich ebensowenig bezahlt machten. K. stand also mit seinen praktischen Gründungen wesentlich in derselben Linie, wie die menschenfreundlichen Aufklärer, die von einer Rationalisierung der Arbeitsweise (vor allem von einer Industrialisierung der Volksarbeitskraft) die materielle Hebung des Wohlstandes und von der Selbsthilfe dabei die moralische Hebung des niederen Volkes erwarteten. Nur ging er insofern weit über die Aufklärer (¶ Liebestätigkeit: I, 5 d) hinaus, als ihm das alles nur die Vorbedingung für die Hauptsache, die religiöse Erhebung der Seelen, war. In diesen Liebeswerken vergeudete K. sein und seiner Frau große Besitzungen. 1816 war der Anteil seiner Frau an Peilau verkauft, und auch von den ansehnlichen K.schen Besitzungen war nur noch ein kleines Gut übrig geblieben. Daraus erklärt es sich, daß sich K.s Frau schließlich von ihm scheiden ließ; aber die Geschiedenen haben sich doch gelegentlich noch besucht. 1807 hatte K. in Berlin Wohnung genommen. Damals hatte der Krieg die Armut sehr gesteigert. K. wollte helfen und beschäftigte allerhand Arbeitslose (besonders wieder Weber) nach der Weise seines schlesischen Liebeswerkes. Er richtete in seinen beiden eigenen Berliner Häusern Werkstätten ein, erweiterte sie und bekam 1808 eine leere Kaserne zugewiesen, um hier seine „freiwillige Armenbeschäftigungsanstalt" unterzubringen. Wie ein Vater lebte K. hier unter den Aermsten in einer Hausgemeinde. Auch als die Stadt Berlin 1823 die Verwaltung des gesamten Armenwesens auf eigene Rechnung übertragen erhielt und dabei auch die K.sche „Privat-Fabrik-Anstalt" übernahm (vorläufiges Regulativ vom 9. VIII. 1823; neues Regulativ v. 21. IV. 1826), blieb er bis zu seinem Tode in der alten Kaserne wohnen. Der Genosse der Armen und Dekadenten war zugleich ein Virtuose der Freundschaft unter den Gebildeten; er wurde in Berlin der Führer der Erweckung (¶ Pietismus: II, 2). Nach zwei Seiten reichte sein Einfluß besonders weit: zum Hofe und zu der theologischen Jugend. Zu seinen Anhängern gehörten hier alle die frommen Führer der politischen Reaktion (¶ Restauration), die damals den Thron auf den Altar zu gründen unternahmen; zu seinen Jüngern dort die große Zahl der Studenten und Kandidaten, für die der Rationalismus ein überwundener Standpunkt, Schleiermacher zu hoch und die historisch-kritische Wissenschaft zu trocken war. Auch ¶ Tholuck ist durch ihn erweckt; das Wittenberger Seminar (¶ Heubner) wurde zu einer Pflegestätte seines Geistes; J. H. ¶ Wichern ist bei ihm in die Schule gegangen. Als Kämpfer gegen den Rationalismus der Theologen hat K., der von Theologie nicht mehr verstand, als es einem ehemaligen Pagen des großen Königs zukam, keine glückliche Hand, wenn auch manchen Erfolg gehabt. An ¶ De Wettes Vertreibung trifft ihn schwere Schuld; er hatte auch bei den Intriguen gegen ¶ Schleiermacher und ¶ Gaß seine Finger im Spiel. Die Berufung „gläubiger" Professoren wußte er ebenso zu fördern, als bei „ungläubigen" dem Ministerium „sein banges Befremden" auszusprechen. Der Denunziation Ludwig v. ¶ Gerlachs gegen Gesenius und Wegscheider (¶ Halle, 3 b) verschaffte er Nachdruck. Aber er war dabei immer ganz naiv von der Gottwohlgefälligkeit seiner krummen Wege überzeugt. Auch sein kirchenpolitisches Wirken zugunsten der separierten Lutheraner (¶ Altlutheraner) war von unglaublicher Leichtfertigkeit; in seinen Eingaben nahm er jedes günstige Gerücht über seine Schützlinge, jedes ungünstige über ihre Gegner als erwiesene Wahrheit an und brachte es so vor den König (vgl. Th. Wangemann: Drei preußische Dragonaden, 1884, S. 52 ff). Man darf aber nicht mit A. Hausrath (s. u.) diese Dinge, so verhängnisvoll ihre Folgen auch waren, beim Urteil über K.s Person betonen. Er gehörte zu den unverantwortlichen Heiligen. Am gerechtesten wird einem Manne von seiner Art eine dichterisch-verklärende Schilderung, wie sie Tholuck in dem „Patriarchen" seines Buchs über die wahre Weihe des Zweiflers (Die Lehre von der Sünde, Abschn. II, Kap. 2) entworfen hat.

Vgl. von K.s Schriften: Ueber Armenwesen, Berlin 1809; — Ueber öffentliche Strafanstalten und die zweckmäßigsten Mittel, den gemeinen Mann zur Tätigkeit zu reizen, Berlin 1810; — Aus meinem Glaubensbekenntnis für meine Freunde, o. O. und J.; — Ueber K. vgl. Justus L. Jacobi: Erinnerungen an den Baron E. K., 1882; — A. Hausrath: Richard Rothe u. seine Freunde I, 1902, S. 135 ff (H. hat Bosse unbekannt gebliebene Korrespondenzen benutzt); — W. Baur in: ADB XVI, S. 765 ff; — Friedr. Bosse in: RE³ XI, S. 48 ff; — Stiftungsnachweisung der Stadt Berlin, 1910.

Schiele.

Kozlowska, Begründerin der Kirche der polnischen ¶ Mariawiten.

Kozminek, Synode von (1555), ¶ Polen.

Krabbe, Otto Karsten (1805—73), evg. Theologe, geb. zu Hamburg, in Berlin Schüler Aug. ¶ Neanders, 1833 Prof. am Johanneum

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

zu Hamburg, von 1840 an ord. Prof. in Rostock, hier mit Erfolg für die Erneuerung konfessionellen Luthertums tätig, hart angegriffen, weil er als Mitglied des Konsistoriums das Gutachten entworfen hatte, das die Absetzung Mich. ¶ Baumgartens begründete.

Bf. u. a.: Die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zur Auferstehung Christi, 1836; — Vorlesungen über das Leben Jesu, 1839; — Die evang. Landeskirche Preußens und ihre öffentlichen Rechtsverhältnisse, 1849; — A. Neander, 1852; — Wider die gegenwärtige Richtung des Staatslebens im Verhältnis zur Kirche, 1873; — Ueber K. vgl. RE³ XI, S. 53 ff. M.

Krämer, Heinrich († etwa 1501), Dominikaner, bekannt als Hexenrichter (besonders in Oesterreich) und Mitverfasser des „Hexenhammers“ (¶ Hexen usw., Sp. 8).

Kränzchen, Bibelkränzchen, ¶ Pietismus ¶ Gemeinschaftschristentum.

Kräuterweihe. Das Mittelalter (die hl. ¶ Hildegard, Thomas v. Chantimpré und sein deutscher Bearbeiter Konrad v. Megenberg, ¶ Vincentius v. Beauvais) hatte aus dem Altertum den Glauben übernommen, daß die gewissen Kräutern innewohnenden geheimnisvollen Kräfte verstärkt und entbunden werden könnten, wenn man beim Pflanzen, Einsammeln und Verwenden besondere Formeln und Zeremonien gebrauchte. Zur Verdrängung solcher heidnischer Bräuche führte die Kirche (nachweislich nur in Deutschland) eine K. (auch Würz- oder Wischweihe genannt), an Mariä Himmelfahrt (15. August; ¶ Marienfeste) ein. Die ältesten Weihformeln stammen aus dem 10. Jhd.; die geweihten Kräuter wurden dann in den Häusern zum Schutz gegen Feuer, Blitz und Behexung aufbewahrt, dienten aber auch zum Schutz gegen alle möglichen andern Gefahren, Gefangenschaft, Hieb und Stich, Spott und Verachtung, Krankheit und bösen schnellen Tod. In einzelnen Gegenden wurden auch zu ¶ Ostern und an ¶ Petri Kettenfeier (1. Aug.) Kräuter geweiht.

Ad. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, 1909, S. 393—416. O. Clemen.

Krafft, 1. Adam († 1507), Nürnberger Steinbildner, ¶ Malerei und Plastik, nordische.

2. Adam (1493—1558), der hessische Reformator. Geb. in Fulda als Bürgermeisterssohn, Student in Erfurt, wo er sich dem Humanismus anschloß (1514 Baccalaureus, 1519 Magister). Wie ¶ Crotus Rubeanus und Eoban ¶ Hessus wandte er sich vom Humanismus zur Reformation; die Leipziger Disputation (¶ Luther) hatte, wie bei anderen Humanisten auch, in diesem Entwicklungsprozesse entscheidende Bedeutung. K. hatte in Erfurt Luther persönlich kennen gelernt. 1523/24 wirkte er in Fulda im Sinne der Reformation, wurde aber von dort vertrieben und kam nach Hersfeld; von hier berief ihn Landgraf ¶ Philipp, der ihn hatte predigen hören, 1525 als Hofprediger nach Marburg. Sehr schnell stieg er zur maßgebenden Persönlichkeit der hessischen Kirche auf (¶ Hessen: I, 3). Er wurde Professor in Marburg, wirkte auch bei der unter hessischem Einflusse sich vollziehenden Durchsetzung der Reformation in Göttingen, Höxter, Frankfurt, Wittgenstein u. a., sowie bei der Bekehrung der Wiedertäufer mit und verfaßte das Marburger Gesangbuch von 1549. Wenn er in Urkunden vielfach episcopus Hassiae oder archiepiscopus u. ä. genannt wird, so gab das seine tatsächliche Stellung als Generalsuperintendent wieder, wenn er auch rechtlich lediglich Superintendent gewesen zu sein scheint. Dogmatisch war er strenger Lutheraner, hat sich dem vom Landgrafen gewünschten Buceranismus (¶ Bucer) entgegengestemmt und dadurch der konfessionellen Spaltung in ¶ Hessen (: I, 4) vorgearbeitet. Als der Landgraf seinem Lande das ¶ Interim aufzwingen wollte, konnte die von K. für Marburg geschaffene, streng konservativ-lutherische Agende als katholisierende Interimsagende empfohlen werden.

RE³ XI, S. 57; — F. Herrmann: Das Interim in Hessen, 1901; — Joh. Hattendorff: Geschichte des evg. Bekenntnisses in Fulda, 1903. — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Hessen: I. Köhler.

3. Johann, = ¶ Crato von Crafftheim.

4. Johann Christian (1784—1845), evg. Theologe, geb. zu Duisburg, wo er studierte, seit 1808 reformierter Pfarrer in Weeze bei Cleve, seit 1817 Prediger an der ref. Gemeinde von Erlangen und dazu von 1818 bis 1845 Professor an der Universität (vgl. ¶ Erlanger Schule, 1). Das Wiedererwachen des religiösen Lebens auch in der lutherischen Kirche Bayerns wird nach dem Zeugnis von ¶ Hofmanns auf den Einfluß von K. zurückgeführt. Er war kein schöpferischer Theologe, auch kein besonders fruchtbarer Schriftsteller, aber als Dozent durch sein einfaches Bekenntnis zur Bibel und seinen mit dem Bekenntnis übereinstimmenden Wandel und seinen geheiligten Charakter von dem größten Segen für die heranwachsende Pfarrergeneration. ¶ Pietismus: II.

RE³ XI, S. 59 f (dort Literatur). W. Hadorn.

5. Johann Gottlob (1790—1830), evg. Theologe, geb. in Duisburg als Sohn des Pfarrers Elias Christoph Krafft, studierte in Duisburg, 1811 Pastor in Schöller bei Elberfeld, 1814 in Köln, seit 1816 Konsistorialrat.

Schriften: Die Einheit der protestantischen Kirche, 1817; — Erbauliche Schriften für Gefangene; — Predigten, 2 Bde., 1830; — Ueber K. vgl. ADB: J. G. K.; — Monatsschrift f. d. evg. Kirche der Rheinprovinz, 1843, S. 204 f.; — A. H. Rebensburg: 100 Jahre der evg. Gemeinde Köln a. Rh., 1902, S. 41 ff. Rotscheidt.

6. Karl (1814—98), evg. Theologe, aus reformiertem Theologengeschlecht, Sohn von Joh. Gottlob K. (s. 5) und der Tochter des urwüchsigen Iserlohner Pfarrers Abraham Strauß. K. studierte in Erlangen, wo sein Onkel Joh. Christ. K. (s. Nr. 4) einen für sein ganzes Leben entscheidenden Einfluß auf ihn gewann, dann in Berlin und Bonn (hier auch Philologie), wurde Religionslehrer in Bonn, Pastor zu Flamersheim-Großbüllesheim, Hückeswagen, Düsseldorf, wo er das evg. Krankenhaus gründete, und Elberfeld, wo er mit Bouterwek den Bergischen Geschichtsverein ins Leben rief. Trotz der nicht geringen Ansprüche, die ein Wupperthaler Pfarramt stellt, fand er Zeit, seine historischen Forschungen fortzusetzen und auszudehnen. Sie galten vorzugsweise der rheinischen Kirchengeschichte (s. Lit.).

Die Zahl seiner z. T. umfangreichen Veröffentlichungen in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins und den Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, ist außerordentlich groß. Auch für die Herzogsche RE und das Elberfelder Reformierte Wochenblatt schrieb er wertvolle Artikel historischen Inhalts. Von Sonderveröffentlichungen sind die Briefe und Dokumente aus der Reformationszeit (zusammen mit seinem Bruder

Wilhelm), 1875, Die Geschichte der beiden Märtyrer . . . Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, 1886, und Die Stiftung der Bergischen Provinzialsynode, 1889, hervorzuheben. — Ueber K. vgl. Sieffert in RE³ XI, S. 60 ff. und den Nekrolog in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, Jahrgang 1897.

7. Wilhelm (1821—96), geb. zu Köln a. Rh., gest. zu Bonn, evg. Theologe, Stiefbruder von Karl K. (s. 6), studierte in Bonn und Berlin, unternahm eine wissenschaftliche Orientreise, deren Frucht die Schrift über die Topographie Jerusalems, 1846, war, habilitierte sich 1846 in Bonn, wurde hier 1850 außerordentlicher, 1859 ord. Professor, nachdem er Berufungen nach Basel und Erlangen abgelehnt hatte, 1881 Mitglied des rheinischen Konsistoriums.

Seine Hauptschrift: Die Kirchengeschichte der germanischen Völker, 1854, ist über den 1. Band nicht hinausgelangt. — Ueber K. vgl. RE³ XI, S. 62 ff. Simons.

Kraft und Stoff ¶ Büchner, Ludwig. Vgl. ¶ Materialismus ¶ Energie und Energetik ¶ Kausalität, 1. — Erhaltung der Kraft ¶ Energie usw., 1.

Krain ¶ Oesterreich-Ungarn: I ¶ Laibach.

Krakau. Uebersicht.

I. K., Fürstbistum; — II. K., Universität. — K.er Akademie ¶ Krakau: II, 4.

I. Fürstbistum. Die Gründung des Bistums um 1000 (vgl. ¶ Gnesen) ist in Dunkel gehüllt. Solange das Königreich ¶ Polen bestand, gehörte die K.er Diözese mit ihren über 1000 Kirchen zu den größten Kirchensprengeln Europas. Die Teilung Polens hatte auch eine Zerreißung der Diözese zur Folge, indem auf russischem Gebiet die Bistümer Lublin (1790) und Kielce (1805) und auf österreichischem das Bistum Tarnow (1783) errichtet wurden. 1880 und 1886 erhielt K. von der Diözese Tarnow zusammen 9 Dekanate zurück, so daß sich das (exemte) Fürstbistum heute über 18 Dekanate mit 175 Pfarreien und etwa 800 000 Seelen erstreckt. — In der Zeit der Reformation wurde in 288 Kirchen der K.er Diözese evg. Gottesdienst eingeführt. — Die Kathedrale auf dem Schloßberge Wawel, die Krönungsstätte der polnischen Könige bis 1764, ist infolge der an das gotische Hauptschiff zu verschiedenen Zeiten und in mannigfachen Stilarten angebauten Seitenkapellen eine architektonische Sehenswürdigkeit.

Baumgarten-Swoboda: Die kath. Kirche auf dem Erdenrund, 1907, S. 373 f; — Starowolski St.: Vitae Antistitum Cracoviensium, Krakau 1655; — Letowski: Katalog biskupów (Katalog d. Bisch.), 4 Bde., Krakau 1852; — C. Wurzbach: Die Kirchen der Stadt K., 1853; — KL VII, S. 1028—1032; — RE³ XIV, S. 320.

Krakau: II. Universität.

1. Das Generalstudium Kasimirs des Großen 1364 bis 1400; — 2. Die Jagiellonische Universität als internationale Hochschule 1400 bis um 1520; — 3. Als nationale Lehranstalt etwa 1520—1795; — 4. Unter österreichischer Herrschaft.

1. Die K.er Universität verdankt ihre Entstehung dem Wunsche Kasimirs d. G. (1333 bis 1370; ¶ Polen), durch Gründung einer Hochschule sein Lebenswerk, die Schaffung eines kulturell selbständigen Polens, zu vollenden. Angestachelt durch die Stiftung ¶ Prags, kam er 1362 bei Papst Urban V um die Bestätigung des Generalstudiums, das er in dem von ihm begründeten Kasimierz, heute einer Vorstadt K.s, errichtete, ein. Mit Rücksicht auf die Privilegien der Pariser und Prager theologischen Fakultät untersagte der Papst in seiner Bulle vom Jahre 1364 aber ausdrücklich die Errichtung einer Konkurrenzfakultät in Polen und übertrug auch gegen den Vorschlag des Königs dem jeweiligen K.er Bischof das Kanzleramt. Im Vordergrund stand die Jurisprudenz (8 Professoren). Auf diesen Wissenszweig hatte der Gründer, der bei seinen ausgedehnten diplomatischen Friedensverhandlungen und der Aufzeichnung des bisher ungeschriebenen polnischen Rechtes der kräftigsten Unterstützung geschulter Juristen bedurfte, den größten Nachdruck gelegt. Daneben wurde die Medizin gepflegt, wogegen die Artistenfakultät zu kurz kam. Die Organisation erfolgte nach dem Vorbild von ¶ Bologna und Padua. Aus Sparsamkeitsgründen wurden die Kollegia in Privathäusern untergebracht. Infolge mangelhafter Ausstattung sank das Generalstudium während der politischen Wirren, die nach dem Tode Kasimirs (1370) in Polen einrissen, zur völligen Bedeutungslosigkeit herab. Erst die polnisch-lithauische Union sollte es zu neuem Leben entfachen.

2. Die Wiederbelebung der K.er Hochschule ergab sich der durch die Heirat der polnischen Königin Hedwig und des lithauischen Großfürsten Jagiello erstandenen slavischen Großmacht (1386) als kulturelle Notwendigkeit. Hatte Kasimir (s. 1) in erster Linie Juristen gebraucht, so machte sich jetzt mit Rücksicht auf die Christianisierung Lithauens (¶ Heidenmission: III, 2; Sp. 1989 f) das Bedürfnis nach inländischen Theologen geltend. Eine theologische Fakultät mußte daher angestrebt werden. 1397 willfahrte Bonifaz IX der diesbezüglichen Bitte des polnischen Hofes. Gleichzeitig stiftete die Königin zur Linderung des Theologenmangels das „lithauische Kollegium" in Prag für 12 Studierende aus Lithauen. Vor ihrem Tode († 1399) vermachte sie einen Teil ihres Vermögens der neu zu organisierenden Hochschule. Am 22. Juli 1400 erfolgte die feierliche Eröffnung der nach K. verlegten Jagiellonischen Universität, die nun ihr eigenes Heim auf der St. Annen-Gasse im Judenviertel erhielt. Reiche Stiftungen, unter denen die königliche Schenkung der Einkünfte der St. Floriankirche hervorragt, und Konvikte sicherten ihren Bestand. Das Uebergewicht der theologischen Fakultät brachte es mit sich, daß die neue Universität nach dem Muster der Sorbonne (¶ Paris) eingerichtet wurde. Die Wahl des Rektors, dem die vier Dekane zur Seite standen, ging von den Studenten auf die Professoren über. Lehrer und Schüler lebten in streng klösterlicher Gemeinschaft. Die Hörerzahl betrug im Gründungsjahr 205, in den folgenden Jahren durchschnittlich 100. Die ersten Lehrer kamen aus ¶ Prag, wie überhaupt im Anfang sehr rege Beziehungen zwischen den beiden slavischen Hochschulen bestanden, die sich erst abkühlten, als in Prag die hussitische Richtung (¶ Hus usw., 1) überhand nahm, wogegen die K.er Professoren einen antihussitischen Eid für die Neueintretenden einführten; 1449 wurde der Magister Andreas Galka, 1436 und 1441 Dekan der Artistenfakultät, wegen hussitischer Ketzerei seines Amtes entsetzt. — Das entschiedene Festhalten am mittelalterlichen Katholizismus zog Scharen ausländischer Studenten, die sonst Prag aufgesucht hätten, nach K., wie andererseits das Auf-

kommen humanistischer Bildung in der Hauptstadt Polens Fremde aus allen Ländern herbeilockte, wiewohl die Universität selbst in ihren Mauern die neue Geistesrichtung nicht recht aufkommen ließ. Die alles beherrschende theologische Fakultät verteidigte nämlich gegen sie standhaft den scholastisch-aristotelischen Besitz, und die offiziellen Universitätskreise ließen die Renaissance nur so weit gelten, als sie sich mit der kirchlichen Tradition ausgleichen ließ. Gleichsam verkörpert erscheint diese Richtung in dem langjährigen, um die Universität sehr bemühten Kanzler und Vertrauten Jagiellos Zbigniew Olesnicki (1389—1455; 1423 Bischof von K., 1439 Kardinal). In seiner Vorliebe für auswärtige Kultur — Besetzung der Lehrstühle mit Ausländern oft gegen den Willen der Universität —, und seinem regen historischen Interesse legte er ein gewisses Verständnis für die Forderungen der neuen Kulturerscheinung an den Tag; der Eifer um die Kirche und ihre Theologie zog aber seinem Blick verengende Schranken. So protestierte er, allerdings erfolglos, gegen die Ernennung des einstigen K.er Magisters Gregor von Sanok zum Lemberger Erzbischof wegen dessen Begeisterung für die italienische Renaissancekultur. Der theologische Charakter der K.er-Universität prägt sich auch darin aus, daß um die Mitte des 15. Jhd.s als die überragenden Persönlichkeiten derselben die beiden Theologen mit ausgesprochen asketischer Tendenz, Jakob von Paradies (1381—1466, aus der Gegend von Jüterbogk, 1441 im Erfurter Karthäuser-Kloster), und der hl. Johannes Kanty (1397—1473; pilgerte ins hl. Land und viermal zu den Apostelgräbern), erscheinen. — Inzwischen fand die aus dem Ausland eingedrungene Renaissance in der höheren polnischen Gesellschaft immer lebhafteren Anklang. Wanderlehrer verbreiteten ihre Kenntnis. Auf der Flucht vor Paul II kam Philipp Buonaccorsi, genannt Callimachus (1437—1496, aus der Ellwanger Gegend, ein Schüler des Pomponius), nach Polen und beeinflußte als Erzieher der königlichen Prinzen die Hofkreise, während Konrad ¶ Celtes bei der deutschen Bürgerschaft die traditionelle Wissenschaft in Verruf brachte (1489/90). In milderer Form versuchte Laurentius Corvinus (1460 bis 1527, ein Schlesier, später Sekretär der Stadt Breslau, warmer Anhänger Luthers) von dem alten zum neuen Bildungsideal überzuleiten, und Joh. Sommerfeld, genannt Aesticampianus († 1515, vermutlich aus der Lausitz; viel gereist) warnte öffentlich vor den Sophistereien der Scholastik. Heinrich ¶ Bebel, die beiden ¶ Agricola, der schweizerische Chronist ¶ Vadian und der bayrische Historiker ¶ Aventinus hielten sich um die Jahrhundertswende ebenfalls in K. auf. Zur Universität traten die Jünger der Antike stets in Beziehung, indem sie sich wenigstens immatrikulieren ließen. Uebrigens bildete auch die Mathematik und Astronomie, welche ein Martin Bylica, der Freund des Regiomontanus, und Adalbert von Budzew, der Lehrer des ¶ Kopernikus, vertraten, einen Anziehungspunkt für die Wissensdürstigen. Eine Beeinflussung des K.er Studienbetriebes durch die humanistischen Ankömmlinge ist vor allem in der Erweiterung des philologischen Horizontes (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 b; II, 3 ¶ Hebräisch, 3) bemerkbar. 1520 kamen Vorlesungen über das Griechische, 1536 über das Hebräische auf. In die Tiefe konnte aber die humanistische Geistesrichtung nicht eindringen. Die Humanisten, die man von der Universität fern zu halten bemüht war, versuchten ihren Einfluß in den Konvikten, besonders dem deutschen und ungarischen, zur Geltung zu bringen. Die Folge dieses Unternehmens waren einerseits beständige Reibereien mit den Universitätsbehörden und andererseits eine Ablenkung der Studierenden vom eigentlichen Universitätsleben, was auch den Niedergang der Hochschule beschleunigte. In der ersten Hälfte des Reformationsjahrhunderts werden die Spuren des Verfalles deutlich.

3. Vor allem sind es drei Momente, welche den Niedergang der Jagiellonischen Universität bewirkten: a) Infolge der Ablehnung des Humanismus und der Reformation trat zwischen 1520 und 1530 ein empfindlicher Rückgang der Hörerzahl ein. Die ausländischen Lehrer blieben aus, die auswärtigen Studenten, die über die Zeitfragen Aufklärung suchten, zogen italienische und protestantische Hochschulen vor. Schließlich verzichteten auch die weiterstrebenden polnischen Adelssöhne auf die inländische Akademie und holten sich ihre Bildung aus dem Ausland, so daß Sigismund I 1534 ausdrücklich (allerdings ohne nennenswerten Erfolg) den Besuch ketzerischer Hochschulen verbieten mußte. In die K.er Hörsäle rückte nun der Kleinbürgerstand mit beschränktem Horizont ein; aus ihm gingen auch die akademischen Lehrkräfte hervor; — b) In ihrer scholastischen Lehrweise hatte die Universität an dem Aufschwung der Literatur im goldenen Jagiellonischen Zeitalter, der durch das Zusammenfließen von Renaissance und Reformation eingetreten war, so gut wie gar keinen Anteil. Als Kulturfaktor war sie ausgeschaltet; — c) Dazu kamen finanzielle Schwierigkeiten, die nicht zuletzt durch das schwindende Interesse für die Universität bedingt waren. Durch eine liederliche Verwaltung schrumpfte das Vermögen immer mehr zusammen; die Gehälter der Professoren wurden deshalb immer dürftiger, die Konvikte verfielen. Die auf Synoden und Reichstagen eingeleitete Rettungsaktion erwies sich als völlig unzureichend.

In dem Maße, als die K.er Universität die Verbindung mit dem Ausland verlor, sank sie von der Höhe einer internationalen Hochschule zu einer Landesuniversität herab, die selber tätigen Anteil an der Polonisierung der in K. angesiedelten deutschen Familien nahm. In der Wilnaer (1578) und der kurzlebigen Zamoscer Akademie (1593) erwuchsen ihr Konkurrenten, die ihr Hörer abzogen. Die Wilnaer Anstalt war eine Schöpfung der ¶ Jesuiten, die das gesamte polnische Schulwesen zu beherrschen sich anschickten. Neben die im ganzen Reich zerstreuten Kolonien der K.er Akademie setzten die Jünger Loyolas die ihrigen, die den modernen Bedürfnissen doch mehr Rechnung zu tragen schienen. Die Folge war ein erbitterter Kampf zwischen dem Orden und der K.er Universität, der auch zu Tätlichkeiten und Prozessen führte. Die Wissenschaft sank dabei immer tiefer. Im Jahre 1660 schreibt der Rektor an den Kanzler, die Universität besitze nicht einen einzigen wirklichen Juristen, Philosophen, Theologen oder Redner. Die medizinische Fakultät wurde zeitweilig aus Mangel an Lehrkräften geschlossen. Diese Ver-

hältnisse spiegeln den kläglichen kulturellen Zustand wieder, in dem sich Polen überhaupt damals befand. — Erst die erste Teilung Polens (1772) rüttelte die Geister wieder auf. Im Jahre 1773 hatte der Reichstag der „Edukationskommission“ eine gründliche Schulreform, zu deren Durchführung die eingezogenen Güter des aufgehobenen Jesuitenordens (¶ Jesuiten, 2) verwendet werden sollten, übertragen. Diese betraute mit der Reform der Universität den K.er Domherrn Hugo Kołłątaj, der in der Zeit von 1777 bis 1783 verheißungsvolle Neuerungen vornahm, indem er besonders auf Schaffung von Lehrstühlen für moderne Wissenszweige drang. Eine Revision des Universitätsvermögens ergab neue Einnahmequellen.

4. Durch die dritte Teilung Polens (1795) fiel K. an Oesterreich, worauf an der Universität 1801 die deutsche Vortragssprache eingeführt wurde, die wieder abkam, als Napoleon K. 1809 dem Großherzogtum Warschau einverleibte. In den folgenden Jahrzehnten teilte die Universität die Schicksale der vom Wiener Kongreß 1815 geschaffenen Republik K., der die österreichische Regierung 1846 ein Ende machte, als sie der Ausgangspunkt einer Erhebung gegen die Teilungsmächte zu werden drohte. 1853 wurde an der Universität abermals die deutsche Vortragssprache angeordnet, die der polnischen wieder weichen mußte, als die österreichische Regierung seit 1860 sich zu nationalen Zugeständnissen an die Slaven entschloß. 1870 war die allmählich fortschreitende Polonisierung K.s, wo nunmehr bloß noch die deutsche Philologie deutsch vorgetragen wird, abgeschlossen. Fortab blieb die Jagiellonische Hochschule der Mittelpunkt des polnischen Geisteslebens. Auf dem Gebiete der polnischen Geschichte (Josef Szujski) und Literaturgeschichte (Johann Tarnowski) hat sie Bemerkenswertes geleistet. Die Hörerzahl beläuft sich im Durchschnitt auf 2500, die der Dozenten auf 150. 1887 wurde sie durch einen stattlichen Neubau erweitert. Erwähnt sei noch die seit 1872 bestehende K.er Akademie der Wissenschaften die in ihrem Ursprung auf wissenschaftliche Gesellschaften aus der Zeit des Großherzogtums Warschau zurückgeht. Dieselbe gliedert sich in eine 1. philologische, 2. philosophisch-historische und 3. mathematisch-naturwissenschaftliche Sektion. Beachtung verdient die sehr reichhaltige Universitätsbibliothek.

Ludwig Finkel: Bibliografia historyi polskiej (Bibliographie der polnischen Geschichte), 1895—1906, Bd. II, S. 918—924; III, S. 1630 f (erschöpfende Literaturzusammenstellung); — Acta rectoralia Almae universitatis studii Cracoviensis, I (1469 bis 1537), hsg. von Stanisl. Estreicher, 1893/97; II (1536—1580), hsg. von Wlad. Wislocki, 1909; — Adam Opatovius: Vita eximii viri Joh. Canti, 1628, 1648, 1712; — Jöcher Allgemeines Gelehrtenlexikon, S. 2042 (über Sommerfeld); — Zeißberg: Geschichte der polnischen Geschichtsschreibung im Mittelalter, 1873, S. 163 ff (zur Gründungsgeschichte K.s, über Olesnicki, Kallimachus u. a.); — Alex. Brückner: Geschichte der polnischen Literatur, 1909²; — Aus der zahlreichen Jubiläumsliteratur anläßlich des 500jährigen Bestandes (1900) seien herausgehoben: Kasimir Morawski: Historya Uniwersytetu Jagiellonskiego (Geschichte der Jagiell.-Univ. im Mittelalter und Renaissancezeitalter), 2 Bde.; — Konstantin Wojciechowski: Uniwersytet Jagiellonski i jego dzieje (Die Jagiell.-Univ. und ihre Gesch.); — Thaddäus Gromnicki: Gesch. der theologischen Fakultät an der k. k. Jagiell. Universität; — Theodor Wotschke: Studienfahrten Posener Studenten im 16. Jhd. (in: Zeitschrift der histor. Gesellschaft für die Provinz Posen, 1910). **Völker.**

Krakewitz, Bartold (1582—1642), ¶ Greifswald, 1—2 (Sp. 1662).

Kralik, Richard, Ritter von Mayrswalden, kath. Dichter und Aesthetiker, geb. 1852 zu Leonorenhain im Böhmerwald, lebt in Wien. Vertreter der strengst katholischen Tendenzen in der Literatur im Gegensatz zu K. ¶ Muth und anderen, die des literarischen Modernismus (¶ Reformkatholizismus) beschuldigt werden.

Vf. u. a.: Offenbarung. Episteln und Elegien, (1883) 1894²; — Weltweisheit, 1894/1896; — Deutsches Götter- und Heldenbuch, 1900/1903; — Der Dichtertrank, 1904; — Jesu Leben und Werk, 1904; — Die kath. Literaturbewegung der Gegenwart, 1909. **M.**

Kramer, Gustav (1805—88), ¶ Halle, 3 b.

Kramsch, J. G., ¶ Hollatz, 2 (Lit.).

Krankenbesuche, seelsorgerliche, ¶ Seelsorge: III.

Krankendienst, Regularkleriker vom, ¶ Camillianer.

Krankenfürsorgeverein, kath., ¶ Charitas, 11.

Krankenhäuser ¶ Krankenpflege, 2 ¶ Liebestätigkeit.

Krankenheilungen ¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, B 2. ¶ Jesus Christus: II, 4 ¶ Wunder ¶ Handauflegung ¶ Oelsalbung ¶ Gebetsheilung.

Krankenkassen ¶ Volksversicherung ¶ Krankenpflege, 2.

Krankenkommunion. In der alten Kirche (die erste wohl hierhergehörige Nachricht bei ¶ Justin, Apologia I, 67, 4) wurde den Kranken ihr Anteil an den bei der Eucharistie (¶ Abendmahl: I, 4) geweihten Elementen ins Haus gebracht; Can. 13 des Nicänischen Konzils (325) ordnet an, daß Todkranke mit der Eucharistie als dem anankaiotatōn ephodion (der notwendigsten Wegzehrung) versehen werden sollen. In der morgenländischen wie in der abendländischen Kirche hat sich dieser Brauch erhalten. Die Spendung jener Wegzehrung (Viaticum) in der Kommunion gehört mit Bußsakrament (¶ Bußwesen: I, 3) und letzter ¶ Oelung in der römisch-katholischen Kirche zu den sog. Sterbesakramenten; benützt werden dabei vorher geweihte Hostien („Versehgang“). In der lutherischen Kirche blieb unter Abwandlungen im einzelnen die Sitte erhalten. Allerdings lehnten sowohl Luther wie Melanchthon sie ab (Belege bei Achelis; s. Lit.), wenn sie einem einzelnen Kranken gelten sollte; doch drang die Stimmung durch, der ¶ Brenz in der Württemberg. Kirchenordnung (1536) Ausdruck gibt, wonach der Kranke, falls er glaubt, von seiner Krankheit wegen erst recht in communione omnium sanctorum (in der Gemeinschaft aller Heiligen) sei. In der reformierten Kirche ist die Stellung gegenüber der K. nicht gleichmäßig; teils ward sie geübt, teils nicht; manche Theologen verwarfen sie ausdrücklich; gegenwärtig ist sie dort nur in geringem Umfang in Brauch. — Je stärker der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls betont wird, um so bedenklicher pflegt man gegen die K. zu sein, bei der natürlich eine Gemeindefeier im eigentlichen Sinn ausgeschlossen ist. Es ist aber nicht einzusehen, warum nicht durch die, wo immer möglich, zu übende Zuziehung der Angehöri-

gen eine Hausgemeinde gebildet werden und so auch der K. der Charakter einer Gemeinschaftsfeier verschafft werden soll. Wo das gar nicht möglich ist — nicht immer sind Angehörige anwesend, und die Anwesenden sind nicht regelmäßig zur Teilnahme bereit —, fehlt allerdings ein wesentliches Merkmal der Feier; aber die Erinnerung an Mtth 18 20 läßt auch eine solche Feier durchaus als zulässig erscheinen. Daß in lutherischen Gemeinden sich viel Aberglaube damit verbindet, ist eine bedauerliche Tatsache; der Pfarrer soll dem mit allen Kräften entgegenwirken; die ganze Sitte aufzugeben, darf dieser Umstand doch nicht veranlassen. Mit aller Energie aber ist darauf zu halten, daß die K. zu einem Zeitpunkt stattfindet, in dem der Kranke bei vollem Bewußtsein und noch genügend bei Kräften ist, um eine würdige, wenn auch kurze Feier halten zu können; die K. bei halb Bewußtlosen und vor Schwäche Einschlafenden ist schlechthin abzulehnen und eventuell durch anderen Zuspruch zu ersetzen. Die Beichte (¶ Bußwesen: V) geht auch bei der K. dem Abendmahl voran; ihre Vorbereitung fordert in diesem Fall ganz besonderen Takt. Zur angemessenen äußeren Gestaltung der Feier müssen die erforderlichen Geräte, Decke usw. (¶ Ausstattung, 6) vom Pfarrer mitgebracht werden. — ¶ Seelsorge: III.

Walter Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Gemeindelebens, 1908², § 15; — Hermann Hering: Gottesdienst, in RE³ VI, S. 6; — Heinrich Adolf Köstlin: Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen, (1895) 1907²; — Ernst Christian Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie, 1911³, Bd. III, S. 115 f. Schian.

Krankenölung ¶ Oelsalbung, ¶ Oelung, letzte.

Krankenpflege.

1. Im Haus: a) Privatpflege; — b) Gemeindepflege; — 2. In Anstalten; — 3. K. im Kriege: a) Rotes Kreuz; — b) Ritterorden; — 4. Weltliche Krankenpfleger; — 5. Uebersicht über die größeren Verbände. — Zur Geschichte ¶ Liebestätigkeit, kirchengeschichtlich; — Der Geistliche und die K. ¶ Seelsorge: I. III. — Zur kath. K. vgl. auch ¶ Charitas 7. 11 (Sp. 1643. 1651 f).

1. a) Wenn bei der K. im Hause die Hilfe der Angehörigen nicht ausreicht, sind die Mitglieder der konfessionellen Verbände durch Vermittlung der Stammhäuser bereit zur Pflege (¶ Innere Mission: IV, 2 a ¶ Charitas, 7. 11). In der Einzelpflege (täglich 3—4 Mk.) werden ¶ Diakonissen in der Regel nach 4 Wochen abberufen. Bei Pflegen von Männern, die große Körperkraft erfordern, sollte man zuerst versuchen, ausgebildete ¶ Diakonen als Pfleger zu bekommen. Um der großen Verbreitung der kath. ¶ Grauen Schwestern in evg. Gebieten zu begegnen, haben Zweigvereine des ¶ Evg. Bundes Schwestern im Bundesdiakonissenhaus in Freiburg i. B. ausbilden lassen und Schwesternheime für Privatpflege errichtet. Was neben den Diakonissenhäusern die ¶ Diakonievereine für die K. bedeuten, geht daraus hervor, daß sie 1. ohne Kollekten und Stiftungen groß geworden sind und 2. seit 1908 ihr Schwesternmaterial aus dem reichlichen Angebot auswählen können. — Auf dem Lande, wo die Verpflegung der Kranken oft im Argen lag, hat die kath. Charitasvereinigung für Landkrankenpflege seit 1898 etwa 400 „Krankenbesucherinnen" aus der Landbewohnerschaft selbst herangebildet. Die Frauenhilfe des evg.-kirchlichen Hilfsvereins (¶ Frauenverbände, 2) in Preußen hat 1902—08 auch etwa 400 „freiwillige Helferinnen" aus Dörfern für Dörfer in Kursen von 10—12 Wochen unter Leitung von Diakonissen geschult; die Landesvereine für Innere Mission der übrigen Bundesstaaten sind gefolgt. Das Ziel ist, daß jede Gemeinde aus ihrer Mitte freiwillige Helferinnen stellt. Auf dem Lande ist der Mangel an Krankenwagen besonders empfindlich. — In den Großstädten sind Anfang des 20. Jhd.s Vereine mit dem Namen „Hauspflege" entstanden, die sich 1908 in Frankfurt zu einem Verbande zusammengeschlossen haben. Sie vermitteln billige oder in Verbindung mit den städtischen Armenämtern unentgeltliche Kranken- und Wochenpflegen, haben auch mit Kirchgemeinden (Leipzig-Philippus) und Eisenbahnverwaltungen Verträge geschlossen. Alleinstehenden Frauen wird damit unter der Kontrolle von Aufsichtsdamen ein Beruf geschaffen (275—400 Mk. jährliche Einnahme bei freier Station). — Die sog. weltlichen Genossenschaften (s. 4) vermitteln ebenfalls Privatpflegen. Damit man bei plötzlichen oder schweren Erkrankungen nicht vergebens suchen muß, haben einzelne Städte Zentralnachweise eingerichtet, die zugleich eine gewisse Gewähr für die Tauglichkeit der vermittelten Pflegepersonen bieten.

1. b) Die Gemeindeschwestern werden von der Kirchgemeinde-Vertretung berufen. Sie pflegen nicht in einzelnen Familien, sondern von Haus zu Haus und zwar ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses; so ist die K. hier ein Teil der ¶ Armenpflege. Um Familien, bei denen eine Pflegeperson nicht wohnen kann, doch Privatpflege zu ermöglichen, hat man vorgeschlagen, zwei oder mehrere Gemeindeschwestern zusammenwohnen zu lassen, von denen eine zur Privatpflege zur Verfügung steht, sonst aber mit in der öffentlichen Pflege hilft.

2. Neben den kirchlichen Krankenhäusern ¶ Liebestätigkeit: I) gibt es seit etwa 1500 weltliche, von Privatpersonen oder Fürsten errichtete. Daneben fingen die bürgerlichen Gemeinden, in Frankreich seit Ludwig XIV der Staat an, für die Kranken zu sorgen. Dazu kommen in unserer Zeit die Krankenhäuser der Diakonissen-Anstalten und vom Roten Kreuz (s. 3 a), die Polikliniken der Universitäten und Pflegerinnenschulen (mit freier Behandlung), die Anstalten der Landesversicherungen (¶ Volksversicherung), Ortskrankenkassen, Knappschaften und gewerblichen Berufsgenossenschaften, sowie die Militär- und Marinelazarette. Seit dem 18. Jhd. unterscheidet man Pflegeanstalten (Siechen-, Versorg- und ¶ Erziehungsanstalten) und Heilanstalten (allgemeine für heilbare Kranke aller Art und besondere für einzelne Krankheiten), sowie neuerdings Erholungsstätten. In Deutschland kann die Landesversicherung auf Antrag Heilverfahren einleiten, wenn mit der Krankheit die Gefahr der Invalidität verbunden ist, besonders bei Tuberkulose. Die gesetzliche Krankenversicherung hat das gesamte Krankenhauswesen mächtig gehoben, da sie die finanzielle Unterlage für die Aufnahme der Unbemittelten und gesundheitlich Gefährdetsten geschaffen hat. Doch ist die Privatwohltätigkeit damit längst nicht überflüssig geworden. Leider hat sie bei den kommunalen Krankenhäusern jetzt fast ganz versagt. Nach einer Umfrage gibt es bei den 12 größten Stadtkrankenhäusern nur 76 Freibetten;

20 haben Stiftungskapitalien von 17, 50 Mark (Stettin) bis 614 677 Mark (Straßburg). Segensreich wäre die Wahl von Frauen in die Verwaltungskommission der Krankenhäuser nach dem Vorgang der Stadt Rheydt. — Die geistliche Versorgung der Krankenhäuser ist ganz verschieden geregelt. Die konfessionellen Anstalten und die größeren Staatsanstalten haben eigene Hausgeistliche mit regelmäßigen Gottesdiensten, ebenso städtische Anstalten wie in Dresden und Leipzig. Auch gibt es Geistliche für alle Anstalten einer Stadt. Sonst wird ein Gemeindegeistlicher im Nebenamt beauftragt. — Ueber Statistik der kath. K. und den Paritätsgedanken bei Krankenhäusern vgl. ¶ Charitas, 7.

3. Im Krieg gibt es außer den Sanitätskolonnen des Heeres freiwillige K. (durch den „Organisationsplan der freiwilligen K. im Feld, 3. Sept. 1887" für das Deutsche Reich geregelt): a) Das interkonfessionelle Rote Kreuz, dessen Gründer Henry Dunant (geb. 1828 in Genf; † 1910) ist. Das Beispiel der Florence ¶ Nightingale aus dem Krimkrieg führte ihn auf das Schlachtfeld von Solferino (1859; s. Lit.). Er regte die Genfer Konvention (1864) zwischen den Hauptstaaten Europas an. Ihr zufolge ist 1. die gesamte Kriegskrankenpflege mit Personal und Gebäuden unverletzlich (Neutralitätszeichen ist ein rotes Kreuz in weißem Felde, Genfer Kreuz), 2. die freiwillige Kriegspflege im Frieden vorzubereiten und in Vereinen vom Roten Kreuz zu organisieren (in Preußen seit 1863). Inzwischen sind auch nichtchristliche Länder wie die Türkei, Persien und Japan beigetreten. Die Konvention über den Seekrieg 1907 ist bereits von 43 Vertragsstaaten unterschrieben. Umfassende Friedenswerke haben die Vereine vom Roten Kreuz bei großen Unglücksfällen (Ueberschwemmungen; Cholera 1892; Erdbeben von Messina 1908/9) und durch Bekämpfung von Volksseuchen (Tuberkulose) unternommen. Das Internationale Komitee vom Roten Kreuz in Genf beruft alle 5 Jahre eine Konferenz; im Kriegsfall will es den Verkehr der helfenden Neutralen mit den Parteien vermitteln. Die Vereine vom Roten Kreuz sind fast überall organisch mit dem Heer verbunden; im Deutschen Reiche stehen sie im Ernstfall unter der Leitung eines kaiserlichen Kommissars; die einzelnen Landesvereine sind selbständig, durch das „beratende" Zentralkomitee in Berlin (NW 40, Roonstr. 9) nur lose miteinander verbunden. Es gibt Männer- und Frauenvereine mit zahlenden (jährlich 3 Mk.) und tätigen Mitgliedern; 1905 etwa 3000 Vereine (darunter der preußische Vaterländische Frauenverein mit etwa 1200), die rund 5 Millionen Mark Einnahme und 4½ Millionen Mark Ausgaben haben. Der Verband der K.-anstalten vom Roten Kreuz hat 1909: 41 Mitglieder mit 3288 Schwestern, 244 Hilfsschwestern und 2498 Helferinnen, sowie ein Vermögen an Gebäuden und Inventar von 18 Millionen Mark. Man beginnt, auch im interkonfessionellen Roten Kreuz die Schwesternschaften konfessionell zu trennen (Westfalen: in Langendreer Mutterhaus mit evg., in Gelsenkirchen mit kath. Hausordnung). Die Landesvereine und mit ihnen die Schwestern vom Roten Kreuz haben verschiedene Namen (z. B. Albertinerinnen im Königreich Sachsen, Clementinerinnen in Hannover, Olgaschwestern in Württemberg). Am Berliner Augusta-Hospital gibt es einen „adeligen Schwesternverband" (seit 1870). Der deutsche Frauenverein für K. in den Kolonien (seit 1886) unterhält Kolonial-Schwestern, Krankenhäuser und Pflegestationen in den Kolonien. — Schon in den Kriegen 1864, 1866 und 1871 hatte ¶ Wichern bis 360 Felddiakonen (¶ Felddiakonie) aus den höheren Ständen als freiwillige K.r gewonnen; auch Pfarrer Engelbert-Duisburg (Diakonenanstalt) und Pastor Hickmann-Dresden hatten solche ausgebildet. 1886 bildete J. Wichern (Sohn) die „Genossenschaft freiwilliger K.r im Kriege", die dem Zentralkomitee vom Roten Kreuz untersteht und von ihm unterstützt wird. Die Mitglieder werden in theoretischen und praktischen Kursen ausgebildet; vielfach sind es Akademiker; die Vereine deutscher Studenten verpflichten ihre militärfreien Mitglieder zur Teilnahme. — Auf Anregung des Zentralkomitees haben sich auch für plötzliche Unglücksfälle in Friedenszeiten Sanitätskolonnen gebildet, gewöhnlich aus älteren Mitgliedern der Kriegervereine; im Kriegsfalle werden sie bezahlt, bei Krankheit oder Invalidität entschädigt.

3. b) Neben dem Roten Kreuz sind zur freiwilligen K. im Kriege die Ritterorden berechtigt, die ein bestimmtes kirchliches Bekenntnis pflegen und für die Verwendung der konfessionellen Verbände sorgen; man hat sie eine Mobilmachung des Adels zum Kampf gegen den Unglauben und zu Werken der Barmherzigkeit genannt: 1. Die evg. Genossenschaft der ¶ Johanniter, 3372 Ritter (1910). Sie unterhalten Krankenhäuser in kleineren Städten, besonders für das platte Land. Seit 1886 bilden sie „dienende Schwestern des Johanniter-Ordens" aus, die in Arbeitsgemeinschaft mit den Diakonissen stehen. Bis 1907 waren 2105 ausgebildet; 1907 waren 988 felddienstfähig. Die Lehrschwestern, die nicht verlobt sein dürfen, erhalten freie Station in einem Diakonissenhause, sowie freie Reise, aber keinerlei Gehalt. Vor der Aufnahme müssen sie versichern, daß sie die K. nicht zum Gelderwerb erlernen wollen. Die ausgebildeten Schwestern werden entlassen und von Zeit zu Zeit zur K. in Diakonissenhäusern eingezogen; — 2. Die kath. Genossenschaft der Malteserritter in Schlesien und Rheinland-Westfalen seit 1867, genannt nach dem alten Johanniterorden (¶ Ritterorden, der 1530—1798 auf der Insel Malta bestand), der etwa 1500 Pflegeschwestern zur Verfügung stehen, ferner die der Georgsritter in Bayern seit 1729 (¶ Georg, Orden v. hlg., 2 c) und die der Deutschritter in Oesterreich.

4. Weltliche Krankenpfleger. Die berufliche K. ist durch die freiwillige Kriegspflege außerordentlich angeregt worden. Florence ¶ Nightingale hat im Krimkrieg 1855 durch ihr persönliches Beispiel, später durch Schriften und durch Gründung einer Pflegerinnen-Schule im Hospital St. Thomas in London (Nightingale-Home) gezeigt, wie segensreich die gebildete Frau in der K. wirken kann, im Gegensatz zu den früheren ungebildeten, ja verkommenen Wärtern. Die Damen werden gründlich geschult und erhalten durch eine Prüfung die Fähigkeit, Oberschwester (head nurse) oder Vorsteherin (lady superintendent) zu werden. Sie sind unabhängig und beziehen ein angemessenes Gehalt. Nach dem

englischen Vorbilde gründete die Kaiserin Friedrich das Viktoriahaus in Berlin (1883), das junge Damen in Berliner Krankenhäusern ausbilden läßt. Jedoch entspricht den englischen (und amerikanischen) Genossenschaften (Nursing Associations) mehr die „Berufsorganisation der K.rinnen Deutschlands“ (Berlin W 50, Nürnbergerstraße 22), die an den Pflegerinnen-Weltbund (gegründet 1899) angeschlossen ist. Sie will durch Fühlung mit der Frauenbewegung die gebildete Frau für die K. und die K. für die gebildete Frau gewinnen. Im Gründungsjahr 1903 hatte sie 37, 1911 aber 2279 aktive, 712 passive und 231 stiftende Mitglieder; Mutterhäuser gibt es nicht, doch wird das Oberinnen-System stark befürwortet. Die Grundlage der Versorgung bildet die staatliche Invaliditäts- und Pensions-Versicherung, während sich die religiösen Verbände beider Konfessionen als solche dauernd außerhalb des Gesetzes gestellt haben (die einzelnen Schwestern dagegen können kleben). Die Organisation will das schwesterliche Zusammengehörigkeitsgefühl ohne kirchliche Form stärken; sie fordert gute berufliche Vorbildung und angemessene Entlohnung; sie ist also Schwesternschaft und Fachverband in einem. Ihr Abzeichen ist das Lazaruskreuz, ihre Halbmonatsschrift (seit 1906) „Unterm Lazaruskreuz“. — Neben einer kleinen freien Gewerkschaft besteht der „Deutsche Verband der K.r und -rinnen“ im Gesamtverband der christlichen Gewerkschaften (Berlin N 58, Schönhauser Allee 136), gegründet 1903; März 1909: 1424 Mitglieder, während in den 5½ Jahren bereits 4550 eingeschrieben waren, — ein Beweis dafür, wie notwendig die Organisationen sind, die die K. aus einem Durchgangs- zu einem gesicherten Lebensberuf machen, zugunsten der Kranken und der öffentlichen Wohlfahrt. Halbmonatsschrift seit 1904: Der Krankenpfleger. — Die großen städtischen und staatlichen Anstalten versuchen seit Ende des 19. Jhd.s eigene Schwesternschaften mit Beamtencharakter und Pensionsberechtigung nach 10 Jahren heranzubilden (z. B. Irrenanstalt Hubertusburg in Sachsen mit Pflegerinnenschule von Pfarrer Johannes Naumann). — Anhangsweise sind hier die Samaritervereine zu erwähnen (1881 durch Professor von Esmarch nach Vorbild der englischen Ambulance-Classes eingeführt), die bei plötzlichen Unglücksfällen die erste Hilfe unentgeltlich bringen. Die Vereine haben sich über alle Erdteile verbreitet. Sie richten ärztliche Lehrkurse für die Feuerwehr, Eisenbahn, Fabriken, Seeschiffahrt usw. ein. Daneben bestehen in den Großstädten ständige Samariterwachen und (seit 1900) Rettungsgesellschaften mit großartig organisiertem Helferdienst. Diese alle sucht das „Zentralkomitee für das Rettungswesen in Preußen“, 1902 von Prof. von Bergmann gegründet, einheitlich zu verfassen.

5. Uebersicht. I a) konfessionell: Diakonen; Diakonissen mit den „freiwilligen Helferinnen“; Schwestern vom Evg. Bund; evg. Diakonievereine; Ritterorden mit Schwestern (Johanniterinnen); Tabeaverein für öffentliche Armen- und K. in Berlin seit 1883, gebildet aus ehemaligen Diakonissen; Verein jüdischer K.rinnen seit 1893; die kath. Kongregationen für K. mit den „Krankenbesucherinnen“; die kath. Vereine (Vinzentiusvereine vgl. ¶ Charitas, 7); — b) interkonfessionell: Rotes Kreuz mit den Genossenschaften für freiwillige K. im Kriege und den Schwestern vom Roten Kreuz (Albertinerinnen, Clementinerinnen, Olgaschwestern; Ansgarschwestern; Augustaschwestern, Kolonialschwestern); — c) weltlich: Vereine Hauspflege; Viktoriaschwestern; staatliche und städtische Pfleger und Pflegerinnen; Berufsorganisation der K.rinnen Deutschlands; Gewerkschaften der K.r; Samaritervereine; Rettungsgesellschaften. — II a) Nur für offene K.: die freiwilligen Helferinnen und Krankenbesucherinnen; Samaritervereine und Rettungsgesellschaften; — b) nur für geschlossene (Anstalts-)Pflege: staatliche und städtische Pfleger und Pflegerinnen; Viktoriaschwestern; — c) für offene und geschlossene Pflege: die übrigen. — III a) freiwillig (Bezahlung an die Genossenschaft oder ganz unentgeltlich): alle konfessionellen Verbände außer den Diakonievereinen; die Vereine und Schwestern vom Roten Kreuz außer den Kolonialschwestern; die Samaritervereine; — b) gegen persönliches Gehalt oder Lohn: Diakonievereine, Kolonialschwestern, jüdische K.rinnen, alle weltlichen mit Ausnahme der Samaritervereine. — Nach der Reichs-Berufsstatistik 1907 betrug der Bevölkerungsanteil unter Heilwesen (im umfassendsten Sinne) 207 717, dazu im Nebenberuf 24 042 Personen. Ein Bundesratsbeschluß 1908 setzt eine Prüfungsordnung fest, nach der K.personen nach 5 jährigem Dienst staatliche Anerkennung erlangen können.

E. Gurlt: K., in Realenzyklopädie der gesamten Heilkunde[3], Bd. XII, S. 619—712; — G. Meyer: ebd.[4] Bd. VIII, S. 11—28. — ‡ Gesundheitsbüchlein des Kais. Gesundheitsamtes, 1899; — Paul Rupprecht: Die K. im Frieden und im Kriege, 1905[5]; — P. v. Sick: Die K., 1909[4]; — ‡ Hans Allihn: Die Anfangsgründe der häuslichen K., 1909[5] (bes. für ländl. Verhältnisse); — But et organisation de la Croix-Rouge, 1909[3] (daselbst S. 83—88 Lit.); — Bulletin International des Sociétés de la Cr.-R. (Monatsschr. seit 1870); — Henry Dunant: Un Souvenir de Solferino, 1862 (deutsch von ‡ R. Wegner: Die Barmherzigkeit auf dem Schlachtfelde, 1864); — J. H. Wichern: Kriegsdienste der freiw. Liebestätigk. (1864, 1866, 1870—71), 1874; — ‡ v. Criegern-Thumitz: Lehrbuch der freiw. Kriegskrankenpflege, 1891[2]; — ‡ Agnes Karll: Geschichte der ersten fünf Jahre unseres Verbandes, 1908 (Berufsorganisation der Krankenpflegerinnen Deutschlands).
Israel.

Krankenpfleger und -innen ¶ Krankenpflege. — Für die kath. K. vgl. auch ¶ Charitas: 11.

Krankentaufe (Nottaufe) ¶ Taufe: IV. V. Vgl. auch ¶ Clinici.

Krankenversicherung ¶ Volksversicherung ¶ Krankenpflege, 2.

Krankheit, Beurteilung im Altertum, ¶ Leiden ¶ Psalmen (Klagepsalmen) ¶ Entsündigung ¶ Geister usw., 2. 4 (Sp. 1218 f. 1223) ¶ Hiobbuch, 4. — Ueber Krankenheilungen vgl. ¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, B 2 ¶ Wunder ¶ Jesus Christus: II, 4 ¶ Oelsalbung (dort über die Krankenölung) ¶ Handauflegung ¶ Gebetsheilung. Einzelartikel haben ¶ Krankenpflege ¶ Krankenkommunion.

Kranz als Symbol ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Krapf, Joh. Ludwig (1810—81), evg. Missionar, geb. in Derendingen bei Tübingen, in der Baseler Missionsschule und in Tübingen gebildet, wirkte besonders in Abessinien (seit 1837) und an der ostafrikanischen Küste, dort in Gemein-

schaft mit Karl Wilhelm Isenberg (1806—64; seit 1833 tätig. Verfasser einer Amharic Grammar), hier mit ¶ Rebmann. Seit 1855 lebte er, vielfach literarisch tätig, meist in ¶ Korntal.

Unter seinen schriftstellerischen Werken verdient besonders sein Wörterbuch von sechs afrikanischen Sprachen (1850; Suaheli, Nika, Kamba, Okomo, Hiau, Galla) Erwähnung; weiteres ist in der Allgemeinen Missionszeitschrift 1882, S. 193 f. 363 f; 1889, S. 141 genannt. — Ueber K. vgl. seine „Reisen in Ostafrika“, 1858, und die Lebensbeschreibung von Claus, Basel 1883. **Zich.**

Krapotkin ¶ Nihilismus und Anarchismus.

Krarup, Frederik Christian, dänischer evg. Theologe, geb. 1852 in Lügumkloster (Schleswig), wurde 1885 Pastor in Mariager, 1893 in Sorö. Die Aufmerksamkeit der dänischen Theologenwelt zog er auf sich vor allem durch seine Religionsphilosophie: „Religionsfilosofi, en bog om det religiöse livs vaesen og ret“, 1905.

Außerdem erschienen von ihm: Om forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i Kristi person, 1885; — Grundrids af den kristlige Etik, 1894 (deutsch von F. Küchler, 1897); — Jesus, Guds són, 1908. **Adamsen.**

Kraus, Franz Xaver (1840—1901), kath. Theologe, geb. zu Trier, 1864 Priester, 1872 a.o. Prof. für Geschichte und christliche Kunstarchäologie zu Straßburg, 1878 o. Prof. der Kirchengeschichte in Freiburg i. Br., starb in S. Remo. — K. ist wohl der von den Ultramontanen am tiefsten gehaßte kath. Theologe des 19. Jhd.s gewesen. Heimat und Familieneindrücke wiesen ihn früh auf das Gebiet der Archäologie und Kunst. 1868 erschienen seine „Beiträge zur Trierschen Archäologie und Geschichte.“ In Straßburg gab er die Roma Sotteranea (1873; ¶ Katakomben, 5) heraus, der er erst in der zweiten Auflage 1879 seine eigene Auffassung merkbarer aufprägte. Er begann 1876 die Aufzeichnung der elsaß-lothringischen Kunstaltertümer und nach seiner Versetzung nach Baden die Sammlung und Einzelbearbeitung der Kunstdenkmäler des Großherzogtums. Hier reifte auch der Plan zur „Realenzyklopädie der christlichen Altertümer“ (1882/6). Seine kunst- und kulturhistorischen Studien fanden ihre Zusammenfassung und Krönung in der „Geschichte der christlichen Kunst“ (1895/00). K. hat auf diesem Gebiete bahnbrechend gewirkt (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 5). Auf dem engeren kirchenhistorischen Gebiete (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 3 e) ist K. weniger bedeutsam durch die kleine Einzelarbeit — diese lag ihm weniger, — als durch geniale Erfassung der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Eine gewisse dogmatische Tendenz, gemildert durch ein hohes Ideal von der Kirche, läßt sich nicht bestreiten. K. dachte eben durch und durch katholisch. Trotzdem erregte sein begeistert und begeisternd geschriebenes Lehrbuch (1871/75) schweren Anstoß, und die zweite Auflage (1882) wurde auf Verlangen der Kurie eingestampft und erschien, nach K. als „édition de demoiselles“, von Konviktsdirektor Dr. Schill „korrigiert“ 1887. Diese bittere Enttäuschung nahm K. alle Lust, an diesem Lehrbuche weiterzuarbeiten; sie schärfte ihm aber auch den Blick für die offenkundigen Schäden in der Kirche. Mit Wehmut hatte er das ¶ Vatikanum verfolgt; nur die Liebe zu der kath. Kirche, die ihm in idealer Gestalt vorschwebte, hielt ihn zurück, den Gegnern der Unfehlbarkeit zu folgen. Und nun war sein Hauptziel, den ¶ Ultramontanismus als Schöpfer dieses Dogmas und Feind der modernen Kultur rücksichtslos zu bekämpfen. Leider ist infolge einer testamentarischen Verfügung noch kein Einblick in die Akten und Tagebücher, die im Archiv zu Trier verwahrt liegen, gestattet, um die kirchenpolitische Tätigkeit des Gelehrten in der ¶ Kulturkampf-Epoche erschöpfend erkennen zu können. Nur soviel ist sicher, daß er eine ausschlaggebende Rolle zwischen dem Vatikan und Berlin gespielt hat. Aber auch hier eine herbe Enttäuschung, als er in dem Streben ¶ Leos XIII nach dem Frieden mit dem Deutschen Reiche nicht ein religiöses Ideal, sondern den unstillbaren Hunger nach Macht und Herrschaft, nach Wiederherstellung des Kirchenstaates mit Hilfe des Deutschen Reiches erkennen mußte. Mit beißender Satire ging er nun in seinen „Spektatorbriefen“ (Beil. z. Münchener Allg. Zt. 1895/99) gegen den Ultramontanismus vor und geißelte die von jesuitischem Geist und von Herrschsucht geleiteten Maßnahmen der Kurie gegen die Wissenschaft nicht weniger als ihre politischen Ansprüche. Seine Kritik war getragen von dem Ideal einer rein religiösen Kirche, nach dem Vorbild des von ihm hochverehrten ¶ Rosmini, im Sinne ¶ Dantes, dessen religiöse und politische Ideale K. dem deutschen Katholizismus näher zu bringen suchte (Signorellis Illustr. z. Dantes Divina Commedia, 1892; Dante. Sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und Politik, 1897). Noch schwebte K. die Idee vor, eine große Geschichte der religiösen Reformbewegungen zu schreiben. Doch „Cavour“ (1901) blieb sein Testament: Die einzige Rettung der Kirche besteht in der Abkehr vom politischen und in der Rückkehr zum religiösen Katholizismus. — K. kann geradezu als die eigentliche Seele der Reformbewegung (¶ Reformkatholizismus) gelten, die freilich bereits über ihn hinausgegangen war, sowohl in ihren wissenschaftlich-kirchlichen, wie kirchenpolitischen Anschauungen. K. huldigte aristokratisch-konservativen Anschauungen; dem demokratischen Liberalismus in Kirche und Staat stand er ablehnend gegenüber. Körperlich schwer leidend und viel verfolgt, hat er ein Marterleben geführt. Zur Opposition gegen die Kirche konnte er sich nicht aufraffen; er hoffte durch das „obmutuit“ (Verstummen) mehr zu erreichen als durch das „subjecit“ (Unterwerfung).

Genaues, Verzeichnis seiner Werke bei K. Braig: Zur Erinnerung an F. X. K., 1902; — Ernst Hauviller: F. X. K., 1904; — Schrörs: in den Badischen Biographien, 1904. **Engert.**

Krause, 1. Albrecht (1838—1902), evg. Theologe, geb. zu Grätz, 1862 Pastor an der Katharinenkirche in Hamburg, 1898 Hauptpastor daselbst, Kantforscher; über das von ihm erworbene Werk aus Kants Nachlaß: „Vom Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“, das 1882 ff R. Reicke z. T. veröffentlicht hatte, kam es zum Streit zwischen K. und seinem Lehrer Kuno Fischer (s. Lit.).

Veröffentlichte u. a.: Die Gesetze des menschlichen Herzens, dargestellt als formale Logik des reinen Gefühls, 1876; — Kant und Helmholtz, 1878; — Populäre Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft, 1881; — Vom Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, 1884. — Das nachgelassene Werk Kants „Vom Uebergang usw.“, populärwissenschaftlich dargestellt, 1888; — Die letzten Gedanken Imma-

nuel Kants, 1901. — Zum Streit um jenes nachgelassene Werk Kants vgl. die Ue III^{10}, S. 308 angegebene Literatur. **Jaenisch.**

2. Heinrich (1816—68), evg. Theologe, geb. und gestorben zu Weißensee bei Berlin, Vorkämpfer des kirchlichen Liberalismus, lebte, nachdem sein Plan, sich in Berlin zu habilitieren, auf Widerspruch gestoßen war, dort seiner schriftstellerischen Tätigkeit, gab von 1854 an die Protestantische Kirchenzeitung (¶ Protestantenverein) heraus, war vorübergehend auch Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses.

H. Späth: Protestantische Bausteine. Leben und Wirken des Dr. H. K., 1873.

3. Karl Christian Friedrich (1781 bis 1832), Philosoph, geb. zu Eisenberg (S.-Altenburg), 1802—04 Privatdozent in Jena, dann ohne festes Amt und in kümmerlichen Verhältnissen in Rudolstadt, Dresden, Berlin und Göttingen lebend, starb in München, hat ein von Fachgenossen als bedeutsam anerkanntes, aber um der seltsamen Ausdrucksweise willen, die K. sich selbst schuf, in weiteren Kreisen wenig beachtetes idealistisches System geschaffen, für das eine geringe Zahl von Anhängern in Deutschland und namentlich in Spanien eifrig wirbt. Auf religionsphilosophischem Gebiete vertritt er den sog. Panentheismus (¶ Pantheismus); von seinen übrigen philosophischen Arbeiten gilt als besonders wertvoll seine Rechtslehre. Er hat u. a. auch ¶ Fröbel beeinflußt.

Vf. u. a.: Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, 2. Aufl. von P. Hohlfeld und A. Wünsche 1889. — K.s Handschriftlicher Nachlaß ist vom Frhrn. von Leonhardi u. a. 1836 ff herausgegeben worden (darin auch: Die reine oder allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, 1843; ¶ Entwicklungslehre, Sp. 378), danach noch viele einzelne seiner Schriften, u. a.: Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie (von Hohlfeld und Wünsche, 1893). — Ueber K.: v. Leonhardi: K.s Leben und Lehre, (herausgeg. v. Hohlfeld und Wünsche) 1902; — Ue IV^{10}, S. 66. 75. **M.**

Krauß, Alfred (1836—92), evg. Theologe, geb. zu Rheineck in der Schweiz, gest. zu Straßburg, zuerst Pfarrer zu Stuttfurt im Thurgau, 1870 außerordentl., 1871 ordentlicher Professor in Marburg, 1873 in Straßburg.

Vf. u. a.: Ueber die Bedeutung des Glaubens für die Schriftauslegung, 1867; — Theologischer Kommentar zu I Kor 15, 1864; — Die Lehre von der Offenbarung, 1868; — Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876 (worin er an die Stelle der unsichtbaren Kirche die Idee des über das Gebiet der christlichen Offenbarung hinausgehenden ¶ Reiches Gottes setzt, dagegen die in äußeren Ordnungen, Kultus, Verfassung, Bekenntnis, Wort und Sakrament, sich bewegende Kirche für etwas Weltliches, für ein Rechtsinstitut erklärt); — 1883 erschien sein „Lehrbuch der Homiletik" (¶ Homiletik, 1), dem 1890—93 sein „Lehrbuch der praktischen Theologie" folgte, dessen 2. Band von H. Holtzmann nach dem Tode des Verf. herausgeg. wurde. Daraus ist die „Pastoraltheorie" gesondert herausgegeben von F. Niebergall, 1904. **Steffen.**

Kraußold, Lorenz (1803—1881), evg. Theologe, geb. in Mistelgau (bei Bayreuth), Konsistorialrat und Hauptpastor in Bayreuth.

Verf. u. a.: Katechetik, (1843) 1880^{2} (¶ Katechetik, Sp. 975); — Versuch einer Theorie des Kirchenliedes, 1844; — Vom alten protestantischen Choral, 1847; — Musikalische Altaragende, 1853; — Historisch-musikalisches Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang, 1855; — Theodorich Morung, 1879. **Glaue.**

Krauth, Charles Porterfield (1822 bis 1883), amerikanischer lutherischer Theologe, studierte auf dem lutherischen Kollege in Gettysburg (Pa.), war seit 1842 Geistlicher in Baltimore, Winchester (Va.), Pittsburg (Pa.) und Philadelphia. 1861 wurde er Herausgeber von „The Lutheran and Missionary", 1864 Professor der Kirchengeschichte in Gettysburg; seit 1868 las er auch in der „University of Pennsylvania" über Philosophie. Als 1866 der Kampf um die Lehrfragen in der lutherischen Kirche ausbrach, der zur Trennung des „Generalkonzils" von der „Generalsynode" führte (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika), war K. anerkannter Führer derer vom Generalkonzil; seine damals herausgegebene Schrift: „Fundamental principles of faith and church polity" gilt bis heute als die beste Darlegung der theologischen Lehrstellung des Generalkonzils. Eine Reihe deutscher Schriften und deutscher Kirchenlieder hat K. in die englische Sprache übertragen.

Seine „Biography" wurde 1898 von A. Späth herausgegeben. — Vgl. auch RE^{3} XI, S. 81 ff. **Haupt.**

Kreatianismus nennt man die Auffassung, wonach die ¶ Seele des Menschen unabhängig von der den Leib wirkenden Zeugung durch eine besondere Schöpfertat Gottes geschaffen und nun mit dem Leibe verbunden wird. Nur für den Leib wird also vermittelst der Zeugung ein fortlaufender, von Adam direkt herstammender Zusammenhang des Menschengeschlechts behauptet. Schon in der alten Kirche von Griechen und Lateinern (z. B. ¶ Hieronymus) vertreten, ist der K. für die ¶ Scholastik des Mittelalters charakteristisch geworden. Auch ¶ Thomas von Aquino hat ihn vertreten. Während die lutherische Theologie den K. zugunsten des ¶ Traduzianismus bekämpft hat, hat die reformierte Theologie ihn von der kath. Theologie übernommen. Das kath. Motiv hat sie sich freilich nicht angeeignet. Denn während im Katholizismus der K. die Annahme von der ¶ Willensfreiheit unterbauen, den Verdienstgedanken (¶ Verdienst) stützen und den „Manichäismus" (¶ Mani usw.) in der Sündenlehre unmöglich machen soll, hat die reformierte Dogmatik diese Motive ausgeschieden und im K. nur zum Ausdruck bringen wollen, daß die Seele in engerer Beziehung zu Gott stehe als der Leib. Der K. ist natürlich unhaltbar. Wenn überhaupt die Zeugung die Fortpflanzung der Menschen bedingt und durch die Zeugung den Erzeugern gleichartige Wesen entstehen, kann die Seele nicht dem Zeugungsprozeß entnommen werden. Sie pflanzt sich mit dem Leben fort. Was für alles Lebendige gilt, sich selbst in seiner Eigenart fortzupflanzen, gilt auch für den Menschen, der in dieser Beziehung keine Ausnahmestellung einnimmt. **Scheel.**

Krebs, 1. Fr., Apostelvater der Neuirvingianer, ¶ Irving und Irvingianer, 3 ¶ Braunschweig, 5. 2. Nikolaus, von Kues, ¶ Nikolaus v. Kues.

Kredit ¶ Geld und Kredit, 3—5.

Kreditinstitute (Leihanstalten), kirchliche, ¶ Montes pietatis.

Kreis als Symbol ¶ Erscheinungswelt der Rel.: I B, Sp. 513 ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Kreisschulaufsicht ¶ Schulaufsicht.

Kreissynode ¶ Synodalverfassung.

Krematorien ¶ Feuerbestattung, 2. 3 a.

Krementz, Philipp (1819—99), kath. Theologe, geb. zu Koblenz, wurde 1842 Priester, 1848

Pfr. an St. Castor, 1853 Dechant zu Koblenz, 1867 Bischof von Ermland. Auf dem ¶ Vatikanum gehörte er zur Opposition, unterwarf sich aber nachher und setzte die Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit in seiner Diözese durch. Der Kulturkampf brachte K. in große Konflikte mit den Staatsbehörden. Schon in dem diesen einleitenden Braunsberger Schulstreit (¶ Kulturkampf, 1) bestritten ihm die Staatsbehörden die Befugnis zu seinem Vorgehen gegen die dem Vatikanum widersprechenden Religionslehrer. Den Maigesetzen (¶ Kulturkampf, 3) widerstand K. wie die anderen preußischen Bischöfe; die 1872 über ihn verhängte Temporaliensperre wurde erst nach Beendigung des Kulturkampfes 1883 aufgehoben. 1879 begründete er den „Gebetsverein für Deutschland", der durch Gebet die Herrschaft des Unglaubens überwinden und Deutschlands Wiedervereinigung im kath. Glauben fördern will. 1885 wurde er als Nachfolger von ¶ Melchers Erzbischof von Köln, 1893 Kardinal. Literarisch war er auf exegetischem und apologetischem Gebiete tätig. **Mulert.**

Kreskas, Abraham, ¶ Judentum: II, 3 c (Sp. 826).

Kreta. Uebersicht.

I. Kultur K.s im Altertum; — II. Kirchengeschichte und Statistik. — K. im AT = ¶ Kaphthor.

I. Im Altertum.

Seit Evans (s. Lit.) 1899 mit der Freilegung des minoischen Palastes in Knossos begonnen hat, haben die Ausgrabungen auf K. eine ganz ungeahnte Ausdehnung genommen und uns in die Lage versetzt, ein klares Bild der Kultur der Insel vom 4. Jahrtausend an bis zum Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. zu gewinnen. Außer den großen Palastanlagen in Knossos, Phaistos und Haghia Triada sind eine ganze Reihe von Städten und Städtchen z. B. Gurnia, Zakro, Palaikastro und eine Fülle von dorfähnlichen Siedlungen aufgedeckt worden, die ein beredtes Zeugnis von der starken Bevölkerung dieser Insel ablegen. Ja, sogar die kleinen Felseilande vor der N.-Küste der Insel, die ohne Vegetation und Trinkwasser sind, z. B. Psyra und Mochlos in der Mirabellobucht, hat man damals ihrer geschützten Häfen wegen mit in die Besiedelung einbezogen. Alle diese Niederlassungen liegen offen dem Feinde preisgegeben da und beweisen somit, daß in der Zeit, als die minoische Kultur auf der Insel blühte, von K. aus das Meer beherrscht wurde, wozu die Insel ja durch ihre Lage ersehen war. Dies stimmt mit der antiken Ueberlieferung von der minoischen Meerherrschaft überein, so genannt nach dem sagenhaften Herrscher Minos, nach dem wir dann auch die ganze Kultur zu bezeichnen pflegen. — Folgende Kulturschichten lassen sich unterscheiden: 1. die neolithische, die nach dem Befund unter den Palästen von Knossos und Phaistos eine Reihe von Jahrhunderten gedauert haben muß, mit sehr primitiver, einfarbiger, z. T. eingeritzter Keramik; — 2. die frühminoische (mit drei Unterabteilungen), die durch die Knopfsiegel (Fundorte: Hagios Onuphrios, H. Triada), die mit den ägyptischen Siegeln des alten Reiches übereinstimmen, in die Zeit von etwa 2900 bis 2000 gesetzt wird. Die Keramik steht nicht in direktem Zusammenhang mit der neolithischen; hauptsächlich lineare aufgemalte Muster in der Dekoration; — 3. die mittelminoische, direkt an die frühminoische anschließend, ist datiert durch gleichzeitige Funde kretischer Ware in Aegypten und ägyptischer Erzeugnisse auf K.; sie fällt in die Zeit von etwa 2000—1600. Die Kultur entwickelt sich in steigender Linie aufwärts. Schon zu Beginn dieser Periode sind die älteren Paläste in Knossos und Phaistos angelegt. Die Keramik ist mehrfarbig, weiß und rot auf schwarzem Grunde (sog. Kamaresware); die Muster sind anfangs noch linear, dann aber bald pflanzliche Motive. Daneben sehr schöne Fayencen, Fresken u. a.; — 4. die spätminoische mit drei Unterabteilungen, von denen die beiden ersten aufs engste zusammengehören, von etwa 1600 bis 1200. Höchste Blüte der minoischen Kultur. Hierher gehört der Um-, vielleicht auch Erweiterungsbau der Paläste in Knossos und Phaistos. Die mehrfarbige Bemalung wird aufgegeben; an ihre Stelle tritt in der Keramik die Malerei mit gelbbraunem Firnis auf hellem Tongrund. Die Dekoration ist z. T. linear; das Spiralmotiv in mannigfachen Kombinationen überwiegt; z. T. ist sie naturalistisch (pflanzliche Darstellungen und Seestücke). Sehr schöne Fresken und Steingefäße sind erhalten, letztere z. T. mit herrlichen Reliefs verziert. Um 1400 Zerstörung der Paläste in Knossos und Phaistos. Die dritte Epoche schließt zwar eng an die beiden ersten Epochen der spätminoischen Periode an, bedeutet aber einen vollständigen Rückgang und Verfall der Kultur. Der Naturalismus in der Kunst stirbt ab; die Muster werden mehr und mehr stilisiert und geometrisiert. Die alten Siedlungsstätten werden zum größten Teil garnicht mehr oder doch nur in sehr beschränkter Weise (z. B. Knossos) bewohnt. — Um 1200 wiederum ein neuer Einschnitt in der Geschichte der Insel, der sich durch den Beginn der Eisenzeit und die volle Herrschaft des geometrischen Stiles kennzeichnet.

Die minoische Kultur, die man so in der Hauptsache von etwa 2900—1400 verfolgen kann, ist völlig originell; Beeinflussungen von Aegypten sind nur verschwindend, von Vorderasien fast garnicht zu konstatieren. Sie ist, wie die absolut geschlossene Entwicklungskette vom Frühminoischen bis zum Spätminoischen zeigt, auf K. selbst entstanden und bis zu ihrer Blüte entwickelt worden. Dies ist um so wichtiger, weil damit bewiesen ist, daß die der minoischen Kultur entsprechenden Funde auf dem griechischen Festlande und den Inseln entweder aus K. ausgeführt oder durch die kretische Kunst beeinflußt sind. Die dritte spätminoische Epoche läuft dagegen völlig parallel einer identischen Entwickelung auf dem Festlande. — Wer waren die Träger dieser Kultur auf K.? Daß auf K., genau so wie in ältester Zeit in Griechenland und auf den Inseln, eine den kleinasiatischen Stämmen verwandte Bevölkerung gesessen hat, ergibt sich aus den Ortsnamen und der minoischen Religion (s. u.). Es ist nur die Frage, wann diese kleinasiatische Bevölkerungsschicht auf K. durch eine griechische abgelöst ist. Wichtig ist hier vor allen die gute, alte Ueberlieferung bei Homer τ 175 ff, nach der folgende Stämme auf der Insel anzunehmen sind: 1. Eteokreter (das ist kein Stammesname, sondern nichts anders als die „wahren Kreter") und Kydonen, 2. Achäer und Pelasger, 3. Dorer. Schicht 1 ist sicher die kleinasiatische gewesen. Das beweisen vor allem die eteokretischen

Inschriften aus Praisos im östlichen K., wo sich nach dem Zeugnisse der antiken Schriftsteller bis in die historischen Zeiten hinein Reste der Urbevölkerung erhalten haben. Diese Inschriften sind im griechischen Alphabet abgefaßt, aber der Sprache nach weder indogermanisch noch semitisch; inwieweit den kleinasiatischen Sprachen verwandt, läßt sich bei unserer geringen Kenntnis dieser nicht feststellen. Wahrscheinlich ist diese Schicht nun auch Träger der minoischen Kultur gewesen; diese wäre damit also ungriechisch. Dafür sprechen auch noch andere Gründe. Erstlich läßt die oben gekennzeichnete Geschlossenheit der minoischen Kultur darauf schließen, daß von etwa 2900—1400 kein Wechsel in der Bevölkerungsschicht eingetreten sein kann; denn sonst müßten wir Spuren dieses Wechsels in der Kulturentwicklung verfolgen können. Dagegen haben wir um 1400 und 1200 deutliche Absätze in der Entwicklung, die gestatten, hier die Einwanderung neuer Volksstämme anzusetzen, d. h. um 1400 die erste griechische Schicht, die Achäer und Pelasger, und um 1200 die zweite griechische Schicht, die Dorer, mit deren Auftreten auch sonst der Beginn des geometrischen Stiles zusammenhängt. Ein zweiter Grund hierfür ist die Ansiedelungstopographie. Das Aufhören einer ganzen Reihe von Ansiedelungen und die Anlage neuer Städte um 1400 und wiederum die Anlage stark befestigter Siedlungen, die im Gegensatz stehen zu den offenen minoischen Orten, um 1200 zeigt deutlich, daß in beiden Fällen große Völkerverschiebungen stattgefunden haben. — Für die Erkenntnis der minoischen Religion steht fast nur ein reiches bildliches Material zur Verfügung, das in gewisser Weise durch das Fortleben der alten religiösen Vorstellungen in den Kulten griechischer Zeit auf der Insel ergänzt werden kann. Aus den Denkmälern lassen sich fünf Typen für die weibliche Gottheit feststellen. Sie wird nackt dargestellt, mit den Händen ihre Brüste packend oder nackt in Verbindung mit Tauben oder von Schlangen umzüngelt oder auf einem Berg stehend, an dem zwei Löwen emporsteigen, oder mit einem Mohnstengel in der Hand. Die Göttin ist in allen Fällen die gleiche. Das zeigt, abgesehen von den Uebergängen zwischen den einzelnen Gruppen, besonders der Vergleich mit vorderasiatischen, in erster Linie hethitischen Denkmälern (¶ Hethiter), wo wir durchweg die gleiche Symbolik zur Charakterisierung der großen Göttermutter angewandt finden. Daraus geht aber auch hervor, daß die kretische Magna Mater mit der Göttermutter Vorderasiens gleichzusetzen ist. Der Wechsel in der Symbolik bringt die verschiedenen Wesensformen der Gottheit zum Ausdruck: sie ist die große Naturgöttin, die Göttin der Liebe und der Vegetation; die Berge sind ihr Wohnsitz, die Löwen ihre Begleiter. Der männliche Hauptgott ist in Vorderasien (vgl. z. B. ¶ Hethiter) stets der Blitz- und Wettergott, der mit dem Stier verbunden wird und den Blitz oder die Doppelaxt als Waffe und Symbol führt. Auch er kehrt in der minoischen Religion wieder, allerdings nur in symbolischer Abkürzung seines Kultsymbols: in dem Stierkopf, zwischen dessen Hörnern die Doppelaxt aufgepflanzt ist.

1. Ausgrabungen: a) Knossos. A. J. Evans: im Annual of the British School at Athens VI, VII, VIII, IX, X, XI; — Ders.: Prehistoric tombs of Knossos; — b) Phaistos. L. Pernier: in den Monumenti antich dei Lincei XII u. XIV; — L. Savignoni: ebd. XIV; — c) Haghia Triada. F. Halbherr: ebd. XIII u. in Rend. del istituto Lombardo 1905; — R. Paribeni: in Monumenti ant. etc. XIV; — L. Savignoni: ebd. XIII; — d) Zakro. D. G. Hogarth: im Annual of the Br. school etc. VII u. Journal of Hellenic studies XXII); — R. M. Dawkins: im Journal of Hellenic studies XIII; — e) Palaikastro. R. C. Bosanquet: im Annual of the Br. school VIII, IX, X, XI; — f) Gournia. H. Boyd-Hawes: Gournia, Vasiliki and other prehistoric sites on the Isthmus of Hieropetra, 1909; — g) Psyra. R. B. Seager: Excavations on the island of Pseira, Crete 1910.

2. Zusammenfassende Werke: Burrows: Discoveries in Crete, 1908; — A. Mosso: Escursioni nel Mediterraneo, 1907, und Cretan Palaces, 1907; — Lagrange: La Crète ancienne, 1908; — Ed. Meyer: Gesch. d. Altertums I^2 2, S. 677 ff; — D. Fimmen: Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur, 1909; — L. Dussand: Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée, 1910. — Für die Religion vgl. bes. Ed. Meyer a. a. O., S. 680 f; — H. Prinz: Athenische Mitteilungen 1910, S. 149 ff; — A. J. Evans: im Journal of Hellenic studies XXI, S. 99 ff (dessen Schlüsse aber nicht mehr aufrecht zu erhalten sind). **Prinz.**

Kreta: II. Kirchengeschichte und Statistik. K., das nach den neueren Ausgrabungen schon im 3. Jahrtausend vor Chr. eine hochentwickelte Kultur besaß (s. I), war im Altertum in mehrere selbständige Stadtstaaten zersplittert (Gortyna, Knossos u. a.), die ihre Unabhängigkeit von Rom bis zur Eroberung durch G. Metellus „Creticus" (66 v. Chr.) behaupteten. Die ersten Verkünder des Christentums waren vielleicht kretische Juden (vgl. Apgesch 2_{11}). Vom Aufenthalt des ¶ Paulus in K. spricht Apgesch $27_{8\,ff}$. Nach Tit 1_5 ließ er nach seiner ersten römischen Gefangenschaft seinen Schüler ¶ Titus als Oberhaupt zurück, den die Ueberlieferung als ersten Bischof der Metropole Gortyna nennt; einer der bekanntesten dortigen Metropoliten ist ¶ Andreas von K. Bei der Teilung des römischen Reiches kam K. an Byzanz und wurde in dessen kirchliches Schisma mit hineingezogen. 823 setzten sich die Sarazenen, welche die strategische Bedeutung der Insel erkannten, in K. fest und machten Candia zu ihrem Hauptsitz; erst Nikephoros Phokas (¶ Byzanz: I, 5) vermochte sie 961 wieder zu vertreiben. Bei der Begründung des Lateinischen Kaiserreichs während des 4. Kreuzzuges (¶ Kreuzzüge, 4) kam K. an den Markgrafen Bonifaz von Montferrat, der die Insel 1204 an Venedig abtrat (Vertrag von Adrianopel). Während der langen Herrschaft der Venetianer, die planmäßig zahlreiche Kolonien auf der ganzen Insel anlegten, bildete sich neben der griechischen Hierarchie eine lateinische mit 11 Bistümern, deren Metropolit der Erzbischof von Candia war (eine Liste der katholischen Erzbischöfe bei Le Quien im Oriens christianus III, S. 907 bis 916 und K. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi I, S. 223 und II, S. 156). Dem Vordringen der Türken auf K. traten auf christlicher Seite besonders die Malteserritter (¶ Ritterorden) entgegen. Das letzte christliche Bollwerk, Candia, fiel 1660 nach heldenmütiger Verteidigung durch Morosini; die kleineren Plätze, die Venedig noch behauptete, trat es 1718 im Frie-

den von Passarowitz ab. Mit dem Fall der venetianischen Herrschaft verschwand die lateinische Hierarchie, während die griechische (1 Metropolit und 7 Suffragane) auf Betreiben des Patriarchen von Konstantinopel von der Pforte anerkannt wurde. Die Bedrückung der Christen durch den Islam, die Zerstörung zahlreicher Kirchen oder ihre Umwandlung in Moscheen, die Mißwirtschaft der eingewanderten Mohammedaner, unter die der größere Teil des Grundbesitzes aufgeteilt wurde, führten zum Verfall der Insel und erzeugten eine tiefe Unzufriedenheit des Volkes, die gelegentlich durch Abgesandte christlicher Mächte (wie 1768 von seiten Rußlands) noch geschürt wurde und sich in Aufständen Luft machte. Die überwiegende Mehrheit des Volkes blieb dem Christentum treu. Während des griechischen Freiheitskampfes erhob sich auch K., wurde aber von türkischen Truppen 1824 wieder unterworfen und an Mehemed Ali von Aegypten abgetreten, der es 1840 an die Pforte zurückgab. — Seit 1858 brachen, da die türkische Mißwirtschaft unvermindert fortdauerte und das erwachte Nationalgefühl nach Unabhängigkeit oder nach Vereinigung mit Griechenland strebte, wiederholt Aufstände aus, die von der Pforte blutig unterdrückt wurden. Der Berliner Kongreß verpflichtete diese, Reformen einzuführen, und der zur Dämpfung neuer Unruhen nach K. geschickte Mukthar Pascha gewährte 1878 Reformen (Berufung einer Provinzialversammlung, finanzielle Selbständigkeit usw.). 1889 gewährte ein Irade des Sultans einen christlichen Generalgouverneur, Reorganisation der Justiz und Gendarmerie unter Mitwirkung europäischer Kommissare. Die Durchführung gab Veranlassung zu Streitigkeiten. Der von Griechenland geschürte Aufstand flammte wieder empor, und 15. Februar 1896 landete der griechische Oberst Vassos mit 2000 Mann im Nordwesten der Insel, mußte aber schon im Juli wegen des unglücklichen Verlaufes des griechisch-türkischen Krieges sich wieder zurückziehen. Die Großmächte nahmen sich der wehrlosen Insel an und übertrugen dem griechischen Prinzen Georg 14. November 1898 die Verwaltung der Insel als Oberkommissar der 4 Schutzmächte Rußland, Großbritannien, Frankreich und Italien, mit der Aufgabe, die selbständige Verwaltung der Insel unter Anerkennung der Souveränitätsrechte des Sultans einzurichten. Eine Nationalversammlung trat 1899 zusammen und beschloß eine Verfassung, die 1901 verkündet wurde; die Mohammedaner wanderten in Massen aus. An Stelle des Prinzen Georg, der die Zustimmung der Schutzmächte zur Vereinigung mit Griechenland nicht erlangen konnte, trat 1905 der ehemalige griechische Ministerpräsident Zaïmis. Die ersehnte Vereinigung mit Griechenland schien nahe zu sein, als in der ¶ Türkei 1908 die Revolution gegen das absolute Regiment ausbrach, ¶ Bulgarien sich unabhängig machte und Oesterreich-Ungarn das Okkupationsgebiet ¶ Bosnien und die Herzegowina annektierte; im Oktober 1908 proklamierte die Regierung von K. die Vereinigung K.s mit Griechenland und löste die Nationalversammlung auf. Der Schritt fand jedoch infolge der entschlossenen Haltung der neuen konstitutionellen Türkei, die ihre Rechte auf K. aufs äußerste zu verteidigen entschlossen ist, nicht die Zustimmung der Schutzmächte, und die endgültige Regelung der kretischen Frage steht gegenwärtig noch aus. — Statistik: Die Insel hatte auf 8581 qkm (samt den Nebeninseln) 1900: 310 056 Einwohner, davon 269 719 848 Christen, 33 496 Mohammedaner, 728 Juden, 6113 Fremde. Gegenwärtig an 340 000 Einwohner. Die Zahl der Mohammedaner ist durch Auswanderung inzwischen zurückgegangen, ebenso die der Fremden durch Zurückziehung der Besatzungstruppen der Schutzmächte (1909). Die Insel zählt an 350 griechisch-kath. Kirchen, 56 griechisch-kath. Klöster, 5 römisch-kath. Kirchen, 2 Klöster, 4 Synagogen, 55 Moscheen. Die orthodoxe Kirche (¶ Orthodox-anatolische Kirche: I. II, 1) untersteht einer Synode von 7 Bischöfen, die Katholiken (an 800 einheimische, 2200 Fremde) dem von Pius IX 1874 wieder erneuerten und Smyrna unterstellten Bistum Candia. 1908 bestanden 448 christliche, 18 mohammedanische Volksschulen und 26 christliche höhere Schulen.

RE³ XI, S. 88 f: K. im apostolischen Zeitalter; — Fl. Cornelius: Creta sacra sive de episcopis utriusque ritus, 2 Bde., Venedig 1755; — Le Quien in: Oriens Christianus II, S. 264 ff; III, S. 907 ff; — Spratt: Travels and researches in Crete, 2 Bde., London 1865 ff; — H. Strobl: K., eine historische Skizze, 2 Teile. 1875/76; — H. Noiret: Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination vénitienne en Crète de 1380 à 1485, Paris 1892; — H. Bothmer: K. in Vergangenheit und Gegenwart, 1899; — Soffazadé: La Crète sous la domination et la suzeraineté ottomane, Paris 1902; — H. Lombard: L'occupation internationale en Crète, ebenda 1908; — W. Wulsch: Der öffentliche Rechtszustand auf K., 1909; — A. J. Reinach: La question cretoise vue de Crète, Paris 1910. **Lins.**

Kretenisten ¶ Joseph: II, 2.

Krethi und Plethi ist wahrscheinlich eine allgemeine Bezeichnung der Söldnertruppen im Heere Davids (¶ David, 6) gewesen, die zum größten Teil aus „Philistern" (= „Krethi") bestanden. Ihren Kern bildeten jedenfalls 600 Mann, die unter Führung Ithais aus Gath in Philistäa zu David gekommen waren und später von Benaja befehligt wurden (II Sam 8_{18} 15_{18} $20_{7.23}$).

v. Orelli: RE³ XI, S. 89 f. **Greßmann.**

Kretzer, Max, ¶ Jesus Christus: IV, 2 f (Sp. 424).

Kreutzinger, Kaspar, = ¶ Cruciger; — Elisabeth K. ¶ Kirchenlied: I, 3 a, Sp. 1295.

Kreuz ¶ Erscheinungswelt der Rel.: I, B (Sp. 513) ¶ Ausstattung, kirchliche, 6 f ¶ Altar: II, 6 ¶ Kruzifix ¶ Sinnbilder, kirchliche, ¶ Spottkruzifix. — Ueber Stationskreuzchen ¶ Kreuzweg, 6; — Kreuz, blaues, ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen; — Kreuz, rotes, ¶ Krankenpflege, 3 a; — Kreuz, weißes, ¶ Sittlichkeitsbestrebungen. — ¶ Kreuzweg, ¶ Kreuzesfeste, ¶ Kreuzesweihe, ¶ Kreuzzeichen und die rel. Genossenschaften vom hlg. ¶ Kreuz haben Einzelartikel.

Kreuz, heil., religiöse Genossenschaften vom.

A. Männliche: 1. Kreuzherren (crucigeri oder cruciferi): Außer dem Deutschen Ritterorden (¶ Ritterorden) führen 4 Orden bezw. Kongregationen mit der ¶ Augustinerregel und eigenen Konstitutionen den Namen K.-herren: a) die italienischen K.herren,

für Krankenpflege, sollen von Papst Alexander III 1169 Regel und Konstitutionen erhalten haben; im Mittelalter in Italien weit verbreitet, Hauptkloster in Bologna, in ihrer Blütezeit 208 Klöster und Spitäler, bei ihrer Aufhebung durch Alexander VII 1656 nur noch 50. Vgl. Heimbucher[2] II, S. 34; KL[2] VII, Sp. 1101 ff; RE[3] XI, S. 96 f (hier auch über b bis d); — b) die belgisch-holländischen K.herren (Kruisherren), 1211 von Theodor von Celles († 1236) auf dem Hügel Clair-Lieu bei Huy in Belgien für Krankenpflege und Chordienst gestiftet, 1216 päpstlich bestätigt; im Mittelalter waren sie nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in Frankreich, England und Deutschland (Kloster in Köln 1307, Aachen 1372, Düsseldorf 1438, Emmerich, Duisburg usw.) verbreitet; gegenwärtig bestehen noch 5 Konvente (2 in Holland, 3 in Belgien) mit etwa 100 Mitgliedern (etwa 50 Priester), die sich jetzt durch Seelsorge betätigen. Nach ihnen sind die K.herren-Rosenkränze (¶ Rosenkranz; vgl. Beringer[13], S. 386 f) benannt, für deren mit besonders weitgehenden Ablässen verbundene Weihe sie von Leo XIII 1884 erneuerte, alte Vollmachten besitzen. Vgl. KL[2] VII, Sp. 1105 ff (daselbst Sp. 1111 die ältere Literatur); Heimbucher[2] II, S. 34 f; Hermans, Annales, 3 Bde., Herzogenbusch 1858; — c) die böhmischen K.herren „mit dem roten Stern" (ordo militaris crucigerorum cum rubea stella), entstanden aus einer für das St. Franziskushospital an der alten Brücke in Prag bestimmten Spitalverbrüderung, 1237 von Gregor IX als selbständiger Orden bestätigt. Außer ihrem Stammhaus, das noch heute der Sitz ihres General-Großmeisters ist, übernahmen sie die Besorgung zahlreicher Spitale in Schlesien, Mähren, Ungarn und Polen. Sie bestehen noch jetzt mit (1907:) 84 Mitgliedern (70 Priester), die in Böhmen (z. B. Karlsbad) und Mähren, auch in Wien, meist in seelsorgerischer Tätigkeit wirken. Vgl. KL[2] VII, Sp. 1111 ff (daselbst Sp. 1117 die ältere Literatur); Heimbucher[2] II, S. 35—37; F. Jacksche: Geschichte des ritterl. Ordens der K.herren, Prag 1905; — d) Polnische K.herren „mit dem roten Herzen" (das in ein weißes ¶ Skapulier eingestickt war), seit der zweiten Hälfte des 13. Jhd.s in Polen und Litauen, eigentlich ein Büßerorden; Hauptkloster St. Markus in Krakau, höchste Blüte zu Anfang des 16. Jhd.s, seitdem in Verfall, jetzt erloschen. Vgl. KL[2] II, Sp. 1449 f; Heimbucher[2] II, S. 37; — e) „K.herren vom heil. Grabe" ¶ Grab, heil., III, 1; — 2. K.brüder oder K.träger (cruciferi) heißen nach ihren Abzeichen auch die ¶ Flagellanten; — 3. Orden vom heil. K. von Fonte Avellana ¶ Fonte Avellana; — 4. Kongregation (der Augustiner- ¶ Chorherren) vom heil. K. zu Coimbra (Portugal), 1132 errichtet; vgl. Heimbucher[2] II, S. 30; — 5. Kleriker des heil. K.es und Leidens = ¶ Passionisten; — 6. Kongregation vom heil. K. (C. S. C.) oder Väter, Brüder, Josephiten vom heil. K. ¶ Joseph, der heil.: II, 4. — 7. Brüder vom K. Jesu, 1824 in der Diözese Belley (Frankreich) gegründete Kongregation für Unterricht und Leitung von Waisen- und Greisenhäusern, mit Mutterhaus in Ménéstruel.

B. Weibliche: 8. Lehrschwestern vom heil. K. zu Menzingen (Schweiz, Kanton Zug), mit der 3. Regel des hl. Franz (¶ Tertiarierinnen), gegründet 1844 von dem Kapuzinerpater Theodosius ¶ Florentini (vgl. auch Nr. 9) für das Werk der Erziehung und des Unterrichts, das sie in jeder Form betreiben, indem sie Kleinkinderschulen, Schulen für Schwachsinnige, Volks- und Mittelschulen, Mädchenheime, höhere Töchterschulen, Lehrerinnenbildungsanstalten und (seit 1904) die Akademie Ste. Croix in Freiburg (Schweiz) leiten. Seit 1883 sind sie auch in der Mission tätig, zuerst in Südafrika (Natal), seit 1901 in Chile, seit 1906 auch in Trawankur in Indien. 1845 bischöflich approbiert, erhielten die Lehrschwestern 1900 die päpstliche Approbation und 1901 die ihrer Konstitutionen. In Europa sind sie außer in der Schweiz nur vereinzelt in Italien (5 Anstalten), Prag („Ernestinum", Erziehungsanstalt für schwachsinnige Kinder), England (Töchterinstitut Wimbledon bei London) und Baden (Waisenanstalt in Säckingen) vertreten. Gesamtzahl (1910:) 1210 Schwestern. Eine Art Vorbereitung für ihr Noviziat ist das von Menzinger Schwestern geleitete Crescentia-Heim in Altötting (Oberbayern), in dem die Aspirantinnen (auch Crescentia-Schwestern genannt) für den Missionsberuf ausgebildet und auf ihre Tauglichkeit für diesen geprüft werden; das Noviziat für diese Missionsschwestern ist dann meist in Südafrika oder Chile, nur ausnahmsweise in Menzingen. Vgl. Heimbucher[2] II, S. 523 f und (über die Crescentia-Schw.) S. 513; G. Baumberger, Schwester Maria Paula Beck, Generaloberin (gest. 1908) der Lehrschwestern v. M., Einsiedeln 1908; — 9. Barmherzige Schwestern vom heil. K. (K.schwestern) von Ingenbohl, 1852 in Chur zunächst für Krankenpflege gestiftet von P. Theodosius ¶ Florentini (vgl. auch Nr. 8), der 1857 gleichzeitig mit der Verlegung des Mutterhauses nach Ingenbohl (Kanton Schwyz) der Genossenschaft (auf der 3. Regel des heil. Franz beruhende) Satzungen gab, durch die ihr Zweck auf alle Werke der Charitas erweitert wurde. Demgemäß wirken sie nicht nur in Kranken-, sondern auch in Armen- und Waisenhäusern, Dienstboten- und Altersasylen, Kleinkinderbewahr-, Erziehungs- und Taubstummenanstalten, Pensionaten usw. Die Kongregation wurde 1894 päpstlich bestätigt; 1897 erfolgte die Approbation ihrer Satzungen. Die Schwestern legen die einfachen Gelübde erst nach 20jähriger Bewährung in der Genossenschaft auf Lebenszeit ab, vorher immer nur auf ein Jahr bei den alljährlichen ¶ Exerzitien. Verbreitet sind die K.schwestern außer in der Schweiz besonders in den österreichischen Kronländern (359 Anstalten) und in Baden nebst Hohenzollern (Provinzialhaus in Hegne), wo sie 175 Anstalten mit 779 Schwestern haben; ferner auch in Italien und in der apostolischen Präfektur Bettiah und Nepal in Vorderindien; mit im ganzen (Ende 1909:) 5049 Schwestern in 874 Anstalten, ferner 318 Novizinnen und 777 Kandidatinnen in den 9 Noviziaten gehören die Ingenbohler Schwestern, die sich etwa zur Hälfte aus dem Deutschen Reich rekrutieren, zu den größten Frauengenossenschaften der Gegenwart. Vgl. Heimbucher[2] II, S. 524 f; Geschichte des Instituts der barmh. Schwestern usw., Ingenbohl (daselbst eigene Druckerei) 1888[2]; — 10. Schwestern vom

heil. K. mit Mutterhaus in Straßburg, 1833 von drei Schwestern v. Glaubitz zunächst für Erziehung von Waisenkindern gegründet, übernehmen jetzt auch die Leitung von Besserungs-, Blinden-, Taubstummen- und Idiotenanstalten, sind mit 418 Mitgliedern in 35 Niederlassungen (davon 7 im Bistum Straßburg) in mehreren süd- und westdeutschen Diözesen verbreitet. Vgl. Heimbucher[2] III, S. 566; — 11. Töchter vom K., in Frankreich, gegründet 1625 zu Roye (in der Picardie) von Pfarrer Guérin für Jugendunterricht besonders auf dem Lande, teilten sich 1640 in eine religiöse Kongregation (mit einfachen Gelübden), deren Satzungen 1668 von Clemens IX bestätigt wurden, und eine Säkulargenossenschaft ohne Gelübde (¶ Kongregationen usw.: I, 2b); nach der Revolution verzweigten sie sich in mehrere von einander unabhängige Diözesan-Kongregationen mit den Namen Religieuses, Soeurs oder Filles de la Croix, die jetzt zum Teil nach den Vereinigten Staaten und Canada übergesiedelt sind. Vgl. Heimbucher[2] III, S. 542; — 12. Ferner entstanden in Frankreich, sämtlich für Unterricht und Krankenpflege bestimmt: die 1639 von Margareta Senaux gestifteten Töchter des hl. K.es zu Paris (vgl. Heimbucher[2] III, 542); die Schwestern ULFrau vom K.e mit Mutterhaus in Le Puy (1673 gegr.) und mit Mutterhaus in Murinais (1832 gegr.); die Schwestern vom K. Jesu mit Mutterhaus in Groissiat (Diöz. Belley), der 1832 gegründete weibliche Zweig von Nr. 7; — 13. Kreuzschwestern vom heil. Andreas, 1804 für Erziehung, Unterricht und Krankenpflege gegründet von der ehrw. Elisabeth Béchier (erste Generaloberin, † 1838) im Verein mit dem ehrw. Andreas Hubert Fournet († 1834 als Generalvikar von Poitiers), 1867 päpstlich bestätigt, Mutterhaus in La Puye (Bistum Poitiers), hatten 1903 über 400 Niederlassungen in Frankreich, 9 in Italien, 9 in Spanien mit über 3000 Mitgliedern. Vgl. Heimbucher[2] III, 380; über Fournet vgl. KL[2] IV, Sp. 1640 f; — 14. Töchter vom heil. K. mit Mutterhaus zu Lüttich, für Erziehung und Unterricht von armen Mädchen, Fürsorge für weibliche Gefangene und andere Werke der Charitas, gegründet 1833 von Pfarrer Habets und Johanna Haze („Mutter Maria Theresia", † 1876), 1845 (die Statuten 1851) päpstlich approbiert; außer in Belgien auch in Deutschland (20 Niederlassungen in den Diözesen Köln und Münster; Noviziat in Aspel bei Rees; (1908:) 345 Schwestern), in England (14 Niederlassungen) und in Ostindien (seit 1862; 12 Niederlassungen; Noviziatshäuser in Bandora bei Bombay und Calcutta) verbreitet; im ganzen (1907:) gegen 3000 Mitglieder in 84 Häusern. Vgl. Heimbucher[2] III, S. 387; — 15. Schwestern vom heil. K. und Leiden, 1850 zu Manchester von dem Passionistenpater Gaudentius für Leitung von Schulen und Arbeiterinnen-Asylen gegründet, unter Leitung der ¶ Passionisten stehend; in Großbritanien verbreitet; Mutterhaus in Bolton; — 16. Marianiten-Schwestern vom heil. K. = ¶ Marianiten; — 17. Schwestern vom heil. K. und den Sieben Schmerzen, selbständiger Zweig von Nr. 16 in Canada, ¶ Marianiten; — 18. Graue Schwestern vom heil. K., mit Mutterhaus in Ottawa, gegründet 1845 in Montreal für Unterricht und Charitas, mit (1908:) 679 Mitgliedern in 46 Häusern in Canada und den Vereinigten Staaten verbreitet; — 19. Schwestern von Loretto am Fuße des K.es ¶ Loretto; — 20. Liebhaberinnen des K.es in Annam (Hinterindien), im 17. Jhd. von Pierre de la Mothe Lambert, Mitglied des ¶ Pariser Seminars, für Leitung von Schulen und Waisenhäusern aus Eingeborenen gebildet, 1739 reformiert, noch jetzt verbreitet und namentlich als „Wandertäuferinnen" tätig; — 21. Liebhaberinnen des K.es in Japan, aus Eingeborenen gebildete Genossenschaft für Unterricht und Krankenpflege, 1875 von Bischof Laucaigne zu Motobari (Diözese Nagasaki) gegründet, jetzt 160 Schwestern in 12 Niederlassungen.

Joh. Werner.

Kreuzauffindung, Fest der, ¶ Kreuzesfeste, 1.

Kreuzbrüder 1. = ¶ Flagellanten; — 2. ¶ Kreuz, rel. Genossenschaften, A 6. 7.

Kreuzbündnis, kathol. Abstinenzverein, ¶ Charitas, 8, Sp. 1645.

Kreuzerfindung, Fest der, ¶ Kreuzesfeste, 1.

Kreuzerhöhung, Fest der, ¶ Kreuzesfeste, 2.

Kreuzesfeste. 1. Kreuzerfindung (inventio s. crucis), am 14. September zur Erinnerung an die Auffindung des hl. Kreuzes durch ¶ Helena, die Mutter Konstantins, gefeiert, kam Mitte des 4. Jhd.s in Jerusalem, hier mit der Jahresfeier der Einweihung der von Konstantin erbauten hl. Grabesbasilika, auf, verbreitete sich im Orient, wurde aber im Abendlande erst im 8. Jhd. und nur zögernd und vereinzelt angenommen; — 2. Kreuzerhöhung (exaltatio s. crucis), am 3. Mai, zur Erinnerung an die Wiedergewinnung des durch den Perserkönig Chosru II 614 geraubten hl. Kreuzes durch den Griechenkaiser Heraklius 628 (¶ Byzanz: I, 3) gefeiert, wurde auf die Kunde davon sogleich im Abendlande eingeführt; — 3. Die griechische Kirche kennt noch ein Fest der Kreuzholzentstehung am 1. August.

RE[3] XI, S. 92 f; — K. A. H. Kellner: Heortologie, (1900) 1906[2], S. 236—241; — Bernardakis: Le culte de la croix ches les Grecs (Échos d'Orient V, 1901—02, S. 193 ff. 257 ff); — Karl Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, S. 211 ff. O. Clemen.

Kreuzesweihe, ein noch jetzt in kath. Gegenden, z. B. in Bayern und in Oesterreich, bestehender Brauch, auf Hügeln und in den Saatfeldern zum Schutze gegen Hagel und Unwetter aufgestellte Kreuze („Wetterkreuze") zu weihen.

Ad. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II, 1909, S. 12 f. O. Clemen.

Kreuzeszeichen ¶ Kreuzzeichen.

Kreuzfahrer, K.staaten, ¶ Kreuzzüge.

Kreuzgang (ambitus) ¶ Kloster. — Kreuzgänge ist auch zuweilen Bezeichnung der ¶ Bittgänge.

Kreuzgewölbe ¶ Kirchenbau: I.

Kreuzherren ¶ Kreuz, Genossenschaften, A 1.

Kreuzholzentstehungsfest ¶ Kreuzesfeste, 3.

Kreuzigung Jesu ¶ Jesus Christus: II, 3; III A ¶ Golgatha ¶ Kruzifix.

Kreuzkuppelkirche ¶ Altchristliche Kunst: I, 1 a; 2 a; 3 b ¶ Kirchenbau.

Kreuzprobe, eine Art der Gottesurteile, ¶ Ordal.

Kreuzschlagen ¶ Kreuzzeichen.

Kreuzschwestern (v. Heiligen Andreas, v. In-

genbohl) ¶ Kreuz, Genossenschaften, B 9. 13. Vgl. auch 10. 12. 15—19.

Kreuzträger (crucigeri; cruciferi) ¶ Kreuz, Genossenschaften, A.

Kreuzweg.

1. K. in Jerusalem; — 2. Die Nachahmungen des K.s in Jerusalem; — 3. Die K.andacht; — 4. Die K.ablässe; — 5. Vereine zur Förderung der K.andacht; — 6. Der Ersatz des K.s — das Stationskreuzchen.

1. Seit den Kreuzzügen — früher ist es jedenfalls nicht nachweisbar — sind in Jerusalem 14 Stellen zwischen der Burg Antonia und dem Golgatha-Kalvarienberg durch liegende Säulenschäfte oder in die Häuser eingemauerte Steine bezeichnet. So suchte die Andacht die Stellen festzuhalten, an denen die teils durch die Evangelien, teils durch die Tradition bezeugten Szenen des K.s stattgefunden haben sollen. Es sind folgende biblische Szenen: Verurteilung durch Pilatus I (die römischen Zahlen bezeichnen die Nummern der K.stationen), Uebernahme des Kreuzes II, Unterstützung durch Simon von Kyrene V, Weinende Frauen VIII, Entkleidung Jesu X, Annagelung XI, Kreuzestod XII, Kreuzabnahme XIII, Begräbnis XIV; aus späterer Tradition treten hinzu: drei Fälle unter dem Kreuz III, VII, IX, Begegnung mit Maria IV, Schweißtuch der Veronika VI. Die 5 letzten Stellen finden sich in der Grabeskirche. Jene 14 Stellen heißen Stationen, weil die Pilger an diesen Stellen Halt (statio) zu machen pflegten.

2. Die Franziskaner, seit 1219 als Wächter vom heiligen Grabe angestellt (¶ Grab, heiliges: III, 3), errichteten von der Mitte des 15. Jhd.s an in oder bei ihren Klöstern in Europa Nachbildungen des K.s. Seit dem 18. Jhd. dürfen sie mit Erlaubnis der kirchlichen Oberen auch anderwärts solche anlegen. Natürlich steht auch dem Papst das Recht zu, Bischöfen und einzelnen darum ansuchenden Priestern die dazu nötige Vollmacht zu geben oder auch die Errichtung von K.en in Privathäusern zu gestatten. Doch sind die Franziskaner noch immer die eigentlichen Hüter der K.e. Diese werden zumeist in Kirchen und ¶ Oratorien errichtet, oft auch im Freien an Wallfahrtsorten, vielfach an landschaftlich hervorragenden Stellen, gern an Bergabhängen, oft mit großer Pracht. An einem Ort, ja in einer Kirche können heutzutage verschiedene K.e bestehen. Die einzelne Station ist meist mit einem gemalten oder geschnitzten Bild der betreffenden Leidensszene geschmückt, muß aber Nummer und kurze Erläuterung tragen. Doch ist dies alles nur Beiwerk. Entscheidend sind die geweihten Kreuze, ohne Christusbild, die nur aus Holz, nicht Metall, gefertigt sein dürfen und meist über den Bildern angebracht sind. An ihnen hängt der Segen der K.andacht (s. 3), der Ablaß (s. 4), der an sie gebunden ist (¶ Bußwesen: III, 3. 5). Wird die Hälfte der Kreuze auf einmal zerstört, ist auch der K. dahin und muß neu errichtet werden. Ein, wenn auch oft sehr kleiner, Zwischenraum muß die einzelnen Kreuze trennen, damit man von einem Kreuzwege sprechen kann.

3. Die Kreuzwegandacht ist öffentlich oder privat. Die öffentliche K.andacht führt ein Priester an; zuerst kommen die Männer gesondert, dann die Frauen, zwischen beiden ein oder mehrere Priester. Bei jeder Station liest ein Priester oder Kleriker eine auf die Leidensszene sich beziehende Betrachtung. Dann betet die Gemeinde das Vaterunser und Ave Maria (¶ Formeln, 2 a und b), auch den Reueakt (¶ Gebete in der kath. Kirche, 10) und zieht unter Gesang eines Liedes zur nächsten Station. Wo der Raum dies nicht zuläßt, können die Gläubigen an ihren Plätzen verbleiben; während der Priester umherzieht, sollen sich aber alle nach der betreffenden Stelle wenden. Bei jeder neuen Station muß die Gemeinde sich erheben oder das Knie beugen, um das Aufstehen, Weitergehen und Kommen zur folgenden Station zu bezeichnen. Nach neuen Bestimmungen ist es aber sogar möglich, daß der Priester die Andacht vom Altar aus betet und nur bei jeder neuen Station gleich der Gemeinde die Kniee beugt. Außer den öffentlichen K.andachten vermag jeder Katholik privatim die Andacht zu verrichten. Er muß dabei an jeder Station nach Vermögen das Leiden Jesu betrachten. Die Gebetbücher enthalten dazu ausführliche Anleitung. Daß er bei jeder Station deren Geheimnis zum Gegenstand der Betrachtung mache, ist nicht vorgeschrieben. Man braucht nur an das Leiden im allgemeinen zu denken, sich zu bemühen, Mitleid mit Jesus bei sich zu erwecken, — das ist genug. Die Gebete dabei sind heilsam, aber nicht vorgeschrieben. Nur die Betrachtung des Leidens Christi ist die eine der drei rechtlichen Voraussetzungen des K.ablasses; die beiden anderen sind: örtliche Bewegung von einer Station zur nächstfolgenden und Vollendung der ganzen Andacht ohne wesentliche Unterbrechung.

4. Während ehedem die Wallfahrt nach Jerusalem oder wenigstens nach den, von den Franziskanern da und dort errichteten K.en die hohen, wenn auch nicht genau bekannten K.ablässe rechtfertigte, steht heutzutage das geforderte Mindestmaß der religiösen Leistung in auffallendem Mißverhältnis zu den freigebig gewährten Ablässen, — wohl ein Beweis, daß bei der maßlosen Ausdehnung der Ablaßgnaden deren Zugkraft immer mehr abnimmt und die Herabsetzung der Forderungen notwendig macht. Der Besuch des K.s gewährt jedenfalls dieselben Ablässe wie der Besuch des K.s in Jerusalem. Welche diese seien, ist zweifelhaft; man sagt, die Urkunden seien bei einem Brand in der Grabeskirche unter Pius V zerstört worden. Doch sind jedenfalls mehrere vollkommene Ablässe darunter, nur weiß man nicht, an welchen Stationen diese hängen. Ob diese Ablässe durch mehrfachen Besuch des K.s an demselben Tage zu gewinnen seien, ist nicht ganz sicher, für die unvollkommenen scheint dies zu gelten. Eine Neuregelung dürfte beabsichtigt sein.

5. Der Verbreitung der K.andacht dienen neuerdings 1. die Vereine des lebendigen K.s, die als Vorschule zum vollständigen K. gemeint sind. Jedes Mitglied hat eine ihm durch Los zugefallene Station bezw. deren Geheimnis zu betrachten, drei Vaterunser, „Gegrüßet" und „Ehre sei dem Vater" zu beten, während es ein von einem Franziskaner geweihtes festes Kruzifix in der Hand hält. Demzufolge hat jeder Verein 14 Mitglieder. Sie haben mancherlei, wenn auch nicht so umfassende Ablässe wie der K. — 2. Gleichfalls von den Franziskanern begründet und verbreitet wird der Verein des immerwährenden K.s, dessen Mitglieder verpflichtet sind, wöchentlich oder monatlich

die K.andacht zu verrichten, möglichst an verschiedenen Tagen. Beide Vereine haben außer Vereinsleitern „Eiferer" oder „Eiferinnen" aus dem Laienstande, die in kluger Weise für die Vereine zu werben haben.

6. Für Reisende, Kranke, Gefangene, entfernt von der Kirche wohnende Gebirgsbewohner usw. gibt es einen Ersatz für die K.andacht in den Stationskreuzchen oder -kruzifixen. Diese werden vom Franziskanergeneral oder von durch ihn bevollmächtigten Priestern durch das Kreuzeszeichen geweiht und sind im Unterschied von den an den K.stationen angebrachten einfachen Kreuzen mit dem Christusbild versehen, also ¶ Kruzifixe. Sie dürfen aus Holz und Messing sein, nicht aber aus Blei oder Zinn, weil diese Metalle nach Ansicht der Ablaßkongregation zu zerbrechlich sind. Wer am Besuch des K.s verhindert ist, seine Gnaden aber gern gewinnen will, braucht nur ein Stationskreuz in der Hand zu halten und dabei 20 mal Vaterunser, Gegrüßet seist du und Ehre sei dem Vater ohne wesentliche Unterbrechung zu beten, — 14 mal statt des Besuchs der Stationen, 5 mal zu Ehren der hl. Wunden, 1 mal nach der Meinung des Papstes (¶ Bußwesen: III, 4 c) — und hat damit alle K.ablässe gewonnen. Wenn mehrere bei einander sitzen und eines ein Kreuz in der Hand hält, während die anderen mit ihm die vorgeschriebenen Gebete beten, so besitzen nachher alle den K.ablaß. Dabei dürfen sie leichtere Handarbeiten machen, soweit dadurch die innere Aufmerksamkeit nicht gehindert wird, was vor allem den Nonnen zugute kommt. Für Schwerkranke sind die Bedingungen noch bedeutend erleichtert.

KL VII, S. 1130 ff; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13]. **W. E. Schmidt.**

Kreuzzeichen (Signum crucis). Das Schlagen des Kreuzes mit der Hand ist alte christliche Sitte; das Sich-Bekreuzigen (dreimal, an Stirne, Mund und Brust, unter Anrufung der hl. Dreieinigkeit) ist heute noch im Katholizismus allgemein verbreitet (¶ Sitten, kirchliche) und mit Ablässen ausgestattet. In der Liturgie wird das K. hier gleichfalls bei unzähligen Gelegenheiten (in der Messe, bei allen Sakramenten, bei Benediktionen und Exorzismen) angewendet. Im Protestantismus hat sich dieser Gebrauch z. T. erhalten, z. T. ist er später wieder aufgenommen worden (bei der Taufe, der Konsekration im Abendmahl, am Schluß des Segens). — Ueber Kreuz und K.eszeichen in der Kunst vgl. ¶ Sinnbilder, kirchliche, ¶ Kruzifix.

KL VII, S. 1135 ff und RE³ XI, S. 93 ff (dort weitere Lit.); — Beresford-Cooke: The sign of the cross in the western liturgies, 1907. **M.**

Kreuzzeitung ¶ Presse und Religion.

Kreuzzüge.

1. Die Gründe der K.sbewegung und der 1. K.; — 2. Der 2. K.; — 3. Saladin. Der 3. K.; — 4. Der Zug Heinrichs VI, der 4. K. und das lateinische Kaisertum; — 5. Der Kinder-, der 5. und der 6. K.; — 6. Das Ende der Kreuzfahrerstaaten, der 7. und 8. K.; — 7. Die Kreuzzüge gegen andere Nichtchristen, Ketzer und die Staufer; — 8. Die Einwirkungen der Kreuzzüge auf das Abendland. — K. = Kreuzzug.

1. a) In den K.en gipfeln zwei herrschende Ideale des Mittelalters: der Kampf des Christentums gegen den ¶ Islam und die Vereinigung der staatlich geteilten Christenheit unter der Führung des ¶ Papsttums. Der Hauptantrieb, besonders im Beginn und für die große Menge der Kreuzfahrer noch auf lange Zeit, war zweifellos der religiös-kirchliche Gedanke, Palästina den Ungläubigen zu entreißen. Es war die asketische und übersinnliche Religiosität des 11. Jhd.s (¶ Mönchtum, 4 c. d), die sich in den K.en ausdrückt und allein sie möglich gemacht hat. Sehr frühzeitig mischten sich aber schon weltlichere Gründe mit diesen. Das Papsttum wurde auch von starken politischen Antrieben bewegt: nichts konnte seinen Sieg über die deutsche Kaisermacht (¶ Deutschland: I, 4) mehr vervollkommnen und gleichzeitig augenfälliger machen als der Zusammenschluß des christlichen Abendlandes unter seiner Führung. Waren dies die Hauptgründe, so haben doch noch viele andere eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Den ¶ Normannen, diesem unvergleichlich staatsbildenden Volk, das eben erst den Mohammedanern Sizilien, den Byzantinern Unteritalien entrissen hatte, schwebte das Ideal der Herrschaft über das östliche Mittelmeerbecken vor, auf das sie schon die geographische Lage hindrängte; daher waren auch jetzt die Griechen fast in erster Linie ihre Gegner. Das darf um so weniger unterschätzt werden, als die Normannen die im Kampf gegen die deutschen Kaiser bewährten Verbündeten des Papstes gewesen waren: diese beiden Faktoren waren daher anfangs nicht zu trennen. Die Handelsstädte Unteritaliens (Amalfi, Salerno, Brindisi usw.), sowie später Genua und Pisa waren aus wirtschaftlichen Gründen ebenfalls Gegner der Griechen, die bisher den Handel in jenen Gegenden in der Hand gehabt hatten, und die vollends nach der Gründung abendländischer Niederlassungen in Palästina ihre Rivalen wurden. Auch Venedig stellte sich nur solange gut zu Byzanz, als seine Handelsvorherrschaft im Ostreich anerkannt wurde. Der Wandertrieb, das Streben, die durch Mißwachs und Notjahre verschlechterte wirtschaftliche Lage zu bessern, auf der anderen Seite gewisse, gerade infolge der K. sich ausbildende Ideale des Ritterwesens haben schließlich bewirkt, daß aus den K.n eine Art Kolonialbewegung geworden ist, der nur infolge der politischen Lage dauernder Erfolg versagt blieb.

1. b) Für die Beurteilung mindestens der ursprünglichen K.sbewegung ist doch ihre Veranlassung entscheidend. Pilgerfahrten nach dem hlg. Land waren seit jeher und im 11. Jhd. häufiger als bis dahin unternommen worden. Doch führt von ihnen keine direkte Brücke zu den K.n. Auch Gregors VII Bitte um Hilfe gegen die Muslimen kann nicht als Vorbild für das spätere Vorgehen der Päpste betrachtet werden. Nur insofern liegt hier eine Parallele vor, als auch sie schon veranlaßt wurde durch das Vordringen der Seldschucken. Dieser Türkenstamm zwang Byzanz, sich fast ganz aus Kleinasien zurückzuziehen, und veranlaßte dadurch ¶ Alexios Komnenos (¶ Byzanz: I, 6) zu Hilfegesuchen in Rom. Allerdings war mit den Seldschucken nicht eine einheitliche Macht in Vorderasien eingezogen, vielmehr zerfiel der Stamm bald wieder in selbständige Emirate, die noch dazu mit den beiden anderen islamitischen Herrschaften in Kampf lagen: mit dem sunnitischen Chalifat in Bagdad und mit den schiitischen Fatimiden in Aegypten (¶ Islam, 12 b). Erleichterten diese Spaltungen die christlichen Unter-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

nehmungen, so wurden sie erschwert durch den mohammedanischen Fanatismus, der sich besonders in der bald abergläubisch gefürchteten politisch-religiösen Sekte der ¶ Assassinen verkörperte. — Der Hilferuf Alexios' und der christlichen Pilger stieß in ¶ Urban VII auf einen Papst, der von den religiösen und kirchenpolitischen Motiven vielleicht gleich stark bewegt wurde. Daß er sich nun in erster Linie an Frankreich wandte, war schon durch seinen Zwiespalt mit dem schismatischen Deutschland (¶ Heinrich IV) bedingt; außerdem aber hatte sich jenes Land der asketischen Religiosität der Zeit besonders stark hingegeben. Der erste K. ist denn auch ein im wesentlichen französisches Unternehmen (¶ Frankreich, 4) geworden. Auf der Synode von Piacenza (März 1095) hatte Urban schon auf den Plan vorbereitend hingewiesen, auf der Synode zu Clermont (18. bis 28. November 1095) forderte er dann in mächtiger Rede zur Wiedereroberung der hlg. Stätten auf; die Menge nahm seinen Ruf mit dem begeisterten „Gott will es" (Deus lo vult) auf, und Adhemar von Monteil, Bischof von Puy († 1098 in Antiochien), wurde zum päpstlichen Stellvertreter und Führer des auf den August 1096 anberaumten Zuges ernannt. Den organisierten Ritterzügen eilten seit dem Frühjahr dieses Jahres große Scharen kreuztragender Bauern, Landstreicher und Gesindel aller Art voraus, die sich in der gerade herrschenden Not leicht entflammen ließen von ekstatischen Predigern wie Peter von Amiens, einem ehemaligen Palästinapilger († 1115), der aber keineswegs der Urheber des ganzen K.s war, wie auf Grund ¶ Alberts von Aachen, des Verfassers einer „Geschichte von Jerusalem", bis zu Sybels Widerlegung geglaubt worden ist. In einzelnen Zügen eilten sie unter Führung von Peter, Walter von Habenichts (Senzavehor = Sans avoir) u. a. durch Deutschland, wo sich ihre Ekstase in entsetzlichen Judenmorden (¶ Judentum: II, 3b) entlud, und durch Ungarn, wo die meisten schon aufgerieben wurden, nach Konstantinopel (Juli 1096), das den wenigen, die es erreichten, ein Unterkommen bis zur Ankunft der Ritterheere bot, nachdem Vorstöße in Kleinasien erfolglos geblieben waren. Auch die Ritterheere, die teils die Donau entlang gezogen waren, teils sich von Italien aus übersetzen ließen, trafen nach einander in Konstantinopel ein; unter den Führern ragte der Normanne ¶ Bohemund von Tarent hervor, durch Geist und Tapferkeit, Schlauheit und festes Verfolgen seiner frühzeitig gefaßten Pläne den andern überlegen. Sein Nebenbuhler war der als habsüchtig verschrieene Raimund von Toulouse. Neben ihnen stachen Robert von der Normandie, Robert von Flandern, Tankred, Bohemunds Neffe, u. a. wenig hervor, anfangs auch ¶ Gottfried von Bouillon nicht, der Führer der Lothringer, des einzigen halbwegs deutschen Stammes. Alexios wußte sie alle zur Leistung des Lehenseides für die zu erobernden Gebiete zu bewegen; er suchte so die Gefahr abzuwenden, die ebensosehr in den Zielen der Normannen liegen konnte, wie sie in der Entstehung eines unabhängigen christlichen Staates in Vorderasien für ihn liegen mußte. Im Sommer 1097 belagerte und eroberte das Kreuzheer Nicäa, teilte sich dann, siegte aber wieder gemeinsam bei Doryläum. Während Balduin, Gottfrieds Bruder, und Tankred sich vom Hauptheer trennten und jener sich Edessas bemächtigte, belagerte das Hauptheer Antiochia. Angefeuert durch das Auffinden der angeblichen hl. ¶ Lanze eroberten die Christen trotz größter Schwierigkeiten Stadt und Burg. Bohemund aber wußte sich durch List und Ueberrumpelung trotz seines Lehenseides und trotz des Widerspruches Raimunds zum Fürsten von Antiochia zu machen. Dadurch wurde indes der schon lange herrschende Zwist zwischen den Führern nur stärker angefacht, und viele Teilunternehmungen mußten ihrem Streben nach Eroberung selbständiger Herrschaften dienen. Erst am 7. Juni 1098 erreichten die Kreuzfahrer Jerusalem; die Stadt, die unlängst von den Aegyptern zurückerobert war, wurde am 15. Juli eingenommen (¶ Jerusalem: II); in einem entsetzlichen Gemetzel der Muslimen äußerte sich auch hier die durch die Entbehrungen noch gesteigerte religiöse Inbrunst. — In der schwierigen Frage, wer Herr der Stadt werden sollte, schien, nachdem die Forderungen des Klerus zurückgewiesen waren, Raimund die berechtigtsten Ansprüche zu haben. Erst nach seiner Ablehnung — aus nicht ganz klaren Gründen — wurde Gottfried zum „Schützer des hlg. Grabes" gewählt. Dieser besiegte zwar die Aegypter unweit Askalon und unterwarf die Küstenstädte, starb aber, bevor er zeigen konnte, ob er seine Stellung gegenüber den Mohammedanern, den christlichen Führern, vor allem gegenüber den sich meldenden Ansprüchen der Kirche zu wahren wußte. Zu seinem Nachfolger wurde trotz der Bemühungen des Patriarchen von Jerusalem, der Tankred unterstützte, Balduin von Edessa gewählt, an dessen Stelle in Edessa Balduin von Burg trat. Tankred erhielt die Regentschaft Antiochias für Bohemund, der inzwischen gefangen genommen war und auch von neuen Kreuzheeren, die 1100 die Heimat verließen, nicht hatte befreit werden können. Als dann Bohemund 1103 losgekauft war, brachte er, da er neue Erfolge nicht hatte erringen können und Balduin der Jüngere von Edessa sogar gefangen genommen war, in Frankreich wiederum gewaltige Kreuzfahrerscharen zusammen, führte sie dann plötzlich gegen seinen alten Feind Alexios, wurde aber von diesem zu schimpflichem Frieden gezwungen. Indessen kümmerte sich Tankred wenig um die Abmachungen über Antiochia, und Bohemund starb schon 1111 — die interessanteste Persönlichkeit in dieser sonst so verzückten halb kleinlichen, halb großartigen Welt. — Unterdessen war in Syrien ein weiterer christlicher Staat gegründet worden: Raimund von Toulouse selber war zwar bei der Belagerung von Tripolis umgekommen, aber seinem (natürlichen) Sohn gelang die Eroberung der Stadt und ihrer Umgebung. Der König von Jerusalem — Balduin I (1100—1118) hatte diesen Titel angenommen — blieb indessen stets der angesehenste Fürst. Balduin, ein reckenhafter Herrscher, vollendete mit Unterstützung besonders der Italiener die Eroberung der Küstenstädte und hielt in zahllosen Kriegszügen die Feinde ringsum in Schach. Seine Nachfolger, Balduin II (v. Edessa, früher von Burg, 1118 bis 1131), der noch durch Wahl, und Fulco (1131—1143), der als Schwiegersohn Balduins II schon durch Erbschaft den Thron erhielt, sicherten ihr Reich, dehnten es auch teilweise aus,

hatten aber auch unausgesetzt mit Schwierigkeiten durch das rivalisierende Antiochien zu kämpfen. Wichtiger als die vielen Einzelkämpfe ist die Gründung der Templer- und Johanniterorden (¶ Ritterorden), die eine stets kampfbereite Truppe bildeten. Da sie hauptsächlich französische Angehörige hatten und der Handel in der Hand der italienischen Seestädte lag, herrschte im wesentlichen romanische Kultur im Lande.

2. Die Eroberung von Edessa (1144) durch Emadeddin Zenki gab den Anstoß zum z w e i t e n K., den schon sowieso die inzwischen wieder hochgestiegene religiöse Begeisterung, außerdem aber L u d w i g VII von ¶ Frankreich (: 4) selber forderte, da er sich von schwerer, nur durch einen K. sühnbarer Schuld bedrückt fühlte. Papst ¶ Eugen III wandte sich daher wieder an die Franzosen, wußte aber dann durch die glühende Beredsamkeit des anfangs dem K. widerstrebenden ¶ Bernhard von Clairvaux ein allgemeineuropäisches Unternehmen zustande zu bringen. Wieder waren entsetzliche Judenmorde die erste Frucht der Begeisterung, bis Bernhard dagegen einschritt. Ihm gelang es dann auch kurz nach Weihnachten 1146, König K o n r a d III (¶ Deutschland: I, 3, Sp. 2073), der angesichts der deutschen und der italienischen, durch die Normannen bedrohten Zustände lange abgelehnt hatte, zum K. fortzureißen. Eine gewisse Sicherung wurde Konrad dadurch gegeben, daß Ludwig sich nicht auf eine Verbindung mit den Normannen einließ, wie er auch beim Eintreffen in Byzanz ein Bündnis mit Kaiser Manuel (¶ Byzanz: I, 6) gegen die Normannen ablehnte. Ein Teil der deutschen Kreuzfahrer wandte sich mit Beistimmung Bernhards gegen die Wenden, erreichte allerdings nur die Vernichtung der durch friedliche ¶ Heidenmission (: III, 2. Sp. 1988) errungenen Erfolge. Die Flandrer und Lothringer wählten den Seeweg und vereinigten sich vorerst mit den Engländern und Normannen zur Unterstützung bei der Eroberung Lissabons (¶ Portugal), der einzigen großen Leistung des ganzen K.s. Konrads Hauptheer erreichte Konstantinopel, ließ sich von den Griechen nach Nicäa übersetzen, wählte dann aber, abgesehen von einer kleinen, unter ¶ Otto von Freising die Küste entlang ziehenden Schar, wider den Rat der Griechen, den Weg durch das Binnenland. Es wurde fast vollständig aufgerieben; die Ueberbleibsel erreichten unter unsäglichen Mühsalen wieder Nicäa, marschierten nun mit den hier inzwischen eingetroffenen Franzosen nach Ephesus, von wo aus sich Konrad, krank geworden, zu Schiff nach Byzanz begab. Auch Otto von Freisings Abteilung war inzwischen nahezu vernichtet, und Ludwig, der an derselben Stelle starke Verluste erlitt, konnte schließlich das hlg. Land nur zu Schiff mit einem Teil seiner Ritter erreichen. Direkt nach Jerusalem begab sich jetzt auch der wiedergenesene Konrad. So kam aus den Resten aller Abteilungen und den aus Portugal anlangenden Kreuzfahrern noch ein ziemlich stattliches Heer zusammen. Edessa war indessen schon 1146 von Nureddin, Zenkis Sohn, zerstört worden. Man einigte sich deshalb auf die Eroberung von Damaskus, zu dem B a l d u i n III v o n J e r u s a l e m (1143—1162), entgegen der klugen Politik seines Vaters, die guten Beziehungen nicht aufrechterhalten hatte. Da indessen bald Argwohn zwischen den Kreuzfahrern und den Lateinern entstand, die, nicht mehr direkt bedroht, die Ritterscharen keineswegs gern sahen, so wurde die Belagerung wieder aufgehoben, und da eine neue Unternehmung gegen Askalon von vornherein scheiterte, fuhren die Könige ergrimmt ab, und der ganze K. mißlang völlig. Nur Roger II von Sizilien benutzte das Unternehmen für sich, indem er sich jetzt mit Ludwig gegen Byzanz verband (¶ Byzanz: I, 6).

3. Im selben Maß wie in den Kreuzfahrerstaaten der hohe Schwung dahinschwand, Thronfolgestreitigkeiten entstanden und Weiberregiment zu herrschen begann, im selben Maß erstarkte der ¶ Islam. Nureddin einigte schon fast ganz Syrien. Die entscheidende Wendung aber war, daß sich das schiitische Aegypten, von A m a l r i c h I v o n J e r u s a l e m (1162—1174) unklugerweise bedrängt, an den Sunniten Nureddin wandte. Aus der Hilfesendung entstand die Herrschaft des sunnitischen Kurden S a l a d i n über Aegypten, dann auch über ganz Syrien und Mosul. Dem gewaltigen „Sultan", unter dem der geeinigte Islam seine alte unwiderstehliche Stoßkraft zurückgewann, war Jerusalem nicht gewachsen. Am Berge Hattin wurde König Wido von Lusignan 1187 entscheidend geschlagen; die Eroberung des Landes folgte, am 2. Oktober fiel auch Jerusalem; fast nur Tyrus hielt sich noch unter Konrad von Montferrat; Wido belagerte Akkon, und die Seemächte konnten den Handel fortsetzen. — Es schien selbstverständlich, daß ein d r i t t e r K. unternommen werde, selbstverständlich auch, daß ¶ F r i e d r i c h I B a r b a r o s s a das Unternehmen leitete: die weltliche Gewalt rückte in gewissem Sinne in die Stelle der geistlichen ein. Möglich war das dem Kaiser allerdings erst, nachdem P h i l i p p II A u g u s t u s von ¶ Frankreich (: 4) sich zum Frieden verbunden und schließlich sogar mit dem englischen König Heinrich II (¶ England: I, 2) gemeinsame Fahrt nach dem hlg. Land verabredet hatte, da beide seit langem das Kreuzgelübde abgelegt, in gegenseitigem Mißtrauen aber nicht gehalten hatten. Friedrich nahm auf dem „Hoftage Christi" im Frühjahr 1188 das Kreuz und zog im folgenden Jahr mit einem verhältnismäßig kleinen, aber wohlgeordneten Heere — unglücklicherweise wieder auf dem Landweg — nach Konstantinopel. Der zahllosen Schwierigkeiten, die ihm der argwöhnische Isaak Angelos (¶ Byzanz: I, 6) machte, wurde er durch seine maßvolle und entschlossene Haltung Herr. Das vertragsbrüchige Ikonium eroberte er, aber auf dem Weg nach Tarsus fand er den Tod im Flusse Saleph. Sein Sohn Friedrich von Schwaben brachte das Heer nach Akkon, aber dort starb auch er (1191), und die Ueberreste des deutschen Heeres waren nicht stark genug, um selbständige Unternehmungen durchzuführen. — Unterdessen hatten P h i l i p p und R i c h a r d L ö w e n h e r z, der an seines Vaters Stelle getreten war, Ende 1189 die Meerfahrt begonnen. Schon in Sizilien entstanden Reibereien der Verbündeten untereinander: ein rein geistiges Ziel konnte eben die politischen und persönlichen Differenzen nicht mehr überbrücken. Nachdem Richard ¶ Cypern genommen hatte, das in loser Verbindung mit Byzanz stand, trafen die Könige vor Akkon wieder zusammen. Dieses ergab sich nun zwar im Juli 1191, aber der tiefe Haß zwischen den Königen und Richards Hochmut verhinderte jede

gemeinsame große Unternehmung: Philipp kehrte heim, und Richard, ein Haudegen, kein Feldherr, verzichtete auf die Durchführung des Vormarsches nach Jerusalem. Nur Jaffa ward erobert. Vorher war an Stelle Widos, der Cypern erhielt, ein neuer König (Graf) von Jerusalem ernannt worden. In dem nur für drei Jahre gültigen Frieden mit Saladin (1192) wurde den Christen ein Teil der Küste und die Pilgerfahrt nach Jerusalem in unbewaffneten kleinen Scharen zugestanden. Das war der ganze Erfolg, und auch der hatte nur erzielt werden können, weil Saladin trotz Proklamierung des „heiligen Kriegs" mit vielen Schwierigkeiten in seinem Heer zu kämpfen hatte. Die Gefangennahme Richards auf seiner Heimfahrt durch Deutschland sei hier nur erwähnt.

4. Die K.spläne waren in immer größere Abhängigkeit von der Politik geraten. Auch die Unternehmung Heinrichs VI (1197; ¶ Deutschland: I, 4; Sp. 2085) hing eng mit seinen weiten politischen Plänen zusammen. Der K. erreichte Palästina kurz nach der Eroberung Akkons durch den Nachfolger Saladins († 1193). Heinrich VI setzte Amalrich von Lusignan, Widos Nachfolger in Cypern, zum Herrscher von Jerusalem ein, das damit vom Kaiser lehnsabhängig wurde, konnte aber weitergehende Pläne infolge seines plötzlichen Todes nicht durchführen. Doch hat gerade dieser K. für Deutschland seine besondere Bedeutung, weil die bisherige deutsche Spitalbrüderschaft von St. Marien zu dem Deutschherrenorden erhoben wurde und so ein Gegengewicht gegen Templer und Johanniter bildete (¶ Ritterorden). — Wird schon diese Unternehmung in der üblichen Zählung nicht berücksichtigt, so verdient die des Jahres 1204 den Namen vierter K. erst recht nicht. Allerdings war der K. gegen Aegypten geplant, da man glaubte, dort den Sultan am besten zu treffen, er richtete sich aber, nachdem die Kreuzfahrer, die von den Venetianern pekuniär abhängig waren, für diese zuvörderst das ungarische, aber christliche Zara erobert hatten, gegen Byzanz. Seitdem nämlich der dort herrschende Usurpator (¶ Byzanz: I, 6—7) die wirtschaftliche Machtstellung der Venetianer in seinem Reiche bedrohte, erstrebten diese seine Beseitigung. Dasselbe Interesse hatte — wenn auch in viel geringerem Grade — Philipp von Schwaben, dessen Schwager der berechtigte Thronerbe Alexios war. Die Versprechungen Alexios', vor allem aber die geschickte Politik des Dogen Dandolo erreichten wirklich, daß das Heer sich gegen ¶ Innocenz' III Willen nach Byzanz wandte und den Prätendenten als Alexios IV einsetzte. Mehrfache Revolutionen in der Stadt und Alexios' Unfähigkeit, seine Versprechen zu halten, bewirkten dann die Eroberung und Zerstörung Konstantinopels und die Zerteilung des Reiches in das „Lateinische Kaisertum" (1204 bis 61) und andere lateinische Herrschaften, während die Venetianer alle für den Handel wichtigen Punkte erhielten. So hatte der K. den Venetianern und auch dem Papste durch die Einführung des Katholizismus in den neuen Staaten die Geschäfte geführt, dem Islam aber nicht geschadet; denn zu einem größeren Unternehmen gegen die Muslimen konnte die schwache Neuschöpfung nie gelangen. Von inneren Wirren zerfleischt, von äußeren Gegnern bedroht, siechte sie dahin, bis die Griechen von Nizäa aus das alte Reich zurückeroberten (¶ Byzanz: I, 7). Ob es richtig war, diesen „Pufferstaat" gegen den Islam zu schwächen, ist gerade neuerdings vom Standpunkt der späteren Entwicklung aus sehr in Zweifel gezogen worden.

5. Näherer Darlegung bedürfen weder die damaligen Vorgänge in Palästina, das ein Teil der Kreuzfahrer von 1204 doch aufgesucht hatte, noch der Kinder-K. (1212), der teils von Frankreich, teils vom Niederrhein ausging, natürlich schmählich scheiterte und nur eine krankhafte Verzerrung eines nicht mehr ganz lebenskräftigen Gedankens ist. ¶ Innocenz III ordnete auf der ¶ Lateransynode von 1215 die ganze K.sbewegung (auch das damit zusammenhängende Ablaßwesen; ¶ Bußwesen: I, Sp. 1468 f), die durch große Prediger wie ¶ Jakob von Vitry aufrecht erhalten wurde. Der fünfte K., der, wieder unter Leitung eines päpstlichen Legaten, großenteils aus Deutschen bestand, die sich mit den noch in Palästina anwesenden Scharen zu dem schon früher (s. 4) geplanten Unternehmen gegen Aegypten zusammentaten, eroberte nun zwar Damiette (1219), scheiterte aber bei dem tollkühnen Vormarsch in das innere Aegypten, da der Legat nicht einmal ¶ Friedrichs II Hilfssendungen abwartete, der selber trotz seines Gelübdes von 1215 noch nicht kommen konnte. Damiette ging wieder verloren, und nur ein gekrönter christlicher König sollte den achtjährigen Waffenstillstand, der geschlossen wurde, kündigen dürfen. Das konnte nur Friedrich II sein, der nach mehrfachen Hemmnissen (¶ Honorius III ¶ Gregorius IX) als Gebannter den sechsten K. (1228 bis 1229) unternahm. War Friedrichs religiöses Interesse nur gering, so hatte er durch seine Heirat mit der Erbtochter des Königreiches Jerusalem doch ein starkes dynastisches Interesse. Durch Unterhandlungen erreichte er 1229 die Abtretung Jerusalems, Nazareths und Bethlehems und der gesicherten Straßen zwischen ihnen und der Küste, dazu noch Sidons; 10jähriger Waffenstillstand und freie Religionsübung der Muslimen in der Jerusalemer Moschee war die Gegengabe. Der Erfolg war nicht zufriedenstellend, aber viel erheblicher als der aller K. seit dem zweiten. Der Gebannte krönte sich trotz des Widerstandes des Patriarchen, der Johanniter und Templer zum König von Jerusalem.

6. Friedrichs Neuschöpfung blieb stets ein schwaches Gebilde, von inneren Kämpfen zerrissen, abhängig auf der einen Seite von den Schicksalen der Staufer (¶ Deutschland: I, 4; Sp. 2085 f), auf der anderen von dem Kampf der Mamluken mit den ägyptischen Sultanen, dann der Mongolen mit den Mamluken. Diese eroberten 1244 endgültig Jerusalem; ihr Herrscher Bibars suchte, Sultan geworden, die spärlichen Reste der Lateiner vollständig zu vernichten, die damals auch durch Konstantinopels Rückeroberung durch Byzanz schwer geschädigt wurden (s. oben 4). Ludwigs IX von Frankreich (siebenten) K. (1249—1254), für den er, der mächtigste Herrscher des Abendlandes (¶ Frankreich, 4), die Kräfte seiner geeinten Monarchie einsetzte, blieb doch nur eine folgenlose Episode. Auch er wandte sich gegen Aegypten und eroberte Damiette, aber auch er scheiterte auf dem Weitermarsch, wurde sogar gefangen genommen

und konnte nach seiner Freilassung auch in Akkon nichts ausrichten (¶ Pastorellen). Seit 1267 rüstete der König zu einem achten K. Als er ihn aber 1270 antrat, begann er mit einer Unternehmung gegen Tunis, dessen Herrscher er der Taufe geneigt glaubte. Mehr als jeder andere K. war allerdings dieser abhängig sowohl von dem großen System der Mittelmeerpolitik, in der Karl von Anjou, Ludwigs Bruder, jetzt als Nachfolger der Staufen (¶ Italien, 4) entscheidend war, als auch von den Interessen des französischen Staates. Der Zug scheiterte völlig und endete mit dem Tod des Königs.

Das Geschick der syrischen Städte war unabwendbar: 1268 war Antiochia gefallen; 1291 fiel auch Akkon, der letzte abendländische Besitz. Mochten die Päpste auch noch so häufig an die Wiederaufnahme der Kreuzzüge denken, die Staaten hatten doch zu viel mit ihrer eigenen Ausbildung zu tun, und nur staatlich organisierte Macht hätte doch jetzt etwas leisten können.

7. Seit langem waren damals auch andere Kämpfe durch Gewährung des Jerusalem-Ablasses zu K.en gestempelt worden. Die Züge gegen die Mauren (¶ Spanien) richteten sich noch ebenfalls gegen Mohammedaner, die gegen die Wenden und Preußen (¶ Heidenmission: III, 2 ¶ Preußen: II) gegen Heiden. Aber in den ¶ Albigensern bekämpfte man schon Ketzer (vgl. ¶ Inquisition, 1), und als die Päpste (vgl. ¶ Innocenz IV) das Kreuz sogar gegen die Staufer predigen ließen, handelte es sich nur um politische Gegner. Nichts kennzeichnet besser die politisch-staatliche Wendung, der die ursprüngliche Idee unterlegen ist, unterliegen mußte.

8. Die Einwirkungen der Kreuzzüge auf das Abendland in religiöser und kultureller wie in kirchenpolitischer Hinsicht sind nicht zu unterschätzen. Die Frömmigkeit wurde durch das hohe geistige Ziel gesteigert, aber auch ihre Kehrseiten zeigten sich bald: der ¶ Reliquien-Kult (¶ Heiligenverehrung, C 2), der im Orient ein starkes Wachstum erfuhr, und die damit zusammenhängende „Traditionsmacherei" und der Wunderglaube. Der Kult der hlg. ¶ Anna und der Mutter Gottes (¶ Maria: I), die Erzählungen von den hlg. ¶ Drei Königen und die Ausbildung der Legende vom ¶ Gral sind die deutlichsten Beweise für diesen Einfluß. Auf die Ausbildung des Ablaßwesens ist durch den Jerusalem-Ablaß eingewirkt worden (¶ Bußwesen: I, Sp. 1469). Zu den direktesten Wirkungen gehören die Durchdringung des Rittertums mit kirchlich-religiösen Gedanken und die Verschmelzung beider Ideale in den ¶ Ritterorden (vgl. ¶ Hospitaliter). — Auf die ganz allgemeinen kulturellen Einwirkungen sei nur hingewiesen: in Kleidung, Bewaffnung, Einführung unbekannter Produkte, in Sprache, Kunst und Literatur, dann in der Kenntnis der Erde und der Bereicherung der Wissenschaften überhaupt, kurz auf allen Gebieten zeigt sie sich. Sehr folgenschwer war die Verlegung der Welthandelsstraßen, der Umschwung des Handelsverkehrs und die dadurch verursachte Machtsteigerung der italienischen Handelsstädte. — Kirchenpolitisch fällt am meisten die Steigerung der Macht des ¶ Papsttums in die Augen. Dieses hatte ja nicht nur die Idee gegeben, sondern behielt lange Zeit auch die Leitung in Händen. Die Ausdehnung der päpstlichen Autorität über die griechischen Gebiete (¶ Unierte Kirchen des Orients; ¶ Griechenland: II, 2 c), später die Union von Lyon (¶ Unionsbestrebungen, kath.), sind direkte Folgen der Kreuzzüge. Die Macht des Papsttums stieg auch, weil es durch seine Rügen, seinen Bann und durch den Ablaß nirgends mehr Eindruck machen mußte als gerade beim Kampf für Jerusalem. Dazu wuchs der Reichtum der Kirche durch den Jerusalem-¶ Zehnten und -Hundertsten, der keineswegs nur für die Kreuzzüge verwandt wurde, vor allem aber viele Verpfändungen an die Kirche zur Folge hatte. Aber anderseits bedeutete das schließliche Scheitern der gewaltigen Bewegung doch einen Mißerfolg in erster Linie für die Kirche. Die Sonderung der Nationen, ihr Trieb nach eigener staatlicher Ausbildung, war stärker als die Idee der Kirche, und wenn diese Sonderung auch nicht durch die Kreuzzüge hervorgerufen wurde, so trat sie doch bei ihnen je länger desto stärker in Erscheinung. So wurden in gewissem Sinne die Kreuzzüge selber eine Ursache für die Befreiung von der Kirche.

J. Michaud: Biblioth. des croisades, 4 Bde., 1829; — Recueil des historiens des croisades, publié par l'Acad. des Inscriptions, seit 1841; — Fr. Wiegand: RE[3] XI, S. 97—106; — J. Michaud: Histoire des croisades, 3 Bde., 1812—1817; 4 Bde., 1856; — B. Kugler: Geschichte der K., 1880; — R. Röhricht: Gesch. der K. im Umriß, 1898; — H. Prutz: Kulturgeschichte der K., 1883; — A. Gottlob: Die päpstlichen K.ssteuern des 13. Jhds., 1892; — H. v. Sybel: Gesch. des 1. K.s, (1841) 1881[2]; — R. Röhricht: Gesch. des 1. K.s, 1901; — Ders.: Gesch. des Königreichs Jerusalem (1100—1291), 1898; — B. Kugler: Studien zur Gesch. des 2. K.s, 1866; — Ders.: Analekten zur Gesch. des 2. K.s, 1878; — R. Röhricht: Die Rüstungen des Abendlandes zum 3. K. (HZ 34, 1875, S. 1—73); — S. Riezler: Der K. Kaiser Friedrichs I (Forschungen z. deutschen Gesch. X, 1870, S. 1—149); — A. Cartellieri: Richard Löwenherz im hlg. Lande (HZ 101, 1908, S. 1—27); — W. Norden: Der 4. K., 1898; — Ders.: Das Papsttum und Byzanz, 1903; — E. Gerland: Gesch. des lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel I (1204—1216), GPr Homburg, 1904; — R. Röhricht: Der Kinderk. (HZ 36, 1876, S. 1—8); — Ders.: Studien z. Gesch. des 5. K.s, 1891; — Ders.: Die Kreuzfahrt des Kaisers Friedrich II, 1228—1229 (in Dess.: Beiträge zur Gesch. der K., 2 Bde., 1874/8); — R. Sternfeld: Ludwigs des Hl. K. nach Tunis, 1270, 1896; — Ders.: Abirrungen und Ablenkungen der K. (HZ 106, 1911, S. 295—324); — Die letzte populäre Zusammenfassung, die aber die neueren wissenschaftlichen Forschungen nicht genügend berücksichtigt, bot ‡ Ed. Heyck: Die K. und das hlg. Land, 1900. **Elkan.**

Kreuzzugsablaß ¶ Bußwesen: I, Sp. 1468 f.

Kreuzzugssteuern ¶ Zehnten.

Krieg.

1. Die heute bestehenden Urteile über den K.; — 2. Die Abnahme der K.e und der K.sbegeisterung; — 3. Die außerchristlichen Religionen und der K.; — 4. Christentum und K. in der Geschichte: a) Jesus, Urchristentum, alte Kirche; — b) Katholische Kirche; — c) Luther, evangelische Kirche und Sekten; — 5. Zusammenfassende Beurteilung des K.s; — 6. Stellung und Aufgabe der christlichen Kirche und des einzelnen Christen zum K. in der Gegenwart.

1. Für die Kulturvölker bedeutet heute der K. den Zustand des Kampfes, in dem ein Streit zwischen selbständigen Staaten durch Waffengewalt zum Austrag gebracht werden soll, nachdem die diplomatischen Verhandlungen und die Bestimmungen des Völkerrechts zur Lösung des

Konfliktes nicht geführt haben. Die modernen sittlichen Anschauungen über den K. lassen sich in drei Gruppen teilen: 1. Der K. ist der große Erzieher der Menschheit, der unter den Völkern Zuchtwahl übt; eine Schule menschlicher Tugend. „Der ewige Friede ist ein Traum und nicht einmal ein schöner Traum! Der K. ist ein Element der von Gott eingesetzten Weltordnung. Die edelsten Tugenden des Menschen entwickeln sich darin: Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit. Der Soldat gibt sein Leben. Ohne den K. würde die Welt versumpfen und sich im Materialismus verlieren" (Moltke). Der „K. ist der Totengräber dessen, was zu Unrecht über seine Zeit hinaus erhalten werden will" (Hegel). — 2. Der K. ist ein Uebel, aber ein notwendiges. Ebensowenig wie das Privatrecht zum Schutz der persönlichen Ehre ausreichend ist, würde selbst das ausgebildetste Völkerrecht oder Schiedsgericht es jemals verhindern können, daß auch Kulturvölker ihre Ansprüche um ihrer Ehre willen mit Waffengewalt durchzusetzen suchten. — 3. Der K. ist ein Uebel, das aus wirtschaftlichen und sittlichen Gründen überwunden werden muß und auch durch Erziehung des Menschengeschlechts und Ausbildung des Völkerrechts überwunden werden kann. So die moderne ¶ Friedensbewegung, mit Kant (der freilich in der „Kritik der Urteilskraft" auch an 1. erinnernde Worte über das Erhabene des mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführten K.s und über die Schädlichkeit langen Friedens hat sprechen können).

2. Tatsächlich ist es unzweifelhaft, daß „wir uns in der Richtung auf den Frieden bewegen" (Paulsen). Dadurch, daß sich immer größere soziale Verbände (die großen Nationalstaaten, die Bündnisse) bilden, die sich den Frieden rechtlich sichern, werden die Fälle von Streitigkeiten, über die keine höhere Instanz autoritativ mehr entscheiden kann, immer seltener. Der Beginn des K.s wird mehr und mehr der Willkür einzelner entzogen und völkerrechtlich geregelt. Allgemein wird er nur als letztes Mittel, die berechtigten Interessen eines Staates durchzusetzen, für sittlich erlaubt angesehen. Je mehr das politische Bewußtsein zur Klarheit kommt und die einzelnen Staatsbürger politische Rechte und dadurch politisches Interesse empfangen, desto mehr nähert sich das Ganze dem Friedenszustand (Schleiermacher). Dazu kommt, daß die einzelnen Staaten von Jahr zu Jahr fester durch die internationalen Beziehungen des Handels, der Technik, der Kunst und Wissenschaft, durch die modernen Verkehrsmittel mit einander verbunden werden. Es wächst die Interessengemeinschaft. Ihr Verhältnis zu einander wird gesetzlich geregelt (Verträge). Zum Teil haben sie sich schon ein für allemal zu schiedsgerichtlicher Ausgleichung von Streitigkeiten verpflichtet (¶ Friedensbewegung, 2). Der Gedanke der Ausbreitung des Staates weicht mehr und mehr dem der Kulturarbeit, und zwar der gemeinsamen Kulturarbeit. Man lernt von einander und schätzt einander. Während das römische Recht den K.szustand für das gegebene völkerrechtliche Verhältnis und den Frieden erst als das Resultat eines besonderen Vertrags ansieht, empfindet man heute den Frieden als den Normalzustand, den K. aber als unnatürliche Ausnahme. Man hat nicht nur Furcht vor dem modernen K. und seinen unabsehbaren Folgen, sondern es fehlt ihm gegenüber auch am reinen Gewissen. „Es ist in der europäischen Völkerwelt die Anschauung in der Bildung und im Durchdringen begriffen, daß das Machtinteresse des einzelnen Staates nicht das höchste Interesse überhaupt ist, daß es über den Gütern des Einzelvolks ein höheres, den Völkern gemeinsames Gut gibt, ein Reich der Vernunft oder der Humanität, ein Reich Gottes" (Paulsen). Am Zustandekommen dieser Tatsachen und Stimmungen hat zweifellos und zugegebenermaßen der Einfluß der christlichen Religion mitgewirkt. Er ist auch eine Ursache dafür, daß die Stimmen, welche die Beseitigung des K.s als einer unwürdigen Erscheinung in unserer Kultur fordern, lauter und zahlreicher werden; denn die Gesinnung Jesu verträgt sich nicht mit einem rücksichtslosen Egoismus, auch nicht mit einem solchen der Staaten.

3. Das Christentum ist die einzige Religion, aus der überhaupt ein wirksamer Protest gegen den K. aus dem Wesen ihres Glaubens hervorgehen kann, und es überragt auch hier an sittlich erneuernder Kraft alle anderen. — 3 a. In den Stammes- und Nationalreligionen wird der K. aufs innigste mit dem religiösen Empfinden verbunden (¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, E 3). Bei Polytheismus gibt es besondere K.sgottheiten. Hat ein Volk seinen besonderen Gott (¶ Henotheismus), so ist dieser ihm zugleich der Führer im blutigen Streit. Sein Bild wird mit in die Schlacht getragen, um den Mut der Kämpfer zu erhöhen. An der Stelle unserer Fahnen, deren Ursprung wahrscheinlich ein religiöser ist, finden sich Fetische oder andere Symbole der Gegenwart Gottes (vgl. den Götterwagen des Ahura Mazda, das altnordische Rabenbanner, die Schlange der Germanen, den Drachen der Chinesen u. a.). Auch in der Religion Alt-Israels ist Gott zugleich Gott des K.s. Herr der Heerscharen (Jahve ¶ Zebaoth) wird er genannt (¶ Gott: I, G.esbegriff im AT: II, 1). K.e Israels sind Jahves K.e, die Feinde Israels sind Jahves Feinde (I Sam 18_{17} 25_{28} 30_{26}). Die Lade Jahves (¶ Heiligtümer: I.) wird mit in den K. genommen (Jos. 3_{11}, besonders I Sam 5. 6). Jeder Sieg ist Rettung durch Jahve (jeschuʿa = Hilfe = Sieg). Die K.e werden mit derselben Grausamkeit wie bei umwohnenden Heiden geführt, und zwar als Vernichtungskriege dadurch, daß der abgöttische Feind mit dem ¶ Bann belegt wird. Der K. ist Religions-K. (vgl. auch die Kriegslieder; ¶ Dichtung; profane, im AT. 5 b). Sobald aber der Gottesglaube die Grenzen der Nation überschreitet, hört diese naive Verbindung von Volks- und K.sgott auf. In der prophetischen Periode der israelitischen Religion ist Jahve der Gott der Völker (¶ Gott: I, G.esbegriff im AT: III), der allerdings noch K.e erweckt, unter Umständen zur Bestrafung oder Vernichtung seines Volkes; aber der kriegerische Geist weicht. Es erwacht die Sehnsucht nach Frieden, die Hoffnung auf eine Zukunft ohne K., in dem Jahve selbst oder der ¶ Messias das Schiedsrichteramt übernimmt, das jeden Gebrauch der Waffen überflüssig machen wird, auch zum Schutz gegen die Tiere (Jes 2. 9. 11 Hosea 2_{20} Jes 40_{10} ff). Von Jahve allein wird der Sieg ohne menschliche Hilfe erkämpft (Jes 30_{27} ff); alle sonstige K.srüstung ist ihm zuwider. Aber die kriegerische Stimmung im jüdischen Volke bleibt

auch nach dem Exil, sowenig man damals zunächst in der Lage war, sich gegen das persische Reich zu empören. Die K.sbegeisterung zeigen sowohl die K.e zur Zeit der ¶ Makkabäer und die Partei der ¶ Zeloten als auch die Zukunftshoffnungen der ¶ Apokalyptik, die zum Teil in der Ausmalung des letzten und zugleich blutigsten K.s auf Erden, des messianischen K.s, mit ungeheuchelter Freude schwelgen, sei es daß der fromme Jude mitkämpft, sei es daß der ¶ Messias oder Gott allein das grausame Wunder des Blutgerichts vor dem „gierig blickenden Zuschauer" vollbringt (Windisch; s. Lit.). Aber neben diesen abstoßenden Bildern blutigen Kampfes finden sich vergeistigte Vorstellungen. Der Endkampf wird nur noch gegen überirdische Geister (Satan, Dämonen) vom Messias geführt. An Stelle des Gotteskämpfers tritt auch der Richter (4. Esra). „Indem das Judentum immer mehr die Erhabenheit des Gesandten Gottes steigert, überwindet es selbst die Vorstellung eines Kampfes" (Windisch, S. 19). Und auch der Anhänger der krassesten Vorstellung des Messias-Kampfes rechnet damit, daß nach demselben der ewige Friede auf Erden beginnt. So wirkten die prophetischen Vorstellungen nach. Aber wie stark die K.sbegeisterung doch noch im jüdischen Volk war, zeigt der mißglückte Aufstand des ¶ Bar-Kochba unter Hadrian (¶ Judentum: I, 5). Erst diese furchtbare Niederlage machte der messianischen Propaganda der Tat für immer ein Ende. Seitdem betet der Jude nur um Erlösung. Weit eher hatte jede kriegerische Neigung die zweifellos jüdische Sekte der ¶ Essener überwunden, die sogar jedes auf den K. irgendwie gerichtete Gewerbe ablehnten.

3 b. Von den außerchristlichen Weltreligionen ist der Islam von kriegerischem Geiste beseelt. Muhammed gab ihm das Gebot des heiligen K.s (djihâd), mit dessen Hilfe zwar nicht Tod oder Bekehrung der Andersgläubigen unmittelbar beabsichtigt wird, wohl aber Vernichtung der politischen Macht desselben (¶ Islam, 4, Sp. 718; vgl. auch daselbst 10 a). Und wenn er auch jetzt friedlich missionierende Sendboten ausschickt, so hat er doch keineswegs die Predigt des heiligen K.s aufgegeben, soweit er noch nicht von europäisch-christlichen Ideen zersetzt ist, wie bei den Jungtürken. — Der ¶ Buddhismus ist durchaus unkriegerisch; durch seine Weltflucht aber verliert er auch hier die Welt erneuernde Kraft.

4. a) Trotz der messianisch-kriegerischen Stimmung des umgebenden Judentums trat auch das Christentum als durchaus unkriegerische Religion in die Weltgeschichte ein. Von Jesus ist uns zwar nirgends ein direktes Verbot des K.s erhalten. Aber sein Gebot der Nächstenliebe, das alle Menschen umfaßt, seine Verwerfung von Gewaltmaßnahmen, seine Forderung der Selbstverleugnung bis zur Aufgabe der Ehre (Mtth 5), sein Verbot des bewaffneten Widerstandes (Mtth 26 $_{52}$ ff) lassen im Evangelium keinen Platz für kriegerische Gedanken (¶ Jesus Christus: III, C 4. Sp. 402). Er war kein Rebell (gegen Kautsky; s. Lit.); nur durch ein alle Gewalt verschmähendes, friedliches Predigen und duldendes Dienen glaubte er zu siegen (Mrk 10 $_{42—45}$). Weil er dem revolutionären Messianismus (¶ Messias) in keiner Weise huldigte, wurde er von den Juden verstoßen. Er steht „rein da, mitten in einer Welt voll Rachsucht, Blutdurst und Grausamkeit, als der Mann der Liebe, des Friedens und der Geduld" (Windisch). Sein Kampf galt nur den dämonischen Mächten, die dem Menschen das Leben vernichten; seine Waffe aber ist nichts anderes als die Wunderkraft Gottes in ihm (Mtth 12 $_{28}$ f). Seine Worte vom K. sind bildlich-geistig zu verstehen (Mtth 10 $_{34}$). Höchstens läßt der Spruch vom Schwertkauf einen vorübergehenden, schnell wieder aufgegebenen Gedanken an Notwehr zu (Luk 22 $_{36}$ und $_{38}$). — Seine Jünger waren, seinen Anordnungen folgend, nichts anderes als friedliche Missionare, Dulder (Mtth 10). Keiner von ihnen hat zu den Waffen gegriffen. Die älteste Christengemeinde in Jerusalem war eine durch und durch friedliche Genossenschaft. Bei den jüdischen Aufständen bleiben die Christen passiv. Vor der Zerstörung Jerusalems flüchten sie nach ¶ Pella; denn das Römerheer vollzieht nach ihrer Meinung Gottes Willen (Mtth 22 $_{7}$). Und unter ¶ Bar-Kochba werden sie Märtyrer ihrer Friedfertigkeit. Das älteste Christentum lebte im Geist des Worts: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18 $_{36}$). Zwar ist den Christen ein Kampf verordnet; aber nicht mit Fleisch und Blut, sondern ein geistiger mit überirdischen, dämonischen Geistern (besonders Eph 6 $_{10}$ f). In diesem Sinne ist der Christ Soldat Christi (II Tim 2 $_{3}$ f). Von diesem Standpunkt haben die ältesten Christen auch die zum Teil kriegerischen Geist atmenden messianischen Hoffnungen nicht abbringen können (vgl. sogar Apok Joh 13 $_{10}$). Aber solche Vorstellungen von einer Messiasschlacht finden sich nicht in den eschatologischen Partien der Evangelien. Hier ist der ¶ Messias Richter und nicht K.sheld (Mrk 13). Und wenn Paulus wirklich „den Kampfesheld des jüdischen Messianismus" in seine Vorstellungen wieder aufgenommen haben sollte, wie Windisch (s. Lit.) auf Grund von II Thess 2 $_{8}$ will, so hat er ihn später bestimmt fallen lassen (I Kor 15 $_{24—28}$ Phil 2 $_{10}$ f). Dagegen zeigt die ¶ Offenbarung des Johannes, in der Darstellungen des messianischen Vernichtungs-K.es und der Messiasschlacht enthalten sind, daß es Jesu nicht gelungen ist, überall in judenchristlichen Kreisen die kriegerisch-religiöse Stimmung auch im Gedanken an das Ende der Weltgeschichte zu überwinden (Offb Joh 6 $_{1}$ f 12 $_{7}$ f 19 $_{11}$ f). — Klar und einig war die älteste Christenheit also in der Ablehnung des Gebrauchs der Waffen durch Menschen zur Herbeiführung des Reiches Gottes. Aber ein Verbot des K.s überhaupt findet sich im NT nicht. Nach dem AT hatte ja Gott selbst K. eingeleitet und geführt; auch lag der Gedanke an eine Besserung der sündigen, dem Untergang geweihten Welt zunächst fern.

Aber mit der Zeit mußte die Frage entschieden werden, wie sich der Christ zu dem weltlichen K. zu stellen habe. Und hier gehen die Meinungen auseinander. Am weitesten geht ¶ Marcion. Seine Abneigung gegen jede Art von K. geht soweit, daß er das AT als ein kriegerisches Buch ablehnt. ¶ Origenes deutet die at.lichen Stellen vom K. auf den Kampf gegen die Sünde; nur so sind sie ihm erträglich. Während ferner in der ältesten Praxis auch die Soldaten in dem Berufe blieben, in dem sie bekehrt worden waren — auch ¶ Clemens von Alexandrien vertritt noch diesen Standpunkt —, verlangt ¶ Tertullian vom Christen, das Heer zu verlassen oder

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

sich an keinem heidnischen Brauch (Fahneneid, Opfer) zu beteiligen, d. h. auf den Märtyrertod sich gefaßt zu machen; ähnlich ¶ Lactantius. Bei Origenes findet sich sogar der Satz: „Wir ziehen mit dem Kaiser nicht zu Felde, auch wenn er es von uns verlangt!" Tatsächlich waren aber von Anfang an im römischen Heere Christen, besonders seit der Zeit Mark Aurels (¶ Imperium Romanum, 1), die sich entweder durch gewisse Maßnahmen (z. B. das ¶ Kreuzzeichen) über die unvermeidliche Beteiligung an heidnischen Sitten hinwegsetzten oder es auf Konflikte ankommen ließen, die für sie einen blutigen Ausgang hatten. Letzteres war besonders in der diokletianischen Verfolgung der Fall (¶ Christenverfolgungen, 2 b). Zudem hat es auch an solchen nicht gefehlt, die dem römischen Heere gegenüber eine freundlichere Stellung einnahmen, die dort herrschende Manneszucht bewunderten (z. B. Clemens von Rom; ¶ Apokryphen: II, 3 a), ihre Freude daran hatten, daß das Christentum auch im Heere sich ausbreitete, und die die Bedenken gegen die Beteiligung am Kriegerischen in Erinnerung an die Soldaten der Evangelien und der paulinischen Briefe abschwächten. Auf diese Weise wurde der Umschwung vorbereitet, der durch ¶ Konstantin d. Gr. eintrat, als er das Kreuzeszeichen zum Feldzeichen seines Heeres erhob. Der Christengott wurde zugleich K.sgott.

4. b) Nun gab es auch für das Christentum Religionskriege. Sowohl ¶ Konstantin d. Gr. als ¶ Licinius führten den K. gegen ihren Gegner als heiligen K. Während sich das römische Reich gegen die Götter der einzelnen Völker duldsam verhielt, konnte das monotheistische Christentum nicht duldsam sein, sobald es zur Staatsreligion gemacht wurde und Staatsreligion sein wollte. Je mehr sich die Kirche mit dem römischen Militärstaat verband, um so geringer wurden die Bedenken jedem Waffengebrauch gegenüber. Bereits auf der Synode von ¶ Arles (314) beschloß man: „Die, welche die Waffen im Frieden wegwerfen, sollen von der Kommunion ausgeschlossen werden". Also nun zwingt die Kirche die Soldaten, im Heere zu bleiben; auch gibt sie den Gläubigen kriegerische Heilige. ¶ Augustin fordert Beteiligung am K., auch an einem ungerechten, den allein die Obrigkeit zu verantworten habe. Solange die Kirche mit dem Staat eng verbunden und in ihr die Tendenz auf Weltherrschaft lebendig ist, kommt der Geist des Evangeliums nicht zur Geltung. Man hat keine Bedenken gegen Unterstützung des jeweiligen K.s durch religiöse Autorität, ebenso wenig dagegen, den Glauben mit Waffengewalt zu verteidigen oder auszubreiten. Die K.e ¶ Karls d. G. (¶ Heidenmission: III, 2), die ¶ Kreuzzüge und die Papst-K.e gegen Ungläubige und Ketzer (¶ Inquisition, 1) waren mit Bewußtsein geführte Religions-K.e. Bischöfe und Priester nahmen am Schwerterkampf teil. — Zwar hat die kath. Kirche des Mittelalters verschiedentlich Versuche gemacht, die rohe Gewalt im Innern durch Förderung des ¶ Gottesfriedens zu bekämpfen; auch wollte der Papst Schiedsrichter zwischen den Staaten zur Verhinderung von K.en sein. Aber solange das Papsttum selbst eine selbständige politische, ja kriegerische Stellung (Schlüsselsoldaten) und Absolutheit beanspruchte, also keine neutrale Macht war, konnte es nicht wirksam im Sinne der Einschränkung der K.e wirken. Seit Mitte des 17. Jhd.s hat sich die kath. Kirche auf friedliche Politik eingerichtet, wenn sie auch nach wie vor das Recht in Anspruch nimmt, beide Schwerter zu führen. Aber katholischer Geist ist vor Anwendung von Gewalt nicht zurückgeschreckt, wenn es sich um Vernichtung der religiösen Gegner handelte (vgl. die Art der Gegenreformation in einzelnen Gegenden). Gegenüber den politischen K.en betont heute die kath. Kirche auf Grund des ¶ Naturrechts, daß der K. erst nach Fehlschlagen aller ernstlichen Bemühungen um Frieden als äußerstes, letztes Mittel zu rechtfertigen sei. Nur in seiner unbedingten Notwendigkeit liege sein Recht. In seiner Weihnachtsansprache (1893) ging Papst Leo XIII soweit, den Wunsch nach allgemeiner Abrüstung zum Ausdruck zu bringen. So wächst in der kath. Kirche der Sinn für den Frieden. — In der orientalischen Kirche (griechisch-katholische, armenische Kirche) ist die Verbindung von Staat und Kirche noch ungebrochen; so führt der Russe wie Armenier noch heute jeden K. als heiligen K., und der russische Katholizismus hat noch jetzt seine Kriegsheiligen.

4. c) In der Reformation kam auch der Friedensgeist des Evangeliums zum Durchbruch. Luther hat seine Stellung zum K. in den Schriften: „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523); „Ob K.sleute auch in seligem Stande sein können" (1526) und „Vom K. wider die Türken" (1529) zum Ausdruck gebracht. Ein Doppeltes betont er mit gleichbleibender Klarheit: im Interesse des Evangeliums darf das Schwert nicht gebraucht werden, also keine Religions-K.e! „Christus und die Seinen sollen nichts mit dem Schwert zu tun haben, wollen wirs nicht aus der Schrift lernen, so muß uns der Türke aus der Scheide lehren, bis wirs mit Schaden erfahren, daß Christen nicht K. führen, noch dem Uebel widerstehen sollen". Denn der Christ hat nur die Waffen des Geistes und des Gebets wider die Türken zu brauchen. Dagegen hat die weltliche Obrigkeit die Pflicht, mit Waffengewalt das Land zu verteidigen. Sie hat das Schwert nach Gottes Ordnung, um den Frieden zu handhaben und den K.en zu wehren. Gebraucht sie es, so tut sie ein Werk der Liebe, wie ein Arzt, der zur Rettung des ganzen Leibes unter Umständen einzelne Glieder abhauen muß. Der Christ hat aus Gehorsam Heeresfolge zu leisten und darf denken, er tue dabei „ein gutes, christliches Werk". „Meine Faust ist Gottes Faust, mein Spieß ist Gottes Spieß"; denn „nicht der Mensch, sondern Gott hängt, enthauptet, würgt und führt K.". Eine solche Betrachtung ist freilich Luther nur unter der Voraussetzung möglich, daß es sich um einen gerechten K. handelt. Muß man ihn für ungerecht halten, „so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen und sollst nicht dienen noch kriegen". Und gerecht ist ein K. nur als aufgezwungener Verteidigungs-K. „Gott will Frieden haben und ist derer Feind, die K. anfangen und den Frieden brechen". „Wer K. anfängt, der ist im Unrecht, und es ist billig, daß wer zuerst das Messer zückt, geschlagen und doch zuletzt gestraft werde." So wird für Luther der Ausgang des K.s zum Gottesgericht. Die bedenklichen individualistischen Folgerungen in der Lutherschen Anschauung hat seine Kirche nicht aufgenommen, wohl aber das gute Gewissen, an weltlichen K.en

teilzunehmen. Art. 16 der Augsburger Konfession lehrt ausdrücklich, daß es christlich sei, „rechte K.e führen“. Religions-K.e hat die evangelische Kirche auch nie zur Ausbreitung ihres Glaubens, sondern mit Bewußtsein nur aus Notwehr geführt, zur Erhaltung und Sicherung des Glaubens und zwar mit dem Unterschied, daß die Evangelischen reformierter Richtung schneller und mit besserem Gewissen zum Schwert griffen als die Lutheraner (¶ Zwingli, ¶ Hugenotten, Oliver ¶ Cromwell). Zweifellos haben letztere mehr im Sinne Luthers gehandelt, der allerdings gegen jede Waffengewalt in religiösen Dingen gewesen wäre. — An einer Beschränkung oder gar Ueberwindung der weltlichen K.e hat die offizielle evangelische Kirche Jhd.e lang nicht gearbeitet. Dazu war sie meist zu fest mit dem Staat verbunden und hatte zu wenig Sinn für positive Weltverbesserung. Wie stark sich evg.-religiöse Begeisterung mit dem Schwerterkampf verbinden kann, beweisen noch die Sänger der Freiheits-K.e (insbesondere E. M. ¶ Arndt, Schenkendorf u. a.; ¶ Literaturgeschichte: III, D 8). Charakteristisch ist auch ¶ Geibels Gedicht: „Nun laßt die Glocken von Turm zu Turm . . .“ aus dem Jahre 1870: des Vaterlands Feinde sind Gottes Feinde. Erst in neuester Zeit beteiligt sich die offiziell-evangelische Kirche an internationalen Unternehmungen zur Förderung des Friedens. — Neben diesen auf Bildung einer Volks- und Staatskirche gerichteten Tendenzen des Evangeliums gehen diejenigen einher, die von religiösem Radikalismus getrieben die Worte Jesu vom Frieden unmittelbar in die Tat umsetzen wollen und so in der Welt der harten Wirklichkeiten zur Gründung kleiner Gemeinschaften (Sekten) treiben. Die Bruderschaft der ¶ Waldenser hat jedes Blutvergießen, auch in einem gerechten K. verdammt. Die ¶ Wiedertäufer verurteilten wenigstens in der Theorie jeden K. als dem Christentum widersprechend. ¶ Mennoniten, ¶ Sozinianer, Böhmische Brüder (¶ Hus, 3) verweigerten den K.sdienst als dem Gebote Christi zuwiderlaufend. Von besonderer Bedeutung wurde die Arbeit der ¶ Quäker. Diese begannen zumal in Amerika seit 1815 durch David L. Dodge eine energische und erfolgreiche Propaganda gegen den K., welche die Gründung wichtiger Organisationen zur Ausbreitung der Friedensideen erreichte (¶ Friedensbewegung, 2). Auch Elihu Barrit, der als erster seit 1847 in Europa am Zustandekommen von Friedenskongressen arbeitete, war ein Quäker. Erst in der Mitte des 19. Jhd.s wurde diese Friedensbewegung aus dem rein religiösen Fahrwasser ins politische Gebiet hinübergeführt. In unserer Zeit ist der radikalste K.sgegner ¶ Tolstoi, der als Christenpflicht unbedingte Verweigerung des K.sdienstes bezeichnet (¶ Wehrpflicht). Von ihm beeinflußt ist z. B. die russische Sekte der ¶ Duchoborzen in die Fremde, in Not und Elend ausgewandert, um nicht im K. Mörder zu werden. — Dadurch, daß Philosophen und Juristen der Verwirklichung der Friedensideen, die lediglich in religiösen Beweggründen ihren Ursprung haben, im Ausbau des Völkerrechts auch einen Weg durch die Welt der Realitäten wiesen, ist am Ende des 19. Jhd.s die K.sbegeisterung stark abgeflaut, auch innerhalb der offiziellen Kirchen. Auch in Deutschland gehören Geistliche zu den Führern in der Friedensbewegung. In England feiert man bereits in den Kirchen einen allgemeinen Friedenssonntag.

5. Zweifellos muß es als Pflicht der christlichen Kirche angesehen werden, in ihrer Wortverkündigung den Willen zum Frieden zu stärken. Das entspricht dem Geist des Evangeliums wie auch dem Interesse der Völker, für welche die Militärlasten des jetzigen Zustandes eines bewaffneten Friedens immer unerträglicher werden. Es muß Klarheit darüber werden (s. 1), daß der K. stets ein Uebel ist. Freilich hatte und hat er wie jedes Uebel in der Welt auch sein Gutes. Er warf die Völker durcheinander, verbreitete und erhielt Kultur, vollzog die Zuchtwahl und Erziehung unter den Völkern, zwang zur Zurückstellung egoistischer und partikularer Interessen und hat dadurch mancherlei Tugend geweckt und gestärkt, vor allem haben unglückliche K.e segensreich auch im Volk eingewirkt. Auch die Rüstung auf den eventuellen K. ist nicht ohne Bedeutung für die Volkserziehung (¶ Armee, pädagogisch). Aber die Vorteile eines K.s dürfen nicht überschätzt werden. Er stärkt doch nur das Gute, das im Frieden erzeugt wurde, also schon vorhanden war; in seinem Gefolge aber ist Verwahrlosung und Verrohung. „Im K. wächst eben alles ins Ungewöhnliche, das Gute wie das Böse“ (Kattenbusch). Wie gering aber die veredelnde Kraft des K.s an und für sich ist, beweist die Tatsache, daß in Zeiten völkischen Niedergangs, man denke an Rom und Byzanz, es wahrlich an K.en nicht gefehlt hat. Mag eine religiöse Betrachtung auch des K.sübels auf Grund von Röm 8_{28} am Platze sein, so ist das noch kein Grund, es preisend, ihm gegenüber tatenlos zu resignieren. Der Kampf ist gewiß der Vater aller Dinge dieser Welt, aber er muß nicht in der Gestalt des K.s dauernd geführt und erhalten werden. Zu einem unblutigen Kampf ums Dasein und Wettstreit treibt das Leben des Kulturmenschen ganz von selbst und hält dadurch die Kräfte in der nötigen Spannung. Die edelsten Güter der Menschheit sind auch nicht durch Blut, sondern durch Schweiß der Edlen erkämpft worden.

6. Die Kulturmenschheit ist in ihrer Entwicklung soweit (siehe oben 2), daß man mit Bewußtsein an der Beseitigung des K.sübels arbeiten kann. Und was sich christlich nennt, darf bei dieser Arbeit nicht fehlen. Das Werk der internationalen Friedensgesellschaften, die heut in nüchterner, wohlbegründeter Weise wirken (¶ Friedensbewegung, 1), zu fördern, ist Pflicht, auch der christlichen Kirchen. Ihre Aufgabe wird zwar nicht sein, an der Lösung der technischen Schwierigkeiten aktiv mitzuarbeiten. Es handelt sich ja hier vor allem um völkerrechtliche Fragen, die zu beantworten sie weder Befähigung noch Beruf haben. Aber die Friedensgesinnung können und sollen sie durch ihre Predigt stärken und dadurch in der öffentlichen Meinung aller christlichen Länder den Willen zum Frieden fördern. Sie müssen an der Verbreitung desjenigen Geistes in der Welt arbeiten, durch den der Gedanke eines Völkerrechts erst ermöglicht worden ist und allein gefördert werden kann. Ist doch in der Anerkennung einzelner internationaler Rechtsbestimmungen zugleich „die Idee eines vollkommenen Rechtszustandes, mit rechtlicher Entscheidung in Streitfragen, gegeben“ (Paulsen), wie er bereits im Privatrecht sich durch-

gesetzt hat. Und wenn vom Politiker verlangt wird, die „Disposition der Völker für schiedsrichterliche Entscheidung streitiger Fragen zu steigern", so muß dies erst recht den Vertretern des Christentums als Pflicht zugeschoben werden (¶ Politik und Moral). Und daß dem Geiste des Evangeliums eine veredelnde Einwirkung auch auf das heterogene Gebiet des K.s möglich ist, beweisen die sittlichen Fortschritte in der Art der K.sführung der christlich beeinflußten Kulturwelt. Selbstverständlich kann ein K. niemals mit den Gesetzen der Privatmoral geführt werden; K.slist z. B. muß erlaubt sein, da zwischen den Gegnern ein Vertrauensverhältnis tatsächlich nicht besteht und vorausgesetzt wird. Aber der Gedanke des Christentums, auch im Gegner den Menschen zu achten, kann Geltung haben und hat in der Kulturwelt sich durchgesetzt. Es ist völkerrechtlich sanktioniert, daß es das einzige Ziel sein darf, nur die bewaffnete Macht des Feindes niederzuwerfen, den friedlichen Bürger und den verwundeten oder gefangenen Feind aber zu schonen (Genfer Konvention ¶ Krankenpflege, 3).

Solange noch nicht durch völkerrechtliche Abmachung eine Schiedsgerichts-Institution geschaffen ist, die von allgemeinem Vertrauen getragen das Ansehen wie die Kraft hat, Beschlüsse durchzusetzen, und so eine anerkannte höhere Instanz als die einzelnen Staaten noch nicht besteht, kann keinem Staat weder Abrüstung zugemutet noch irgendwie mit sittlichen Gründen das Recht bestritten werden, einen K. zu führen, wenn er für ihn politisch notwendig ist. Wer einen Staat will, muß unter Umständen auch den K. wollen; denn kann wohl der einzelne auf Verfolgung seines Rechts und Interesses in bestimmten Fällen verzichten, so ist dies dem Staate nicht möglich, weil er sich unbedingt um seiner kulturellen Aufgabe willen zu behaupten die Pflicht hat. Und über Recht oder Unrecht eines K.es kann nicht die Frage entscheiden, ob es sich um einen Angriffs- oder Verteidigungs-K. handelt, sondern lediglich die Erwägung, ob er politisch richtig ist oder nicht. Die Verantwortung hierfür fällt allein der Regierung oder der Volksvertretung zu, denen immer wieder das Gewissen geschärft werden muß, alle Maßnahmen zur Erhaltung des Friedens vor Beginn des K.s zu erschöpfen. Der Einzelne darf die Beteiligung am K. nicht von seiner Privatanschauung über Recht oder Unrecht desselben abhängig machen (gegen Luther). Zwar kann es dem Einzelnen nicht verwehrt sein, mit Wort und Schrift gegen den K. und den Militarismus überhaupt zu protestieren; aber es ist unsozial und damit unmoralisch gehandelt, der Obrigkeit den Gehorsam zu verweigern. Anarchie wäre die Folge, wenn das Individuum sich über noch bestehende Forderungen der Gemeinschaft hinwegsetzte. Was der eine aus edelsten Gründen tut, nimmt der andere aus Selbstsucht oder Faulheit als sein gutes Recht in Anspruch. So ist es Pflicht auch des einzelnen Christen, der noch nicht entbehrlichen ¶ Wehrpflicht zu genügen und mit in den K. zu ziehen (gegen ¶ Tolstoi). Und er kann es deshalb guten Gewissens, weil sein Gott nicht nur der Vater Jesu Christi, sondern auch der Herr der ganzen Welt ist, und nicht nur mit den geistigen, friedlichen Kräften des Evangeliums, sondern auch mit den Gewaltmitteln des Kampfes ums Dasein die Menschheit in ihrer Vorwärtsentwickelung zur Vollendung treibt. — Auch der junge evangelische Theologe soll sich der Wehrpflicht und Heeresfolge nicht entziehen (¶ Heerespflicht des Klerus). Dagegen entspricht es einem durchaus richtigen Gefühl, daß Geistliche im Amte vom Dienst mit der Waffe befreit werden. Ihre Aufgabe ist es aber, insbesondere als Militär- oder Feldprediger (¶ Armee: II ¶ Feldpropst) und während eines K.s auch in der Heimat christliche Klarheit über den K. zu schaffen und alle unterchristliche, chauvinistische K.sbegeisterung zu bekämpfen, wie dies z. B. von A. ¶ Bitzius in den Predigten aus dem Jahre 1870, die in dem Bande „Das Kriegsjahr" gesammelt sind, in vorbildlicher Weise geschehen ist.

Joh. Bluntschli: Die Bedeutung und der Fortschritt des modernen Völkerrechts, 1866 (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Heft 2); — Hegel: Rechtsphilosophie, § 324 ff; — RE³ XI, S. 106 ff; — H. Wiskemann: Der Krieg. Preisschrift (Werk van het Haagsche Genootshap); — Schleiermacher: Christliche Sitte, S. 280 ff; — ‡ F. Kattenbusch: Das sittliche Recht des K.s, 1906 (auch in: ChrW 1906, S. 515 ff. 532 ff. 553 ff; ebd. 1899, S. 547 ff. 660 ff. 819 ff. 917 ff. 972 ff; 1900, S. 221 ff; 1903, S. 33 ff. Aufsätze anderer Verfasser); — Joh. Gottschick: Ethik, 1907, S. 210 f; — F. Schwally: Der heilige Krieg im alten Israel, 1901; — ‡ K. Kautsky: Ursprung des Christentums, 1908, S. 384 ff. 418 ff; Dagegen H. Windisch: Der messianiiche K. und das Urchristentum, 1909; — Ders.: Jesus ein Rebell? (Evangelisch-Sozial, 1910, H. 2); — Adolf Harnack: Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, 1905. **G. Naumann.**

Krieg, Cornelius (1838—1911), geb. zu Weisenbach b. Rastatt, 1866 Priester, 1872 Gymnasialdirektor in Altbreisach, 1884 a.o., 1888 ord. Prof in Freiburg i. Br.

Verf. u. a.: Lehrbuch der Pädagogik, (1893) 1905³; — Enzyklopädie der theol. Wissenschaft, 1899; — in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I, 4, die kath. praktische Theologie. **M.**

Kriegsdienst ¶ Krieg ¶ Wehrpflicht ¶ Armee. — K. des Geistlichen ¶ Heerespflicht des Klerus.

Kriegskrankenpflege ¶ Krankenpflege, 3.

Kriegslied, altisraelitisches ¶ Dichtung, profane, in Israel, 4.

Kriminalisten der Gegenwart ¶ Strafrechtsreform.

Kriminalität und Konfession ¶ Konfessionsstatistik, 5.

Krippe ¶ Kleinkinderpflege, 2 ¶ Innere Mission: IV, 2 d ¶ Charitas, 2. — Weihnachtskrippen ¶ Weihnachten ¶ Ausstattung, 2.

Krisen (Produktionskrisen) ¶ Konsumtion usw., 3.

Kristensen, William Brede, evg. Religionsphilosoph. Geb. 1867 zu Kristianssand (Norwegen), 1898 Stipendiat (= Privatdozent) für Geschichte der Religionen in Kristiania, 1901 Professor für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in Leiden.

Schrieb: Aegypternes forestillinger om liv efter döden i forbindelse med Ra og Osiris, 1896; außerdem viel in norwegischen und holländischen Zeitschriften. **Schowalter.**

Kristiania, Universität (1811 gegründet), ¶ Norwegen.

Krith, Bach, ¶ Elias, 1.

Kritias ¶ Philosophie, griechisch-römische, 2.

Kritik, d. h. die Kunst des Beurteilens, Sonderns, Scheidens ist die grundlegende Tätigkeit

jeder wissenschaftlichen, insbesondere der historischen Forschung. Ohne K. keine Wissenschaft; ohne Bibel-K. keine Bibelwissenschaft. Daß die K. an der Bibel in gewissen Kreisen mißliebig geworden ist und wohl gar als ungläubig gilt, erklärt sich daraus, daß die K. es hier mit einer heiligen Ueberlieferung zu tun hat, die zu bezweifeln als Unglaube erscheint. Folgerichtig müßte man freilich bei Verwerfung der K. auf jede Bibelwissenschaft verzichten. Doch ist zu betonen, daß auf die K., falls die Wissenschaft ihre Schuldigkeit tut, stets der positive Aufbau als das eigentliche Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit folgen muß. ¶ Bibelwissenschaft: I, B; II, 5 ff. ¶ Heilige Geschichte. — Erkenntniskritik ¶ Erkenntnistheorie ¶ Kritizismus.

Gunkel.

Kritizismus.

1. Wesen des K.; — 2. Zur Geschichte des K.; — 3. K. und Religionswissenschaft.

1. Unter K. (¶ Erkenntnistheorie, 4. 5) kann man zunächst lediglich diejenige Denkweise verstehen, die auf die kritische Prüfung des Erkenntnisvermögens und der Erkenntnismittel, sowie ihrer Leistungsfähigkeit gerichtet ist und eben deshalb dazu neigt, Grenzen dieser Leistungsfähigkeit festzustellen, während der ¶ Dogmatismus von solchen Schranken nichts wissen will und der ¶ Skeptizismus an dem Können des Erkenntnisvermögens überhaupt verzweifelt. Für den K. ist nun aber weiter charakteristisch die in der Mitte zwischen ¶ Rationalismus und ¶ Empirismus sich bewegende Annahme, daß der Stoff der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der Erfahrung, d. h. mit den Wahrnehmungen gegeben ist, während ihre Form ein apriorisches Werk der Vernunft ist. Mit den beiden angeführten Merkmalen hängt endlich der Satz zusammen, in dem der K. gipfelt, daß die wissenschaftliche Erkenntnis bezüglich ihres Inhalts ihre feste Grenze an der Erfahrung hat, und daß darüber hinaus nur noch eine formale, inhaltsleere Erkenntnis möglich ist.

2. Wenn der K. weiter nichts wäre als eine Tendenz zur kritischen Prüfung des Erkenntnisvermögens, so wäre er so alt als die abendländische Philosophie (¶ Erkenntnistheorie, 4). Denn darauf gerichtete Erwägungen und Bestrebungen begegnen uns sowohl im Altertum als im Mittelalter (¶ Universalienstreit des Mittelalters). Innerhalb der Neuzeit hat einen großartigen einschlägigen Versuch mittels der psychologischen Methode J. ¶ Locke (¶ Erkenntnistheorie, 4; Sp. 448) unternommen. Sofern aber der K. nicht bloß auf die kritische Prüfung des Erkenntnisvermögens im allgemeinen sich beschränkt, sondern zwischen Stoff und Form der wissenschaftlichen Erkenntnis unterscheidet und mit alledem der letzteren eine unübersteigliche (inhaltliche) Grenze an der Erfahrung gegeben sein läßt, ist er erst nach einem beachtenswerten Versuch Lamberts durch ¶ Kant (¶ Erkenntnistheorie, 4, Sp. 449) begründet worden. Er hat seither als ein Ferment fortgewirkt in der modernen Philosophie, hat den deutschen ¶ Positivismus vielfach beeinflußt und spielt eine entscheidende Rolle im ¶ Neukantianismus und ¶ Neufichteanismus (vgl. ¶ Erkenntnistheorie, 4, Sp. 450).

3. Welche Bedeutung der K. für die Religionswissenschaft und Theologie gewinnen kann, erhellt vielleicht am deutlichsten aus dem viel zitierten, gelegentlich auch gemißbrauchten, weil mißverständlich formulierten, Spruche Kants aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft": „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". In der Tat: wenn es feststeht, daß die wissenschaftliche Erkenntnis Grenzen hat, und es vielleicht eine höhere Wirklichkeit gibt — Kant hat sie die „intelligible" oder „übersinnliche" Welt genannt —, die der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht zugänglich ist, so ist eben damit die Möglichkeit nahe gelegt, daß neben der wissenschaftlichen Erkenntnis noch eine andere Funktion im Menschen vorkommt, durch die er mit jener höheren Wirklichkeit in Beziehung treten kann: Kant selbst hat eine solche Funktion in dem auf das Sittengesetz gegründeten Glauben gefunden (¶ Kant, 3 ¶ Intellektualismus, 3). Und so hat denn der K. der Religionswissenschaft Anregung gegeben, die Religion daraufhin zu prüfen, ob sie nicht etwas von der wissenschaftlichen Erkenntnis völlig Verschiedenes sei, wodurch der Mensch in eine eigentümliche Beziehung zu Gott tritt (¶ Glaube: III). Es darf an ¶ Schleiermacher, ¶ Fries, ¶ De Wette u. a. erinnert werden. In demselben Augenblick, da der ¶ Neukantianismus auflebte, hat dann eine ganze theologische Schule, die ¶ Ritschlianer, die Inkommensurabilität von Wissenschaft und Religion nachdrücklich hervorgehoben unter Hinweis darauf, daß die beiden heterogene Funktionen seien und auf verschiedenen Gebieten sich bewegen (vgl. ¶ Herrmann, Wilh., ¶ Metaphysik, 2. 5). Ja, der Gegensatz ist da und dort so stark betont worden, daß die Gefahr eines unüberbrückbaren Dualismus im Menschen sich einstellte, wodurch wiederum einzelne Reaktionen hervorgerufen wurden (¶ Troeltsch, ¶ Wobbermin, ¶ Bolliger u. a.; vgl. ¶ Metaphysik ¶ Glaube: III, 5).

Abgesehen von den Werken über Geschichte der Philosophie und zur Einführung in die Philosophie vgl. Alois Riehl: Der philosophische K., 1876—87, Band I 1908²; — Otto Liebmann: Kant und die Epigonen, 1865; — Kantstudien, 1897 ff; — H. Renner: Absolute, kritische und relative Philosophie (Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, 1905, S. 131 ff); — F. A. Lange: Geschichte des Materialismus, 1896⁶; — Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906—07.

E. W. Mayer.

Kritopulos, Metrophanes, ¶ Metrophanes K.

Kroatien und Slavonien ¶ Oesterreich-Ungarn: II.

Krönung. Bereits bei den Israeliten finden wir eine religiöse Feier bei der Erhebung eines Königs: Samuel hat nach I Sam 10_{1} und 16_{13} Saul und David zu Königen gesalbt; später kam neben der Salbung auch eine K. durch den Priester vor (II Kön 11_{12}; vgl. ¶ Königtum in Israel, 3). Diese Vorgänge sind zweifellos das Vorbild für die Einführung einer entsprechenden kirchlichen Feier in christlichen Staaten gewesen. Wann eine solche Feier, durch die dem neuen Herrscher eine religiöse Weihe verliehen werden sollte, in einem christlichen Staate zuerst stattgefunden hat, ist wohl nicht nachzuweisen; jedenfalls sind in Byzanz seit Theodosius II (¶ Byzanz: I, 1) die Kaiser von einem Patriarchen gekrönt worden. Im Abendlande scheint eine kirchliche Weihe und Segnung

des neuen Königs erst später üblich geworden zu sein: im 6. Jhd. finden wir sie bei den Briten bezeugt, im 7. bei den Westgoten, im 8. bei den Angelsachsen, und zwar scheint sie mit einer Salbung, nicht mit einer K. verbunden gewesen zu sein. Im Frankenreiche war eine solche Feier zur Zeit der Merowinger unbekannt; erst Pippin (¶ Frankreich, 3) ist i. J. 751 mit der Zustimmung des Papstes von den Bischöfen mit heiligem Oele gesalbt worden; Papst Stephan II hat dann i. J. 754 die Salbung wiederholt und sie auch an Pippins Söhnen vollzogen, und diese haben bei ihrem Regierungsantritte die Salbung ebenfalls zum zweiten Male empfangen. Auch im Frankenreiche ist zunächst mit der Salbung eine K. nicht verbunden gewesen. Eine solche hat zum ersten Male i. J. 800 Papst Leo III an ¶ Karl dem Großen vollzogen (Kaiser-Krönung), und von da an haben die Päpste regelmäßig die Kaiser (bis Karl V, mit Ausnahme Maximilians I) gekrönt; bereits seit der Kaiserkrönung Ludwigs des Frommen durch Papst Stephan IV scheint auch eine Salbung üblich gewesen zu sein. — Infolge der wiederholten Vollziehung der Kaiser-K. durch die Päpste bildete sich noch in karolingischer Zeit die Anschauung, daß der Papst das Kaisertum übertragen könne und noch die ¶ Goldene Bulle Karls IV erkannte das Recht der Päpste zur Uebertragung des Kaisertitels an; tatsächlich hatte aber die Kaiser-K. ursprünglich keinerlei staatsrechtliche Wirkung. Das vom Papste gegebene Beispiel wirkte dahin, daß im Frankenreiche gelegentlich von Bischöfen auch eine Königs-Krönung vollzogen wurde, die später im Deutschen Reiche fast ganz regelmäßig stattgefunden hat. — Neben der kirchlichen K. erscheint im fränkischen Reiche in karolingischer Zeit auch eine weltliche Königs- und Kaiser-K.: Ludwig der Fromme (¶ Deutschland: I, Sp. 2079; ¶ Frankreich, 3) hat seinem Sohne Karl dem Kahlen i. J. 838 die Königskrone, i. J. 817 Lothar die Kaiserkrone aufs Haupt gesetzt; ob auch Karl der Große i. J. 813 an Ludwig dem Frommen die Kaiser-K. vollzogen hat, oder ob dieser sich selbst die Krone aufgesetzt hat, ist zweifelhaft. Die mittelalterliche K.sstadt war ¶ Aachen. Die kirchliche K.sfeier, die im Mittelalter fast allgemein üblich war, ist im Laufe der Zeit fast ganz aufgegeben worden; erwähnt sei, daß Napoleon I sich i. J. 1804 von Papst ¶ Pius VII in Paris salben ließ, darauf aber sich und seiner Gemahlin die Kaiserkrone selbst aufs Haupt setzte. — Auch dem Protestantismus ist eine Mitwirkung der Kirche bei den K.sfeierlichkeiten nicht fremd. Als Kurfürst Friedrich III von Brandenburg i. J. 1701 den preußischen Königstitel annahm (¶ Preußen: III), setzte er zwar sich und seiner Gemahlin selbst die Krone auf, ließ dann aber von zwei evangelischen Bischöfen (einem reformierten und einem lutherischen), die er für diesen Zweck selbst ernannt hatte, die Salbung vollziehen. Auch Wilhelm I hat i. J. 1861, nachdem er sich und seine Gemahlin gekrönt hatte, den kirchlichen Segen empfangen.

KL VII, Sp. 1212 ff; — H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte II, 1892, S. 19 ff; — G. Waitz: Deutsche Verfassungsgeschichte III, 1883², S. 64 ff; VI, 1896², S. 208 ff; — R. Poupardin: L'onction impériale (Le Moyen Age, 2. série IX, 1905, S. 113 ff). **Voigt.**

Krogh-Tonning, Knud Karl Ansgar (1842—1911), norwegischer Theologe und Konvertit, ein Schüler ¶ Johnsons und C. P. ¶ Casparis, mit dem er befreundet war, legte, nachdem er seit 1873 an verschiedenen Orten als Pfarrer der norwegischen lutherischen Landeskirche, seit 1882 zugleich als Dozent der Pädagogik an dem praktisch-theologischen Seminar der Universität Kristiania gewirkt hatte, 1899 sein Pfarramt an Gamle Aker, einer der ersten Kirchen Kristianias, nieder und trat 1900 in Aarhus bei den dortigen Jesuiten zum Katholizismus über. Sein Uebertritt war die Frucht einer Jahre langen inneren Entwickelung, die er in seiner schlichten, von allem Apostatenhaß freien, auch für das norwegische kirchliche Leben interessanten, Selbstbiographie darlegt. Seine Hinwendung zum Katholizismus entsprang in der Hauptsache hochkirchlichen Neigungen und dem Verlangen nach einem festen und sichtbaren Grund, den er in dem „Wort allein" nicht fand; von erheblicher Einwirkung war eine Reise nach Deutschland (1887), auf der er zuerst das kath. Leben kennen lernte, sich in Beuron und Maria-Laach angezogen fühlte und, obwohl noch lutherischer Pfarrer, bereits bei den Dominikanern in Düsseldorf Wohnung nahm. Seit seinem Uebertritt lebte K.-T. schriftstellerisch tätig wieder in Kristiania; 1905 wurde er von der Kurie zum römischen Ehrendoktor der Theologie promoviert.

Selbstbiographie: En Konvertits Erindringer, Kopenhagen 1906, deutsch: Erinnerungen eines Konvertiten, 1907. — Werke (z. T. ins Deutsche und Französische übersetzt) u. a.: Ord og Sacrament, 1878; — Christelige Dogmatik, 5 Bde., 1885—94; — Christel. Opdragelseslære (Erziehungslehre; die Frucht seiner akademischen Wirksamkeit), 1887; — Kirken og Reformationen, 1892, deutsch 1893; — Die Gnadenlehre und die stille Reformation, 1894; — Den kirkel. Opløsningsprocess, 1896; — Der Protestantismus in der Gegenwart, 1897; — De gratia Christi et de libero arbitrio S. Thomae Aquinatis doctrina, 1898; — Der letzte Scholastiker (Dionysius), 1904 (vgl. darüber JB 24, S. 423 f); — Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit, 1904 (vgl. JB 24, S. 589 f); — Katholisches Christentum und moderne Welt, 1905 (vgl. JB 25, S. 1058 f); — Platon als Vorläufer des Christentums, 1906; — Leibniz als Theolog, 1906; — Die heil. Birgitta von Schweden, 1907. — Ueber K.-T. vgl. ChrW 1899, S. 592 ff. 1246 f. **Joh. Werner.**

Krokodil ¶ Drache, 2 (Sp. 141).

Kromayer, Johannes (1576—1643), lutherischer Theologe, geboren zu Döbeln, nach längerer Amtstätigkeit in Eisleben seit 1613 Hofprediger in Weimar, wo er 1627 Generalsuperintendent wurde. Früher selbst eifrig für Reformen, besonders im Schulwesen, wo er Anhänger des ¶ Ratichius war, tätig, war er doch seit 1635 die Seele des Widerstands gegen die Reformen ¶ Ernsts des Frommen. Seine Haltung erklärt sich nicht nur aus seiner sachlich verschiedenen Wertung des objektiven Kirchentums im Gegensatz zur subjektiveren, tätigen Frömmigkeit der Reformfreunde, wie Evenius und Brunchorst, deren Betonung der guten Werke und der Heiligkeit er allerlei Ketzereien vorwarf, sondern zum großen Teil daraus, daß er in den Reformen eine Kritik seiner eigenen langjährigen Tätigkeit sah und befürchten mußte, er behielte „nichts als den bloßen Schatten des Generalats".

Verf. außer Schulordnungen, Predigtbüchern (z. B. Neu zugerichtetes Evangelien- und Apostel-Büchlein, 1625) und andern Handbüchern zum geistlichen Gebrauch (z. B. Kirchen-

buch für die Pfarrherren im Fürstentum Weimar, 1624) auch dogmatische Schriften: Examen libri christ. Concordiae; Loci communes theologici. — Ueber K. vgl. die Werke über ¶ Ernst d. Fr., besonders Fr. Waas (S. 88 ff. 101 ff. 125 f usw.); — Ferner Ludwig Weniger: Ratichius, Kr. und der Neue Methodus an der Schule zu Weimar (Zeitschrift für thüringische Geschichte und Altertumskunde NF. 10, 1896, S. 245 ff); — Derselbe bietet im GPr 1900/01 einen Abdruck von „J. K.s Weimarischen Schulordnungen von 1614 und 1617"; — Jöchers Gelehrtenlexikon II, S. 2171. **Zsch.**

Kromlechs ¶ Begräbnis: I, 1 f.

Krone ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Kronkardinäle ¶ Kurie, 5.

Kronleuchter ¶ Ausstattung, kirchliche, 6 g.

Kropatscheck, Friedrich, evg. Theologe, geb. 1875 zu Wismar als Sohn des konservativen Politikers und späteren Kreuzzeitungsredakteurs Hermann K. († 1906), 1899 Privatdozent, 1902 a.o. Prof. in Greifswald, 1904 in Breslau, 1907 ord. Prof. daselbst. ¶ Greifswalder Schule.

Vf. u. a. Occam und Luther, 1900; — Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, 1904; — K. gibt die Biblischen Zeit- und Streitfragen (¶ Modernpositiv) heraus. **M.**

Kropf, Albert (1822—1910), evg. Missionar, geb. zu Potsdam, 1845 von der Berliner Mission, die 1834 die Mission in Südafrika begonnen hatte, nach Südafrika zu den Xossa-Kaffern abgeordnet, 1867 Superintendent der Berliner Kaffraria-Synode, starb in Bethel (Distrikt Stutterheim), dem Mittelpunkt der fünf Stationen der Berliner Kaffernmission, wo er über ein halbes Jhd. mit Erfolg gewirkt hat, obwohl auch seine Arbeit unter den wiederholten Kaffernkriegen (1846; 1850 f; 1877) zu leiden gehabt hatte.

Verf.: Das Volk der Xossa-Kaffern, 1889, ferner ein kafir-englisches Wörterbuch, 1899; — K. hat auch den Hauptanteil an der gründlichen Revision der zuerst von dem Missionar Applayard besorgten Uebersetzung der Bibel in die Xossa-Sprache. — Vgl. E. Kratzenstein: Kurze Geschichte der Berliner Mission in Süd- und Ostafrika, 1893⁴. **M.**

Kropper Anstalten, Gründung von Johannes ¶ Paulsen.

v. Krüdener, Juliane, Freifrau, geb. v. Vietinghoff (1764—1824), geb. zu Riga, heiratete 1783 den Diplomaten K., führte mit ihm, z. T. auch ohne ihn ein Wanderleben; sein Tod 1802 änderte ihre weltliche Gesinnung und Lebensweise nicht, wie ihr 1803 in Paris herausgegebener Roman Valérie beweist; dagegen wurde sie 1804 in ihrer Heimat durch einen herrnhutisch frommen Handwerker bekehrt, ergab sich dann einer mystischen Frömmigkeit, trat in Karlsruhe ¶ Jung-Stilling nahe, im Kriege 1807 der Königin Luise, wurde durch eine ekstatische Bäuerin im Glauben an ihre göttliche Sendung bestärkt, versuchte 1809 in Württemberg ein christliches Gemeinwesen zu gründen, traf 1815 mit Alexander I von ¶ Rußland in Heilbronn zusammen und begleitete ihn nach Paris. Der Einfluß, den sie auf diesen gewann, ist bedeutsam geworden für den Gang der europäischen Politik: die heilige ¶ Allianz gilt als ihr Werk. Daß ihre Bekehrung echt war, daß es nicht mehr die Eitelkeit war, die sie trieb, religiöse Ansprachen haltend, fromme Gemeinschaft pflegend umherzuziehen, bewies ihre alles hingebende Wohltätigkeit und ihre Aufopferung in der Krankenpflege. Um der religiösen Erregung, die sie hervorrief, und um ihrer leidenschaftlichen Bußpredigten an die Regierenden willen in Süddeutschland und der Schweiz (¶ Genf, 2) mehrfach ausgewiesen, kehrte sie nach Rußland zurück; doch konnte sie auf Alexander, der gegen evangelische Regungen in der russischen Kirche mißtrauisch geworden war, dem auch ihre Sympathie für die Befreiung der Griechen unsympathisch sein mochte, nicht wieder Einfluß gewinnen. Sie starb in der Krim auf einer Reise zu den Notleidenden Südrußlands.

ADB XVII, S. 196 ff.; — RE³ XI, S. 146 ff. **Mulert.**

Krüger, Gustav, evg. Theologe, geb. 1862 in Bremen, 1886 Priv.-Doz., 1889 a.o. Prof. und seit 1891 o. Prof. in Gießen.

Vf. u. a.: Geschichte der altchristl. Literatur, 1895 (Nachträge dazu 1898); — Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (mit Karl Ahrens), 1899; — ‡ Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, 1905; — ‡ Das Papsttum, 1907; — Gab heraus K. v. ¶ Hases Kirchengeschichte Bd. II und III, 1895—1897². — Herausgeber des JB und des „Handbuchs der Kirchengeschichte" (¶ Kirchengeschichtsschreibung, Sp. 1269). **Andrae.**

Krüppelpflege ¶ Innere Mission: IV, 2 b ¶ Charitas, 7.

Krug, Wilhelm Traugott (1770 bis 1842), rationalistischer Philosoph, Professor der Philosophie in Wittenberg, seit 1801 in Frankfurt a. O., seit 1805 als ¶ Kants Nachfolger in Königsberg, seit 1809 in Leipzig.

Von theologischen Schriften seien genannt seine „Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion", 1794 bis 1796 (¶ Perfektibilität des Christentums); — Ferner: Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöset, nebst einem kurzen Entwurf zu einer philosophischen Theorie des Glaubens, 1802. — Ueber K. vgl. seine Selbstbiographie: Meine Lebensreise in sechs Stationen, 1848², und die Literatur bei ¶ Rationalismus: III. **Zsch.**

Kruisherren (Kreuzherren) ¶ Kreuz, Genossenschaften: A, 1 b.

Krumbacher, Karl (1856—1909), Philologe, geb. zu Kürnach bei Kempten, 1879—92 Gymnasiallehrer in München, seit 1884 zugleich Privatdozent, 1892 a.o., 1897 o. Prof. für mittel- und neugriechische Philologie daselbst, hat besonders die byzantinische Philologie gefördert (Herausgeber der Byzantinischen Zeitschrift).

Verf. u. a.: Geschichte der byzantinischen Literatur, (1890) 1897² (mit ¶ Ehrhard und ¶ Gelzer); — Das Problem der neugriechischen Schriftsprache, 1902; — Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie, 1904; — Die Photographie im Dienste der Geisteswissenschaften, 1906; — Populäre Aufsätze, 1909. **M.**

Krummacher, reformierte Theologenfamilie: 1. Fried. Adolf (1767—1845), geb. zu Tecklenburg in Westfalen. Besuchte die Universität Lingen, wurde 1790 Konrektor am Gymnasium in Hamm, 1793 Rektor in Mörs, wo er unter den politischen Verwicklungen des Rheinlandes in der Franzosenzeit schwere Erfahrungen machte. 1800 vorübergehend Professor an der theol. Fakultät Duisburg, wurde er 1807 Prediger in Kettwig im Ruhrtal, 1812 Oberpfarrer in Bernburg, 1824 Prediger an der Ansgarikirche in Bremen. Seine theol. Stellung war stets dem Vulgärrationalismus entgegengesetzt, zuerst mehr ästhetisch, von ¶ Herder beeinflußt, später entschiedener positiv. Die Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) ergriff ihn stark, und er lernte von ihr das „Dringen auf das einfache Evangelium". Daneben hat er sich als Volks-

schriftsteller durch poetische, geschichtliche und erbauliche Schriften in weiten Kreisen beliebt gemacht. Am bekanntesten sind seine Parabeln, 1805, und Die Kinderwelt, 1809.

A. W. Möller: F. A. K. und seine Freunde, 1849.

2. Origineller war sein jüngerer Bruder **Gottfried Daniel** (1774—1837), der in Duisburg durch ¶ Hasenkamp und Prof. Möller nachhaltig beeinflußt wurde. Er wurde 1798 Pfarrer in Baerl, 1801 in Wülfrath bei Elberfeld und 1816 in Elberfeld. Schon in jungen Jahren schloß er sich mit Entschiedenheit an die Erweckten an und vertrat den reformierten Pietismus in der schroffsten Form. Von dem modernen ¶ Pietismus (: II) unterscheidet er sich durch seine gediegene theologische Bildung. Wie die Genfer ¶ Empaytaz, ¶ Gaussen und ¶ Malan erkannte er in der Rückkehr zum ursprünglichen Calvinismus das Heilmittel für die Kirche und für den einzelnen Christen, weshalb er die Lehre von der ¶ Prädestination als den Eckstein des Glaubens unverhüllt auf die Kanzel brachte und sich nur als Pfarrer der Erweckten und Gläubigen betrachtete. Stieß er dadurch viele Gemeindeglieder ab, so fühlten sich dafür die Andern um so mehr angezogen, zumal da er ihnen durch seine feste Ueberzeugung imponierte und durch seine innige, von ¶ Tersteegen und andern Mystikern beeinflußte Frömmigkeit für ihr inneres Leben wirklich etwas bot. Sein Wirken führte zu einer tiefgreifenden Erweckung im Wuppertal, aber auch zu einer für ihn und seine Anhänger schmerzlich beschämenden Sichtungszeit, indem sich antinomistische und sektiererische Erscheinungen unter ihnen zeigten, die K. zuerst beschönigte und verteidigte. Er kam dann doch zur Besonnenheit, hielt aber an seinem streng prädestinatianischen Standpunkte fest, der später das Erkennungszeichen dieser Richtung der Erweckung wurde. In diesen Kreisen fand ¶ Kohlbrügge Eingang, und aus ihnen rekrutierte sich dessen sog. freie niederländisch-reformierte Gemeinde. — Auch G. D. Kr. hat sich durch zahlreiche Predigten und Erbauungsschriften einen Namen gemacht.

Genannt sei seine „Wahrheit zur Gottseligkeit oder Hauspostille", 1834, und sein „Tägliches Manna für Pilger durch die Wüste", gesammelt von einem Freunde des Verewigten, 1891[12]. — Wilhelm Rotscheidt: G. D. K., 1903.

3. **Fried. Wilhelm** (1796—1868), Sohn von 1, geb. zu Mörs a. Rh., 1819 Hilfsprediger an der reformierten Gemeinde in Frankfurt a. M., 1823 Pfarrer in Ruhrort, 1825 in Barmen-Gemarke, 1834 in Elberfeld neben seinem Oheim Gottfried Daniel K. (s. 2). 1840 rief eine von ihm in der St. Ansgarikirche von Bremen gehaltene Predigt den sog. Bremer Kirchenstreit hervor. 1847 kam er nach Berlin an die Dreifaltigkeitskirche, und 1853 wurde er Hofprediger in Potsdam. K. war ein hervorragender Prediger, der nach seinem eigenen Geständnis das „Biblisch Massive" liebte, mit farbenreicher Phantasie begabt, von großem sittlichem Ernst und hinreißender Beredsamkeit. Am bekanntesten sind seine Predigten über „Elias den Thisbiter". Sein Kampf galt dem seichten Rationalismus, der noch in der Kirche herrschte (vgl. u. a. seine „Zionsharfe", 1827). Für die religiöse Erneuerung Deutschlands hat er außerordentlich viel geleistet.

Vgl. F. W. K., eine Selbstbiographie, 1869, sowie das von seinen Söhnen herausgegebene Buch: Unsere Mutter, 1880. — Zu 1—3 vgl. auch RE[3] XI, S. 150—155. W. Hadorn.

4. **Emil Wilhelm** (1798—1886), reformierter Theologe, geb. als 2. Sohn von 1 in Mörs, 1821 Pastor in Coswig, 1822 in Baerl b. Mörs, 1825 in Langenberg, 1841 in Duisburg, 1876 emeritiert, gestorben in Bonn.

Schrieb u. a.: Tägliche Herzensweide aus Dr. M. Luthers Schriften, 1834; — Konfirmandenbüchlein, 1841; — Expektorationen über das Studium der Theologie, 1847; — Zur Charakteristik der römisch-kath. Polemik, 1848; — Evangelischer Hausschatz, 1852; — An das preußische Volk, ein Wort zur Beherzigung, 1855; — Das Dogma von der Gnadenwahl, 1855; — Mithrsg. der Predigtsammlung: „Mancherlei Gaben und Ein Geist", 1834—46; — Lebenserinnerungen eines geistlichen Veteranen (Selbstbiographie), 1889.

5. **Karl Emil Christian** (1831—1899), reformierter Theologe, geb. als Sohn von 4 zu Langenberg bei Elberfeld, 1855 Gefängnisprediger in Elberfeld, 1856 Pastor in Gruiten, 1857 in Radevormwald, 1863 in Elberfeld, 1890 Superintendent. — Besondere Verdienste hat er sich erworben um die Sache der evg. Jünglingsvereine (¶ Jugendfürsorge); 1873 Bundespräses des Westdeutschen Jünglingsbundes; 1887 Nationalpräses der „Vereinigung der deutschen evg. Jünglingsbündnisse".

Schrieb u. a.: Die evg. Jünglingsvereine und verwandte Bestrebungen nach ihrer Entstehung, Geschichte und Aufgabe für die Gegenwart, 1895[2]; — Lebensbilder von Freunden und Förderern der evg. Jünglingsvereine, 1882; — 50 jährige Geschichte des Westdeutschen Jünglingsbundes, 1898[2]; — Briefe an einen sorgenvollen Freund, 1890; — Fragen und Antworten über evg. Jünglingsvereine, 1898; — Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1889; — Ein Vermächtnis (Predigten), 1900. — A. Klug: K. K.. Sein Leben und Wirken, 1902. **Rotscheidt.**

Krummstab ¶ Beamte: I, 2 (Sp. 990).

Kruzifix heißt ein Kreuz mit der Darstellung des Gekreuzigten. Die ältesten Christengemeinden haben sich aus antikem Empfinden heraus, in Rücksicht auf das schmachvolle Wesen der Kreuzesstrafe und bei ihrer allgemeinen Abneigung vor der Nachbildung des Schrecklichen (vgl. ¶ Kunst: III, 2. 6) lange Zeit hindurch der Veranschaulichung der Kreuzigung enthalten. Erst im 5. Jhd. entschloß man sich dazu, bewahrte aber einen antiken Zug darin, daß man vorerst den lebenden und nicht den toten Jesus am Kreuze darstellte. So jene bekannte Holzschnitzerei an der Tür von S. Sabina auf dem Aventin in Rom, die den Gekreuzigten lebensfrisch am Kreuze stehen läßt. Doch ist es bald Sitte geworden, auf den Altären nicht nur ein stehendes Kreuz (¶ Ausstattung, 6 f ¶ Altar: II, 3. 4. 6), sondern auch an demselben den hängenden Erlöser aufzustellen, sodaß der Zielpunkt des ganzen Kirchenraums die plastische Darstellung des Opfertodes Christi als des heiligsten und beseligendsten Vorgangs ward. Und so ist es in den römisch-katholischen und lutherischen Kirchen bis heute geblieben. In der morgenländisch-katholischen Kirche liegt das K. auf dem Altare. Die Kirchen reformierten Herkommens und verwandten puritanischen Geistes haben dieses Bildwerk aus ihren Räumen verbannt, weil die Gefahr vorliege, daß seine andächtige Betrachtung zu Bilderverehrung ausarte, oder daß sein allzu häufiges Anschauen das Gefühl der Ehrfurcht zur gedankenlosen Gleichgültigkeit abstumpfe.

Die Darstellung des am Kreuze hängenden Heilands ist naturgemäß der allgemeinen kunst-

geschichtlichen Entwicklung (vgl. ¶ Christusbilder ¶ Kunst: III) und der in ihr sich offenbarenden Wandlung des Zeitgeschmacks jeweils mit unterworfen gewesen. Man kann demnach auch beim K. einen altchristlich-römischen, einen spätrömisch-abendländischen, einen byzantinischen, einen romanischen, einen gotischen und einen neuzeitlichen Typus unterscheiden. Nur sind die Grenzen zwischen diesen einzelnen Ausdrucksweisen hier deshalb besonders fließend, weil mit ihrem Wechsel ein grundsätzliches Schwanken zwischen der Darstellung des qualvoll duldenden und des sieghaft sterbenden Jesus Hand in Hand geht, ohne daß eine von diesen beiden Nachbildungsarten ausschließlich sich auf einen Stilzeitraum beschränkt hat. Darum wird man auch nur mit Einschränkung sagen können, daß die romanische Kunst geliebt hat, den starken Völker- und Heldenkönig im Schmuck der Krone und mit den nebeneinander fest auf ein Trittbrett gestellten Füßen darzustellen, während dann die gotische Kunst die Königskrone durch den Dornenkranz ersetzte, der ganzen Gestalt eine stark bewegte Linie gab und das schmerzvolle Sterben möglichst naturgetreu wiederzugeben suchte. Die Renaissance hat sich im allgemeinen wieder größerer Ruhe und edlerer Formen befleißigt, aber auch gelegentlich ihrer Freude am schönen heroischen Menschenleibe allzu deutlichen Ausdruck gegeben. Bis auf den heutigen Tag ist das Schwanken zwischen der Wiedergabe des qualvoll Erblaßten und der des sieghaft Sterbenden wirksam geblieben. Beide Darstellungsarten neigen zur Uebertreibung, die eine zur allzu gräßlich gesteigerten Wirklichkeit des Todeskampfes, die andere zur allzu heroischen Lebenskraft und Schönheit. Und so bietet der ganze Vorwurf dieser Kunstschöpfungen Gefahren, von denen sich freilich der durch die Häufung der K.e in unseren Kirchen abgestumpfte Geschmack nichts träumen läßt, und von denen man angesichts der unglaublich wertlosen Fabrikware, die auf unseren Altären zu stehen pflegt, gemeinhin nichts ahnt. Es wäre doch den Pfarrern und den Gemeinden mehr zum Bewußtsein zu bringen, daß an und für sich die Darstellung eines nackten hängenden Leichnams als Zielpunkt des gesamten gottesdienstlichen Raumes etwas furchtbar Häßliches ist, wenn die Wiedergabe dieses entsetzlichen Vorgangs nicht durch wirkliche Kunst ihre Verklärung findet. Auch sollte man in der evangelischen Christenheit jene Sitte gewordene zwangsweise Aufstellung von K.en. meiden, vermöge deren man eigentlich einen Altar nur dann für einen christlichen anzusehen pflegt, wenn auf ihm irgend welches K. steht, das dabei ohne Schaden so abstoßend sein kann, wie es zumeist ist. Und dabei verdecken diese häßlichen Kreuze noch allzu oft wirklich wertvolle Altargemälde oder Bildschnitzereien, die womöglich noch gar denselben Vorgang oder etwas ähnliches darstellen. Etwas mehr Sparsamkeit in der Anwendung von K.en und viel mehr wirkliche Kunst in ihrer Gestaltung wäre zu erstreben. — ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B (Sp. 513), ¶ Altar: II, 6, ¶ Sinnbilder, kirchl., ¶ Spott-K. Ueber Stationskreuzchen vgl. ¶ Kreuzweg, 6.

O. Zöckler: Das Kreuz Christi, 1875; — J. Stockbauer: Kunstgeschichte des Kreuzes, 1870; — R. Forrer und G. Müller: Kreuz und Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwicklung, 1894; — F. X. Kraus: Geschichte der christlichen Kunst, 1896—1908; — R. Bürkner: Geschichte der kirchlichen Kunst, 1903; — RE³ XI, S. 90 ff. 155 ff. **Bürkner.**

Krypta (Gruftkirche) ¶ Kirchenbau: I, 1 a (Sp. 1202); auch die Grabkapelle der ¶ Katakomben ist K. genannt worden.

Kryptiker, Kenotiker, ¶ Christologie: II, 5 c.

Kryptocalvinisten, d. h. heimliche Calvinisten, wurden ¶ Melanchthon und seine Anhänger, die Philippisten, genannt, insofern sie in der Abendmahlslehre Calvins Standpunkt teilten und zur Geltung zu bringen suchten, ohne sich doch über ihre Stellungnahme nach außen hin in bestimmter Weise zu äußern (¶ Abendmahl: II, 9 c; ¶ Deutschland: II, 3). Nach Melanchthons Tode versuchten seine Anhänger ihre Anschauungen in der von Melanchthon immer empfohlenen zurückhaltenden Art durchzusetzen, was ihnen im Kurfürstentum Sachsen auch zu gelingen schien, bis hier (vgl. ¶ Consensus Dresdensis) 1574 der Kryptocalvinismus beseitigt wurde. Allerdings kam die Richtung trotz des Sieges, den die lutherische Orthodoxie in der ¶ Konkordienformel erfochten hatte, im Kurfürstentum Sachsen noch einmal zur Herrschaft (1586; ¶ Crell), wurde aber nach fünf Jahren endgültig gestürzt. — Genaueres im Artikel ¶ Melanchthon und der Philippismus. **Ellinger.**

Kryptokatholiken, Kryptopapisten, Bezeichnung der Vertreter des ¶ Synkretismus (: II) nach Art Georg ¶ Calixts.

Krzycki, Andreas, 1535—37 Erzbischof von ¶ Gnesen.

Kuba ¶ Westindien.

Kübel, 1. Robert Benjamin (1838 bis 1894), evg. Theologe, geb. in Kirchheim u. T. (Württemberg), ist, in Tübingen von ¶ Beck mächtig angeregt, der letzte bedeutende Vertreter des realistischen Biblizismus gewesen. Nach Repetentenjahren in Blaubeuren und Tübingen und einer Diakonatszeit in Balingen wurde er 1870 Direktor des Predigerseminars in Herborn, 1874 Stadtpfarrer in Ellwangen, 1879 der Nachfolger Becks in Tübingen. K. war den Ergebnissen kritischer Bibelforschung zugänglicher, schloß sich aber, zumal in dem Verständnis der persönlichen Heilsaneignung, enger an die lutherische Kirchenlehre an als Beck. Aufsehen erregten die christlichen Bedenken, die er sorgenvoll über modern-kirchliches Wesen und Unwesen äußerte (s. u.). Der Verweltlichung der Kirche, die er in methodistischen und katholisierenden Neigungen erblickte, setzte er, fast wie Franz ¶ Overbeck getan hatte, die Weltflucht und Jenseitigkeit des rechtverstandenen Christentums entgegen, aber allerdings in den Formen gut lutherischer Berufsaskese, die nichts als die eigene Zubereitung des Einzelnen auf das jenseitige und zukünftige Gottesreich leistet.

Schriften: Kommentare zu Mtth, 1889, den Pastoralbriefen, Hebr, Apok, 1888; — Bibelkunde, (1870) 1891⁶; — Christliches Lehrsystem, 1873; — Apologetik, 1888; — Christliche Ethik, 1896; — Umriß der Pastoraltheologie, 1874²; — Katechetik, 1877; — Gesammelte Vorträge, 1877; — Ueber den Unterschied der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie, 1881; — Ueber das Wesen und die Aufgabe einer bibelgläubigen Theologie, 1890²; — Christliche Bedenken über modern-christliches Wesen von einem Sorgenvollen, (1888) 1892⁴. — Ueber K. vgl. R. K., nach eigenen Auf-

zeichnungen geschildert, 1895; — Karl Burk in: NkZ 1895, S. 812—62; — RE³ XI, S. 157 ff. Eck.

2. Johannes, evg. Theologe, geb. 1873 zu Neustadt a. d. Aisch (Mittelfranken), seit 1896 bayrischer Geistlicher, 1901 Militärgeistlicher in München, 1909 Pfarrer an der Weißfrauenkirche in Frankfurt a. M.

Vf. u. a. Geschichte des katholischen Modernismus, 1909; — Gibt seit 1910 die CcW heraus. M.

3. Lothar (1823—1881), geb. zu Sinzheim in Baden, 1847 Priester, nach kurzer Vikariatstätigkeit an mehreren Orten und (seit 1848) Wirksamkeit als Repetitor am theologischen Staatskonvikt zu Freiburg i. Br., seit 1854 Ordinariatsassessor und zugleich seit 1857 Direktor des damals eröffneten erzbischöflichen theol. Konvikts, 1867 Domdekan und Generalvikar, 1868 Weihbischof und nach dem Tode des Erzbischofs von ¶ Vicari (April d. J.) Kapitelsvikar und Erzbistumsverweser, von der badischen Regierung als Kandidat für den erzbischöflichen Stuhl nicht anerkannt; ¶ Freiburg blieb bis 1882 verwaist. In dem diese Zwischenregierung füllenden badischen Kirchenstreit (Kulturkampf; Ministerium Jolly 1868—76) bekämpfte K., auch ohne Gefangennahme zu scheuen, mit Entschiedenheit die neuen staatlichen Gesetze, die teils, wie die auf Trennung von Kirche und Schule abzielenden Schulgesetze (1864—68), das Gesetz über die allgemein wissenschaftliche Prüfung der Priesteramtskandidaten (1867), die Einführung der Zivilehe (1869) oder das Stiftungsgesetz (1870), den eigentlichen Kampf veranlaßten, teils als Abwehrmaßregeln des Staats zu verstehen sind; so das Verbot der Ordensniederlassungen, der ¶ Missionen, des Kongregationsunterrichts 1872/73, die Schließung der klerikalen Bildungsanstalten 1874, die Weigerung, die in Baden geweihten Priester endgültig anzustellen u. a. (vgl. die preußische ¶ Kulturkampfs-Gesetzgebung). Im preußischen Kulturkampf kam K. auch mit der preußischen Regierung in Konflikt (¶ Hohenzollern, 1, Sp. 110). In Baden erlebte K. noch die mit durch sein Nachgeben ermöglichte Besserung der Lage (Verhandlungen seit 1876).

Josef Schofer: Bischof L. v. K., 1911; — Adolf Hausrath: Zur Erinnerung an Julius Jolly, 1899. Zich.

Küchener, Hermann, aus Nürnberg, gehörte zu den ketzerischen „¶ Brüdern des freien Geistes" und wurde 1342 vor das Würzburger Inquisitionsgericht gestellt und trotz seines Widerrufs, dem man nicht traute, gefangen gehalten. Geburts- und Todesjahr sind unbekannt.

RE XI³, S. 161. Mehlhorn.

Küchler, Friedrich, evg. at.licher Theologe und Assyriologe, geboren 1874 zu Triest, 1906 Privatdozent in Berlin, seit 1910 a.o. Prof. für at.liche Wissenschaft in Straßburg.

Verfaßte: Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin, 1904; — Artikel zur Bibel-Babelliteratur in ChrW 1902—1905; — ‡ Hebräische Volkskunde (RV II, 2), 1906; — Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit, 1906. Gunkel.

Kühl, Ernst, evg. Theologe, geb. 1861 zu Wisbuhr bei Köslin, 1883 Privatdozent und Inspektor des Johanneums in Breslau, 1887 a.o., 1893 ord. Prof. in Marburg, 1895 in Königsberg i. Pr., seit 1910 in Göttingen.

Vf. u. a.: Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, 1885; — Die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1890; — Die Stellung des Jakobusbriefes zum at.lichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, 1905; — Das Selbstbewußtsein Jesu, 1901; — Erläuterung der paulinischen Briefe I 1907, II 1909; — Bearbeitete neu in Meyers Kommentar die Briefe Petri und Judä, 1887⁵, 1897⁶. M.

Kühnemann, Eugen, Literarhistoriker und Philosoph, geb. 1868 zu Hannover, Privatdozent in Marburg, 1901 a.o. Professor ebenda, 1903 a.o. Professor in Bonn, im selben Jahr als ord. Professor und Rektor an die neuerrichtete Kgl. Akademie in Posen berufen, 1906 und 1908 Austauschprofessor an der Harvard-Universität in Cambridge, seit 1906 ord. Professor für Philosophie in Breslau, verbindet die literarhistorische und die philosophische Betrachtungsweise, sucht in allen Gedanken und Werken als das einzig Reale den Menschen selbst, seine Weltanschauung und in ihr seine Persönlichkeit, findet das Entscheidende für die Klarheit und Notwendigkeit des Gedankens wie der Persönlichkeit darin, wie weit Leben und Denken des Mannes eigne Tat und der ganze Mensch mit seinem Lebensgedanken identisch war, gründet darum wirkliche wissenschaftliche Erkenntnis in letzter Linie auf den sittlichen Gedanken und deutet auf die religiösen Heroen als die letzten Verkörperer des Menschheitsgedankens und auf die religiöse Frage als die entscheidende Frage für alles Geistesleben und insonderheit für unsere Zeit hin.

Verfaßte u. a. Herders Persönlichkeit, 1893; — Herders Leben, 1895; — Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato, 1899; — Sokrates und die Pädagogik, (Vortrag) 1901; — Ueber die Grundlagen der Lehre des Spinoza, 1902; — Leben und Wissenschaft, 1903; — Schiller, 1905. — Ueber K. vgl. H. v. Lüpke: Tat und Wahrheit, 1903. v. Lüpke.

Kühnöl, Christian, = ¶ Kuinöl.

Külpe, Oswald, Philosoph, geb. 1862, war Privatdozent in Leipzig, wurde 1894 o. Prof. in Würzburg, 1909 in Bonn. Als Schüler von Wilhelm ¶ Wundt hat K. zahlreiche Arbeiten zur experimentellen Psychologie und Physiologie der Sinnesempfindungen verfaßt. Besonders vertritt er wie Wundt die Selbständigkeit der Willensregungen. Erkenntnistheoretisch bildet er ¶ Kants ¶ Phänomenalismus im Sinne eines kritischen Realismus fort. Er tadelt an Kant die einseitige Hervorhebung der rationalen Denkformen und will durch stärkere Betonung des empirischen Erkenntnisinhalts den Zusammenhang mit der neueren Naturwissenschaft gewinnen. Alles Denken weist nach ihm auf Gegenstände hin, denen es sich in einem stets fortschreitenden Prozeß zu nähern sucht. Von hier aus gewinnt er Raum für eine kritisch-induktive ¶ Metaphysik, die seine umfassende Weltanschauung aufbauen soll. ¶ Philosophen der Gegenwart.

Schrieb u. a.: Grundriß der Psychologie, 1893; — Einleitung in die Philosophie, (1895) 1910⁵; — Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, (1892) 1911⁵; — J. Kant, (1906) 1908²; — Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, 1910. J. Wendland.

Kuenen, Abraham (1828—1891), holländischer Theologe, geb. in Haarlem, studierte zu Leiden 1846—51; zunächst zweiter Vertreter der semitischen Sprachen daselbst, wurde er ebenda schon 1852 a.o. Professor der Theologie, 1855 Ordinarius, erst für NT und Enzyklopädie, seit 1860 auch für Ethik, hielt aber schon gleich

auch at.liche Vorlesungen, für die allein er 1877 verpflichtet wurde; er behielt daneben aber freiwillig die Ethik bei (Sein Kolleg kam nach seinem Tode unter dem Titel Het onderwijs in de zedekunde, 1893, heraus.) Neben seinem akademischen Beruf entfaltete er eine reiche gemeinnützige Tätigkeit. Auch kirchenpolitisch trat er ins vorderste Glied, — neben seinem Lehrer Joh. Heinrich ¶ Scholten und dem Utrechter Philosophen ¶ Opzoomer, dem er zugleich im Vorsitz der Niederländischen Akademie der Wissenschaften folgte, die Hauptstütze der modernen Richtung. Seine Haupterfolge errang K. auf dem Boden der at.lichen Wissenschaft. Sein Hauptwerk darin ist die historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT: Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds I—III, 1861—1865, in zweiter vollständig umgearbeiteter Ausgabe 1885—1893 (III durch J. C. Matthes herausgegeben; deutsch 1887—1894). Durch K. H. ¶ Graf (den er übrigens seinerseits noch bestimmen sollte) zur entscheidenden Erkenntnis angeregt, für die er schon zuvor mehr als halb gewonnen war, daß der sogen. Priesterkodex als Ganzes, sowohl seinem gesetzlichen als seinem erzählenden Teile nach, ans Ende der literarischen Entwicklung gehöre, ist K. in der zweiten Auflage seines Werkes der eindringlichste Verfechter der modernen kritischen Ansicht über die Entstehung der ¶ Mosesbücher geworden (¶ Bibelwissenschaft: I, E, Sp. 1209), die für die ganze Auffassung von der Entwicklung der israelitischen Religion von einschneidendster Bedeutung ist. Literarkritik, nicht Literaturgeschichte ist der eigentliche Charakter seines Werkes, dessen Wert vor allem in der unerbittlichen Gründlichkeit, mit der er seinem Stoff bis ins Letzte nachgeht, in der abgeklärten Umsicht seines Urteiles, die durchweg zwischen Sicherm und Halbsicherm oder Unsicherm scheidet, in Einem Wort in seiner methodischen Vollkommenheit liegt. An diesen Vorzügen haben auch seine übrigen Werke teil.

Genannt seien außer den oben erwähnten Abhandlungen: De Godsdienst van Israël I—II, 1869 f; — De profeten en de profezie onder Israël, 1875; — Volksgodsdienst en wereldsgodsdienst, 1882 (deutsch: Volks- und Weltreligion, 1883). — Ueber K. vgl. W. C. van Manen in Protest. Kirchenzeitung 1892, Nr. 12—14; — Karl Budde im Vorwort zu K.s Gesammelten Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, deutsch 1894; ebenda das durch W. C. van Manen zusammengestellte Verzeichnis sämtlicher im Druck erschienenen Arbeiten K.s; — Ad. Kamphausen in RE³ XI, S. 162 ff. **Bertholet.**

Künstle, Karl, kath. Theologe, geb. 1859 zu Schutterwald (Baden), 1884 Priester, 1895 Privatdozent, 1896 a.o. Prof., 1903 o. Honorar-Professor in Freiburg i. B., erhielt 1911 nach schwierigen, durch den Modernisteneid (¶ Reformkatholizismus) veranlaßten Verhandlungen zwischen Fakultät, Senat und Regierung das Ordinariat des verstorbenen praktischen Theologen ¶ Krieg.

Vf. u. a. Hagiographische Studien über die passio Felicitatis, 1894; — Die Pfarrkirche in Reichenau-Niederzell (mit Beyerle), 1901; — Antipriscilliana, 1905; — Die Kunst des Klosters Reichenau im 9. und 10. Jhd., 1906. **M.**

Küpper, Johann Abraham (gest. 1849), evg. Theologe, geb. in Barmen, 1801 Pastor in Mettmann, 1815 in Iserlohn, 1817 Konsistorialrat in Trier, 1836 Generalsuperintendent der Rheinprovinz in Koblenz.

Gedruckte Predigten. — Ueber K. vgl. Monatsblatt d. evg. Kirche Rheinlands 1850, S. 191 f. **Rotscheidt.**

Kürenberger ¶ Literaturgeschichte: II, B 3.

v. Kues, Nikol., ¶ Nikolaus von Kues.

Küsel, Melchior, ¶ Buchillustration, 4 (Sp. 1398).

Küster ¶ Beamte: I, 2; II ¶ Kirchendienst des Lehrers.

Kugelherren = ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Kugler, Franz Xaver, Naturforscher und Assyriologe, geb. 1862 zu Königsbach (Pfalz), studierte Naturwissenschaften, wurde 1886 Jesuit, 1893 Priester, ist seit 1894 Professor der Astronomie und Mathematik in Valkenburg (Holland).

Vf. u. a.: Die babylonische Mondrechnung, 1900; — Babylon und Christentum I, 1903; — Sternkunde und Sterndienst in Babylon I, 1907; II, 1909. **M.**

Kuh, hlg., ¶ Griechenland: I, 3 (Sp. 1673). Vgl. ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: I, B (Sp. 505 f), ¶ Stierdienst.

Kuhn, 1. Felix (1824—1905), französischer lutherischer Theologe, geb. in Mömpelgard, studierte in Straßburg, war Pfarrer in Champey und Seloncourt (Mömpelgarder Land), bis er 1865 nach Paris berufen wurde, wo er zuerst als Hilfsprediger an St. Marcel und von 1868 an als Nachfolger Louis ¶ Meyers an der Rédemptionkirche wirkte. 1865 gründete er mit ¶ Mettetal die lutherische Kirchenzeitung Le Témoignage und ein lutherisches, theologisches Seminar, das während des Krieges einging. 1886 wurde er Präsident des Pariser Konsistoriums, 1889 Kircheninspektor.

Ein genauer Kenner Luthers, gab er sich viel Mühe, die Persönlichkeit und die Gedankenwelt des Reformators durch Uebersetzungen seiner wichtigsten Schriften („Von der Freiheit eines Christenmenschen"; „An den christlichen Adel deutscher Nation") dem französischen Geiste näher zu rücken: ohne viel Erfolg. Seine verdienstvolle, auf selbständigen Forschungen beruhende Lutherbiographie ist außerhalb der protestantischen Welt kaum beachtet worden (Luther, sa vie et son oeuvre, 3 Bände 1883—1884). Aus seinem Nachlaß wurde veröffentlicht: Choses anciennes et nouvelles, 1911. **Lachenmann.**

2. Johannes (1806—87), kath. Theologe, geb. zu Wäschenbeuren (Württemberg), 1831 Priester, 1832 ord. Prof. in Gießen, 1837 in Tübingen, zunächst wie in Gießen für NT, 1839 für Dogmatik. 1882 stellte er seine Lehrtätigkeit ein. 1848—51 war er Mitglied der württembergischen Abgeordnetenkammer, von 1868 an der Kammer der Standesherren. Mit ¶ Staudenmaier Hauptvertreter der spekulativen Richtung im deutschen Katholizismus (¶ Spekulative Theologie), die nach der Verwerfung der Lehren von ¶ Hermes und ¶ Günther doch die geistige Verbindung und ernstliche Auseinandersetzung mit der Philosophie des deutschen ¶ Idealismus wahrte, deshalb später in mancherlei Streitigkeiten mit den Vertretern der ¶ Neuscholastik hineingezogen. Dem ¶ Vatikanum gegenüber verhielt er sich wie sein Freund ¶ Hefele: während des Konzils widerstrebend, unterwarf er sich nach erfolgter Entscheidung.

Vf. u. a.: Jakobi und die Philosophie seiner Zeit, 1834; — Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet I, 1838; — Katholische Dogmatik (unvollendet) I 1, (1846) 1859²; I 2, (1849) 1862²; II, 1857; — Die christliche Lehre von der göttl. Gnade

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

I, 1868; — Ueber K.: Schanz in: ThQ 1884, S. 531 bis 598; — KL² VII, S. 1238 ff; — ADB 51, S. 418 ff; — Karl Werner: Geschichte der kath. Theologie, 1866, S. 499 ff. 637 ff. **M.**

Kujavien, Bistum, = ¶ Wloclawek.

Kuinöl (Kühnöl), Christian (1768—1841), evg. Theologe, der Schule des rationalen Supranaturalismus (¶ Rationalismus: III) angehörend, geb. in Leipzig, wo er auch studierte und sich 1788 für Philosophie und Philologie habilitierte; 1790 a.o. Professor ebenda. Seit 1799 o. Prof. der Philologie und 1809 der Theologie in Gießen.

Seine s. Z. geschätzten schriftstellerischen Arbeiten liegen auf philologischem (Ausgaben des Propertius, von Sophokles' Oedipus Rex, von Euripides' Alcestis u. a.) und biblisch-exegetischem Gebiet. Von letzteren seien genannt seine Beiträge zu den von ihm begründeten Commentationes theologicae 1794—98, sein Commentarius in libros Novi Testamenti historicos, 1807 ff (mehrfach aufgelegt), die Observationes ad N. T. ex libris apocryphis Veteris Test., 1794, ferner die „Geschichte des jüdischen Volks, für denkende Leser der Bibel", 1791, 1792 ins Holländische übersetzt. — Ueber K. vgl. E. Schürer in: ADB XVII, S. 354 ff; — O. Zöckler: in RE³ XI, S. 161 f. **Zsch.**

Kukai, Heiliger des japanischen Buddhismus, ¶ Japan: I, 2.

Kukulle ¶ Ordenstrachten.

Kuldeer ¶ Irland: I, 2 (Sp. 674).

Kulm, Bistum, 1243 errichtet, seit der Neuumschreibung durch ¶ De salute animarum fast ganz Westpreußen nebst Teilen von Ostpreußen, Pommern und Posen umfassend. Bischöfliche Residenz ist ¶ Pelplin. **Zsch.**

Kulmbach-Bayreuth ¶ Bayern: I, 1.

Kultbilder ¶ Erscheinungswelt der Rel.: I, B 1 b ¶ Griechisch-römische Kunst ¶ Bilder im AT ¶ Bilderstreitigkeiten.

Kultgenossenschaften ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, H 3. — Kultvereine in der römisch-griechischen Welt ¶ Synkretismus, religiöser, ¶ Mysterien.

Kultische Zeiten, Orte, Vorgänge ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B. — Kultische Reinheit ¶ Levitisches.

Kultpfahl = ¶ Aschera, 2; ¶ Heiligtümer Israels: II, 2 d. Vgl. die Abbildung 3 auf Tafel 9.

Kultur. Uebersicht.

I. K. und Religion, geschichtlich; — II. Christliche K.geschichte. — ¶ Kulturwissenschaft und Religion hat eigenen Artikel. — Ueber K. und Natur ¶ Kulturwissenschaft und Religion, 1; — Zur sittlichen Wertung der K. vgl. ¶ Höchstes Gut, 3 ¶ Ethik, 1 ¶ Weltbejahung und Weltverneinung. — Zur protestantischen K.geschichte ¶ Protestantismus im Verhältnis zur Kultur. — Zur Ergänzung der geschichtlichen Uebersicht sei auf die Artikel über ¶ Literaturgeschichte, ¶ Kunst, ¶ Philosophie hingewiesen.

I. Kultur und Religion (geschichtlich). Heute gelten K. und Religion vielfach als Gegensätze und sind häufig nur lose miteinander verbunden. Je weiter man aber in der Geschichte zurückgeht, um so mehr nähern sich beide einander.

1. Auf der primitiven Stufe sind sie fast völlig identisch. Die sozialen Ordnungen sind nicht nur wesentlich von der Religion beeinflußt, sondern fallen mit ihr zusammen. So beanspruchen die Tabu-Vorschriften (¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, A), die gleichzeitig die soziale Gliederung des Volkes regeln, dieselbe Autorität wie die Moralgebote, und der ¶ Totemismus (vgl. ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: I, B 1 γ), der als eine soziale Institution aufgefaßt werden muß, hat zugleich eine gewisse religiöse Bedeutung. Die Kunst des primitiven Menschen steht im Dienst der Religion, und soweit eine Literatur existiert, ist sie zu einem großen Teil religiös bestimmt. Da sich die Phantasie noch im Mythischen bewegt, so kann von Wissenschaft nicht die Rede sein; die Beobachtung der Natur dient ausschließlich der religiösen Praxis, wie Magie, Wahrsagerei, Traumkunde, Astrologie u. a. lehren (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 f ¶ Mantik usw.).

2. Die Funde aus ferner Vorzeit, mit denen sich die Prähistorie beschäftigt, bezeugen ebenfalls den engen Zusammenhang von K. und Religion. Aufschluß darüber geben vor allem die Gräber, deren reicher Inhalt dem Toten aus irgendwelchen religiösen Rücksichten, weil man ihn als übermenschliches Wesen fürchtete oder verehrte (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3; III, F ¶ Totenverehrung), zur freien Verfügung überlassen wurde. Heilige Dinge sind da besonders reichlich vertreten: Amulette, Fetische, Totenbücher. Die Ausgrabungen, die uns die germanische Bronzezeit kennen gelehrt haben, bringen immer neue Geräte an den Tag, die lediglich religiöse Bedeutung gehabt haben, wie Götterwagen, Opfergefäße, Kesselwagen u. a. Diese Geräte sind besonders gut gearbeitet, weil die Kunst im Solde der Religion ihre höchste Blüte erlebt. Die monumentalen Grabbauten selbst, die für die Ewigkeit bestimmt waren, verdanken der religiösen Idee ihren Ursprung und ihre Entwicklung. Auch die mykenisch-kretische K. (¶ Kreta: I) scheint um die Religion zu kreisen: Die Königsgräber waren Heiligtümer, in denen man die Verstorbenen verehrte; die Altäre erzählen von dem Kult der unterirdischen Mächte; heilige Steine und Säulen sind, bisweilen mit ihren Tempeln, wieder zutage gefördert und zeigen das nahe Verhältnis von Religion und K., das auch von dem historisch bekannten Altertum in Orient und Okzident bestätigt wird.

3. Die orientalische K., die uns in den ältesten Zeiten begegnet, könnte man (freilich von dem alten Israel abgesehen) direkt priesterlich nennen. Denn das Gedeihen des Staates und des Volkes hängt von den heiligen Handlungen und Weisungen der Priesterschaft ab. Die Hauptfürsorge des Königs, der auch selbst als Priester auftritt (¶ Erscheinungswelt d. Rel.: III, B 1), gilt den Tempeln; der Tempel des Hauptgottes bildet zugleich den Mittelpunkt des Reiches. Die Opfer sollen nicht nur den Göttern gefallen, sondern auch die Geschicke der Menschen lenken und den Gang der Natur bestimmen. Die Kunst stellt vor allem Götter und mythische Szenen dar (vgl. z. B. ¶ Aegypten: II ¶ Babylonien, 4 B); die Symbole und Ornamente lassen den gewaltigen Einfluß der religiösen Ideen erkennen. Die Wissenschaft beginnt ihre Laufbahn als Sakralwissenschaft, teils in der Form der Astrologie, die allmählich ein Hauptfaktor im theoretischen und praktischen Leben des vorderen Orients wurde (¶ Weltanschauung, altorientalische), teils als priesterliche Literatur, um die heiligen Handlungen zu regeln (¶ Liturgie) und die magischen Vorschriften zu überliefern; ¶ Mythen,

Epen, ¶ Psalmen und andere religiöse Gattungen schließen sich an (¶ Erscheinungswelt d. Rel.: II, A 2). So war es in Babylonien wie in Aegypten. In Indien ist der priesterliche Charakter der K. um so augenfälliger, als aus der ältesten Zeit überhaupt nur priesterliche Dokumente vorhanden sind (¶ Vedische usw. Religion). Die religiöse Literatur ist wie die religiöse Kunst das wertvollste Gut des orientalischen Altertums. In China hat sich allerdings sehr früh eine weltliche K. entwickelt, die auf den ersten Blick von der Religion relativ unabhängig zu sein scheint. Je tiefer man indessen in den Bau des chinesischen Staatssystems und in sein bürgerliches Leben eindringt, um so deutlicher erkennt man die religiöse Grundlage. Ist doch der König selbst der Hohepriester des Reiches, von dessen Frömmigkeit die Wohlfahrt abhängt. Eigentliche Priester fehlen zwar im Reiche, aber die Beamten haben priesterliche Obliegenheiten (¶ China, 1 ¶ Konfuzianismus, 3). Astrologie und Wahrsagerei spielen keine geringere Rolle als im alten Babylonien. Das bürgerliche Leben beherrschen die Grabkulte und die Fungshui-Vermessungen (¶ Erscheinungswelt der Religion: I B, Sp. 529 f).

4. Erst mit dem griechischen Altertum beginnt eine K., die weder hierarchischen noch sakralen Charakter trägt. Die religiöse Tradition erlitt hier frühzeitig einen Bruch durch die kühnen Ansiedlungen an der fremden Küste Kleinasiens und der Inseln, wo sich ein neues ritterliches und bürgerliches Leben, unabhängig vom Priestertum, entwickelte. Dort ist die freidenkerische und weltliche homerische K. entstanden, deren Ideale bei aller Verehrung der himmlischen Mächte im Grunde rein menschlich sind (¶ Griechenland: I, 1, Sp. 1667). Die Rückwirkung dieser neuen und freien K. auf das Heimatland der eingewanderten Stämme war von größter Bedeutung. Die griechische K. wird von Männern getragen, die im großen und ganzen weder von der Priesterschaft noch von der Theologie beherrscht werden. So können Wissenschaft und philosophisches Denken, profane Dichtung und Ethik ungehindert auf rein menschlichem Boden erwachsen. Damit ist der Anfang der K. gegeben, in der wir noch heute stehen. Freilich muß man bedenken, daß die griechische Gesellschaft und vor allem der griechische Staat noch immer religiös-kultisch bestimmt waren, daß tägliche Opfer gebracht wurden, selbst an die uralten chthonischen Götter, daß die Orakel Weisung gaben nicht nur für die großen Unternehmungen der Könige, sondern auch für die alltäglichen Entschließungen der Privatleute (Griechenland: I ¶ Griechisch-römische relig. Kunst ¶ Philosophie, griechisch-römische).

5. An der Wende der Zeiten überwogen die religiösen Momente, wie die Fülle der Mysterienkulte (¶ Mysterien ¶ Synkretismus, relig.) lehrt, weitaus die weltlichen, und allerlei Aberglaube überwucherte selbst die K. der Gebildeten. Das Christentum mußte zunächst diesen religiösen Verfall beseitigen und ein Leben der Persönlichkeit auf dem Grunde der neuen Religion errichten. Bald aber trat die andere Aufgabe dazu, die wirklichen Werte der alten K. für die Menschheit zu bewahren und zu mehren (s. II). — Zum Allgemeinen vgl. ¶ Kulturwissenschaft und Religion, 5. Edv. Lehmann.

Kultur: II. Christliche K.geschichte.

1. Christliche K., auf das Urchristentum angewandt, ist ein innerer Widerspruch; denn das ursprüngliche Christentum stand als eine jenseitige Religion im Gegensatz zur K. seiner Zeit und überhaupt zu jeder K. Es hat bezüglich seiner kulturellen Haltung zunächst nur, wie auch viele andere religiös-kräftige Perioden, die Bedeutung einer Kritik der herrschenden äußeren K., die ihr im Vergleich zur inneren K. der religiösen Persönlichkeit als wertlos erscheint: „Was hilfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele"! Wer das Ende der Welt als für die noch lebende Generation unmittelbar bevorstehend verkündet (¶ Eschatologie: III, 3 ¶ Parusie), der erklärt die Welt und ihre K. für schlecht. Eine Sekte, die sich aus Handwerkern, Fischern, kleinen Gewerbetreibenden zusammensetzt, die Gebetsversammlungen abhält, in Ekstasen gerät, der Zungenrede huldigt (¶ Geist usw. im NT, 2), überall Wunder sieht und erwartet, kümmert sich weder um die bestehende K. der Umwelt, noch um eine neue K., die diese ersetzen soll. War die Zeit bis zur Entrückung so kurz, daß selbst Heiraten als nicht ratsam bezeichnet wurde, so kam es darauf an, die noch verfügbaren Stunden und Tage auf die Verkündigung der Heilsbotschaft zu verwenden oder auch darauf zu verzichten, sein Haus zu bestellen, seine Gedanken von dieser Erde abzuwenden und am Himmel die Zeichen zu erspähen, die des Herrn leibhaftiges Kommen ankündigen sollten, und dies um so mehr, als man Herrenworte kannte, die den Verzicht auf irdischen Besitz und alle K.güter, Rang und Titel, Familie, Haus und Hof predigten und weit davon entfernt waren, zur Erzeugung oder zur Erhaltung von K.gütern aufzufordern oder anzuleiten (¶ Jesus Christus: III, B ¶ Arbeit, 3 a).

Das wurde anders mit dem Sterben der Zeitgenossen Jesu. Langsam brach sich die Idee Bahn, daß der Parusiegedanke anders aufzufassen sei, daß die Wiederkunft Christi noch Jahrzehnte zögern könne. Langsam erwachte wieder das Interesse für irdische Angelegenheiten, für die Beziehungen zu den Mitmenschen, für das Verhältnis zum Gemeinwesen; zur K. Die Stellung zum ¶ Staat war schon durch Jesus als eine reinliche Scheidung der Gewalten festgelegt worden (Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; vgl. überhaupt ¶ Jesus Christus: III, C 3, Sp. 399); von den Andersgläubigen wurde sie mit Unrecht direkt als Opposition gedeutet. Hier war der Punkt, an dem die Gegner einsetzen konnten, um die neue Sekte zu verleumden und unmöglich zu machen (¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 2 f; II, 2 c; ¶ Christenverfolgungen). Die Christenverfolgungen hatten freilich den entgegengesetzten Erfolg. Alle zukunftsfreudigen und innerlich kräftigen geistigen Bewegungen erstarken im Kampfe gegen den Unterdrücker; zwischen den ersten Verfolgungen und der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion lagen nur zwei Jahrhunderte. — Eine Staatsreligion muß sich mit der K. auseinandersetzen. Oder besser: eine Religion muß bewiesen haben, daß sie kulturfähig ist, ehe sie zur Staatsreligion werden kann. Das hatte das Christentum längst bewiesen, wie es auch schon früh zur Förderung der Staatsinteressen

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

(vgl. Röm 13 4 ff) und zum Gebet selbst für die heidnische Obrigkeit übergegangen war. Der Eintritt des ¶ Paulus in den Apostelkreis war der erste Schritt zur K. Er schloß in sich oder zog infolge der Ausbreitung des Christentums in den heidnischen Kulturländern indirekt nach sich die Auseinandersetzung mit jüdischer Theologie, griechischem Mysterienwesen, griechischer Philosophie und römischen Rechtsbegriffen (vgl. ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 2). Jenen alten K.en gegenüber kam es zunächst auf eine Rechtfertigung, d. h. auf den apologetischen Nachweis der Verträglichkeit des neuen Standpunkts mit den alten, geläufigen Philosophemen und seiner Ueberlegenheit gegenüber dem naiven Volksglauben an. Die kulturelle Propaganda, die sich natürlich vorwiegend an Gebildete wandte, arbeitete mit dem Hauptargument, daß die ganze hohe K. der Vergangenheit nur eine Vorbereitung auf das Christentum gewesen sei. Eine ganze Literatur entstand, um diesen Zusammenhang herzustellen (¶ Apologetik: III ¶ Literaturgeschichte, altchristliche, 3). In der Tat stellt sich auch die urchristliche Theologie als ein synkretistisches Produkt der herrschenden Geistesströmungen dar. Die jüdische Gnosis auf der einen, der mystisch gewordene Platonismus auf der andern Seite lieferten den Kirchenvätern nicht nur den Rahmen, sondern auch die Begriffe und das ganze spekulative Handwerkszeug (vgl. ¶ Heidenchristentum, 9 ¶ Gnostizismus ¶ Christologie: II).

Neben dieser kulturfreudigen Stimmung und diesem bereitwilligen Anschluß an das geschichtlich Gewordene, das man gleichwohl undankbar genug als minderwertig hinstellte, ging eine kulturfeindliche, nicht minder mächtige Gegenströmung, die aber ebenfalls ihre Wurzel im vorchristlichen Altertum hat. Die Weltflucht, die sich zur ¶ Askese auswuchs, war schon bei den ¶ Essenern, aber auch in der griechischen Philosophie vorgebildet. Im ¶ Neuplatonismus hatte diese heidnische asketisch-mystische Anschauung (¶ Mystik: I, 2 c) einen neuen Fürsprecher gefunden, der statt K.genuß und K.arbeit, ja statt jeder Arbeit und Tätigkeit müßige Kontemplation empfahl. Sie wurde dann zu einem der wesentlichsten Elemente des alten Christentums und blieb der christlichen K. bis heute als ein von Zeit zu Zeit sich stärker geltend machendes, stets aber im Verborgenen wirksames Gegengift gegen die allzu große Weltfreudigkeit und das Aufgehen im Weltleben erhalten (vgl. ¶ Mönchtum ¶ Weltbejahung und Weltverneinung). Diese Weltflucht nahm aber schon in alter Zeit mehr und mehr vergeistigte Formen an, und das Mönchtum wurde trotz der ursprünglich antikulturellen Tendenz selbst ein Ferment der K. Die Absonderung von der Welt erhielt ihren Inhalt und ihr Recht durch die in der Stille geleistete Arbeit. Der Einsiedler wird zum Gelehrten und zum Arzt. Er ist der Ratgeber der Bevölkerung, die ihn in frommer Scheu aufsucht. Neben den stillen mönchischen Schreibern, denen wir nicht nur die nt.lichen Handschriften, sondern die Erhaltung der klassischen Literatur verdanken, stehen die großen mönchischen Gelehrten, die im Kloster Christentum und antike Welt mit einander verbunden haben. Neben die Einsiedeleien und an ihre Stelle treten die Klöster, welche mit der Zeit zu Mittelpunkten der K. werden, ja die ganze vorhandene K. darstellen und zu ihrem eigensten und alleinigen Gebiet machen. Die Mönche werden zu Lehrern der Jugend, zu Förderern der Landwirtschaft, des Handels und der Industrie, ja zu produktiven Freunden der Kunst in allen ihren Formen, zu Pionieren der Religion wie der K. in fremden Ländern (¶ Mönchtum, 3. 4). Gesiegt hat in der Geschichte des Mönchtums nicht der Mönch, der sich von der Welt zurückzieht zum beschaulichen Leben, sondern der die Welt auch mit allen Mitteln, die ihm die K. in die Hand gibt, der Kirche unterwirft. Das Christentum wird mit der K. selbst identisch, die in ihm aufgeht. Erkennt man der K. auch hier keinen absoluten Wert zu, so gilt sie doch als relativ wertvoll dadurch, daß sie in den Dienst der christlichen Kirche tritt und deren Zwecken direkt dient. Es beginnt die Periode der kirchlich geleiteten K., die uns in ihrer klassischen Ausgestaltung im Mittelalter begegnet (¶ Weltanschauung des Mittelalters).

2. Freilich trägt diese glänzende Entwicklung schon von Anfang an den Todeskeim in sich. Ein dauerndes Bündnis können K. und Christentum nur eingehen, wenn beide fortschrittlich gesinnt sind. Von dem Augenblick an, als das Christentum seine Theologie endgültig festgelegt zu haben glaubte und daran nicht mehr gerührt wissen wollte, war die Lostrennung von der K. gegeben, die unbeirrt ihres Weges ging und es auf den Bruch ankommen ließ. Solange das Christentum noch nicht Staatsreligion war, also noch nicht über die geistige Autorität und die äußeren Machtmittel verfügte, sich durchzusetzen, gingen die verschiedenen Gedankenströmungen und -verbindungen, die den begrifflichen und sozusagen wissenschaftlichen Ausdruck der christlichen Wahrheit bildeten, neben einander her und suchten sich, jede auf Kosten der anderen, Geltung zu verschaffen. Kaum zur Herrschaft gelangt, begann das offiziell gewordene Christentum jenen Reinigungs- und Ausscheidungsprozeß, der mit dem Konzil von Nicäa (¶ Arianischer Streit, 2) beginnt und, einerseits mit der ¶ Scholastik, andererseits mit dem ¶ Tridentinum vorläufig endigt. Daß eine solche Abklärung nötig war, ist zweifellos; ob sie mit den Mitteln durchgesetzt werden mußte, welche die Kirche verwandte, mag dahingestellt bleiben.

Die erste große Etappe dieser Entwicklung war die Trennung der griechischen von der römischen Kirche und die Verlegung des Schwergewichts der weiteren Entwicklung von Konstantinopel nach Rom. Die ¶ orthodox-anatolische Kirche scheidet fortan für unsere Betrachtung aus. Sie ist durch ihren starren Formalismus oder infolge des asketisch-mystischen Elements, das in ihr am meisten Boden gewonnen hat, so ziemlich stehngeblieben. Wir bewundern, was sie für die Kunst (Architektur, Malerei; ¶ Altchristliche Kunst) geleistet hat. Wir erstaunen, daß sie noch soviel Lebenskraft besitzt, um einen Reformator wie ¶ Tolstoi und tieffromme Sektierer (¶ Russische Sekten) hervorzubringen. Im übrigen aber sind wir überzeugt, daß ihr kulturelles Todesurteil längst gesprochen ist, und daß sie die geistige Entwicklung nicht mehr beschäftigen wird.

Ganz anders Rom (¶ Abendländische Kirche ¶ Katholizismus). Trotz aller Leugnung des Fort-

schritts in Lehrfragen, trotz aller rückschrittlichen Bekämpfung jeder persönlichen geistigen Regung gibt es hier einen stetigen Wechsel, eine durch allen dialektischen Scharfsinn schlecht verdeckte Entwicklung und dementsprechend eine fortwährend schwankende Stellung zur K. — Die Festlegung des Dogmas hatte zur notwendigen Folge, daß mit ihm alle Wissenschaft und K. in Einklang gebracht werden mußte. Hier war der Punkt, an dem man einerseits zu einer positiven, wenn auch nur relativen Schätzung der Wissenschaft, die den Zwecken der Kirche dienen und ihre Lehren beweisen kann, kommen mußte bezw. gekommen war. Kultur und Offenbarung sollten geeint werden (¶ Weltanschauung des Mittelalters). Aber da Dogma und ¶ Tradition als in übernatürlicher Weise festgelegt galten und dementsprechend aller menschlichen K. überlegen waren, so wurde, was ihnen entgegenstand, bekämpft, anfangs mit geistigen Mitteln, dann mit äußerer Gewalt (¶ Inquisition ¶ Ketzer usw.). Das Christentum, das sich zur dogmatischen Theologie ausgewachsen hat und mit Unfehlbarkeitsansprüchen auftritt, wird wieder kulturfeindlich, bezw. es kann nur eine kirchlich geregelte und geleitete K. anerkennen. Das gilt wie betreffs der Anerkennung des Staats, der Kunst, jeglicher Berufsarbeit (¶ Arbeit, 3 b), so auch bezüglich der Schätzung der Wissenschaft. Man kann die ¶ Scholastik rühmen wegen ihres Willens, die Einheit der Gedankenwelt aufrecht zu erhalten und Kultur und Offenbarung zu versöhnen; und ebenso kann man den Kunstbestrebungen des Mittelalters auch in den Zeiten vor der Renaissance die Anerkennung nicht versagen (¶ Malerei und Plastik im Mittelalter ¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse, im 14. bis 16. Jhd.). Aber der Schandfleck der Barbarei läßt sich von jener Zeit des 12. bis 16. Jhd.s nicht wegwischen, und der Kirche bleibt der Vorwurf nicht erspart, dem Fortschritt der K. sich Jahrhunderte lang entgegengestemmt zu haben. Wie oft waren die von der Inquisition Verurteilten bessere Christen und feiner gebildete Menschen als die Richter! Dazu vergegenwärtige man sich die Ausartungen der aus heidnischen Wurzeln genährten ¶ Heiligenverehrung, des ¶ Reliquien-Kults, des ¶ Hexen-Glaubens usw. Die Kirche hat dies alles nicht bloß geduldet, sondern selber gepflegt, obwohl es an Opposition dagegen nicht gefehlt hat. — Neben jene ketzerische Opposition auf intellektuellem Gebiet trat die Auflehnung des Gefühls. Eine Anzahl schwärmerischer Bewegungen, zu denen auch in gewissem Grade die ¶ Kreuzzüge zu rechnen sind, regten die Volksseele auf und griffen weit um sich. Anonyme Schriften, die nicht nur die Kirche, sondern die Religion überhaupt bekämpften (De tribus impostoribus; ¶Impostores tres), fanden heimliche Verbreitung. Die ¶ Mystik, die seit der neuplatonischen Bewegung (¶ Neuplatonismus) nie ganz geschlummert hatte, lebt energisch wieder auf und bildet die Gefühlsreaktion gegenüber der kalten Logik der Scholastik. Von einer einheitlichen Stellung der Kirche und der Religion zur K. kann in einer so zwiespältigen Zeit keine Rede sein.

3. Da brach, mitveranlaßt durch die nach der Zerstörung Konstantinopels erfolgte griechische Einwanderung, die Wiederbelebung der alten K. herein, der man den Namen ¶ Renaissance gegeben hat. In der Kirche war diese scheinbar oppositionelle Bewegung längst vorbereitet. Aristoteles, der von der kaum konstituierten altchristlichen Kirche als der gefährlichste aller Heiden streng verurteilt worden war, hatte seinen Einzug in die Kirche längst wieder gehalten (¶ Scholastik). Ohne ihn ist die Ausgestaltung des kath. Dogmas undenkbar. Nun gesellten sich zu ihm alle jene Großen, vor deren „glänzenden Lastern" die Kirche so eindringlich gewarnt hatte. Es war ein wundervoller, kultureller Aufschwung auf dem Gebiet der Wissenschaft, Literatur, Malerei und Plastik. Zum ersten Mal begegnen wir hier einer großen K.bewegung, die sich von der Kirche vollständig frei gemacht hatte. So fern die Kirche dieser Bewegung stehen mußte, so eifrig beteiligten sich an ihr einzelne ihrer angesehensten Vertreter. Bezeichnend für die Renaissance ist einerseits ihre geistige Höhe, die von der Reformation weder überboten, noch selbst erreicht wurde, und anderseits ihr sittlicher Tiefstand, der uns um keinen Schritt über die mittelalterliche Barbarei hinausbrachte, der die Herrschaft einer stolz und glücklich lebenden, intellektuell aufs höchste raffinierten Aristokratie über eine unterdrückte und ausgebeutete Volksmasse nur noch verstärkte und zeigt, daß eine bloße ästhetische K. die K. im tiefsten Sinne des Wortes noch nicht zu fördern braucht. Aber auch die Kirche erwies sich am Vorabend der Reformation ebenso ohnmächtig, wie die weltlich-antike K. der Renaissance.

Hier schaffte erst die Reformation Wandel. Vorbereitet durch vereinzelte und lokale Versuche, dem Volke äußerlich zu helfen, es geistig zu bilden und religiös zu stärken, bildet sie eine durchgreifende, an mehreren Orten (¶ Deutschland: II ¶ Zürich usw.) mit charakteristischen Verschiedenheiten zugleich entstehende Reformbewegung, zunächst polemischer Art und ohne kulturellen Charakter, in vielem dem Urchristentum verwandt, indem es die Arbeit am Menschen als dem Schöpfer und Zweck der K. höher stellte als die Mitarbeit am Bau der äußeren K., obwohl Luthers Heiligung des Berufs und der Arbeit (¶ Beruf, 3 c ¶ Arbeit, 3 c) die dazu notwendige Vorbedingung schuf. Aber mit der Zeit vertiefte sie sich in einer Weise, daß ihre K.bedeutung die aller früheren „geistigen" Bewegungen, und zumal die der Renaissance, bedeutend übertraf. Oberflächlich betrachtet stellte sie sich zwar als eine eher kulturfeindliche Strömung dar. Hatte der Katholizismus Malerei und Musik zu seltener Blüte gebracht, so kämpfte die Reformation energisch gegen die Bilder und teilweise auch gegen die Orgeln (Calvin, Zwingli) in oft barbarischer Weise. Aber diese Konzentration auf das Wesentliche, die innerliche Frömmigkeit im urchristlichen Sinne, war in einer so völlig zerrütteten Zeit nicht wohl ohne Einseitigkeiten und Härten möglich, obschon der Verzicht auf sie im Lauf der Jahrhunderte wohl etwas rascher hätte stattfinden können. Und die Kehrseite dieser Konzentration war das Freilassen der K.tätigkeiten und K.gemeinschaften, denen von „Natur" aus (¶ Naturrecht) durch Gott eigne Gesetze und Zwecke gegeben sind, sodaß die Kirche bezw. das Evangelium ihnen nicht neue Gesetze zu geben hat und ihr sittlicher Wert nicht davon abhängt, ob sie der Kirche dienen

und spezifisch religiöse Interessen fördern (vgl. z. B. ¶ Arbeit, 3 c), — eine Anschauung, die sich doch in wesentlichen Punkten auf ¶ Luther berufen kann, obwohl sich bei diesem sehr verschiedene Gedanken über K. und Christentum finden und er und die ältere lutherische Kirche eine Mittelstellung einnehmen zwischen den an die Reformation sich anschließenden schwärmerischen und revolutionären Bewegungen (¶ Sekten), die teils schlechthin kulturfeindlich sind, teils den späteren K.fortschritt vorbereitet haben und wie Seb. ¶ Franck in die kirchenfreie K. hineinführen. — Freilich der Umschwung, den die Reformation brachte, war weder so plötzlich, noch so dauernd (¶ Protestantismus im Verhältnis zur Kultur; vgl. ¶ Deutschland: II, 4), wie man ihn gerne darstellt. Das alte Autoritätsprinzip war keineswegs beseitigt, sondern nur verlegt worden: statt der Kirche war nun die Schrift unfehlbar (¶ Inspiration, 2 c. d), und nach ihr wurde auch die Wissenschaft und andere K.tätigkeiten beurteilt, sodaß die Reformation tatsächlich der kirchlichen Bindung der K. noch kein Ende gemacht hat. Eine neue ¶ Orthodoxie und in ihrem Gefolge eine neue Intoleranz gegenüber kulturellen Fortschritten mußte entstehen. Zwar war die protestantische Orthodoxie der katholischen gegenüber milder, vielleicht nur, weil sie machtloser war; ¶ Servet ist der einzige verbrannte Ketzer des Protestantismus geblieben (¶ Ketzer usw., 2). Aber von K.freudigkeit des Christentums kann man denn doch im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jhd. nicht reden, obwohl die Orthodoxie wie die Scholastik das Dogma nach den wissenschaftlichen Grundsätzen ihrer Zeit zu bearbeiten suchte. Die Wissenschaft schien sich von neuem verkirchlichen zu wollen und die Magd der protestantischen Theologie zu werden.

Wieder tritt die Mystik (¶ Pietismus: I) als heilsames Gegengewicht gegen den neu erwachten ¶ Intellektualismus auf. Sie ist für die Frömmigkeit und das ethische Niveau der Zeit von ganz anderer Bedeutung als jener. Sie hat hier der bedenklichen Mißdeutung gewehrt, als sei das Christentum etwas schlechthin Innerliches (nur Glaube), das auf die Gestaltung des äußeren sittlichen Lebens keinen wirklichen Einfluß ausübe. Aber sie hat bei dieser Neugestaltung des äußeren Lebens des Christen zugleich die Scheidung des Christen von der K. oder doch wenigstens eine scheue Zurückhaltung ihr gegenüber gefördert, da die K. nicht nur für die Pflege des religiösen Lebens wenig bedeute, sondern dieser teilweise geradezu schädlich oder gefährlich sei. Diese Scheidung beeinflußt nicht nur die Art der pietistischen Frömmigkeit und ist ihr bis heute eigentümlich geblieben, sondern sie hatte auch für die fernere Entwicklung der K. selbst die größte Bedeutung. Die endgültige Befreiung der Wissenschaft und Kunst von jeder geistlichen Bevormundung setzt ein, und die sogen. ¶ Aufklärung bereitet sich vor, die es dann vermocht hat, rückwirkend auch den kirchlichen Protestantismus zur positiven Auseinandersetzung mit der neuen K. zu bestimmen. Die protestantische Theologie entwickelte sich unter philosophischen Einflüssen zum ¶Rationalismus. In der Freiheit der Diskussion, in der Kühnheit der Angriffe auf Bibel und Dogma liegt gewiß ein großer Fortschritt, und die christliche K. hatte hier einen ersten schweren Strauß zu bestehen (¶ Aufklärung, 3. 4. 5. ¶ Deismus: I), aus dem sie übrigens siegreich hervorging. Aber die endlich gewonnene völlige Forschungsfreiheit berauschte die Träger dieser neuen K. so sehr, daß sie die Kompliziertheit der Probleme übersahen, alle für lösbar und gelöst hielten und damit einer naiven Selbstzufriedenheit in die Arme fielen, die nicht unbedingt wertvoller war, als die glücklich überwundene orthodoxe Enge. Man war zu weit und zu schnell gegangen. Es kam der Gegenschlag. Die Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) zu Anfang des 19. Jhd.s war wieder so antikulturell als möglich gestimmt, ließ aber dafür, in Nachwirkung des alten Pietismus und des deutschen ¶ Idealismus, dem unterdrückten Gefühl und überhaupt dem Irrationellen den nötigen Spielraum, ohne den religiöses und geistiges Leben nicht möglich ist. Eine Parallelbewegung dieser Gefühlsreaktion bildet die ¶ Romantik, zugleich kulturell und religiös interessiert, aber unbeständig, historisch und poetisch zwar bedeutend, aber nicht eigentlich originell, obschon sich in ihr der ¶ Individualismus der Gegenwart vorgebildet findet.

Ein zweiter Sturm stand der christlichen K. mit dem teilweisen Bankerott der ¶ spekulativen Theologie und Philosophie bevor, der sich positiv als ein plötzlicher Aufschwung der Naturwissenschaften und des ¶ Materialismus äußerte. Die unwissenschaftliche Uebereilung, der allzu siegesbewußte Hochmut und das gar zu oberflächliche Raisonnement beider hat sie aus dieser Machtstellung wieder verdrängt, dank den von ¶ Kant fast ein Jahrhundert früher gelieferten Waffen, die uns überhaupt heute als die einzigen und besten zur Behauptung unserer religiösen Position erscheinen.

In der Gegenwart, seit etwa 30 Jahren, ist die Situation derart, daß man die Frage aufwerfen kann, ob wir überhaupt noch eine christliche K. haben? Einerseits ist das religiöse Bedürfnis bedeutend erstarkt und weit verbreitet. Es läßt sich sogar ein Wiedererwachen der religiösen Spekulation und eine bedeutend freundlichere oder doch respektvollere Haltung der Wissenschaft den religiösen Problemen gegenüber feststellen; auch die Ausbildung der neuerdings aufkommenden religiösen Experimentalpsychologie (¶ Psychologie ¶ Religionspsychologie) und die Erörterung religiöser Themata auf psychologischen Kongressen ist dafür ein Anzeichen. Auch das Aufkommen zahlreicher neuer religiöser Gruppierungen (¶ Theosophie, ¶ Pragmatismus, ¶Gebetsheilung, Menschheitsreligion; vgl. ¶Christentum, seine Lage in der Gegenwart, ¶ Comte u. a.), so geistig wertlos diese Produkte um ihres meist synkretistischen Charakters willen auch sein mögen, gehört hierher. Andererseits ist eine starke Entchristlichung unserer Kultur offenkundig. Im Anschluß an ¶ Nietzsche oder ¶ Schopenhauer bilden sich antichristliche ethische Weltanschauungen (¶ Ethische Kultur). Es wird weniger gegen das Dogma und den Wunderglauben, als gegen die Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung — Nächstenliebe, Selbstlosigkeit, Stärkung des Schwachen (¶ Liebe) — gekämpft. Quietistisch-mystische Strömungen auf der einen, sozial-anarchistische auf der andern Seite streiten sich um den Vorrang. Der Kirche entzieht sich ein gewaltiger Teil der Gebildeten

(vgl. ¶Kirchlichkeit), während gleichzeitig auch viele christlich Gesinnte dem kirchlichen Leben fern bleiben. So ist die Trennung von Kirche und Staat (¶Kirche: V ¶Kirchenhoheit), die ja an sich keineswegs unbedingt eine antichristliche Erscheinung sein muß, nur eine Frage der Zeit für die meisten europäischen K.länder. Der Katholizismus ist äußerlich zu einer Macht gelangt, hat aber im Modernismus (¶Reformkatholizismus) einen inneren Feind von außerordentlicher Kraft erhalten, der für die Religion gegen dogmatische Enge kämpft, und dessen sie sich nur schwer mit den alten Zwangsmitteln erwehren wird.

So verschärfen sich die Gegensätze, obschon andererseits eine Annäherung einzelner Katholiken und Protestanten zur Bekämpfung des gemeinsamen Feindes, der antichristlichen K., deutlich spürbar und verheißungsvoll ist. Zweifellos hat das Christentum große Gebiete gegenwärtig verloren; um so fester behauptet es das ihm Verbleibende. Die christliche K. aber, trotz aller Angriffe, die sie erfährt, ist so tief eingewurzelt, auf ihr gründet sich unser ganzes öffentliches und privates Leben so fest, auch dort wo es ihr feindlich scheint, daß nach menschlicher Voraussicht unsere K. eine christliche bleiben wird, so stark auch im einzelnen die Wandlungen sein mögen, die dieser Ueberblick aus der Vogelschau nur andeuten, nicht schildern konnte. — ¶Christentum, seine Lage in der Gegenwart. Zur verschiedenen Stellung der kath. und der evg. Konfession zur Kultur vgl. ¶Protestantismus im Verhältnis zur K. ¶Katholizismus, 5 ¶Konfessionsstatistik, 2 ff.

Vgl. die Lehrbücher der Kirchengeschichte (¶Kirchengeschichtschreibung, 3 d) und der ¶Dogmengeschichte. Von kulturgeschichtlichen Lehrbüchern kommt besonders G. Steinhausen: Geschichte der deutschen K., 1904, in Betracht; dazu für die Neuzeit Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in Hinnebergs K. der Gegenwart I, 4), 1909², und: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906; — Vgl. auch C. W. Mayer: Christentum und K., 1905, und Bousset-Kirmß: Die Religion als K.macht (25. deutscher Protestantentag, 1911, S. 10—45).

Platzhoff-Lejeune.

Kultur, Ethische, ¶Ethische Kultur.

Kultur und Konfession ¶Konfessionsstatistik, 2 ff.

Kulturbund, jungdeutscher, ¶Hornesfer ¶Weimarer Kartell.

Kulturexamen ¶Pfarrervorbildung.

Kulturgesetze ¶Kulturwissenschaft und Religion, 3.

Kulturkampf, badischer, ¶Kübel, Lothar; — französischer, ¶Frankreich, 11.

Kulturkampf, preußischer.

1. Veranlassung; — 2. Die ersten Gegenstöße der Regierung; — 3. Die Staatskirchengesetzgebung der J. 1873 bis 1878; — 4. Kampf zwischen Papst und Hierarchie und der Regierung; — 5. Friedensschluß und Revisionsnovellen; — 6. Urteil.

Mit dem Namen K., der aus einem von Rudolf ¶Virchow verfaßten Wahlaufrufe der Fortschrittspartei vom März 1873 stammt, bezeichnet man den Kampf, der nach dem ¶Vatikanum und der Gründung des Deutschen Reiches zwischen dessen Vormacht, Preußen, und der römisch-katholischen Kirche ausbrach und auch auf das Reich übergriff. Seine höchste Schärfe erreichte er im Jahre 1875 (Nichtigkeitserklärung der Preuß. Maigesetze durch die päpstliche Enzyklika vom 5. II.; Sperrgesetz vom 22. IV.). Von 1880 ab wurde er durch weitgehendes Nachgeben der Regierung, dessen Motive bis heute nicht ganz deutlich sind, beigelegt.

1. Die Preußische Regierung und ¶Bismarck hatten entgegen den Vorstellungen des bayrischen Ministerpräsidenten Chlodwig zu ¶Hohenlohe und den Ratschlägen des Gesandten des Deutschen Reiches am päpstlichen Hofe Grafen Harry von ¶Arnim dem Vatikanum als einer inneren Angelegenheit der kath. Kirche gegenüber Zurückhaltung geübt und sich auf die Unterstützung der dem Dogma widersprechenden deutschen Bischöfe beschränkt, deren Widerstand aber nach der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas erlosch (Fuldaer Hirtenbrief; ¶Altkatholiken, 1). Neue Konfliktsmöglichkeit brachte jedoch die von elf angesehenen kath. Gelehrten unterzeichnete Nürnberger Erklärung vom Sept. 1870 gegen jenen Fuldaer Hirtenbrief (¶Altkatholiken, 2) und der zweite Hirtenbrief der deutschen Bischöfe gegen die im Anschluß an die Nürnberger Erklärung entstehende „altkatholische Bewegung" (¶Altkatholiken, 3). Der Erzbischof von Köln forderte im Oktober 1870 von den Professoren geistlichen Standes in Bonn, für die ¶Eichhorn die ¶missio canonica als Amtserfordernis staatlicherseits anerkannt hatte, einen auf Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas bezüglichen Revers, suspendierte die Weigernden von priesterlichen Tätigkeiten und verbot den Studierenden der Theologie den Besuch ihrer Vorlesungen. Der Bischof ¶Krementz von Ermeland entzog dem Religionslehrer am Gymnasium zu Braunsberg die missio canonica und exkommunizierte ihn auf Grund seiner Weigerung, sich den vatikanischen Beschlüssen zu unterwerfen, am 4. Juli 1871. In beiden Fällen griff der Kultusminister Dr. v. Mühler (¶Kultusministerium, 1) ein, wahrte das Recht des Staates gegenüber den kirchlichen Versuchen, Staatsdiener ihrer Aemter zu entkleiden, und schützte diese im Genuß ihrer Rechte und Einkünfte. Der Minister traf dabei auf den geschlossenen Protest der preußischen Bischöfe (Immediatvorstellung vom 7. Sept. 1871). Die Antwort des Kaisers sprach bereits aus, es werde Aufgabe seiner Regierung sein, im Wege der Gesetzgebung dahin zu wirken, daß die neuerlich vorgekommenen Konflikte zwischen weltlichen und geistlichen Behörden, soweit sie nicht verhütet werden könnten, ihre gesetzliche Lösung fänden (Erlaß v. 18. Okt. 1871). — Vielleicht aber hätten diese vereinzelten Konflikte Bismarck noch nicht zum Kampfe getrieben. Es ist zweifellos, daß Bismarck kein Interesse daran fand, auch nach dem Vatikanum nicht, in dem politischen Ringen zwischen der Kurie und dem neugegründeten Königreich ¶Italien (: 6. 7) Partei zu ergreifen. Aber freilich, ein Einschreiten gegen den „Räuberkönig", wie es der „Primas von Polen", Graf ¶Ledochowski erbat, konnte er und wollte er nicht leisten. Und gerade dies verlangte auch das eben entstandene ¶Zentrum, dessen Bildung für Bismarck das ausschlaggebende Moment war. Schon im Herbst 1870 hatten sich die Ultramontanen parteimäßig organisiert und mit geschickter Ausnutzung eines als Moabiter Klostersturm bezeichneten Auflaufs in diesem Stadtteil Berlins (August 1869) und der darüber geführten Landtagsverhandlungen bei den Landtagswahlen

am 16. November 1870 und bei den Wahlen zum ersten deutschen Reichstage am 3. März 1871, unterstützt durch bischöfliche Hirtenbriefe, auf die Wahl nur solcher Abgeordneten hingewirkt, die ihren Beitritt zu einer kath. Fraktion versprachen, obwohl die Partei hernach leugnete, eine konfessionelle Partei zu sein. Die Bildung dieser Partei, in der Polen und Welfen Aufnahme fanden, und deren Führer Ludwig ¶ Windthorst neben den Brüdern ¶ Reichensperger und dem Freiherrn von ¶ Mallinckrodt wurde, betrachtete Bismarck als reichsfeindlich (Reden im Preuß. Abgeordnetenhause vom 30. Januar und 9. Februar 1872; Ged. u. Erinn. II, 310) und besonders im Hinblick auf die Polenfrage als gefährlich.

2. Der erste Gegenstoß erfolgte mit der Aufhebung der 1841 von ¶ Eichhorn errichteten kath. Abteilung im Preuß. ¶ Kultusministerium gegen Mühlers Wunsch auf Bismarcks Drängen (vgl. B.s Gedanken und Erinnerungen II, S. 127) durch Kgl. Ordre vom 8. Juli 1871 und mit dem Preuß. Schulaufsichts-Gesetz, das Ende des Jahres im Landtage (¶ Kirche: VI, Sp. 1174 ¶ Schulaufsicht) eingebracht wurde. Da Bismarck fühlte, daß den ausbrechenden Wirren nur ein unbedingt zuverlässiger, unabhängiger und das Vertrauen der liberalen Parteien im Parlament besitzender Kultusminister gewachsen sein könne, wurde ferner v. Mühler am 22. Januar 1871 durch Adalbert ¶ Falk ersetzt, der Bismarcks Aufmerksamkeit bei der Reform des Strafrechts des Norddeutschen Bundes erregt hatte, — ein Mann, von dem Bismarck noch in den „Gedanken und Erinnerungen" (II, S. 130) sagt, „daß Minister von dieser Begabung bei uns nicht wild wachsen", und daß er von sich aus den Bruch mit „einem Kampfgenossen von dieser Befähigung und Tapferkeit" niemals gesucht haben würde. Das Schulaufsichtsgesetz, das Bismarck besonders deshalb am Herzen lag, um den Wühlereien der polnisch-katholischen Geistlichen als Schulinspektoren gegen das Deutschtum zu wehren, wurde im Abgeordnetenhause und nach schweren Kämpfen gegen die Konservativen auch im Herrenhause angenommen (Ged. u. Erinn. II, S. 150). Einer der schärfsten Gegner war Ludwig von ¶ Gerlach, der sich im Reichstage sogar als Hospitant der Zentrumspartei anschloß. In allen Teilen Deutschlands aber, ja bis weit ins Ausland, war inzwischen die Stimmung aufgekommen, daß man sich in einem Kampfe von welthistorischer Bedeutung befände, und machte sich in einer Menge begeisterter Zustimmungserklärungen an Bismarck und Falk Luft. — Es scheint, als ob Bismarck dennoch ehrlich nach einem Mittel suchte, den Konflikt zu dämpfen. Er glaubte es in der Ernennung des Kardinals Prinzen Gustav Adolf ¶ Hohenlohe, eines Bruders des unter 1 Genannten, zum Botschafter des Deutschen Reiches bei dem Heiligen Stuhl gefunden zu haben. Aber der Kardinalstaatssekretär ¶ Antonelli lehnte im Namen des Papstes dieses Ansinnen in wenig freundlicher Form ab, worüber sich Bismarck im Reichstage am 14. Mai 1872 in der Rede äußerte, welche die berühmten Worte enthielt: „Seien Sie außer Sorge, nach Kanossa gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig". So ging der Kampf fort, indem die Regierung im Reichstage das Jesuitengesetz (¶ Jesuiten, 5, Sp. 342) einbrachte, das anstelle Bismarcks, der im Mai beurlaubt war, von den Staatssekretären Friedberg und Delbrück vertreten und nach wuchtiger Rede des inzwischen Abgeordneter gewordenen Fürsten Hohenlohe mit großer Majorität angenommen wurde. Es ist datiert vom 4. Juli 1872. Das Zentrum faßte es als „Kriegserklärung in brüsker Form" auf. Zu diesen ersten gesetzlichen Schritten kamen noch die Suspension des kath. Feldpropstes, Bischof Namszanowski, der eine den Altkatholiken zur Mitbenützung eingeräumte Garnisonskirche für den kath. Gottesdienst gesperrt hatte, und geschärfte Verwarnungen an den Bischof von Ermeland in der Braunsberger Sache (s. oben 1).

3. Alles dies veranlaßte die deutschen Bischöfe, in einer Denkschrift vom 20. Sept. 1872 ihre Beschwerden eingehend öffentlich darzulegen. Sie beriefen sich dabei gegen die Regierung auf die Artikel 15—18 der Preuß. Verfassungsurkunde (¶ Kirchenrecht, 5 b), woraus sie folgerten, die Verfassung habe jede Oberaufsicht des Staates über die Kirchen (¶ Kirchenhoheit ¶ ius circa sacra) und damit auch den staatlichen Schutz gegen Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt aufheben wollen; eine Auffassung, die tatsächlich auch von der Praxis der bisherigen „katholischen Abteilung" des Kultusministeriums anerkannt zu sein schien. Die Regierung sah sich durch diesen Protest genötigt, die Verfassung authentisch zu erklären und damit die Grundlage für eine ins einzelne gehende Staatskirchengesetzgebung zu schaffen. Dies geschah durch das Gesetz vom 5. April 1873, das dem Art. 15 den Zusatz gab: die Kirche „bleibt aber den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen", und zu Art. 18, der das staatliche Ernennungs-, Vorschlags-, Wahl- und Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen aufgehoben hatte, hinzufügte: „Im übrigen regelt das Gesetz die Befugnisse des Staates hinsichtlich der Vorbildung, Anstellung und Entlassung der Geistlichen und Religionsdiener und stellt die Grenzen der kirchlichen Disziplinargewalt fest". Diese Verfassungsänderung erwies sich in der Folge als ungenügend. Das Gesetz vom 18. Juni 1875 schritt dazu fort, die erwähnten Artikel 15 und 18 und dazu 16 aufzuheben, wie man auch schon den auf die Leitung des Religionsunterrichtes bezüglichen Artikel 24 für suspendiert erklärt hatte (¶ Kirche: VI, 2 b). Vier „Maigesetze", von Falk (s. unten 6) geschaffen, brachten die Ausführung des in dem Zusatz zu Art. 18 Verheißenen: über die Vorbildung (¶ Pfarrervorbildung) und Anstellung der Geistlichen (Anzeigepflicht dem Staat bezw. dem Oberpräsidenten gegenüber seitens des Bischofs) vom 11. V. 1873; über die kirchliche Disziplinargewalt und die Errichtung des Kgl. Gerichtshofs für kirchliche Angelegenheiten, der die Macht empfing, Kirchendiener auf Antrag der staatlichen Organe durch gerichtliches Urteil aus ihrem Amte zu entlassen, vom 12. Mai; über die Grenzen des Rechtes zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel vom 13. Mai (¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit); über den Austritt aus der Kirche vom 14. Mai (¶ Austritt, 3). Die Gesetze enthielten den Versuch einer generell paritätischen Staatskirchengesetzgebung unter starker Betonung des Prinzips der staatlichen ¶ Kirchenhoheit, wobei in einigen Punkten wohl über die weise Grenze hinausgegangen ist. Auch in der evg. Kirche regte sich Widerspruch; Rudolf ¶ Kögel,

der Ratgeber des Kaisers, war ein stiller, aber gefährlicher Gegner der Gesetzgebung; einige konfessionelle Heißsporne der Kreuzzeitungspartei bezeichneten sie als Kampf des modernen Staates gegen das Christentum. Die kath. Kirche aber setzte den Gesetzen einen erst nur passiven, dann auch aktiven Widerstand entgegen, den der preußische Episkopat einmütig führte, und der durch die Enzyklika ¶ Pius' IX vom November 1873 von oberster Stelle her als erlaubt hingestellt wurde. — Diesen Widerstand gegen unzweifelhaft formal gültige Staatsgesetze zu brechen, waren die folgenden, nunmehr ausschließlich gegen die katholische Kirche gerichteten Gesetze bestimmt: das Reichsgesetz vom 4. V. 1874 betreffend die unbefugte Ausübung von Kirchenämtern, die Möglichkeit von Aufenthaltsbeschränkungen, Entziehung der Staatsangehörigkeit und Reichsverweisung (Expatriierungsgesetz); die Preußischen Gesetze v. 20. V. 1874 über die Verwaltung erledigter kath. Bistümer; vom 22. V. 1875 betreffend die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln für die röm.-kath. Bistümer und Geistlichen (Sperr- oder Brotkorbges.); vom 31. V. 1875 betreffend die geistlichen Orden und ordensähnlichen Kongregationen der kath. Kirche; vom 20. VI. 1875 über die Vermögensverwaltung in den kath. Kirchgemeinden; vom 7. VI. 1876 über die Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den kath. Diözesen; vom 13. II. 1878 betreffend die Befugnis der Kommissarien für die bischöfliche Vermögensverwaltung in erledigten Diözesen, Zwangsmittel anzuwenden (zu den letztgenannten Gesetzen ¶ Vermögensrecht). Dies die eigentlichen „Kampfgesetze". Die Reichsgesetzgebung kam dem Preußischen Staate noch durch die von Bayern angeregte Einschiebung des § 130a (¶ Kanzelparagraph) in das Reichsstrafgesetzbuch (10. XII. 1871), sowie durch das Personenstandsgesetz vom 6. II. 1875 zu Hilfe (¶ Zivilstandsgesetzgebung).

4. Die gesetzgeberische Aktion war jedoch nur ein Stück des Kampfes, der von kath. Seite durch Ansprachen und Rundschreiben des Papstes, bischöfliche Hirtenbriefe und vor allem durch die Agitation der Zentrumspartei und -presse, von der Regierung durch offiziöse Kundgebungen, richterliche Sprüche und Verwaltungsmaßregeln geführt wurde. Am 24. Juni 1872 hielt der Papst eine Ansprache an den deutschen Leseverein in Rom, worin er die Hoffnung ausdrückte, daß sich bald das Steinchen von der Höhe loslösen werde, das den Koloß zertrümmere. Am 30. Januar 1873 richteten die Bischöfe eine Adresse an den Kaiser mit der Bitte, die vorgelegten Kirchengesetze nicht beraten zu lassen und nicht zu sanktionieren, da die Gläubigen sie nicht anerkennen und befolgen könnten. Eine Denkschrift begleitete die Adresse. Am 23. Februar 1873 erließ der Erzbischof von Gnesen und Posen, Graf ¶ Ledochowski, ein Rundschreiben, worin er den Religionslehrern verbot, den Anordnungen der Regierung über den Gebrauch der deutschen Sprache im Religionsunterricht (¶ Schulsprache) Folge zu leisten. Am 2. Mai richteten die Preuß. Bischöfe ein Sendschreiben an den Klerus und die Gläubigen ihrer Diözesen, worin sie ermahnten, nur diejenigen als rechtmäßige Seelsorger anzuerkennen, die von den rechtmäßigen Bischöfen für dies Amt würdig und tüchtig befunden wären, und jeden Versuch eines Appells gegen geistliche Urteilssprüche an die weltliche Macht mit der Exkommunikation bedrohten. Am 7. August 1873 schrieb der Papst direkt an den Kaiser über die Maßregeln seiner Regierung zur Vernichtung des Katholizismus, die unfehlbar den Thron des Kaisers untergraben müßten, und betonte seine Pflicht, „allen die Wahrheit zu sagen, auch denen, die nicht Katholiken sind. Denn jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgend einer Beziehung oder auf irgend eine Weise . . . dem Papste an"; der Kaiser antwortete darauf am 3. Sept. mit nachdrücklichem Ernste und Betonung seines evangelischen Bekenntnisses. Ende November 1873 erging eine neue, in schärfstem Tone gehaltene Enzyklika des Papstes. Am 13. Juli 1874 versuchte der kath. Böttgergeselle Kullmann in Kissingen den Fürsten Bismarck zu erschießen; das Attentat mißlang. Der Attentäter leugnete nicht, daß das Motiv seiner Tat die K.-gesetzgebung gewesen sei, und die Untersuchung ergab, daß der Haß gegen Bismarck ihm in einem kath. Männerverein (in Salzwedel) eingepflanzt war. Die päpstliche Enzyklika vom 5. Februar 1875 erklärte die erlassenen Staatsgesetze für nichtig. Die Vorlage des Sperrgesetzes (1875; s. 3) veranlaßte eine neue Immediatvorstellung der Bischöfe vom 2. April 1875. Dagegen erklärten sie sich zur Mitwirkung an der Ausführung des Gesetzes über die kirchl. Vermögensverwaltung nach anfänglichem Protest bereit.

Die Regierung blieb auf keinen Schlag den Gegenschlag schuldig. Auf die Suspension des Feldpropstes folgte alsbald die Aufhebung der Feldpropstei (15. März 1873), dann die Temporaliensperre gegen ¶ Krementz von Ermeland (25. Sept. 1873) und die Abweisung seiner Zivilklage gegen den Fiskus in allen Instanzen; die Beschlagnahme seines Einkommens ist erst 1883 wieder aufgehoben worden. Weitere Mittel, zu denen die Regierung griff, waren die Königliche Anerkennung des Altkatholiken ¶ Reinkens als kath. Bischofs vom 19. Sept. 1873 (¶ Altkatholiken, 3); das Verfahren auf Absetzung des Grafen ¶ Ledochowski Dez. 1873; die Abänderung des Wortlauts des bischöflichen Eides durch Aufnahme des Gelübdes, „die Gesetze des Staates gewissenhaft zu beobachten"; polizeiliche Maßregeln zur Ueberwachung der ultramontanen Blätter und Vereine nach dem Kullmannschen Attentat (s. oben) und gegen den Mißbrauch der Wallfahrten und Prozessionen; die Einziehung der deutschen ¶ Gesandtschaft beim päpstlichen Stuhl Dez. 1874; die Absetzung des Bischofs ¶ Martin von Paderborn 5. Jan. 1875, des Fürstbischofs ¶ Foerster von Breslau Okt. 1875, des Bischofs Brinkmann von Münster 8. März 1876, des Erzbischofs ¶ Melchers von Köln 28. Juli 1876, des Bischofs Blum von Limburg (¶ Hessen: VI, b 2 ¶ Limburg) 13. Juni 1877. Andere Kirchenfürsten, wie der Trierer Bischof ¶ Eberhard, wurden mit hohen Geld- und Gefängnisstrafen belegt.

Die Folgen des Kampfes waren für beide Kämpfende höchst mißlich. Zunächst gelang es der Regierung nicht, die parlamentarische Macht des Zentrums zu schwächen. Die Zahl seiner Abgeordneten stieg 1879 im Landtage auf 95, im Reichstag auf über 100. Ebensowenig gelang es,

den Klerus zu spalten. Die wenigen „Staatspfarrer“, die sich den Gesetzen fügten, begegneten einem schroffen Mißtrauen der Bevölkerung. Einige der gemaßregelten Pfarrer gaben Beweise von außerordentlicher Opferwilligkeit und Tatkraft, wie der Königsberger Julius ¶ Dinder; die altkatholische Bewegung (¶ Altkatholiken) hielt längst nicht, was sie anfänglich zu versprechen schien; und die massenhaften Geld- und Gefängnisstrafen renitenter Priester reizten ebenso die Wut, wie sie Anlaß gaben zu wirksamsten Klagen und Anklagen. Und auch die Lacher wußten die „Verfolgten“ wohl auf ihre Seite zu ziehen, wenn es den gewandten Dienern der Kirche gelang, dem ungeschickten und schwerfälligen Apparat der Staatsverwaltung ein Schnippchen zu schlagen. Das Bild des Kladderadatsch von gestiefelten Gendarmen, die einem leichtfüßigen Priester durch das Schlafzimmer nachsetzen, hat, wie die „Gedanken und Erinnerungen“ (II, S. 130) zeigen, auf Bismarck großen Eindruck gemacht. Die infolge der Sedisvakanzen eingerichtete staatliche Verwaltung des bischöflichen Vermögens belastete den Staat überdies mit einer höchst widerwärtigen Aufgabe. Nach einer Berechnung des Ministers von Puttkamer vom Jahre 1881 waren im Sommer 1880 von 4604 Pfarreien 1103 nicht ordnungsmäßig mit Pfarrern besetzt; über 2 Millionen Katholiken entbehrten der geordneten, ja überhaupt der Seelsorge, da nach den Gesetzen vom 11. V. 1873 und 21. V. 1874 geistliche Amtshandlungen in erledigten Pfarreien straffällig waren. Gerade diesen Notstand benützte das Zentrum als seinen wirksamsten Trumpf. Nicht minder gefährlich für das Ansehen des Staates bei der kath. Bevölkerung war die Wirkung der Ordens- und Klostergesetzgebung. Nach einer kath. Berechnung (Bongartz, Die Klöster in Preußen und ihre Zerstörung, 1880) wurden 296 klösterliche Niederlassungen aufgehoben, darunter viele, die mit Waisen- und Rettungshäusern, Töchterschulen, Pensionaten u. dergl. verbunden waren. Das schnitt tief in das Leben der kath. Familien ein.

5. Diese Lage macht es vollständig erklärlich, daß auf beiden Seiten ein starkes Friedensbedürfnis erwachte. Auch das Zentrum suchte einen Ausweg und erwog sehr ernsthaft das Programm der Trennung der Kirche vom Staat. Zu diesen in der Kampflage selbst begründeten Momenten kam aber für die Regierung, für Bismarck noch anderes hinzu, was allmähliche Abrüstung empfahl. Nachdem er in den Jahren 1872 und 1873 zum Bruch mit dem altpreußischen konservativen Partikularismus getrieben war, hatte er sich um so fester auf die große nationalliberale Partei gestützt. Dies Verhältnis, Bismarck wohl niemals ganz sympathisch und mehrmals gefährdet, zerbrach 1878 mit Bismarcks Wendung in der Wirtschaftspolitik und mit den Folgen der Attentate. Der linke Flügel des Liberalismus ging zur Opposition über. „Der aus Zentrum, Fortschritt, Sozialdemokraten, Polen, Elsässern, Welfen bestehenden kompakten Mehrheit gegenüber war die Politik ¶ Falks im Reichstage ohne Aussicht“, schreibt Bismarck in den „Gedanken und Erinnerungen“ (II, S. 134). — Am 7. Februar 1878 starb Papst Pius IX, am 3. März wurde ¶ Leo XIII gewählt und gekrönt. Der neue Papst wechselte mit dem Kaiser aus diesem Anlaß Briefe, worin beide ihrem Wunsche nach Wiederherstellung des Friedens Ausdruck gaben. Bismarck beschritt den Weg diplomatischer Verhandlungen in Besprechungen mit dem päpstlichen Nuntius in München, Kardinal Masella, die im August 1878 in Kissingen, und mit dem Wiener Pronuntius ¶ Jacobini, die im Herbst 1879 in Gastein stattfanden und zwischen dem Wiener Botschafter Prinz Reuß und Kardinal Jacobini fortgesetzt wurden, aber mit ihrem Abbruch endigten. Ein Breve des Papstes vom 24. Februar 1880 an den früheren Erzbischof ¶ Melchers von Köln hatte zwar die Bereitwilligkeit des Papstes zu erkennen gegeben, zu dulden, „daß der preuß. Staatsregierung vor der kanonischen Institution die Namen jener Priester angezeigt werden, welche die Bischöfe der Diözesen zu Teilnehmern ihrer Sorgen in der Ausübung der Seelsorge wählen“. Aber „die bestimmte, die Erfüllung der gesetzlichen Anzeigepflicht sichernde Anordnung“ in diesem Sinne, die ein Preuß. Staatsministerialbeschluß vom 17. März 1880 als Bedingung für weiteres Entgegenkommen forderte, erfolgte nicht. Die Kurie verlangte für ihr inhaltlich unbestimmtes Zugeständnis, womit sie dem Staat nicht mehr als die gutachtliche Aeußerung von Bedenken einräumen wollte, das Versprechen allgemeiner Amnestie sowie einer vollständigen Revision der „Maigesetze“. — Inzwischen war im Juli 1879 Falk zurückgetreten. Bereits im Mai 1878 hatte Falk seine Entlassung erbeten, das Gesuch aber nach dem zweiten Attentat um des leidenden Zustandes des Kaisers willen zurückgezogen, dann im Juni 1879 erneuert. Weshalb trat er zurück? Bismarck behauptet (Gedanken und Erinnerungen II, S. 131), daß dies nur infolge des Widerstandes geschehen sei, der Falk bei Hofe, in der Umgebung der Kaiserin ¶ Augusta und bei der evangelischen Hofpredigerpartei (¶ Kögel) begegnet sei und auch bei dem Kaiser Anklang gefunden habe. Falk selbst hat auf diese Darstellung mit der Veröffentlichung seines Abschiedsgesuchs vom 29. Juni 1879, zweier Schreiben an Bismarck und eines Eintrags in seinem Tagebuch vom 2. Juli des Jahres in der „Deutschen Revue“ geantwortet. Daraus geht hervor, daß das Motiv zu Falks Abgang darin lag, daß er seine Person auf dem Posten des Kultusministeriums als Hindernis für die Herstellung friedlicher Zustände auf kirchenpolitischem Gebiete ansah und zugleich die Konsequenz aus der Abwandlung der politischen und parlamentarischen Lage zog, obgleich Bismarck die Trennung von Falk schwer fiel, sozusagen gegen die Ehre ging, und jedenfalls von ihm nicht gewünscht, wenn auch als politische Notwendigkeit anerkannt war. Jedoch, auch wenn das ausschlaggebende Moment allerdings in der Veränderung der Lage gegenüber dem Zentrum lag, so spielte doch in der Tat auch die Differenz mit dem Kaiser über die Führung des evg. Kirchenregiments mit hinein. Daß diese Meinungsverschiedenheit das erste Abschiedsgesuch aus dem Mai 1878 noch stärker bestimmt hat, geht schon aus dem Datum hervor: es erfolgte unmittelbar nach ¶ Herrmanns, des Präsidenten des Evg. Oberkirchenrats, von Kögel herbeigeführter Entlassung (DEBl XXXI, 1906, S. 755 ff). Und sicherlich hat Bismarcks Erinnerung darin recht, daß für den Kaiser selbst diese Differenz bestim-

mender war, als der Stand des Kampfes mit Rom. Der Kaiser war durch den Einfluß Kögels (vgl. dessen Biographie, hrsgeg. v. G. Kögel, Bd. III, S. 109 ff) dem Minister entfremdet. Uebrigens erfolgte der Abschied in huldvollsten Formen. Man wird also nicht behaupten dürfen, daß Bismarck zu Unrecht die Verantwortung für Falks Abgang abgelehnt habe, wenn es wohl auch ohne das Drängen der Hofpredigerpartei und ihre Agitation auf dem Gebiete der evang. Kirchenpolitik hätte dazu kommen müssen.

Falks Nachfolger wurde der Oberpräsident von Schlesien, von Puttkamer, ein altpreußisch konservativer Beamter, der jedoch nach knapp 2 Jahren durch den bedeutenderen von ¶ Goßler, 1879 mit ihm als Unterstaatssekretär ins ¶ Kultusministerium (: 1) berufen, ersetzt wurde. Ihnen, besonders dem Letzteren, fiel die Aufgabe zu, die Kampfgesetze der vorhergehenden Jahre abzubauen, ohne die Rechte des Staates in zu weitgehendem Maße preiszugeben. Es geschah auf einem höchst bedenklichen Wege, indem nämlich die Regierung vom Landtage am 20. Mai 1880 diskretionäre Vollmachten erbat, die bestehenden Gesetze anzuwenden oder nicht anzuwenden. Schon in dem erwähnten Staatsministerialbeschluß vom 17. März war auf diesen Weg hingewiesen, jedoch unter der Bedingung, daß die Kurie ihrerseits die gesetzliche Anzeigepflicht (s. Sp. 1808) zugestehe. Obgleich nun diese Konzession nicht erfolgt war, trat die Regierung mit einer solchen Vorlage an den Landtag und erlangte nach harten Redekämpfen im wesentlichen, was sie wollte, allerdings mit einer zeitlichen Befristung bis zum 31. Dez. 1881 (Gesetz vom 14. Juli 1880). Das Zentrum stimmte gegen das Gesetz. Was hat Bismarck veranlaßt, von der zuerst so energisch geforderten Konzession abzustehen? Das ist der dunkelste Punkt in der ganzen Geschichte des K.s (¶ Bismarck, 5), und man kann die Antwort darauf nur in der Schwebe lassen. — Auf diese erste „Novelle betr. Abänderung der kirchenpolitischen Gesetzgebung" sind dann weitere gefolgt vom 31. V. 1882, 11. VII. 1883, 21. V. 1886, 29. IV. 1887. Ein Gesetz vom 24. VI. 1891 bestimmte die Auszahlung der seit 1875 aufgesammelten, gesperrten Beträge von 16 009 333 Mk. an die in ihren Einkünften Geschädigten. Das Sperrgesetz erwies sich also nachträglich als eine vortreffliche Sparanstalt. 1882 war eine Preuß. ¶ Gesandtschaft bei der Kurie errichtet; eine Kgl. Ordre v. 13. II. 1887 entlastete die Bischofseidformel von der Verpflichtung, „die Gesetze des Staates gewissenhaft zu befolgen". — Die Revisionsgesetzgebung hat zwei große unbestreitbare Mängel. Zunächst diesen, daß sie die Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu einer Verwaltungssache machte und in das Belieben der politischen Machthaber stellte. Dieser Mangel ist jedoch durch den Fortgang der Gesetzgebung ziemlich beseitigt. Sodann — und dies ist allgemein anerkannt —, daß sie dies Verhältnis, statt es auf wenige, übersichtliche prinzipielle Gesetze aufzubauen, in einer Masse einzelner unter sich widerspruchsvoller und unübersichtlicher Bestimmungen zersplittert hat (¶ Kirchenrecht, 5 b). Ein klares einheitliches Staatskirchenrecht hat der Preuß. Staat nicht gewonnen.

6. Die Abschätzung des „K.s", übrigens eines Ausdrucks, den auch Falk für mißlich hielt, ist damit natürlich nicht gegeben. Unzweifelhaft hat der Preußische Staat, hat Bismarck damit eine Niederlage erlitten. Natürlich hat er nicht dauernden Kampf mit der kath. Kirche haben wollen; die ganze zweite Reihe der Maigesetze war von vornherein als „Kampfgesetze" gemeint, die zu gegebener Stunde wieder aufgehoben werden sollten, und es trifft ihn kein Vorwurf, daß er sie später fallen ließ. Aber die gegebene Stunde, in der er hatte Frieden schließen wollen, war die, wo er den Fremdkörper im neuen Reich beseitigt, die Partei, die seinem Wesen entgegengesetzt war, zerbrochen haben würde. Und dies Ziel hat er nicht erreicht. Nicht mit Unterworfenen, sondern mit Unbesiegten hat er Frieden schließen müssen. Dennoch ist es gewiß falsch, zu urteilen, daß der K. vergeblich geführt sei. Bismarck hat als bleibenden Gewinn die Beseitigung jener zweideutigen Verfassungsartikel (s. 3), die Herrschaft des Staates über die Schule (¶ Schulaufsicht; vgl. ¶ Kirche: VI) und die Aufhebung der kath. Abteilung im ¶ Kultusministerium bezeichnet (Gedanken und Erinnerungen II, S. 132 ff.), und das sind in der Tat sehr wertvolle Errungenschaften; hinzuzufügen wäre vor allem noch die Einführung des Zivilstandes (¶ Civilstandsgesetzgebung). Außerdem hat der K. doch auch die kath. Bevölkerung erzogen, gezwungen, die Tatsache des modernen deutschen Einheitsstaates anzuerkennen, gedrängt, sich Einfluß und Geltung durch Mitarbeit an nationalen Aufgaben zu schaffen, und — auch dies wird als Gewinn zu buchen sein — die Partei mit einem sozialen und liberalen Zuge erfüllt, freilich im Dienste ihres obersten Zieles, der Macht der kath. Kirche. — Bismarck hat, psychologisch erklärlich, gerade unter dem Eindruck des unbefriedigenden Ausganges des Kampfes in den Gedanken und Erinnerungen (II, S. 130, 134) von der „juristischen Detailarbeit der Maigesetze" mit einer gewissen Geringschätzung gesprochen und die Verantwortung dafür abgelehnt. Falk ist ihm 1896 dann mit der Feststellung zur Seite getreten, „daß die Initiative zu den im Jahre 1872 vorbereiteten, anfangs 1873 dem Landtage vorgelegten Gesetzentwürfen von mir und nicht von Sr. Durchlaucht dem Fürsten Bismarck genommen worden ist. Die in meinen Händen befindlichen Schriftstücke zeigen, daß meine formulierten Vorschläge dem Genannten nicht eher zugegangen sind als den übrigen Mitgliedern des Staatsministeriums". Dennoch haben gewiß Roon (Denkwürdigkeiten II, S. 652), Blankenburg (Ebenda, S. 636), Kögel (Biographie III, S. 111) recht, daß Bismarck die volle Verantwortung des großen Kampfes trägt. Und wir glauben, daß trotz vieler Mißgriffe auch dieser Kampf ein Blatt im Kranze seines Ruhmes ist.

Die Kommentare von Paul Hinschius zu den Preuß. Kirchengesetzen 1873, 1875, 1881, 1887; — Desselben Artikel über das Gesetz vom 31. Mai 1882 in der Zeitschrift f. Kirchenrecht XVIII, 1883, S. 166—187; — von Kremer-Auenrode: Aktenstücke zur Gesch. der Verhandlungen zwischen Staat und Kirche, 4 Teile, 1873 bis 1880; — Ludwig Hahn: Gesch. des K.es in Preußen, in Aktenstücken dargestellt, 1881 (vom Standpunkte des Ministeriums Puttkamer aus); — Gegenstück von katholischer Seite: Franz Xaver Schulte mit gleichem Titel, 1882; — Nik. Siegfried: Aktenstücke betreffend den preußischen K., 1881 (kath.); — Rich. Adelb. Lipsius: Zehn Jahre preußisch-deutscher Kirchenpolitik, 1887;

— Paul Majunke: Gesch. des K.es in Preußen-Deutschland, 1886 (kath.); — Felix Rachfahl: Windhorst und der K. (PrJ 1909, S. 213 ff); — Julius und Karl Bachem: Die kirchenpolitischen Kämpfe in Preußen gegen die kath. Kirche, insbesondere der große K. der J. 1871—87, 1900 (aus dem Staatslexikon der Görresgesellschaft). **Foerster.**

Kulturpartei, deutsche, ¶ Horneffer.

Kulturwissenschaft und Religion (Geschichtserkennen und Naturerkennen).

1. Kultur und Natur; — 2. Eigenart des Geschichtserkennens; — 3. Einmaligkeit; Ideen, Werte, Individuen; — 4. Die geschichtlichen Persönlichkeiten; — 5. Die Doppelstellung der Religion.

1. Unter Kultur verstehen wir die Summe von Zwecken, die menschliches Handeln leiten, oder von Werten oder Gütern, die aus menschlichem Handeln hervorgehen und menschliches Handeln wiederum anregen. In der Geschichte entstehen diese Werte, in ihr wachsen sie heran und wandeln sich. Die Wissenschaften, die sich mit ihnen beschäftigen, werden sich jedenfalls mit der Geschichtswissenschaft aufs nächste berühren. Beide haben es mit derselben Wirklichkeit zu tun, die sie nur unter verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Wir denken bei Geschichte mehr an das Werden, das Handeln selbst, die Bewegung, die von Ereignis zu Ereignis führt; wir richten, wenn wir von Kultur reden, den Blick mehr auf die Ergebnisse des Handelns, den Ertrag dieses ganzen Geschehens. Aber weder werden wir dort das Handeln von der Erreichung seiner Zwecke trennen, noch hier darauf verzichten wollen, die reife Frucht in ihrem Wachsen zurückzuverfolgen oder sie wieder zum Samen neuer Zukunft werden zu sehen. K. darum, in ihrer Vollendung gedacht, fällt mit dem zusammen, was man sonst Welt- oder Universalgeschichte nennt. Aber die Bezeichnung Kulturgeschichte fand in engerem Sinne Aufnahme. Sie war im Gegensatz zu bloß politischer Geschichte gedacht und sollte so eine Erweiterung und Verfeinerung der geschichtlichen Aufgabe bedeuten. In deren Bereich sollte menschliches Leben in all seinen Erscheinungen gezogen werden, in allen Gestaltungen, die es empfangen und die es sich gegeben hat. Allein es war wiederum einseitig, diese umfassendere Betrachtungsweise in ausschließenden Gegensatz zu der bisher geübten zu stellen. Denn in menschlicher Kultur nimmt der Staatsgedanke, die Bildung und Umbildung der Staaten, der Verlauf ihrer Beziehungen zu einander, unter allen Umständen eine der hervorragendsten Stellen ein. Richtiger darum sieht man in politischer Geschichte die Sonderbearbeitung eines Kulturgebietes; nicht Kulturgeschichte überhaupt, sondern Sprachengeschichte, Sittengeschichte, Kunstgeschichte usw. stellen sich ihr zur Seite. Wie aber sie alle fortwährend in engsten Beziehungen zu einander stehen, so werden sie auch nur vereint das Gesamtbild der Kultur zu schaffen vermögen; alle Einzelwissenschaften, die dieser großen Aufgabe dienen, werden sich zu einer Einheit zusammenfassen, sie werden Geschichts- oder Kulturwissenschaften sein.

Man hat diese Wissenschaften mit Vorliebe und in der Meinung, damit das unterscheidende Merkmal für ihre ausschließende Eigenart angegeben zu haben, Geisteswissenschaften genannt. Gegen diese Bezeichnung wäre nichts einzuwenden, wenn man sofort und streng betonte, daß es sich um den Geist in der Geschichte, um geschichtlich gewordenen und werdenden Geist handelt. Die ¶ Psychologie, die als Grundlage für diese Wissenschaften gefordert werden könnte, müßte, wie das namentlich von Wilhelm ¶ Dilthey (s. Lit.; vgl. ¶ Geschichtsphilosophie, 4) entschieden betont wird, eine historische im Unterschied von der heute besonders eifrig betriebenen experimentellen oder naturwissenschaftlichen sein. Abgesehen von dieser Näherbestimmung ist geistiges oder seelisches Leben überhaupt nicht Gegenstand dieser Wissenschaften. Sie haben es immer nur mit Seelen zu tun, die schon mit bestimmtem geschichtlichem Stoff erfüllt sind und ihre geistige Tätigkeit an ihm üben. Seelen, wie sie an sich sein mögen, beschäftigen den Historiker nicht. Aus diesem An-sich, das von jedem bestimmten Inhalt absehen muß, läßt sich kein wirkliches Staats- oder Kunstgebilde, keine wirkliche Sprache oder Sitte herleiten. Gerade diese tatsächlichen Gestaltungen geistigen Lebens sind der Gegenstand geschichtlicher Forschung. Ihre Entwicklung verfolgt der Historiker; er sucht rückwärts bis an ihre keimhaften Ursprünge hin zu gelangen, von ihnen aus sie bis zu ihrer höchsten Entfaltung zu begleiten. Aber an keinem Punkt, an dem er sie beobachtet oder in ihrer erkennbaren Wirklichkeit aufdeckt, ergibt sich ihm diese aus einem allgemein-psychologischen Befunde; überall vielmehr fragt er nach den Vorstufen, über die diese neue Kulturlage hinausgewachsen ist, nach den besonderen Bedingungen, unter denen diese, ganz bestimmte geschichtliche Erscheinung möglich war, nach der Vergangenheit, aus der diese einzelne, jeweils festumgrenzte, Gegenwart sich gestaltet hat, nach den mannigfachen Beziehungen, in denen sie zu ebenso ausgeprägten Nachbargebieten steht. Wo die Kunde von dem allen aufhört, steht der Historiker an der Grenze seiner Forschung. Auf seinem ganzen weiten Wege hatte er es allerdings mit Seelenleben zu tun, aber mit solchem, das nur in unmittelbarster, tätiger oder leidender Beziehung zu dieser geschichtlichen Erscheinungswelt zu beobachten ist. Und diese Beziehung kann nicht einseitig so gedeutet werden, daß diese werdende und sich immerfort wandelnde Kultur nur als das Erzeugnis eines, hinter ihm sich verbergenden, in seinem Grundbestande immer gleichen Seelenlebens in Betracht käme. Mag es um diesen Grundbestand stehen, wie es will, mag er metaphysisch oder empirisch-psychologisch zu ermitteln sein oder nicht, den Historiker geht dies Unwandelbare nicht an. Er beobachtet gerade die Rückwirkungen jener Seelenerzeugnisse auf das Seelenleben, sieht dieses selbst durch jene geformt, bis in seine geheimsten Regungen beeinflußt. Die Geschichte wird dann aus einem Schauplatz, auf dem Seelen wirken, zu einer Werkstatt, aus der Seelen hervorgehen, in der neue Seelenkräfte geschmiedet, neue Seelenmöglichkeiten in Wirklichkeit umgesetzt werden. Nur diese geschichtliche, aus geschichtlichen Bedingungen hervorgehende und in geschichtliche Bedingungen wieder eingehende, Seele beschäftigt ihn. Was jenseits dieser Grenzen liegt, ist nicht mehr Gegenstand seiner Forschung.

Dies Jenseits kann aber doppelt bestimmt werden. Es liegt einerseits über alle Geschichte hinaus, sucht in unbedingten Werten ein über-

geschichtliches Ziel, damit zugleich eine übergeschichtliche Begründung des geschichtlichen Lebens (¶ Weltzweck). Es liegt anderseits unterhalb aller Geschichte in dem Naturboden, dem diese Geschichte entwächst, und von dem sie sich an keinem Punkte ganz zu lösen vermag. Die Wissenschaften, die sich mit dieser andersartigen Wirklichkeit befassen, stellen wir als Naturwissenschaften den Geschichts- oder K.en gegenüber. Es fragt sich, ob diese Unterscheidung stichhaltig ist. — Verschiedene Rücksichten führen dazu, die Unterscheidung nur als Folge der im naiven Bewußtsein gegebenen Gegensätzlichkeit von Geist und Natur (¶ Dualismus) anzusehen. Ueberall in der Geschichte stellt sich der geographische Boden, auf dem eine Kultur sich ansiedelt, als die nicht bloß äußere Voraussetzung für ihre Entfaltung heraus; überall ist das allgemeine Weltbild einer Kulturepoche in seiner Begrenzung und Ausweitung der mannigfach beeinflussende Rahmen der Gedankenbildung und Willensregung; überall ist die Technik mit der ganzen Fülle ihrer Kulturerzeugnisse nur die erprobte Fähigkeit, der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen, ihr unabsichtliches Geschehen in absichtliches Handeln umzusetzen; und überall wachsen nur unter all diesen Voraussetzungen die reifsten Kulturschöpfungen, die Gebilde der Kunst und die Werke der Wissenschaft, heran. Der Zusammenhang wird aber weiter zu einem unlöslichen, wenn man die Abhängigkeit alles seelischen Lebens von körperlichen Zuständen, zumal krankhafter Art, beachtet und sich zugleich vergegenwärtigt, wie viele, auch vornehmste Kulturleistungen auf Vorstufen zurückweisen, die sich uns im Tierleben aufdrängen. Bemächtigt sich endlich die ¶ Entwicklungslehre dieser unleugbaren Zusammenhänge, so rücken die bloßen Tatsachen in das Licht gesetzlicher Folgerichtigkeit. Die beobachteten Zusammenhänge stellen ein nicht nur unlösliches, sondern wesentlich gleichartiges, einheitliches Ganzes dar. An die Stelle des Dualismus hat ein ¶ Monismus zu treten, der die beiden großen Teilgebiete der Natur und Kultur aus einheitlich immanenten Kräften herleitet, und dessen Erweis das Ziel der wissenschaftlichen Forschung bildet. Soll nun aber zur Erreichung dieses Zieles nicht eine dritte, gänzlich unbekannte, Größe in die Rechnung aufgenommen werden, so wird die nähere Bestimmung der einheitlich wirkenden Kräfte und der Art ihrer Wirksamkeit von dem einen der zunächst feindlichen Pole aus unternommen werden müssen. Die bloße Losung Monismus entscheidet noch nicht darüber, ob er, von der Natur aus gefaßt, naturalistischer, oder von der geistigen Kultur aus gesehen, idealistischer Art sein soll. Bei dem methodisch-sicheren Vordringen moderner Naturwissenschaft, die in Physiologie, ¶ Psychophysik und experimenteller ¶ Psychologie schon die Grenzen der Geisteswissenschaften erreicht und überschritten zu haben scheint, ist es naheliegend genug, den wissenschaftlichen Fortschritt der Zukunft in der erstgenannten Richtung zu erwarten: die K.en werden sich in Naturwissenschaften umwandeln. Sie werden den Gesetzesbegriff der letzteren (¶ Gesetz: I ¶ Naturgesetze) übernehmen, sich des gesicherten Werkzeugs des Experiments bedienen, die irrationale Wirklichkeit der geschichtlichen Individualismen in Erscheinungsformen rationaler Allgemeinbegriffe auflösen. Dieser Zukunftsschau ist zunächst folgendes entgegenzuhalten: Die Naturwissenschaften selbst sind Erzeugnisse der Kultur. Nirgends anders als auf ihrem Boden und unter Einwirkung der geistigen Kräfte, die sie entbunden hat, sind sie gewachsen. Ja, sie können in dem eisernen Bestande großer Namen, die ihre Vergangenheit geschaffen haben, von denen bis heute ihre Gegenwart abhängig ist, das irrationalste Element der Geschichte, das eigentliche Individuum, aus ihrem großen Bau nicht entfernen. Sie leben in der Geschichte und von der Geschichte. Diese ist auch für sie die primäre Wirklichkeit, die sie trägt. Merkwürdig sicher prägt sich diese Tatsache in dem Verständnis des Entwicklungszieles aus, das trotz aller lebhaften Bekämpfung des Zweckgedankens (¶ Teleologie) sich aus der Gesamtbewegung nicht will wegdenken lassen. Der Mensch bleibt, wie das Problem der Probleme, so das selbstverständlich letzte und höchste Ergebnis des unendlichen Spiels der Kräfte, das die Naturwissenschaft beobachtet. So selbstverständlich erscheint diese Annahme, daß sie gar keines Beweises ihrer inneren Notwendigkeit zu bedürfen scheint. Und sie bedarf in der Tat keines. Denn sie birgt in sich die unweigerlich letzte Voraussetzung aller Wissenschaft, das Dasein des erkennenden Subjektes selbst, ohne das kein Atom, kein Gesetz, keine Methode, kein System der Naturforschung vorhanden ist. Der Mensch, d. h. Geschichte und Kultur sind die Wirklichkeit, aus der alles Naturverständnis sich allein entwickelt. Liegen aber in jenem die Kräfte bereit, die dieses erzeugen, so würde — das Postulat monistischer Wissenschaft einmal zugestanden — die Gedankenbewegung vielmehr von dem entgegengesetzten Pol auszugehen haben: ein idealistischer Monismus müßte das Ziel der Wissenschaft sein. Allein das letzte große System, das, ganz vom geschichtlichen Kulturgedanken erfüllt, diesen Weg einzuschlagen unternahm, das System ¶ Hegels, hat zweifellos Schiffbruch gelitten, an keinem Punkt so deutlich, als da, wo es der Naturwissenschaft die Gesetze seiner Logik zur Richtschnur geben wollte. Die Natur erwehrte sich in spröder Eigengesetzlichkeit dieser geistigen Fesseln. Aber auch die Geschichtswissenschaft mußte sich, bei allen reichen Antrieben, die sie erfuhr, schließlich unbefriedigt von einer Gedankenbildung abwenden, die ihr zwar eine beherrschende Stellung im Ganzen anwies, aber sie doch ihrer Eigenart entfremdete. Denn indem das System Natur und Kultur gemeinsam und gleichmäßig unter das eine Joch ihrer Logik beugte (¶ Geschichtsphilosophie, 3), widerfuhr der Geschichte, ob auch in anderer Weise, dennoch dasselbe, was ihr von naturalistischem Monismus droht. Die realen geschichtlichen Mächte sollten sich in ein allgemein-vernünftiges Geschiebe von Begriffen auflösen; das undurchdringlich Eigentümliche des geschichtlichen Prozesses verlor sich in einem Denken, das, indem es eine ideell-notwendige Entwicklung zeichnete, eben darum die wirklich geschehene als gleichgültig bei Seite schob. Wenn wir uns dennoch den Hochflug idealistischen Denkens als Ziel der Sehnsucht nicht rauben lassen wollen, so werden wir allem zuvor, genauer als Hegel tat, uns die Sonderart geschichtlichen Erkennens vergegenwär-

tigen müssen. Nicht um eine Erkenntnistheorie überhaupt kann es sich dabei handeln, sondern allein darum, die Arbeitsweise wirklicher Geschichtswissenschaft fest ins Auge zu fassen und zuzusehen, welche Grenzen, aber vielleicht auch, welche Schlußfolgerungen über diese Grenzen hinaus sich aus ihr ergeben.

2. Das Geschichtserkennen hebt sich zunächst durch eigentümliche Vorteile von allem Naturerkennen ab. Es handelt sich in ihm zweifellos um unser eigenes Innere, um unser Seelenleben und seine Aeußerungen in Gedanke und Wort, in Tat und Werk. Die ganze Bedeutung dieser Eigentümlichkeit des Gegenstands wird gerade durch die Art des Naturerkennens der Vergangenheit, bis dicht an die Neuzeit heran, in helles Licht gerückt. Die beseelte oder begeistete Natur vergangener Zeiten, die noch in allem Aberglauben und allen Märchen spukt, in der aber auch noch Goethes dichterisch-lebendige Naturanschauung wurzelt, zeigt, daß Seelenleben mit seiner unmechanischen Beweglichkeit, seiner scheinbar unberechenbaren Willkür, seiner in sich abgeschlossenen Eigenheit, die Wirklichkeit ist, die ursprünglich und zuerst in unser Bewußtsein fällt und von ihm ergriffen wird. Je mehr wir uns primitives Denken in den Aufgaben der Beschaffung und Sicherung der Mittel des sinnlichen Lebens aufgehend vorstellen, um so schwerer fällt die Tatsache ins Gewicht. Die Fülle geistiger Interessen, in denen wir leben, steht jenen Geschlechtern fern. Sie haben es mit dem Verhältnis des Menschen zur Natur zu tun. Diese soll genötigt werden, rohe Bedürfnisse zu befriedigen, und gegen ihre Uebermacht wehrt man sich mit List und Gewalt. Nicht der kleinste Schritt vorwärts auf diesem Wege kann ohne die Verwertung mechanischer Naturkraft getan werden. Und in der Tat, physikalische und chemische Geheimnisse werden der Natur frühzeitig abgelauscht, die Technik in Handwerk und Kunst steigt zu erstaunlicher Blüte. Dennoch die Wenigen, die, schon in weit vorgeschrittener Kultur, den Gedanken des atomistischen Mechanismus fassen — wie wirkungslos bleiben sie für Jahrtausende! Das Naturbild im ganzen bleibt in den Reflexen, Projektionen und Spiegelungen des Seelenlebens hängen. Und über allen Wandel hinaus, keine Naturwissenschaft kann uns die Möglichkeit des Mit- und Nacherlebens mechanischer Wirklichkeit jemals schaffen. Niemals Licht- und Schallwellen, sondern immer nur Farben und Töne, niemals Atome und Zellen, sondern immer nur Verbindungen von Stoffteilen und Gewebe von Zellen werden wir wirklich erleben. Nur durch gewaltsame Abstraktion, durch mühsam erzwungenes begriffliches Denken finden wir uns in dieser seelenfremden Welt zurecht. In der Geschichte aber leben wir. Alles, was da geschieht, steht dem unmittelbaren Nachempfinden des eigenen Gemüts offen; es kehrt in dem eigenen Erlebnis, dem alltäglichen wie dem außergewöhnlichen, überall wieder. Und es kehrt als Geschichte wieder. Denn gerade so, als ein Geschehendes, Werdendes, wie wir es dort beobachten, scheint das Erleben in uns ursprünglich angelegt. — Nach zwei grundlegenden Rücksichten ist Geschichte und Geschichtserkennen eine unveräußerliche Voraussetzung und Bedingung unseres Lebens. Zuerst ist das Zeitbewußtsein von dem Gegenwartsleben des Geistes unabtrennbar. Jener flüchtige Punkt in der Zeitlinie, den wir Gegenwart nennen, macht unser wirkliches Leben niemals aus. Wir sind immer nur das, was wir geworden sind. Und nur indem wir das Gewesene festhalten, es in der Erinnerung fortwährend zu lebendiger Gegenwart umschaffen, werden wir uns unseres inneren Reichtums bewußt. Aller gegenwärtige geistige Besitz stammt nicht etwa nur aus der Vergangenheit, sondern ist die neubelebte dauernde Vergangenheit. Es gilt aber ganz ebenso: wir sind nur, was wir werden. Jede Lebenssteigerung eignen wir uns nur in Voraussetzung noch ungewordener Zukunft im Zweckgedanken an, und um allen Besitz flattert immerfort die graue Sorge um seine Erhaltung. Beides aber, das Festhalten der Vergangenheit und das Vorwegnehmen der Zukunft, ist nicht eine gleichgiltige Folge unseres Seins in der Zeit; mit beidem ist vielmehr wurzelhaft unser ganzes geistiges Wesen verwachsen. Denn an beidem hängt die tiefste Wirklichkeit unseres geistigen Lebens: das Bewußtsein der Schuld und die Bildung des Ideals. Zweitens aber ist dies Zeitbewußtsein unlöslich mit überindividuellem Gemeinbewußtsein verbunden. Wir sind, was wir geworden sind, und was wir werden, überall nur in der Wechselwirkung mit anderen, die wir in leidendem, empfangendem und tätigem, mitteilendem Verhalten als uns gleiche geistige Wesen anerkennen. Die Folge und das Ineinandergreifen der Generationen, die langsame Entwicklung des Kindes, der Zwang, Ererbtes zu erhalten und Erworbenes fortzupflanzen, prägen dies Verwobensein des Zeitbewußtseins in ein Gemeinbewußtsein unweigerlich jedem ein. Wieder verschlingen sich hier die Linien der Vergangenheit mit den Fäden, die wir in die Zukunft spinnen. Und wieder sind es tiefste Beweggründe und Normen sittlichen Bewußtseins, die aus diesen Tatsachen unserer geistigen Veranlagung entspringen: die beiden großen Beweger der Geschichte, Pietät gegen die Vergangenheit und Verpflichtung gegen die Zukunft, brechen aus diesen einfachen Grundverhältnissen unseres gemeinsamen Daseins in der Zeit hervor. — Hat darum die Geschichte es mit unserem menschlichen Seelenleben zu tun, so sind es sofort nicht blasse Allgemeinheiten, sondern stärkste gegenwärtige Antriebe, die dazu drängen, das Bild der Vergangenheit im Bewußtsein zu gestalten und festzuhalten. In einfachster Weise erklärt sich so, daß die Geschichtswissenschaft älter ist als alle Naturwissenschaft, wobei nicht an irgendwelche vorwissenschaftliche Stadien, sondern an die Forschung gedacht ist, wie wir sie heute üben. Den Geschichtswerken des Herodot und Thukydides, Polybius und Tacitus hat das Altertum keine naturwissenschaftlichen von entfernt gleicher Reife, methodischer Sicherheit und Gestaltungskraft zur Seite zu stellen.

Allein diese Vorteile, die das Geschichtserkennen vor allem Naturerkennen auszeichnen: das Wurzeln in unmittelbarer Anschauung eignen geistigen Lebens und die Möglichkeit vollen Einlebens in seinen Gegenstand (¶ Dilthey), wandeln sich in ebenso große Erschwerungen der wissenschaftlichen Aufgabe. Die Neubelebung seelischer Vorgänge der Vergangenheit ist nur dadurch möglich, daß wir analoge in der Gegenwart erleben

oder um uns her *unmittelbar beobachten*. Allerdings läßt sich eine entsprechende inhaltliche Vorausbestimmtheit des Bewußtseins auch beim Naturforscher feststellen. Das bloß formale, rein psychologisch zu ermittelnde Bewußtsein kommt für die wissenschaftliche Arbeit nicht in Betracht. *Gemütseindrücke* aus Natur oder Geschichte gehen als letzte Anreger der Forschung voraus. Und in beiden Fällen schiebt sich zwischen jene persönlichen Erlebnisse und diese eigne Betätigung der bisherige Gang der Wissenschaft zwischenein. Es gibt bloße Dilettantenarbeit, wo das nicht geschieht. Ohne ernste Schulung und die entschiedene Bestimmung des Bewußtseins durch sie ist in dem heutigen Betriebe der Wissenschaft nichts zu leisten. Aber die Wirkung, die nun die Wissenschaft auf jene ursprünglichen Gemütseindrücke übt, oder das Verhältnis, in das sie sich zu ihnen setzt, sind für den *Naturforscher* und den Historiker grundverschieden. Alle ästhetische Naturfreude haftet an der Anschaulichkeit des Gegenstands. Diese aber bildet für den Naturforscher immer nur den Ausgangspunkt seines Verfahrens. Sein Ziel ist überall die Eingliederung des Anschaulich-Einzelnen in das Gesetzlich-Allgemeine. Um dies Ziel zu erreichen, muß er an seinem Gegenstand fortschreitende Entkleidungen, Zerlegungen, Entsinnlichungen vornehmen, die das ursprünglich-lebendige Bild völlig verdrängen. Allerdings tritt damit nicht jede Gemütsbeteiligung zurück; aber die ursprüngliche erfährt eine durchgreifende Umwandlung. Es entwickelt sich eine neue Art von Wertempfindung der Natur gegenüber: die Naturfreude geht in das Bewußtsein der Naturbeherrschung über. Es führt kein gerader Weg von jener zu diesem. Der bezwungene Gegenstand kann nicht die ursprüngliche Macht auf den Beschauer üben. Das erschreckende und beseligende Erleiden der Naturwirkung auf das Gemüt hat sich in die stolze Freude an der Unterwerfung ihrer Kräfte unter die Gesetze des Verstandes umgesetzt. Und daß das kein bloß nebensächlicher Zug an dem ganzen Verfahren der Naturwissenschaft ist, zeigt sich an dem Verhältnis, in dem sie zu technischer Naturbenutzung steht. Hier ist auch der letzte Rest ursprünglicher Naturempfindung ausgetilgt und hat sich in ein kühles Verhältnis berechnender Klugheit umgesetzt. Diesen Weg geht der *Historiker* nicht mit bis ans Ende. Wir haben den Ausgangspunkt auch bei ihm in ursprünglichen Gemütseindrücken angesetzt. Die Wissenschaft, die ihn dann zu eigner Tätigkeit erzieht, wird auch bei ihm in mannigfacher Hinsicht ein Werk der Zerstörung üben müssen. Das erste Bild, das ihm Sage, Legende, Ueberlieferung bieten, kann so nicht bestehen bleiben. Aber wenn auch er dann seinen Gegenstand entkleiden, zergliedern, in seine Bestandteile zerlegen muß, am Ziel sucht er dennoch die volle Anschaulichkeit wieder herzustellen. Vielleicht, daß er dies Ziel nun nicht mehr erreicht. Dann ist das Eingeständnis der Unerreichbarkeit der Beweis, daß es erstrebt wurde und daß erst in ihm historische Forschung wirklich zur Ruhe kommt. Nicht mehr naiv, aber doch mit einer der ursprünglichen ganz entsprechenden Empfindung steht er auch am Ziel seines Weges seinem Gegenstande gegenüber. Jeder Gedanke, ihn zu beherrschen, wie der Naturforscher das Nat ding, ihn zu alltäglichem Gebrauch zu benutzen, wie der Techniker, steht ihm völlig fern. Selbst moralische oder politische oder soziale Nutzanwendung, mögen sie nun Sache des Historikers sein oder nicht, sind jedenfalls grundverschieden von der souveränen Stoffbeherrschung der Naturwissenschaft. Es ist aber unschwer einzusehen, woher diese zurückhaltende Stellung zum Gegenstand beim Historiker stammt. Es sind Menschen und menschliche Wertschöpfungen, mit denen er es zu tun hat. Der Naturforscher darum mag seinen Gegenstand als eine Welt bloßer Mittel behandeln, der Historiker wird sich immer darauf besinnen müssen, daß er es mit geistigem Leben zu tun hat, das seinen Zweck in sich selbst hat oder haben will, und das sich immer spröde dagegen wehrt, zu bloßem Mittel herabgesetzt zu werden.

Diese gegensätzliche Eigenart des Gegenstands prägt sich aber auch ebenso gegensätzlich in den entscheidenden *Arbeitsmitteln* des Naturforschers und des Historikers aus. Dem *Experiment* des ersteren kann der letztere lediglich die *Analogie* zur Seite stellen. Die beiden methodischen Hilfsmittel stimmen darin überein, daß sie einen entfernteren Vorgang durch einen näheren beleuchten und verdeutlichen. Nur im Experiment erzeugt der Naturforscher den Vorgang nach seinem Willen; er nötigt ihm die Form auf, die er im Sinne hat; was er entstehen läßt, ist im eigentlichsten Sinne seine Schöpfung. Nichts der Art leistet die Analogie. Historische Vorgänge sozusagen en miniature zu erzeugen, ist nicht Sache des Historikers. Auch wenn der Vorgang, den er zum Analogieschluß heranzieht, sich in seiner nächsten Gegenwart abgespielt hat oder unter seinen Augen sich abspielt, steht er ihm als bloßer Beobachter gegenüber, ohne ihn nach seinem Willen und für seine Absichten so gestalten zu können, wie er ihn braucht. In dieser Unerzeugbarkeit auch der kleinsten geschichtlichen Wirklichkeit durch experimentelle Willkür des Forschers liegt das Eingeständnis der dauernden Ueberlegenheit seines Stoffes über seine gestaltende Kraft. Er kann das Bild der Wirklichkeit immer nur annähern, niemals eine — auch kleinste — Parallelschöpfung neben sie setzen. Wenn aber dies ein deutliches Zeugnis für die in sich abgeschlossene Erhabenheit des historischen Gegenstands bietet, die jede zudringliche Vergewaltigung abwehrt, so fällt es uns nicht mehr schwer, zuzugeben, daß die Analogie allerdings im Vergleich mit dem Experiment ein sehr unvollkommenes Arbeitsmittel darstellt. Denn es gibt keine identische Wiederholung vergangener Ereignisse. Diese lassen sich nicht aus den zeitlichen Zusammenhängen lösen, durch die an ihnen ein, ob auch noch so leiser Bedeutungswandel hervorgerufen wird. Und vollends die Träger der Ereignisse, die handelnden Personen selbst, können niemals ohne äußere und innere Verschiebung von dem raumzeitlichen Boden, auf dem sie wirklich waren oder sind, auf einen anderen versetzt werden. Eine volle Gleichung wird darum nie erzielt. Neben den vergleichbaren bleiben immer unterscheidende Züge übrig. Jene werden *Typisches* an der Person, dem Ereignis, dem Zustand, herausheben und so allerdings zur Verdeutlichung des ebenso Typischen an dem Gegenbilde dienen. Aber das *Individuelle*, d. h. das Wirkliche, wird hinter diesem Typischen zurückzutreten in Gefahr kommen,

und der Bewußtseinsvorgang, in dem die Analogie erzeugt wird, wird immerfort davon bedroht sein, sich die zeitlichen Fernmaße entschwinden zu lassen, welche die beiden verglichenen Ereignisse von einander trennen. Nun aber genügt es nicht, an diese Gefahren als an mögliche Entgleisungen zu erinnern. Es kommt vielmehr darauf an, es offen auszusprechen, daß die Analogie nicht ein einzelnes Hilfsmittel, sondern die Grundvoraussetzung historischer Forschung ist. Der Weg des Historikers geht von lebendigem Wertempfinden der Gegenwart aus. Ursprüngliches Staats- oder Kunstgefühl, sozialer oder religiöser Lebenstrieb, die in vorwissenschaftlichen Stadien seiner persönlichen Entwicklung wurzeln, leiten seine ersten Schritte. Diese Urprägung seiner Seele wird unverwischbar sein. Er wird dies Empfinden zwar kritisch läutern, zumal indem er es auf andere, ihm ferne und fremde Gegenstände überträgt oder sich mit ihm in das Empfinden anderer, ihm ferner und fremder Seelen einlebt, aber der Grundton wird doch derselbe bleiben. Und soweit er sich wandelt, wird die Wandlung doch wieder aus neuem Erleben der Gegenwart stammen, das ihm die Augen schärft, auch die Vergangenheit in neuem Licht zu sehen. Die Analogie, mit der er arbeitet, erstreckt sich, auch unausgesprochen, ohne absichtliche Anwendung über seine ganze Tätigkeit. Er sieht alles, auch das Entfernteste, doch nur von seiner Gegenwart, von den Werten aus, die sie und in ihr ihn beleben. Daß das einen Zug subjektiver Auffassung jedem Geschichtsbild beimengt, wird sich nicht leugnen lassen. Es tritt nicht nur in religiöser oder konfessioneller, sondern ganz ebenso in der Geschichtsschreibung verschiedener Kunstrichtungen, politischer und sozialer Parteien immer wieder hervor. Aber so unerfreulich das sein mag, die Forderung gänzlicher persönlicher Entäußerung dem Gegenstand gegenüber ist undurchführbar. Die Belebung der Vergangenheit kann nur mit innerer Teilnahme vollzogen werden. Diese muß bei allem An- und Einempfinden sich bemerklich machen. Die Wissenschaft ist in stetem Streben nach Ueberwindung dieser Schwierigkeiten, die aus dem intimen Verhältnis des Forschers zu seinem Gegenstand entspringen, begriffen. Aber sie kommt niemals über eine unendliche Annäherung an das Ziel der vollen Erfassung der geschichtlichen Wirklichkeit hinaus.

3. Der Gegenstand des Geschichtserkennens stellt sich als irrational-undurchdringliche Wirklichkeit dar. Er entzieht sich an allen Punkten, wo man ihn angreift, der Gesetzlichkeit, die man als allgemeinen Leitgedanken naturwissenschaftlicher Weltauffassung hinstellen kann. Auch da, wo man in der Nachfolge ¶ Comtes (¶ Geschichtsphilosophie, 3) eine Uebertragung der Methode der Naturwissenschaft auf die Geschichtswissenschaft fordert, wagt man das nur als ein fernes Ziel der Zukunft ins Auge zu fassen. Und indem man die unvergleichlich größere Kompliziertheit dieser sozial-geschichtlichen Gebilde betont, bleibt man sich auch hier der eigenartigen Schwierigkeiten bewußt. Allein diese Zugeständnisse genügen nicht. Die Unübertragbarkeit des Gesetzesgedankens auf die Geschichte haftet an der Einmaligkeit ihrer Wirklichkeit. Diese Einmaligkeit gilt vom Gesamtverlauf der Kultur und ebenso von jeder Einzelerscheinung innerhalb dieses Verlaufs (¶ Rickert).

Gehen wir von dem ersteren aus, so lag dem allgemeinen Geschichtsbild, das zuerst aus christlichem Bewußtsein entsprungen ist (¶ Geschichtsphilosophie, 1), die Ueberzeugung zugrunde, daß in ihm ein schlechthin unwiederholbares Handeln Gottes mit den Menschen in Erscheinung getreten ist. Zwischen Schöpfung und Endgericht vollzog sich das unvergleichliche Geschehen. Diese bestimmten Grenzen des Geschichtsverlaufs sind für unser Bewußtsein hinweggeräumt. Aber geblieben ist die räumliche Bindung dieses ganzen Lebens an den einen kleinen Erdenstern in unserm Sonnensystem, und geblieben ist die zeitliche Beschränkung auf die wenigen Jahrtausende, die uns von menschlichem Dasein auf diesem Erdkörper berichten. Dies eine und einmalige Ganze ist der Gegenstand der Geschichtsforschung. Es gibt für unser Erkennen kein zweites Beispiel, das wir zu ihm in Beziehung und Vergleich setzen könnten. Diese räumlich und zeitlich beschränkte kleine Gesamterscheinung innerhalb eines unermeßlichen Weltganzen muß allein aus sich selbst verstanden werden. — Die mathematischen und physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaft wollen von allem, nicht nur wirklichen, sondern denkbaren und möglichen Sein im Raume gelten. Sie sind in sich schrankenlos. Daß geistiges Leben so sein müsse, wie wir es kennen, kann jedenfalls die Geschichtswissenschaft nicht behaupten. Am allerwenigsten führt die allgemeine ¶ Entwicklungslehre über diese Grenzen hinaus. Denn sie erweist sich vielmehr als wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit, die selbst in verschiedenen Beziehungen von geschichtlicher Auffassung beeinflußt ist. Sie begnügt sich nicht nur nicht mit der Aufstellung allgemeiner Gesetze, sondern hat auch das Vertrauen zu dem Bewährungsmittel des Gesetzes im Experiment verloren. Sie ist nicht nur bei Darwin von Analogien geschichtlich-sozialen Lebens ausgegangen und arbeitet fortgesetzt mit diesem für naturwissenschaftliche Betrachtung unvollkommenen Hilfsmittel, sondern sie ist an entscheidenden Punkten ganz in der Art des Historikers auf einmalige Funde, ihre Deutung und Einreihung, angewiesen. Sie hat es endlich auf allen Gebieten, die sie ihrer Herrschaft zu unterwerfen weiß, in Astronomie, Geologie, Zoologie, mit einer Wirklichkeit zu tun, die in nächste Beziehung zu menschlich-geschichtlichem Leben tritt, indem sie den singulären Boden beschafft, auf dem sich dieses abspielt, oder in Einzeltatsachen Vorstufen aufweist, die diesem präludieren. Zum wenigsten ein Schein historischer Auffassung ergreift damit diese Gebiete und die Methode des Forschers, der sich mit ihnen befaßt. Die Zeitlosigkeit, allgemeine Wiederholungsmöglichkeit, bedingungslose Notwendigkeit, mit der reine Naturwissenschaft rechnet, treten hier Schritt für Schritt zurück, um den gehäuften Schwierigkeiten historischer Forschung Raum zu geben. Allein auch wenn das vorläufige Ziel erreicht, die Abstammungskette bis zum Menschen hin geschlossen wäre, würde die spröde abgeschlossene Einmaligkeit geschichtlicher Wirklichkeit nicht aufgehoben sein. Wenn die allgemeine Entwicklungslehre den Menschen „aus den nächstverwandten organischen Wesen sich herausbilden läßt, postuliert sie ein Geschöpf

dessen inneres Leben, auf das es der historischen Erkenntnis allein ankommt, uns niemals erschlossen werden kann" (Eduard Meyer). Dies Innenleben trennt die Geschichte streng von aller Naturwirklichkeit. Alle Kulturschöpfung, wie sehr sie Naturerzeugnisse benutzen, nachbilden, umgestalten mag, hat den Weg durch die unsichtbare Welt der Gedanken hindurch genommen. Ihre sinnliche Erscheinung ist nicht, wie in der Natur, die Wirklichkeit selbst, sondern das Erzeugnis einer anderen, verborgenen, nicht selbst in Erscheinung tretenden. Und wie diese zweite Wirklichkeit — an ihrem Ort eine erste, die eine zweite als ihr Werk aus sich heraussetzt, — nur in stetem Ringen mit dem Naturstoff sich durchsetzt, so ist sie an sich betrachtet zweifellos unendlich reicher als das sinnliche Abbild, das sie erzeugt. Denn dieses ist überall nur im Kompromiß mit der widerstrebenden Härte des Materials zustande gekommen. Diese Welt also, eine selbst nie erscheinende, sucht die Geschichtsforschung in ihren abgeleiteten Erscheinungen auf. Sie sieht sie aus verborgenen Anfängen werden und wachsen. Aus mannigfachen Ansätzen bricht sie hervor, und in mannigfachen Linien bewegt sie sich fort. Aber die Gesamterscheinung bietet nicht nur die Anschauung eines einheitlichen, innerlichgleichen Wesens, sondern die eines einmaligen unverrückbaren Gesamtverlaufs. Jedes Glied in dieser Kette nimmt seine unabänderlich feste Stelle ein: nicht eher kommt historische Forschung zur Ruhe, als bis sie das einzelne Kunst- oder Literaturprodukt an ganz bestimmtem Ort im zeitlichen Gange eingeordnet hat. Und auch wo wir getrennte Reihen von geschichtlichem Geschehen vor uns sehen, die sich erst weiterhin zu einer Einheit verbinden, läßt sich kein Glied der verschiedenen Reihen willkürlich aus der einen in eine andere versetzen. Nicht nur die einzelne Reihe selbst, sondern ebenso die spätere Verbindung empfinge durch die falsche Eingliederung ein anderes Gesicht. Das Ganze darum ist nicht aus allgemeinen Tatsachen geistigen Lebens oder ihrer gesetzlichen Begründung und Folgerichtigkeit herzuleiten; wie vielmehr das Besondere hier überall an das Besondere anknüpft, aus ihm hervorgeht, bleibt auch das Gesamtbild bis zuletzt mit dem unverwischbaren Eindruck des Unwiederholbar-Einmaligen behaftet.

Diese einmalige Welt der Geschichte kann nur aus sich selbst verstanden werden. Jedes Verständnis kann immer nur aus ihrem eigenen Schoß geboren werden, nur den immer erneuten Versuch darstellen, die Ergebnisse ihres eigenen Lebens zu ziehen. Das wäre nun überhaupt ausgeschlossen, wenn es nicht sollte gelingen können, die Wirklichkeit der Geschichte dennoch in Begriffen allgemeiner Art aufzufassen. Denn das Besondere als solches denken wir überhaupt nicht. Wir schauen es an, empfinden, erleben es; aber in dem Augenblick, in dem wir es in denkende Erwägung ziehen, reihen wir es einem Allgemeinen ein oder setzen es zu einem Allgemeinen in Beziehung. So geschieht es uns auch mit jedem Element geschichtlicher Anschauung. Jedes Ereignis, jede Tat, jedes Werk, das wir in der Geschichte als diese einzelne Wirklichkeit feststellen, verbinden wir sofort mit allen analogen Erscheinungen, die uns bekannt sind. Wir denken jene nur, indem wir die Anschauung zugleich in begriffliche Allgemeinheit umsetzen. Aus der unübersehbaren Zahl von Kulturbegriffen, die sich so bilden, heben wir aber eine kleinere Anzahl als die entscheidenden, wirkungsvollen heraus. Sie sind die Ideen, welche die Geschichte beherrschen. Man spricht wohl von besonderer Ideengeschichte. Die religiösen, philosophischen, künstlerischen Gedanken scheinen ein Leben für sich zu bilden, neben dem die rauhere Wirklichkeit des Staates, der sozialen und technischen Entwicklung auf einem niedrigeren Niveau beharrte. Allein es ist nicht nur klar, daß hier die Grenzen fließend sein müssen, sondern vor allem, daß die letzte treibende Kraft hier wie dort die gleiche ist. Die Staatsidee, das soziale Ideal, der technische Gedanke sind so gut rein geistige Wirklichkeit wie die erhabensten Schöpfungen der Religion und Philosophie. Diese Ideen sehen wir in weiten Zusammenhängen die Einheit der Geschichte bilden. Sie schaffen den Faden, an dem wir ihren Verlauf beobachten. Sie setzen sich in Taten, Werken, Zuständen in real-beobachtbare Wirklichkeit um. Sie recht eigentlich entwickeln sich. Wie dunkle Ahnungen tauchen sie auf, um langsam manchmal, manchmal plötzlich, sprunghaft, in helle Gedanken sich umzuwandeln. Von tastenden Versuchen ihrer Verwirklichung werden wir zu Schöpfungen geführt, in denen wir staunend mit Goethe in der Sixtina sehen, „was ein Mensch kann", d. h. wie inneres Schauen, unsichtbares Denken, unwahrnehmbares Wollen sich eine Verkörperung schafft, die als voller Abdruck des ideellen Seins erscheint. Aber doch bleiben wir dabei, daß der Abdruck nur Abdruck ist, die Idee größer, erhabener als ihre Erscheinung. Nur so können wir geschichtliches Leben in seinem ruhelosen Weiterstreben verstehen. Die Idee drängt über jede erreichte Verwirklichung hinaus. Nicht in gleichmäßigem Schritt geht sie vorwärts. Die Kräfte ihrer Verwirklichung erlahmen, versagen. Auf Zeiten, in denen sie zu der höchsten Anspannung zu treiben schien, folgen andere, in denen wenig oder nichts von ihr zu spüren ist. Und dann rafft sie sich wieder auf und ersteigt von Neuem die Höhe, vielleicht um über früher Erreichtes hinauszugelangen. Diese werdende Wirklichkeit der Ideen scheint die innere und damit sofort die eigentliche Wirklichkeit der Geschichte zu sein. Alle jene besonderen Gestaltungen verschwinden vor ihr als bloße Versuche ihrer Verwirklichung. Sie ist all ihren Erscheinungen gegenüber präexistent und postexistent, d. h. sie war, ehe jene in's Leben traten, und sie überdauert wieder ihren Untergang; sie ist ein Ewiggültiges, das sich uns in der Geschichte als Ewigwerdendes darstellt. Und ihre Träger — Völker, soziale und geistige Gemeinschaften, Persönlichkeiten — sind nichts als vorübergehende Durchgangspunkte jener allein-wahren Wirklichkeit, die diese sich schafft, um sie alsbald, nachdem sie sie benutzt hat, wieder abzustoßen und der unendlichen Gräberreihe der Vergangenheit zu überlassen.

Allein dieser Bestimmung des Verhältnisses der Idee zu ihren Trägern widerspricht es, daß die in einer Vergangenheit eigentümlich verwirklichte Idee nirgends die Kraft beweist, in irgendwie berechenbarer Kausalgleichheit ohne Dazwischentreten eines Dritten aus einer früheren eine künftige Verwirklichung ihrer selbst hervorzurufen. Sie ist an sich geschichtlich gänz-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

lich ohnmächtig. Lebendig und damit wirksam wird sie nur, wenn es ihr gelingt, sich als Wert fühlbar zu machen. Das gilt gleichermaßen von Ideen staatlicher, technischer Art, die unmittelbar auf praktische Verwertung angelegt sind, wie von solchen philosophischer, künstlerischer Art, die ihre Bedeutung rein in sich selbst zu haben scheinen. Beide pflanzen sich nur fort und erfahren Erneuerungen ihrer selbst nur, wenn sie persönliche Kräfte, die ihnen selbst doch durchaus ungleich sind, zu erregen, in ihnen sich eine Wohnstätte zu schaffen vermögen. Aber diese Kräfte sind nicht die psychologischen Seelen, deren allgemein-gesetzliche Funktionen nur als ganz entfernte, für den Historiker kaum beachtete, Voraussetzung in Betracht kommen. Schon die nackte Tatsache des Daseins sogenannter Naturvölker beweist, daß die Idee zu ihrer vollen Wirksamkeit einer ganz eigentümlichen Prädisposition in den Seelen bedarf. Allerdings primitive Kulturansätze finden sich überall, wo Menschenleben vorhanden ist. Und diese Ansätze erstrecken sich über die ganze Mannigfaltigkeit von Ideen, die wir in der Geschichte wirksam sehen. Aber um über diese Ansätze hinauszukommen, bedarf es offenbar einer langen Wertgewöhnung, die in geschichtlicher Entwicklung die Seele eines Volkes, einer Gemeinschaft dazu bildet, der Idee über den unumgänglichen praktischen Hausgebrauch hinaus selbständige Bedeutung zuzuerkennen, woraus erst weiterhin die volle Lebenshingabe an sie und ihre Eigenschöpfungen folgen kann. Wie aber diese Auswahl innerhalb des allgemeinen Seelenlebens zustande kommt, ist durch kein Gesetz zu ermitteln, sondern durchweg — unter Voraussetzung bestimmter, begünstigender, aber nicht entscheidender, äußerer Umstände — als einmalige Wirklichkeit geschichtlichen Lebens hinzunehmen. — Wo nun die Ideen als Wertgrößen wirken, finden wir sie in einer, im allgemeinen übersehbaren Mannigfaltigkeit vor. Eben diese Mannigfaltigkeit zieht eine weitere Differenzierung nach sich. Zwar sind sie immer alle — politische, technische, künstlerisch-wissenschaftliche, religiöse — in ergiebigem Austausch vorhanden, wo dieser Aufstieg sich überhaupt vollzieht. Aber ein Streit um den Vorrang macht sich geltend. Eine oder mehrere Ideen üben eine, wieder unberechenbar stärkere Anziehungskraft aus. Ihr Wert wird einseitig empfunden und demgemäß auch die vorhandenen Kräfte einseitig in ihren Dienst gezwungen. Unter der dennoch vorhandenen Wechselwirkung empfangen dann die übrigen von der oder den beherrschenden ihr eigentümliches Gepräge. Das Ganze dann gibt ein Bild für sich, eine Ideenwirklichkeit, die so nur als einmalige zu erscheinen vermag. Und der unableitbare Grund dieser Einmaligkeit liegt nicht in der Idee selbst, sondern in der, auch im Höchsten beschränkten Auffassungsfähigkeit ihrer Träger.— Aber dies Wechselverhältnis erfährt noch eine letzte Steigerung, die sich gleichzeitig auf beide Teile, die Idee und ihren Träger, bezieht. Wertempfindung, mit all ihren Folgen in Tat und Werk, ist überall nur als Errungenschaft und Besitz, aus beidem folgend als Prägung der individuellen Einzelseele verständlich. Auch wo sie, wie das überwiegend der Fall ist, sich gleichmäßig über Viele, über Massen erstreckt, empfinden dennoch tatsächlich nur die Einzelnen, die die Masse bilden oder richtiger in ihr zu der Wertempfindung herangebildet sind. Diese wird, je höher die Idee sich entfaltet hat, eine um so umfangreichere Stufenleiter von Stärkegraden durchlaufen können. Daß innerhalb jener unableitbar einmaligen Gemeinschaftsbildungen, die der Entwicklung der Idee in sich Raum gewähren, nun alle Zugehörigen die ganze Stufenleiter möglicher Wertempfindung mit durchlaufen, wird schon an und für sich als unwahrscheinlich gelten dürfen. Je höher hinauf, je weniger Einzelne werden folgen. Oder doch: es wird für die meisten noch besonderer, in der Entwicklung der Idee selbst noch nicht begründeter Anlässe bedürfen, um zu folgen. Diese Wahrscheinlichkeit bestätigt die Geschichte, um in der Art der Bestätigung die ganze Anschauung ihrer Wirklichkeit auf einen jedem Gesetz und jedem Allgemeinbegriff schlechterdings entzogenen Ausdruck zu bringen. Die Idee ersteigt in jenen einmaligen Massen, Verbänden, Gruppen, die unter einander wieder in reichstem synkretistischem Austausch begriffen erscheinen, die Höhe ihrer Entwicklung. Wir verfolgen den Aufstieg, der sich in unberechenbarem Wellengang vollzieht. Der letzte Schritt aufwärts wird unerwartet plötzlich in einer Einzelpersönlichkeit getan, die wir mit unaustauschbarem Eigennamen bezeichnen. Sie zieht die Summe der Entwicklung, oder richtiger die Summe der Entwicklung wird in ihr gezogen, um erst unter ihrer Einwirkung eine, fast regelmäßig zunächst abschwächende und vergröbernde neue Fortsetzung zu erfahren. Es ergibt aber ein falsches Bild, wenn man diese Individuen der Geschichte sofort auf ihre Wirkungen ansieht, sie allein unter dem Gesichtspunkt ihrer Schöpfungen beurteilt. Sie sind selbst zuerst als eigentümlichste Erzeugnisse der Geschichte zu verstehen. Wie die Idee in wirksame Beziehung zur Einzelseele tritt, wie sie in ihrer anschwellenden Entwicklung neues Wertempfinden entbindet und damit neue Seelenkräfte auslöst, wie sie unter dem verwirrenden Eindruck des angesammelten ideellen Reichtums nach knapper Zusammenfassung und klärender Vereinfachung ausschaut, — das alles tritt in diesen letzten Einmaligkeiten der Geschichte in anschauliche Erscheinung.

Werden sie aber so zunächst als abschließende Ergebnisse geschichtlicher Ideenentwicklung verstanden, so stellen sich zwei Folgerungen ein, in denen geschichtliches Erkennen sich zu seinen letzten Problemen zusammenzieht: 1. Wenn es zur Bildung dieser Persönlichkeiten der ganzen Zubereitung des Ideeninhalts, den sie in sich zusammenfassen, bedarf, wird nicht der Forschung notwendig dieser Ideengehalt als das allein Greifbare erscheinen, die Persönlichkeit selbst als ein Unfaßbares unter den zergliedernden Händen entschwinden? was sind sie, wenn die Inhalte ihres Lebens, die doch nicht sie selbst sind, aus ihnen weggedacht werden? Und andererseits 2. Wenn die ganze Struktur der geschichtlichen Wirklichkeit sich dennoch nur in einmaligen Bildungen verschiedensten Umfangs zu erkennen gibt, sind nicht diese letzten Einmaligkeiten, die in ihr aufzutreten scheinen, genau das, was wir als Tendenz des Ganzen erwarten müssen?

4. Einer Beantwortung dieser Doppelfrage suchen wir uns zu nähern, indem wir das Verhältnis der geschichtlichen Per-

sönlichkeit zu den mannigfachen Werten, welche die Einheit der Kultur bilden, näher ins Auge fassen. Es wird sich dabei eine merkwürdige Doppelreihe herausstellen, in der auf der einen Seite der faßbare Wertinhalt, dem die Persönlichkeit dient, immer dünner, auf der andern die Persönlichkeit selbst immer bedeutsamer werden wird.

Den sinnlichen Stoff gestaltet das wirtschaftliche Individuum — dieses in weitestem Umfang, als Naturforscher, Entdecker, Erfinder, Techniker, genommen — zu brauchbaren Erzeugnissen menschlicher Kultur um. Diese Erzeugnisse ohne Ausnahme sind Wertschöpfungen geschichtlicher Individuen. Sie sind verkörperte Gedanken, niemals ein einfacher Widerschein der Wirklichkeit, sondern ihre Bezwingung durch menschlichen Geist. Und dieser ist überall individueller Geist. Die Geschichte dieser Schöpfungen, von der Feststellung der Grundsätze der Mechanik bis zur Konstruktion des lenkbaren Luftschiffs, ist mit einer langen Reihe historischer Namen verknüpft. Diese Namen sind keine bloße Etikette, die ihnen angeheftet ist, sondern in allen erreichbaren Fällen stellt sich uns ein Aufgebot persönlicher Willenskraft, Opfer an Glück und Leben, ganze Hingabe an den einen Zweck als Bedingung seiner Erreichung dar. Dennoch löst sich das Werk als fertiges, als gewonnener Wert, der nun der Gemeinschaft zur Verfügung steht, vollständig von dem schaffenden Individuum ab. Das persönliche Ringen läßt keine sichtbaren Spuren in der abgeschlossenen Leistung zurück. Von den Lebensumständen großer Naturforscher braucht man nichts zu wissen, um sich die Ergebnisse ihres Lebens zu verdeutlichen. Es ist eine Sache der Neugier, auch nur die Namen des Erfinders der Dampfmaschine oder des Entdeckers des Blutumlaufs zu kennen. Künstlicher Dünger und Heilserum üben ihre Wirksamkeit, ohne daß Liebig und Behring dabei genannt zu werden brauchen. Das bedeutet keine, auch nur entfernt geringschätzige Beurteilung des persönlichen Kraftaufwands, der in der Leistung verborgen liegt. Diese hat ihr letztes Ziel doch in persönlichem Leben: sie vermittelt Millionen Brot, Verkehr, Gesundheit, Denkinhalte und Willensantriebe. Allein die Persönlichkeit hat es in ihrem Werk mit Unpersönlich-Dinglichem zu tun gehabt. Diese Naturbegriffe, Naturdinge, Naturerzeugnisse sind ihr selbst schlechterdings unvergleichbar. Sie tragen kein individuelles Gepräge. Sie sollen, dem Individuellen entrückt, allgemeine Gesetze zum Ausdruck bringen oder ihnen unterworfen sein. Wiewohl sie aus individueller Gedankenwerkstatt hervorgegangen sind, muß in ihnen die Natur, die sie gestalten und umwandeln, ihre Art bewahren: das Gesetz verdrängt, wo es zur Herrschaft gelangt, die Spuren der geschichtlichen Individualität.

Anders steht der Staatsmann zu seinem Werk. Seinen Namen vergißt sein Volk so bald nicht; es vergißt ihn nicht, so lange es das bestimmte Volk in diesem bestimmten Staate ist. Es erzählt sich von ihm seine Anekdoten, umrankt ihn mit allerhand Legendenwerk, bewahrt in Dichtung und Sage den Umriß seiner Gestalt. Man wird diese größere Haltbarkeit des Persönlichkeitsbildes weder auf ein höheres Maß geistiger Begabung noch auf eine stärkere Anspannung persönlicher Kraft zurückführen können. Für beide dürfte es schwer sein, irgend einen gültigen Maßstab aufzufinden. Die Tatsache findet ihre Erklärung in den individuell-intimeren Beziehungen, die hier zwischen der Persönlichkeit und ihrem Werk bestehen. Der Staat ist selbst wie sein Schöpfer und Bildner eine durchaus geschichtliche Größe. Darum drückt sich das individuelle Gepräge der Persönlichkeit der individuellen Eigenart des Staates auf. Es bleibt von jener in diesem ein Stück Leben unmittelbar erhalten. Nicht ganz löst sich das Werk von der Persönlichkeit ab. Solange es überhaupt besteht, bewahrt es in seiner ganzen individuellen Art die Spuren der Wirksamkeit, aus der es entstanden ist und durch die es seine Wandlungen erfahren hat. Allein nur in bestimmten Beziehungen ist die staatliche Individualität das Werk der persönlichen Individualität. Jene war, ehe diese ward. Vielleicht in unfertigem Werdezustand hat der Staatsmann Land und Volk, eine keimende Geschichte beider, vorgefunden. Aber bei aller überragenden Größe bleibt er an diese Bedingungen seines Wirkens gebunden. Selbst zu seinen Lebzeiten, in unmittelbarer Gegenwart, geht sein Volk nie ganz in seiner Wirksamkeit auf. Und dann überdauert der Staat seinen Bildner, nicht als tote Hinterlassenschaft, sondern als lebendiges Fortwirken aller verbundenen und sich kreuzenden Interessen. Auch bei stärkster Tendenz auf Individualisierung oder die Aufnahme individuell-persönlicher Züge bleibt zwischen dem Werk und seinem Schöpfer eine Trennung bestehen, die es zuläßt, daß dieser nur in jenem, verschlungen in das Staatsganze, nicht in seinem eigensten Personleben fortwirkt.

Ausschließlicher noch und inniger tritt uns das Verhältnis zwischen Individualität und Wertschöpfung am Künstler entgegen (¶ Kunst: I—II). Gewiß, auch seine Werke leben fort ohne seinen Namen. Aber sie haben, auch wo sie ohne jede bestimmte Erinnerung an ihn, in Erscheinung treten, dennoch in strengstem Sinne das Gepräge seiner Individualität empfangen. Sie lassen sich ohne diese ganz bestimmte Einzelpersönlichkeit garnicht denken. Und sie nötigen, das Bild einer solchen in den Nebeln der Vergangenheit aufzusuchen. Das Kunstwerk ist in der Tat in sinnliche Erscheinung getretener Geist, aber individueller persönlicher Geist: dieser Geist in diesem Werk. Die Werte, die der Künstler für sich allein in sich empfunden hat, sind in dem Werke zu greifbarer Anschauung ausgereift. So wirkt die Individualität durch das Werk fort: ihre Art zu sehen, zu empfinden, zu wollen, wird durch das Werk übertragbar auf andere. Niemals Ideen als solche, sondern individualisierte Ideen allein werden in dem Kunstwerk lebendig. Dennoch bleiben das Werk und der Künstler von einander geschieden. Nur in seinem Werk lebt er fort und nur durch dieses wirkt seine Individualität auf andere. Und zwar war es seine Absicht, nur in dieser Vermittlung zu wirken. Denn doch nicht sich selbst, sondern die innerlich geschaute Welt hat er darstellen wollen, sich selbst nur so, wie sein geistiges Schauen und Schaffen von dieser Gedankenwelt unabtrennbar bleibt. Er hat darum die ganze Fülle sinnlicher Anschauung zu Hilfe rufen müssen; sie muß Idee und Geist doch wieder ebenso verhüllen wie offenbaren. Und er hat, je vollendeter er das Geschaute der Anschauung

darbieten will, es um so mehr zu objektiver, von sich selbst abgelöster Darstellung zu bringen: seine eigenen Schmerzen und Freuden, aber als wären dies typische Erlebnisse, nur in der individualisierten Gestalt der Dichtung. Weil es seine Innenwelt ist, ist sie mit seinem Blut durchtränkt und gefärbt; weil es aber der Absicht nach objektivierte, zu äußerer Darstellung gelangende Innenwelt ist, löst sie sich dennoch von ihm ab und kann ein scheinbar selbständiges Leben weiterführen.

Allein wir kennen Individuen in der Geschichte, bei denen diese ganze Ablösbarkeit des Werkes von der Individualität sich als unvollziehbar ausweist. Es sind die großen religiösen Persönlichkeiten. In ihnen tritt uns die Wirklichkeit eigentümlich-persönlichen Lebens, die wir suchen, in der Geschichte überhaupt zuerst entgegen. „In ihnen offenbart die Individualität zum ersten Male ihre volle geschichtliche Kraft und erficht ihren ersten entscheidenden Sieg: die Gestalten ¶Zoroasters und der israelitischen ¶Propheten sind die ersten, welche nicht durch ihre Verbindung mit äußeren Ereignissen und der ephemeren Gestalt eines Staats, sondern durch die auf Jahrhunderte und Jahrtausende nachwirkende Macht ihrer Ideen und ihrer persönlichen Ueberzeugung in der Geschichte fortleben" (Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I, 1², S. 149). Aber sie gehören nicht etwa nur einer grauen Vergangenheit an, so daß fortgeschrittene Kultur sie, als ihrer nun nicht mehr bedürftig, abzustoßen vermöchte. Vielmehr, so selten sie sind, gerade auf den Höhepunkten der Kulturentwicklung tauchen sie immer wieder auf. Aber in typischer Reinheit ist ihr Bild schwer zu fassen. Aus zwei zusammengehörigen Gründen wird diese, vielleicht tiefste Not geschichtlichen Erkennens verständlich. Erstens: das Verhältnis von Ideengeschichte und Individuum kehrt bei ihnen in besonders verwickelter Weise wieder. Sie setzen eine lange religionsgeschichtliche Entwicklung voraus, deren Ertrag sie in sich auf einen überaus einfachen Ausdruck zurückführen. Die einzelnen in ihnen eigentümlich verschmolzenen Ideen sind als einzelne fast regelmäßig schon vorher nachweisbar; ihre schöpferische Originalität scheint sich auf eine Auswahl, Zusammenfassung, Betonung des längst Vorhandenen zu beschränken. Zweitens läßt sich ihre spezifisch-religiöse Art trotz der erkennbaren ausschließlichen Tendenz nur überaus schwer aus der Einheit der sonstigen Kulturzwecke lösen. Mit ihnen allen ist die Religion von jeher aufs innigste verwoben. Ihre großen Vertreter scheinen darum bald das Gebiet der Staatsbildung, bald das der künstlerischen oder gar wissenschaftlichen Ideen zu betreten. Und ganz allgemein, um wirken zu können, können auch diese Individuen der sinnlichen Mittel nicht entbehren. Sie bedürfen der Geberde, des Wortes, der ins Auge fallenden Handlung, um verständlich zu werden. Die Möglichkeit, daß sich das alles, wie im Kunstwerk, von ihnen loslöst und zu einem von ihnen selbst unabhängigen Dasein gelangt, ist auch hier vorhanden. Ihre Anschauungen, Worte und Gebote, Handlungen können als allgemeine Wahrheiten, Verpflichtungen, Einrichtungen namenlos ihren Weg gehen. Aber wir empfinden bei den Drohworten der Propheten, bei den Gleichnissen Jesu sofort, daß ihnen damit ihre intime Bedeutung genommen ist. Dies Ablösbare war nicht als Ablösbares gemeint. Es war der unmittelbarste Ausdruck ewiger Wahrheit, aber durch und durch zugleich individuellen Empfindens. Es lag nicht die Absicht vor, das künstlerische Gleichnis oder das kunstvolle Gebet zu schaffen, sondern diese Ausdrucksmittel sind wirklich nur Ausdrucksmittel, nur Offenbarungen des Innern. Die religiöse Persönlichkeit produziert nichts als sich selbst. Sie hat ursprünglich nicht einmal die bestimmte Absicht, Religion und gar religiöse Gemeinschaft zu stiften. Sie will lediglich ihre Gesinnung auf alle übertragen. Und wenn nun von ihnen die umfassendsten Gemeinschaftsbildungen der Geschichte ausgehen, so sind die Wahrheiten, die in ihnen als unpersönliche Glaubens- und Sittengesetze überliefert werden, niemals das Ganze, geschweige das Tiefste ihrer Wirkung. Das unter dem Ideengemenge sich fast verlierende individuelle Bild bricht in unberechenbarer Weise immer wieder durch und schafft sich Abbilder, die doch nicht das allein sind, sondern, weil in neuen Zeitverhältnissen und Kulturzusammenhängen auftauchend, individuelle Umgestaltungen des Ursprünglichen.

Angesichts dieser ganz fraglos wirkungsvollsten Persönlichkeiten der Geschichte wird man auf die oben (3) aufgeworfenen Fragen die Antwort geben müssen: die Ideen sind um der Individuen, nicht die Individuen um der Ideen willen da. Aber da sich nun zwischen die psychologische Seele, d. h. ihren Allgemeinbegriff, und das historische Individuum die Entwicklung der Ideen zwischeneinschiebt, auf deren ausgereiftem Boden dieses allein gedeiht, so wird seine Struktur allerdings das Verwickeltste, was sich denken läßt. Oder läßt sich der Apparat der Kultur dennoch für ihre Anschauung wegdenken?

5. Das religiöse Individuum erscheint auf der Höhe, aber zugleich an dem Wendepunkt einer Kulturentwicklung. Diese zeitliche Einreihung weist ihr in ihrem Verhalten zu den übrigen Kulturgütern eine eigentümliche Doppelstellung an. Aber diese eignet der Religion überhaupt. Sie begleitet alle sonstigen Kulturgüter auf dem ganzen Gang ihrer Entwicklung (vgl. ¶Kultur: I). Sie erweist sich als kulturfördernde Macht ersten Ranges. Zwar daß sie, wie Mythus und Sage erzählen, im eigentlichen Sinne Schöpferin des Staates, der Technik, der Kunst und Wissenschaft sei, wird sich nicht behaupten lassen. Aber sie steht diesen Kulturgestaltungen überall freundlich zur Seite, sie entbindet Kräfte, die in deren Dienst treten, sie weckt und vertieft alle hier wirksamen Ideen, verleiht ihnen im Vertrauen auf die hilfreichen und zugleich ewigen Götter dauernden Bestand (¶Gottvertrauen, 2). Und sie nimmt umgekehrt alle Dienste der Kultur willig für sich in Anspruch, sie läßt sich Tempel bauen, Göttergestalten bilden, alle Dichtung bis zur Höhe griechischer Tragödie ihrer Verherrlichung dienen. Und dies freundliche Wechselverhältnis reißt niemals ab. In höchst entwickelter, entnationalisierter und entsinnlichter Religion bricht es nach Zeiten des Schwankens immer wieder durch. Die Religion rettet die Reste antiker Kultur und erzieht langsam und zäh barbarische Völker zu deren Neubelebung. Sie entflammt die nationale Begeisterung Niederländischer Freiheitskämpfer und läßt

sich umgekehrt durch den volkstümlichen Aufschwung der deutschen Freiheitskriege zu neuem Leben wecken. Sie hat auch an der Wiege moderner ¶ Kunst in Italien und Deutschland und moderner Staaten in Amerika gestanden. Es ist, wie immer es zu deuten sein mag, ein dauerndes Verhältnis, das sich hier zeigt, und nur das mag vielleicht betont werden, daß es doch überwiegend schwere Zeiten, Geburtswehen oder Todesnöte, sind, in denen es besonders lebhaft zutage tritt. — Aber dann verändert sich das Bild. Die Religion wird kulturfeindlich im höchsten Grade. Sie vergißt, wie stark sie an der Entwicklung all dieser Kulturgüter beteiligt war. Das odium generis humani (der Haß des Menschengeschlechts) ergreift sie, ein Ekel an aller Kultur und eine Lust fast an ihrer Zerstörung. So wenig aber jene Kulturfreundschaft sich nur gelegentlich bei ihr zeigte, so daß sie nur etwa zufälligen Trägern ihres Lebens zuzuschreiben wäre, so wenig ist das nun bei ihrer Kulturfeindschaft der Fall. Sie äußert diese prinzipiell, mit vollem Bewußtsein und mit rücksichtsloser Entschlossenheit. Man kann diesen Gegensatz bei ihr in zwei Formen verfolgen, die mannigfach in einander übergehen, sich mit einander vermengen und gegenseitig steigern, aber doch grundsätzlich von einander verschieden sind. Die Kulturfeindschaft wird von der ¶ Mystik (¶ Gottvertrauen, 3) als der Widerspruch gegen jede mögliche Weltanschauung, Weltgestaltung und Weltwertung erlebt. Begriff und Anschauung einer Welt überhaupt werden verneint; die Gottheit schlechthin als das Einzig-Eine soll in ekstatischem und visionärem Schauen allem auf die Welt gerichteten begrifflich-zerteilenden Denken und allem auf Teile der Welt gerichteten Wollen und Handeln ein Ende bereiten. Diese, die bestehende Welt und Kultur, geht in diesem Gegensatz nur als ein Einzelfall unter allen möglichen und denkbaren mit zugrunde. Das schauende Individuum strebt über all ihre Güter weit hinaus. Ihrem Begriff nach weniger schroff erscheint die andere Form des Gegensatzes, die ¶ Eschatologie. Sie hat es nur mit der jetzt wirklichen Welt und Kultur zu tun. Ihr spricht sie das Daseinsrecht ab: sie sieht sie als bis in den Grund lebensunfähig und todeswürdig an. Allein sie übt diese Verneinung in der sicheren Erwartung einer anderen Welt, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, also auch einer neuen Kultur. Diese Beziehungen der Hoffnung geben aber der eschatologischen Religion viel kräftigere Antriebe zu wirkungsvoller Tat. Mystische Religion kann in beschaulicher Willenslosigkeit bis zur stumpfsinnigsten Ergebung fortschreiten; eschatologische Religion hat etwas Revolutionäres, Willenstärkendes, auch im Tode Zukunftfreudiges an sich. Indem sie ihr feindliches Augenmerk ausschließlich auf den gegenwärtigen Bestand richtet, kann sie sich gegen ihn um so rücksichtsloser wenden, als ja der Wert einer Welt überhaupt von ihr nicht in Frage gestellt wird. Die begrifflich größere Milde des Gegensatzes geht tatsächlich in um so entschiedenere Feindschaft über. In beiden Fällen aber ist der Widerspruch gegen die bestehende Kultur gleich unbedingt.

Inmitten der Geschichte siedelt sich diese widergeschichtliche Welt an. Aber so einzigartig in seiner Schärfe der Widerspruch in der Religion ausgeprägt erscheint, so darf nicht verkannt werden, daß er auch außerhalb ihres Gebietes mächtigen Widerhall findet. Die Satiriker aller Zeiten und die in jeder reich entwickelten Kultur begegnenden Schwärmer für ursprüngliche Natur singen, nur in anderer Tonart, dasselbe Lied. Und die wilden Ausbrüche geschichtlicher Leidenschaft, Krieg und Revolution (vgl. z. B. ¶ Französische Revolution), sind nur zum geringsten Teil Erscheinungen elementarer Zerstörungswut, ganz überwiegend vielmehr Wirkungen und Rückschläge der Kultur selbst. Dabei aber sind es nicht etwa nur Auswüchse des Kulturlebens, die davon betroffen werden oder den Gegensatz hervorrufen. Es ist der Reichtum selbst, der in Verarmung umschlägt. Und zwar gilt das keineswegs bloß von äußerer Güteransammlung, die eine innere Verödung nach sich zieht. „Jede große Idee, sobald sie in die Erscheinung tritt, wirkt tyrannisch; daher die Vorteile, die sie hervorbringt, sich nur allzubald in Nachteile umwandeln." Die Idee macht sich immer mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft geltend. Man kann das an der politischen im Römerreich, an der religiösen im Reformationszeitalter, an der naturwissenschaftlich-technischen im 19. Jhd. beobachten. Die zurückgedrängten siechen dahin, und die Folge kann nur eine allgemeine Erkrankung sein. Zudem aber hat die Entwicklung der Idee bis zu ihrer einzelnen Höhe hin eine Spannung der Kräfte gefordert und hervorgerufen, die auf die Dauer unhaltbar scheint. Es tritt Ermüdung, Uebersättigung, Ekel ein. All diese Erscheinungen aber sind als durchaus normale zu beurteilen. Sie wären es freilich nicht, wenn die Geschichte tatsächlich und ausschließlich Ideengeschichte wäre. Sie ist aber die Geschichte der Wechselwirkung zwischen Ideen und Individuen. Das Verhältnis schließt einen inneren Gegensatz notwendig in sich. Das Individuum umschließt in sich eine Mannigfaltigkeit von Kulturwerten oder -gütern. Es faßt diese in sich zu einer Einheit zusammen, die weder in ihnen selbst schon gegeben ist noch auch für sich neben ihnen in Erscheinung treten kann. Es lebt von jener Mannigfaltigkeit, denn als geschichtliches Individuum ist es ohne sie garnicht denkbar; und es ist doch mit ihr nicht identisch. Es muß sie darum in sich haben, aber sie darf sich ihm gegenüber niemals selbständig machen. Es muß die Kraft in sich empfinden und entfalten, sie in sich zu fesseln, ihrer Herr zu bleiben. In fortwährender Spannung von Aneignung und Bezwingung muß sich dies Leben bewegen. Tritt nun diese innere Doppelstellung des Individuums zur Kultur in der Religion am schärfsten zutage, so ist der Grund dafür leicht erkennbar. Alle übrigen Kulturgüter weisen das Individuum auf bedingte Güter, die Religion verheißt unbedingtes Leben (vgl. ¶ Höchstes Gut). Damit aber allerdings ist die Grenze aller K. gezogen. Sie kann und muß das Auftauchen dieser übergeschichtlichen Welt in der Geschichte aufweisen und verfolgen, ja sie wird vielleicht den Nachweis unternehmen dürfen, daß die Gesamtstruktur des geschichtlichen Lebens auf das Ziel eines Lebens der Individuen im Unbedingten angelegt erscheint (¶ Weltzweck). Aber weder das Individuum noch das Unbedingte wird sie des Geheimnisses entkleiden, das allein dem Glauben faßbar erscheint.

Außer der bei den Artikeln ¶ Geschichtsphilosophie

und ¶ Glaube und Geschichte genannten Literatur seien hier genannt: Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883; — Ders.: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (ABA 1894); — Hermann Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893; — Ders.: Zur Religionsphilosophie, 1907; — Gustav Rümelin: Reden und Aufsätze, Neue Folge, (1881) 1889² (darin: Ueber Gesetze der Geschichte, 1878); — Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1876 (Werke, 1. Abteilung 1); — Jakob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsgeg. von Jakob Oeri, 1905; — Otto Ritschl: Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften, Bonner Programm 1901; — Heinrich Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902; — Ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1910²; — Samuel Eck: Religion und Geschichte, 1907; — Walther Köhler: Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910. **Eck.**

Kultus ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B ¶ Gottesdienst: I—IV ¶ Opfer ¶ Feste ¶ Priestertum ¶ Levitisches. — K.stätten ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: I, B 3 ¶ Heiligtümer Israels ¶ Kirchenbau ¶ Gebäude, kirchl., ¶ Moschee. — K.vereine ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: III, H 3 ¶ Mysterien, 4.

Kultusfreiheit ¶ Glaubensfreiheit ¶ Toleranz.

Kultusministerium.

1. In Preußen; — 2. In den übrigen deutschen Bundesstaaten.

1. Die Ursprünge des K.s in Preußen reichen bis in die bewegten Tage zurück, welche die Niederlage von 1806 heraufführte. Schon in der Nassauischen Denkschrift des Freiherrn von Stein, die er während der unfreiwilligen Muße zwischen seiner Entlassung aus dem Staatsdienste und seiner Berufung zum leitenden Minister verfaßte, war als eine der notwendigsten Reformen der Staatsverwaltung der Bruch mit dem System der Provinzialministerien und die Einrichtung von Fachministerien gefordert. Eins derselben sollte — Stein entlehnte den Namen dem französischen Vorbilde, das seine Gedanken tiefgreifend bestimmt hat, — das K. sein, das als oberste geistliche Behörde für protestantischen wie kath. Gottesdienst im ganzen Umkreise des Staates gedacht war. Die Unterrichtsangelegenheiten sollten ihm aber nicht zufallen, sondern einem besondern Ministerium unterstellt werden. Bei der Enge des damaligen Staatsgebietes und der Dürftigkeit der zur Verfügung stehenden Mittel mußte Stein, als er an die Durchführung seiner Gedanken ging, auf eine Beschränkung der Zahl der Ministerien bedacht sein. Die Folge war, daß das geplante K. zu einer Unterabteilung des „Ministeriums des Innern" wurde. Außerdem verlangte der König ¶ Friedrich Wilhelm III im Einklang mit den vorzüglichsten Staatsmännern der preußischen Krone die Vereinigung der Behörden für den Kultus und den öffentlichen Unterricht. Demgemäß schuf die „Verordnung betreffend die veränderte Verfassung der obersten Verwaltungsbehörden" vom 16. Dez. 1808 im „Ministerium des Innern" die „Sektion für Kultus und Unterricht" und gliederte sie in zwei Abteilungen. Chef der ganzen Sektion und Vorsitzender der Unterrichtsabteilung wurde Wilhelm von ¶ Humboldt, Vorsitzender der Abteilung für den Kultus ¶ Nicolovius. Die bis dahin vorhandenen, in ihren Befugnissen von einander nicht deutlich abgegrenzten und wenig handlungsfähigen beiden geistlichen Departements, das lutherische und das reformierte, ferner das lutherische Oberkonsistorium, das reformierte Kirchendirektorium, das consistoire supérieur, gingen in der neugeschaffenen Behörde auf. Diese wurde mit den Rechten der obersten Aufsicht und Fürsorge in Beziehung auf die Religionsübung (¶ ius circa sacra) und hinsichtlich der Protestanten auch mit dem ¶ ius in sacra ausgestattet. — Humboldt trat schon am 20. Nov. 1810 von der Leitung der Sektion zurück; sein Nachfolger wurde der nachmalige Minister des Innern von Schuckmann (1755—1834, vgl. ADB 32, S. 647 ff); der geistige Leiter der Kultusabteilung aber blieb bis 1817 Nicolovius. Von der Geistlichkeit wurde die Neuorganisation mit Unbehagen aufgenommen; denn ihre große Mehrheit erstrebte (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b) die Einführung einer vom staatlichen Einfluß befreiten Presbyterial- und Synodalverfassung und als oberste Krönung derselben Einsetzung eines kollegial verfaßten, aus gewählten geistlichen Mitgliedern bestehenden, von einem selbständigen geistlichen Minister geleiteten Oberkonsistoriums (¶ Oberkirchenrat). Sie stieß aber damit auf den erbitterten Widerstand Schuckmanns und der ihm gesinnungsverwandten altpreußischen Staatsmänner, die darin nicht ganz mit Unrecht hierarchische Ansprüche sahen. Sie wollten von einem Verzicht auf die staatliche Leitung des Kirchenwesens und ihren Uebergang an die Geistlichkeit nichts wissen.

Im Jahre 1817 wurde durch Kabinettsordre vom 3. Nov. die Sektion für Kultus und Unterricht in ein selbständiges Ministerium verwandelt und Freiherr von ¶ Altenstein zum Minister für geistliche, Erziehungs- und Schulsachen ernannt. Er hat dies Amt bis zu seinem Tode (14. Mai 1840) bekleidet. In seine Amtsperiode fällt die Einführung der ¶ Agende, die teilweise Durchführung der ¶ Union, der Kampf mit der schlesischen Separation (¶ Altlutheraner), die Einsetzung der ¶ Generalsuperintendenten, die Hebung der Befugnisse der 1815 wieder hergestellten Provinzialkonsistorien (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b); ferner das Konkordat mit der kath. Kirche (¶ Konkordate) und der ¶ Kölner Kirchenstreit. An der verfassungsmäßigen Stellung des Ministeriums hat sich unter Altensteins Nachfolger Joh. Albr. Friedr. ¶ Eichhorn nichts verändert. Der treffliche Patriot und Mitbegründer des Zollvereins erwies sich als Kultusminister nicht fähig, die verschiedenen kirchlichen und theologischen Strebungen mit einander auszugleichen. Unfruchtbar auf dem Gebiete der evg. Kirchenverfassung, unzuverlässig in der Leitung der Universitäten, zu nachgiebig gegen die kath. Kirche, fiel er der Revolution im März 1848 zum Opfer, nachdem er noch gerade vor Jahresschluß den Versuch gemacht hatte, den 1845 auf die eigentlich kirchenregimentlichen Befugnisse beschränkten und den Regierungsorganen gegenüber verselbständigten Provinzialkonsistorien in einem Oberkonsistorium die oberste kirchenregimentliche Instanz aufzusetzen (¶ Oberkirchenrat). 1841 hatte er die 1871 (¶ Kulturkampf, 2) wieder aufgehobene kath. Abteilung des K.s eingerichtet, die sich bald zu einem Stützpunkt ultramontaner Tendenzen innerhalb des Staates entwickelte, indem ihre Mitglieder die Rechte des Staates,

die wahrzunehmen sie berufen waren, nicht nach dessen Interessen, sondern nach der Norm des kath. Glaubens bemaßen.

Eichhorns Nachfolger wurde am 19. März 1848 der liberal gestimmte Schwiegersohn Schleiermachers, Graf Maximilian von Schwerin-Putzar (1804—1872, von 1859—1862 Minister des Innern; vgl. ADB 33, S. 429 ff). Doch bekleidete er dies Amt nur drei Monate und wurde dann, ehe er Bedeutsames hätte schaffen können, durch Adalbert von Ladenberg (1798—1855; vgl. ADB 17, S. 499 ff) ersetzt, einen tüchtigen Beamten, der schon unter Altenstein als Nicolovius' Nachfolger (seit 1839) Direktor der kirchlichen und Unterrichtsabteilung geworden war und sich unter Eichhorn in dieser Stellung gehalten hatte. Auch er war nur 2 Jahre (Nov. 1848 bis Dez. 1850) Minister. In diese Zeit fällt die höchst unvollkommene Ausführung der Preußischen Verfassung (¶ Kirchenrecht, 5 b) durch Errichtung einer besonderen evg. Abteilung des K.s, worin die zum Ressort der Konsistorien gehörigen Angelegenheiten kollegialisch und selbständig unter dem Vorsitz eines besonderen Direktors und mit dem Recht unmittelbarer Berichterstattung an den König bearbeitet werden sollten; die Behörde empfing 1850 den Namen Evg. ¶ Oberkirchenrat und wurde zugleich zu einer von dem Ministerium ganz unabhängigen obersten Kirchenbehörde, als Organ des ¶ Landesherrlichen Regiments, ausgestaltet. Ein Ressortreglement vom 29. Juni 1850 grenzte die Befugnisse der neuen Behörde von denen des Ministeriums ab (s. Sp. 1839) und beließ diesem nur die Aeußerlichkeiten in Kirchensachen. Den auf Grund der Verfassung, Art. 15, erhobenen Ansprüchen der Bischöfe auf völlig selbständige Verwaltung der Kirche versuchte v. Ladenberg ohne Erfolg Widerstand zu leisten.

Von 19. Dezember 1850 bis November 1858 führte Karl Otto von Raumer (1805 bis 1859; vgl. ADB 27, S. 418 ff) das Ministerium, ein Hauptvertreter der orthodox-absolutistischen Reaktion, in dessen Ministerschaft vor allem die Stiehlschen Regulative für die Volksschule fielen (¶ Lehrerseminar, 1 ¶ Volksschule). Er ist der energischste Vertreter der Theorie gewesen, daß die in Art. 15 der Verfassung verheißene Selbständigkeit der evg. Kirche nichts anderes bedeute als die Selbständigkeit des ¶ Landesherrlichen Kirchenregimentes und seine Unverantwortlichkeit gegenüber dem Parlament. Dementsprechend trat er allen Bestrebungen einer Presbyterial- und Synodalverfassung entgegen. Unter ihm konnte die kath. Abteilung alle Oberaufsicht des Staates einschlafen lassen, den Bischöfen die uneingeschränkte Disziplinargerichtsbarkeit einräumen und die Klöster vermehren. Moritz August von Bethmann-Hollweg (1795—1877; vgl. ADB 12, S. 762 ff), der Kultusminister der liberalen Aera von 1858—1862 (¶ Preußen: III) erleichterte zwar die Lage der freireligiösen Gemeinden in Preußen (¶ Lichtfreunde), vermochte aber den heftigen Angriffen der Orthodoxie gegenüber nichts weiter auszurichten. Ihm folgte von 1862 bis Januar 1872 der um die Erforschung der preußischen Kirchenverfassung verdiente Heinrich von Mühler (1813 bis 1874; vgl. ADB 22, S. 469 ff), ein liebenswürdiger, poetisch begabter Mann und gewandter Jurist, aber ganz unter dem Einfluß seiner frömmelnden Gemahlin Adelheid, geb. von Goßler (Geschichte der evg. Kirchenverfassung in Brandenburg, 1846; Philosophie der Staats- und Rechtslehre nach evg. Prinzipien, 1873; Gedichte, 1842, 1879 ²). Seine Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxie und seine schwächliche Haltung gegen den Ultramontanismus führte beim Aufflammen des ¶ Kulturkampfes zu seiner Entlassung. Adalbert von ¶ Falk, der größte Preußische Kultusminister des 19. Jhd.s, widmete seine ganze charaktervolle Energie diesem Kampfe, flößte der Volksschule unter Mithilfe seines ausgezeichneten Rates Karl Schneider neues Leben ein, hob die Universitäten und schuf zusammen mit dem neuernannten Präsidenten des Evg. Oberkirchenrats, Emil ¶ Herrmann, und dem von ihm zum Direktor der kirchlichen Abteilung ernannten Franz Foerster (vgl. ADB 48, S. 661 ff) die neue Verfassung der evg. Kirche in Preußen (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b ¶ Synodalverfassung). Die Notwendigkeit, den Kulturkampf beizulegen, führte zu Falks Abgang (¶ Kulturkampf, 5). Ihm folgte der konservative Robert Viktor von Puttkamer, 1879—1881, der an den Abbruch der Kulturkampfgesetzgebung ging, die Simultanschulen (vgl. ¶ Konfessionsschule) in ihrer Entwicklung hemmte und die sog. Puttkamersche Orthographie einführte. Sodann: Gustav von ¶ Goßler, bis 1891; er erreichte die Wiederherstellung friedlicher Beziehungen zwischen der Römischen Kirche und der Preußischen Regierung unter weitgehenden Zugeständnissen (¶ Kulturkampf, Sp. 1813 f), wußte jedoch die Herrschaft des Staates über die Schule gegen das Zentrum zu behaupten (¶ Schulaufsicht) und auch den gesteigerten Ansprüchen der evg. Orthodoxie gegenüber die theologischen Fakultäten einigermaßen zu schützen. Er fiel der allgemeinen politischen Konstellation im Jahre 1891 zum Opfer. — Den Versuch, das gesamte Volksschulwesen (¶ Volksschule) einer zusammenhängenden gesetzlichen Regelung zu unterwerfen, erneuerte zum letzten Male sein Nachfolger Robert Graf von Zedlitz und Trützschler (geb. 1837). Der von ihm vorgelegte Entwurf trug aber ein so stark konfessionelles Gepräge (¶ Konfessionsschule, 2) und entfernte sich soweit von den Traditionen der preußischen Staatsschule, daß alle liberalen Kreise, bis in die Reihen der Freikonservativen hinein, in stürmische Erregung gerieten, die durch die gerade die Mittelparteien herausfordernde Haltung des Ministers und durch die Unterstützung seiner Position durch den Ministerpräsidenten von Caprivi noch gesteigert wurde. Auch der evg. Oberkirchenrat äußerte schwere Bedenken. Obwohl dem Gesetz durch Zentrum und Konservative eine sichere Mehrheit in Aussicht stand, befahl der König die Zurückziehung des Entwurfes. Graf Zedlitz nahm schon 1892 seine Entlassung.

Robert Bosse (1832—1901), von 1892—99, nicht weniger konservativ-kirchlich, nahm von dem Versuch einer gesetzlichen Regelung des Volksschulwesens Abstand und begnügte sich, es durch wohlwollende Verwaltungsmaßregeln zu fördern, ohne den konservativ-kirchlichen Kurs zu verlassen. Bei der Besetzung der theologischen Professuren kam er den Forderungen der Orthodoxie weit entgegen, konnte es ihnen jedoch

nicht völlig recht machen. Die Gunst der Konservativen und des Zentrums begleitete in noch höherem Grade seinen Nachfolger Dr. Konrad Studt (geb. 1838), der bis Juni 1907 im Amte blieb. Das bedeutsamste Gesetz während seiner Amtsführung war das Schulunterhaltungsgesetz vom Jahre 1906 (¶ Volksschule), wodurch unter Aufrechterhaltung des konfessionellen Charakters der Volksschule ihre materielle Grundlage sichergestellt und verbessert wurde. Der zum Nachfolger des inzwischen geadelten Dr. von Studt ernannte Dr. Ludwig Holle (1855—1909) gelangte, durch schwere Erkrankung verhindert, nicht zur Ausübung seines Amtes. Seit 1909 ist August Trott zu Solz (geb. 1855) preußischer Kultusminister.

Die Abgrenzung zwischen dem K. und dem Evg. ¶ Oberkirchenrat ist nach der Regel erfolgt, daß dem K. die Wahrung der staatlichen ¶ Kirchenhoheit zusteht, die, in positivem Sinne gefaßt, auch die Gewährung von Beihilfen für kirchliche Bedürfnisse (z. B. Pfarrgehalte) und die Bestimmung über ihre Verwendung gemäß den Beschlüssen des Landtags umschließt. Nach dieser Regel übt der Kultusminister teils selbständig, teils unter Zustimmung des gesamten Staatsministeriums die Aufsicht über die kirchliche Gesetzgebung und gewisse Akte der kirchlichen Verwaltung. Diese Aufsicht äußert sich u. a. in der Mitwirkung bei der Besetzung kirchenregimentlicher Aemter, in der Genehmigung zum Erwerb von Grundeigentum im Werte von 100 000 Mk. ab und zur Errichtung neuer kirchlicher Gebäude und zu ähnlichen Handlungen der Kirche. — In den neuen preußischen Provinzen ist eine Abgrenzung zwischen kirchenhoheitlichen und kirchenregimentlichen Geschäften bis heute nicht erfolgt. Für diese Kirchengebiete, also die Bezirke der Konsistorien zu ¶ Hannover, ¶ Schleswig-Holstein, Kassel, Wiesbaden, Frankfurt a. M. (über die drei letzteren vgl. ¶ Hessen: VI) ist der Kultusminister zugleich Wahrer der staatlichen Kirchenhoheit und Spitze des Kirchenregiments, eine Ordnung, die den beteiligten Kirchen wiederholt Anlaß zur Klage geboten hat. Doch hat nur das Hannoversche Landeskonsistorium sich allmählich für sein Kirchengebiet eine der des altpreußischen Evg. Oberkirchenrats entsprechende Stellung errungen.

2. Aehnliche Einrichtungen, wie das K. in Preußen bestehen in folgenden Einzelstaaten: in Bayern das Ministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, seit 1846; in Württemberg das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens; in Sachsen das Ministerium des Kultus und öffentlichen Unterrichts. In den übrigen deutschen Staaten sind die kirchlichen Angelegenheiten nicht eigenen Behörden unterstellt, sondern werden zugleich mit andern von umfassenden Zentralbehörden verwaltet. — ¶ Staatsministerium.

Literatur über die einzelnen preußischen Kultusminister, soweit sie nicht in Nebenartikeln behandelt sind, ist oben im Text genannt. **Foerster.**

Kultusmystik ¶ Mystik: I. II. IV.

Kultusstätten ¶ Erscheinungswelt der Rel.: I, B 3 ¶ Heiligtümer Israels ¶ Gebäude, kirchliche, ¶ Kirchenbau ¶ Moschee.

Kultvereine ¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, H 3; — K. in der griechisch-römischen Welt ¶ Mysterien, 4. — Französische K. ¶ Frankreich, 11 ¶ Kirche: V, 7.

Kumulation oder Pluralität der Kirchenämter ist die Häufung der Rechte mehrerer Kirchenämter in einer Person. Sie war nach kath. Kirchenrecht stets verboten, da sie die Erfüllung der ¶ Residenzpflicht der Geistlichen erschwerte und für unmoralisch galt. Trotzdem wurde sie seit Ausbildung des ¶ Benefiziums häufig von Päpsten und Bischöfen vorgenommen, zumal päpstliche Dispensation möglich war und noch heute nach bayerischem und gemeinem Kirchenrecht zulässig ist, während z. B. das Recht der oberrheinischen Kirchenprovinz den Dispens nicht gestattet und manche Staaten sich kraft ihrer ¶ Kirchenhoheit dagegen wehren. Verboten ist namentlich die K. von Kuratbenefizien, von Benefizien mit denselben Funktionen an derselben Kirche, wie Regularbenefizien, und von allen Kirchenämtern, die allein genügenden Unterhalt abwerfen (Ueber alle diese Begriffe ¶ Benefizium).

J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 1909², S. 264 ff; — E. Friedberg: Lehrbuch des kath. u. evg. Kirchenrechts, 1909⁶, S. 387 ff. **Friedrich.**

Kunst. Uebersicht.

I. K., ethisch; — II. K. und Religion, prinzipiell (vgl. auch) ¶ Erbauung: III, an Natur und K.; über den geschichtlichen Zusammenhang von K. und Religion vgl. ¶ Kunst: III, 1 ¶ Griechisch-Römische rel. Kunst, 1); — III. Christliche K., Wesen und Geschichte; — IV. Christliche K. des 19. Jhd.s; — V. Kunsterziehung. — Für das außerchristliche Gebiet sei hingewiesen auf ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B u. a. ¶ Kultur: I; über K. und Religion in der Antike vgl. ¶ Griechisch-römische religiöse Kunst, ¶ Aegypten: II, ¶ Babylonien und Assyrien; über Israels Stellung zur K. vgl. ¶ Heiligtümer Israels: II, 2 d ¶ Bilder im AT; über buddhistische K. ¶ Buddhismus, 6; über islamische K. ¶ Altchristliche K.: I, 3 a ¶ Moschee. — Unter Kunst ist in diesen Artikeln (außer in I und II) stets Plastik und Malerei verstanden. Zur Dichtkunst und ihrem religiösen Gehalt vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: II (und die ergänzenden Artikel über die einzelnen Religionen, z. B. ¶ Babylonien, 4 D, ¶ Avesta, ¶ Pehleviliteratur, u. a.); ¶ Poesie und Musik Israels, ¶ Dichtung, profane, im AT, ¶ Psalmen; ¶ Literaturgeschichte, christliche, ¶ Kirchenlied, ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit in Deutschland, ¶ Dichter und Denker des Auslandes in ihrem Verhältnis zur Religion, ¶ Volksschriftsteller. Zur Tonkunst vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c, ¶ Poesie und Musik Israels, ¶ Kirchenmusik, ¶ Kirchenlied: III, ¶ Liturgie, musikalisch, und die dort genannten Einzelartikel.

I. Kunst, ethisch.

1. K. und Sittlichkeit in Gegensatz und Spannung; — 2. K. und Sittlichkeit in positiver Beziehung zu einander; — 3. K. und Sittlichkeit in der christlichen Religion. Möglichkeiten und Aufgaben.

1. K. und Sittlichkeit gelten weithin als Gegner; und sie sind es in unserer Zeit offenbar auch sehr oft. Der Künstler, noch mehr der ästhetische Kunstfreund baut sich seine eigene sittliche Welt: „Nach den Gesetzen der Moral kann die K. und ihr Verehrer nicht fragen"; „Weg mit allem Zwang. Wir bedürfen der Freiheit"; „Wir haben unsere eigene Ethik, die voll Optimismus den Unterschied zwischen gut und böse nicht kennt, sondern nur zwischen wahr und unwahr, lebendig und tot, fruchtbar und unfruchtbar; und auch darin denken wir anders als die andern. Wir sind in allem Individualisten, die sich und ihrem Temperament und ihrer Empfindungsnuance allein leben". Es ist klar, daß

solches Urteil mit den Gütern und Gesetzen einer Sittlichkeit, solange man darunter noch irgendwie eine Macht versteht, die den Charakter des Dienens trägt, nicht zu reimen ist. Daß sich anderseits die Sittlichkeit mit dieser Auffassung von K. nicht vertragen kann, solange sie auf ihre Ehre etwas gibt, ist ebenso klar; sie hat Ursache genug, diese morallose Vergötterung der K. zu bekämpfen. Und sie wird es schon deshalb tun, damit die K. selber zu ihrem wahren Leben komme. Denn oft genug wird K. mit Luxus und Eleganz, Schönheit mit bloßer Sinnlichkeit, ästhetisches Empfinden mit Verlangen nach dem Recht, sich willkürlich auszuleben, verwechselt. — Aber selbst wenn man eine tiefere Auffassung von K. hat und wirklich ästhetische Bildung anstrebt, darf man doch sein Auge nicht vor den mit der K. verbundenen Gefahren für die Sittlichkeit verschließen. Die Beschäftigung mit der K. macht den Menschen gar zu leicht zu einem Geistesaristokraten. Und wenn er dabei auch nicht zu einem Lebenskünstler zu werden braucht, der „für die Seele durch die Sinne" lebt, so verliert er doch sehr oft den sozialen Zusammenhang mit der menschlichen Gesellschaft. In den Mittelpunkt aller Interessen rückt unwillkürlich die Ausbildung der eigenen Person, des feineren Empfindens, ohne daß auch nur die geringste sittliche Erziehung des Charakters damit verbunden zu sein braucht. Aesthetische, künstlerische Naturen sind oft im persönlichsten Verkehr hart, ausgesprochen individualistisch, launisch ungleichmäßig. Nachdem die erste Anregung, die durchweg von ästhetischer Bildung auszugehen pflegt, sich ausgewirkt hat, bleibt oft eine geistige Atmosphäre voll Schwäche und Ungerechtigkeit zurück. Gesunde, für die elementaren Gesetze einer ehrlichen sittlichen Beurteilung der Dinge empfängliche Naturen pflegen sich in ihrer Entwicklung aus dem Aesthetizismus, wenn er ihnen verführerisch nahe getreten ist, gewaltsam herauszureißen. Gerade sie betonen dann gerne, wie man bei ausschließlicher Beschäftigung mit K. und Schönheit doch zu sehr in den Formen des Lebens und Erlebens, den feinen und groben, stecken bleibe. Das wirkliche Leben, wie es gerade die Ethik mit ihren Kulturgesetzen und absoluten Werturteilen zu greifen sucht, sei in Gefahr, erstickt zu werden. Es ist nicht zufällig, daß ein Plato für die Bildung des Staatsbürgers so bitter wenig von der K. und ihrer Pflege erwartet (¶ Griechisch-römische relig. Kunst, 1, Sp. 1695), und daß ein ¶ Kierkegaard den Bruch mit dem Aesthetizismus als elementare Gesundung beurteilt. — So scheint es fast ratsam, wenn man ein Freund der K. und christlich-sittlicher Charakter zugleich sein will, überhaupt darauf zu verzichten, K. und Sittlichkeit in prinzipielle Beziehung zu einander zu setzen. Man mag es dann dem Einzelfall überlassen, ob diese beiden Mächte sich gelegentlich in einem Menschenleben freundlich mit einander berühren. Das Verhältnis ist dann etwa so zu bestimmen, wie man neuerdings die Beziehung zwischen ¶ Politik und Moral zu treffen sucht. Es kommt immer auf die jeweilige Persönlichkeit an, die imstande ist, beide schöpferisch so mit einander zu verbinden, daß sich in der Ausübung beider gesunde Wege öffnen. Es ist das aber eben mehr persönliche Angelegenheit großzügiger, grandios schlichter oder reich-komplizierter Menschen, die nicht als typisch zu werten sind.

2. Trotzdem ist über diese Beurteilungsweise hinauszugehen, vor allem in Rücksicht auf die großen Charaktere der Kulturgeschichte, die als Künstler zugleich sittlich Wertvolles von bleibender Bedeutung geleistet haben. Zunächst ist ganz allgemein zu betonen, daß es keine Störung zu sein braucht, wenn Sittlichkeit und K. leicht in Spannung zu einander kommen; großes, starkes, schaffendes Leben entsteht überhaupt durchweg aus Spannungen. Unsere großen deutschen Meister ¶ Goethe und ¶ Schiller haben gerade durch die Spannung zwischen den eigensten Anlagen und reichsten Möglichkeiten ihrer künstlerischen Individualität einerseits und der verantwortlichen Gebundenheit an die ernste Wirklichkeit anderseits sich zu ihrer genialen Bedeutung für die Kultur tiefster Charakterbildung entfaltet. Welche Gesundheit und Schaffenskraft atmet gerade für unsere Zeit des anmaßenden ästhetischen Dilettantismus allein das eine Wort Goethes: „Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich". K. ist eben eine ernste heilige Angelegenheit, die gleichzeitig mit dem Charakter des Menschen zu tun hat: „Die wahre K. hat es nicht bloß auf ein vorübergehendes Spiel abgesehen; es ist ihr Ernst damit, den Menschen nicht bloß in einen augenblicklichen Traum von Freiheit zu versetzen, sondern ihn wirklich und in der Tat frei zu machen, und dieses dadurch, daß sie eine Kraft in ihm erweckt, übt und ausbildet, die sinnliche Welt, die sonst nur als ein roher Stoff auf uns lastet, als eine blinde Macht auf uns drückt, in eine objektive Ferne zu rücken, in ein freies Werk unseres Geistes zu verwandeln und das Materielle durch Ideen zu beherrschen" (Schiller, in der Vorrede zur „Braut von Messina"). Für Goethe und Schiller beruht die K. auf dem Wesen der Dinge. Sie suchen das Notwendige, Goethe mehr in der Natur im allgemeinen Sinn, Schiller vor allem im Innern des Menschen. Goethe läßt sich darum am liebsten durch Studium der Natur, Schiller durch Vertiefung in die Geschichte zu großzügiger künstlerischer Arbeit anregen. Beide waren darin einig, daß das „Notwendige" zu erkennen und zur Anschauung zu bringen höchste und gesundeste Leistung des universal und innerlich gebildeten Menschen überhaupt sei, der mit persönlichster Kraftanstrengung das Widerstrebende zusammenzieht und zur Einheit gestaltet. Künstler ist derjenige, der diesem Können und Sollen veranschaulichenden, gleichnisartigen Ausdruck geben kann, so daß man dadurch erlöst und zu neuer Sehkraft und Charakterstärke wiedergeboren wird (vgl. ¶ Kunst: II, 2 ff).

In diesem Prozeß künstlerischen Schaffens liegt eine großartige sittliche Leistung. „Des Dichters erstes und wichtigstes Geschäft ist, seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern". Man kann in solchem Schaffen folgende sittliche Charakterzüge unmittelbar aufdecken: das Aushalten der Spannungen zwischen nach Freiheit hungriger Individualität und Gehorsam gegen die Wirklichkeit; die persönliche Charakterleistung des „Sehens", daß man die Dinge nicht nur durch das Temperament anschaut, sondern kraft eines universal gestimmten

Wahrheitssinnes; ständiges Drängen auf das Wesentliche, Notwendige; Mut, oft geradezu Heldenmut, das Gesehene, Erlebte, das oft so neu ist, zu bejahen, es entschlossen zu vertreten; in allem zugleich das Streben nach Maß und charaktervoller Besonnenheit, in der Weise, daß die Ausgestaltung des Stoffes ohne Phrase, ohne Heuchelei und Buhlerei um Beifall das Wesen der Sache so treffe, daß das aufnehmende Publikum, die Gesellschaft, dadurch angeregt werde, zu sehen und zu fassen und zu verarbeiten. — So tritt ohne weiteres zutage, wie mit dieser persönlichen sittlichen Leistung des schaffenden Künstlers uns das Geschenk einer allgemeinen sittlichen Förderung, ja mitunter einer sittlichen Allgemeinentwicklung zuteil wird. Ein Homer, Aeschylos, Dante, Michelangelo, Shakespeare, Bach, Goethe, Schiller, jeder wahre Künstler übermittelt uns neue, befreiende, gesunde Kräfte, die uns nicht nur anregen, sondern in Spannung versetzen und zur Ausgestaltung unseres Charakters, unserer Fähigkeiten und Aufgaben veranlassen. Und auch wo die K. nicht diesen großen Zug trägt, wie bei den erwähnten Meistern, sondern mehr innerhalb des schon bestehenden Allgemeinen sich hält, darf man ihre sittliche Bedeutung schon deswegen nicht gering anschlagen, weil durch sie verworrene Kräfte gelöst werden, das Innere zur Aussprache kommt, oft eine Entlastung des Gemüts stattfindet und durch ihre Anregungen eine innere Berührung verschiedenartiger Individualitäten auf leichte Weise ermöglicht wird. Aber jedes künstlerische Streben muß sich allerdings, wenn es den durch seine eigenen Leistungen berechtigten Ansprüchen genügen soll, eingliedern lassen in die für Vertiefung unserer Kultur so bedeutsame Auffassung von K., wie sie Goethe und Schiller vertreten haben. Man kann zusammenfassend gleichnisweise den Grundgedanken so formulieren: Das Gewissen heißt griechisch: syneidesis, wörtlich: ein übereinstimmendes Wissen. Ein derartiges mit dem Wesen der Dinge, mit der höheren Wirklichkeit übereinstimmendes, unmittelbares, urkräftiges Mitempfinden, das auf klare Aussprache drängt, muß des Künstlers treibende Kraft sein. Wir würden auf die Weise den Künstler werten als einen Charakter, der von Rechts wegen ethischer Prophet sein soll, der Wert und Zusammenhang der Dinge reiner und tiefer sieht und darum uns etwas unendlich Wichtiges zu sagen hat.

3. Es ist ein Unterschied zwischen K. und K. Die angeführten Gedanken enthalten manches Postulat. Aber es spricht das nicht gegen ihre Richtigkeit. Wir haben Großes erleben dürfen, und wir haben Größeres zu erhoffen; wenn auch nicht von der unmittelbaren Gegenwart. Aber auch sie ist eine Ebnung des Weges zum Ziel. Wir leben in einer starken Spannung der Kräfte. Niemand verschließt sich den treibenden Mächten einer monistischen, pantheistischen Lebens- und Naturauffassung (¶ Monismus), die auch in der K. ihr Recht lebhaft erstrebt. Aber die selbständigen Charaktere wissen gleichzeitig, daß so die Wirklichkeit des Lebens und Erlebens nicht erschöpft wird. Wir sehnen uns nach der absoluten Macht einer Sittlichkeit, die nicht durch monistische Ueberschwemmung in Relativismen zu versinken droht. Da grüßen wir bei manchem K.schriftsteller unserer Tage wie Heinrich von Stein, Thode, ¶ Chamberlain ein tieferes, religiöses Erfassen des Problems von K. und Sittlichkeit, so wie es ¶ Schiller zuerst betonte, als er darauf hinwies, daß das Christentum die einzige ästhetische Religion sei, weil es Aufhebung des Gesetzes bringe und in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen biete. Um die hierin angedeutete Aufgabe zu lösen, sind wir jetzt wohl nicht groß und schlicht genug; es liegt aber keine Veranlassung vor, zu meinen, daß wir uns auf Abwegen befinden. Ob z. B. zur Herausarbeitung der im tiefsten Sinne freien christlichen Sittlichkeit die K. so sehr viel weniger als die Kirche selbst leistet, ist noch sehr die Frage. Was wir einem Schiller allein zu danken haben, fängt man erst allmählich an, zu begreifen. In der christlichen Religion, dieser unüberbietbaren Vereinigung schöpferischer Freiheit und dienstwilligster Hingabe, gehören K. und Sittlichkeit so wesentlich zusammen, wie charaktervolle, individuelle Schönheit und soziale Arbeitstüchtigkeit bei dem geistig und seelisch gesunden Menschen in der Vollkraft des Empfangens und Schaffens. Ist solches Urteil auch oft „mehr Idee als Erfahrung", so bleibt es darum doch richtig und muß die für uns gültige Norm bilden, um freudig vorwärtszustreben trotz aller Spannungen und Krisen.

H. v. Stein: Die Aesthetik unserer Klassiker, Leipzig, o. J.; — Henry Thode: K., Kultur und Religion, 1901; — Carl Neumann: Rembrandt, 1906; — John Ruskin: Vorträge über K. Aus dem Englischen, von Wilh. Schölermann, 1901, S. 77 ff: K. und Moral; — Gerhard Hilbert: K. und Sittlichkeit, 1907. **Kähler.**

II. Kunst und Religion. Prinzipielles.

1. Landläufige Allgemeinheiten; — 2. Der Quellgrund für R. und K.; — 3. Die technische Frage; — 4. und 5. Verwandtschaft und Unterschied; — 6. Die Unentbehrlichkeit der Religion für die K.; — 7. Die Reformation; — 8. Der Bildersturm und die Spannung zwischen Protestantismus und K.; — 9. Das Religiöse in der K.; — 10. Die Stoffe der kirchlichen K.; — 11. Die Gefährdung der R. durch die K. — Ueber den geschichtlichen Zusammenhang von K. und Religion vgl. ¶ Kunst: III, 1 ¶ Griechisch-römische rel. Kunst, 1.

1. Man kann von zwei Seiten her die Beziehungen zwischen K. und Religion aufzudecken versuchen. Entweder von der Seite des K.-schaffenden oder von der Seite des K.genießenden. Gewöhnlich tut man das Letztere und setzt die Gefühle und Bewegungen, die vom K.werke auf den Beschauer übergehen, in eins mit den Absichten und dem Willen des Künstlers. Fühlt man sich nun im allgemeinen durch die K. „erhoben", so sagt man: „Die K. will erheben", und glaubt damit zugleich den wesentlichsten Beziehungspunkt zwischen ihr und der Religion gefunden zu haben. Denn „erheben" will und soll natürlich auch die Religion. Aber wenn wir das Letztere im großen und ganzen auch zugestehen würden, so ist es doch mehr als fraglich, ob man an die K. damit herankommt, daß man sagt: sie will erheben. Man würde hier nämlich eine vielleicht ganz unbeabsichtigte Folge an die Stelle der ersten und wirkenden Ursache setzen. Denn alle wirkliche und ernste K. fragt garnicht darnach, wie sie aufs Publikum wirke, sondern wie sie vor dem innersten Richterspruche dessen bestehen könne, der sie schafft. Der Künstler hat es bei seinem Schaffen mit seiner Seele und mit seinem Material und mit nichts weiter

zu tun. Er fragt: Wie fang ich es an, um meine inneren Gesichte zu materialisieren? Steht es aber so, dann tun wir in unserem Falle gut, zu fragen: Inwiefern besteht eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen diesem künstlerischen und dem religiösen Schöpfungsprozesse? Denn wenn da an der Quelle zwischen beiden keinerlei nähere Beziehung wäre, würden wir das Religiöse nur nachträglich als Genießende in die Kunstwerke hineinempfinden und hineinphantasieren. Daß dies aber nicht der Fall ist, wird deutlich, sobald wir nur die Frage nach den allgemeinsten Voraussetzungen sowohl des künstlerischen als auch des religiösen Seelenprozesses stellen (vgl. ¶ Kulturwissenschaft, Sp. 1830 f).

2. Beide Prozesse fordern nämlich als ihren Quellgrund eine gesteigerte Empfindung für das Seelische, das in den Dingen, Ereignissen, Handlungen, Schicksalen lebt, wirkt und sich ausdrückt (vgl. ¶ Kunst: I, 2). Wem die Welt immer nur ein Aeußeres, Materielles, Bearbeitbares, Genießbares und nichts weiter bliebe, wem sie nur einen Genußwert, Arbeitswert, Geldwert, aber keinen Seelenwert darstellte und vermittelte, der wäre der profane Mensch, der für alle Religion erstorbene Mensch. Dieser Mensch wäre aber auch für die K. verloren. Denn kein Mensch würde die Töne zu Melodien fügen, wenn diese oder jene Tonfolge ihm nicht zu dieser oder jener Folge von seelischen Empfindungen und Erlebnissen würde. Kein Mensch würde Farben zum Bilde fügen, wenn ihm nicht dieses Gefüge ein Erlebnis seiner Seele widerstrahlte, veranschaulichte, verklärte. Und das ist ja das Eigentümliche der Künstlerseele, daß Töne, Farben und Formen eine ganz wundersame und gesteigerte Sprache zu ihr sprechen. Der Künstler wird von ihnen erregt, es wird alles Figur in seinem Innern und füllt ihn mit drängendem Leben. Er muß sich davon befreien und kann es nur, indem er die Gebilde der Seele aus sich hinaus und in sein Werk bannt. Die Doppelfrage des Künstlers ist und bleibt immer die: Wie banne ich mit meinen Mitteln meine Seelenerlebnisse aus mir hinaus und hinein in mein Werk? und wie schärfe ich meine Mittel, meine Technik, mein Farben-, Formen- und Tongefühl, damit es mir immer vollkommener gelingt, mich selber in meinem Werke zu erlösen?

3. Weil aber diese zweite und technische Frage in der K. so bedeutungsvoll ist, kommt es leicht dahin, daß man im lauten Streit um die Technik und die Behandlung aller Mittel ganz vergißt, wozu die Mittel da sind. Dann wird die Mache und der Malwitz leicht alles, und die Seele wird mit Spott und Hohn aus Ateliers und Kunstzeitschriften ausgetrieben. Indessen dauert das immer nur ein Weilchen. Die Künstler bekommen selber nichts schneller satt als dies, daß die Mittel den Hexentanz um sich selber tanzen. Die Seele fordert wieder ihr Recht, und die Mittel werden wieder ihre Diener. — Unter allen Umständen aber scheiden sich immer und in allen Künsten die Nur-Techniker und Virtuosen der Mittel von den Künstlern. Die ersteren, hinter denen der Snob und die Aestheten herzulaufen pflegen, kultivieren die Qualitätsmalerei, den Pinselstrich, den Geschmack, das Sinnenhafte, das Aeußerliche, die Oberfläche. Die Künstler dagegen ringen, bei aller selbstverständlichen Forderung der guten und vornehmen Malerei, um die Durchdringung aller Farbe und Form mit tieferem Leben, mit dem Leben des Geistes, des Herzens, der Seele. Dem wahren Künstler ist die Sprache der Farben und Formen, die ihn umgibt, durchaus beseelt, und sein tiefstes Interesse ist dies, daß er mit dieser Seele der Dinge sich auseinandersetze.

4. Religion und K. leben also beide von der Empfindung des Seelischen in der Schöpfung. Aber während nun der Künstler beim seelischen Einzelerlebnis verweilt, verweilen kann, verweilen muß, wird der religiöse Mensch durch alles Einzelne stets zur Seele des Ganzen hingezogen, und ebendas macht ihn religiös. Der Künstler dagegen wird durch sein Erlebnis sofort angerufen, daß er es gestalte und als charakteristisches Einzelerlebnis dem Allgemeinen entreiße. Religion ist also immer Gefühl für die Seele des Ganzen, die im Einzelnen sich offenbart. K. dagegen ist gesteigertes Gefühl für den Seelenwert des Einzelnen und Ringen, ihn im K.werke zum Ausdruck zu bringen. Ohne Religion würde das Gefühl für die Seele des Ganzen notleiden und unser Leben atomisiert. Ohne K. würde die Steigerung und Charakterisierung der Einzelerlebnisse geschädigt, und unser Leben würde im Ganzen verschwimmen, statt das Ganze an seinen charakteristischen Einzelausprägungen in Deutlichkeit und Reichtum zu erleben.

5. Aber wie hier Religion und K. in Verwandtschaft zusammen- und in Eigenart auseinandertreten, so auch in einer anderen Beziehung. Beide sind wieder darin verwandt, daß sie durchaus auf ein Erleiden und Empfangen angewiesen sind. Sie wurzeln beide im Gefühl, und Gefühle kann man nicht „machen". Der Erregungszustand innerer Art, dem der religiöse, ebenso wie der künstlerische Mensch von seiten der Umwelt unterliegt, liegt nicht in ihren Händen; hier sind beide schlechthin abhängig und können beide nur eins tun: die Seele offen halten, wenn Schönheit oder Gott mit ihnen reden wollen. Diese Passivität, dieses Erleiden ist die Voraussetzung sowohl des religiösen als des künstlerischen Handelns und Schaffens. Aber in dem Ziel dieses Handelns und Schaffens unterscheiden sich K. und Religion nun wieder völlig. Denn das Ziel der künstlerischen Schöpfung ist das K.werk. Das Ziel der religiösen Schöpfung aber ist der Untergang des alten und das Hervorbringen des neuen Menschen. Dort also Einzelerlebnis und Einzelwerk, hier Totalerlebnis und Totalwerk. Die künstlerische Erlösung mündet immer, die religiöse Erlösung nie im Einzelwerke aus. In der Religion handelt es sich nicht um einzelne gute und fromme Werke, sondern um gut sein, also um den ganzen Menschen.

6. Das Ganze ist aber immer die Quelle des Einzelnen, und so bleibt das religiöse Schaffen, als ein den ganzen Menschen umfassendes, auch der Kraftquell des künstlerischen Schaffens. Soll die K. gehoben werden, so muß der Mensch in seiner Totalität gehoben werden. Das ist aber nur möglich von innenher, aus dem Reiche der Unmittelbarkeit und letzten, schaffenden, göttlichen Wirklichkeit. Je religiöser ein Mensch ist, umsomehr lebt er aus dem Unmittelbaren und Eigenen, und wir wüßten nichts, was einem

Künstler wertvoller wäre, als ebendies, daß er ein Gehorchender ist und bleibt, nicht gegenüber dem Publikum und Modegeschmack, sondern gegenüber dem Gotte in der eigenen Brust. Je religiöser ein Künstler ist, desto besser für ihn und sein Schaffen. Soll aber überhaupt das künstlerische Leben vorwärts gehen und nicht an allerhand Variationen derselben Themen und Stoffe in sich selbst veröden, so müssen immer neue und vertieftere Bewegungen im Unmittelbaren der Künstlerseelen sich vollziehen. Das heißt aber, religiös ausgedrückt, Gott muß ihnen helfen, wie er uns allen hilft, und seine Menschen, sei es Schritt um Schritt, sei es mit mächtigem Zug und Ruck, vorwärts bringt.

7. Diesen Zug und Ruck aus dem Unmittelbaren her fühlt man deutlich auch im Leben der K. Große Wendungen und Erneuerungen im Innersten der Seelenwelt machen sich stets auch auf der Außenseite der künstlerischen Ausdruckswelt auf das deutlichste verspürbar. Die Reformation Luthers verweltlichte nicht nur die Kirche, sondern mit der Kirche auch die bis dahin kirchlich gebundene K. (¶ Kunst: III, 11). Die Basis des K.schaffens erweiterte sich ins Unermeßliche. Trat bisher das Göttliche in Heiligenbildern und biblischen Stoffen in Erscheinung, so erschien die Gottheit jetzt in der ganzen Fülle und Breite des Weltlebens. Und was das für die K. bedeutete, sagt niemand deutlicher und umfassender als — Rembrandt (vgl. ¶ Kunst: III, 12). Freilich wenn man heute Protestantismus und K. in einem Atem nennt, so kommt man in Gefahr, daß alle romantischen und von Nietzsche beeinflußten Geister nur ein Lächeln des Besserwissens haben. Ihnen ist der Protestantismus nur eine Verpöbelung der K. und nichts weiter. Wir aber sind der Meinung, daß der Protestantismus längst dabei ist, sein religiöses Prinzip der frei und heilig gesprochenen Unmittelbarkeit auch zu einem allmählich immer bewußter sich entfaltenden und alles ergreifenden K.prinzip zu erheben (vgl. ¶ Kunst: IV). Der Protestantismus hat die Treue gegenüber dem innersten Selbst vom religiösen Zentrum aus für das ganze weitverzweigte Leben und Schaffen des Menschen als das oberste und alles heiligende Lebensgesetz proklamiert. Er hat damit das, was sich unbewußt auch in allen großen K.schöpfungen offenbarte, zum bewußten Schaffensprinzip überhaupt erhoben. Die äußere Schöpfung soll immer und allenthalben, im Leben wie in der K., nichts als die lauterste Selbstdarstellung innersten Erlebens, Bedürfens, Drängens sein.

8. Es ist selbstverständlich, daß diese Proklamation zunächst Revolution und Bildersturm bedeuten mußte. Und wenn die Neuromantiker uns auch für protestantische Zwecke nichts als den Stimmungszauber katholischer Dome zu preisen haben (vgl. ¶ Kirchenbau: II), den wir natürlich von ihrem eigenen Boden aus ästhetisch vollauf zu würdigen wissen, so preisen wir unserseits jenen herben, nüchternen Geist, der sich hart und kurzer Dinge entschloß, diese ganze alte Welt der Kirchenschönheit zunächst einmal zu opfern. Und selbst wo diese Wandlung sich im Bruch und brutal vollzog, war das besser für das Leben, als wenn es zu kraftlos gewesen wäre, die alte Form zu durchbrechen. Denn dann wäre es in ihr schnell wieder erstickt. Eine Spannung zwischen Religion und K. besteht und muß bestehen. Wo das Innerste in Frage kommt, hat es ein unantastbares Recht, überlebten künstlerischen Ausdruck beiseite zu schieben, neuen zu suchen oder auch den Verzicht darauf zu predigen. Letzteres hat, wie einst das Judentum, auch der reformierte Zweig des Protestantismus mit höchstem Recht getan. Er wollte den Gott, der Geist ist, nicht wieder vom Bilderdienst verschlucken lassen. Heute sind wir über solche Gefahren hinaus und können wieder ein inneres und herzliches Verhältnis zur K. auch innerhalb der Kirchen gewinnen. Nur daß wir ja nicht Anleihen bei Rom machen, sondern nur dasselbe tun, was Rom auch getan hat: wir müssen unserer Geistesweise, der protestantischen, Ausdruck geben und dürfen keine Affen der Romanen sein. — Und wenn wir auch im Bildschmuck (vgl. ¶ Kirchenschmuck) noch ziemlich fern von einem klaren und protestantischen Stilgefühl und Selbstbewußtsein sind, trotz aller verheißungsvollen Ansätze, so erleben wir doch gerade heute innerhalb der deutschen Architektur und des Kunstgewerbes ein Siegen des protestantischen Geistes auf der ganzen Linie. Der Geist der strengen Sachlichkeit, Zweckmäßigkeit, Ehrlichkeit und des Respektes selbst vor dem Material ist durchaus protestantischer Geist. Das Verblenden und der aufgeleimte „schöne Schein" wird gehaßt. Wir empfinden nicht mehr als schön, was auf Kosten des schlichten Naturverstandes, der in den Dingen liegt, auf Kosten von Wahrheit und Gesundheit geht. Es soll alles in fester und klarer Beziehung zur Seele und zum Leib des Menschen stehen. Der Mensch wird wieder Herr und die Seele die Gestalterin ihrer Umwelt.

9. Dieser Geist muß auch die Kirchen erobern und beginnt bereits alle Kirchenneubauten zu durchdringen. Aber wenn dieser Geist durchdringt, dann gewinnen wir auch eine ganz andere Anschauung über das Religiöse in der K. Das können wir dann nicht mehr an den Stoff binden, auch nicht an den „heiligsten". Sondern wir binden es an den Geist und die Seele, die im Kunstwerk sich darlebt, und an die Tüchtigkeit, mit der der Künstler seine Mittel beherrscht und behandelt. Wo ein Künstler seinen Stoff technisch schlecht und seelenlos behandelt, empfinden wir das als irreligiös und vollends sein Werk als irreligiös, wenn es edelste religiöse Stoffe barbarisch mißhandelt. Wir werden es nicht mehr dulden, daß Religion und K. sich gegenseitig fälschen, werden alle „christliche" Geschäftskunst hassen und darauf dringen, daß das Höchste im Menschen auch künstlerisch höchstwertigen Ausdruck finde. Aber den findet es nicht nur durch Behandlung der alten, in der Bibel festgelegten Geschichtsstoffe, sondern immer da, wo eine religiös ergriffene Künstlerseele ihr Erlebnis, sei es der Natur oder des Menschenschicksals, zu bedeutendem und ergreifendem Ausdruck bringt. Auch die schlichteste Wirklichkeit, mit Inbrunst umfaßt, mit Ernst und persönlicher Kraft künstlerisch erobert, vermag religiöse Empfindungen im empfänglichen Menschen auszulösen.

10. Gerade das sollte von denen viel mehr bedacht werden, die heute für die Bildkunst in protestantischen Kirchen kämpfen und dabei an nichts als an die biblischen Stoffe denken. Gewiß, die haben ihr bevorzugtes Recht. Aber der Gott, der in der Reformation den Kirchenmantel

abgeworfen hat und seinen Kindern in der Fülle der Wirklichkeit erschienen ist, sollte mehr und mehr auch als solcher in der Kirche und ihrem Bildschmuck erscheinen. Natur und Arbeit, diese Neueroberungen protestantischer Religiosität, müßten auch den Bildschmuck der protestantischen Kirchen von der stofflichen Seite her erneuern und bereichern. Und wenn man das für „profan" ansehen würde, so lasse man sich sagen, daß alle Reformation stets auch eine Profanation, d. h. eine neue Eroberung des Weltlichen für Gott und die Menschenseele ist. Welche Aufgaben könnten die protestantischen Kirchen der modernen Malerei stellen, wenn sie die Maler nicht nur an die Geschichte, die ihnen heute nicht recht liegt, sondern auch an das Leben selber riefen, es zu steigern bis zur hehren Predigt, so wie Millets Bilder von der Arbeit (¶ Kunst: IV, 3 d) predigen, und wie landschaftliche Schöpfungen mancher deutschen Künstler von dem Gotte reden, der im Lichtglanz webt und in den Jahreszeiten über die Erde schreitet.

11. Aber je mehr wir die K. herbeirufen wollen, den Stätten der Religion, aus deren Geist heraus, den rechten Schmuck und Ausdruck zu leihen, umso schärfer und klarer müssen wir uns gegen jede Verwischung der Unterschiede zwischen Religion und K. wehren. Und vor allem die Prediger der Religion müssen sich hüten, ihre Predigt in „K." zu verwandeln. Religiöse Reden wirken nicht dadurch ästhetisch, daß sie bewußt künstlerisch wirken oder gar ein K.werk sein wollen, sondern umgekehrt dadurch, daß man fühlt, dieser Mann will nichts, als sein religiöses Leben auf seine Hörer übertragen. Die „K.predigt" tritt immer dann hervor, wenn das unmittelbare religiöse Leben entweder siech geworden oder so vom Kirchengesetz eingeengt ist, daß es sich immer rund um die Axe der Tradition drehen, aber nicht in Freiheit aussprechen kann. Dann variiert man in kaleidoskopischem Wechsel die Form der Rede, deren Inhalt festliegt in festgelegten Texten. So wird alles immer „künstlicher", formaler, seelenloser. Und noch eine andere Gefahr tritt hervor. Das Leben darf sich unter dem Kirchengesetz nicht frei aussprechen, möchte sich aber auch nicht ganz erdrücken lassen. Nun denn, so bildet es eine gleitende, schillernde Sprache aus, die nur die Eingeweihten verstehen, die Uneingeweihten nicht. Hier muß die K. die Religion verhüllen und maskieren, statt sie zu offenbaren. Das ist weder gut für die K. noch für die Religionsverkündigung. Denn beide leben davon, daß sie rein und ehrlich das ausdrücken, was in der Seele lebt, nur jede mit ihren Mitteln und zu ihren Zwecken. — ¶ Erbauung: II, 1; III.

Diese Ausführungen sind in erweiterter Form auf dem Bremer Protestantentage 1909 als Vortrag dargeboten worden und erscheinen demnächst noch als Broschüre im „Verlag für Volkskunst" bei Richard Keutel in Stuttgart. — Ferner: John Ruskin: Vorträge über K. Aus dem Englischen, von Wilh. Schölermann, 1901, S. 45 ff: K. und Religion; — Wilhelm Steinhausen: Christentum, Religion und K., 1910; — Ernst Linde: Religion und K., 1905; — Henry Thode: K., Kultur und Religion, 1901; — Friedrich Naumann: K. und Religion (Kunstwart 15, 1901); — K. Böhme: Religion und K. (PrM 1902, S. 451 ff): — F. Förster: Ethische und ästhetische Weltanschauung, 1882; — Alfred Woltmann: Die deutsche K. und die Reformation, 1867. **König.**

III. Christliche Kunst, Wesen und Geschichte.

1. Prinzipielles Verhältnis von Religion und K.; — 2. Mysterium in der christlichen K.; — 3. Verhältnis des Inneren zum Aeußeren; — 4. Christlicher Bilderkreis; — 5. Ausscheidung des Nackten; — 6. Die Passion und das Häßliche; — 7. Gebundene und individuelle K.übung; — 8. Realismus des 15. Jhd.s im Norden; — 9. Italienische Renaissance und Emanzipation der profanen K.; — 10. Paganisierung und Humanisierung der christlichen K.; — 11. Reformationszeit und Abbrechen christlicher K.überlieferung; — 12. Rembrandt; — 13. Katholische Restauration und Rubens; — 14. Hilflosigkeit des modernen Protestantismus in Sachen religiöser K. — Die folgende Uebersicht wird ergänzt durch die Artikel: ¶ Altchristliche Kunst, ¶ Malerei und Plastik im Mittelalter, ¶ Malerei und Plastik, nordische (14.—16. Jhd.), ¶ Renaissance: II, ¶ Spanische und Niederländische Kunst des 17. Jhd.s, ¶ Kunst, christl., des 19. Jhd.s; ferner sei verwiesen auf ¶ Kirchenbau: I—II, ¶ Kirchenschmuck, ¶ Katakomben, ¶ Buchillustration in relig. Druckwerken, ¶ Christusbilder (vgl. ¶ Kruzifix), ¶ Maria, ikonographisch, ¶ Heiligenattribute, ¶ Ausstattung, kirchl., ¶ Kirchengeräte, ¶ Altar, christlicher, ¶ Kirchenschmuck.

1. Zwei Bemerkungen müssen vorausgeschickt werden. Die eine geht dahin, daß die christliche K. nur ein Ausschnitt der Gesamtkunst der Menschheit und ihr Horizont ein begrenzterer ist. Daher ist ihr Maßstab der Bewertung gänzlich verschieden von dem geläufigen kunstgeschichtlichen, der die künstlerischen Eigenschaften und die Kraft des künstlerischen Individuums vor allem anderen betont. Die religiöse K. hat ihren eigenen Maßstab und wird K. und Künstler vielfach anders beurteilen als die ästhetische und historische Kritik. Daher handelt es sich im folgenden nicht zunächst um K.urteile, sondern um K.werte nach religiösem Gesichtspunkt. Dies führt zu der zweiten Bemerkung. Von Haus aus sind K. und Religion (¶ Kunst: II) zwei gänzlich verschiedene Aeußerungsweisen menschlichen Bedürfens und schöpferischen Gestaltens. Daß sie nach geschichtlicher Erfahrung die stärksten Verbindungen eingegangen sind (vgl. z. B. ¶ Griechisch-römische religiöse Kunst, 1), ändert daran nichts. Indes ist kein Gebiet menschlicher Geistesbetätigung abgeschlossen und nur für sich vorhanden. So wird auch die K. von anderen, um andere Zwecke zu fördern, in Anspruch genommen. Die K. wird eine politische, wenn sie in den Dienst von Staat, Hof, Herrscherhaus als Repräsentationsmittel, als Gefäß des Ruhmes, als patriotische Erregerin eintritt, wenn sie politisch-historische Gedanken bildlich zu verkörpern hat. Die K. wird ebenso vom täglichen Leben und seinem oft niedrigen Vergnügungsbedürfnis herangeholt; sie kann bis zur Dienerin gewöhnlichster Erotik — wir sagen dann: erniedrigt werden. Prinzipiell ist also das Verhältnis von K. und Religion einer der häufigen Fälle von Verbindungen, in denen eine ideale Absicht sich dem praktischen Bedürfen anpaßt, wobei der Konsument, das Publikum, gewisse Bedingungen vorschreibt.

Auf das Tatsächliche und die geschichtliche Entwicklung angesehen, ist es zwar nicht so, daß die Entstehung der K. die Stütze der Religion als eine notwendige voraussetze. Dazu sind der Aeußerungsweisen und Triebe der K. zu viele, selbst in ihren Anfängen. Aber als eine der größten Erzieherinnen und Schützerinnen der K. hat die Religion zu gelten. Und

dieses Aufwachsen und Sichentfalten im Heiligtum hat der K. nicht nur eine starke Mitgift, sondern auch einen sonderlichen Nimbus gegeben. Bei Aegyptern, Griechen wie im christlichen Mittelalter hat sich dieses Verhältnis wiederholt, und auch das kann fast als normal angesprochen werden, daß sich endlich das Verhältnis umkehrt und die K. der Religion über den Kopf wächst. Hierfür gibt es kein stärkeres Beispiel als das griechische, wo sich der Gottesdienst in K.dienst, d. h. religiös gesprochen, in Götzendienst verwandelt hat. Hier ist die Religion völlig von der K. aufgesogen worden; die freischaffende Phantasie und eine rein künstlerische Formengestaltung haben sich des religiösen Stoffs in einem Grade bemächtigt, daß sich der alte Kern in äußerem Kult und Liturgie veräußerlichte. Festzug, Tanz, Theater, bildende K. sind Erben der Religion geworden und haben ihre Aesthetisierung vollzogen. Die bildende K. und ihre antike Vormacht, die Plastik, haben an Stelle der Aufgabe, das Göttliche darzustellen, die Darstellung des Menschen und der weltlichen Schönheit gesetzt, d. h. sie haben die Kreatur vergöttert; sie haben der profanen Nacktheit einen Schimmer von Heiligkeit zugeschrieben. In dieser Beschränkung auf die sinnliche Welt verbindet sich die Naturreligion, welche die sinnlichen Weltmächte zu Personen zu gestalten trachtet, mit der bildenden K., die ihrerseits in dem Bemühen, Wirklichkeit anschauend zu gestalten, sich gern eine mindestens pantheistische Grundlage baut (¶ Griechisch-römische religiöse Kunst).

Zu der polytheistischen Religion und ihrem natürlichen Bündnis mit der K. bildet der Monotheismus, wie er sich in Israel herausbildet, den vollkommensten Gegensatz. Die religiöse Abstraktion überfliegt jede künstlerische Sinnlichkeit und führt zur Bildfeindlichkeit (¶ Bilder im AT ¶ Heiligtümer Israels: II, 2 d), — ein ewiger Gegensatz, der in Goethes Gedicht „Groß ist die Diana der Epheser" einen poetisch geschlossenen Ausdruck gefunden hat. Vom Judentum ist der bildfeindliche Monotheismus in schroffster Form auf den ¶ Islam übergegangen. Sein Hochmut gegen das „tritheistische" Christentum findet seine Parallele in der einseitigen Beschränktheit islamischer Kunst (vgl. z. B. ¶ Moschee), die aus Angst vor Götzendienst das figürliche Element allmählich ausstößt. Im Anprall der islamischen Propaganda gegen das byzantinische Reich und im politisch-religiösen Wettkampf zweier Kulturen hat dann das griechische Kaisertum den Versuch gemacht, dem Christentum die jüdisch-islamische Bilderfeindlichkeit aufzuzwingen (¶ Bilderstreitigkeiten). Dieser Versuch, stark befördert durch politische Interessen, wie er war, ist gescheitert, und so beweist er eigentlich nichts für die Gesinnung der christlichen Religion gegen die K. Tatsächlich hat aber jede Reformbestrebung innerhalb des Christentums mit weltabgewandter ¶ Askese auch K.feindschaft gebracht; die Ordensgründungen (¶ Mönchtum), solange sie jung waren, genau wie der Calvinismus (s. 11) haben Bildersturm und Kunstverachtung erzeugt. Das Mißtrauen zwischen christlicher Religion und bildender K. ist nicht ein natürliches und notwendiges, aber ein leicht erregbares, seit sich über dem ernsten und nicht zu verschleiernden Gegensatz heidnisch-antiker und christlicher K. ein für neutral ausgegebener Oberbegriff: K. gebildet hat, den das Christentum nicht ohne Vorbehalt annehmen kann. Es ist aber nicht so, daß mit der Erhebung der Naturreligion zur Religion des Geistes die K. überflüssig gemacht wäre. Vielmehr wächst die Religion damit nur über eine bestimmte K.stufe hinaus, verlangt aber zugleich und schafft sich eine neue, ausdrucksreichere K.sprache.

2. Die christliche Kunst ist nicht von Anfang an (¶ Altchristliche Kunst), daß man so sage, christlich gewesen. Von der Katakombendekoration abgesehen (¶ Katakomben, 3), die in ihren selbständigen Teilen mehr Zeichen als Bild suchte und Anschauung nur als Träger von Sinn und Bedeutung zu Hilfe nahm, fand das Christentum, sobald es in die Welt hinaustrat, religiöse Uebung und K.übung Hand in Hand. Die K.ateliers, an die das Christentum, dem Wunsch seiner antik erzogenen gebildeten Bekenner folgend, sich wenden mußte, standen in der Uebung der heidnisch-antiken K. Damit hängt es zusammen, daß Christus mit den Eigenschaften eines Heidengottes, mit Jugend und Schönheit, ausgestattet wird (¶ Christusbilder, 2), daß eine K., die gewöhnt ist, an Häßlichkeit und Leiden vorüberzugehen, die Kreuzigung aus dem Kreis ihrer Darstellung ausscheidet. Im übrigen wird die christliche Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Leben Jesu und Stücke der christlichen Literatur von der spätantiken K. mit immer noch erstaunlicher Kraft bewältigt und somit der neue Stoff nach Geste, Bewegung, Motiv, Komposition maßgebend geformt. Dies war umso wichtiger, als der Rückgang von Malerei und Plastik, den die sinkende Antike verrät, auch durch die neuen Aufgaben nicht aufzuhalten war. Die Architektur tritt als herrschende K. auf den Plan, auch sie schon von der Spätantike in eine Richtung gewiesen, die das alte Christentum übernommen hat. Mitten im Wettbewerb der Mysterienkulte erwachsend (¶ Mysterien ¶ Synkretismus: I) und siegreich gegen sie, hat das junge Christentum seiner sich organisierenden Kirche eine künstlerische Wahlverwandtschaft zu der architektonischen Ausdrucksform mitgegeben, die an Stelle zeichnerisch abgegrenzter Bestimmtheit das Element farbiger mysteriöser Stimmung suchte. Die vielfarbige Dekoration farbigen Marmors, die teppichartig weichen Flächen des Mosaiks mit seinen aus Blau und Gold auftauchenden Visionen von Gestalten, die Verschwendung, die mit dem künstlichen Licht der Kerzen getrieben wurde, diese ganze stimmungweckende Blendung von Licht und Farbe (wozu man Gesang und Musik hinzudenken muß) entfaltete sich in Raumgebilden von absichtlicher Kompliziertheit verschiedenartig begrenzter, ineinanderflutender Bauteile. Die Sophienkirche in Konstantinopel und S. Vitalis in Ravenna geben eine vielleicht nur schwache Vorstellung von der phantasieanregenden Raumperspektive und der dekorativen Pracht, mit der das aus dem Orient geborene Christentum die liturgische Entfaltung wettbewerbender Kulte zu schlagen hat versuchen müssen. — Auch nachdem das Abendland den Reichtum baulichen Grundrisses der Hauptsache nach auf die Längsform der Basilika beschränkt hatte, blieb dem mittelalterlichen ¶ Kirchenbau (: I) die Neigung und Gewohnheit farbig mysteriöser Pracht. Der romanische Bau mit seiner gewaltigen

gleichmäßigen Mauerdicke, die noch gesteigert wurde, als statt des hölzernen Dachstuhles wegen der Feuersicherheit das Steingewölbe gefordert wurde, ließ ungern Mauerdurchbrechungen zu. Die Fenster sind schmal und spärlich, der Innenraum ziemlich dunkel und auf künstliche Beleuchtung angewiesen. Die großen Wandflächen, über die der romanische Kirchenbau verfügt, sind mit Bildern bedeckt; auch die Decken und Stützen sind farbig. Da Marmor und Mosaik teuer sind, tritt Malerei an deren Stelle. So erhält sich der Charakter vielfarbig dunkler Pracht mit einer Vorliebe für stofflich kostbares Gerät, das den Reflex des künstlichen Lichts auffängt, metallene Lichterkronen, kupferne und goldene Altarbekleidung u. dergl. Ja selbst die Gotik, die durch ihre veränderte Stützenkonstruktion die Dicke der Umfassungsmauern unnötig machte und sie beliebig mit Fensteröffnungen durchbrach, derart, daß die Kirche fast zum Glashaus wurde, hat die altüberlieferte Vorliebe für farbige Stimmung nicht abgestreift. Wenn die Wände für lange Bilderfriese nicht mehr gegeben waren, so hat sie durch die Glasmalerei Ersatz gefunden. Zu der altüblichen durchgängigen Bemalung des Inneren kommt ein bewegliches Lichtelement, das durch die gemalten Scheiben seine farbigen Reflexe klecksartig durch den Raum hin und her streut und in dem nordischen häufigen Wechsel von Bewölkung und Sonnenschein die farbige Lichtwirkung zu visionärem Eindruck steigert. Von dieser geheimnisreich farbigen Pracht heut eine Anschauung zu gewinnen, ist fast unmöglich, da die Zyklen farbiger Fenster, welche die koloristische Haltung des Kircheninneren bestimmten, nirgends in ihrer Gesamtheit erhalten sind und die Wandbemalung zerstört, übertüncht, der Steinfarbe Platz gemacht hat. Moderne, „stilgemäße“ Herstellungen haben bald schüchterne, gebrochene Farben gewählt oder übertrieben schreiende, so daß man mit Recht vor solchen Versuchen warnt. Dazu die heutige Unmöbliertheit der großen alten Kirchen, die des farbigen Schmucks der Altäre, Denkmäler und der zahlreichen bunten Ausstattungsgegenstände entbehren und aussehen, als hätte sie der Gerichtsvollzieher ausgeräumt.

3. Sehr eigenartig und in glattem Gegensatz zum heidnischen Tempelbau hat sich in der christlichen Kirche des Mittelalters das Verhältnis von Außenbau und Innenbau vertauscht. Im heidnischen Kult vollzog sich die Liturgie von Opfer, Prozession, Musik am Altar außerhalb des Tempelgebäudes; der Bau lieferte nur den Hintergrund und blieb in der Entfaltung seiner Säulen- und Giebelfronten Straßenarchitektur, während innen lediglich das Götterbild wohnte und eine Sakristei die Weihgeschenke verwahrte. Die christliche Kirche dagegen mußte einen Binnenraum für die Gemeinde und die Priesterschaft hergeben, Abtrennung der Geschlechter und mannigfache Abstufung der Besucher ermöglichen, neben dem Hauptaltarraum andere Altarräume, Unterkirchen für Reliquien u. dergl. schaffen. Das alles verlegte den baulichen Nachdruck von der Fassade in das Innere. Wenn noch die romanische Zeit auf gleichmäßige Fassadenausbildung aller Seiten Wert legte und für den Anblick des Aeußeren prachtvolle Baugruppierungen geschaffen hat, die vielleicht der Uebergangsstil in malerischer Silhouettierung und Kulissenwirkung noch überboten hat, so hat dem die Gotik ein Ende gemacht. Sie hat die Schauseite auf eine oder zwei Ansichten verlegt, meist auf die Turmseite, im übrigen aber den Außenbau völlig dem Innenbau geopfert. Sie hat, um Binnenräume ihres Geistes zu erzielen, das irrationale Element des Vertikalbaus, der die natürliche Schwere des Stoffs ins Gegenteil verkehren möchte, bis zum Wunderhaften verstärkt. Das seltsam sehnsüchtig Himmelanstrebende von Pfeilern und Wandungen, das Steigern von den Seitenschiffen zum Hauptschiff und vom Langhaus zu Querhaus und Chor hat dem Erlösungsbedürfnis der Seele aus irdischer Fessel einen so passenden künstlerischen Ausdruck gegeben, daß die Grundtendenz dieses Vertikalismus gegenüber Antike und Renaissance als bleibender Charakter christlicher K. in Anspruch zu nehmen ist, wobei es gänzlich gleichgültig ist, daß die mittelalterlichen Theoretiker der Liturgie und Symbolik dies nicht bewußt ausgesprochen haben. Das irrationale Element hat schließlich im Turmbau seinen entscheidenden Ausdruck gefunden. Das hoch über die Häuser ragende Kirchendach und der Turmhelm sind wohl die äußerlich sichtbarsten Merkmale, in denen sich das christliche Landschaftsbild vom antiken unterscheidet. Die Voraussetzung dieser hochstrebenden Leichtigkeit ist nun aber, daß die Mittel und Kräfte, die das wie irrational Wirkende konstruktiv möglich machen, aus dem Inneren zum größten Teil hinausverlegt und am Aeußeren des Baus angebracht sind. Hier liegen in Gestalt von Strebepfeilern und Strebebögen die Kraftreservoirs, aus denen das Innere gespeist wird. Das konstruktive Gerüst liegt außen schonungslos und in aller Häßlichkeit offen, während innen das Wunder geschehen ist und der Bau freizustehen, ja zu schweben scheint. Dies ist der Grund, warum das Aeußere, soweit es nicht Schauseite ist, so gern umbaut und eingebaut worden ist. Mit der falschen Freilegung gotischer Kirchen ist nicht nur etwas entblößt worden, was nicht gezeigt werden sollte, sondern auch der Maßstab der kleinen und niederen Umgebung entfernt worden, an dem man das Hohe und übermenschlich Große als Gegensatz empfinden sollte. Neben solcher künstlerisch ergreifenden, gefühlsmäßigen Wirkung, in der die Seele des Bauwerkes symbolisch sich ausspricht, waren indes ganz bewußte, verstandesmäßige Anregungen infolge theologischer Aufsicht vorhanden. Hierher gehört z. B. die Gestaltung des Grundrisses als Kreuzform, die ¶ Orientierung, vor allem aber die systematische Ausschmückung durch Malerei und Plastik nach feststehenden Grundgedanken (¶ Kirchenbau: I ¶ Malerei und Plastik im Mittelalter).

4. Die Heilsgeschichte, eine Auswahl der Heiligenlegende und andere religiös-literarische Elemente werden den Laien wie bei Gelegenheit durch Predigt und geistliche Theaterschaustellung so in der Bildersprache der K. zu täglichem Betrachten nahe gebracht. Die K. popularisiert den Gesamtvorrat religiöser Gedanken. Auswahl, Zusammenstellung der Bilder, die in herkömmlich werdender Folge bestimmte Teile des Baues schmücken, versinnlichen die Heilstatsachen. Nachdem das gotische Bausystem die zusammenhängenden Wände durchbrochen hat, konzentriert sich die bildliche Lehre und Ermahnung auf Fassade

und Portale. Ein steinerner Auszug des biblischen Stoffs, Apostel, Propheten und andere Heilige, Szenen des Lebens Mariä und Christi, das Jüngste Gericht, Darstellungen der Tugenden und Laster sehen eindringlich auf den Eintretenden herunter. Diese ganze K. ist zunächst genau wie die Miniaturen der Bücher (¶ Buchillustration) illustrativen Charakters. Sie faßt den Hauptinhalt der religiösen Texte in geschlossener Bildwirkung zusammen; sie will Anregung sein, daß man etwas denke und bedenke; sie will das Sinnliche als Sprungbrett zum Uebersinnlichen. Dieses Ueberwiegen des Gedanklichen hindert indessen nicht, daß eine illustrative K. auch starke formale Eigenschaften entwickelt. Der enge Zusammenhang mit der Architektur, in dem sie aufwächst, gibt ihr eine feierliche Gehaltenheit und Würde. Vor allem aber: die Bindung an ein für allemal gegebene Programme führt zu einer in entscheidenden Punkten zur Antike gegensätzlich gerichteten Formgestaltung.

5. Das Heidentum hatte in den Mittelpunkt seiner Kunstbetätigung als Hauptaufgabe die Darstellung der nackten Figur, der athletischen und der schönen Nacktheit, gestellt. Die antike Gewandfigur ist etwas davon Abgeleitetes; ihr ist das Gewand immer nur „Echo der Gestalt". Nachdem das Christentum die Zeugen der Verherrlichung sinnlicher Körperlichkeit von den Altären gestürzt hat, blieb von der religiös-ethischen Gegnerschaft zweier weltweit getrennter Prinzipien auch die ästhetische Gegnerschaft als untrennbar übrig. Von Adam und Eva, der Auferweckung der Toten und dem Kruzifixus (¶ Kruzifix) abgesehen, bietet der christliche Stoffkreis kaum Gelegenheit, das Nackte zu bilden. So ist innerhalb des Figürlichen die Gewandfigur die normale Aufgabe geworden, und die christliche K. hat die stärksten Vorbehalte zu machen, wenn immer noch namens der „K." das Nackte, das Mittel des Studiums ist, als Zweck und höchste Aufgabe hingestellt wird. Ueberhaupt ist aber der wirklichkeitsgemäße Bau des Körpers und eine darauf gerichtete Darstellung außerhalb des Interesses der mittelalterlichen christlichen K. Sie sucht seelischen Ausdruck, geistige Würde, klare sprechende Geste, um den Sinn herauszustellen, aber keinen wirklichkeitsgemäßen Körpereindruck.

6. Hierzu kommt in weiterem Gegensatz zur Antike, der das körperliche Selbstgefühl und Wohlgefallen im Mittelpunkt steht, daß die Hauptaufgabe christlicher K. eine „Passion", d. h. Darstellung äußersten körperlichen Leidens und Martyriums, geworden ist. Eine Spannung zwischen geistiger Erhabenheit und körperlichem Elend ist damit gegeben, die aufs neue die Bedeutung des Körperlichen herabdrückt und das Häßliche als eine Art Träger sittlicher Größe gebraucht. Mit der Aufnahme des Häßlichen in die K. ist ihr Verhältnis zur Natur ein ganz neues geworden, und es hat sich damit eine Bereicherung und Vertiefung verbunden, zu der die auf Auslese gewählter Formen, also auf Abstraktion gerichtete antike K. in ihren Hauptrichtungen keine Möglichkeit besaß. Die Entstehung eines Realismus ist damit gegeben, von dem das ausgehende Mittelalter (s. 8) den stärksten Gebrauch gemacht hat. — ¶ Christusbilder, 2.

7. Ehe es aber so weit kam, schien die K. von der Religion gleichsam stillgestellt zu sein. Wie noch heute in der griechisch-russisch-orthodoxen K. des Ostens, hatte die kirchliche Vorschrift und Bindung alles Religiös-Individuelle unterbunden. Einen Vorteil hat freilich diese Festlegung auf fest vorgeschriebene Darstellungstypen: die christliche K. des Mittelalters ist wohl volkstümlicher gewesen als irgend eine K. seitdem. Sie war nicht für aristokratische Schichten, sondern ihre Allgemeinverständlichkeit war ihre Lebensbedingung, da das Allvertraute der Stoffe mit der Formelhaftigkeit und geringen Veränderlichkeit der Formengebung, an die jedermann gewöhnt war, Hand in Hand ging. Vor der Erfindung des Buchdrucks ist diese K. das stärkste Mittel zur Ausbreitung christlicher Ideen gewesen und vollkommen populär. Ueberhaupt zieht vielleicht zu allen Zeiten das große Publikum, die Masse, eine gebundene K. als ein Gewohntes einer individuell entfesselten vor und wird dieser nur allmählich im Verständnis folgen.

Den Uebergang von der gebundenen zur individuellen K.übung pflegt man mit einer k.geschichtlich gänzlich unhaltbaren Bezeichnung „Renaissance" zu nennen und faßt in diesem Begriff die verschiedensten, völlig ungleichartigen Erscheinungen zusammen. Die Grundtatsache ist wohl überall dieselbe, daß das Laientum das Kulturmonopol der Kirche durchbricht, die nationalen Sprachen literaturfähig macht und somit seine Profankultur höfisch-militärischer, bürgerlich-kommerzieller, poetischer usw. Sonderart sichtbar macht. Daß diese wettbewerbende Kultur sich in einem Kampf durchgesetzt hat, läßt, um einen Namen zu nennen, die antikirchliche Haltung des ¶ Boccaccio genugsam erkennen. Im übrigen aber steht das Laientum, wenn auch vielfach im Gegensatz zur Kirche, doch religiös ganz auf dem Boden mittelalterlicher Ueberlieferung. Das Entscheidende ist, daß, wie das für die christliche K. früheste Beispiel individueller Neuerung, die Werke des Italieners Giotto (¶ Renaissance: II, 1) am Anfang des 14. Jhd.s zeigen, der religiöse Stoff aus innerem Formerleben neugestaltet und zu einer hochgesteigerten Gefühlswirkung gebracht wird, ohne daß in Rücksicht auf Körperdarstellung und Raumgestaltung der Boden mittelalterlich-christlicher Ueberlieferung im mindesten dabei verändert wurde. Dieser weitere Schritt, das Bemühen um wirklichkeitsgemäße Darstellung in Körperstudium, Perspektive und dergl., mit einem Wort, die Richtung auf Illusion, ein Schritt, den die K.geschichte (freilich kann man fragen, ob mit haltbarem Grund) als unbedingten Fortschritt bezeichnet, ist dann im 15. Jhd. gemacht worden.

8. Dieser „Fortschritt" ist im Norden, der für die christliche K. im Mittelalter die Führung besaß (¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse), und in Italien sehr ungleichmäßig erfolgt, derart, daß die Richtung auf Illusion im Norden sehr viel langsamer und begrenzter eintritt. Bei van Eyck und seinen Nachfolgern ist das Interesse für Korrektheit körperlicher Darstellung wie die Erkenntnis perspektivischer Richtigkeit ganz mäßig, und noch Dürer ist in seinen hochgenialen Anfängen in diesem Punkt gänzlich „rückständig". Man steht auf dem Boden mittel-

alterlicher Anschauung, daß die Aufgaben christlicher K. nicht Gestaltung sichtbarer Welt, sondern Verkörpern nichtsinnlicher Dinge aus Gefühls- und Anschauungskraft und durch die Mittel realistischer Beobachtung seien. In ihrem starken Realismus haben die nordischen Künstler des ausgehenden Mittelalters dem Kult des Häßlichen eine breite Gasse geöffnet, und die Passion des Herrn ist im Mittelpunkt ihrer künstlerischen Anstrengungen geblieben. Man braucht nur an Adam und Eva des Eyckschen Genter Altars zu denken, um klar zu sehen, daß an einen Reiz des Nackten im Sinn antiker Einflüsse nicht gedacht wurde, sondern daß es sich um scharfe Beobachtung einer sachlichen Gegebenheit paradiesischen Zustandes handelte. Die Gewandfigur ist ungefähr in der nämlichen Zeit (in den Dijoner Skulpturen des Sluter) zu einer Macht charakteristischen Ausdrucks gebracht worden, die sie seitdem kaum wieder erreicht hat. Auch darin hält sich zäh die mittelalterliche Ueberlieferung, daß die illustrative Deutlichkeit durchaus vorherrscht über formale Rücksichten von Komposition und Einheit der Bildwirkung. Nach all dem bezeichnet sich der Realismus und die Naturbeobachtung des späteren Mittelalters als ein künstlerisches Ausdrucksmittel, das den breiter gewordenen Schichten, die sich für Kultur und K. interessieren, entspricht und aus ihren der Welt und der Nüchternheit des Geschäfts gewidmeten Berufen entspringt. Dieser neue Realismus paßt sich ohne Schwierigkeit der christlichen K.überlieferung an, die ihre monumentale Feierlichkeit forterhält und verhindert, daß der Realismus sich in Pedanterie, Miniatur und Genre auflöse. Ernst, Größe, Innerlichkeit, religiöse Tiefe bleiben der nordischen K. bis ins 16. Jhd. gewahrt; ein deutlicher Konservatismus, der zum Archaisieren hindrängt, ist ihr eigen; sie fühlt sich im Dienst der Religion, und diese Schranke verhindert, daß der Künstler sich mit Schaustellung seines Könnens vordränge; daher auch die weitreichende Anonymität der K. Schließlich ist mit der Gewöhnung, für das Gotteshaus zu arbeiten, die Gewissenhaftigkeit handwerklicher Solidität einigermaßen verknüpft, die in Material und Technik ohne Rücksicht auf Verdienst und aufgewendete Zeit nur das Beste zu leisten strebt. Es mag noch ein Rest solcher Gewöhnung sein, wenn Dürer über sein zeitraubendes „Kläubeln" klagt, das ihn finanziell zu Grunde richte.

9. Zu fast all diesen charakteristischen Eigenschaften steht die italienische Kunst des ausgehenden Mittelalters (¶ Renaissance: II) in auffälligem Gegensatz. Zwar fehlt auch hier das konservative Element nicht; künstlerisch hat es in den Werken des Fra Angelico sichtbaren Ausdruck gefunden. Aber im ganzen vollzieht sich eine bewußte Abwendung von der kirchlich-mittelalterlichen Kultur mit erstaunlicher Schnelligkeit. Indem kirchliche Stoffe und Aufträge noch vorwalten, drängt die K. dem Profanen zu, macht sich das Künstlertum aus der Gebundenheit von Handwerk und Ueberlieferung frei. Die heidnische K. wird wieder entdeckt und mit national-chauvinistischer Empfehlung dem Gotischen als einem rassefremden Eindringling vorangestellt. Der neuen italienischen Kultur geht bald jedes Verständnis für die christliche Religion und Ueberlieferung verloren. Ueber die inhaltlich bedeutenden Aufgaben des christlichen Bilderkreises werden nunmehr die technischen Interessen einer K. Herr, die ein unmittelbares Verhältnis zur sichtbaren Welt sucht, in ihrer Gestaltung ihre zweifellos große Stärke hat, die christlichen Stoffe daher bald nur als Vorwände und Gelegenheiten ergreift, ihr Können zu erproben. Das Studium der Figur, ihr Verhältnis zum Raum, Gruppenaufbau, Perspektive werden Hauptsache; aus der Antike kommt der Kult der Nacktheit herüber, und die Verklärerin vollendeter Körperlichkeit, die Schönheit, wird aufs neue romanisches Ideal. Das Schönheitsideal hat sich freilich nicht so leicht und schnell durchgesetzt; auch hier hat ihm der Realismus mit seinem Interesse für charakteristische Bildung und Häßlichkeit auf lange das Feld streitig gemacht. Ueberhaupt ist ein dauernder Zwiespalt bemerkbar, der in einzelnen Künstlern, wie Mantegna, zu schneidendem Ausdruck kommt, da sie zwischen leidenschaftlicher Innigkeit und Schaustellung ihres Wissens und Könnens bis zu leerem Akademismus hin und her geworfen werden. Signorelli vollends hat erhabene Aufgaben der Religion, wie das jüngste Gericht, lediglich als Gelegenheit, mit seiner Kenntnis des nackten Körpers zu prunken, ausgenützt. Das Gefühl für Sinn und Würde der kirchlichen Aufgaben geht verloren, da sich K.- und Weltinteressen den religiösen vordrängen. Das Bildnis z. B., das sich bei Weihegaben bescheiden als Stifterbild in eine Ecke gedrückt und mit kleinerem Maßstab fürlieb genommen hatte, ist inzwischen eine große selbständige K.art geworden und überschwemmt die religiöse Geschichtsdarstellung. Auf den großen Zyklen Ghirlandaios sind die Hauptsachen, die religiösen Darstellungen, fast verdrängt durch Gruppenporträts, die breit den Vordergrund einnehmen und gesehen und erkannt sein wollen, was damals schon zu der Klage Anlaß gab, die Kirchenbesucher kämen vor lauter Gaffen nicht zur Andacht. Derselbe Vorgang wie beim Porträt, daß die kirchliche K. von ihrem ererbten Boden durch die neu sich bildenden Gattungen weltlicher K. verdrängt wird, wiederholt sich später mit Genre und Landschaft. Allbekannt sind aus den Bildern Veroneses die Verschiebungen, wie aus Episoden der evangelischen Geschichte Darstellungen üppiger weltlicher Gelage werden; aber schon lange vorher hat der Zug der Hlg. ¶ Drei Könige den Vorwand für Schaustellung fürstlichen Gepränges, für Kostümbild und Tierbild geliefert, hat sich die Weinlese Noahs in ein toskanisches Winzerfest verwandelt. Wie vor dem Porträt, so ist hier vor dem Genre der religiöse Charakter ganz und gar entwichen. Endlich hat vorübergehend im 17. Jhd. die Landschaft sich ähnlich über die Grenzen der Profan-K. ausgebreitet und ist in die Kirchen eingedrungen, alte Formen religiöser Darstellung untergrabend. Es werden sogenannte Kirchenlandschaften Mode, die den heiligen Stoff zur Staffage herabdrücken und zur Bevorzugung von Gegenständen führen, die Gelegenheit zu landschaftlicher Entfaltung geben, wie das Leben der Einsiedler, Flucht der heiligen Familie nach Aegypten, Szenen der Patriarchengeschichte, die Legende vom Hlg. ¶ Benedikt u. a., wobei denn die Landschaftsmalerei räumlich und sachlich Hauptsache geworden und das Figürliche von anderer Hand hinzugefügt worden ist.

10. Mit dem 16. Jhd. hat sich die katholische

Kirche im wesentlichen mit den Ergebnissen der italienischen Renaissance und ihrer K. einverstanden erklärt. Der Unabhängigkeit der K. entspricht der Uebergang von einem eigentlich christlichen zu einem humanistischen Ideal, von einem religiös ergriffenen Innerlichen zu kirchlich vornehmer Repräsentation. ¶ Savonarola ist verbrannt worden, und die Mahnungen, mit denen er einer christlichen K. das Gewissen gerührt hat, sind verklungen. Die Straße zur radikalen Aesthetisierung der christlichen K. liegt offen. Pietätlos reißt das Papsttum die ehrwürdige Petersbasilika in Rom ein und baut einen neuen St. Peter voll von lautschmetterndem Selbstgefühl und imponierend gelagerter Majestät, der antiken Hauptstadt der Welt und ihrer Bautentrümmer würdig. Wie dem Apostelfürsten ein palastähnliches Denkmal errichtet wird, so nimmt nun die ganze demütige Schar der Heiligen prächtigere Gestalt an. Sie werfen die härenen Gewänder weltverleugnender Askese ab und recken ihre Glieder; sie müssen sich an heroische Pose und Fülle und an oratorisch wirksame Geste gewöhnen. Die armen Zöllner und Teppichweber und Märtyrer werden athletische Muskelmänner und stattliche Frauen, die gefallen und imponieren wollen. Die christliche Gestaltenwelt, die auf die Flügel des Geistes vertrauend, gottesstark im Herzen und glaubenssicher, aber äußerlich unansehnlich und weltabgewandt, durch das Tal irdischen Jammers gewandelt ist, verwandelt sich in eine episch-heroische Welt halbheidnischen Gepräges, die in fürstlich-halbgöttlicher Vornehmheit Sehnsucht nach dem Olymp zu empfinden scheint. Von Schmerz und Leiden redet man nicht mehr gern. Raffael (¶ Renaissance: II, 3 a), der in seiner Grabtragung ein Werk des erschreckendsten kalten Akademismus hervorgebracht hat, wendet sich seinem Hauptthema, der Madonnenverherrlichung (¶ Maria, ikonographisch), zu, wo ein hold anmutiger Ernst, aufgelöst in italienische Melodie der Linie und in sinnlich gefälligen Rhythmus, allein übrig bleibt und über die Abgründe religiös erregbaren Empfindens hinwegmusiziert. Die K.probleme verschlingen die besonderen religiösen Probleme, und wenn nun die kirchliche K., aller Gebundenheit ledig, die inhaltlichen Gegensätze zur Heiden-K. nicht mehr empfindet und sich mit ihr auf dem Boden rein künstlerischer K. zusammenfindet, wenn Michelangelo (¶ Renaissance: II, 3 a) ganz selbstverständlich die antike Nacktheit mitten zwischen Sibyllen und Propheten setzt, auf christliche Gräber lagert und die raumlose Szene des jüngsten Gerichts mit Männer- und Weiberakten füllt, so ist auf der anderen Seite nicht zu verkennen, daß sich in Zeiten, wo religiöse Interessen anderen Mächten den Vortritt geben, die Religion bei der K. zu bedanken Ursache hat, wenn sie bis zur Wiederkehr von Zeiten innerer Anteilnahme die bildliche Ueberlieferung des religiösen Stoffes lebendig hält. So ist die Religion fast zur Kostgängerin der K. geworden, die in einer vorwiegend ästhetisch interessierten Zeit wie der italienischen Renaissance die alten Stoffe auf ihre Flügel nimmt und weiterträgt. Dabei muß sich die religiöse K. schmähliche Entwürdigungen unter Umständen gefallen lassen: ein Christus am Kreuz wird zum anatomisch malerischen Aktproblem; Susannen und Magdalenen mit entblößten Körpern werden Lieblingsthemata, um unter religiöser Aufschrift schöne weibliche Nacktheit darzustellen. Auf der anderen Seite aber werden solche Entwürdigungen aufgewogen, indem die geniale Schöpferkraft höchsten Künstlertums die verblassenden Stoffe, deren inhaltliche Anregungsfähigkeit im Schwinden ist, zu neuem Formleben umgestaltet. Indem die leidenschaftlich gefühlte Form den Stoff zu neuem Leben weckt, gewinnen etwa in den Händen eines Michelangelo die gewohnten Inhalte eine solche symbolisch-poetische Gewalt und werden in eine solche geistige Höhe emporgehoben, daß die Religion zwar eine subjektiv-willkürliche Umdeutung, aber trotz allem keine Erniedrigung empfinden wird. Diese Neuschöpfungen religiösen Namens leben dann als künstlerische Dauerwerke, bei denen die Religion wenigstens Pate gestanden hat, weiter, und ihr künstlerischer Nimbus bestrahlt die Religion in den Zeiten, wo die Gebildeten den Kirchen taub werden und nur, sei es in Konzertsälen von der ¶ Bach'schen Passion, sei es in Museen von den Werken alter bildender K., soweit berührt und ergriffen werden, daß sie sich wie Faust in der Osternacht von einer Woge religiösen Erinnerns überflutet fühlen.

11. So war das Verhältnis von Religion und K., als die deutsche Reformation einen tiefgreifenden Versuch religiöser Erneuerung brachte. Da die katholische Religion sich in Liturgie und Kult weitgehend der K. anheimgegeben und veräußerlicht hatte, so war für die Eiferer der Gegenseite die Richtung gegen Bilderdienst und „Götzendienst" gewiesen (vgl. ¶ Kunst: II, 7. 8). Der Phase der kunstgewordenen Religion treten rein religiöse Antriebe entgegen. Der Protestantismus ist in Sachen der bildenden K. (anders als bei der Musik; ¶ Kirchenmusik, 9 ¶ Kirchenlied: III) bei verschiedenen Graden der Negation stehen geblieben. Positive Aufgaben christlicher K. traten auf lange nicht an ihn heran. Kirchengebäude waren im Ueberfluß vorhanden; sie brauchten bloß ausgeräumt zu werden (¶ Kirchenbau: II, B 2). Die Heiligenkapellen vermietete man als Grabräume. Den Abbruch der Ueberlieferung angemessener Verbindung zwischen christlicher Religion und K. hat es verhängnisvoll befördert, daß gleichzeitig die Hochrenaissance in dem Rationalismus ihres scharfen Formverlangens alles mittelalterliche Helldunkel und dämmernde Mysterium aus den letzten Ecken hinausfegte, und im Norden der ¶ Calvinismus in seiner dem Sinnenleben abgewandten Unerbittlichkeit, wenn auch in anderem psychologischem Zusammenhang, der „weißen" Renaissance parallel seine Kirchenwände mit weißer Tünche überzog. Auch wo der Katholizismus sich behauptete oder wieder Boden gewann, war die mittelalterliche Weise christlicher K.übung verlassen worden, seit die Stilisierung der italienischen Renaissance, einmal von der Kirche aufgenommen, weit über die Grenzen Italiens sich Eingang schaffte. Die nordische K., die sich in den guten alten Bahnen bis ins 16. Jhd. behauptet hat (¶ Malerei und Plastik, nordische), sank vor dem Eindringen der Renaissance um so widerstandsloser zusammen, als in diesem Augenblick die religiösen Kämpfe das Interesse vom Bild zur Sache, vom Aeußerlichen zum Innerlichen ablenkten. Es war somit dahin

gekommen, daß eine kirchlich repräsentative, stark von profanem K.element durchsetzte K. vorherrschte, eine religiöse K. aber unterdrückt und nicht mehr vorhanden war.

12. Da ist es denn merkwürdig genug, wie an einer Stelle des protestantischen Nordens die mittelalterliche Ueberlieferung religiöser K. neubelebt wurde. Das geschah im 17. Jhd. in Holland durch Rembrandt (¶ Spanische und niederländische rel. Kunst). Es mag dahingestellt bleiben, mit welchem Recht man diese K. eine protestantische nennt. Der radikale Gegensatz, den sie gegenüber der vom Katholizismus übernommenen italienischen Renaissance-K. zur Schau trägt, besteht genau ebenso zwischen dieser Renaissance-K. und der mittelalterlichen K., während zwischen der mittelalterlichen K. und der K. Rembrandts so mannigfache Berührungen und Gemeinschaften sind, daß man beide zusammen als echte Aeußerungen christlich religiöser K. ansprechen darf. Trotzdem durch tausend Kanäle die Werke der Renaissance-K. Rembrandt zuströmten, ist er von ihrer heidnischen Art, die Figur ins Heroische zu steigern, die Kreatur zu vergöttern, frei geblieben; er hielt sich an die biblische Ueberlieferung von der Knechtsgestalt und der Vorliebe für die Mühseligen und Beladenen. An all den entscheidenden Stellen, wo sich die christliche K. dauernd als gegensätzlich zur heidnischen gerichtet bekundete, und also auch gegensätzlich zur italienischen Renaissance, in dem Augenblick, wo diese zur antiken K. hinneigte, findet man Rembrandt mit seiner K. auf der christlichen Seite. Er hat — sogar mitten in dem calvinistischen, praktisch tüchtigen Holland — den farbigen Dämmerschein, das Helldunkel des Mittelalters heraufgezaubert; allen Träumen und stillen Seligkeiten des „Kämmerleins", dem reich beseelten Binnenraum hat er zum Ausdruck verholfen und sich wenig um das Fassadenmäßige lauter Oeffentlichkeit gekümmert. Die Schönheit und ihre Gefallsucht kommt in seiner K. kaum zum Wort. Dagegen hat er mannigfache Häßlichkeit fruchtbar gemacht und für die Offenbarung ergreifender Seelenregungen ergründet. Das Nackte hat manchmal sein Studium, selten aber seine mitteilende K. beschäftigt; seine Adam und Eva-Darstellung pflegt mehr noch als van Eyck (s. 8) das Entsetzen des an das schöne Nackte gewöhnten K.publikums zu erregen. Jede Art Kleidung, und sei ihre Form und ihr Wurf noch so launisch, hat er zu charakteristischer Geltung gebracht, jedenfalls die bekleidete Figur als Normalaufgabe der K. betrachtet. Wenn sich Rembrandt somit nach all diesen Seiten mit dem nordischen Realismus des 15. Jhd.s nahe berührt, so bleibt doch ein großer, hochbedeutsamer Unterschied. Im ausgehenden Mittelalter trat der Realismus erfrischend in die große religiöse K.überlieferung ein; aber er hat diese Macht langer Jahrhunderte nicht wesentlich verändert. Auch wenn die Heiligen nun porträtmäßige Gesichter statt ihres typischen Ernstes oder ihrer allgemeinen Holdseligkeit bekamen, oder wenn statt der hergebrachten Landschaftsversatzstücke wirklichkeitsgemäße Bäume, Hügel und Täler sich zeigten, so verstärkte sich zwar damit das illusionistische Element; aber auf Illusion im ganzen war und blieb es nicht abgesehen. Nach wie vor sieht man auf Darstellungen erschütternder Ereignisse, z. B. Martyrien, statt dramatischer Bewegung ruhiges Dabeistehen der Zeugen; so ausdrucksvoll die Köpfe und Hände sein mögen, ein funktioneller Zusammenhang der Gestalt ward nicht erstrebt; auch bleibt die Gewohnheit, in einen Bildrahmen eine Menge Szenen, die nicht gleichzeitig spielen, sondern sich zeitlich ablösen, zusammenzufügen. Diese Eigenschaften einer religiösen Traditionskunst mit realistischen Zügen besitzt Rembrandts K. nicht. Sie steht historisch und persönlich auf ganz anderem Boden. Sie ist aus einer illusionistischen Profan-K. herausgewachsen und stellt sich religiösen Aufgaben zur Verfügung. Eine Ueberlieferung religiösen Stils fand sie nicht vor, nur die Gewohnheit, allerhand Genredarstellung religiös zu benennen. Vollkommen selbständig und frei wendet Rembrandt eine Profan-K. und ihre gewaltige Fähigkeit illusionistischer Wirkung auf religiöse Stoffe an, die ihm nicht als etwas Aeußerliches entgegengebracht werden, oder deren Inhalte ihm stumm geworden lediglich als Formprobleme zu ihm sprächen. Er ist in der Luft eifrigen Bibellesens aufgewachsen und lebt in diesem Umgang. Nicht theologisch zugerichtet, in der Auswahl der Szenen durch den kirchlichen Festkalender bestimmt, empfängt er seinen Stoff, sondern er hat das Grundbuch, die Bibel selber, erlebt. Daher die Unterschiede in der Auslese der biblischen Geschichten. Die alten katholischen Themata von Marien- und Heiligendienst treten zurück (doch gibt es auch von Rembrandt Gottesmütter und Heilige); dafür rollt sich die ganze Bibel AT.s und NT.s als unendliche Bildanregerin auf, und wie nun Rembrandts realistisch geartete und erzogene K. auf diesen „heiligen" Boden tritt, da zieht sie gleichsam die Schuhe aus und stößt allmählich die Roheiten eines polemisch gefärbten Naturalismus ab. Ihr Realismus, der den biblischen Stoffen die starke Farbe des Empfundenen und Erlebten gibt, bleibt, aber er durchleuchtet sich mit dem Strahl vom Reich Gottes, das mehr ist als Spiritualismus gegenüber der Materie, und ein liebevolles Herz findet den Weg zu Herzen, Persönlichkeit zu Persönlichkeit, wo es keinen Unterschied mehr gibt zwischen Mann und Weib, zwischen Schön und Häßlich. Rembrandts Empfindung gräbt so tief, wie die Türme der gotischen Dome hoch sind, und ein Kind der Welt, das alle Passion durchgemacht hat, ergreift die Passion Christi als den Kern allen religiösen Erlebens und Darstellens.

13. Während in Rembrandt die nordisch-protestantische Welt vereinzelt mit der Ueberlieferung christlicher K. Fühlung gewinnt und sie eigentümlich modern weiterbildet, bewahrt der Protestantismus seine Gleichgültigkeit gegen bildende K. und versäumt, ihre reiche Sprache seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen. Der Katholizismus weiß auf der anderen Seite zu gut, wie viel er trotz allen Emanzipationsgelüsten und Gefahren der K. ihrer missionierenden Mithilfe im weiten Bereich der Sinne verdankt, um sie nicht unter gewissen Vorsichtsmaßregeln und Zensuren als wertvollen Verbündeten zu behalten. Mancherorts, wie besonders in Spanien, ist die mittelalterliche Stimmung und Ueberlieferung infolge des langandauernden Kreuzzugseifers des christlich-mohammedanischen Gegensatzes keineswegs erloschen, und die christ-

liche K. trägt in die neueren Zeiten ihr Erbe von Glaubensinbrunst, Askese und Ekstase. Wo aber durch den tiefen Einschnitt italienischer Renaissance und ihres Eroberungszuges die mittelalterlichen Formen und Empfindungen christlicher K. entwurzelt worden sind, ist es nur ganz vorübergehend zu einem Versuch, an Altchristliches anzuknüpfen, gekommen, wie z. B. bei den Jesuiten solche Anläufe begegnen, ehe sie ihre prunkvolle K.sprache gefunden haben (vgl. z. B. ¶ Kirchenbau: I, 5. 6 a). In der Hauptsache ist die kath. Kirche auch nach ihrer Reform künstlerisch von der Renaissance nicht losgekommen. Der Hauptmeister, den sie in dieser Zeit gewinnt, Rubens (¶Spanische und niederländische rel. Kunst), schlingt in seinem Schaffen alle Fäden der italienischen Ueberlieferung zusammen, tut das Feuer seines Temperaments hinzu und verbreitet ein wahres Sonnenuntergangsleuchten über das Erbe der Renaissance. Noch einmal ist hier der alte religiöse Stoff neugeformt, in eine wirksame, die Illusion zum äußersten steigernde dramatische Sprache übersetzt und modernisiert worden. Sieht man freilich von dieser Funktion als Hilfsmittel kirchlicher Propaganda hinweg nach dem religiösen Charakter Rubensscher K., so ist klar, daß hier alles Innerliche zurücktritt und übertäubt wird von liturgischer Pracht, Rhetorik und äußerem Geschehen. Aller Kern ist restlos in glanzvoll bewegungsreiche Sinnlichkeit aufgelöst. Zu der Vornehmheit der figürlichen Renaissanceerscheinung ist die athletische Mächtigkeit hinzugekommen, und selbst wo menschliches Leiden und Martyrium geschildert wird, ist es ins Heroische gehoben, oder es ist, was die ältere und religiöse K. fast nie getan hat, dem Grausigen das verborgene Element des Sinnlich-Anreizenden abgewonnen worden. — Roher, weil auch künstlerisch viel geringer, spricht der Grundzug der Veräußerlichung aus dem ¶Kirchenbau (: I); ein weltlicher Flitter von Vergoldung und Putzsucht breitet sich über die normal werdenden Renaissanceformen; der Turmbau verschwindet zeitweise ganz aus dem Bauprogramm; dafür schmücken Säulen und antikische Giebel reklamemäßig die Straßenfassade, und eine Kuppel, auch wenn sie in keinem organischen Zusammenhang mit dem Inneren steht, ist als dekorativer Kulisseneffekt hinaufgestülpt, zur Belebung der Straßen- und Stadtsilhouette. Diese vornehme Kirchlichkeit breitet sich mit dem Bauluxus des 18. Jhds. weithin aus und geht, bei dem Absterben religiöser Interessen, ununterscheidbar in weltliche K. und Kultur über.

14. Von den Unternehmungen des 19. Jhds (¶ Kunst: IV), soweit es vergangene kirchliche K.weise einfach wiederholt, braucht nicht gesprochen zu werden. Auf diesem Wege sind Zeugnisse grammatikalischer Geschicklichkeit, aber nicht lebendigen K.empfindens, geschweige denn religiöser Kraft entstanden. An der religiösen K. auf protestantischer Seite hat es verhängnisvoll nachgewirkt, daß sich der entstehende Protestantismus (s. 11) gar so einseitig auf das Wort gestützt und sich dem Bild abgeneigt bewiesen hat. Diese Gleichgültigkeit hat es bewirkt, daß die bildende K. von der Religion nicht in Zucht genommen und an das Gotteshaus gewöhnt worden ist. Als sich der Protestantismus aus engem Konfessionalismus heraus der allgemeinen Geisteskultur öffnete (¶ Aufklärung, 5) und mit ihr eine weitwirkende Verbindung einging, da trat ihm die K. als Bildungselement entgegen, das seine bildlos gewordene Art ohne eine Spur von innerer Fühlung aufnahm. Daher die erschreckende Wahl- und Urteilslosigkeit in Sachen bildender K. Daß man die klassizistisch leere Christusfigur von Thorwaldsen, der man in verkleinerter Wiederholung in jedem Pfarrhaus begegnen kann, sozusagen unbesehen mit dem Neuhumanismus herübernahm, daß man sich den widerlichen Thorwaldsenschen Taufengel mit seinem von der Schulter herabgerutschten Hemd gefallen ließ, beweist nicht so sehr den Tiefstand des K.urteils — denn davon ist hier nicht die Rede — als das völlige Versagen religiös empfindlichen Reagierens gegenüber der bildenden K. Aesthetisierung des modernen Empfindens hat überhaupt so weit um sich gegriffen, daß die Wenigsten die Form als Ausdruck eines bestimmenden Inhaltes begreifen, daß selbst Geistliche und Theologen ruhig einen Dürerschen Christus neben einem Gipsabguß der Venus von Milo in ihrer Wohnung aufpflanzen, weil beides „gute K." sei. Daß man Kirchen (vgl. ¶ Kirchenbau: II) vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der „K. des Städtebaus" mit prächtiger Kulissenwirkung in der Pracht kuppelgekrönter Silhouetten baut, findet zwar seine Vorbilder in der Renaissance und der Zeit Ludwigs XIV; aber Zeiten religiösen Lebens sind das nicht gewesen. Man gibt illustrierte Bibeln (¶ Buchillustration, 5) heraus mit Bildern alter Meister, wo frivole Klassizisten wie van der Werff neben Rembrandt erscheinen, oder andere mit Ansichten von Tyrus und Jerusalem und allerhand archäologischem Krimskrams, als ob damit der Wirkung des Textes auch nur das Kleinste hinzugefügt und nicht vielmehr das Interesse auf K. und Reisebeschreibung abgelenkt würde. Sonach ist es einer christlichen K. schwer gemacht, wieder zu entstehen und zu gedeihen, nämlich einer K., die vorbei an fader, sogenannter idealistischer Süßlichkeit und weichlicher Schönheit und ebenso vorbei an äußerlicher Routine protzender Repräsentations-K. zu der einfachen Erkenntnis käme, daß der Trieb des Künstlerschaffens, wo er bloß spielerisch ist, und der Ernst religiöser Aufgaben sich nicht vertragen. Es widerspricht dem Sinn religiöser K., wenn auf einer Darstellung der Kreuzigung das Pferd des römischen Hauptmanns das Hauptinteresse des Künstlers war, so daß jeder Beschauer sofort ausruft: welch ein schöner Apfelschimmel! oder wenn in der Christus- und Magdalenen-Szene des Ostermorgens der Sonnenaufgang das Beste am Bild ist. Unehrlichkeiten dieser Art hat die kirchliche K. zahllose aufzuweisen; aber eine religiöse K. erträgt sie auf die Dauer nicht. Denn die „Augenkultur", gegen die sie im übrigen nichts einzuwenden hat oder haben sollte, kann sie nicht als letztes Ziel von Kultur und K. bewerten. Das Sinnliche ist ihr Symbol des Nichtsinnlichen, ohne daß das Sinnliche damit entwertet wird. Die religiöse K. kann, wie das Beispiel Rembrandts (s. 12) zeigt, völlig auf dem Boden des Realismus und der Weltbejahung stehen. Aber sie muß dafür sorgen, daß Welt nicht als wechselnde Gruppierung von Materie, sondern als Offenbarung des Geistes geglaubt werde.

Die Kompendien der allgemeinen K.geschichte können füglich übergangen werden. Unter dem Doppeleinfluß der Museumsauffassung, welche die K. aller Zeiten und Völker

vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt wertet, und des Verselbständigungsbedürfnisses der K.wissenschaft, die sich von der „Kulturgeschichte“ befreien wollte, hat sich die gegenwärtige K.wissenschaft einesteils auf Editionen und kritische Zergliederung ihres Bildstoffes, anderenteils auf formanalysierende Betrachtung zurückgezogen. Daraus ergibt sich eine weitreichende Gleichgültigkeit gegen die inhaltlichen, kulturphilosophischen Probleme, wie sie die Besonderheit der christlichen K. stellt. Es ist eine verstimmende Tatsache, daß fast nur katholische Gelehrte Geschichte der christlichen K. schreiben, und daß seit Karl Schnaases Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter (6 Bde., 1869 bis 1879²) auf protestantischer Seite das Organ für diese Fragestellung verloren gegangen scheint. — In der kath. Literatur ist allemal die Stellung zur ¶ Renaissance Hauptfrage. Die Verfechter der mittelalterlichen K. als der wahrhaft katholischen, die Didron († 1867), Montalembert († 1870), A. Reichensperger († 1895) fanden einen Bundesgenossen in Joh. Janssen, der in seiner „Geschichte des deutschen Volkes“ (1880 ff, besonders im 1. und 6. Band) die Renaissance schroff ablehnt. Dagegen schrieben u. a. Friedr. Schneider: Gothik und K., Brief an einen Freund, (1888) 1899², und Joh. Graus: Die kath. Kirche und die Renaissance, 1888². Auf einer mittleren Linie halten sich F. X. Kraus: Geschichte der christlichen K., 1896 ff, und L. Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 1886 ff; beiden ist die Unterscheidung einer „echten, guten Renaissance“ von einer „schlechten, paganistischen, revolutionären Renaissance“ gemeinsam. — Der Protestantismus hat sich zu tief mit Neuhumanismus und ¶Klassizismus eingelassen, um irgendwelche Energie in der Frage einer Auseinandersetzung zwischen christlicher K., Renaissance und Antike zu zeigen oder sie auch nur zu begreifen; vgl. als ein Beispiel unter vielen Viktor Schultze in: RE³ XI, S. 175 ff. Auf die Grenzlinie zwischen Religion und K. findet man eindringlich und ernsthaft hingewiesen von Wilhelm Steinhausen: Christentum, Religion und K., 1905, S. 7 ff (vgl. die Literatur zu ¶ Kunst: II). — Zu den Grundgedanken der obigen Skizze, die von der Ansicht der genannten kath. Schriftsteller in der Wertung des modernen Realismus und seines Hauptmeisters Rembrandt (s. oben 12) abweicht, vgl. den Vortrag von Carl Neumann: Rembrandt und Wir, 1906. — Literatur zu den einzelnen Perioden ist bei den in der Uebersicht genannten Artikeln zu finden.

C. Neumann.

IV. Christliche Kunst im 19. Jhd. bis zur Gegenwart.

1. Einleitender Ueberblick; — 2. Die idealisierende Richtung: 2 a) Die deutsche katholisierende Romantik unter F. Overbecks Führung; — 2 b) Der deutsche Idealismus des P. Cornelius; — 2 c) Die deutschen Klassizisten unter Schnorr von Carolsfeld; — 2 d) Die deutsche Gemütskunst unter L. Richter; — 2 e) Der Klassizismus des Auslandes; — 3. Der Realismus: 3 a) Der deutsche historische Realismus unter W. Kaulbach; — 3 b) Der landschaftliche und ethnographische Realismus (Orientkunst); — 3 c) Der deutsch-protestantische Realismus unter Ed. v. Gebhardt; — 3 d) Die religiösen Bilder bei Profankünstlern des 19. Jhd.s; — 3 e) Der deutsche radikale Realismus mit sozialer Tendenz unter F. v. Uhde; — 3 f) Der realistische Idealismus unter Eug. Burnand; — 3 g) Das Ausland und der Realismus.

1. Wenn wir bedenken, daß Peter Cornelius, der Darsteller der apokalyptischen Reiter, im Jahre 1811 nach Rom kam, so ist die Entwicklungsgeschichte der christlichen K. des 19. Jhd.s bis zur Gegenwart genau in den Rahmen eines Jhd.s zu fassen. Was Peter Cornelius vor 100 Jahren mit hohem Gedankenflug und künstlerisch unzulänglicher Kraft geträumt hat, eine deutsch-nationale allgemeine Kirche und eine deutsche K. im Dienst der Religion und der Kirche, ja der Menschheit — („Die K. soll erziehen, Bildnerin zu allem Edlen und Hohen im öffentlichen Dienst werden“) —, das ist heute noch in die Wolken des Kampfes gehüllt. Die technischen Mittel sind besser, die religiösen Monumentalkünstler aber ärmer geworden an Willen und an Macht. Würden heute die Summen an Geld flüssig sein, welche die Cornelianer, durch gekrönte Mäzenaten und Parlamente begünstigt, in Fresko anlegen konnten, so könnten wir hoffnungsfroh sagen: Aus den Wolken dieses Kampfes mag wohl die neue Aera einer großen Kirchenkunst und einer reichen religiösen Volkskunst tauchen. — Daß es sich dabei nicht um Utopien handelt, beweisen zahlreiche Ansätze in unserer evg. Kirche: Man fordert die K. für das praktische religiöse Leben, für Gemeindeabende, für Religionsunterricht, für Konfirmandenunterricht, für äußere und innere Mission, etwa in der Arbeit an den Verlorenen, wo man mit Mitteln der K. an Menschenherzen oft leichter vorarbeitend herankommt. Man tritt ein für reichere musikalische Ausgestaltung unseres Gottesdienstes (¶ Kirchengesangvereine) und erkennt allmählich die Wirkungskraft des in künstlerischer Formvollendung wirksameren Wortes. Der Forderung einer künstlerischen Gestaltung des ¶ Kirchenbaus, Gemeindehauses, Pfarrhauses, Schulhauses, der Forderung der ¶ Kirchhof-Kunst in Denkmälern und landschaftlichen Anlagen wird immer reicherer Ausdruck gegeben. Vor uns liegt ein reiches Gebiet, das in seiner Gesamtheit jetzt erst als ein geschlossenes Ganzes erkannt wird, mit dem man sich unter dem neuen Begriff „religiöse Volkskunst“ auseinanderzusetzen beginnt in Pfarrkonferenzen und auf kleineren und größeren Tagungen (Gründung des „Volkskunstbundes“, Chemnitz 1910, durch David ¶Koch; Tagungen für christliche Volkskunst, 1910: Chemnitz, Saarbrücken; 1911: Hannover, Diez a. d. Lahn (für den Regierungsbezirk Wiesbaden), Braunschweig. Grundsätzliche Feststellung: Eisenach bei der Tagung des Pfarrervereins 1911).

Diese Bewegung innerhalb der Evg. Kirche — die in ihrer Art unter Bischof ¶ Kepplers Publikationen, nur nicht so zielbewußt, auch in der kathol. Kirche eingesetzt hat (vgl. ¶ Charitas, 12) — macht es zur Pflicht, die Geschichte der christlichen K. in den letzten 100 Jahren genauer zu untersuchen. Unter ihren vier Erscheinungsformen: Malerei, Baukunst, Bildnerei und Kunstgewerbe, hat auch im 19. Jhd. die Malerei, die geistig beweglichste Form der Künste, in allen Kulturländern die leitende Rolle beibehalten aus den Tagen der Universalkunst des Cinquecento. Das Trecento und Quattrocento (¶ Renaissance: II) hatte den primitiven Stil für einen schlichten, überirdischen Ausdruck der Frömmigkeit hervorgebracht. Giotto di Bondone und Fra Angelico sind dessen heute noch unvergessene Typen (vgl. ¶ Kunst: III, 7). Die Engländer haben sich sogar noch im 19. Jhd. in diese ätherische K. und Frömmigkeit hineingefühlt. Aber was ihre „Präraffaeliten“ (s. 2 e) geschaffen haben, ist für gesunde deutsche Frömmigkeit nicht mehr genießbar. Seit Luther hat sich uns die äußere Vorstellung und das innere Erleben der gläubigen Seele und des geistbewohnten Menschenleibs umgebildet. Eine Umbildung des Stils und der

seelischen Eigenschaften (vgl. ¶ Kunst: III, 9—10) hat schon die ¶ Renaissance vollzogen: der Zug zum männlich Festen in Donatello, Ghirlandaio, Leonardo da Vinci, Michelangelo. Deshalb nimmt heute noch die evg. K., unsere Volkskunstbewegung, vollen Anteil an dieser, dem Kultus der überzarten „schönen Seele“ entrückten, hohen und höchsten K., bei welcher Stil ein Ineinander von relativ vollendeter Form und höchstem, geadeltem Geist bedeutet. Raffael in seinen Schöpfungen nimmt eine Mittellinie ein zwischen den Primitiven des Quattrocento und den männlich gereiften Künstlern des Cinquecento. Er versucht das Zarte und das Starke zu paaren, und in diesem Kompromiß ist er als „der göttliche Raffael“ das Verhängnis jener K.bewegung geworden, die unter der Führung von Overbeck und Peter Cornelius (f. 2 b) nach Rom geriet, um dort eine neudeutsche K. großen Stils zu beginnen.

Daß die Deutschen Kraft hatten und heute noch haben zu eigener, kraftvoller, dem wirklichen Leben abgelauschter Stilbildung, beweist die germanische K. seit den Tagen Karls des Großen. In der Malerei kam diese Kraft zu deutscher Stilbildung zum höchsten vorläufigen Ausdruck in Albrecht Dürer (¶ Malerei und Plastik, nordische). Während das Cinquecento für die romanischen Länder den idealen Schönheitsstil des geistig und formal vollendeten, ästhetisch-frommen Menschen schuf, entwuchs dem humanistisch-germanischen Boden ein herber, wirklichkeitssuchender Stil, der Ausdruck eines reformatorischen, auf die Werte der herberen Sittlichkeit gerichteten Frömmigkeitsideals. Weder Dürer noch Luther haben sich ganz frei gemacht von dem Formalprinzip der romanischen Welt. Erst das 17. Jhd. brachte auf protestantisch-germanischem Boden für die religiöse K. den von aller romanischen Empfindung losgelösten, rein persönlichen Stil Rembrandts, der die biblische Welt in die reale Gegenwart des eigenen, stark mystisch und national gestimmten Seelenlebens umgeprägt hat (¶ Kunst: III, 12 ¶ Spanische und niederländische K.). Aus dem Geiste der Gegenreformation, die anfangs im Gegensatz zur Renaissance stehend, bald in der K. ein gutes Kampfmittel erkannte, wurde dagegen die K. von Rubens geboren (¶ Kunst: III, 13 ¶ Spanische und niederländische K.), der Stil des überreizten, nervösen, religiösen Affekts mit den Mitteln einer fleischfrohen Sinnlichkeit, die in bewußte Reaktion tritt gegen alle schlichte Innerlichkeit, gegen allen Puritanismus der reformatorischen Gedanken. Nur die Hilflosigkeit, mit der die evg. Kirche seit Luther allen K.erscheinungen gegenüberstand, hat es vermocht, daß Rubens bis heute auch in der Kirche der Reformation eine starke Macht geblieben ist. Nachdem die christliche K. des 18. Jhd.s wesentlich unter dem Banne von Rubens gestanden hatte, unfähig, sich einen eigenen Stil zu geben, haben um die Wende zum 19. Jhd. Revolution, ¶ Rationalismus und ¶ Romantik die Geister zur Freiheit des Subjekts entbunden, die auch die religiöse K. vor neue Aufgaben stellte.

Es bleibt tragisch, daß das deutsche Ringen um den religiös erhabenen Gedanken unter der Sonne Roms sich in archaistische Formen (¶ Klassizismus) zwängte. Schon der junge Goethe hatte in seinem Nekrolog auf Erwin von Steinbach, den Baumeister des Straßburger Münsters (¶ Kirchenbau: I, 3), den Meister, der nach Goethes Urteil aus „starker, rauher, deutscher Seele“ schuf, 1771 die Losung ausgegeben: Zurück auf Dürer! „Männlicher Albrecht Dürer, den die Neulinge bespötteln, deine holzgeschnitzteste Gestalt ist mir willkommener!“ Aber der Geist der Antike und die Lehren ¶ Winckelmanns von der alleinseligmachenden antiken K. stürmten zu übermächtig ein, sowohl auf den bewußt-deutschen Dichter Goethe, als auf den bewußt-deutschen Künstler Cornelius. Peter Cornelius hatte sich in seinem „Faust“ noch stark an Dürers „rauhe“ Form gehalten. Goethe selbst aber lenkte ihn zurück auf die Italiener, wenn er z. B. 1811 an ihn schreibt: „Nur vor einem Nachteile nehmen Sie sich in Acht. Die deutsche K.welt des 16. Jhd.s, die Ihren Arbeiten als eine zweite Naturwelt zum Grunde liegt, kann in sich nicht für vollkommen gehalten werden. Sie ging ihrer Entwicklung entgegen, die sie aber niemals so, wie es der transalpinischen geglückt, völlig erreicht hat. Indem Sie also Ihren Wahrheitssinn immer gewähren lassen, so üben Sie zugleich an den vollkommensten Dingen der alten und neuen K. den Sinn für Großheit und Schönheit, für welchen die trefflichsten Anlagen sich in Ihren gegenwärtigen Zeichnungen schon deutlich zeigen.“ Von diesem Augenblick an war die Hoffnung auf einen neuen charakteristisch deutschen Stil für die erste Hälfte des 19. Jhd.s begraben. Die „Nazarener“ unter Overbeck und Cornelius in Rom beginnen beim primitiven Quattrocento (f. 2 a. b) und bleiben in der oft sehr äußerlich verstandenen italienischen Renaissance stecken. Und trotz dieser Stillosigkeit hat der vor allem von Cornelius dargestellte Gedanke stark auf die Zeitgenossen gewirkt. Erst die deutsche Kleinkunst unter Ludwig Richter (f. 2 d) gibt der christlichen K. einen neuen, intimen, realistischen Stil, der auf deutschem Boden gewachsen ist, im Gegensatz zu den völlig italienischen Stilformen des innerlich großen Schnorr von Carolsfeld und seiner Bibel in Bildern (f. 2 c).

Gegen diese idealistische Gedankenkunst und gegen den formalen klassizistischen Stil erhebt sich die Reaktion der Wirklichkeit. Diese realistische K. des 19. Jhd.s hat für die christliche K. einen einheitlichen Stil zwar nicht gefunden. Aber sie hat in Deutschland unter Betonung des wirklichen deutschen Lebens und Erlebens eine charakteristische neuprotestantische K. entwickelt, die in Eduard von Gebhardt (f. 3 c), Wilhelm Steinhausen (f. 3 c), Fritz von Uhde (f. 3 e), Hans Thoma (f. 3 c) ihre Führer sieht. In neuester Zeit tritt in diesen Kreis Eugène Burnand (f. 3 f), in dem südfranzösische und germanische Elemente sich mischen zu einem an nationale Schranken wenig gebundenen Stil, der von realistischen Voraussetzungen ausgehend sich soweit idealistischen Prägungen nähert, als es die typische Gestaltung seiner Menschen als Repräsentanten bestimmter Menschheitsarten stilistisch erfordert: eine Verbindung von Realismus und Idealismus, welche die auf protestantischem Boden noch nie erlebte rasche Durchschlagskraft dieser K. Burnands teilweise begründen mag.

Neben diesen spezifisch christlichen Künstlern sind im 19. Jhd. fast alle großen Künstler auch in den Bannkreis der religiösen oder der christlichen Ideen getreten: außer Klinger vornehmlich auch

Arnold Böcklin (s. 3 d).

Um das reiche Leben der religiös-christlichen K. auf dem Gebiete der Malerei im 19. Jhd. zu gruppieren, unterscheiden wir in der folgenden Darstellung die idealisierende Richtung (s. 2) und den Realismus (s. 3). In beiden heben sich wieder die oben in der Disposition genannten Gruppen von einander ab.

2. a) Die idealisierende Richtung der religiösen Malerei in Deutschland beginnt mit der katholisierenden ¶Romantik bei Friedrich Overbeck (1789—1869), die auf die christliche K. beider Konfessionen fast ein halbes Jhd. einen unheilvollen, sentimental weibischen Einfluß gehabt hat. Overbeck wurde 1814 katholisch in Rom und blieb dort, „um fern der Verwirrung im deutschen Vaterland seine gottgeordnete Schaffensruhe zu finden." Er verkörpert ¶Schlegels christliche Romantik: „Schaffen und Genießen in der K. soll Gebet sein, durch die Symbolik ist das Schöne zu vertiefen. Aber die kathol. Kirche allein hat die geweihte Symbolik aller Dinge." Aus diesem, man könnte sagen: kathol.-pietistischen Sinne ist seine K. zu verstehen. In langen Zyklen, in denen er wie Cornelius das Mittel zur Wirksamkeit der K. auf das Volk erkannt hat, hat er sein Bekenntnis niedergelegt, von dem Fresko in der römischen Villa Massimi: „Verkauf Josephs" anhebend bis zum „Triumph der Religion in der K.". Das Bild hat damals (1840) als eine „europäische Erscheinung" gegolten; so sehr war man eingenommen von dem Beruf der K.: „Göttlicher Abkunft ist die K. Nur die von Gott beseelte ist die wahre." Das Bild ist gemalte K.kritik über die alte K. unter kathol. Voraussetzungen. Von Overbecks Schülern ist der heute noch wirksamste: Joseph von Führich (1800—76). Sein Zyklus vom verlorenen Sohn zeigt, daß er im Gegensatz zu Overbeck, der von Fiesole ausgehend bei Raffael gelandet war, — von Dürer doch etwas gelernt hatte, das Hineinversetzen der biblischen Geschichte in deutsches Leben und deutsche Landschaft.

2. b) Der deutsche Idealismus des Peter Cornelius (1783—1867; geb. in Düsseldorf, 1811 in Rom, 1819 München, 1840 nach Berlin berufen; vgl. Sp. 1868) hat unter dem Schatten Overbecks künstlerisch stark gelitten, doch menschlich gewonnen, indem der Gegensatz gegen den Konvertiten bei Cornelius Deutschtum und Bibel stark in den Vordergrund rückte. Bezeichnend dafür ist, daß der Katholik Cornelius, als ihm gesagt wurde, er müsse in seinem „Weltgericht" in München Luther in die Hölle malen, entgegnete: „Luther in die Hölle"! „Ja, aber mit der Bibel in der Hand, daß die Teufel vor ihm zittern." Die Verwirrung, die zunächst die ¶Romantik durch ihr Rückgreifen auf das Mittelalter gerade in der K. anrichtete, hat Cornelius, mit starkem Wollen nach Deutschland zurückgekehrt, in klare Bahnen gelenkt, die das Stoffgebiet der K. auf nationale Gedanken (Faust, Nibelungenlied) und biblische Grundlage stellten. Die gewiß anfechtbaren künstlerischen Grundsätze, die dabei galten, lauten: der Geist ist alles, die Technik ist nichts. Mittel der K.erziehungsaufgabe ist nicht das Oelbild, sondern die Illustration und das Fresko, das, des Reizes der Form entbehrend, fähig ist, das Erhabene mit einfachen Mitteln darzustellen. Diese künstlerischen Grundsätze haben gegen Cornelius unter Führung von Richard Muther (s. Lit.) starke Reaktion hervorgerufen; der hohe Flug dieser Ideenkunst wird an neuzeitlichen Forderungen von Form und Farbe gemessen. Dieser Geringschätzung einer „zerebralen K." hat jedoch Cornelius Gurlitt (s. Lit.) den Satz entgegengestellt: „Cornelius ist einer der wenigen aus der Frühzeit des Jhd.s, der uns noch einmal überwinden wird." Und in neuerer Zeit hat sogar ein Schüler Wölfflins, Paul Brandt, in: „Sehen und Erkennen" (1911), für Cornelius auch eine künstlerische Rechtfertigung angestrebt. Das, was Cornelius an ewigen Menschheitsgedanken geträumt hat, hat uns ja mit stilistisch tauglicheren Mitteln, aber mit ideell noch „zerebralerer" Gedankenkunst in Max Klinger (s. 3 d) schon lange übermocht. Und welch bleibender Wert seinen „Apokalyptischen Reitern", dem Bild aus dem Camposanto-Zyklus in Berlin (1843—67), zukommt, hat Paul Brandt richtig hervorgehoben, Cornelius zugleich gegen seine Verkleinerer verteidigend (a. a. O. S. 211): „Auf Albrecht Dürer griff denn auch der ihm an Ernst und Gedankentiefe nahekommende Begründer eines monumentalen deutschen Freskostiles, Peter Cornelius, zurück. Die Anlehnung an Dürer ist ebenso unverkennbar, wie die Weiterentwicklung des von dem Vorgänger Gegebenen. Cornelius erstrebt Vereinheitlichung und Steigerung. Gegenüber einem so gewaltigen Werke sollte der Vorwurf der Blutleere der zeichnerischen Glätte verstummen. Der Mangel rein malerischer Qualitäten bei Cornelius erscheint doch nur wie das notwendige Korrelat einer auf die Kraft des Gedankens gestellten Phantasie, deren Recht wir unserer durch sittlichen Gehalt ausgezeichneten deutschen K. nicht wollen verkümmern lassen." Es ist bemerkenswert, daß gerade von seiten der formal-ästhetischen Schule sich Stimmen für Cornelius regen; wir stehen an einem kunstkritischen Wendepunkt in der Schätzung von Cornelius. — Während des Cornelius apokalyptische Reiter heute neue Geltung haben, ist ein anderes Werk, das den Zeitgenossen größten Eindruck machte, heute in die Stille der Münchener Ludwigskirche zurückgetreten: „Das jüngste Gericht". In dieser Kirche malte Cornelius 1830 ein „christliches Epos": Schöpfung — Erlösung — Walten des Geistes in der Kirche — Weltgericht. Mit Michelangelos gleichem Bild in der Sixtina will es allerlei philosophische Erwägungen zum Ausdruck bringen. Aber gegen den titanenhaften Romanen steht ruhige deutsche Theologie, ein überästhetisches Gleichmaß der Komposition. In bewußten Gegensatz zu Rubens' Weltgericht mit seiner sinnlich anreizenden Darstellung des Fleisches tritt Cornelius mit asketischem Ernste. Während aber Rubens für die Furchtbarkeit des Höllensturzes gewaltige Töne findet, versagt Cornelius in der Darstellung des Furchtbaren. Tiefe Auffassung verraten hinwiederum die Gestalten der Seligen. Besonders die Frauentypen haben eine Anmut, die bei Kaulbach, Schwind, Richter und Steinhausen (s. unten) lebendig nachgewirkt haben. Der Typus Christi in halb segnender, halb verdammender Haltung ist nicht gelungen. Es ist zuviel idealisierende Weichheit in diesem Weltenrichter. — Ein zweites christliches Epos sollte Cornelius in den Monumental-Fres-

ken des geplanten Campo Santo (Friedhofhalle neben dem Königsdom) zu Berlin schaffen. In einzelnen Kartons — außer den genannten apokalyptischen Reitern noch im „neuen Jerusalem“, in der „Auferstehung der Toten“ und im „Fall Babels“ — hat Cornelius Bilder gezeichnet, deren stilistische Kraft und Gedankentiefe ihn heute noch zu den bedeutendsten religiösen Meistern des 19. Jhd.s stellen.

2. c) Die Cornelianer — auch „Klassizisten“ genannt oder irreführend „Nazarener“ (ironische Bezeichnung der „Klosterbrüder von San Isidoro“, die sich um 1812 in Rom zusammenschlossen unter Overbeck, Cornelius, Schadow, Veit, Schnorr v. Carolsfeld u. a.) — haben in der evg. und kath. Kirche immerhin zwei Generationen geherrscht. Der wirksamste und wertvollste Meister religiöser Volkskunst unter den Cornelianern ist Julius Schnorr von Carolsfeld (1794—1872; gest. in Dresden). Mehr als bei den andern haben seine ersten Studien auf Dürer beruht. Daher hat ihn die italienische Renaissance nie völlig übermocht. Wenn er sich auch in Form und Komposition an deren Stilgesetze angeschlossen hat, so hat er doch mit deutscher Kraft und großem Zug das zustande gebracht, was vor ihm keinem gelang: die ganze biblische Geschichte beider Testamente in einer Bilderbibel darzustellen (¶ Buchillustration, 5) und damit auf die Jugend vor allem einen starken Eindruck auszuüben. Bis heute ist keiner der neuprotestantischen Künstler zu diesem Werk vorgeschritten. Mit der Tugend verband sich aber auch die Schwäche: das mehr idealisierende als individualisierende Schema seiner Riesenarbeit hat für unser modernes, wirklichkeitssuchendes Auge etwas Eintöniges. Das neuzeitliche Problem: „K. im Religionsunterricht auf psychologischer Grundlage“ kann von Schnorrs K. aus nicht mehr gelöst werden.

Die Klassizisten Heinrich Hofman (geb. 1824; „Der Jesusknabe im Tempel“, „Christus predigend im See“), Karl Gottfried Pfannschmidt (1819—1885; „Das Vaterunser“; Kirchenausmalungen in Berlin-Charlottenburg) und Bernhard Plockhorst (1825—1895; „Christus auf dem Weg nach Emmaus“, „Der tröstende Christus“, „Luther am Weihnachtsabend“) sind in Schnorrs Fußstapfen getreten. Das, was bei diesem Größe war, ist bei jenen Manier geworden, — sentimentale K. für zartbesaitete Seelen, die sich das große Drama um Christus vorstellen wie theatralisch gestellte „lebende Bilder“. Es ist Aufgabe aller Volkskunstfreunde, besonders der Geistlichen, dieser unmännlichen, unsozialen K.art, die eine sittlich vertiefende Mitarbeit der K. direkt hindert, abzulehnen.

2. d) Den Uebergang zu einer lebenswahren Innenkunst machte die deutsche, idealistische Gemütskunst unter der Führung von Ludwig Richter (1803—84), der in wohltuende Ergänzung tritt zu des Cornelius hochfliegender Gedankenkunst, eine bemerkenswerte Reaktion innerhalb des deutschen Seelenlebens selbst. Mit seinem Lehrer Cornelius verbindet ihn der erzieherische Wille, seinem deutschen Volke zu dienen. Neben die Kirchenkunst tritt die christliche Hauskunst mit eigenem, neuem Stil, der sich ebensowohl von den alten Romanen als den Deutschen unterscheidet. Richters Stil ist eine Neuschöpfung aus einer Verbindung von Fiesole und Dürer. Richter erneuert die Technik des Holzschnitts (¶ Buchillustration, 5) und ist so der Bahnbrecher der modernen Volkskunst in dem Sinn, daß jeder daheim in der Stille zur Verschönung und Vertiefung seines Familienlebens seine K. hegen und genießen kann. Die spezifisch christlichen Zyklen von Richter haben bis heute ihre Schönheit und ihren religiösen Wert, wenn wir auch im Religiösen aus der Enge und Behaglichkeit der Richterschen Welt in das hartschaffende Zeitalter der Maschine und der sozialen Kämpfe fortgeschritten sind. Wenn Richter die Gewissen weniger anfaßt, so gebührt ihm der Anspruch auf den Beruf der K., durch den schöneren, als Ziel zu suchenden Gegensatz zu wirken. Von seinen christlichen Zyklen müssen von allen Kunsterziehern betrachtet werden: Erbauliches und Beschauliches — Vaterunser — Sonntag — Gib uns unser täglich Brot — Christenfreude. Von den heute noch wirksamsten Bildern sei vor allem die „Christnacht“ genannt, in glänzender Radiertechnik die ganze Poesie des deutschen Christbaums und der Weihnacht. Richter ist aber auch in der Farbe Meister, freilich nach dieser Seite im Volke noch nicht genügend bekannt (vgl. die beiden demnächst erscheinenden farbigen Richter-Albums, Verlag für Volkskunst, Stuttgart). Auch in der Farbe hat er die Töne des Gemüts, der behaglichen Freude um die zarten Farben des Feierabends, das Sehnen nach der blauen Ferne, das Heimlichsein am grünen Busch und Rain, das hochzeitlich feierliche Gewand des deutschen Waldes, aus dessen Toren der Brautzug tritt. Richter wird gerade als Maler noch einmal neu aufleben. Eben in der naiv-heiteren, gegensatzreichen Buntheit bei Wahrung von künstlerischer Wahrhaftigkeit steckt noch Zukunftsland für die Volkskunst, zugleich als Reaktion gegen die Ueberkultur der gedämpften Farbentöne. Für die K.erziehungsfragen und die Verbreitung der K. unter der Jugend ist diese Tatsache wichtig.

Daher auch die starke Wirkung von Moritz von Schwind (1804—71) bis heute, trotz Impressionismus und Plainair. In den Farben dieser Maler liegt, wie in Memlings und Dürers Farben, etwas wie religiös verklärende, beglückende Naturbetrachtung. Von hier aus geht die Entwicklungslinie direkt nach Böcklins (s. 3 d) religiöser Neu-Romantik. Bei Moritz von Schwind erscheint, inhaltlich betrachtet, das Religiöse romantischer, als bei Richter, daher auch unwirklicher. Versöhnend sucht er in seinen Märchenbildern den Gegensatz der poesielosen sichtbaren und der poetisch erhabenen Welt zu versinnlichen. In den „Sieben Raben“ finden wir den Sieg der Treue, in der „Schönen Melusine“: Schuld und Sühne. Im erstgenannten Zyklus ist der tragische Konflikt durch höhere Mächte gelöst, im zweiten in einer Seele allein durchgerungen. Seinen christlichen Malereien fehlt der große Zug; aber als Genre-Bilder wirken sie und erfreuen sie. Als Beispiel sei die Darstellung des Lebens der heil. ¶ Elisabeth auf der Wartburg genannt. „Die 7 Werke der Barmherzigkeit“ zeigen die Grenzen dieser unrealistischen K. v. Schwind hat in England als Kartonmaler für Kirchenfenster (Glasgow) epochemachenden Einfluß gehabt, mehr als man für gewöhnlich annimmt,

wie überhaupt von der ganzen Cornelianischen Epoche gesagt werden muß, daß sie seinerzeit europäischen Einfluß hatte.

2. e) Die christliche Malerei außerhalb Deutschlands steht in den eigentlichen Kulturländern in Zusammenhang mit der deutschen Bewegung. Auch das Ausland nimmt teil an den zwei großen Perioden: Klassizismus und Realismus.

Der Klassizismus in Frankreich ist durch folgende Künstler vertreten: Eugène Delacroix (1799—1863). Sein „Christus am Oelberg" ist tragische, romantische Pose. — Dominique Ingres (1781—1867) ist das Haupt der Klassizisten. Er schuf kath. Monumentalkunst in Anlehnung an das Barock („Verleihung von Petri Schlüsseln"). — Ary Scheffer (1795—1858), der französische Plockhorst, wählt die lyrischen Stoffe der Bibel. — Puvis de Chavannes (1826—1898), der französische Cornelius, stellt im Pantheon eine Philosophie der Weltgeschichte dar: den Kampf der heidnischen Götter mit dem siegreichen Christentum.

Englands Klassizismus ist von der Corneliusschule (Schwind, Veit) beeinflußt. Seine Vertreter sind: Benjamin West († 1820), ein Vorläufer von Kaulbach, mit philosophischen Gedanken („Der Tod"). — Von Steinle beeinflußt ist der Eklektiker Frederick Leighton (1830—1896; „Elias in der Wildnis schlafend"). — Die Präraffaeliten, literarisch geführt von John ¶ Ruskin, künstlerisch von Dante Rossetti († 1882; ¶ Literaturgeschichte: III, C 5). Die Front geht gegen Raffael und die Akademiker seines Geistes, dessen „leere Eleganz alles verdorben hat, was an der Legende Zartes und Ernstes, Grandioses und Heiliges ist". Sie sehen die Welt an mit den Augen Botticellis. Ihre Madonnen und Legenden sind sentimental, mystisch und doch manchmal nicht ohne echte Poesie. John Everett Millais (1829—96) überwand durch Velasquez-Studium das Ungesunde. Wirklich bedeutend ist George Frederick Watts (1817—1904). Er ist Ideenmaler: Mammon; Liebe und Leben; Der Tod und die Liebe. Als Aufgabe der K. galt ihm Darstellung großer Wahrheiten. — Edward Burne Jones (1833—1898) macht Front gegen die Vorherrschaft der Cornelianer in England und geht auf einen mystisch-gotischen Stil zurück (Die 6 Schöpfungstage).

Die christliche K. der übrigen Völker hat in der ersten idealistischen Hälfte des 19. Jhd.s von Deutschland, Frankreich, England gelebt.

3. a) Der Wirklichkeit des Lebens war in Deutschland Ludwig Richter (s. 2d) schon stark entgegengekommen. Im Gegensatz zu den stürmenden Heroen der biblischen Bilder von Carolsfeld zeigte uns Richter religiöses und biblisches Leben im deutschen Bürgertum gegen die Mitte des 19. Jhd.s. So hat Richter, da er in allen Pfarrhäusern und Bürgerhäusern lebendig wurde, an der Verdrängung des Großstils unbewußt von der Seite der K. her mitgearbeitet. Einen Sieg konnte freilich die realistische K. nur im Bunde mit der realistischen Kultur erringen, die seit der Mitte des Jhd.s an Boden gewann. Nach dem großen Rückschlag von 1848 erhält die gesamte deutsche Weltanschauung realistische Züge. Im kirchlichen Leben ersteht gegen die katholisierende Romantik eine konfessionelle Gegenströmung. David Friedrich ¶ Strauß erschüttert unmittelbar auch die Grundlage der biblischen Malerei. Im Gegensatz zu philosophischer Spekulation (¶ Hegel) drängen in die Gebiete der K., der Religion und der Wissenschaft die Forderungen der historischen Kritik und des materialistischen Denkens ein. Die erste derartige Erscheinung ist für die K. der historische Realismus unter Wilhelm Kaulbach (1805—74). Dieser folgte der Forderung des Aesthetikers Friedrich Theodor Vischer: „Die Geschichte muß Lehrmeisterin sein, nicht die Religion. Der Religion ist nichts Neu-Schöpferisches für die K. abzugewinnen". In diesem Sinne wird der biblische Idealismus des Cornelius nur abgelöst von den weltgeschichtlichen Stoffen. Wilhelm Kaulbach ist seit R. Muther ebenso unterschätzt worden wie Cornelius, trotzdem Kaulbach Kolorist war. Man sieht, die Ablehnung dieser K. hat tiefere Gründe; Muther hat selbst in seiner Geschichte der englischen Malerei bei George Watts (s. 2e) wieder seine Sehnsucht nach hoher Ideenkunst kund gegeben. Die kulturgeschichtlichen Bilder von Kaulbach im Treppenhaus des neuen Berliner Museums haben uns immer noch etwas zu sagen von der Größe der Kulturentwicklung. Trotz Ueberladung mit Gruppenbildern entbehren sie nicht der Dramatik, so: Der babylonische Turm; Kreuzzüge; Reformation — der die Bibel hochhaltende Luther —. Wir müssen diese Bilder verstehen unter dem Willen des Künstlers, „den Geist Gottes zu malen. Geschichte ist die Religion unserer Tage, farbenbunt wie das Leben." — Eine Ergänzung nach der konfessionellen Seite bietet Karl Friedrich Lessing (1808—80), dessen Huß- und Reformationsbilder noch mehr wirkliches Leben haben und Kaulbach auch koloristisch und landschaftlich bedeutend überragen. In seinen Darstellungen vom Tode hat Alfred Rethel (1816—59; ¶ Buchillustration, 5) lebendig die religiöse Zeitstimmung von 1848 erfaßt. Er hat mit seinem „Tod als Freund" zum erstenmal außerbiblische religiöse Gedankendichtung gebracht und damit allen Volksschichten aus der Seele gesprochen.

3. b) Wie fruchtbar der realistische Gedanke auf die religiöse Malerei gewirkt hat, zeigt auch die biblische Landschaftskunst von Johann Wilhelm Schirmer (1807—63), der die Geschichte Abrahams und die Geschichte des barmherzigen Samariters mit großen, stimmungsvollen Landschaften umrahmt. Von Frankreich her unter Horace Vernet (vgl. 3 g) kam die Orientmalerei, eine Mischung von landschaftlichem und historischem, d. h. geographischem und ethnographischem Realismus. Adolf Menzel (1815 bis 1905) malte „Christus im Tempel" als Judenknaben unter Judengenossen. Bruno Piglhein (1848—94; Kreuzigungspanorama 1886) hat dieser K. in Deutschland am meisten Vorschub geleistet mit der realistischen Kopie palästinensischer Szenerie. Zugleich koloristisch effektvoll ist Albert Keller (geb. 1845) in seinem „Jairi Töchterlein". Von diesen Orientmalern wird die Forderung gestellt: die biblische Geschichte kann nur in kulturhistorischer Treue richtig wiedergegeben werden. Für die at.liche Geschichte hat diese Forderung etwas Selbstverständliches, für das NT etwas Unnatürliches. Zum Verständnis des geistigen Gehalts der Geschichte Christi ist spezifisch palästinensische Landschaft

nicht erforderlich. Deutsche Landschaft liegt uns viel näher. Ein Kulturzusammenhang der Beduinen, Araber und andern Orientvölker mit den Zeitgenossen Christi mag bestehen oder nicht, jedenfalls sind diese jetzigen Orientalen nicht die geistigen Träger der christlichen Religion und Sittlichkeit als Kulturmacht. Die Orientmalerei verwechselt die Schale mit dem Kern. Besonders von Amerika her wird in christlichen Kreisen diese niedere Genrekunst eingeführt. Das Verständnis der Jugend für tiefe neudeutsche K. wird dadurch verwirrt und erschwert, vielleicht noch mehr als durch die K. der Klassizisten.

3. c) Gegen Klassizisten und Orientkunst hat der deutsch-protestantische Realismus unter der Führung E. von Gebhardts (geb. 1838) Stellung genommen. Von Gebhardts These lautete: „Wer an die Herzen rütteln will, muß wirkliche Menschen malen. So habe ich denn deutsche Menschen gemalt mit sorgfältiger Vermeidung der Formen, die den Beschauer in eine ganz bestimmte Zeit versetzen." „Ein Bild soll nichts anders tun, als uns den geistigen Gehalt so nahe als möglich vor die Seele stellen. Nicht Wirklichkeit, sondern Wahrheit sucht man zu erschließen." Gebhardt hat in seinem Bestreben, deutsch zu sein und die Geschichte des Heilandes in eine unsrem modernen Empfinden nahestehende Zeit zu rücken, die historische Gewandung des Reformationszeitalters gewählt. Er ging von der Erwägung aus, daß dieses Zeitalter durch die Tradition uns Deutschen besonders hochsteht, und daß die Leute dieser Tage in einer besonders starken religiösen Erregung begriffen waren. Gegen diese Theorie wird eingewendet, daß dieses Kulturmilieu eine zeitliche Beschränkung des biblischen Stoffgebiets bedeute. Da wo E. v. Gebhardt zu sehr ins Genre geraten ist, hat dieser Einwand seine Berechtigung, z. B. bei seinen Gleichnissen und in der übergroßen Ausschmückung der Szenen. Sobald man aber seinen Grundsatz: „Deutsch für die Deutschen" und „Seelische K. mit geistigem Gehalte" anerkennt und darnach seine K. prüft, wird man gegenüber der schwachen Kraft der Cornelianer, Menschen zu charakterisieren, Gefühle, geistige Bewegtheiten, Willensenergien mit psychologischen Ausdrucksmitteln künstlerisch wiederzugeben, die deutsch-psychologische K. von Gebhardt als einen wirklichen Fortschritt in der religiösen Malerei anerkennen. Der Vorwurf gegen Gebhardt, daß er die mittelalterlichen Vorbilder malerisch zu stark benützt, ist nicht aufrecht zu erhalten. Seine „Menschen" existieren alle im gegenwärtigen Leben und haben darum auch den geistigen Ausdruck unserer Zeit, nicht den einer uns fernen Epoche. — v. Gebhardts „Abendmahl" (1870) ist das erste durchschlagende Werk des neuzeitlichen biblischen Realismus, das erste „deutsche" Abendmahl, dem dann Steinhausen (s. unten Sp. 1880 f) sein deutsches Gastmahlsbild zur Seite gestellt hat. Dürer und Rubens hatten von Leonardo in der Anordnung des Raums wegzukommen gesucht. Auf dieser Grundlage hat Gebhardt weiter gebaut. Er hält den langen Tisch aufrecht, auch das breite Gemach. Merkwürdigerweise verzichtet er auf Leonardos Steigerung der Hinterwand durch einen Fensterblick in schöne Landschaft. Als Ersatz umkränzt er den getäfelten Raum mit einer Blumenguirlande. Die Komposition ist seine Erfindung. Die Apostel und der Herr verteilen sich auf alle 4 Tischseiten. Geistreich ist die Lösung: der Herr sitzt dem Judas gegenüber. Judas ist aufgestanden und steht an der Türe. Dadurch wird der Durchblick auf Christus frei. Zwei Apostel sitzen rückwärts vom Beschauer, die Mittelgruppe mit dem Heiland flankierend. Fein sind die Gegensätze der Bewegung abgewogen. An Stelle der gedrängten wagrechten Wellenlinie des Leonardo ist die feierliche Senkrechte getreten, die aufsteigt von der Linken (Petrus) bis zur Rechten (Judas). Damit ist der Eindruck des Unabsichtlichen, Natürlichen gesteigert. Der Einfall des Lichtes ist so angeordnet, daß Christi Antlitz im vollsten Lichte leuchtet. Klar ist die Symbolik dieses Leuchtens. Klar ist auch der Hauptgedanke — nicht wie bei Leonardo das „unus ex vobis" („Einer unter Euch wird mich verraten"), sondern der Beginn der Einsetzung des Abendmahls. Jesus hat eben das Brot, das er genommen, gebrochen. Vor ihm steht der Kelch. Die Linke erhebt sich zur Begleitung der Einsetzungsworte. Die Jünger haben das Essen noch nicht aufgenommen. Sie sind noch erschüttert von der Ankündigung des Verrats. Aber das Fragen ist schon verstummt: „Herr, bin ichs?" Tiefe innere Gedankenarbeit sieht man den Jüngern an, ein Selbstprüfen und ein inneres Fragen, also ganz die protestantische Auffassung. Das ist das Große an dieser Darstellung, daß sie den seelisch und künstlerisch „fruchtbarsten" Moment zu fassen wußte. Dieser Gedanke der innern Selbstprüfung hat wohl auch Leonardo vorgeschwebt in der Erkenntnis, daß der Genuß des Abendmahls selbst und die damit verbundene Seelenstimmung jenseits der Grenzen des Darstellbaren liege. Aber Gebhardt ist als Protestant einen Schritt in der seelischen Vertiefung weiter gegangen. Diese das Abendmahl vorbereitende Stimmung wird in starken Gegensätzen der einzelnen Charaktere ausgedrückt. Im Vordergrund sitzen die beiden Apostel, die Judas in der Mitte gehabt hatten. Der Apostel zur Linken (alles vom Beschauer gesehn) ist der „Einsame" (in ¶ Kierkegaards Sinn wie bei Steinhausens Gastmahlsbild). Bleich und hager, jung und zart — sitzt er da. Jesus blickt ihn an, während er neu zu sprechen anhebt. Es ist, als wollte seine erklärende, erhabene Hand zugleich ihm Trost geben. Zur Rechten im Vordergrund ein alter Apostel. Er legt tröstend seine Hand auf die Hand des dritten Apostels, der in seiner Ergriffenheit die Augen verhüllt hat. Dann zur äußersten Linken Petrus in verhaltener Wut, die linke Faust auf dem Tisch, dem Judas nachblickend und zugleich mit der Rechten am Stuhl sich haltend, als wollte er einen Halt suchen. Als Gegensatz zur äußersten Rechten ein Apostelkopf voll innerer Kämpfe, hart, eigensinnig mit vorgeschobenem Kinn — ein Thomas. Dann drei Apostel zur Linken im tiefsten Schatten. Ihnen entspricht räumlich zur Rechten Judas, voll beleuchtet. Mit verächtlichem Blick dreht er sich noch einmal nach der Tafelrunde. Ein hochintelligenter, semitischer Kopf. Die Mittelgruppe: drei Apostel und der Heiland. Ein Apostel beugt sich über ihn. Johannes legt ihm beide Hände auf die Schulter; welch feiner Zug kindlichen Vertrauens! Der Apostel zur Rechten (vom Heiland aus gesehen zur Linken) hat das Kinn in die Hand gestützt.

Johannes sieht fragend und vertrauend; dieser blickt mit ehrfürchtiger Scheu, die ganze Tiefe des Augenblicks fassend. Christi Angesicht (¶ Christusbilder, 2) ist edel, hoheitsvoll, klar und gut. Es ist eine Form seelischer Schönheit und Reinheit, die in ihrer Männlichkeit den vollen Gegensatz zur weibischen Sentimentalität der klassizistischen Jesusbilder bedeutet. Auch ohne Heiligenschein ist der Eindruck des Wortes erreicht: „Verkläre mich du, Vater!" Das Bild 1870 vollendet, 1872 von der Berliner Nationalgalerie angekauft, 1873 auf der Wiener Weltausstellung ausgestellt, hat viel Sturm erregt. Man fand in ihm ¶ Strauß, ¶ Renan, Plebejertum und sonst noch etliches. Heute wird sich kaum noch jemand über das Bild aufregen. Vielen ist es schon zu „traditionell", nachdem Steinhausen und Uhde (s. unten) im Realismus gelassen weiter geschritten sind. Wir haben uns daran gewöhnt, daß die religiöse K. nicht Schönheit, sondern Wahrheit geben soll. In Wirklichkeit allerdings sahen die Apostel weder aus wie bei Leonardo noch wie bei Gebhardt. Aber der inneren, seelischen Wahrheit diesen Fischern und Volksmännern gegenüber ist Gebhardt doch näher gekommen. Und angesichts dieses Abendmahls, verglichen mit dem von Leonardo, Uhde und auch Steinhausens Gastmahlbild, ist hier der Ort, die zeitgeschichtliche Begrenztheit aller religiösen K. festzustellen, aber gerade aus dieser individuellen Beschränktheit das universelle, historisch-wissenschaftliche Gesetz abzuleiten, daß diejenige K. immer am nächsten der religiösen Wahrheit kommt, die der Wirklichkeit am nächsten kommt. Das religiöse Erleben spielt sich aber immer nur in gegenwärtigen Wirklichkeiten ab, in Menschen unserer Tage. Wozu sollen wir uns also in die Weise einer alten, wenn auch noch so großen Zeit erst zurückfühlen?

Die andern Bilder von Gebhardts können hier nicht ausführlich zur Sprache kommen. Es muß genügen, einige Proben seiner psychologischen Kraft und seiner deutsch-protestantischen inneren Anschauung gegeben zu haben. Neben dem Abendmahl hat er eine große Zahl von andern Staffelei-Bildern und zwei große Wandbilder-Zyklen gemalt. Neues bringt sein Reformationsbild: Ein Reformator, die erste und einzige Gedankendichtung Gebhardts. Aus seinem Oelbilde: Auferweckung des Lazarus ist die Gruppe „Jesus und Maria" volkstümlich. Am meisten bisher hat Gebhardt außer in seinem Abendmahl in seinen 7 W a n d b i l d e r n im Kloster Lokkum gewirkt (1884—91). Deren Thema lautet: Die Predigt in Beziehung zu Christus: 1. Kreuzigung; 2. Johannes der Täufer und Christus; 3. Bergpredigt, — der erste Versuch, eine räumliche Darstellung von der Volksmasse zu geben. Die Kraft, seelisch zu differenzieren, hat Gebhardt hier aufs höchste gesteigert und durch alle Berufe und Altersstufen hindurch Charaktergestalten um den Heiland gesammelt. Der unmittelbare künstlerische Eindruck ist durch die Vielheit gebrochen. Aber die Betrachtung aller einzelnen Köpfe und ihrer ausdrucksvollen Haltung gegenüber dem gepredigten Wort ist Kunst, zugleich katechetisch eine Fundgrube für den Religionsunterricht, der versucht, über Wesen und Art des religiösen Menschen bestimmte Begriffe bei der Jugend zu entwickeln; — 4. Tempelaustreibung: Jesus in höchster Ekstase; 5. Hochzeit zu Kana: das Brautpaar und Jesus; 6. Gichtbrüchiger; 7. Ehebrecher („Vergebung der Sünden zu predigen, des Predigtamts höchste Aufgabe"). — Einen zweiten Zyklus hat von Gebhardt für die Düsseldorfer „Friedenskirche" gemalt. Da die Kirche nicht für den Zweck der Wandmalerei taugt, ist viel Wirkung unterbunden. Am besten wirken: Taufe des Johannes (schön in der Landschaft und der visionären Gestalt Jesu, die auf Johannes einen großen Eindruck macht); das Abendmahl, eine malerisch reichere und im Realismus weiter greifende Darstellung; dasselbe gilt von der „Bergpredigt". Der Impressionismus hat hier sichtlichen Einfluß auf Gebhardt gewonnen.

v. Gebhardts Christustypus ist in den älteren Fassungen machtvoller als in den neueren. Eine gewisse Abhängigkeit vom Modell, wie auch bei Uhde, macht sich gerade hier geltend. Die besten Christustypen Gebhardts zeigen einen herben, intelligenten Germanen, einen Willensmenschen, der seine Gemütsbewegung bis zur Leidenschaft steigert (Tempelaustreibung; Bergpredigt, zweite Fassung). Seine Aposteltypen hat Gebhardt aus seiner Heimat Esthland genommen. Es sind harte, schwerblütige Gestalten. Gebhard liebt den Heiland als deutschen „Heliand", umgeben von großen Volksmassen. Das gibt seiner K. einen sozialen Unterton. Das Volk schildert Gebhardt vom volksliedartigen Ton bis zum krassesten Ausdruck seiner Instinkte. Nichts Menschliches ist Gebhardt in der Psychologie der Massen fremd. Zu einem einheitlichen Bilde großen Stils hat Gebhardt sein Lebtag die richtige, große Wandfläche gefehlt, die nun Steinhausen (s. unten Sp. 1882) in seiner Frankfurter Lukaskirche bekommt. Es liegt darin eine gewisse Tragik. Ein Grund weiter, für die künftige Entwicklung im protestantischen Kirchenbau Architekten und Maler zusammenzuladen. — Um Gebhardt geschichtlich gerecht zu werden, muß daran festgehalten werden, daß er der Bahnbrecher war, der noch kein Neuland vor sich hatte. Das sichert ihm seine geschichtliche Bedeutung. Wenn auch seine formale Lösung des Problems der Darstellung der Christusgeschichte zeitgeschichtlich und konfessionell bedingt ist, so ist seine K. als psychologische, deutsche, religiöse K. Meisterschaft zu nennen.

W i l h e l m S t e i n h a u s e n (geb. 1854) ist von ähnlichen Voraussetzungen ausgegangen, wie E. v. Gebhardt, vom Widerspruch gegen die unwirkliche K. der Klassizisten und Orientmaler. In seinen Anfängen finden wir auch bei ihm die Einwirkung mittelalterlicher deutscher Poesie, vor allem in seinen „6 Bibellesezeichen". Aber von Anfang lebte in Steinhausen stärker der Zusammenhang mit der letzten Tradition, vor allem mit Cornelius. Er sagt: „Der erste Gegenstand künstlerischer Erfassung ist die umgebende Natur. Aber nachdem uns diese ihre unermeßlichen Reichtümer zeigt, ihre Gaben darbietet, öffnen auch die Meister der K. ihre Schätze, und wir stehen unter ihrem Einfluß. Ich sah, daß die ganze Welt nicht mit Cornelius stimmte, aber ich erkannte doch, daß diese K. die höchste war. Die Betrachtung der Campo-Santo-Kartons hat außerordentlich zur Erhaltung meiner inneren K.reinheit beigetragen." In Steinhausens K. ist alles persönlich erlebt. Daher die Vielseitigkeit der Stoffe und der Techniken. Vom Schneewittchen bis

zum Gastmahlsbild des Heilandes gehen des Künstlers Gedanken und Gesichte. Seine Technik beginnt bei Ludwig Richters Holzschnitt (f. 2 d), greift mitführend in den Steindruck ein, beherrscht in seiner früheren Schaffensperiode die Malerei mit altmeisterlicher Kraft („Jesus und der reiche Jüngling"); er malt in Wachsfarben die „Poesie im Rosenhag" auf die Wand, er beherrscht die Kasein-Technik bei seinen Monumentalbildern, er radiert mit feinem beweglichem Griffel, er kennt die Geheimnisse des Plainair und des Impressionismus — und alles, was er technisch anfaßt, bleibt immer persönlich, immer Steinhausen. Wenn er die Natur malt, möchte er zeigen, wie sie im Innersten beseelt ist: Im Wogen der Nebel lösen sich die Gefühle auf: „Sehnsucht und Hoffnung. Und im Dämmerschein gehen sie zur Ruhe, die müden Gedanken der Welt. Und das glückliche Reich des Traums steigt aus den Tiefen". Er malt in stiller Anbetung Gottes die Natur und will zeigen, aus welch feinem Stoffe sie von der göttlichen Hand gewoben ist. Er malt die „Sonne im Waldwinkel" wie eine Vision; durch die Baumkronen steigt das Morgenlicht von Zweig zu Zweig auf die blinkenden Gräser herab und küßt die Erde, das Sonnenkind. Wie ein hohes Lied des sonnenfrohen Tages aber steigt es antwortend empor aus der heiligen Waldstille. Es ist eine Art Naturmystik, die Steinhausen zum einzigartigen Künstler in der Gegenwart macht. Er ist der erste bewußte Meister der religiösen Volkskunst. Er hat sie gepflegt als Kleinkunst und als Großkunst. Heinrich Steinhausen, sein Bruder (Christliche Malerei, 1894), sagt in des Malers Sinne: „In Giotto, in Dürer, in Richter war die christliche K. wirklich Volkskunst. Sie hatten in ihrer Einfachheit und Schlichtheit Fühlung mit der Vorstellungskraft des Volkes. Dem evg. Volke mit seiner Eigenart christlichen Denkens und Glaubens hat erst die neuere Zeit christliche Volkskunst zu bringen versucht. Der erste ist Thaeter gewesen, der eine „Volksbibel" in Radierungen schuf. Noch tiefer ins Volk drangen die großen Holzschnittblätter, die Aimé ¶ Huber, der Mann des Volkes, im St. Theobaldistift in Wernigerode herstellen ließ, und die das Rauhe Haus in Vertrieb nahm. Dieses hat die Bahn wieder verlassen. Nun bringt es billige Reproduktionen der großen italienischen Meister des 16. Jhd.s in den Handel. Aber diese kath.-romanische K. kann nicht zum Herzen des evangelischen deutschen Volkes dringen. In Fischerhütten, Bauernhäusern und Arbeiterwohnungen hat diese vornehme K. keine Stätte." Der Maler Steinhausen selbst sagt (vgl. D. Koch: W. St., 1904): „Sprechen wir zum Volke, so soll es uns verstehen, sei es durch Werke der vervielfältigenden K., sei es, wichtiger noch, durch große monumentale K., so wissen wir, um wieviel volkstümlicher diese Werke werden, je besser das Volk die ihm vertrauten Gestalten kennt, wenn es von ihnen durch Erzählungen und Geschichten schon weiß und sie liebgewonnen hat. Wie wahr das ist, das mag das Beispiel der Fresken Giottos in Assisi und Padua zeigen, welche ihre beispiellose Wirkung gewiß auch der erzählenden Darstellung verdanken. Allerdings würdige Erzählungen, die den geheimnisvollen Hintergrund religiösen Empfindens haben. Auch das entspricht deutscher Art, und es ist nicht Dürers Schuld, daß seine Passion nicht von den Wänden einer Kirche zu uns redet." Damit haben die Brüder Steinhausen das ganze Programm der religiösen Volkskunst entwickelt, das heute, eine halbe Generation später, zum Durchbruch kommt. — Steinhausen hat — in Verbindung mit Hans Thoma (f. Sp. 1882) — den Steindruck als Mittel zur Verbreitung gewählt. Für feinere psychologische Werte wird aber wohl der noch zu verbessernde Vierfarbendruck die Zukunft haben. Der Steindruck wirkt immer in seinen Retouschen vergröbernd, auch da, wo er die „Handschrift" des Künstlers wiedergibt. Zahllose Lithographien, meist Szenen aus Christi Leben, hat Steinhausen hinausgehen lassen („Der reiche Jüngling"; „Der Größte im Himmelreich"; „Der Gekreuzigte"; „Der Auferstandene"; „Jesus predigend auf dem Berge"). Am wirksamsten ist Steinhausen durch einige seiner Monumentalwerke geworden. Das Hauptwerk, das er geschaffen hat, ist sein Gastmahlsbild (f. unten Sp. 1881). Mit ihm nimmt Steinhausen einen originalen Platz unter den neuprotestantischen Meistern ein; er beginnt eine neue Art biblischer Darstellung. Nicht eine bestimmte Szene legt er zu Grunde, sondern ein allgemeines Wort des Heilandes, — also: Christliche Gedankenkunst. Das Gastmahlsbild behandelt z. B. das Thema: „Kommet her zu mir usf." Steinhausen knüpft da (unbewußt) an Rethels religiöse Gedankendichtung vom Tode (f. 3 a) an. Steinhausens Schaffen ist noch nicht abgeschlossen. Es ist, als wollte der Landschafter den Sieg über den Darsteller biblischer K. davontragen.

Von den religiösen Monumentalwerken Steinhausens seien zunächst „Die 7 Werke der Barmherzigkeit", in der Grabkirche zu St. Veit bei Wien (1895—97) genannt. Die Werke sind in deutsches Leben und große Landschaften hineingestellt, die den Grundton der jeweiligen Stimmung angeben. In der schlichten, feierlichen Ruhe der Gestalten und ihren primitiven Bewegungsmotiven ist Giottos Einfluß (¶ Renaissance: II, 1) unverkennbar. Nur wenige Figuren geben in ausdrucksvollen Gruppen den Gedanken klar wieder. Z. B. „Gäste beherbergen": Der Hausvater holt einen mit Weib und Kind bettelnden Krüppel vom nahen Zaun, indes die Hausfrau einen Blinden an der Hand die Schwelle der Haustüre hinaufführt. In der Ferne überm Wald ist die Sonne untergegangen. — 1899—1902 schuf er die Bergpredigt, einen Monumentalzyklus (in Kaseinfarben) in der Aula des Kaiser-Friedrich-Gymnasiums in Frankfurt a. M. Auch hier verrät die Ruhe der Gestalten, die oft fast steife Haltung die Verwandtschaft mit Giotto. Diese Bilder sind nicht für den lauten Markt. Sie eilen ihrer Zeit voraus. Erst eine zu innerlicher religiöser K. erzogene Generation wird dieses Meisterwerk ganz verstehen. Erst die Wirkung von Burnands Gleichnisdarstellung (f. 3 f) wird auch auf diese Darstellung das größere Interesse lenken. Man war bisher noch zu sehr gewöhnt, die Gleichnisse Christi für undarstellbar oder wenigstens für unwesentliche Aufgaben der K. zu halten. Aber ihre Darstellung liegt auf der fortschreitenden, oben genannten Linie der christlichen Gedankenkunst. In der Bergpredigt hat Steinhausen die biblischen Gedanken versinnlicht: Wachet! — An ihren Früchten sollt ihr sie er-

kennen! — Sorget nicht! — Niemand kann zwei Herren dienen! — Hütet euch vor den falschen Propheten! — Der beherrschende Gedanke ist für den Künstler, den Schülern der Aula den hohen ethischen Wert der Bergpredigt Christi durch K. nahe zu bringen. — Ein bedeutsames Werk steht von Steinhausen noch zu erwarten; für die neu zu erbauende Frankfurter Lukaskirche wird er einen großen Zyklus aus der Heilsgeschichte des Evangeliums malen. — Am volkstümlichsten ist Steinhausen in zwei Schöpfungen geworden: die erste aus seiner Frühzeit — intime Hauskunst für die Jugend: die Geschichte von der Geburt Christi (jetzt in Volksausgabe erschienen; 1 Mk.). Die freischaffende Phantasie hat da vor allem den „Zug zum Christkind mit dem deutschen Tannenbaum" geschaffen. Stilistisch hat Steinhausen hier aus seinen Lehrmeistern: Richter, Cornelius und Rembrandt heraus einen eigenen Stil geschaffen, größer als der Richters. Schade, daß Steinhausen diese Bahn von Holzschnittfolgen nicht verfolgt hat. Der alte Ludwig Richter hatte ihn selbst beim Anblick der Originalblätter als Nachfolger bezeichnet. — Das andere volkstümliche Werk ist, wie schon angedeutet (Sp. 1880), Steinhausens Gastmahlsbild. In weiß-grauen Tönen steht das Original an der Stätte barmherziger Liebe, wo Aimé Huber, ein Vorläufer der sozialen Gesetzgebung, gewirkt hat —, im St. Theobaldi-Stift zu Wernigerode (als farbige Lithographie und als ¶Konfirmationsschein käuflich). Ueber dem Gastmahlsbild steht, lünettenartig, ein: „Zug der Mühseligen und Beladenen zum Kreuz". Christus in der Mitte. Von beiden Seiten naht die leidende Menschheit in einzelnen Gestalten aus der Evangeliengeschichte (Büßerin, Hauptmann von Kapernaum und sein Knecht usf.). Steinhausen hat sich dabei von ¶ Kierkegaards Idee der Erlösung des Einzelnen von seinem Gott leiten lassen: Christus, der am Kreuz Erhöhte, das objektive Weltzeichen für den Einzelnen in seiner Welteinsamkeit. Daneben aber steht als zweiter Gedanke der der Gemeinschaft. Am Kreuz zieht Christus die Einzelnen empor als Gottessohn; beim Mahl mit den Sündern steigt der Menschensohn in die Gemeinschaft der Mühseligen und Beladenen herab (Luk 15 und Mtth 11 kombiniert). Der Künstler will absichtlich volksverständig darstellen: „Das hier versteht jeder: dies gemeine Essen. Was das für eine Liebestat des Heilandes ist, daß er mit den Sündern zusammensitzt wie mit seinesgleichen." Mit seiner Symbolik hat Steinhausen die traditionelle Form des Abendmahls von Leonardo beibehalten: die Breitform, den gedeckten langen Tisch, die feierliche Haltung Christi mit ausgebreiteten Armen. Aber der Gedanke ist vertieft. Statt: „Herr, bin ichs?" — vielmehr: „Herr, sei mir Sünder gnädig!" Die freischaffende Phantasie des Künstlers hat ferner die Szene, der das Bewegungsmoment der Verratsankündigung wie bei Leonardo fehlt, durch Hereinnahme eines in Lukas 15 begründeten Gedankens dramatisch gestaltet: an den Tisch des Sündermahls kehrt der verlorene Sohn heim und sinkt vor Christus, dem milden Einladenden, in die Kniee. Die Komposition ist wesentlich freier als bei Leonardo und erhält dadurch etwas Natürlich-Wirkliches. Die Gewandfrage ist damit gelöst, daß die natürlichen Kleider der Gegenwart auf ihre einfachste Form zurückgeführt sind. Im Gegensatz zu Fritz von Uhde, der die volle Realistik der Kleidung gibt (s. 3 e), und zu Gebhardts mittelalterlicher Theorie (s. Sp. 1875) hat Steinhausen wohl vorläufig die annehmbarste Lösung gegeben für diese Frage, an der sich so manche stoßen und unnötig aufregen. Gerade die Hinwegräumung der letzten Schwierigkeit der Gewandfrage wird bei der stilistischen Größe der Komposition und der Wahrheit des seelischen Ausdrucks in den Sündergesichtern diesem Bild einen Platz unter den ersten Schöpfungen der neuprotestantischen K. sichern.

Der Christustypus von Steinhausen (vgl. ¶Christusbilder) ist insofern einheitlich, als er immer dieselbe Kopfform und Bartform hat. Steinhausen ist immer mehr durch eine gewisse Scheu befangen worden, Christus festumrissen in sein Bild hineinzustellen. Er will nur ein geheimnisvolles Etwas geben, das gleichsam durch einen Schleier hindurch die wirkliche Gestalt Christi nur ahnen lassen soll. Für Steinhausen hat die christliche K. ferner nicht quietiven, sondern aggressiven Charakter: „sie muß beunruhigen, einen Stachel ins Herz geben. Das ist der beste Beweis für ihre Wahrheit". Daraus erklärt sich wohl auch, daß Christus bei Steinhausen so oft etwas Vorwurfsvolles, fast bekümmert Anklagendes, Erwartungsvolles hat, in ¶ Zinzendorfs Sinn: „Das tat ich für dich; was tust du für mich?" Deutlich tritt Steinhausens Vorliebe für aktiv-ethische Stoffe hervor. Es ist aber keine agitatorische Tendenz, sondern eine innerlich begründete Form christlicher Weltanschauung, die sich so in religiösen Bildern äußert, weil sie nicht anders kann. Die Schätzung der Künstlerschaft Steinhausens ist stark im Steigen begriffen. Auf der großen Berliner Ausstellung 1911 hat er einen vollen Erfolg auch unter den bisher Widerstrebenden gehabt. Für die Freunde der religiösen Volkskunst ist diese Einschätzung Steinhausens von seiten der profanen K.kritik sehr willkommen. Wir dürfen bei unsern K.-Erziehungsidealen mit um so ruhigerem Gewissen Steinhausens feine, zarte, aggressive, psychologische K. unserer Jugend nahe bringen auch als Mittel, religiöse Vorstellungen zu wecken und zu unterbauen.

Hans Thoma (geb. 1839) ist durch seinen Willen zur religiösen Volkskunst mit Steinhausen nahe verwandt. Seine Stärke liegt nicht auf dem religiösen, sondern auf dem Böcklin (s. Sp. 1889) verwandten Gebiet der Darstellung seiner Gedanken durch Symbolik aus Sage und Dichtung. Aber auch hier erreicht er oft religiösen Stimmungsgehalt, so im „Hüter des Tales", einem Sankt Georg mit dem Heiligenschein, über dem Tale auf hoher Wacht, schirmend Tal und Höhen, den Sternen nahe, in der Nacht das Friedensbanner über die Menschheit haltend. Das Bild ist eine Inspiration, die mit Thomas Seelenverwandtschaft mit Richard ¶ Wagner zusammenhängt. Wer zu diesem Bilde nicht die Idee der Gralsritterschaft (¶ Gral) denken mag, denke an das Lied: „Ein feste Burg ist unser Gott." Seinem eigenartigen religiösen Empfinden hat Thoma ebenfalls wie Steinhausen in Steindruckblättern Ausdruck gegeben. Es sind dramatische Szenen im Gegensatz zu Steinhausens verhaltener Ruhe: Versuchung — Gethsemane — Kreuzigung — Pietà — Christus und der sinkende Petrus. In der Komposition haben diese Bilder etwas Monumentales. Als Fresken würden sie

stark gewirkt haben. Es ist tragisch, daß die evg. Kirche in den Tagen ihrer babylonischen Gefangenschaft hinter den Mauern der schöngeistigen Klassizisten (s. oben), es nicht verstanden hat, die Fesseln zu sprengen und die Tore der Kirche für ihre Jungmeister Gebhardt, Steinhausen, Thoma, Uhde aufzutun! Möglich, daß gerade bei Thoma die religiöse K. nicht zum vollen Durchbruch gekommen ist, weil er viel zu spät eine Kirchenwand bekommen hat (Heidelberg), während Gebhardt und Steinhausen noch zur rechten Zeit wenigstens Kloster- und Stiftwände gefunden haben. Nur die Uebung im großen Stil macht den religiösen Meister. Das sehen wir an Raffael, Michelangelo und Leonardo. Als Uhde (s. 3 e) sich selbst von den Fesseln des kleinen Staffeleibildes befreien wollte, weil keine Kirche sich ihm auftat, und dann ein paar Großgemälde malte (Seepredigt, Grablegung), da verstand man ihn nicht, und verbittert zog er sich wieder zurück. Möge die Erkenntnis dieser Tatsache dazu führen, daß die evg. Kirche in diesen fruchtbaren Zeiten neuprotestantischer K. sich auf ihre Aufgaben für monumentale Kirchenmalerei ernstlich besinnt.

Auf monumentalem Gebiet sind noch zwei Künstler zu nennen, zunächst **Linda Kögel**, die Tochter des Berliner Oberhofpredigers Rudolf ¶ Kögel. In der Erlöserkirche (von Theodor Fischer) in Schwabing hat sie einen Freskozyklus gemalt: Das Christenleben von der Taufe bis zum Grabe. Sie steht stilistisch auf der Linie zwischen Steinhausen und Uhde, hat die Kraft zu zyklischer Gedankenbildung, zu neuzeitlicher Gewand-Stilisierung ihrer aus dem Leben genommenen Gestalten und hat, nach mühevollen Studien in Italien, den Plan durchgeführt, die alte Freskotechnik wieder aufleben zu lassen. Das farbenleuchtende, einen neuen Geist atmende Werk in Schwabing hat der Künstlerin einen großen Monumentalauftrag in Hannover (Kirche zu St. Peter von Wendenbourg) eingebracht. Was sie dort zu malen begonnen hat, ist schön und festlich groß: zur Linken kommen weißgekleidete Konfirmandinnen, zur Rechten das Alter zum Abendmahl. Bis hieher kam die Künstlerin, dann brach sie zusammen.

Einen zukunftsreichen Künstler für monumentale Darstellungen der Luthergeschichte haben wir endlich auch in **Karl Bauer** (geb. 1868; München), dem bekannten Goethe- und Schiller-Darsteller. Sein erstes **Lutherbild** ist soeben in eine Kirche zu Görlitz eingezogen. Tiefe psychologische Heroendarstellung, nicht im Theaterstil: Luther mit der Bibel in der Hand — auf der Höhe seines Lebenswerks, nach den Jahren des Augsburger Bekenntnisses: Luther, der Mann der Sorgen und Schmerzen, der Kämpfe und Enttäuschungen; Luther, der Mann der Milde und Barmherzigkeit, der klaren Geistestiefe, mit weit hinausblickenden, feurigen Augen; Luther der Dichter: Das Wort sie sollen lassen stahn! Die aufgeschlagene Schrift in der Hand, sie fest an die Brust haltend, als wolle er eben einem neugewonnenen Gedanken nachgehen. Und dieser Augenblick der Geburt des Gedankens kostet ihm ein wehmütiges Lächeln — ob der Feinde Trutz —, schenkt ihm aber auch ein frohes Auge ob dem neuen Blitz, der in die Todesschatten des deutschen Volkes hineinfahren wird. Luther, breit, stattlich und groß, mit schlichtem Haar, mit dem zähen großen Kinn, ganz Realismus, nicht auf „Schönheit" berechnet. Luthers Größe nicht im heroischen Pathos, sondern heroischem Menschentum, das schlicht ist in seiner Größe, bescheiden in seiner Wucht, fast behaglich froh in seinen Siegen, doch fein und vornehm in seinem derben, deutschen Gehaben. — Solche Gedanken löst dies Lutherbild etwa aus. Auch die miserablen Lutherbilder waren bisher ein übles Zeugnis vom Tiefstand unserer protestantischen K.kultur. Da nun Luther einmal ein Bestand unserer Kirchenmalerei geworden ist, ist es Pflicht des Historikers, auf diese erfreuliche Neuerscheinung auch innerhalb dieses sekundären Gebietes neuprotestantischer Kirchenmalerei hinzuweisen und die Freunde echter Volkskunst aufzufordern, diese neue Bahn der Lutherbilder zu verfolgen und die Hand von alten Anstreicherarbeiten zu lassen, die den Versuch machen, die Lukas Cranach-Bilder, die keinen Luthertypus, sondern nur Lutherporträts geben wollen (¶ Malerei usw., nordische), wieder zurechtzumachen. Heroen wie Luther müssen als Typen der Menschheit und nicht als porträtierte Hausväter dargestellt werden. Dazu gehören aber Künstler aus der vordersten Reihe. Wir wollen das traurige Schauspiel mit den oben genannten Meistern nicht auch bei unserm ersten Lutherdarsteller Karl Bauer wiederholen, umsoweniger, als dieser auf profanem Gebiete seine Künstlerschaft schon erwiesen hat.

An die illustrative Kunst Steinhausens und Ludwig Richters hat sich erfolgreich **Rudolf Schäfer** angeschlossen (vgl. ¶ Buchillustration, 5). Als Interpret der Paul Gerhardt- und der Matthias Claudius-Lieder und in Illustrationen zum Leben Jesu hat R. Schäfer den Freunden einer intimeren K. große Freude gemacht. Trotz aller Intimität scheint aber auch in Schäfer ein monumentaler Zug zu stecken, und wenn er vor einen monumentalen Auftrag gestellt würde, würde gewiß mit dem größeren Zweck auch seine Kraft wachsen. Auf der andern Seite aber muß der Historiker es begrüßen, wenn unserer Kirche ein eigener Künstler für neue, beschauliche und erbauliche Haus- und Heimatkunst bereitgestellt bleibt, der noch ein zukunftsvolles Leben vor sich hat.

So können wir in dieser dritten Gruppe der deutsch-protestantischen Realisten eine K.fülle geschichtlich feststellen, ein Weiterwachsen über die Tradition von Giotto über Leonardo, Dürer, Rembrandt hinaus. Wir stellen die kritische Frage nach den einzelnen Stufen der Künstlerschaft hier zurück. Wir wollen nur festlegen, daß diese Gruppe mit wirklich künstlerischen Mitteln das Stoffgebiet der religiösen K. zur religiösen Ideenkunst erweitert hat, und daß der Realismus des Denkens weder Poesie, noch Gefühle, noch den Mut zu neuen Gebieten (Gleichnisse Jesu) unterbunden, sondern das Tor des Lebens in der Religion weit aufgetan hat. — Die letzten Folgerungen hat erst der konsequenteste Rembrandt-Nachfolger und seine Gruppe gezogen: Fritz von Uhde und nach ihm Eugène Burnand (s. 3 e. f). Diese beiden Künstler aber bilden einen gewissen Abschluß der gegenwärtigen Möglichkeiten.

3. d) Ehe wir von ihnen reden, haben wir noch eine 4. Sondergruppe zu schildern, bei der weder das deutsche, noch das protestantische, noch das christliche Motiv maßgebend war,

sondern das allgemein religiöse Interesse mit einem gewissen Einschlag von Neu-Idealismus. Auch in Gebhardt, und vor allem aber in Uhde und Steinhausen und Thoma, ist bei aller Wirklichkeitskunst ein Stück deutscher Romantik lebendig geblieben. Neben ihnen, ihnen teils persönlich, teils malerisch verwandt, geht durch die zweite Hälfte des 19. Jhd.s die antike und christliche Gedankenwelt mit deutschem Realismus einher, in der Gesamtkunst zu den größten Malern des Jhd.s gehörend. Es erfüllt sich an diesen Künstlern das Geschick, daß fast alle großen Künstler innerlich gedrungen an die großen Gedanken der Bibel und der Religion herangetragen werden. Es ist aber nicht, wie bei der bisherigen und der nachfolgenden Gruppe, ein einheitlicher Wille und eine gemeinsame Tendenz festzustellen.

Hans von Marées (1837—1887) hat ewige Wahrheits- und Schönheitsgesetze mit religiöser Versenkung in das Wesen der K. gesucht, hat aber keines seiner religiösen Bilder zu Ende gebracht.

Anselm Feuerbach (1829—1880) ist schon durch die Tragik seines Lebens zur religiösen Gedankenbildung hingelenkt worden. Seine „Iphigenie", das Land der Griechen mit der Seele suchend, ist ein religiöses Bild, nicht in kirchlichem, aber in allgemein menschlichem Sinne. In seiner Pietà hat der Maler der tragischen Frauenschönheit den Schmerz der mater dolorosa geschildert.

Gabriel Max (gest. 1840) hat die Theatralik der Piloty-Schule umgebildet zu einer sensitiven Darstellung biblischer Stoffe — in der Linie der Gedankenkunst: „Gebet"; „Märtyrerin"; „Jesus ein krankes Kind heilend". Neben ungesunden Somnambulen finden wir hier gesunde echte Töne psychologischer K.

Friedrich Geselschap (1835—1898), der das Erbe des Cornelius mit malerischem Können anzutreten berufen war, hat seinen Entwurf für die Friedenskirche in Potsdam nicht zur Ausführung gebracht.

Franz Stuck (geb. 1863) hat in den neunziger Jahren starken Einfluß gehabt durch faszinierende ethische Stoffe: „Sünde", „Luzifer", „Gewissen". Er hat sich auch an einem Unternehmen: „Christus" — losgelöst von aller Umgebung — beteiligt. Er wollte dabei den „Typus der streitbaren Wahrheit" darstellen. Dasselbe tat Leo Samberger (1861—1909) mit einem wirklich packenden mystisch gefärbten Christustyp.

Sascha Schneider ist Stuck verwandt, aber noch grüblerischer. Er ist der ¶ Nietzsche der Maler, allerdings mit beschränkten Mitteln. So malte er „Das Kreuz im Weltgericht", Fresken am Triumphbogen der Johanneskirche in Cölln a. E. (1899). Seine gemalten Gedanken: „Abhängigkeitsgefühl", „Judas vor Jesus im Himmel" entbehren nicht einer gewissen Größe.

Ludwig Fahrenkrog ist Stuck und Schneider verwandt. Auch er gibt biblische Gedankenkunst: „Kain, das Gewissen"; „Adam und Eva an der Leiche Abels"; „Dem unbekannten Gott". Sein Bild: „Christus predigend" stellt Fahrenkrog zugleich zu der letzten Gruppe der sozialistischen Tendenzmaler: Christus predigend mitten unter vornehmem liederlichen Volke. Sein Versuch eines bartlosen Christus bleibt bemerkenswert.

Max Klinger (geb. 1857) geht von dem künstlerischen Grundsatz aus: Deutlichkeit des Ausdrucks und Einfachheit des rein malerisch zu erfassenden Gedankens. Idealisten und Realisten, die zu „soziologischen Spekulationen" über das Leben führen wollen, malen genau genommen, nur „pro forma". Die Idee liegt für den Künstler in der der Stellung des Körpers gemäßen Formentwicklung, in seinem Verhaltnis zum Raum, in seinen Farbenentwicklungen. Es ist völlig gleichgültig, ob Petrus oder Endymion dargestellt wird. Es klingt gegen diese Theorie Klingers wie ein Selbstwiderspruch, wenn er sagt, daß der Künstler da, wo er dem Ausdrucke der Seele, der Idee im Bilde großen Raum gewähren wolle, sich die Stoffe aussuche, mit denen er und wir von Jugend auf vertraut sind. Nicht mit Unrecht sagt Cornelius Gurlitt zu diesen Theorien, die Klinger in seinem Buch „Malerei und Zeichnung" niedergelegt hat, daß Klinger vielleicht wieder den Wert des Inhaltes verkünden werde. Gerade in seinen biblischen oder religiös-ideologischen Stoffen hat Klinger diese Betonung der Form doch in eine gewisse kühle Sphäre gerückt, die seiner eigentlichen Volkstümlichkeit noch lange im Wege stehen kann.

Max Klinger hat 1890 in Rom ein großes Bild gemalt: Kreuzigung. „Christus am Kreuz nicht sterbend, sondern lebend". Also nicht die Bitterkeit, sondern die todüberwindende Schönheit dieses Sterbens wollte Klinger geben. Das Bild ist als K.werk eine bedeutende Leistung. In das Gefühl der christlichen Gemeinde wird es kaum eingehen. Dazu fehlt der Christusgestalt die beherrschende Größe über die Umgebung. Eben wenn das sieghafte Leben dargestellt werden sollte, müßte das auch mit den Mitteln des Raumes und der Körperform dargestellt werden, d. h. eben in den Gebieten, die Klinger für K.ausdruck in Anspruch nimmt. Die Gruppen um das Kreuz haben an und für sich eine tiefe Symbolik: sie wollen den Gegensatz von christlichem und antikem Empfinden darstellen. Zur Linken zwei Vertreter antik-ästhetischer Weltanschauung: völlig kalt der Passion des Christus gegenüber. Die eine Gruppe bitterster Satire: die Schriftgelehrten als Inquisitionstribunal. Die Mutter Maria ist ungebrochene, einsame Hoheit, während Magdalena mit fast theatralischer Gebärde dem Johannes in die Arme sinkt. Johannes, wie ein Erzbild mit einem tiefen Ausdruck inneren Schmerzes, der sich selbst überwindet. Christi Leib in schöner Mannesgestalt, fast jugendlich zart. Die Lösung des Lendentuches ist unglücklich und schadet einer weiteren Verbreitung des Bildes sehr. Das Haupt Christi ist eher ein Zugeständnis an den klassizistischen Schönheitstypus. Daß in diesem Typus Geist, Leben und Liebe gedeutet ist, wird man nicht leugnen können, auch wenn man die Komposition als Ganzes nicht voll annimmt. — 1892 hat Klinger ein zweites Großgemälde geschaffen: Christus im Olymp, eine Gedankendichtung. Das Thema in der Kreuzigung, Gegensatz der antiken und christlichen Weltanschauung, hat sich zu einem eigenen Bilde verdichtet. Wieder ist das Leitmotiv dieser Symphonie in Farben und Plastiken: Christus der Sieger der neuen Welt. Der beherrschende Ton dieses Leitmotivs ist die Liebe. Christus hat, gefolgt von den 4 kreuztragenden Kardinaltugenden, den Olymp betreten, um

Psyche, die liebende Seele, zu erretten. „Christi Botschaft von der Sündenvergebung und Bruderliebe im Sieg über die alte Weisheit vom Vorzug der Schönheit und des Uebermenschentums". Vor dem nahenden Christus sitzt entsetzt Zeus, sein Ende ahnend, Ganymed im Schoß. Bacchus reicht Christus die Schale; Amor, um seine Psyche fürchtend, will Christus mit seinen Pfeilen töten. Psyche ist anbetend und hilfeflehend vor dem Nazarener in die Kniee gesunken. Christus reicht ihr die Hand, majestätisch dem Götterthrone entgegenschreitend. Die Christusfigur im Goldbrokat ist wiederum zu wenig machtvoll, zu wenig das Gewoge der „Götterdämmerung" beherrschend. Nicht mit Unrecht sagt Cornelius Gurlitt vom Gesamteindruck: „Hier ist Klinger Idealist in einem Sinne, der von jenem des Cornelius nicht mehr so sehr fern erscheint. Man kann zum mindesten nicht die Geistesüberlastung bei Cornelius höhnen und gleichzeitig Klingers Inhaltlichkeit preisen". In der reinen religiösen, außerbiblischen Gedankenkunst wird das Bild einen ersten Platz behaupten; denn es ist in Empfindung, Rhythmus, Raumbeherrschung ein Meisterwerk großen Stils. Es gibt einem Geistesproblem Ausdruck, um das alle Jahrhunderte gekämpft haben, und das Schiller in die Worte faßte: „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden hat der Mensch die bange Wahl." Tiefe des Gedankens und Höhe der K. haben sich vielleicht in keinem religiösen und außerbiblischen K.werk des 19. Jhd.s so die Hand gereicht, wie hier. Mit „kirchlicher K." hat das Bild selbstverständlich nichts zu tun und will auch nichts damit zu tun haben. Aber man kann an diesem Bilde den Unterschied von religiöser, christlicher und kirchlicher K. sich klar machen. — Dem einfacheren Volksempfinden am nächsten steht Klingers „Pietà", auch in der feierlich klaren Farbe. Das Bild setzt modern-seelisch und raumtechnisch empfindende Menschen voraus, die wieder gelernt haben, in der K. etwas Einfaches und im Ausdruck etwas Wirkliches, Theaterloses zu sehen. Dieser große Leichnam, der langgestreckt in einer Horizontale daliegt, gibt uns ein Gefühl von dem: „Es ist vollbracht". Aus diesem Körper sind alle Gefühle gewichen. Kraft und Mannheit hat aber auch der Tod in diesem Riesen nicht töten können. Es ist, als bereite sich in diesem todgewappneten Leibe das neue Leben vor. Der Schmerz der mater dolorosa ist groß. Aber sie ist nicht einsam. Johannes drückt ihr die Hand. Ueber dem Toten, der neues Leben in sich sammelt, feiert die Liebe den Sieg. — Dieses Bild Klingers ist ein ganz echtes protestantisches K.werk, als solches freilich noch nicht anerkannt. Rembrandt hat man ja auch erst im 19. Jhd. entdeckt, sodaß auch Klingers Zeit noch kommen wird, obwohl sich Viele bisher mit ihm nicht haben abfinden können. Aus eigener Stimmung heraus mag auch Klinger seine „Zeichnungen über das Thema Christus" gemacht haben. Sie sind die Reaktion gegen alles, was je in christlicher K. gemacht wurde. Sie sind nicht geschichtlich zu deuten. Aber als Satire werden spätere Geschichtsschreiber sie ihrer Generation leicht verständlich machen können. Klingers Radierungen vom Tode I und II knüpfen im modernen Sinn und Stil da an, wo Peter Cornelius mit seinen Apokalyptischen Reitern aufgehört hat (s. 2 b). Sein Ziel ist: „Dulden muß der Mensch. Reif sein ist alles. — Hölle, wo ist dein Sieg? Sterblich ist der Mensch. Unsterblich sind die Ideen."

Einen volkstümlichen Höhepunkt haben die Neu-Idealisten nicht unter Klinger, sondern unter Arnold Böcklin, dem Franzosen François Millet und dem Italiener Giovanni Segantini erreicht, Künstler, die von der reinen idealen Stimmungslandschaft ausgehend, unter dem Eindruck der Natur selbst in die religiöse Sphäre gelenkt wurden. Da die K. der beiden Ausländer bei uns Deutschen völlig national gewirkt hat, so seien diese beiden gleich hier miteinbezogen.

Jean François **Millet** (1814—1874) war Germane (Normanne). Das mag seinen religiösen Idealismus erklären, der jenseits seiner Kollegen von der „Paysage intime" lag, jener großen Landschafter der Schule von Barbizon, die mit feinem Naturempfinden malten. Auch seine Landschaft ist stets mit religiösem Empfinden getränkt. Was sich bei Böcklin (s. unten) in Fabelwesen und Architektur entlud, das sah er mit den Augen des Landmanns. Hört Böcklin den Tod das Geigenlied spielen, so sieht Millet den Sensenmann, wie er einen armen Holzsammler im Walde packt. Sieht Böcklin am reifen Sommertag die Insel der Seligen mit allerlei daseinsfrohem, sorglosem Gelichter, so sieht Millet die spätsommerliche Erde, reif zur Ernte, und die Arbeit der Armen, der Aehrenleserinnen. Das Maß der „Schönheit" ist in beiden Bildern gleich: Harmonie zwischen Natur und Menschen. Denn, wie ein Kritiker sagte: „Die Aehrenleserinnen wenden sich weder an unser Mitleid, noch an unseren Haß." Millet schreibt selbst seinem Kritiker Sensier: „Du sollst Dein Brot im Schweiß Deines Angesichtes essen. Ist das eine fröhliche, scherzhafte Arbeit, wie sie uns gewisse Leute gerne einreden möchten? Und doch findet sich hier für mich die wahre Menschlichkeit, die große Poesie." Denselben Zug zeigt Millets berühmtes Bild: „Angelus" (1859). Mann und Weib verkündet die Glocke draußen auf dem Felde: „Angelus Domini nuntiavit Mariae". Sie lassen die Hand von der Arbeit und beten. Das letzte Himmelslicht wird eins mit diesen Menschen. Ihre Menschenseelen werden eins mit dem Himmel.

Giovanni Segantini (1858—99) ist mit Millets „sozial-agrarischem Idealismus", wenn man so sagen darf, eng verwandt, aber auch mit seiner K. Für Segantini ist das vollkommene K.werk die Verkörperung des Geistes in der Materie. Seine Berglandschaften hat er mit religiöser Intuition gemalt. Sie sollten Lebensgedanken sein, so seine letzten großen Bilder voll Glanz: „Sein", „Werden", „Vergehen". Alle diese Naturbilder wollen in dem Worte Segantinis verstanden sein: „An manchem Morgen, während ich minutenlang diese Berge betrachte, noch bevor ich zum Pinsel greife, fühle ich mich gedrängt, mich vor ihnen niederzuwerfen als vor lauter unter dem Himmel aufgerichteten Altären."

Der wirksamste unter den **deutschen** Meistern des 19. Jhd.s war **Arnold Böcklin** (1827 bis 1901). Die neuesten Angriffe auf ihn, daß er nicht malen konnte, und daß seine Phantasie literarisch geknechtet war, wären wichtig, wenn man die falsche Voraussetzung anerkennen wollte, daß nur die Maler des Impressionismus und die gedankenlosen Abschreiber der Natureindrücke die

wahren Künstler seien. Hierüber zu streiten, hat keinen Wert. K. wird immer das subjektivste Gebiet in der Phänomenologie des Geistes bleiben. Arnold Böcklin hat so große Wirkung unter seinen Zeitgenossen und über sie hinaus gehabt, weil er in Goethes Sinn bei seinem großen Werke immer eine religiös produktive Phantasie hatte. Ob er die Toteninsel oder die Villa am Meer oder das Schweigen im Walde oder die Insel der Seligen oder den Burgbrand oder vita somnium breve malte, immer lag eine Beziehung zu der ewig in Natur und Menschentum waltenden Gottheit darin. Man mag das Pantheismus heißen oder antike Naturvergötterung, darüber läßt sich nicht streiten. Jedenfalls ist das Religiöse vorhanden und auch das stark Ethische wie im Künstler und Tod, Burgbrand, in vita somnium breve, im Abenteurer, im „Erlkönig". Es sei genug, ein Wort von Strzygowsky (Bildende Kunst der Gegenwart, 1907) zu zitieren: „Trotzdem ist in Böcklin das, was Giorgione wollte, aufs neue in Erscheinung getreten: die erfüllte Sehnsucht des Menschen nach der erlösenden Einheit mit der Natur." Die innere Religiosität hat Böcklin auch immer wieder an biblische Stoffe geführt. Sein „geigender Eremit" ist eines der lieblichsten Genrebilder der neuen K., eine Erklärung zu der inneren Musik, welche die Farbe Böcklins für alle musikalischen Menschen hat. 1863 malte Böcklin ein „Emmaus", eine biblische Landschaft in Schirmers (s. 3 b) Stil. Das Religiöse liegt in der Naturstimmung der großen abendlichen Landschaft. 1873 folgte Pietà. Böcklin will ausdrücken: „Wir stellen uns das ungeheure Leiden vor, leiden mit." Böcklin bleibt mehr in der Tradition. Während Klinger (s. oben) Schmerz und Trost menschlich groß darstellt, verhüllt Böcklin mit schwarzem Trauergewand der mater dolorosa Antlitz. Der Trost kommt nicht von Menschen, wie bei Klinger (Johannes), sondern von oben — von einer lieblichen Engelgruppe. Damit ist etwas Katholisierendes in Böcklins Bild hineingekommen; mit dem Helden-Epos vermischt sich ein anekdotischer Zug. Und doch gibt gerade das einen volkstümlichen Ton, der dadurch erlaubt erscheint, daß Böcklin weit mehr die Schrecken des Todes malt, als Klinger. Die Größe des Bildes liegt noch mehr in dem Farbenakkord, als in seiner Psychologie. Böcklin hat auch eine biblische Gedankendichtung gemalt: Lux fertur in tenebras. Mit der Gebärde des Heilandes ist dabei Böcklin vielleicht zu sehr ins Barock geraten. Aber wiederum die Farbenstimmung des Tryptichons — zur Linken die vom Licht betroffenen Argen, zur Rechten die vom Licht gesegneten Wartenden — gibt eine reale Vorstellung von der seelischen Macht des Lichtes. Böcklins „apokalyptische Reiter" sind das Gräßlichste, was die K. auf diesem Gebiet gemalt hat. Aber innerlich wahrer als Dürer und Cornelius. — Böcklin irgendwie auf „kirchliche" K. festlegen zu wollen, ist völlig unangebracht, obwohl seine Pietà kirchenfähig wäre. Die Kirche muß sich an den Gedanken gewöhnen, so herb er ist, daß im 19. Jhd. außerhalb der Kirche unendlich mehr echte religiöse K. geschaffen wurde, als in ihr. Das gilt für alle Konfessionen. Seitdem Luther die K. aus dem Dienst der Kirche entlassen hat, hat sich — und das sehen wir gerade an Böcklin und Klinger, die in keiner Beziehung zur kirchlichen K. standen, wie die spezifisch neuprotestantischen Meister, — der geschichtliche Prozeß vollzogen, von dem Eduard von ¶Hartmann sagte (in seiner Philosophie des Schönen, 1887), daß das endliche Ergebnis des geschichtlichen Scheidungsvorgangs zwischen Kultus und K.übung das sein müsse, daß der Kultus auf Erregung ästhetisch-religiöser Scheingefühle verzichte und sich ganz auf die Erregung religiös realer Gefühle sammle. Dann ist sicher anzunehmen, daß die religiöse K. außerhalb des Kultus selbständig gepflegt und geübt wird. Freiheit in der Pflege ihrer Aufgabe und in der realistischen Verwirklichung ihrer Phantasiegebilde wird das Resultat dieser Entwicklung sein. Denn nun ist sie nicht mehr genötigt, eine bestimmte Einkleidungsform ihres tiefsten Gehaltes zu bieten, den Forderungen des Kultus dienstbar, sondern sie vermag jetzt, frei geworden, auf eigene Faust Tiefe und Gedankeninhalt zu gewinnen und sinnenfällig zu machen. Mit der einen Hand nimmt die rein geistige Religion dem Künstler die unmittelbar geglaubten Vorstellungen, und bietet mit der andern doch die ganze Welt in gläubiger Vertiefung und Verklärung wieder dar. So Eduard von Hartmann. Es wäre unschwer, seine Philosopheme als wirklich gewordenen kunstgeschichtlichen Prozeß nachzuweisen und zwar im wesentlichen auf protestantischem Kulturboden.

3. e) **Der radikale Realismus mit sozialer Tendenz.** Diese fünfte und letzte Gruppe ist von der dritten wenig getrennt. Sie ergibt sich aus deren letzten Konsequenzen von selbst. Der Führer dieser Gruppe ist **Fritz von Uhde** geworden (1848—1911). Zu seinem Kreise gehört **Graf Leopold von Kalckreuth** (geb. 1855; Die Fahrt ins Leben; Psalm 90), **Walther Firle** (geb. 1859; Heilige Nacht) auf deutschem Boden. Auf französisch-belgischem Boden besteht eine eigene Gruppe: Gustave **Courbets** (1819—77) Bild Begräbnis von Ornans schreitet zur Aufhebung aller kirchlichen Gedanken, indem es die am Grabe amtierende Geistlichkeit karrikiert. Seine Arbeiterbilder sind eine flammende Anklage gegen die Kirche Christi. Die Maler von Montmartre als Maler des Pariser Lebens benützen den Sozialismus als Mittel zum Zweck. Sie malen Christus inmitten der eleganten Lebewelt. Es ist kein Zweifel, daß diese Bilder, aus Emile Zolas (Literaturgeschichte: III, B 6 a) Geist entsprungen, in der gärenden letzten Generation stark gewirkt haben. Ein Zwischenglied zwischen diesem deutschen und französischen sozialen Realismus in der gemäßigteren Form Fritz von Uhdes — ist das Werk von Eugène **Burnand** (s. 3 f). Uhde und Burnand sind für die Gegenwart die Hauptvertreter dieser Gruppe.

Fritz von Uhde (1848—1911) ist der alle neuprotestantischen Künstler an künstlerischem Können und klarer Durchführung der Gedanken überragende Geist. Von allen neuprotestantischen Künstlern hat er allein einen neuen, an keine Tradition anschließenden Stil gefunden. Von Rembrandt (¶Kunst: III, 12) hat Uhde bewußt das oft fast derb psychologische Moment übernommen. In der Absicht, völlig wahr zu sein, wie die Natur und das Leben — ein Naturalist und Realist zugleich —, hat er das Leben nicht nur genommen, wie und wo er es gerade fand, sondern er hat es da aufgesucht, wo

es ihm so zu quellen schien, wie in der Urgeschichte Jesu, — also beim Volk der Einfachen und zwar bei den Mühseligen und Beladenen. Das hat Uhde oft zu einem scheinbar tendenziösen Sozialismus geführt, den ihm die Kirche eine Zeitlang mit dem Vorwurf des Anarchismus gedankt hat. Künstlerisch ist Uhde von der Theorie des Naturalismus ausgegangen, der ihm über den Umweg über Makart in Paris und Holland aufging. „Wirklichkeit im Freilicht der Sonne" wurde seine Losung. Als er aber diese Welt im Lichte malen gelernt hatte, da sprach das Herz zum Auge, wie er es selbst gelegentlich aussprach: „Die K. muß mit diesen Mitteln des Lichtes etwas Höheres machen können. Das Höchste, das uns umgibt, ist Christus, der Lichtbringer, seine Geschichte und das von ihm ausgegangene Leben". Fast wie ein hellsehender Mystiker sah er diesen Jesus durch unser Volk ziehen, aber als einen Menschen, mit innerem Licht. Er malte ihn natürlich und gab ihm doch manchmal einen feinen Goldreif ums Haupt. „Ich suche ihn", sagte er einst. „Ganz finden kann ich ihn nicht. Das hat mich oft auch entmutigt." So wie Rembrandt Christus in Emmaus gemalt hat, fand er ihn noch am wirklichsten. In späteren Jahren wollte Uhde nur noch als Maler, nicht als religiöser Maler angesprochen sein. Es war die innere Selbstbescheidung, daß kein Sterblicher das Leben von Christo darstellen kann, das er innerlich sieht und spürt. Nach Uhdes Tod hat aber auch die maßgebende Profankritik (vgl. Christliches K.blatt, 1911, S. 114) sich dahin geeinigt, daß Uhdes ganze Künstlergröße gerade in einigen seiner christlichen Bilder hervortritt. Den Doppeldienst, den Fritz von Uhde der K. und der Religion getan hat, hat Hans Rosenhagen (Klassiker der Kunst, XII. Band) dahin zusammengefaßt: „Indem Uhde sich die Freiheit nahm, seinen realistischen Darstellungen einen geistigen Gehalt zu geben, produzierte er nicht nur individuelle Werke, sondern erwies sich auch als Wohltäter für die K. Denn weil er mit seinen Bildern etwas darstellte, was das Publikum zum Nachdenken brachte, erreichte er, daß es sich um seine künstlerischen Mittel und damit um die Absichten einer der Menge bis dahin unverständlich, ja verabscheuungswürdig gebliebenen neuen K. zu kümmern begann. Man kann wohl sagen, daß durch Uhdes Vorgehen das Schicksal der neuen K.bewegung in Deutschland entschieden worden ist." — Uhdes religiöse Bilder sind im Werte ungleich. Es seien nur die wichtigsten in geschichtlicher Folge genannt. 1883: „Lasset die Kindlein zu mir kommen." Es ist ein Lied vom Lichte in der Schule. Der Bringer des Lichts ist in der armen Dorfschule eingekehrt. Die Jugend sieht ihn, fühlt ihn — verschämt, ängstlich, zutraulich. 1884 hat man sich über das Bild noch sittlich entrüstet. Man wollte einen Renaissance-Fürsten in der deutschen Dorfschule. Man sah das Königliche durch dieses einfache blaue Gewand hindurch nicht. Man sah das Deutsche, Echte, Gütige nicht in diesem Gesicht. Man merkte nicht, daß all dies Licht in diesem Schulzimmer nicht bloß von niederen Fenstern kommen konnte. Heute ist das Bild ein Liebling aller und wird es in diesem Jahre noch mehr werden, wenn neben dem großen auch der kleine Vierfarbendruck zu Uhdes Totengedächtnis ins Land geht. — Denselben Geist zeigt Uhdes „Tischgebet" (1885). Wohl fragt man hie und da: Was soll diese „Armeleutkunst" als Volkskunst? Gehen wir aber von der Jugend aus, so ist die Antwort auf solche Kritik: den reichen Kindern mag so ein Uhde mit seinen einfachen, teilweise armen Menschen Mahnung sein, den armen Kindern aber Trost, daß sie einen Lichtbringer aus der andern Welt haben. Das Tischgebet existiert in zweierlei Fassungen: ein Bauernhaus und ein Arbeiterhaus. Die erste Fassung (in der Dachauer Bauernstube) ist die episch breitere. Die zweite Fassung (in Paris) ist die geschlossenere. Aus dem visionären Jesus ist eine erdfestere Gestalt geworden, von Licht übergossen, Licht ausstrahlend und den armseligen Raum und die mühseligen Menschen verklärend. Die Wirkung erreicht Uhde wieder mit den natürlichsten Mitteln. In diesem und dem Kindersegnungsbild ist alles volle Möglichkeit, auch der Christustypus (vgl. ¶ Christusbilder, 2), wenn auch die Plockhorstfreunde weiter spekulieren und sagen werden: „Aber so sieht der erhöhete Christus doch nicht aus!" — In die Seelen der K.kritiker, K.krämer und K.vergrämten hat dann Uhdes Abendmahl wie ein Blitz eingeschlagen (1886), nachdem das feine Bildchen: Emmaus (Frankfurt) auf dem lauten Markt nicht rechte Beachtung gefunden hatte. Uhdes Abendmahl (I. Fassung) ist malerisch und psychologisch die Fortentwicklung von Gebhardt (s. Sp. 1875). Links der Apostel mit der Faust, daneben der emporgesprungene, dann die derben Handstellungen erinnern an Gebhardt. Das künstlerische Thema des Bildes heißt: „Licht für alle! Raum für alle!" Jesus sitzt mit dem Rücken gegen uns. Die traditionelle Ruhe ist völlig aufgelöst. Ueberschneidungen, halbe Verdeckungen, — wie es gerade der natürliche Moment erforderte. Der Christustypus ist männlicher als bei der Kindersegnung. Der Bart um den Mund ist nur Flaum; Uhde wollte immer gerne einen bartlosen Christus malen. Das Schlagwort für dieses Abendmahl hieß 1886: „Christus unter Proletariern". Es mögen Proletarier der Kleidung und teilweise der Körperhaltung sein, aber Proletarier des Geistes sehen anders aus. Daß Uhde in diesem Bilde das deutsche Wesen und Gehaben besonders stark betont hat, bedarf keiner besonderen Erörterung. — 1888 folgte Die Heilige Nacht. Eine deutsche Weihnacht mit dem kindlichen Empfinden eines Mannes, der mit seinen verwaisten, der Mutter beraubten Kinder die erste Weihnacht gehalten hatte. Man hat an dem Bild solang herumgenörgelt, bis Uhde es schlechter machte und die Engel und die Madonna wieder besser katholisch waren. — Uhde war des religiösen Tons nun satt. Das mag mit dazu beigetragen haben, daß von allen späteren religiösen Bildern nur noch eines die erste Höhe erreichte: Die Seepredigt. Von Hofmann (s. oben Sp. 1871) gibt es eine Seepredigt im Opernstil, die man viel antrifft. An diesen beiden Bildern kann man den Abstand zwischen modern realistischer und klassizistischer K. ermessen. Uhdes Seepredigt stammt von 1896, einer Zeit, wo er versuchte, sich einen monumentalen Stil zu schaffen. Da aber seine Bilder keine Kirche haben wollte, mußte Uhde wieder zum kleinen Staffelei-Bild zurückgehen. Jesus ist fast behaglich im Schiffe sitzend gemalt, mit gütigem Ausdruck voll Weisheit, wohl der beste

Christustyp von Uhde. Das Bild trägt eine gewisse Absichtlichkeit zur Schau, alles Theatralische zu vermeiden; die anspruchslose Haltung Jesu und der armen Fischer und Fischermädchen, alles soll nur im seelischen Ausdruck gesagt sein. Jeder Kopf ein voller Charakter, verschiedenartig das Wort hörend und zu Herzen fassend. Nicht die Masse der Hörer wie bei Gebhardt soll überzeugen, sondern nur einige wenige. Diese Seepredigt ist eines der besten katechetischen Bilder. Als Konfirmandenschein (1912 sogar in Farben) hat es zehntausenden Kindern schon etwas zu sagen gehabt, wie Uhde überhaupt unter den Psychologen der religiösen K. in die erste Linie gehört.

3. f) Fritz von Uhde hat persönlich wiederholt gesagt, daß ihm die Darstellung Christi die größten Bedenken gebe. So lag es in der Entwicklungslinie dieser radikalen K.theorie, ein Stoffgebiet des NT zu finden, in dem der Geist Christi lebendig und doch die künstlerische Darstellung seiner Person ausgeschaltet ist. Dabei ließ sich der volle Realismus ohne den Konflikt durchführen, den der Corotschüler Skredsvig in seinem Bilde „Christus als Krankenheiler" damit zu lösen versucht hatte, daß er Christus darstellte als schwarzgekleideten Wanderprediger, der in ein Bergdorf kommt. — Als dieses neutrale Stoffgebiet boten sich von selbst die Gleichnisreden Jesu dar. Die Theologie hatte unter ¶ Jülicher schon auf ihren hohen ethischen und poetischen Gehalt erneut hingewiesen. Steinhausen und Gebhardt hatten den Stoff bereits ergriffen (s. Sp. 1875). Von 4 Bildern hatte Steinhausen noch in einem Bild Christus (als Weingärtner) dargestellt. Eugène Burnand (geb. 1850) war es, der sich dem Stoffgebiet der Parabeln Christi zum erstenmal in größerem Umfang hingab und damit gerade in Deutschland einen starken Erfolg hatte, weil Deutschland durch Uhde auf diese Konsequenz religiöser Darstellungsform vorbereitet war. Eugène Burnand hatte in einer Reihe von biblischen Stoffen schon die Neigung gezeigt, vom üblichen Weg der biblischen Szenen abzuweichen, z. B. in einer eigenartigen Darstellung des hohepriesterlichen Gebets, in einer „Ruhe Jesu in Bethanien", in einer „Einladung zum Fest". Der Christustyp Burnands hat etwas Leidendes, Nervöses, deutschem Empfinden Fremdes. Nach dieser Richtung wird man eine Bereicherung der Christusfrage in der K. von Burnand kaum erwarten können. Um so mehr sind seine „Paraboles" allgemeiner verständlich. Burnand hält sich streng daran, die Gleichnisse Jesu, ohne symbolische oder allegorische Beigabe, einfach in Bilder aus dem ihm verwandten Leben zu übertragen: „Ich habe," so sagt er, „bei der Wahl der Typen, Kostüme und der Umgebung alles vermieden, was dem Bericht seinen menschlichen, dauernden, ewig wahren Charakter hätte nehmen können". Auch Burnand geht von der Ablehnung der Orientmalerei (s. 3 b) aus. Ueber die psychologische Seite seiner Aufgabe hat er sich folgendermaßen ausgesprochen: „Lebendige Gestalten sind zu schaffen, die von heute sind und doch allen Zeiten angehören, die wahr sind von jener harten, momentanen, aktuellen Wahrheit und zugleich von jener geheimen, schlicht menschlichen Wahrheit . . . . Die Hauptsache bleibt für den Künstler, daß er an dem Modelle sofort die Elemente der wesentlichen Schönheit, die es in sich birgt, erkennt und sie voll erfaßt. Es gibt keine Schönheit außerhalb der Wahrheit. Der Christus von Rembrandt ist schön, weil er wahr ist, von einer echt menschlichen, ja individuellen, vollständig zum Ausdruck gekommenen Wahrheit." Wir sehen, Burnand hat über die Grenzen seiner K. klar nachgedacht. Es lag ihm völlig fern, Moral zu predigen oder Exegese zu treiben oder Grundsätze über den Sinn eines Gleichnisses aufzustellen. Er hat in den meisten Fällen den „fruchtbarsten Moment", den Lessing in seinem Laokoon verlangt, zum Inhalt seiner Darstellung genommen. So wenig wie Leonardo in seinem Abendmahl den Hauptgedanken traf, so wenig können wir Burnands Gleichnisse (32 an der Zahl) in Summa ablehnen, wenn er dabei nicht überall ins Schwarze getroffen hat. Tatsache bleibt bei Burnand, daß keiner seiner Vorgänger innerhalb Jahresfrist trotz der Kritik, die er anderseits bei Spitta u. a. (s. Lit.) gefunden hat, so durchgeschlagen hat. Auch über Burnand wird die Entwicklung weiterschreiten, aber er hat das dauernde Verdienst am christlichen Volk, daß er ihm gezeigt hat, daß Religion und K., wenn auch ihr Verhältnis seit der Reformation ein anderes geworden ist, immer, wie Goethe sagte, in einem schöpferischen Verhältnis zu einander stehen. Burnand hat außerdem eine Anzahl Fragen angeregt, die das allgemeine Interesse wieder auf religiöse K. auch in der Presse und im Gemeindeleben lenken.

Die wesentlichen Einwände gegen Burnands Paraboles geben einen orientierenden Blick über den dermaligen Stand der ganzen religiösen K.bewegung und führen den Historiker von selbst zu einem allgemeinen Ausblick in das Werdende: 1. Gegen den Einwand: „Burnands Parabeln wirken nicht religiös", ist zu sagen: aus Menschengesichtern, wie aus der „Wachenden Jungfrau", aus der „Witwe mit dem verlorenen Groschen", aus den zwei Gestalten bei den „Anvertrauten Pfunden", aus dem „Barmherzigen Samariter", aus den Bildern vom „Verlorenen Sohn" oder der „Betenden Witwe" mit dem Bibelbuch, muß jeder, der mitzufühlen vermag, die Züge tiefster religiöser Ergriffenheit in Menschenseelen herauslesen. Dadurch, daß Burnand in der Wahl seines Stoffes die Anlehnung an altbekannte K.-Traditionen und an alte Stoffe der christlichen K. kühn verlassen hat, war er genötigt, seine Gestaltenwelt ganz in die Sphäre des reinen, religiösen Ausdrucks einzutauchen, fern von allen Allegorien, Symbolen und historischen Figuren. Die Erkenntnis des religiösen Gehalts ist eine Sache des Mitfühlens mit dem Erleben dieser Menschen Burnands, in denen Buße, Glauben, Lieben, Hoffen, Gerichtetwerden, Beten und andere Regungen ihres religiösen Lebens zu Ereignissen aus dem Leben des Alltags werden, genau so wie Christus seine Parabeln diesem scheinbar unreligiösen Alltag entnommen hat. Man möchte mit Schiller sagen: „Das Religiöse und das Moralische versteht sich in diesen 70 Gleichnisbildern von selbst"; — 2. Gegen den Vorwurf: „Burnands Bilder sind nicht christlich", ist zu sagen: Fürs erste hat Burnand die Parabeln Christi für wissende Christen, die eine Kenntnis des Stoffes mitbringen, dargestellt. Fürs zweite sind auch noch größere

K.werke, wie Michelangelos Moses, — eben da, wo sie reine Gedankenkunst sind, ohne direkten biblischen Hintergrund, nur durch Erklärung zu verstehen. Auch auf dem Abendmahl Leonardos kann der vom Künstler in den Mittelpunkt gestellte Gedanke: „Einer unter euch!" — was ja nicht der dogmatische Zentralgedanke ist — nur durch Erklärung erkannt werden. Das spezifisch Christliche der Bilder Burnands liegt in der Tatsache, daß alle diese „Geschehnisse aus dem Tagesleben" mit Christi Augen und mit Christi Deutung in Ewigkeitswerte eingehüllt erscheinen, die tendenzlos, unaufdringlich und nicht faustdick aufgetragen sind. Die charakteristische Lebenshaltung aller dieser Gestalten trägt die Züge der christlichen Welt. Mit andern Mitteln konnte der Künstler Burnand das spezifisch Christliche nicht deutlich machen, wollte er nicht gegen die Gesetze des künstlerischen Realismus verstoßen oder die einseitige Orient-K., die geschichtlich jetzt überwunden ist, wieder einführen; — 3. Gegen den Einwand: „Diese K. ist nicht kirchlich", ist zu sagen: Es gibt im Protestantismus überhaupt keine kirchlich oder kirchenregimentlich approbierte K. K. ist und bleibt frei im Protestantismus; — 4. Gegen den Vorwurf: „Diese K. ist biblisch-exegetisch nicht richtig", ist zu sagen: Es gibt wohl eine Wissenschaft, die den Sinn der Gleichnisse festzustellen sucht (¶ Literaturgeschichte des NT, 1 a), die aber nicht zu allgemein feststehenden Sätzen über die Bedeutung jeder einzelnen Parabel Christi geführt hat. Es kann Burnand auch kaum nachgewiesen werden, daß er den wesentlichen Gedanken des Gleichnisses oder einen sowohl künstlerisch als religiös-ethisch „fruchtbaren" Moment nicht zur Darstellung gebracht habe, soweit das überhaupt in den Grenzen der künstlerischen Schöpfergesetze liegt. Der Vorwurf endlich, daß Burnand die Gleichnisse nicht lückenlos dargestellt habe, erledigt sich mit dem jedem freien Künstler zustehenden Rechte, diejenigen Bilder zu schaffen, die seiner inneren geistigen, religiösen und technischen Anlage entsprechen; — 5. Gegen die Behauptung, daß Burnands Parabeln gar nicht spezifisch evangelisch seien, ist zu sagen: Im Gegensatz zur kath. K., die ihre wesentliche Aufgabe in der Darstellung des Dogmengehaltes der Kirche sieht, ist die evg. K. seit Albrecht Dürers vier Aposteln auf freien, auf den Geist und Inhalt der ganzen Bibel gerichteten Bahnen gegangen. Die bei Dürer und Rembrandt erst vereinzelt aufgetretenen Versuche der Gleichnisdarstellung haben in logischer Folge in Burnand eine Zusammenfassung dieser großen biblischen Anschauungswelt und eine Erweiterung protestantischer Auffassung von dem Pflicht- und Darstellungskreis evg.-biblischer K. ans Licht des Tages gefördert. Daß diese K. aber interkonfessionell ist, liegt im Wesen der Gleichnisse Christi, die ein gemeinsames hohes ethisches Gut seiner allgemeinen Kirche sind; — 6. Gegen den Einwand, daß Burnands K. nicht deutsch sei, ist zu sagen: In Albrecht Dürers K. mischen sich deutsche und romanische Elemente, ebenso in Rembrandts K. niederländische, romanische und allgemein-germanische Elemente. So haben sich in Burnand, dem geborenen Deutsch-Schweizer, der eine deutsche Erziehung genossen und unter ¶ Kinkel und Semper (vgl. ¶ Kirchenbau: II, Sp. 1232) in Zürich studiert hat und jetzt sein Leben zwischen Schweiz und Frankreich abwechselnd teilt, deutsche und französische Elemente verschmolzen. In einer großen Zahl der schönsten Typen wird man den deutschen Gemütsausdruck und Gesichtsschnitt unfehlbar erkennen. Außerdem ist bekannte Tatsache, daß beide Völker in ihrer Rassenmischung viele verwandte Gesichtstypen haben. Diese teilweise Rassenmischung der Burnand-Typen ist im Sinne der Weltaufgeschlossenheit des Christentums und des neuzeitlichen Realismus kein Fehler, sondern für die Verbreitung dieser K. ein Vorzug. Wir halten also fest daran: Burnands „Gleichnisse des Herrn" sind ein realistisches, neuzeitliches, aus dem wirklichen Gegenwartsleben geborenes und darum geschichtlich begründetes Werk religiöser K. Wir müssen der neuerwachenden religiösen Volkskunst in unsrem kirchlichen und sozialen Leben eine breitere Grundlage geben und einen freudigen Glauben stärken an ein neues Geschlecht, das Monismus und Materialismus, falschen Aesthetizismus und lebenverbitternden Kritizismus überwinden wird. Weder die religiöse Volkskunst noch etwa Burnands „Gleichnisse Christi" sind das Heilmittel der Zeit. Und auch Burnands K. nimmt Teil an der Unzulänglichkeit alles Irdischen und aller K., die das Irdische verklären will. Aber beide Erscheinungen — K. und Künstler — gehören zu dem Menschheitsziele, von dem einst John Ruskin gesagt hat: „Die Herrlichkeit der K. kann wieder unser werden; durch sie können wir unseren Schöpfer loben und ehren und die Schönheit und Heiligkeit alles dessen, was er erschuf; dann aber nur, nachdem wir von ganzem Herzen gestrebt haben, zuerst den Tempel des Leibes und Geistes eines jeden Kindes zu heiligen, das kein Dach hat, sein Haupt vor der Kälte zu decken; keine Mauern, seine Seele vor dem Verderben zu bewahren."

3. g) **Der Realismus im Ausland.** — **Frankreichs** realistische K. hat dreimal einen formalen Einfluß gehabt auf deutsche religiöse K.: der französische Kolorismus hat Ludwig Richter beeinflußt; der ethnographische Realismus des Horace Vernet bestimmte die deutschen Orientmaler; das „Freilicht" wirkte auf Fritz von Uhde. Unter den französischen Realisten hat Paul **Delaroche** (1797—1853) stark in Deutschland gewirkt als Historienmaler (juste milieu). Er liebt zarte Figuren in großer Landschaft. Die französische Orientmalerei (vgl. 3 b) hatte außer Horace **Vernet** (1789—1863; Judith; Verstoßung der Hagar) einen international wirksamen Künstler in Gustave **Doré** (1833 bis 1883). Er illustrierte mit derselben flotten Handwerklichkeit für das „Journal pour rire", wie für Dantes „Hölle" und für die Bibel (¶ Buchillustration, 5). Mit der Phantastik seiner Illustration zog er auch kritiklose kirchliche Kreise in allen Ländern an. Michael **Munkacsy** (1846—1904), geborener Ungar, seit 1872 völlig unter französischem Einfluß in Paris, Impressionist und Kolorist zugleich, wendet die Orientmalerei an auf Kolossalgemälde: Kreuzigung Christi. — Zum französischen Naturalismus vgl. 3 e unter Courbet und Burnand und 3 d unter Millet. — Der französische Neu-Idealismus hat unter Puvis **de Chavannes** (1826—98) die christliche Monumentalmalerei neu befruchtet.
☛ **Belgien**: Constantin **Meunier** (geb.

1831), soziale K. mit rücksichtsloser Wahrheitsliebe und hohem Können (z. B. Monument der Arbeit).

Rußland reagiert gegen die byzantinische Heiligenkunst in drei starken Malern: Iwanow; Wassilij Wereschtschagin im Geiste Tolstois; Répin gibt pessimistische Sittenbilder (z. B. Jairi Töchterlein).

Spanien reagierte in Francisco de Goya (1746—1828) gegen Bigotterie durch Bilder voll Satire. Beulinc y Gils nimmt die Historie auf in seiner „Vision im Kolosseum".

In Italien überragt Giovanni Segantini (siehe 3 d).

Amerika schafft keine Eigenkunst auf christlichem Gebiet. Allston (geb. 1843) schließt sich an Cornelius an; Hitchcock (1850) an die englischen Präraffaeliten (s. 2 e). Durch Fabrikation minderwertiger Orientkunst tragen Amerika und England viel auch in Deutschland bei zur Geschmacksverderbung in kirchlichen Kreisen.

I. Allgemeine Werke über die K.entwicklung im 19. Jhd.: Richard Muther: Geschichte der Malerei im 19. Jhd., 3 Bde., 1893/4; — Julius Meier-Graefe: Entwicklungsgeschichte der modernen K., 2 Bde., 1904; — Cornelius Gurlitt: Die deutsche K. des 19. Jhd.s, 1907[3]; — Friedrich Haack: Die K. des 19. Jhd.s, 1909[3] (aus: Grundriß der K.geschichte von W. Lübke); — Max Schmid: K.geschichte des 19. Jhd.s, 2 Bde., 1904—1906; — Anton Springer: K. des 19. Jhd.s, 1906 (in: Osborns Handbuch der K.geschichte V); — Frz. Dülberg: Deutsche Malerei des 19. Jhd.s. 100 Farbendrucktafeln, 1909; — Friedr. Naumann: Form und Farbe, 1909; — Richard von Kralik: Die ästhetischen und historischen Grundlagen der modernen K., 1904; — Hermann Riegel: Geschichte des Wiederauflebens der deutschen K. seit Carstens, 1876; — Friedrich Pecht: Deutsche Künstler des 19. Jhd.s, 1877—1881; — Robert Dohme: K. und Künstler des 19. Jhd.s, 1883—85; — Herman Grimm: Essays und Fragmente, 1900; — Meister der Farbe (seit 1904), Leipzig, Seemann.

Hauptwerke über einzelne Künstler und Bildausgaben: Ueber Friedrich Overbeck vgl. Valentin bei Dohme (s. o.); — Sakramente. Holzschnitt von Gaber, 1882. — Ueber Peter Cornelius vgl. Riegel, (1866) 1870[2]; — Ernst Förster, 1874; — Illustr. Monographie von David Koch, 1906; — Eckert, 1909; — Apokalyptische Reiter. Vorzugsdruck des Kunstwart. — Von Schnorr v. Carolsfeld: Künstlerische Wege und Ziele, hrsgeg. 1909; — Briefe aus Italien, 1817—27, 1886; — Bibel in Bildern samt Vorwort, 1852. — Ueber Ludwig Richter vgl. Lebenserinnerungen, 1885; — Joh. Friedr. Hoff: A. L. R. Maler und Radierer, 1877; — Illustr. Monographie von V. P. Mohn, 1896; — David Koch, 1903; — K. Budde: R.s Volkskunst, 1909; — D. Koch gab Farbige R.-Albums, 1911, heraus. — Ueber Wilhelm Kaulbach vgl. H. Müller, 1892; — Illustr. Monographie von Fritz v. Ostini, 1906. — Ueber Alfred Rethel vgl. Josef Ponten: Des Meisters Werke in 300 Abbldg., 1911. — Ueber Eduard von Gebhard vgl. Adolf Rosenberg, 1899; — Illustr. G.-Album von David Koch, 1910. — Ueber Wilhelm Steinhausen vgl. Illustr. Monographie von David Koch, 1901; — 10 Farbige Tagebuch-Blätter, 1911, mit Text von Schäfer. — Ueber Hans Thoma vgl. Henry Thode, 1891; — Ders.: Thoma. Des Meisters Gemälde in 874 Abbildungen, 1909; — Karl Kühner: K. und Religion bei H. Th. (ChrW 1911, S. 413 ff). — Ueber Arnold Böcklin vgl. J. Manskopf: B.s K. und die Religion, 1905. — Ueber Fritz von Uhde vgl. Julius Bierbaum, 1893; — Fritz von Ostini, 1902; — Hans Rosenhagen: Des Meisters Gemälde in 285 Abbildungen, 1908; — Pfundheller: U. und die religiöse Malerei (MGkK 14, 1909, S. 232 ff.). — Ueber Eugen Burnand vgl. David Koch: Illustr. B.-Album, 1910; — „Die Gleichnisse Jesu." Deutsche Volksausgabe, 1911; — Friedrich Spitta: E. B. als Erklärer der Gleichnisse Jesu, 1911; — Heinrich Weizsäcker: Wie stehen wir zu B.? (ChrW 1911, S. 900 ff); — David Koch im Christl. Kunstblatt 1911. — Von Rudolf Schäfer vgl. Leben Jesu, 1906; — Paul Gerhardts Lieder, 1906; — Vom Wandsbecker Boten, 1910.

David Koch.

Kunst: V. Kunsterziehung.

1. Das Wesen der K.erziehung; — 2. Was der K.erziehung als Bildung gilt; — 3. Aufgabe der K.erziehung: vom Kinde aus und dem Ueberlieferten gegenüber; — 4. Vorläufige Wirkungen.

1. Der Name K.erziehung wurde von den Veranstaltern des ersten K.erziehungstages zu Dresden 1901 zum Schlagworte für die Bestrebungen gewählt, die sich die künstlerische Erziehung der deutschen Jugend zum Ziel setzen (vgl. die englisch-amerikanische Art Education). Die Bedeutung der K. für die Erziehung ist auf den K.erziehungstagen zu Dresden (1901), Weimar (1903) und Hamburg (1905) nacheinander vom Standpunkte der bildenden K., der deutschen Sprache und Dichtung, der Musik und Gymnastik, allgemein von der deutschen Lehrerversammlung zu Chemnitz (1902) erörtert worden. Heute umfaßt der Name K.erziehung alles, was geeignet erscheint, die Lebensbeziehungen, die zwischen K. und Bildung bestehen und als solche empfunden werden, für die Erziehung der Jugend und des Volkes fruchtbar zu machen. Die K.erziehung richtet den Blick auf den einzelnen Menschen und seine besonderen Fähigkeiten, weil sie weiß, daß mit diesen besondern Fähigkeiten die Anlagen für seine Bildung und Erziehung gegeben sind, — und daß beide nicht mehr da sind, wenn jene Anlagen verkümmern. Und sie bezeichnet ihre Bestrebungen als Kunsterziehung, um deutlich zu sagen, daß keine Erziehung Wert habe, die der Entfaltung jener Anlagen und Fähigkeiten entgegenwirkt. Die K.erziehungs-Bestrebungen wären nicht entstanden, bestünde nicht eine Erziehung, die den Menschen ungebildet und unkünstlerisch heranwachsen läßt. Es ist die Erziehung der Masse. Diese Erziehung uniformiert, aber gestaltet nicht individuell; sie ist allgemein und wirkt von außen, während ¶ Bildung von innen wächst und langsam fortschreitet. Dieser Erziehung und ihren Vertretern gegenüber erhebt die K.erziehung die Forderung, daß jede Erziehung die Bildung des Einzelnen als notwendige Aufgabe in ihre Arbeit aufnehmen müsse, d. i. daß sie den Menschen künstlerisch erziehe. Nicht im Sinne der Meinung, die K. für ein Vorrecht weniger Privilegierter und als eine Zugabe zum Leben betrachtet, sondern in der tieferen Auffassung, daß Bildung ohne K. nicht entstehen könne, und daß ein Leben nicht gut geführt werden könne, wenn ihm K. und Bildung nicht eingelebt ist.

2. Denn für die K.erziehung ist jede Bildung etwas Inwendiges und Auswendiges zugleich („Natur ist Kern und Schale; beides ist sie mit einem Male"). Ein Inwendiges zuerst. Die Kräfte des Geistes und des Gemütes bilden sich

fühlend, forschend und denkend in die Wirklichkeit um uns hinein und verwachsen mit der vergangenen Wirklichkeit, die durch „Ueberlieferung" unser Dasein bestimmt. Zugleich aber ein Aeußeres und Auswendiges, insofern jenes innere Wachsen und Bilden sich den Ausdruck schafft und durch sichtbare und fühlbare „Aeußerungen" des geistigen Erlebens deutliche Zeichen und einen wahren Maßstab für alles „Inwendige" gewinnt. Es entsteht keine Bildung, wenn nicht innere Kräfte, die durch die Anlage der Persönlichkeit bestimmt sind, ihre Leistungsfähigkeit steigern und das durch eine den Sinnen und dem Gefühle wahrnehmbare Manifestation, durch Handlung, beweisen. Bildung muß sich durch Werke offenbar machen, um als solche empfunden und erkannt zu werden. Durch das Werk allein ist die Bildung an die Natur geknüpft, die im Menschen wirkt. Denn nur das Werk, das wir hervorbringen, garantiert die Begründung der Bildung auf die Organisation unseres Körpers, auf Sinnes- und Handarbeit und die komplizierten Leistungen unseres Gehirnmechanismus. Diese Werke sind K., weil sie durch „Bildung" entstehen und als Ausdruck der Persönlichkeit — auch der werdenden Persönlichkeit, die im Kinde schon lebt — das Ergebnis schaffender Arbeit sind. Wie hoch diese „Darstellung durch Werke" im Sinne der K. zu bewerten ist, bleibt zunächst außer Frage. Für die K.erziehung entscheidend ist, daß der geistige Prozeß, der zur „Darstellung" geführt hat, der gleiche ist, der auf höherer Stufe und durch höhere Bildung zum K.werke führt. Vom Standpunkte der K.erziehung gehört daher jedes Werk, das ein treuer und deutlicher Ausdruck des Bildungsstrebens ist, in das Bereich der K. So nur stehen Persönlichkeit, K.werk und Bildung in einer Lebensgemeinschaft, der jeder Einzelne angehören kann.

3. Die Aufgabe der K.erziehung ist es, in dem Lebenskreise der Jugend das als Anlage zu erkennen, was später als reifes Ergebnis, als die Persönlichkeit und ihr Werk, dem Blicke und dem Gefühl deutlich wird. Die schaffenden Kräfte, die in diesen Anlagen ruhen, müssen geweckt und gepflegt und durch Arbeit, d. i. durch Werke (s. 2) zum Ausdruck jener Eigenart gebildet werden, die mit dem Keime der Persönlichkeit jedem Menschen mitgegeben ist. Nur an Aufgaben erwächst und erprobt sich die Bildung. Voraussetzung und Bedingung dieser Bildung ist, daß jede Aufgabe erst „im Geiste" gelöst werden muß, ehe sie durch Tun vollendet werden kann. Nennen wir jene Lösung im Geiste die Bildung, die Vollendung der Aufgabe im Leben die K., so ist das Ich, das im Lösen und Vollenden seine Bildung beweist, die Persönlichkeit. Die Jugend hat ihre Gesinnung und ihre Handlungen, und wenn das Kind spricht oder singt, zeichnet oder baut, entwirft oder denkt, d. h. wenn es mit uns „arbeitet", so werden diese Aeußerungen ein notwendiger Ausdruck für die innere Bewegung der Kräfte, die zur Bildung drängen, um der Entfaltung der Persönlichkeit zu dienen. Die Steigerung der Kräfte und Fähigkeiten aber ist an die Uebung der Organe geknüpft. Die Natur gibt zur Uebung den Anlaß, indem sie das Kind in eine Umgebung stellt, die seine Organe beschäftigt, und die, indem sie die Anreize zur Uebung bietet oder versagt, bestimmt, welche Fähigkeiten sich entfalten. Selbst tätig, lernt das Kind im täglichen Verkehr mit der Umgebung gehen und sehen, sprechen und denken usw., also die Tätigkeiten einüben, die sein geistiges Leben begründen. Das Lebensgefühl bindet diese Tätigkeiten an den Willen und gibt damit dem Kinde sein Tun und Treiben selbst in die Hand, damit es lerne, sich selbst zu steuern und durch „Spielen" diese Selbststeuerung einer Ordnung und Gesetzmäßigkeit, anzupassen und einzugliedern. Mit diesen Fähigkeiten verbindet sich die Ausdrucksfähigkeit, und das Kind lernt „darstellen" und im Dargestellten sich und seine Kräfte beurteilen. Es sieht, was die andern tun und hervorbringen, und wächst allmählich in die Umgebung hinein, indem es durch unendliche Tätigkeit die mit dem Selbst gegebenen Kräfte herausbildet. Der Wunsch der K.erziehung ist, daß diese Vorbereitung, die das Kind sich für den Anfang seiner Bildung selbst verschafft, für den Fortgang und Fortschritt der Bildung beibehalten werde. Sie stellt daher der allgemeinen Bildung, die ihren Ausdruck im Wissen gefunden hat, das Können gegenüber, d. h. die Beherrschung der Vorgänge und Dinge im Lebens- und Berufskreise des Einzelnen durch gebildete Kraft. Diese aber ist ihr mit dem besonderen Menschen gegeben, der etwas kann und dies Gekonnte freudig leistet, weil er mit der Leistung das vollbringt, worauf die besonderen Anlagen und die höheren Bedürfnisse seiner Natur die Kräfte und damit sein Leben eingestellt haben. Nur soweit der Einzelne diese „Kultur" erworben hat, wird die Kultur, die unsere Vorfahren überliefert haben, wieder als Leben erfaßt und empfunden und dadurch für die eigene Lebensführung wertvoll werden. Das Problem für die K.-erziehung ist dem Ueberlieferten gegenüber: Wie kann das „Ueberlieferte" (im Sinne eines K.werks) durch die Bildung der Jugend ins Leben übertragen werden? Die bisherige Ueberlieferung in der Richtung des Wissens und der Einsicht hat versagt. Alle Erörterungen, die durch die K.erziehungsbestrebungen hervorgerufen sind, kommen überein, daß die Uebermittelung der Kultur durch Unterricht und Lehre fruchtlos geblieben ist. Daß unsere Bildung stillos ist, bezeichnet diese Tatsache am schlagendsten. Ob die künftige Erziehung des heranwachsenden Geschlechts die Forderungen der K.erziehung erfüllen wird und kann, ist gegenwärtig Frage der inneren Schulreform und einer Erziehungsreform überhaupt. Daß eine Renaissance der Erziehung im Anbruche ist, dafür sind die ersten Anzeichen da (Reform des Zeichenunterrichts, Einführung der Handarbeit in die Schule, Förderung des Spieltriebs durch die Schule, Betonung des Heimatlichen und Deutschen u. a. m.). Die Analogien zwischen K.erziehung und religiöser Erziehung (vgl. ¶ Bildung, 3. 4) liegen danach auf der Hand. Zwischen dem Verfahren des Erziehers hier und dort läßt sich kein primärer grundsätzlicher Unterschied aufzeigen. Die sekundären Unterschiede sind lediglich in der Verschiedenheit der Religion von der K. begründet.

4. Die ersten Wirkungen der K.erziehung waren äußerlicher Art und gingen aus dem Bemühen um eine Popularisierung der K. hervor, indem Mittel und Wege gesucht wurden, auch dem jungen Volke die K. „mehr als bisher" nahezubringen. Die durch die moderne Reproduktionstechnik ermöglichte Vervielfältigung der „Meisterwerke", billige Ausgaben deutscher

und fremder Dichtungen, künstlerische Bilderbücher, künstlerischer Wandschmuck, Museumsführungen, Konzerte und andere Veranstaltungen (¶Volksbildungsbestrebungen ¶Dürerbund) wurden von der Absicht geleitet, K.werke zum „Genuß" darzubieten und zu verbreiten. Anleitungen zum Genuß der K.werke, Einführungen in die K. u. a. sollten dem Uneingeweihten das Wesen des K.werks enthüllen helfen. Wichtiger aber als diese „Verbreitung" der K. ist für die K.erziehung der mächtige Fortschritt der Handwerks-K. geworden, der auch der Jugend zugute kommt. In einer Umgebung groß zu werden, deren formelle und farbige Eigenart vom lebenden Künstler gebildet ist, dessen Lebensauffassung wir gutheißen, ist von höchster Bedeutung für die Bildung der Jugend. Hier tritt die K. in den Gesichtskreis und die Gefühlssphäre der Kinder und weckt unmerklich die Anschauungen, welche das Leben umfassen und formen. Verstärkt wird diese stille Wirkung der K., wenn auch in Schule und Kirche der Künstler mit seinem Vermögen zur Geltung kommt und hier zur Bildung der Jugend mit seinen Formen und Farben spricht. Alle diese Fortschritte, die K. ins Leben bringen, sind die sichtbaren Zeichen des lebhaften Kulturbedürfnisses, das unsere Zeit wieder ergriffen hat, und das auch das Leben und Wollen der Generation beeinflußt, die inmitten dieser Erneuerung unseres Lebens heraufwächst. Aber wirkliches inneres Erleben und Seelenkultur werden diese für die Jugend äußeren Fortschritte in ihrem Geiste erst anregen und schaffen, wenn das Problem der K.erziehung als eine Bildungsaufgabe empfunden und erkannt ist, die dem Persönlichen in jedem Menschen aufhelfen will, damit das Wunderbarste, was durch menschliche Kräfte ins Leben wirkt, auch im Dasein des Geringsten aufgesucht, erkannt und gepflegt werde, — vornehmlich aber im Leben der Jugend, die nur durch Persönlichkeit zur Persönlichkeit gebildet wird.

Kunsterziehung. Bd. I. Ergebnisse und Anregungen des K.erziehungstages zu Dresden am 28. und 29. Septbr. 1901 (Bildende Kunst); — Bd. II. Ergebnisse und Anregungen des II. K.erziehungstages zu Weimar, 9.—11. Okt. 1903 (deutsche Sprache und Dichtung); — Bd. III: Ergebnisse und Anregungen des III. K.erziehungstages zu Hamburg, 13.—15. Oktob. 1905 (Musik und Gymnastik); — Versuche und Ergebnisse der Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung zu Hamburg, 1901; — Kunst im Leben des Kindes, Berlin 1903; — Deutsche Kunsterziehung, 1908; — Joh. Richter: Die Entwicklung der kunsterzieherischen Gedanken, 1909; — Bericht über den 1. deutschen Kongreß für Jugendbildung und Jugendkunde, Leipzig 1911; — Der Säemann. Monatsschrift für pädagog. Reform, 1904 ff; — Weiteres in Pädag. Jahresschau hrsg. von E. Clausnitzer, 1907 ff. **Carl Götze.**

Kunst, Deutsche Gesellschaft für christliche, ¶Charitas, 12 (Sp. 1653).

Kunstblatt, Christliches (Herausgeber David ¶Koch), ¶Presse, kirchliche.

Kunsterziehung ¶Kunst: V.

Kunstgesang, kirchlicher, ¶Kirchenlied: III ¶Kirchenmusik ¶Kirchengesangverein ¶Liturgie, musikalisch.

Kunstparagraph (des Strafgesetzbuchs) ¶Lex Heinze.

Kunstwart ¶Dürerbund.

Kunstwissenschaft, christliche, ¶Kirchengeschichtschreibung, 5 ¶Kunst (und die dort genannte Literatur).

Kunze, Johannes, evg. Theologe, geb. 1865 zu Dittmannsdorf (Kgr. Sachsen), zuerst im sächsischen höheren Schuldienst, 1892 Universitäts-Hilfsprediger in Leipzig, 1894 Privatdozent, 1899 a.o. Prof. daselbst, 1903 ord. Prof. der syst. Theologie an der evg.-theol. Fakultät in Wien, 1905 ord. Prof. der syst. und praktischen Theologie in Greifswald.

Vf. u. a.: Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchl. Taufbekenntnis, 1895; — Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbekenntnis, 1899; — Evg. und kath. Schriftprinzip, 1899; — Chr. E. Luthardt, 1903; — Die ewige Gottheit Jesu Christi, 1904; — Gibt mit ¶Stange Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus heraus. **M.**

Kupfer ¶Metalle.

Kupferstich ¶Buchillustration, 4.

Kuppelei ¶Lex Heinze.

Kuppelkirchen ¶Altchristliche Kunst: I, 1 a; 2 a; 3 b ¶Kirchenbau: I. II.

Kurat, Kuratkaplan ¶Pfarrer, rechtlich, 1 a.

Kuratbenefizium ¶Benefizium.

Kurator heißt in den evg. Kirchen Österreichs der weltliche Vorsteher des Presbyteriums (¶Gemeindeverfassung, Sp. 1261). Das letztere wählt den K. und bestimmt selbst, inwieweit er im Namen des Presbyteriums zu handeln befugt sein soll. **Sn.**

Kureten ¶Griechenland: I, 2 (Sp. 1669).

Kurfürsten ¶Deutschland: I, 2. 4 (Sp. 2069. 2088 f); II, 3 (Sp. 2117) ¶Kirchenverfassung: I, B 5 ¶Goldene Bulle.

Kurfürstenbibel ¶Bibelübersetzungen usw., 5 (Sp. 1165).

Kurhessen ¶Hessen: I. III. VI a.

Kurialismus ist das kirchenrechtliche System, nach dem der römische Bischof das über alles Irdische und über alle anderen Bischöfe erhabene Haupt der Kirche ist. Von grundlegender Wichtigkeit ist dafür der sogenannte Dictatus Gregorii VII. ¶Episkopalismus: I ¶Papat und Primat ¶Katholizismus, Sp. 1044.

Karl Mirbt: Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894. **Meydenbauer.**

Kurialkongregationen ¶Kardinalat, 2 ¶Kurie, 2—4 ¶Kongregationen usw. I, 1.

Kurie, Römische.

1. Allgemeines; — 2. Geschichte bis zur Reform von 1587; — 3. Geschichte bis zur Reform von 1908; — 4. Der heutige Rechtszustand; — 5. Das Kardinalkollegium.

1. Römische K. (Curia Romana) ist die Bezeichnung für die in Rom residierenden Behörden, deren sich der Papst zur Ausübung der ihm zustehenden geistlichen und weltlichen Regierungsrechte bedient. Im engeren Sinne versteht man darunter nur die Behörden für die Regierung der Gesamtkirche. Mitglieder dieser Behörden sind Kardinäle (¶Kardinalat), ¶Prälaten oder Beamte ohne Prälatenrang; diesen höheren Beamten stellt man die Advokaten, Prokuratoren, Notare, Expeditoren und ¶Agenten, also die Gehilfen der Parteien, und die niedere Beamtenschaft als Kurialen (curiales) gegenüber. Vgl. ¶Beamte, kirchliche, 2 (Sp. 990 f).

2. Die alte einfache Verwaltung, wonach die kirchlichen Angelegenheiten vom Papst entweder allein oder mit den Kardinälen zusammen im „Konsistorium" (¶Kardinalat, 2; Sp. 927) entschieden wurden, während die Finanzverwaltung der apostolische Kämmerer (über die

Camera apostolica vgl. Bd. I, Sp. 990; ¶ Camerlengo), die Ausfertigung der ¶ Bullen der Kanzler besorgte, ließ sich nicht mehr aufrecht erhalten, als mit dem Aufsteigen des Papsttums im Mittelalter der Umkreis der Geschäfte wuchs und besonders der päpstliche Fiskalismus (¶ Kirchenverfassung: I, B 4) einen größeren Verwaltungsapparat forderte. Eine Reihe von Angelegenheiten, die früher der Papst selbst erledigt hatte, wurden jetzt besonderen Behörden zur selbständigen Entscheidung in Vertretung des Papstes überlassen. Die Appellationsgerichtsbarkeit (¶ Appellation) in kirchlichen und kirchenstaatlichen Angelegenheiten gelangte an die von Johann XXII 1331 organisierte S. Rota Romana, die Absolutionen und Dispensationen an die Poenitentiaria apostolica (vgl. Bd. I, Sp. 991). Aber auch die für die Vorbereitung und Expedition der dem Papste vorbehaltenen Gnadensachen geschaffene Dataria apostolica (vgl. Bd. I, Sp. 990; ¶ Datarius) erlangte selbständige Entscheidungsgewalt, und das Gleiche ereignete sich mit der Signatura iustitiae, dem Beirate des Papstes in den ihm vorbehaltenen gerichtlichen Sachen (¶ Casus reservati). Die Camera apostolica (s. o.) gestaltete sich immer mehr zu einer selbständigen Finanzbehörde, die auch eine ausgedehnte Gerichtsbarkeit, besonders in Sachen der Kurialen, erlangte. Von der Cancellaria apostolica aber, deren Vorstand seit dem 13. Jhd. nur mehr den Namen vicecancellarius führte, spaltete sich am Ende des Mittelalters die Secretaria brevium für die Ausfertigung der ¶ Breven und die unter dem Kardinal-Nepoten stehende Secretaria status für die politische Korrespondenz und überhaupt für die politischen Angelegenheiten ab. — Neben diese alten Behörden, von denen nur die Rota eine rein kollegiale Verfassung hatte, während an der Spitze der anderen regelmäßig ein Kardinal stand, trat seit dem 16. Jhd. ein neues Element in den Kardinalkongregationen (¶ Kardinalat, 2, Sp. 930 f). Schon am Ende des Mittelalters hatte man wiederholt zur Entlastung des Konsistoriums oder der Kurialbehörden Ausschüsse (Congregationes) aus dem Kardinalkollegium für einzelne Angelegenheiten vorübergehend eingesetzt; seit der Mitte des 16. Jhd.s beriefen die Päpste derartige Kongregationen als ständige Behörden. Als erste schuf Paul III 1542 die Congregatio Inquisitionis seu sancti Officii (¶ Inquisition, 2); ihr folgten in den nächsten Jahrzehnten andere, die Congregatio Concilii (¶ Tridentinum; errichtet im Jahre 1564), Indicis (¶ Index; errichtet im Jahre 1571) usw. Einen vorläufigen Abschluß erhielt diese Entwicklung unter ¶ Sixtus V durch die Bulle Immensa aeterni vom 22. Januar 1587, die für mehr als 3 Jahrhunderte die Verfassung der römischen K. im wesentlichen festlegte. Durch sie wurden neben den älteren Justizbehörden, Gnadenbehörden und Kanzleibehörden die ständigen Kardinalkongregationen (congregationes ordinariae) wichtige Glieder in der Behördenorganisation der römischen K. Es waren damals 15 an der Zahl, neben den oben genannten vor allem die Congregatio super negotiis Episcoporum et Regularium und die Ritenkongregation (Congr. Rituum), jene zur Leitung der Bischöfe und der Orden, diese zur Beaufsichtigung des Kultus, für Heiligsprechungen usw.

3. Die weitere Entwicklung führt zu einem immer größeren Uebergewicht der Kongregationen, deren Zahl noch durch manche, so 1622 durch die wichtige Congregatio de propaganda fide (¶ Heidenmission: II, 2), 1669 durch die Congr. Indulgentiarum et sacrarum Reliquiarum (für Ablaß- und Reliquienwesen), vermehrt wurde. Die Kongregationen beschränkten sich nicht auf die Verwaltung, sondern entschieden auch streitige Sachen; vor allem gelang es ihnen, ihre Zuständigkeit immer mehr auf Kosten der älteren Behörden, besonders der Justizbehörden, auszudehnen. Die Rota und Signatura iustitiae (s. 2) wurden schließlich fast ganz zu bloßen Gerichten des Kirchenstaats, mit dessen Untergang sie gegenstandslos wurden; auch die Camera apostolica (s. 2) und die zu den Gnadenbehörden gehörige Signatura gratiae verloren jede Bedeutung. Aber auch unter einander gerieten die Kongregationen, da es an einer klaren Abgrenzung der Befugnisse fehlte, in Zuständigkeitsstreitigkeiten. Schließlich galt der Grundsatz, daß unter mehreren zuständigen Behörden die entschied, welche zuerst angegangen war. Die Folge waren Widersprüche zwischen den Entscheidungen der einzelnen Behörden und Ratlosigkeit der Rechtsuchenden, die nur mit Hilfe von personalkundigen Zwischenträgern herausfinden konnten, an welche Stelle man sich am besten wendete. Die Reformen der folgenden Päpste, Innozenz XII, Benedikt XIV, Gregor XVI beschränkten sich auf Beseitigung einzelner Mißstände, z. B. der Käuflichkeit mancher Aemter, und auf Abgrenzung der Befugnisse aller Behörden. Eine Verfassungsreform großen Stils brachte erst die Konstitution Sapienti consilio ¶ Pius' X vom 29. Juni 1908, ergänzt durch eine Lex propria s. Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae und einen das Verfahren regelnden Ordo vom gleichen Tage (gedruckt Acta S. Sedis 41, 425 ff, Acta Apostolicae Sedis I, 7 ff, DZKR 18, 436 ff, vgl. auch ebenda 19, 280 ff).

4. Die Reform Pius' X ist keine Aenderung des Wesens der K., sondern eine solche der äußeren Formen. Was sie anstrebt, ist: Trennung zwischen Rechtsprechung und Verwaltung, scharfe Abgrenzung der Befugnisse jeder Behörde, Vereinfachung der Verfassung und des Geschäftsganges, Beseitigung des Ueberflüssigen. Die Scheidung zwischen den Kardinalkongregationen und den sonstigen Behörden ist geblieben; die letzteren sind entweder Gerichtshöfe (Tribunalia) oder Aemter (Officia). — Die Zahl der Kongregationen ist auf 11 vermindert. An der Spitze steht als älteste die Congregatio s. Officii (nicht mehr s. Inquisitionis; s. 2), die über der Reinheit der Lehre zu wachen hat. Der Papst sitzt ihr vor ebenso wie der von Sixtus V (s. 2) zur Vorbereitung der allgemeinen Konsistorialsitzungen des Kardinalskollegiums errichteten Congregatio Consistorialis, die heute nicht nur die Errichtung und Besetzung von Bistümern, sondern die Aufsicht über die gesamte Amtstätigkeit der Bischöfe als Aufgabe hat. Die Congregatio de Disciplina Sacramentorum hat die Entscheidung in Sakramentssachen, vor allem in Ehesachen. Die Congregatio Concilii, bisher die berufene Instanz in allen Dingen, die das ¶ Tridentinum geregelt hatte, übt heute nur eine Aufsicht über den Weltklerus. Die Congregatio

negotiis Religiosorum sodalium praeposita hat unter sich das Ordens- und Kongregationswesen (¶ Kongregationen: I, 1). Das Missionswesen untersteht nach wie vor der Congregatio de Propaganda Fide (¶ Heidenmission: II, 2); aber das Missionsgebiet ist gegen früher kleiner geworden und in manchen Dingen anderen Kongregationen unterstellt. Von den weiteren fünf Kongregationen sind am wichtigsten die Congregatio Indicis (s. 2) und die neugegründete Congregatio Studiorum, der alle von der Kirche abhängigen Universitäten und Fakultäten unterstehen. Zur Ritenkongregation vgl. ¶ Gottesdienst: II, 2 ¶ Heiligsprechung ¶ Kongregationen: I, 1; zur Ablaßkongregation ¶ Bußwesen: III, 5 (Sp. 1483). Alle Kongregationen sind künftig nur Verwaltungsbehörden, mit Ausnahme der Congregatio Concilii und negotiis Religiosorum sodalium praeposita, die über Weltgeistliche und Religiose auch die Disziplinargerichtbarkeit üben. Im übrigen ist die Verfassung der Kongregationen die alte geblieben; jede besteht aus mehreren Kardinälen, deren einer als Praefectus den Vorsitz führt. Ihre Erlasse werden meist durch eigene Kanzleien ausgefertigt. — Die streitige Gerichtsbarkeit ist in erster Linie der S. Rota Romana zugewiesen, die damit wieder ihre alte zentrale Stellung (s. 2) erlangt hat. Sie besteht aus 10 Auditores von Prälatenrang, die als Kollegium unter dem Vorsitz des Rangältesten, des Decanus, entscheiden. Sie ist der ordentliche Gerichtshof in allen an die K. gelangenden Zivil- und Kriminalsachen. Ueber ihr steht als höhere Instanz die aus 6 Kardinälen bestehende Signatura Apostolica; sie entscheidet über Ablehnung eines Auditor wegen Befangenheit, über Amtsverfehlungen der Auditoren, endlich über Nichtigkeits- und Restitutionsklagen gegenüber Entscheidungen der Rota. Die Gerichtsbarkeit in foro interno, in Gewissenssachen, mit ihren Absolutionen, Dispensationen usw. ist der S. Poenitentiaria (s. 2), an deren Spitze als Poenitentiarius maior (Großpönitentiar) ein Kardinal steht, verblieben; nur alle Ehesachen sind ihr genommen. Die beiden Signaturae iustitiae und gratiae sind aufgehoben. — Unter den Aemtern (officia) überragt alle an Bedeutung die Secretaria Status (s. 2) mit dem Kardinal-Staatssekretär (Cardinalis a Secretis Status) an der Spitze, eine Art kirchliches Ministerium des Auswärtigen, die Seele der vatikanischen Politik. Zu ihren beiden Abteilungen für außerordentliche und ordentliche Angelegenheiten ist als dritte eine Abteilung für die Ausfertigung der apostolischen Breven mit einem Cancellarius Brevium Apostolicorum an der Spitze getreten; sie ersetzt die bisherige Secretaria brevium (s. 2). Der Kanzlei (Cancellaria Apostolica) (s. 2), deren Vorstand, ein Kardinal, heute wieder Cancellarius heißt, ist die Ausfertigung der Bullen geblieben; untergeordnete Expeditionsbehörden sind die Secretariae Brevium ad Principes et Epistolarum Latinarum. Ganz eingeschränkt ist die Tätigkeit der Dataria (s. 2) und der unter dem ¶ Camerlengo stehenden Camera Apostolica (s. 2); die erstere unterstützt den Papst bei der Besetzung der ihm vorbehaltenen Benefizien (¶ Reservationen); die letztere verwaltet das päpstliche Gut während der Erledigung des päpstlichen Stuhles. Im übrigen ist das Amt des Camerlengo ein Ehrenamt; die päpstliche Finanzverwaltung hat der Thesaurarius. — Soweit diese Behörden Entscheidungen treffen, sind dieselben ebenso verbindlich, wie wenn sie vom Papst ausgingen, aber nie unfehlbar.

5. Eine Sonderstellung an der römischen K. nimmt das Kardinalkollegium (¶ Kardinalat) ein, dessen 70 Mitglieder (6 Bischöfe, 50 Priester, 14 Diakonen) vom Papst durch Uebergabe des roten Hutes und Saphirringes unter althergebrachten Förmlichkeiten ernannt werden. Das Recht der kath. Regierungen, je einen Bischof ihres Landes zur Ernennung vorzuschlagen (sog. Kronkardinäle), bindet den Papst nicht. — Der Einfluß der Kardinäle auf die Regierung macht sich heute dadurch geltend, daß die wichtigsten Regierungsämter, vor allem das des Staatssekretärs, mit Kardinälen besetzt werden, und daß ein großer Teil der kirchlichen Verwaltung den Kardinalkongregationen (s. 4) obliegt. Dagegen hat die unter dem Vorsitz des Papstes tagende Versammlung der gesamten Kardinäle, das Consistorium (¶ Kardinalat; Sp. 927), keinen nennenswerten Anteil am Kirchenregiment. Reine Zeremonialversammlungen sind die Consistoria publica, zu denen auch in Rom weilende Bischöfe und Prälaten, ja sogar gewisse Laien (Fürsten, Gesandte) Zutritt haben. Aber auch die Consistoria secreta (ordinaria) haben ihre alte Bedeutung verloren. Streitige Sachen sind ihnen überhaupt entzogen; über die Beziehungen der Kirche zu den einzelnen Staaten werden im Konsistorium nicht mehr Beratungen gepflogen, sondern nur durch sogenannte Allokutionen Mitteilungen gemacht. Im übrigen beschränkt sich ihre Mitwirkung auf die Vergebung von höheren Kirchenämtern und auf die Errichtung, Teilung und Vereinigung von Bistümern; doch liegt auch hier die Entscheidung beim Papste.

J. H. Bangen: Die römische K., 1854; — J. F. v. Schulte, in RE³ XI, S. 178 ff; — Nik. Hilling: Die römische K., 1906; — Paul Hinschius: System des kathol. Kirchenrechts I, §§ 38. 40—67; — Vgl. ferner die Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts von Emil Friedberg, 1909⁶, §§ 61—62 und J. B. Sägmüller, 1909², §§ 88. 89 (dort auch die Literatur); — M. Hofmann: Zeitschrift für kathol. Theologie 33, S. 198 ff; — K. Holl in: ChrW 1910, S. 199 ff; — P. Fourneret in: Le Canoniste contemporain 31, S. 577 ff; 32, S. 65 ff. 193 ff. 321 ff.; 33, S. 193 ff; — P. Bourret: La réorganisation des sacrées congrégations, tribunaux et offices administratifs de la curie romaine, 1909. — Hier sei auch von den offiziellen Sammlungen der Entscheidungen der Kardinalkongregationen hingewiesen auf die der Konzilkongregation im Thesaurus resolutionum (seit 1718; mehr als 150 Bde.), die der Propaganda im Jus pontificium, Rom 1888 ff, und in den Collectanea, 2 Bde., Rom 1907 (vgl. Bullarium Congregationis de propaganda fide, 5 Bde., Rom 1839 ff), die Decreta authentica der Ablaßkongr., 1883, die Decreta authentica der Ritenkongr., 1898 ff. **E. Rietschel.**

Kurland ¶ Ostseeprovinzen.

Kurpfalz ¶ Bayern: II.

Kurrende, Chor von (armen) Schülern, die an bestimmten Tagen und Stunden auf den Straßen geistliche Lieder singen und dafür bezahlt werden.

Kurtz, Johann Heinrich (1809—90), evg. Theologe, geb. zu Montjoie, 1835 Gymnasiallehrer in Mitau, 1849 Prof. der Kirchengeschichte, seit 1859 des AT in Dorpat, 1870 pensioniert, lebte dann bis zu seinem Tode in Marburg i. H., durch seine oft aufgelegten Lehrbücher einer der einfluß-

reichsten Vertreter des ¶ Neuluthertums. K. suchte in seinem G. H. v. ¶ Schubert gewidmeten Werke: „Die Astronomie und die Bibel", 1842 (1865[5] unter dem Titel: Bibel und Astronomie), Harmonie zwischen dem Weltbild der neuen Naturwissenschaft und dem biblischen Schöpfungsbericht zu erweisen; ein theosophischer Einschlag und allerlei Umdeutungen der biblischen Aussagen fehlen nicht. In seiner heilsgeschichtlichen Betrachtung des AT näherte er sich v. ¶ Hofmann (¶ Erlanger Schule, 3); im mosaischen Kultus und vielem anderem aus der at.lichen Geschichte sah er Symbole des später vollendeten Heils, geriet aber mit ¶ Keil und ¶ Hengstenberg über I Mose 6_{1-4} in Streit, und gab schließlich wie Frz. ¶ Delitzsch die schriftstellerische Einheit des Pentateuchs (¶ Mosesbücher) preis. Von seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten fand ungemeine Verbreitung das „Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende" (1849, 1906[14] von ¶ Bonwetsch und ¶ Tschackert).

Von K.s sonstigen Schriften seien genannt: Das mosaische Opfer, 1842; — Lehrbuch der hl. Geschichte, 1843; — Christliche Religionslehre, (1844) 1902[15]; — Biblische Geschichte, 1847, seitdem in über 50 Auflagen (¶ Historienbuch, 1); — Geschichte des Alten Bundes I 1848 (1864[3]); II 1855 (1858[2]); — Lehrbuch der Kirchengeschichte für den Unterricht in höheren Lehranstalten, 1852 (seit der 3. Aufl. 1856: Abriß der K. G. usw., 1906[16]); — Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte 1853—56, unvollendet; — Erklärung des Briefes an die Hebräer, 1869. — Ueber K.: RE[3] XI, S. 187 ff; — Briefe an J. H. K., herausgeg. von N. Bonwetsch, 1910. **M.**

Kurverein zu Rense (1338) ¶ Goldene Bulle ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2089).

Kusari (Kosri, Khazārī), d. h. der Chazare, ist der Titel eines religionsphilosophischen Werkes ¶ Jehudā Ha-Lēvī. Ueber den Inhalt dieses Werkes vgl. ¶ Jüdische Philosophie, 6. — Das türkisch-tatarische Volk der Chazaren lebte vom 3. bis 11. nachchristlichen Jhd. an der Mündung der Wolga. In seiner Blütezeit (etwa 600—950 n. Chr.) erstreckten sich die Grenzen des Chazaren-Reiches im Norden bis Kiew, im Westen bis zum Dniepr, im Süden bis zum Kaukasus. Die Halbinsel Krim führt lange den Namen Chazaria. Das sehr kriegerische Steppenvolk, das die Hunnenstürme der Völkerwanderung überdauert und sich mit den verschiedensten Stämmen vermengt hatte, nahm später byzantinische und islamische Kultur an; die Städte Semender, Sarkel am Don und die Hauptstadt Itil (Atel) an der Wolgamündung wurden die Stapelplätze eines regen Handels, den diese „Venezianer des Kaspi-Sees und des Schwarzen Meeres" trieben. Der Völkermischung entsprach auch eine Mischung der Religionen im Reiche der Chazaren: Heiden, Christen, Muhammedaner und Juden lebten friedlich nebeneinander. Es ist eine merkwürdige religionsgeschichtliche Tatsache, daß in der Zeit der erbittertsten Religionskämpfe im gebildeten Abendlande ein halbzivilisiertes Steppenvolk im Süden Rußlands eine weitgehende religiöse Toleranz verwirklichte. Die Bekehrung des Chaghans (= Fürsten) und seines Vertreters, des Begs, der Heerführer und eigentlicher Regent war, und eines kleinen Teiles des Volkes zum Judentum fällt in das 7. oder 8. Jhd. Um 960 fand ein Briefwechsel zwischen Chasdai ibn Schaprut, dem jüdischen Minister am Hofe Abdurrachmāns III in Kordowa, und dem Chazaren-König Joseph statt. Bald darauf ging die Macht der Chazaren, die dem Ansturm der Russen nicht lange zu widerstehen vermochten, zu Ende. Ein Teil des Volkes ließ sich in der Krim nieder; um 1000 eroberte Großfürst Wladimir das Reich vollends.

H. Grätz: Geschichte d. Juden V, S. 210 ff. 365 ff; — The Jewish Encyclopedia IV, S. 1—7 (dort Bibliographie); — Vgl. auch die Ausgaben des Buches Kusari, arabisch und deutsch (mit Einleitung) von Hartwig Hirschfeld, Breslau 1885 und Leipzig 1887; hebr. und deutsch von David Cassel, 1853. **J. Pollak.**

Kuß. Der K., meist Mund-K., seltener (bei arktischen, hinterindischen und ozeanischen Völkern) Nasen-K., diente auf der primitivsten Stufe wahrscheinlich ebenso wie die Blutmischung dem Seelentausch der Liebenden oder Bündnis-Schließenden; denn aus Mund oder Nase strömt die Seele aus. Diese ursprüngliche Bedeutung hat sich am längsten in der Zauberei gehalten: wenn der Zauberer den Toten durch einen K. zu beleben versucht, so will er ihm vor allem seine eigene Seele einflößen (vgl. II Kön 4_{34}), wie ja auch Jahve den aus Tonerde geformten Menschen durch Anhauchung zu einer lebendigen Seele macht (I Mose 2_{7}). Das Küssen Verstorbener ebenso wie das Küssen der Gottesbilder (Hos 13_{2} I Kön 19_{18}), des schwarzen Steines in Mekka (¶ Arabien, 2), der Madonnenbilder in der kath. Kirche, ist wohl anfangs ebenfalls als Seelenübertragung aufgefaßt, später aber als Huldigung verstanden worden. Das geht vor allem daraus hervor, daß man (in Babylonien und Aegypten, vgl. aber auch Pslm 2_{12} nach der verbesserten Lesart „küsset seinen Fuß") der Gottheit die Füße küßte. Der K. bei der Begrüßung oder beim Abschied kann je nach den Verhältnissen sehr verschiedene Bedeutungen haben. Er war unter Freunden schon den alten Babyloniern (vgl. die Mythen) und Israeliten bekannt (I Mose 29_{13} 31_{28}; II 4_{27} 18_{7}), ist aber überhaupt weit verbreitet und wahrscheinlich überall selbständig in Uebung gekommen. — ¶ Friedenskuß (Bruderkuß) und ¶ Fußkuß haben eigene Artikel.

Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie II, 2, 1909, S. 50 ff. **Greßmann.**

Kustodie des hlg. Landes. Die Franziskanerniederlassungen des heiligen Landes bilden eine K., die Bezeichnung einer kleineren Provinz dieses Ordens, deren Vorsteher Kustos genannt wird und unmittelbar dem General unterstellt ist. Das Vorrecht der Väter vom hl. Grabe (¶ Grab, hlg.: III, 3), Wächter desselben zu sein, wurde dem Minoritenorden wegen der Bekehrungsfahrt seines Stifters (¶ Franz von Assisi) zum Sultan Kamel 1219 übertragen. Zahlreiche Niederlassungen dieses Ordens wurden an den denkwürdigen Stätten des hlg. Landes, Nazareth, Bethlehem, Rama usf. gegründet, zu religiösen, unterrichtlichen und wohltätigen Zwecken. Diese Anstalten wurden selbst nach dem Falle Akkos (¶ Kreuzzüge, 6) behauptet, freilich unter steten und opferreichen Verfolgungen seitens der Mohammedaner; die Zahl der Märtyrer wird auf 2000 geschätzt. In Jerusalem selbst wird von den Franziskanern noch eine Reihe von gemeinnützigen Anstalten geleitet. Ihre Hauptniederlassung ist das mächtige Kloster San Salvator, 200 m nordwestlich von der Grabeskirche, „die K. des hlg. Landes"; 80

Franziskaner, nämlich 55 Laienbrüder und 25 Patres beträgt die Vollzahl seiner Insassen. Für diejenigen, welche den Dienst in der Grabeskirche zu versehen haben, ist hart an diese Kirche, durch eine Verbindungstür verbunden, ein kleineres Kloster angebaut. Hier wohnen während des dreimonatigen Dienstes 6—7 Priester mit der entsprechenden Zahl von Brüdern. Dieser Dienst ist so geregelt, daß jeder Priester im Laufe des Jahres einmal wenigstens das Wächteramt ausüben darf. Der Wachedienst führt nicht selten zu schweren Verwicklungen und blutigen Streitigkeiten (¶ Grab, hlg.: I), unter denen die Franziskaner viel zu leiden hatten.

P. Fernandez: Conspectus omnium missionum ordinis fratrum minorum, 1905. **Th. Engert.**

Kuthäer = ¶ Samaritaner.

Kutte ¶ Ordenstrachten; vgl. ¶ Kapuze.

Kutter, Hermann, evg. Theolog, der bedeutendste Vertreter der Religiös-Sozialen (¶ Evangelisch-sozial, 4 b), geb. 1863 in Bern als Sohn eines Ingenieurs, 1887 Pfarrer in Vinelz, seit 1898 am Neumünster in Zürich. Wer seine prophetische Wirksamkeit ganz verstehen will, muß seine früheren wissenschaftlichen Werke kennen: „Clemens Alexandrinus und das NT“, 1897; „Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant der mittelalt. Frömmigkeit“, 1898, und besonders „Das Unmittelbare, eine Menschheitsfrage“, 1902. Der Predigtband: „Die Welt des Vaters“ (1901) zeigt ihn noch im pietistischen Gewande. Aber die entscheidende Frage heißt schon: Geld oder Gott, Christentum oder Christus. Spätere Predigten sind einzeln gedruckt: Die soziale Frage, Geld und Geist, Leben (Römer 1 $_{17}$), Advent der Armen, Bibel und Wohnungsnot, Recht und Pflicht (ein Wort an die Arbeiterfrauen). Da erregte „Sie müssen, ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft“ (1904) die Geister der religiös-interessierten Zeitgenossen wie kaum ein anderes Buch. In englischer Sprache ist es noch weiter verbreitet als in deutscher; bei den christlichen Sozialisten Amerikas gilt es als das Buch, das nach der Bibel kommt. „Sie müssen“, d. h. die Sozialdemokraten müssen gegen die Herrschaft des Mammons und für eine höhere Ordnung kämpfen, weil sie unbewußt vom lebendigen Gott getrieben werden; jeder wirkliche Fortschritt im Guten kommt auf ihre Rechnung. K. predigt aber nun nicht: Werdet Sozialdemokraten! sondern: helft, daß neues Leben aus den dürren Auen des überlieferten Christentums emporblüht! Darauf ging seine nächste Schrift aus: „Gerechtigkeit (Römerbrief I—VIII), ein altes Wort an die moderne Christenheit“, 1905. Insbesondere für die Pfarrer ist die einzige Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun? —: den lebendigen Gott, wie er sich im Evangelium Jesu Christi geoffenbart hat, verkündigen und nicht, wie bisher, den subjektiven Privatgott („Wir Pfarrer“, 1907). In diesem Buch erreicht sein Zorn gegen das kirchliche Christentum die Höhe, und doch bleibt er selbst Pfarrer, und die tödlich angegriffene Kirche erträgt es. „Die Revolution des Christentums“ (1908) ist trotz des Titels gerechter gegen die Kirche und kritischer gegen den Sozialismus, um so großartiger aber in der Grundüberzeugung, daß die Liebe eine revolutionäre Macht ist (S. 110—213). Die rein religiöse Orientierung K.s kommt zum starken Ausdruck in dem Vortrag „Jesus Christus und unsere Arbeit“ („Neue Wege“, 1909, S. 203—216, 234—246). — Erwähnenswert ist, daß sich in der Schweiz unter dem Eindruck der sozialistischen Pfarrer „Vereine sozialdemokratischer Kirchgenossen“ gebildet haben (¶ Schweiz).

Ueber K. vgl. Neue Wege (Basel), 1907, S. 174 ff: Pfarrer und Prophet; 1908, S. 299 ff: Revolution oder Reformation? — Evangelisch-Sozial 1907, S. 208 ff: Ein Besuch bei H. K.; 1908, S. 198 ff 238 ff: Vertritt K. das Evangelium Jesu? — Archiv f. Sozialwissensch. XXX, 1910, S. 455 ff: Sozialdemokratische Pfarrer. **Israel.**

Kuyper, 1. Abraham, holländischer Theologe, Kirchen- und Sozialpolitiker, Schriftsteller und Staatsmann. Geboren 1837 zu Maassluis, in Leiden Schüler von ¶ Scholten, nach längerem Schwanken für den theolog. Beruf gewonnen, 1863 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk in Bees, 1867 in Utrecht. Hier lehnte er mit seinem Kirchenrat die Beantwortung der Visitationsfragen ab, weil er der „Kirche“ das geschichtliche und (infolge ihres „lügnerischen“ Scheinwesens) das moralische Recht absprach, die Einzelgemeinde zu „visitieren“. 1869 Pfarrer in Amsterdam, wo er sofort ¶ Groen von Prinsterers Partei sich anschloß und von diesem als der „geniale Leiter der Antirevolutionären“ proklamiert wurde (vgl. ¶ Da Costa). Zugleich begann er den öffentlichen Kampf gegen den „Modernismus“ in der Kirche und legte 1874 nach seiner Wahl zum Abgeordneten der 2. Kammer sein Pfarramt nieder, um sich ganz der kirchen- und sozialpolitischen Tätigkeit zu widmen. 1870 erwirbt er die Zeitschrift Héraut, um sich eine regelmäßige Einwirkung auf das Volk zu sichern, und gibt ihm die Losung: Voor vrije kerk en vrije school in het vrije Nederland. 1872 Gründer, Schriftleiter und später auch dem Namen nach Eigentümer der Tageszeitung Standaard, von 1878 an zugleich auch wieder Schriftleiter des jetzt rein kirchlichen Héraut. Von nun an Herold und Fahnenträger eines Neucalvinismus, der die einzige Rettung für Kirche und Volk in der Rückkehr zu Lehre und Verfassung von 1619 (¶ Dordrechter Synode) sieht. K. leitete 1878 die Massenpetitionsbewegung (300 000 Unterschriften) gegen die „unchristliche“ Schulgesetzgebung, vereinigte im gleichen Jahre die antirevolutionären Gruppen auf ein gemeinschaftliches Aktionsprogramm, gründete mit einigen Freunden 1880 die Freie Universität in Amsterdam und übernahm an ihr eine Professur (bis 1901). 1881 Vorsitzender des Zentralkomitees der Antirevolutionären Partei, verficht er als solcher erfolgreich den Gedanken der Notwendigkeit eines taktischen Bündnisses mit den Katholisch-Konfessionellen. Da ein früherer Versuch, für sich und seine Gesinnungsgenossen Boden und Band für gemeinsames kirchenpolitisches Auftreten in der absoluten Verpflichtung auf die Autorität des Wortes Gottes zu gewinnen, gescheitert war, fand K. in dem knochenerweichenden Einfluß des synodalen Zusammenhanges die Ursache der kirchlichen Ohnmacht und rief nun auf zum Kampf gegen die durch die Staatsverfassung geschaffene und von Staatsgeldern erhaltene synodale Hierarchie, für die „Königsherrschaft Jesu“. Zugleich bereitete er ein friedliches Ausscheiden der größten Gemeinden des Landes aus dem Synodalverband und deren Bedienung durch an der Freien Universität vorgebildete Pfarrer vor. Aber die

Kreissynode („Ring") setzte (1886) sämtliche an dem Unternehmen beteiligten Pfarrer, Aeltesten und Diakonen ab (¶ Vos); die Generalsynode schloß sie sogar aus der Ned. Herv. Kerk aus, und den austretenden Gemeinden wurden sämtliche Kirchengüter gerichtlich abgesprochen. Trauernd zogen die „echten" Reformierten „aus dem Diensthause Aegypten" und gründeten neue gereformeerde (doleerende) Kirchen. K. wurde der Führer der Doleantie, die freie, gereinigte Einzelgemeinden an Stelle der vom „Unglauben" beherrschten Gesamtgemeinde setzen wollte, und vereinigte 1892 diese Kirchen mit den 1834 afgescheidenen Kirchen. 1894 wurde K. wieder Abgeordneter zur 2. Kammer; 1898 reiste er nach Amerika (Varia Americana, 1899) und hielt Stone-Vorlesungen; 1899 wurde er Vorsitzender der Amsterdamer internationalen Konferenz in Sachen der Armeniermorde, 1901 bis 1905 Ministerpräsident, 1908 „Minister van Staat" auf Lebenszeit. — ¶ Niederlande: I—II.

K.s Bedeutung liegt nicht nur in seiner Persönlichkeit, sondern auch in der Befriedigung sämtlicher literarischer Bedürfnisse seiner Anhänger durch ihn allein in beispiellosem Umfang.

Die Zahl seiner Schriften beträgt etwa 150. Außer einer großen Reihe von Predigten, Predigtsammlungen und erbaulichen Schriftbetrachtungen sind hervorzuheben: 1. wissenschaftlich-theologische Werke: Abhandlungen zur Gesch. der holl. Kirchenverfassung, in: Ter Haar und Molls Kirchengeschichte, 1869; — De vleeschwording des woords, 1887; — E voto Dordraceno, 4 Bde. 1892—1895, 1904—1905² (eine Auslegung des Heidelb. Katechismus aus dem Dordrechter Bekenntnis und der Lehre der altreform. Väter); — Het werk van den H. Geest, 3 Bde., 1888 bis 89; — Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid, 3 Bde., (1894) 1908² (Kuypers Hauptwerk); — Calvinism. Six Stonelectures, 1898 (holl. 1899; deutsch 1904); — Evolutie, 1899; — De engelen Gods, 1902; — De gemeene gratie, 3 Bde. und Nachtrag, 1902—1905. — 2. Schriften zum Kirchenstreit und zur kirchlichen Neugründung, z. B.: Wat moeten we doen? 1867; — Kerkvisitatie te Utrecht, 1868; — Toelichting der memorie van den alg. kerkeraad van Utrecht, 1868; — Verzameling van officiëele bescheiden in zake der kerkvisitatie te Utrecht, 1868; — Vrijmaking der Kerk, 1869; — Conservativisme en orthodoxie, 1870; — Geworteld en gegrond, de kerk als organisme en instituut, 1870; — Het modernisme een fata morgana, 1871; — De Synode der Nederl. Herv. Kerk, 1879; — De heedendaagsche schriftkritiek, 1881; — Tractaat van de reformatie der kerken, 1884; — Het dreigend conflict, 1886; — Het conflict gekomen, 1886; — Contra-Memorie, 1886; — D. Kuyper voor de Synode, 1886; — Laatste woord, 1886; — Afwerping van het juk der synodale hierarchie, 1886; — Kerkenordening, 1887; — Seperatie en Doleantie, 1890; — Zelfstandigheid der gemeenten, 1908. — 3. Ueber „christliche" Schul-, Sozial- und Staatspolitik: Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden, 1874; — De schoolkwestie, 1875; — Ons Program, 1879 ff; — Antirevolutionair ook in uw huisgezin, 1880; — Strikt genomen. Het recht tot universiteitsstichting, 1880; — Is er aan de publieke universiteit ten onzent plaats voor een faculteit der Theologie? 1890; — Het sociale vraagstuk en de Christel. religie, 1891; — L. W. Chr. Keuchenius, 1895; — De Christus en de sociale nooden en Demokratische klippen, 1895; — Le parti Anti-révolutionnaire (in „Les Pays-Bas" 1898); — Bij de gratie Gods („Von Gottes Gnaden"), 1898; — Band aan het woord. Hoe is een Universiteit aan het woord van God te binden? 1899; — Volharden bij het ideaal, 1901; — Christelijke politiek, 1904; — Sociale wetsontwerpen, 3 Bde., 1905; — Bilderdijk en zijne nationale beteekenis, 1906; — Parlementaire redevoeringen, 4 Bde., 1908; — Ons instinctieve leven, 1908. — Außerdem gab er neu heraus: Werke von J. Lasco, Vostius, F. Junius und anderen Vätern der Reformierten Kirche, zuletzt auch mit ¶ Rütgers und ¶ Bavinck die Statenvertaling der Bibel, 1895. — Ueber K. vgl. außer den bekannten deutschen Kirchengeschichten und den allgemeinen Werken über die ¶ Niederlande G. J. Vos: Het keerpunt in de jongste geschiedenis van kerk en staat, Amsterdam 1887; — De Sav. ¶ Lohman: Dr. A. K. (in Mannen van beteekenis), Haarlem 1889; — Gedenkboek, opgedragen door het feestcomité aan Prof. Dr. A. K. by zijn 25jarig jubileum, Amsterdam 1897; — B. D. Eerdmans: De theologie van Dr. A. K., Leiden 1909; — Die Schriften von T. ¶ Cannegieter, ¶ Hoedemaker, H. ¶ Kleyn und ¶ Bronsveld zur Kirchenverfassung; — A. Schowalter in ChrW 1895, Nr. 41. 43. 45. 52; 1906, Nr. 18.

2. **Hermann Huber**, holländischer evg. Theologe, Sohn von Abraham K. Geb. 1864 zu Beesd, 1891—1900 Pfarrer der Geref. Kerk zu Baarn und Leeuwarden, 1900 Professor an der „Freien" Universität zu Amsterdam.

Schriften: De opleiding tot den dienst des woords bij de Gereformeerden, 1891; — De Christelijke vrijheid, 1896; — De postacta of nahandelingen van de nationale Synode van Dordrecht, 1899; — Evolutie en Revelatie, 1903; — Hamabdil. Van de heiligheid van het Genadeverbond, 1907; — Gab mit ¶ Biesterveld das Kerkelijk Handboekje (Sammlung von Synodalverhandlungen und Gesetzen zur Kirchengemeindeordnung), 1905, heraus. **Schowalter.**

Kvacala, Johann, evg. Theologe, geb. 1862 in Petrovacz (Ungarn), 1888 ord. Prof. am Lyzeum in Preßburg, 1893 ord. Prof. d. hist. Theol. in Dorpat.

Hauptschriften: J. A. Comenius, sein Leben und seine Schriften, 1892; — D. E. Jablonskys Briefwechsel mit Leibniz, 1897—1898; — Korrespondenz des Comenius (tschechisch), 1898 und 1902; — D. E. Jablonsky und Großpolen, 1901; — Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des 17. Jhd.s (MG paed.), 1903—1904; — Th. Campanella, 1909. **Frch.**

Kwanti, chinesischer Kriegsgott, ¶ Konfuzianismus, 3 (Sp. 1661).

Kybele ¶ Griechenland: I, 2 (Sp. 1669) ¶ Synkretismus: I ¶ Attismysterien, 1.

Kyllena = ¶ Kilian.

Kynewulf ¶ Literaturgeschichte: II, B 1.

Kyniker ¶ Philosophie, griechisch-römische, 2.

Kyrenaiker ¶ Philosophie, griechisch-römische, 2.

Kyrie Eleison ¶ Kirchenlied: I, 2 b (Leisen) ¶ Formeln, liturgische, 1 d.

Kyrios (Herr) ¶ Christologie: I, 1 c; 2 c; ¶ Heidenchristentum, 8.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.



Laach ¶ Maria-Laach.

de Labadie, Jean (1610—74), wurde in Südfrankreich geboren und von Jesuiten erzogen. Eigensinn, Abneigung gegen scholastische, Vorliebe für mystische und biblische Studien machten ihm den Aufenthalt bei den Jesuiten unerträglich. Er trat 1639 ganz aus und erntete als anziehender, liebenswürdiger Weltgeistlicher rednerische Erfolge. Vom Haß der Jesuiten verfolgt, trat er 1650 zum Kalvinismus über und wirkte 1659—66 als Prediger in Genf, das er zu der alten Reinheit der Sitten zurückführen wollte; hier hat ¶ Spener ihn kennen gelernt. 1666 nahm L. einen Ruf nach Middelburg in Holland an. Wie ¶ Lodenstein arbeitete er an der Heiligung des Lebens durch Kirchenzucht unter Führung des Pfarrers und durch Erbauungsversammlungen, bis ihn seine Synode wegen Ungehorsams gegen Bekenntnis und Liturgie absetzte. L. gründete nun die erste Sekte auf reformiertem Boden. Als die Unruhen vom kirchlichen auf das bürgerliche Gebiet übergriffen, zog er sich mit einigen Freunden und Freundinnen nach Amsterdam zurück und pflegte eine klosterartige, geistliche Hausgemeinschaft. Eine neue Zuflucht in Herford in Westfalen (bei der Aebtissin ¶ Elisabeth von H.) verschaffte ihm seine Freundin Anna Maria von ¶ Schürmann. Als Fremdkörper in Deutschland, unter Anfeindungen der Bürger und der Geistlichen, schloß sich die Gemeinschaft von ungefähr 50 Personen in 2—3 Häusern um so enger zusammen. Im Ueberschwang religiöser Begeisterung kam es zu Jauchzen, Tanzen, Küssen und heimlichen Ehen. L. starb 1674 im Kreise der Seinen in Altona, seiner letzten Zufluchtsstätte. Seine Gemeinde (etwa 150 Personen) zerfiel bald nach erneuter Ansiedlung in Holland. Seine gutgeschriebenen Reformvorschläge und quietistischen Andachtsbücher (¶ Mystik: II, 5. 6) sind öfter aufgelegt und übersetzt worden. Manche mit der Kirche Unzufriedene haben sich noch lange auf L. berufen (Labadisten, Labadismus). Seine Kritik hat auch niederrheinischen Synoden manchen Anstoß zu Reformversuchen gegeben. — ¶ Niederlande: I.

RE³ XI, S. 191 ff; — H. van Berkum: De L. en de Labadisten, 2 Bde., 1851; — Max Göbel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche II, 1852, S. 181 ff; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 194 ff. **Landgrebe.**

Laban, Enkel des ¶ Nahor, Bruders ¶ Abrahams, und so mit der Familie der Patriarchen blutsverwandt, Bruder der ¶ Rebekka, Vater ¶ Leas und ¶ Rahels und Schwiegervater ¶ Jakobs. Die Sage I Mose 29 $_{1}$ ff erzählt von seinem Wettkampfe mit Jakob (¶ Jakob und Esau, 2). Sie denkt L. dabei ursprünglich als Herdenbesitzer, speziell als Schafzüchter; von Charakter ist er ein Betrüger, der es vortrefflich versteht, seine pfiffigen Streiche in ein biederes Gewand zu kleiden. Seine Stätte ist nach der ältesten Ueberlieferung (beim Elohisten) die große Steppe der „Söhne des Ostens", östlich von Damaskus I Mose 29 $_{1}$). Ursprünglich liegt dieser Sage nichts Völkergeschichtliches zugrunde. Doch nennt ihn schon der Elohist (I Mose 31 $_{20.24}$) wie später der Priesterkodex (25 $_{20}$ 28 $_{5}$) einen „Aramäer". Darum hat man seine Wohnung in dem mesopotamischen ¶ Haran, einem Hauptsitz der Aramäer in historischer Zeit, gesucht (so 27 $_{43}$ 28 $_{10}$ 29 $_{4}$ Jahvist). Seinen Vertrag mit Jakob hat man auf einen Völkerbund, der zu ¶ Gilead im Ostjordanlande geschlossen sein soll, gedeutet (31 $_{52}$ Jahvist). Auch die Rebekkageschichte, eine spätere, „ausgeführtere" Erzählung, verwendet diese Gestalt: auch hier ist er auf Hab und Gut bedacht (24 $_{29}$ ff).

Eduard Meyer: Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910³, S. 323 ff. 254. **Gunkel.**

Labanca, Baldassare, Philosoph und Historiker, geb. 1829 zu Agnona bei Campobasso (Italien), von 1861 an Lehrer der Philosophie an Lyzeen, von 1875 an Prof. der Moralphilosophie erst an der Universität Padua, dann an der Universität Pisa, 1886—1910 Prof. der Geschichte des Christentums an der Universität Rom, lebt in Rom.

Von L.s theologischen Werken seien hier genannt: Marsilio da Padova, 1882; — Della religione e della filosofia cristiana, 1886—88; — Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia, 1890; — Carlomagno e i due papi Adriano I e Leone III nell'arte cristiana, (1891) 1903²; — Vico e i suoi critici cattolici, 1898; — Gesu Cristo nella letteratura contemporanea, 1903; — Il papato. Sua origine, sue lotte e vicende, suo avvenire, 1905 (deutsch von M. Sell: Die Zukunft des Papsttums, 1906). — Einen Elenco delle sue pubblicazioni filosofiche e religiose dal 1857 al 1908 gab L. 1908 heraus. **M.**

Labarum, römisches Feldzeichen in Form eines Kreuzes, bezw. der Doppelaxt (Labrys), die schon in alter Zeit, auch außerhalb der römischen Religion, religiöse Verehrung gefunden hat (vgl. z. B. ¶ Griechenland: I, 2, Sp. 1669). Vom Querbalken hing das Fahnentuch herab; an der Spitze war das L. seit ¶ Konstantins d. Gr. Sieg 312 mit dem Monogramm Christi (¶ Sinnbilder, kirchl.) versehen.

Bruno Schremmer: L. und Steinaxt, 1911. **M.**

Laberthonnière, Louis, französischer Modernist, geb. 1860, seit 1886 Priester des Oratoire, wurde 1887 Lehrer der Philosophie am Collège von Juilly, 1896 Rektor der Ecole Massillon in Paris, 1900 Rektor des Collège in Juilly, leitet seit 1905 die Annales de philosophie chrétienne, das Organ der antischolastischen, liberalen Richtung in der französischen Kirche. L. nimmt darin seit 1896 lebhaften Anteil an den Erörterungen, die M. ¶ Blondels Philosophie hervorrief. Seine unter dem Titel Essais de philosophie religieuse, 1903, und Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, 1904, erschienenen Abhandlungen wurden am 5. April 1906 auf den Index gesetzt. Doch leitet L. nach wie vor die Annales. Hauptgegner L.s ist Abbé J. Fontaine (¶ Blondel, M.). — ¶ Reformkatholizismus **Lachenmann.**

de La Vigne, Marguerin (etwa 1546—1589), gebürtig aus der Normandie, Lic. theol. in Caen,

D. theol. in Paris, Domherr in Bayeux, bekannt als Herausgeber der Kirchenväter (Veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum collectio 1575 ff) gegen die Magdeburger Zenturien (¶ Kirchengeschichtschreibung, 2 c).

RE³ III, S. 210. K.

La Bruyère ¶ Literaturgeschichte: III, B 3 b.

Labrys, Labyrinth, Griechenland: I, 2 Sp. 1669 ¶ Labarum.

La Chaise (François d'Aix de la Chaize; 1624 bis 1709) stammte aus altem französischem Adelsgeschlecht, auf dessen Stammschloß Aix in Forez (Loiredepartement) er geboren wurde. Auf den Jesuitenschulen in Roanne und Lyon erzogen, trat er 1639 in den Jesuitenorden ein und gelangte infolge seiner tüchtigen Kenntnisse und seiner hervorragenden diplomatischen Gewandtheit bald zu hohen Ehren. 1675 wurde er zum Beichtvater Ludwigs XIV (¶ Frankreich, 8) ernannt. Dem König gegenüber nachsichtig, hat er am Hofe eine große Rolle gespielt; er hat die Eheschließung des Königs mit Frau von Maintenon zustandegebracht und hat mit dieser zur Verfolgung der Protestanten, zur Aufhebung des Ediktes von Nantes (¶ Hugenotten: III, 3) sowie zur Unterdrückung des Quietismus (¶ Mystik: II, 5 ¶ Guyon ¶ Fénelon) wesentlich beigetragen. Wissenschaftlich nicht von großer Bedeutung, war er seit 1701 doch Mitglied der Akademie der Inschriften.

Leben des weltberufenen Jesuiten und königlichen Beichtvaters P. La Chaize, Köln 1694; — Histoire de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres, 1709, I b, S. 125 ff; — Regis de Chantelanze: Le père de la Chaize, Lyon 1859; — Nouvelle Biographie Generale 28, S. 483; — KL² VII, S. 1287. Witte.

Lachat, Eugen (1819—86), kath. Bischof, geb. zu Montavon (Kt. Bern), wurde 1842 in Rom Priester, war von 1850 an als solcher in der Schweiz tätig. Seit 1863 Bischof von Basel in Solothurn, bekannt durch seinen Konflikt mit der Regierung wegen des Unfehlbarkeitsdogmas (¶ Basel, 1 ¶ Altkatholiken, 5). L. verzichtete 1884 auf sein Bistum und wurde zum Erzbischof von Damiette und Administrator des kath. Kirchenwesens im Tessin mit dem Sitz in Balerna ernannt. M.

Lachmann, 1. Johann (gest. 1538), Reformator der Reichsstadt Heilbronn, wurde nach dem Studium in Heidelberg 1514 Pfarrverweser in seiner Vaterstadt Heilbronn, 1520 zugleich Prediger. Dieses Amt behielt er bei, das Pfarramt dagegen gab er 1521 an M. Peter Dietz ab. Seit Luthers Auftreten in Worms ist L. für die Reformation gewonnen und führt dieselbe allmählich nach wechselvollen Kämpfen mit der Partei des altgläubigen Pfarrers durch. 1525 hat er das Syngramma Suevicum (¶ Brenz, Joh.) unterschrieben und im ¶ Bauernkrieg den Anschluß der Stadt an den Haufen Jäcklein Rohrbachs verhütet. Der Versuch der kath. Reaktion nach dem Bauernkrieg wurde glücklich abgewiesen, und 1528 konnte zum erstenmal das Abendmahl in evg. Weise gefeiert werden. 1532 wurde an Stelle des altgläubigen Dietz ein neuer Pfarrer gewonnen und zugleich eine evg. Gottesdienstordnung durchgeführt. Die letzten Jahre des frühzeitig zusammenbrechenden L. sind dem Kampf gegen die Wiedertäufer und gegen evg. Zuchtlosigkeit gewidmet.

G. Bossert in: RE³ XI, S. 197—201; — Die Ermahnungen L.s an die Bauerschaft vor und nach den Weinsberger Greueln sind von G. Bossert hrsg. in: Flugschriften aus d. ersten Jahren d. Reformation, hrsg. v. O. Clemen, II, 4, 1908. Hermelink.

2. Karl (1793—1851), Philologe, von 1827 an ord. Professor in Berlin, berühmt durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der griechischen und römischen und vor allem der mittelhochdeutschen Literatur (Nibelungenlied) und durch seine kritische Lessingausgabe, hat sich durch seine Ausgabe des NT (¶ Bibel: II, B 6) um Herstellung eines gereinigten Bibeltextes verdient gemacht. M.

Lachmu und Lachamu ¶ Babylonien usw., Sp. 876.

Lacombe, Beichtvater der Frau von ¶ Guyon.

Lacordaire, Jean Baptiste Henri (1802—61), kath. Kanzelredner und Schriftsteller, geb. in Recey-sur-Ource (Côte d'Or). Das Kolleg zu Dijon verließ er 1819 „mit zerstörtem Glauben", studierte dann im dortigen Lyzeum die Rechte, indem er sich gleichzeitig viel mit Philosophie, Literatur und Politik beschäftigte und ein Verehrer Rousseaus mit deistischen Anschauungen wurde. Während seines juristischen Probejahrs in Paris vollzog sich langsam seine Bekehrung, die ihn schließlich 1824 in ein Predigerseminar trieb. Hier fand er manche Schwierigkeiten, da ihn seine leidenschaftliche Natur und sein scharfer Geist in Konflikt mit den strengen Regeln brachte, doch wurde er 1827 zum Priester geweiht. Seine folgenden Anstellungen steigerten seinen Haß gegen die vom Staat geleitete Erziehung in der „Université" (¶ Frankreich, Sp. 976). Eine von ihm gegründete Schule wurde polizeilich geschlossen, aber auch in Rom mißfiel der kirchliche Liberalismus, und L., ¶ Montalembert und ¶ Lamennais, die zu ihrer Rechtfertigung dorthin gingen, erreichten nur, daß ihre Ideen erst bei ihrer Rückkehr 1832 und unter Schonung ihrer Personen in einer Bulle verdammt wurden. L. unterwarf sich, trennte sich von Lamennais und griff diesen sogar heftig an. — In den folgenden Jahren verteidigte er die kirchliche Lehre in glänzenden Kanzelreden — besonders in Notre Dame in Paris —, die außerordentlichen Erfolg hatten. Seine Predigtweise, der „apologetische Vortrag", in dem er auch die Geschichte, Politik, die ganze geltende Kultur in den Dienst seiner Beweise stellte, machte Schule. Auch als Schriftsteller verteidigte er des Papstes absolute Herrschaft über die Kirche. Seine nächste Aufgabe sah der Unermüdliche in der Wiederherstellung des Predigerordens (¶ Dominikus) in Frankreich. Er selbst wurde 1838, einem jahrelangen Wunsche folgend, in Rom Dominikanermönch und wurde zum Provinzial dieses Ordens für die infolge seiner Tätigkeit eingerichtete besondere Provinz Frankreich ernannt. 1848 wurde er in die Nationalversammlung gewählt, trat aber bald wieder aus und setzte seine Predigten fort. Der Regierung Napoleons (¶ Frankreich, 10) stand er feindlich gegenüber und widmete sich daher in den letzten Jahren, fern von Paris, der Jugenderziehung und seinen Predigten. 1861 wurde er noch an die Stelle Tocquevilles in die Académie française gewählt; bald darauf starb dieser „bußfertige Katholik und unbußfertige Liberale", wie er sich selbst treffend genannt hatte.

RE³ XI, S. 201 ff (Pfender); — KL² VII, Sp. 1289 bis 1310 (G. Fell S. J.); — Grande Encyclopédie, Bd. 21,

S. 718 (Vollet); — A. Bleibtreu: P. L.s Leben und Wirken, 1873; — Chocarne: L., sa vie intime et religieuse, 2 Bde., (1866) 1905[9]; — G. Ledos: L., 1902; — L.s Oeuvres, Paris, 1901, 9 Bde.; außerdem verschiedene Veröffentlichungen seiner Briefe. **Elkan.**

Lacroix, Lucien Léon, französischer Bischof, geb. 1855 in Reilhaguet (Dep. Lot), studierte in Reims, wurde Dominikaner, 1881 Vikar an St. Joseph in Paris, 1891 Religionslehrer am Lycée Michelet, 1901 Bischof von Tarentaise (Savoyen). Wegen seinen liberalen Neigungen in Rom mißliebig, überwarf er sich mit der Kurie, als sie ihm seine Versuche, das kirchliche Leben seiner Diözese im Gehorsam gegen das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat neuzuordnen, untersagte. Er legte sein Bischofsamt ohne Pensionsansprüche im Januar 1908 nieder und wurde von der französischen Regierung zum Professor der Kirchengeschichte an der Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne) in ¶ Paris ernannt.

L. schrieb: L'épiscopat de Richelieu à Luçon, 1891; — Yankees et Canadiens. Impressions de voyage en Amérique, 1895; — Le discours sur la montagne. Traduction avec commentaires, 1904; — In Paris gründete und leitete er 4 Jahre lang die Revue du clergé français. **Lachenmann.**

Lactantius, Lucius Cälius Firmianus, als Heide wahrscheinlich in Afrika geboren, erhielt, zum Rhetor ausgebildet, von dem Kaiser ¶ Diokletian eine Professur in Nikomedien, aus der er durch die Christenverfolgung des Jahres 303 verdrängt wurde. Zeit und Ort seines Todes sind unbekannt (Trier? um 340?). — ¶ Literaturgeschichte: I, B 6.

Hauptwerk eine Apologie der christlichen Religion (Divinae institutiones); außerdem eine lebensvolle Schilderung der diokletianischen Verfolgung (De mortibus persecutorum; ¶ Christenverfolgungen, 2), deren Echtheit ohne Grund bezweifelt worden ist. Unsicher ist die Echtheit eines Gedichtes über den Vogel Phoenix. — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 203 ff; — P. Monceaux: Histoire littéraire de l'Afrique chrét. III, S. 287—359; — R. Pichon: Lactance, 1901; — Beste Ausgabe von Sam. Brandt und G. Laubmann, CSEL 19. 27, 1890—1897. **Preuschen.**

Lacticinien als Fastenspeise ¶ Fasten: II, 3.

Lade Jahves ¶ Heiligtümer Israels: I. III, 1.

Wolfgang Reichel: Ueber die vorhellenischen Götterkulte, 1897, S. 23 f; — Ders. in RhPr, N. F. V, S. 28 ff; — Johannes Meinhold: Die L. J. (ebd. IV, 1900); — Martin Dibelius: Die L. J., 1906; — Hermann Gunkel: Die L. J. ein Thronsitz (Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1906, S. 33 ff); — Karl Budde: War die L. J. ein leerer Thron? (ThStKr 1906, S. 489 ff); — Hugo Greßmann in: Schriften des AT.s für die Gegenwart erklärt, II a, 1910, S. 15 ff. 138 ff. 179 ff. **Gunkel.**

von Ladenberg, Adalbert, ¶ Kultusministerium, 1.

Ladenburg, Albert (1842—1911), Naturforscher, geb. zu Mannheim, 1868 Privatdozent in Heidelberg, 1872 a.o., 1873 ord. Prof in Kiel, seit 1889 in Breslau, ist weiteren Kreisen besonders bekannt geworden durch seinen 1903 auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Kassel gehaltenen Vortrag: „Der Einfluß der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung", in dem neben kritischen Aeußerungen über religiöse Fragen die Behauptung vertreten wird, die humanen Bestrebungen der letzten Jahrhunderte gingen wesentlich auf Fortschritte der Naturerkenntnis zurück.

Größere Werke L.s: Entwicklungsgeschichte der Chemie, (1869) 1902[3]; — Handwörterbuch der Chemie, 1883—96; — Gesammelte Naturwissenschaftliche Vorträge in gemeinverständlicher Darstellung, 1909. — Gegen seinen oben genannten Vortrag schrieb A. Titius: Religion und Naturwissenschaft, eine Antwort an Prof. L., 1904. **M.**

Ladislaus, Name vieler Herzöge bezw. Könige von Polen und von Ungarn. ¶ Polen ¶ Oesterreich-Ungarn: II; — L. von Neapel ¶ Johannes XXIII.

Lämmer, Hugo, kath. Theologe, Konvertit, geb. 1835 zu Allenstein (Ostpreußen), war evangelisch, Schüler ¶ Hengstenbergs, wurde 1857 Privatdozent in Berlin, trat 1858 zum Katholizismus über, wurde 1859 Priester, 1861 Subregens am Klerikalseminar in Braunsberg, 1863 Konsultor der Propaganda in Rom, 1864 Professor daselbst, im selben Jahre (unter Protest der dortigen evg.-theol. Fakultät) zum ord. Prof. in Breslau ernannt, wo er noch wirkt.

Von L.s Schriften seien genannt: Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationsjahrhunderts, 1858; — Analecta Romana, 1860; — Misericordias Domini, 1861 (über seine Konversion); — Monumenta Vaticana, 1861; — Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jhd.s, 1863; — De martyrologio Romano, 1878; — Institutionen des kath. Kirchenrechts, (1886) 1892[2]; — Zur Kodifikation des kanonischen Rechts, 1899. **M.**

Ländliche Wohlfahrtsbestrebungen ¶ Innere Mission: IV, 1 c, Sp. 528 ¶ Wohlfahrtspflege.

Längin, Georg (1827—97), evg. Theologe, geb. zu Buggingen (Baden), seit 1852 bad. Geistlicher, seit 1865 Stadtpfr. in Karlsruhe, Vorkämpfer des kirchl. Liberalismus, 1891 wegen seines Eintretens für ¶ Egidy und seiner Angriffe auf die kirchlich Konservativen von der Behörde zur Verantwortung gezogen, ohne daß es zu einem eigentlichen Prozeß kam.

L. gab Joh. Peter ¶ Hebels Bibl. Geschichten neu heraus (1872, 1873[2]), veröffentlichte: Aus Hebels ungedruckten Papieren (1882) und vf. u. a.: J. P. Hebel, ein Lebensbild, 1875; — Der Wunder- und Dämonenglaube der Gegenwart, 1887; — Religion und Hexenprozeß, 1888; — Der Christus der Geschichte und sein Christentum, 1897/98. — Ueber L.: G. Längin. Zu seinem 10. Todestag, 1907. **M.**

Laesare ¶ Leser.

Läßige Sünden (Läßliche S.) ¶ Sünde: III ¶ Bußwesen: II, 2 ¶ Katholizismus, 2 (Sp. 1035) ¶ Kasuistik: I, 2.

Lästadius, Lars Levi (1800—61), und die Lästadianer. L. war schwedischer Prediger, geboren in Arjeplog (Norrbotten), 1826 Pfarrer in dem nördlichsten Pastorat Schwedens Karesuando (Torneå Lappmark), 1849 in Pajala (schwed. Finnmark). 1844 fand er durch die Anweisung einer Lappin den „Weg zum Himmel" und übte danach auf die phantasie- und gefühlreichen, aber wenig zivilisierten, trunksüchtigen Lappländer einen sowohl in religiöser wie in moralischer Hinsicht außerordentlich tiefgreifenden Einfluß aus (¶ Finnland, 3). Als Bedingung der Mitteilung der Absolution forderte er ein öffentliches Sündenbekenntnis vor der Gemeinde und lehrte, daß nur das lebendige „gepredigte", nicht das tote „gelesene" Wort den Glauben und die Wiedergeburt zu wirken imstande ist. Seine gesetzesstrengen, mit Satire und drastischen Veranschaulichungsmitteln durchsetzten Bußpredigten erregten eine weitreichende ekstatische Bewegung, die sich in Visionen, Hüpfen und Springen äußerte. Um der in der Ekstase her-

ausgestoßenen hih-huh-Töne willen nannte man die Lästadianer auch „Hihhuliten“. Nach dem Tode L.s wurde die Gesetzesstrenge der Richtung durch antinomistische Ideen (¶Antinomisten) geschwächt.

P. L. Stenborg: En röst från Zion, lefnadsteckning efter aflidne prosten m. m. L. L. L., Luleå 1895; — O. Bergqvist: Granskning af L.s kyrkopostilla (in Kyrklig Tidskrift 1901, S. 123 f). P. P. Jörgensen.

Laetare ¶Kirchenjahr.

Läuten der Glocken ¶Erscheinungswelt der Rel.: I, B 2 c α ¶Ausstattung, 4 ¶Kirchendienst des Lehrers, 2.

de La Faye, Antoine (Fayus; † 1615), von Chateaudun (Berri), Refugié zu Genf, wurde Lehrer am Collège (1561—1574), später Professor der Philosophie (1578—1580) und der Theologie (1581—1610) an der Genfer Akademie (¶Genf, 1). Er begleitete ¶Beza zum Religionsgespräch von Mömpelgard (1586).

Ch. Borgeaud: Histoire de l'Université de Genève: L'Académie de Calvin, 1900, S. 232. 260. Choisy.

Lafayette ¶Hugenotten: IV, 1, Sp. 180.

La Fontaine ¶Literaturgeschichte: III, B 3 b.

de Lagarde, Paul Anton (1827—91), Orientalist (hieß ursprünglich Bötticher), in Berlin geboren, war 1850 bis 54 Privatdozent in Halle, 1854—66 Lehrer an verschiedenen Schulen Berlins, seit 1869 ord. Prof. in Göttingen als Nachfolger H. ¶Ewalds. L. wollte der Theologie, die ihm als das urkundengemäße Wissen um die Tatsachen des äußeren und inneren Lebens der christlichen Religion galt, ihre Stelle als Teil der Geschichtswissenschaft erkämpfen (vgl. ¶Religionsgeschichtliche Schule). Ein sicheres Wissen schien ihm indes unmöglich, solange nicht ein einigermaßen lesbarer und textkritisch sicherer Text der Urkunden vorhanden sei, dessen Herstellung er als seine Aufgabe betrachtete. Zu diesem Zweck studierte er fast alle semitischen Sprachen, dazu koptisch, armenisch, alt- und neupersisch — in nicht weniger als zehn Sprachen hat er Bücher veröffentlicht —; und leistete Jahrzehnte hindurch die mühevolle Kärrnerarbeit des Vergleichens der Handschriften. Er hat viel erreicht und manchen Text lesbar gemacht, der vorher unzugänglich war. Das eigentliche Ziel seines Strebens, eine kritische Ausgabe der Septuaginta (¶Bibel: I, 4; Sp. 1095 f) herzustellen, hat er freilich nicht vollendet. Aber er zeigte die Probleme, die hier der Lösung harren; er zeigte die Methode, die zur Lösung führt; er eröffnete neue Quellen und hat selbst manche Frage einer endgültigen Antwort näher gebracht. L. war aber mehr als ein großer Gelehrter. Er hatte das regste Interesse an den öffentlichen Angelegenheiten und griff lebhaft in die Erörterung der Gegenwartsfragen ein. In der Fülle des Geistes schüttete er Reformvorschläge aus über alle möglichen Gebiete des Lebens, den Adel, die Schule, die Presse, das Parlament, die Akademien, die konservative Partei, die Politik; aber alles konzentriert sich ihm im letzten Grunde um zwei Dinge, die ihm wieder untereinander aufs engste zusammenhängen, um die christliche Religion und das deutsche Vaterland. — L. war der Ueberzeugung, daß die evg. Kirche dem Verderben verfallen sei, wenn sie sich nicht von Grund aus ändere. Die Religion besteht ihm nicht bloß in Ahnungen. Religion ist vielmehr die klare Erkenntnis des Planes, den Gott mit den Einzelnen, dem Volk und dem ganzen Menschengeschlecht verfolgt, und zugleich das ernste Bestreben, diesen Plan seinem Ziele entgegenzuführen. Uns allen ist als gemeinsames Ziel das Gute gesteckt, das mit Gott eines und dasselbe ist. Aber ein jeder sucht es auf seine Weise zu erreichen. Das also heißt wahrhaft fromm sein, wenn jeder Einzelne in stillen Stunden des Planes gewahr wird, den Gott gerade ihm vorgezeichnet hat, wenn er diesem Entwurf nachsinnt, an seiner Verwirklichung Gott arbeiten läßt und selbst arbeitet. Will man Religion haben, so ist die unumgängliche Vorbedingung ihrer Existenz Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit gegen uns selbst, die allein uns frei macht. Mit Rücksicht darauf arbeitete L. im Interesse der deutschen Frömmigkeit an der ¶Germanisierung des Christentums, das zu einer deutschen innerlichen Gegenwartsreligion werden muß (vgl. ¶Nationale Weltanschauung). Deshalb müssen die heute unerträglichen Elemente entfernt werden. Dazu gehört die Wertschätzung des einmaligen Geschehnisses und der einmaligen Erlösungstatsache, die Verbindlichkeit der Dogmen und Sakramente, die auf dem Einschlag fremder Völker beruhen, und die Autorität der Bibel. Nicht so, als ob man Kirche, Dogmen, Bibel, gänzlich beseitigen müßte. Was zwei Jahrtausende hindurch die Menschen befriedigt hat, hört darum nicht auf befriedigen zu können, weil es mit unerträglichen Elementen verbunden ist. Es gilt vielmehr, die starr gewordenen Anschauungen wieder in Fluß zu bringen und ihnen neues, gegenwärtiges, deutsches Leben einzuhauchen. So verstanden, lassen sich auch die katholischen Sakramente, ja sogar die Heiligen- und Marienverehrung, die eine wertvolle Ergänzung und darum eine Kritik der Christusverehrung bilden, aufrecht erhalten. Für das katholische Altarsakrament als Vergegenwärtigung des Göttlichen auf Erden hat L. Verständnis und Pietät gehabt, so scharf er über die in katholischen Ländern beobachtete Veräußerlichung der Religion urteilen konnte. Die katholische Idee der Einheit der Kirche war ihm wertvoll. Hier zeigt sich, wie stark sein religiöses Empfinden — und nicht nur das religiöse — von der ¶Romantik beeinflußt war. Die Reformation des 16. Jhd.s erschien ihm dagegen kümmerlich; gegen Luther hatte er (wie gegen ¶Augustin) eine ganz persönliche starke Abneigung, und von unserem evangelischen Kirchentum mochte er wenig oder nichts für die Religion der Zukunft erhoffen. Die sittlichen und religiösen Vorstellungen unserer Zeit und der uns nahestehenden Zeitalter werden den Inhalt für die Religion der Zukunft abgeben, die wie alles Geistige einen Leib haben muß. Dieser Leib baut sich von selbst, wo man den Geist nicht hindert zu bauen. Dabei müssen die natürlichen Eigenschaften des deutschen Volkes in das Werk der Zukunftskirche hineingezogen werden. Unter dem Deutschen ist nicht das norddeutsche Bürgertum, nicht der kosmopolitische Liberalismus, nicht der Regierungsbeamte, nicht der Staatsanwalt, noch der Literat zu verstehen. Hinter dem Pfluge und im Walde, am Amboß der einsamen Schmiede ist das Deutsche zu finden; es schlägt unsere Schlachten und baut unser Korn. Man mag einzelne deutsche Charaktereigenschaften nennen, aber das

deutsche Volkstum ist wie jedes andere eine Kraft, die nicht gewogen, geschaut, geleitet, beschrieben werden kann, die da ist, wenn sie wirkt, die überall da ist, wo in Deutschland etwas Selbständiges wächst und gedeiht. Das Selbständige allein hat Daseinsrecht. L. wird nicht müde, das hohe Lied von dem unermeßlichen Wert der einzelnen Menschenseele in immer neuen Wendungen zu singen. Wie kein Blatt dem anderen gleicht, so sind auch die Menschen, jeder vom anderen, verschieden. Jeder Mensch ist ein Gedanke Gottes, und Gott denkt niemals denselben Gedanken zweimal. Jeder hat seinen bestimmten Platz in der Welt, den niemand anders ausfüllen kann als er allein. Die Berechtigung zur Selbstliebe liegt darin, daß wir des Allerhöchsten Kinder sind. Wie der Reiher hoch auf den Lüften schwimmt, so schaukelt sich jedes Ich auf dem endlosen, uferlosen Meer des Nicht-Ich, und in jedem Tautropfen spiegelt sich die ganze Sonne, wie in jedem Ich der ganze Gott. Darin liegt die Gewißheit der Unsterblichkeit!

Tiefe Seelengemeinschaft mit Gott und glühende Liebe für sein deutsches Volk verbinden sich in der Seele L.s zu einem innigen Ganzen. Er ist ein wahrer Prophet, ein Unglücksprophet. Düstere Schwermut und gewaltiger Zorn verbittern sein Leben. Er sieht nur die Schäden und bemerkt das Gute nicht. Keines seiner Ideale ist so erfüllt worden, wie er es gehofft hat. Die harten Urteile über jüdische Eigenart freilich sind dem Antisemitismus in Fleisch und Blut übergegangen, und die politischen Utopien, denen er huldigte, haben die Hoffnungen der Alldeutschen genährt. Allein L. besaß weder den engherzigen Geist des ¶ Antisemitismus noch den einseitigen Chauvinismus der Alldeutschen. Einzelnen Juden war er persönlich befreundet, und seine Anklagen gegen das eigene Volk würden heute wohl noch schärfer sein als damals. Als Prophet hat er auch der Zukunft noch viel zu sagen. Aber zum Historiker hat ihm fast alles gefehlt. Keinem religiösen Helden der Vergangenheit ist seine Subjektivität gerecht geworden, weder einem Jesus noch einem Paulus noch einem Luther, und die ¶ Religionsgeschichtliche Schule verdankt ihm im einzelnen nicht so viel, wie oft angenommen wird. Seine ungewöhnlich reiche Persönlichkeit und sein lauteres Streben, seine Gewissenhaftigkeit und Selbstaufopferung, seine Begeisterung für die höchsten Ideale und seine Fülle riesenhafter Pläne, seine kerndeutsche Art und gesunde Frömmigkeit machen ihn trotz seiner Schwächen zu einem ständigen Quell der Freude und Anregung.

Die wichtigsten Werke L.s waren: De Geoponicon versione syriaca commentatio, 1855; — Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece, 1856, syriace, 1856; — Analecta Syriaca, 1858; — Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, 1858; — Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace, 1859; — Geoponicon in sermonem syriacum versorum quae supersunt, 1860; — Clementis Romani recognitiones syriace, 1861; — Libri V. T. apocryphi syriace, 1861; — Constitutiones apostolorum graece, 1862; — Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien, 1863; — Die vier Evangelien arabisch, 1864; — Gesammelte Abhandlungen, 1866, Anastatischer Neudruck 1896; — Der Pentateuch koptisch, 1867; — Materialien zur Geschichte und Kritik des Pentateuch, 1867; — Genesis graece 1868; — Onomastica sacra, (1870) 1887²; — Prophetae chaldaice, 1872; — Hagiographa chaldaice, 1873; — Symmicta I 1877, II 1880; — Semitica I 1878, II 1879; — ‡ Deutsche Schriften I 1878, II 1881; — Orientalia I 1879, II 1880; — Praetermissorum libri duo syriace 1879; — Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebers. des AT.s, 1882; — Die lateinischen Uebersetzungen des Ignatius, 1882; — Aegyptiaca, 1883; — Librorum V. T. canonicorum pars prior graece, 1883 (Sog. Text Lucians); — Mitteilungen I 1884, II 1887, III 1889, IV 1891; — Persische Studien, 1884; — ‡ Gedichte, 1885; — Catenae in Evangelia aegyptiacae, 1886; — Novae psalterii graeci editionis specimen, 1887; — ‡ Am Strande, 1887; — Purim, 1887; — Uebersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina, 1889; — Le opere italiane di Giordano Bruno, 1888; — Altes und Neues über das Weihnachtsfest, 1891; — ‡ Gedichte, Gesamtausgabe besorgt von Anna de Lagarde, 1897; — Ueber L.: ‡ Anna de Lagarde: Paul de L. Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt, 1894; — ‡ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: Reden und Vorträge, 1901²; — ‡ Julius Wellhausen: Gedächtnisrede auf Paul de L. (Gött. Gel. Nachr. 1894); — Eb. Nestle RE³ XI, S. 212 ff; — Karl Albrecht: P. d. L., 1901. **Greßmann.**

Lagasch, sumerisch Schir-pur-la(ki), südbabylonische Stadt, neuerdings (¶ Ausgrabungen, 1) aus dem Ruinenhügel Telloh wieder ausgegraben. Bevölkerung und Kultur von L. sind in der ältesten Zeit sumerisch. Dann zeigt sich das Vordringen der nordbabylonischen Semiten, das zu einer starken Durchsetzung der sumerischen Bevölkerung mit semitischen Elementen geführt hat; die immer noch überwiegend sumerische Kultur von L. erreichte unter Gudea ihre höchste Blüte. In der Zeit nach Gudea ist L. bald von seiner Höhe gestürzt und in dem Reiche von „Sumer und Akkad" aufgegangen (¶ Babylonien usw., 3b). — Für den Staat ist der Stadtgott Ningirsu, d. h. Herr von Girsu (eines Stadtteiles) der wichtigste (später „Ninib" gleichgesetzt), obgleich theoretisch Anu, Enlil (Bel) und Enki (Ea), Enzu (Sin) und Babbar (Schamasch) über ihm stehen (¶ Babylonien und Assyrien, 4 B c—g). Neben ihm stehen weibliche Gottheiten (Ba'n, Ninharsag oder Gatumdug, die „Mutter von L.", und die Orakelgöttin Ninā). Außerdem noch die beiden Vegetationsgötter Dumuziabzu und Ningischzida (¶ Babylonien und Assyrien, 4 B n und F, Sp. 871 und 880).

‡ Eduard Meyer: Sumerer und Semiten in Babylonien (ABA 1906); — ‡ Ders.: Geschichte des Altertums I, 2, 1909²; — François Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, 1907 (Vorderasiatische Bibliothek I, 1). **F. Küchler.**

Lagerlöf, Selma, schwedische Schriftstellerin, geb. 1858 zu Mårbackagård, 1885—95 Lehrerin in Landskrona, lebt in Stockholm.

1. Ihre Geisteswelt; — 2. Ihre Werke.

1. Mathematischer Berechnungssinn kann an der Geisteswelt S. L.s keine Freude haben. Es quillt in ihr immer wieder alles durcheinander. Immer wieder kommt es anders, als man denkt. Die ganze Welt ist voller Geheimnisse und scheinbarer Zufälligkeiten. Und das Wissen des Menschen ist so ohnmächtig, das, was geschieht, wirklich zu fassen. Der einzelne Mensch ist überhaupt so wenig etwas Selbständiges, steht so sehr in geheimnisvollem Zusammenhang mit vielerlei Mächten, daß man wirklich nicht feststellen kann, wieweit, ja ob er Subjekt oder nicht vielmehr Objekt seines Lebens ist. Es ist aber andererseits auch wieder so viel Freiheit, so vielerlei Ursprüngliches von begeisternder oder er-

schütternder Wucht in eines Menschen Seele, daß man gewiß allen Mut verlieren muß, als Systematiker über das Leben der Menschen, nun gar über das Erleben des Gemüts, Gesetze aufzustellen. Und wie es mit dem Einzelleben ist, so ist es mit der Welt überhaupt. Die ganze Welt, von der wir so wenig begreifen, aber so unermeßlich viel erleben können, wenn es auch nur immer ein erster Anfang bleibt, ist voll der persönlichsten Kräfte. Man glaube ja nicht, daß man mit einem pantheistischen Gottesgedanken diese Welt des Erlebens fassen kann! Es ist keinerlei Schablone in diesen Offenbarungen eines grandiosen, freien, rastlos tätigen, bunt und doch ergreifend planvoll gestaltenden, ewig neuen Geistes, der wahrlich nicht nur erhält, sondern immer wieder erschafft, obgleich er jedes Individuum durch die Umwelt von Rasse und heiliger Sitte sich bestimmen läßt. Wie lächerlich klein ist es, wenn Menschen den Reichtum der Kräfte in Natur und Menschenwelt mit ästhetischem Empfinden, mit einem Geschmack für die bunten Formen allein fassen wollen und meinen, vor dem Reichtum der Möglichkeiten auf den Unterschied von Gut und Böse verzichten zu müssen! Nein — Sinn des Ganzen ist tief innerliche Erziehung des Menschen. Gewiß ist die Geisteswelt der Menschen, vor allem der L.schen, oft ein Sprudel schäumenden, ungeordneten Lebens, — und doch in jedem Tropfen ist das eigentliche Schöne, wie sich in ihm die ewige Sonne des Himmels wiederspiegelt, und wie er gebunden ist an die dauernden großen Gesetze des Geschehens. Und das ist das heilige Bekenntnis, das durch alle Entwicklungen hindurchgeht, in dem wahren, gesunden, der Wirklichkeit gehorsamen Menschen werden die Gesetze Gottes persönlichste Erlebnisse eines freiheitlichen Charakters. Es gibt unaussprechlich viel Schönes und Gewaltiges in der Natur und in den Ereignissen der Geschichte. Nichts Schöneres aber ist im Himmel und auf Erden als die sittliche Güte dessen, der unbekümmert um das eigene Fleisch und anderer Meinung „Gottes Wege" geht („Ich glaube, es gibt nichts Schöneres als zu sehen, wie Menschen mit großen Opfern Gerechtigkeit üben"). Gottes Wege aber werden nur dem sichtbar, der hohen Sinn hat oder gewinnt. In einem Kampf mit bösen Dämonen findet der ehrliche Mensch, in dem germanische Rasse lebt, durchweg seine Ehre darin, sich selber in den Dienst des Bedrängten zu stellen, und wär es auch sein Todfeind. Und oft gilt es, böse Tat mit ihren Folgen gehocsam auf sich zu nehmen. Man kann Gott und andere und sich nicht belügen. In der Seele des echten Menschen, der nicht ein zufälliges Individuum ist, sondern Tradition und Bestimmung der Menschheit in sich verkörpert, ist eine innere Helligkeit, die nie vernichtet und auch nur vorübergehend verdunkelt werden kann. Es kommt dem Willen Gottes der Drang des Menschen zum Guten entgegen, auch wenn er lange durch eigene Schuld gehemmt wurde. Und gerade, wo es so schwer ist, daß man glauben sollte, es gebe keinen heilsamen Ausweg mehr, ist bereits jene Macht an der Arbeit, die aus dem Zwiespalt zwischen Gott und Mensch eine Versöhnung als gesunde Frucht entstehen läßt. Dem Aufrichtigen, dem, der treu die Wirklichkeit nimmt, wie sie ist, auch wenn sie durch Sünde gestaltet ward, läßt Gott wirklich alles gelingen. Es ist eben in allem eine Seele, ein Geist des Guten, den man fassen kann. So liegt dem Menschen immer das Gute nah, wie und wo er auch gehen mag. Aber man muß sich in seinen Dienst stellen, restlos, ohne Vorbehalte. — So trägt die Geisteswelt L.s den Charakter eines großzügigen Optimismus, der um so gewaltiger wirkt, als er sich immer durch schwerste Lebensprobleme hindurch entfalten muß und nur als persönlichste Leistung eines absolut sittlichen Charakters zur vollen Blüte gelangen kann; dann allerdings auch auf jedem Boden, weil eben dann der Himmel Gottes sich über jedem Fleck, wo seine Menschen wohnen, in gleicher Nähe wölbt.

2. Die **Werke** S. L.s gewinnen bei wiederholtem Lesen. Es sind durchweg Gemälde reichster Pracht mit vielen Gestalten, vielfachen Geschehnissen, oft ein Gemisch von wahrhaft verwirrender Phantastik und überraschend realistischer Seelen- und Menschenkunde. Alle Geschichten tragen gelegentlich den Charakter von Sagen. Denn ein Dichter kann nur erzählen, was er gehört hat. Er kann den Aufbau gestalten, aber er kann doch nicht die Geschehnisse mit den trockenen Begriffen eines phantasielosen Berichterstatters wiedergeben, wenn sie als Erlebnisse einer Volksgemeinde die tiefsten Seelenkräfte vieler noch immer beschäftigen. So werden die Erzählungen Volksdichtungen voll religiöser und abergläubischer Phantasie und doch durchgängig von einer inhaltlich so geschlossenen Wucht, daß der empfängliche Leser mehr sieht als hört, mehr erlebt als sieht. Gleich das erste Werk S. L.s „Gösta Berling" traf den Ton, der in allen spätern Sachen wieder klingt. Schriftstellerisch ein unentwirrbares Produkt von Biographie und Sage, zeichnet es die Entwicklung eines lebenshungrigen Menschen, der gut und glücklich zugleich sein muß. Das Problem ist so kompliziert wie möglich: ein genial veranlagter, lebhaft religiöser Geistlicher bricht unter dem Mangel an innerer Anregung und tragenden Lebensaufgaben im Charakter zusammen. Ein Odysseus modernen Seelenlebens erfährt er die wunderbarsten und wunderlichsten Zustände, lebt auf den Höhen heroischen Mannesadels und in den Tiefen unbeständiger Leidenschaften und sittlicher Gewöhnlichkeit, bis er endlich mit dankbarer Freude in schlichtester Selbstbescheidung lernt, „gut und glücklich" zu sein. Weibliche Charaktere werden besonders zart in der „Herrenhofsage" und im „Mädchen vom Moorhof" gezeichnet: sie vereinen keuscheste, innerlichste Liebe und reichstes Verständnis für die Andersartigkeit und Befangenheit des Mannes so wirksam miteinander, daß Heilung und Erziehung ungesucht von ihnen ausgeht. Die Wirkung von Mensch zu Mensch, ja überhaupt von jeglichem Leben auf die Seele ist in jeder Erzählung psychologisch reich beobachtet und zur Wirkung gebracht. Es sei von den kleineren Erzählungen nur erwähnt „Die Vogelfreien". Der Wald zieht die Seelen der beiden Heimatlosen in seinen Bann; die moralische Welt des Edlen muß den Charakter des Unerzogenen gestalten, und alles muß seinen tragischen Weg gehen nach den Gesetzen Gottes. — „Jerusalem" gehört künstlerisch und zugleich psychologisch, religiös und sittlich zu dem Schönsten, das S. L. geschrieben hat. Ohne den Hauch einer Dogmatik werden die Lebensgüter und sittlichen Gesetze christlicher, ja kirchlicher Volksgemeinschaft und christlichen Glaubens so veranschau-

licht, daß man erfährt, wie praktisches Christentum und kirchliche Sitte sowohl dem männlichen wie weiblichen Charakter, sowohl dem Individuum wie dem Zusammenleben unüberbietbare Größe und Schönheit verleihen kann. — Einen wesentlich anderen Charakter tragen die „Legenden". Man spürt in ihnen sehr wenig von germanisch-protestantischer Wucht und Leidenschaft, dafür aber sehr innig den durch ¶ Franz von Assisi getauften religiösen Schönheitssinn präraffaelitischer Stimmung. Situationen heiliger Geschichte, religiöse Gefühle, sittliche Gebote und Tugenden erhalten eine feinsinnige, gleichnisartige Ausmalung. Die Kunst dichterischer Veranschaulichung geistiger Güter ist hier zu besonderer Reife gediehen. Aber uns ist die wilde gigantische Welt im nordischen Gösta Berling doch lieber als die weihrauchschwüle Süße südländischer Frömmigkeit.

Von den Werken der S. L. sind im Verlag von Albert Langen in München bisher 15 Bände erschienen. Außer Gösta Berling, Jerusalem, den Christuslegenden (¶ Jesus Christus: IV, Sp. 426) und Legenden und Erzählungen sind besonders wertvoll die Novellensammlungen „Unsichtbare Bande" und „Ein Stück Lebensgeschichte und andere Erzählungen"; voll schönster Poesie und erquickendem Natursinn ist das dreibändige Kinderbuch „Wunderbare Reise des kleinen Nils Holgersson mit den Wildgänsen". — Ueber L. vgl. Oskar Levertin: S. L., 1904. **Kähler.**

Lagos, britische Besitzung in Afrika, ¶ Nigeria.

Lagrange, Albert Marie Henri, geb. 1855 in Bourg (Dep. Ain), studierte die Rechte in Paris, trat 1879 in den Dominikanerorden ein, gründete 1890 in Jerusalem die Ecole pratique d'Etudes bibliques und 1892 die Revue biblique internationale, die er heute noch leitet. 1902 wurde er Mitglied der päpstlichen ¶ Bibelkommission, 1903 korrespondierendes Mitglied des Institut de France. L.s Standpunkt in den Fragen der Exegese des AT.s, wie er ihn 1897 mit Freiherr v. ¶ Hügel auf dem internationalen Kongreß katholischer Gelehrter in Freiburg in der Schweiz vertreten hat, bezeichnet die äußerste Linke der von der Kirche geduldeten historisch-kritischen Richtung. Während ¶ Loisy die uneingeschränkte Anwendung der historischen Methode auf das AT fordert, will L. die Texte, die den Stoff zu einem Dogma geliefert haben, davon ausgenommen wissen: die Erzählungen von der Sintflut und vom Turmbau zu Babel sind Legenden, aber der Bericht über den Sündenfall ist historisch, weil die Lehre vom Sündenfall ein Dogma ist usw. Seit der Verurteilung Loisys und infolge der heftigen Angriffe von jesuitischer Seite ist L. zurückhaltender geworden.

L. schrieb: Saint-Etienne et son sanctuaire à Jérusalem, 1894; — La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament, (1903) 1904² (auch englisch); — Le livre des Juges, 1903; — Etudes sur les religions sémitiques, (1903) 1905²; — Eclaircissement sur la méthode historique d'un livre du R. P. Delattre, S. J., 1905; — Le messianisme chez les Juifs, 1909. — Ueber L. vgl. A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIX. siècle, 1902, S. 243—247; — Ders.: La question biblique au XX. siècle, 1906, S. 156—163. **Lachenmann.**

de Lai, Gaetano, römischer Kardinal, geb. 1853 zu Malo, war Professor des kanonischen Rechts am römischen Seminar. Vom Untersekretär der Konzils-Kongregation avancierte er bald zum Sekretär. 1907 wurde er Kardinal und führt jetzt das Sekretariat der Konsistorial-Kongregation (¶ Kurie, 4). **Kürh.**

Laibach, Fürstbistum, 1461 von Kaiser Friedrich III gestiftet als Bistum des seit 1365 österreichischen Kronlandes Krain, um die auf österreichischem Gebiet gelegenen Kirchen dem Einflusse Venedigs, welches das zuständige Patriarchat ¶ Aquileja beherrschte, zu entziehen. Aus der Reihe der Bischöfe seien Urban Textor (1544 bis 1558), der zuerst den Jesuitenorden in Oesterreich einführte, und Thomas Chroen (1597 bis 1630), der den durch Bibelübersetzung, Postille und Kirchenlieder des Primus Truber unter den Slowenen verbreiteten Protestantismus endgültig überwandt, genannt (¶ Oesterreich-Ungarn: I). Durch die Bulle Pius VIII vom 27. Juli 1830 wurde L. als Suffraganatsstuhl dem Erzbistum ¶ Görz unterstellt. Seit 1833 erstreckt sich das Fürstbistum über ganz Krain. Die Diözese umfaßt 294 Pfarreien und 292 Kaplaneien, Vikariate und Seelsorgestationen, die auf 21 Dekanate verteilt sind. Die Zahl der Benefizien beläuft sich auf 40. In der Seelsorge stehen über 700 Welt- und Ordensgeistliche. Die Seelenzahl beträgt gegen 600 000. Ordensniederlassungen: Zisterzienser, Franziskaner (4), Kapuziner (2), Jesuiten, Karthäuser, Barmherzige Brüder (Spital in Rudolfswert), Kongregation der Missionspriester des Vinzenz v. Paul, Konvent des deutschen Ritterordens, ferner Ursulinerinnen (2), Karmeliterinnen, Schulschwestern de Notre dame (2), Barmherzige Schwestern v. heiligen Kreuz, Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franziskus, Schwestern der christlichen Liebe (6 Institute). In L. besteht ein Priesterseminar, in St. Veit seit 1905 das Collegium S. Stanislai. Letzteres, eine Schöpfung des gegenwärtigen Fürstbischofs Jeglič, umfaßt ein Knabenseminar, ein Konvikt und ein Privatgymnasium mit Oeffentlichkeitsrecht (d. h. die Zeugnisse haben öffentliche Gültigkeit).

Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener, herausgeg. v. d. Leo-Gesellschaft in Wien, 1907², S. 343—346; — RE³ XIV, S. 318; — KL² V, S. 804—806; — A. Klun: Archiv f. d. Geschichte v. Krain, 1852. **Völker.**

Laie, von griech. laós = Volk. laós bezeichnet in der antiken Stadtverfassung die Gemeinde im Unterschied vom Magistrat als dem Organ ihrer Selbstverwaltung (klērós) (K. Müller). Die gleichen Benennungen wurden auf den Unterschied der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder von den Amtsträgern angewendet, wahrscheinlich etwa seit Beginn des 2. Jhd.s. Das NT zeigt noch keine Spur einer feststehenden Unterscheidung dieser Art; wo es von laós spricht, ist an Volk, Gottesvolk ganz allgemein oder im Gegensatz zu den Heiden gedacht; wo Luther „L." übersetzt (Apgsch 4 13; I Kor 14 16. 23. 24), steht das Wort idiōtes, das den irgendwie Nichtbeteiligten bezeichnet. Erst mit den festen Aemtern (¶ Beamte: I) konnte der Unterschied zwischen Klerus und L.n sich bilden, und erst mit der Gestaltung eines besonderen (priesterlichen) Standes der Kirchenbeamten gewann sie allmählich schärfste Durchbildung: L. ist nun nicht mehr Nichtbeamter (Gegensatz: Beamter), sondern Nichtpriester (Gegensatz: Angehöriger des Priesterstandes). Der Uebergang in den Klerikerstand erfolgt durch die höheren Weihen; wer sie empfangen hat, kann nie wieder L. werden

(¶ Priestertum: III ¶ Ordination). Der L. entbehrt in der orthodoxen morgenländischen wie in der römischen Kirche aller priesterlichen Rechte, Fähigkeiten und Privilegien; einzig die Taufe kann er im Notfall vollziehen; doch darf das unter Umständen sogar der Häretiker und der Ungläubige (¶ Taufe: V). Nach römisch-kath. Auffassung sind „Rechte" der L.n: Anrecht auf religiösen Unterricht, auf Anteilnahme an Gebet und Opfer, Empfang der Sakramente und Sakramentalien, Verteidigung vor dem kirchlichen Gericht, Verkehr mit den kirchlichen Oberen, Vorstellung und Bitte um Abstellung sie beschwerender kirchlicher Mißstände. Ihre Pflichten sind: Bekenntnis des Glaubens, Besuch des Gottesdienstes, Empfang der Sakramente, Unterhalt der Kirche und des Klerus, Gehorsam gegen die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit, Verteidigung der Kirche (Sägmüller). Die ¶ Orthodox-anatolische Kirche zieht die L.n in ziemlich erheblichem Umfang zu den kirchlichen Verwaltungs- und Leitungsgeschäften heran; in der römisch-katholischen Kirche ist das, soweit die Leitung in Frage kommt, garnicht, soweit es sich um Anteil an der Vermögensverwaltung handelt, in bescheidenem Maße nur dort der Fall, wo staatliche Einwirkung darauf hält (¶ Vermögensrecht, kirchliches). Eigentümlich liegen die Dinge beim ¶ Patronat. — In der evangelischen Kirche ist die Scheidung von Klerus und L.n durchaus aufgehoben (Allgemeines Priestertum; ¶ Kirchenverfassung: II, 2, Sp. 1428); lediglich die Neigung zur Bequemlichkeit, vielleicht manchmal durch katholisierende Auffassungen unterstützt, hat den Ausdruck für Gemeindeglieder im Unterschied von den Pfarrern im Gebrauch erhalten. Der ungenaue Sprachgebrauch wird durch die Gewohnheit gestützt, vom L.n allgemein als von dem Nichtfachmann zu sprechen; dabei steht dann der Nichttheologe dem Theologen als L. gegenüber; und dieser Gegensatz vermischt sich unklar mit dem besprochenen. Wenn sich neuerdings eine gewiß katholischer Neigungen absolut unverdächtige Vereinigung den Namen „Evangelischer ¶ L.nbund" beilegt, so ist das ein Beweis dafür, daß man den Ausdruck, ohne Mißverständnisse zu befürchten, im Sinn von Nichttheologe, Nichtpfarrer gebrauchen zu dürfen meint.

¶ Laienpredigt.

Hans Achelis in RE³ XI, S. 218 f; — Walter Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evangelischen Gemeindelebens, 1908² § 18; — Karl Müller: Kirchengeschichte I, 1892, S. 88 u. ö.; — Johann Baptist Sägmüller: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, (1904) 1909², § 48. 198. 202; — R. v. Scherer: Art. Clerus in: KL² III, S. 537 ff; — Johann Haring: Das L.nelement in der Verfassung und Verwaltung der kath. Kirche (Theologie und Glaube 1911, S. 190 ff); — K. Lübeck: Die L.nherrschaft in der griech.-orthodoxen Kirche (Historisch-polit. Blätter 144, 1910, S. 337 ff). **Schian.**

Laienabt. In der in Verfall geratenden fränkischen Kirche der ausgehenden Merowingerzeit haben die Krone und der Laienadel Kirchen- und Klostergut massenweise für ihre staatlichen und privaten Zwecke mißbraucht. Die Könige übertrugen das reiche Klostergut vielfach weltlichen Adeligen zum Lohn für ihre Dienste; oder weltliche Große, die im Besitze von sogenannten Eigenklöstern (vgl. ¶ Eigenkirche) waren, maßten sich geradezu den Titel „Abt" an, um über die Einkünfte der Klöster verfügen zu können; die reichsten Abteien blieben in den Händen der königlichen Familie. Durch diese Laienäbte (Abbacomites) wurden die Klöster oft zu Stätten sehr ungeistlicher Vorgänge. ¶ Mönchtum, 4 b. **Heussi.**

Laienbeichte, die Beichte vor Laien, war in der kath. Kirche als Notbeichte (bei Todesgefahr, in Ermangelung eines Priesters) bis ins 16. Jhd. hinein vielfach üblich, wurde aber nicht als notwendig angesehen, sondern nur angeraten; wegen verschiedener Uebelstände, die sich dabei herausstellten, wurde sie dann aber ganz untersagt. Von einzelnen Scholastikern als „in gewissem Sinne sakramental" bezeichnet, wird sie von der Kirche als nicht sakramental betrachtet. Andere Beichten vor Laien, z. B. vor Aebtissinnen seitens ihrer Nonnen, hatten nur zeremoniellen oder asketischen Charakter. Auch Luther kennt die L., wo ein Christ seinem Bruder seine Sünde bekennt, um sich Trost und Rat zu erholen, oder wo einer seinem Bruder das besondere Unrecht, das er ihm angetan hat, abbittet. In der evg. Kirche ist es selbstverständlich jedem Christen gestattet, solche Beichte zu hören und im Notfall dem Nächsten den Trost der Absolution zuzusprechen. ¶ Bußwesen: V, 1.

KL² II, S. 239 f; — Laurain: De l'intervention des laiques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence, 1899; — A. M. Königer: Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach, 1906, S. 76 ff. **Glaue.**

Laienbrüder (fratres conversi = bekehrte Brüder; fratres illitterati ungelehrte Brüder; laici Laien; barbati Bartttragende; exteriores d. i. eigentlich die Aeußeren) nennt man die in gewissen Mönchsorden vorkommende Klasse von Halbmönchen. Wo das Institut der L. eingeführt wurde, wurde der Mönch auf das Kloster, auf Chordienst und religiöse Betrachtung, beschränkt (¶ Mönchtum, 4 b), während die L. alle zur Erhaltung des Klosters nötigen körperlichen Arbeiten auf dem Acker, im Garten, in der Küche, in den Handwerksstuben usw. verrichteten. Sehr beliebt war der Vergleich dieser beiden Gruppen von Klosterinsassen mit Maria und Martha Luk 10 38—42. Im Unterschiede von den eigentlichen Mönchen (den monachi litterati oder ¶ Konventualen), von denen sie streng geschieden waren, hatten die L. keine geistlichen Weihen, kein aktives und passives Wahlrecht, keinen Chordienst, lebten aber streng asketisch. Kein Laienbruder durfte jemals Mönch werden. Meist gingen die Mönche aus den oberen, die L. aus den unteren Volksschichten hervor. Die Unterscheidung begegnet zuerst im Zeitalter der ¶ Bilderstreitigkeiten im orientalischen Mönchtum, im Abendland zuerst bei den ¶ Vallombrosanern, ausgebildet bei den Mönchen von ¶ Hirschau, in größerem Umfange aber erst bei den ¶ Zisterziensern. Eine besondere Domäne der L. wurden mehr und mehr die mittelalterlichen Spitäler (¶ Liebestätigkeit: I, 3 ¶ Ritterorden ¶ Hospitaliter ¶ Hospitaliterinnen), die von den Klöstern begründet und anfangs von Mönchen verwaltet wurden. Die L. hatten eine eigene Organisation; an der Spitze der „Brüder" stand der „Meister" (magister); in den Spitalorden, zu denen auch die Ritterorden gehören, erstanden eigene L.-Orden. Den L.n der Männerklöster entsprechen die Laienschwestern der Nonnenklöster.

Lit. bei ¶ Mönchtum, besonders Heimbucher I², S. 268 ff. — Von Spezialarbeiten vgl. E. Hoffmann: Das Konverseninstitut des Zisterzienser-Ordens, 1905. **Heussi.**

Laienbund, Evangelischer, im Januar 1910 von einer Anzahl Laien in Berlin ins Leben gerufen, tritt für zwei Grundgedanken der Reformation ein: für „allgemeines Priestertum" und für „evg. Freiheit". — Um im Sinne des ersten Grundsatzes das evg. Volk aller Stände zur stärkeren Mitarbeit an der Herstellung einer wahren Volkskirche und zur lebhafteren Teilnahme an allen kirchlichen Fragen anzuregen, nimmt der L. ausdrücklich nur „Laien" als ordentliche Mitglieder auf; Personen, die in einem geistlichen Lehramte stehen oder einer kirchlichen Behörde zugehören, können nur außerordentliche Mitglieder werden und sind als solche nicht stimmberechtigt. Die Schriften, Vorträge, Besprechungen und sonstigen Veranstaltungen des L. wollen die Laien über religiöse und theologische Fragen, sowie über Bestrebungen praktischer Art auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens belehren; in seinen öffentlichen Kundgebungen will der L. Anschauungen der Laienwelt zum Ausdruck und zur Geltung bringen. — Im Sinne des Grundsatzes der „evg. Freiheit" erklärt sich der L. für volle Gleichberechtigung und gegenseitige Anerkennung aller evg. Glaubensrichtungen. Er nimmt daher evg. Männer und Frauen jeder Richtung als Mitglieder auf und hofft, durch gemeinsame Arbeit zur Milderung der Parteigegensätze innerhalb der Kirche beizutragen. Er tritt demgemäß auch für diejenigen Reformen der kirchlichen Einrichtungen ein, die von weiten Kreisen der evg. Laienwelt als ein religiöses Bedürfnis empfunden werden. — In der bisher kurzen Zeit seines Bestehens hat der L. langsam aber stetig an Mitgliederzahl zugenommen, hauptsächlich in Berlin, wo auch die bisherigen Versammlungen stattgefunden haben. **Margarete Fromm.**

Laienchristentum, Laienfrömmigkeit, ¶ Laienpredigt, 2 ¶ Gemeindeorthodoxie ¶ Volksfrömmigkeit.

Laiengestühl ¶ Ausstattung, 1 ¶ Kirchenstühle ¶ Kirchenbau: II, B2.

Laieninvestitur ¶ Investitur.

Laienkelch ¶ Kelchentziehung.

Laienkommunion (communio laica, d. h. Laiengemeinschaft, als Bezeichnung des Standes der gewöhnlichen Kirchenmitglieder; ¶ Laie). Nachdem sich der Unterschied zwischen Klerikern und Laien in der katholischen Kirche ausgebildet hatte, und so lange noch nicht der Grundsatz herrschte, die ¶ Ordination gebe einen ¶ character indelebilis, kam Zurückversetzung von Klerikern in den Laienstand als Strafe vor; die so Bestraften nahmen nun auch nur als Laien noch am Abendmahl teil.

P. Hinschius in: RE³ XI, S. 219 f. **M.**

Laienmissionsbewegung und -bund, deutsch-evangelischer. Unter L. versteht man die Bestrebungen, in weitere Laienkreise, die der Heidenmission bisher kühl oder feindlich gegenüberstehen (¶ Heidenmission: I, 5), tatkräftiges Missionsinteresse zu bringen. Diese Arbeit hat zwar von jeher den einzelnen Missionsgesellschaften obgelegen und wird von ihnen nach Zahl der verfügbaren Kräfte in größerem oder geringerem Umfang betrieben. Aber die Beobachtung, wie in Amerika jüngst seit der Missionsgebetsversammlung vom November 1906 durch die von Samuel B. Capen aus Boston ins Leben gerufene gewaltige amerikanische L. die Massen der gebildeten (und besitzenden) Laien für die Mission gewonnen und zu bedeutenden Opfern bestimmt werden, legte auch in Deutschland die Frage nahe: Muß nicht etwas Besonderes geschehen, um unsere gebildete und vermögende Männerwelt, Kaufleute, Industrielle, Gelehrte, Beamte u. a. zu Missionsfreunden zu machen? Die Antwort fand Professor Karl ¶ Meinhof (jetzt am Kolonialinstitut in Hamburg) in der Gründung des deutsch-evangelischen Laienmissionsbundes (November 1908). Seine Aufgabe ist, „Verständnis für die evangelische Heidenmission in weiteren Kreisen zu verbreiten und durch Wort und Schrift den bestehenden Missionsunternehmungen neue Freunde unter den Nichttheologen zu gewinnen". Der Sitz des Bundes ist Berlin. Als Mittel zum Zweck dienen ihm aufklärende und belehrende Vorträge, Beeinflussung der Presse, eigene Veröffentlichungen und nicht zuletzt regelmäßig wiederkehrende Missionsvorträge in höheren Schulen. Der Bund dient keiner kirchlichen oder theologischen Partei — in seinem Vorstand arbeiten verschiedene Richtungen, auch Gemeinschaftsleute und Freikirchler, friedlich miteinander; er steht auch im Dienste keiner bestimmten Missionsgesellschaft. — Grundsätzlich neu ist der in Amerika glänzend erprobte Gedanke, die „freie Arbeits- und Interessengemeinschaft" einmal vorzugsweise auf Laien aufzubauen, diese nicht mehr wie bisher vorwiegend zum Objekt, sondern zum Subjekt der Werbetätigkeit zu machen — daher Laienmissionsbund. Nicht als treibende Kraft zum Missionseifer, aber als nebenher sich ergebende Pflicht des Vaterlandes gegen seine Kolonien weist der L.bund alle bewußt evangelischen Deutschen auf die Notwendigkeit hin, durch Mission die Brücke zwischen dem Weißen und dem Farbigen zu schlagen — daher deutsch-evangelisch.

Karl Meinhof: Die Pflicht der Laien zur Mitarbeit an der Mission, 1908; — Ders.: Die Mitarbeit der Laien am Missionswerk, 1910; — Ders.: Warum haben unsere Gebildeten so wenig Verständnis für die Mission? (im Jahrbuch der sächs. Missionskonferenz XXIV, 1911.). **Moldaenke.**

Laienorden ¶ Tertiarier. Ueber das übrige kath. Genossenschaftswesen für die Laien vgl. ¶ Kongregationen und Bruderschaften.

Laienpredigt.

1. Geschichtliches; — 2. Grundsätzliches.

1. In der ältesten Christenheit war natürlich, da der Gegensatz zwischen Klerus und Laien (¶ Laie) noch nicht bestand, alle Predigt L.; im strengeren Sinn aber, im Unterschied von der Klerikerpredigt, kann man von L. erst nach der Ausbildung dieses Gegensatzes reden. Der anfänglich herrschende Zustand, nach dem nicht bloß jeder mit der Geistesgabe der Verkündigung Ausgerüstete (¶ Geist und Geistesgaben im N. T.: 2. 6) in der Gemeindeversammlung das Wort zu nehmen berechtigt war, sondern auch die Inanspruchnahme dieses Rechts regelmäßige Gewohnheit war, ist mit der festen Einrichtung kirchlicher Aemter (¶ Beamte: I) ziemlich rasch verschwunden. Die Didache (¶ Apokryphen: II, 4a) c. 11. 13. 15 setzt allerdings noch voraus, daß Apostel, Propheten und Lehrer ohne amtlichen Auftrag im Gottesdienst das Wort ergreifen; und sicherlich ist die Entwicklung in den Christengemeinden der verschiedenen Länder nicht gleichmäßig vor sich gegangen. Insbesondere hat der Stand der „Lehrer", der neben Bischöfen, Priestern und

Diakonen einen besonderen (Laien-)Stand in der Kirche bildete, das Recht, in den Gottesdiensten zu sprechen, noch ziemlich lange ausgeübt; doch auch er wohl nur in vereinzelten Fällen über das 2. Jhd. hinaus. Der Nichtkleriker ¶ Origenes wird noch um 215 in Palästina ohne weiteres zur Predigt zugelassen; sein alexandrinischer Bischof aber macht ihm — sicherlich dortigem Brauch folgend — einen Vorwurf wenigstens daraus, daß er „in Gegenwart von Bischöfen" gepredigt habe (Euseb. KG. VI, 19). Daraus ist wohl zu schließen, daß auch nach alexandrinischer Auffassung L.npredigt im Notfall, also wenn kein Kleriker zugegen war, noch als berechtigt galt. Nach weitverbreiteter Auffassung ist die L. mit dem 3. Jhd. wenigstens aus dem Gottesdienst ganz verschwunden; doch bestimmt noch das vierte Konzil von Karthago (can. 98), daß Laien in Gegenwart von Klerikern nicht predigen dürfen, es sei denn, daß diese sie auffordern. Außerhalb des Gemeindegottesdienstes hat sich L. jedenfalls weiter erhalten; zu verweisen ist namentlich auf Missionsgebiete und ganz besonders auf das Mönchtum als Träger derselben.

Das Mittelalter, in dessen erster Hälfte die offizielle kirchliche Predigt traurig darniederlag, sah wirksame Missionspredigt von Nichtklerikern: so namentlich die des ¶ Columba und seiner Genossen. In das Ende des 11. und die erste Hälfte des 12. Jhd.s fällt jene, besonders in Frankreich starke Wellen schlagende freie Wanderpredigt, deren Hauptrepräsentanten, wie Robert von Arbrissel (¶ Fontevrault) und ¶ Norbert von Xanten zwar vom Klerus herkamen, deren übrige Vertreter aber gutenteils dem Laienstand zuzurechnen sind. Schon diese Wanderpredigt schließt eine deutliche Kritik der Geistlichkeit in sich, deren innere Um- und Neugestaltung im Sinne eines mönchisch gefärbten Ideals zu ihren wesentlichen Zielen gehörte. Schärfer noch tritt mittelalterliche L. in Gegensatz zur Kirche in den großen, von der Kirche nach Möglichkeit unterdrückten Reformbewegungen jener Jahrhunderte. Die Waldenserbewegung (¶ Waldenser) war mit L. engstens verbunden; die Bruderschaft, die Waldes bildete, war geradezu eine Genossenschaft armer Wanderprediger. Interessant ist, daß ihnen nicht einfach um ihrer Eigenschaft als Laien willen, sondern wegen mangelnden Glaubenswissens das Predigen verboten wurde. Auch die lombardischen Humiliaten (¶ Humiliatenorden) übten L., gleichfalls unter Versagung der kirchlichen Erlaubnis; nicht minder die freilich bald als Ketzer behandelten ¶ Katharer. In allen diesen Bewegungen wird deutlich, wie gerade die L. sich in den Dienst der Reaktion gegen kirchliche Erstarrung und Mißbräuche stellt, wie gerade ihr die Tendenz innewohnt, ursprüngliche, ungebundene Frömmigkeit zur Geltung zu bringen, wie sie freilich auch gerade um deswillen stets in der Gefahr des Konflikts mit Klerus und Kirche ist. Auch in der mächtigen Bewegung im Sinne der L., welche die Bettelorden (¶ Mönchtum, 4e) in sich schließen, war diese Tendenz lebendig; diesmal verstand es aber die Kirche, sich die Bewegung, auch ihre L., einzugliedern, selbstverständlich mit dem Vorbehalt kirchlicher Ueberwachung. Während das vierte Laterankonzil 1215 jegliche Predigttätigkeit an die bischöfliche Erlaubnis band, erhielten Franziskaner (¶ Franziskanerorden) und der „Predigerorden" der Dominikaner (¶ Dominikus) das Privileg der Predigt ohne diese Bindung und nützten es in vollem Umfang aus. Ohne die von ihnen ausgehende Volkspredigt würde das kirchliche Mittelalter in seiner zweiten Hälfte ein völlig anderes Aussehen gewinnen: die sittliche und religiöse Kraft der Predigt hat zeitweise in ihr einen viel besseren Ausdruck gefunden als in der offiziellen Predigt der Kirche. Gegen Ausgang des Mittelalters hat das von ¶ Wiclif ins Leben gerufene Institut der Poor Priests, später ¶ Lollharden genannt, die Laienwanderpredigt gepflegt.

Alsbald in den Anfängen der lutherischen Reformation tritt hier und da spontan aufflammende L. in deren Dienst. Einfache Leute aus dem Volk künden formlos, aber kraftvoll das Evangelium, wie sie es verstehen, in Versammlungen unter freiem Himmel; im ¶ Bauernkrieg erreicht diese Bewegung ihren Höhepunkt. Die damit sich verbindende Schwarmgeisterei (¶ Mystik: II, 4) ruft die Reaktion. Luther will anfangs (s. 2) dem einzelnen Laien ein Notrecht zur Predigt zugestehen, verurteilt aber bald jede L. als unberufene Winkelpredigt. Die lutherische Kirche (Confessio Augustana XIV; s. 2) stellte sich auf den Standpunkt, daß niemand außer dem rechtmäßig Berufenen (rite vocatus) das Recht habe, in der Kirche öffentlich zu lehren. — In der reformierten Kirche finden sich freie Versammlungen von Gemeindegliedern mit Aussprache über die gehörte Predigt oder über Schriftabschnitte („Prophezei" in Zürich u. a.) in verschiedenen Formen. ¶ Labadie gab in reformierten Kreisen Frankreichs und der Niederlande neuen Anstoß zu solchen Besprechungen; von hier aus gewann der deutsche ¶ Pietismus (: I) wichtige Anregungen. Für ihn handelt es sich, da er im übrigen die kirchliche Ordnung durchaus achtet, um kleine Versammlungen Erweckter, in denen auch Laien das Evangelium verkündigen: eine Form der L., die sich in den pietistischen „Konventikeln" (zu erinnern ist besonders an ¶ Württemberg) lebendig erhalten hat. Die Brüdergemeine (¶ Herrnhuter) verdankt der L. eines ¶ Zinzendorf vor dessen Eintritt in den geistlichen Stand entscheidende Anregungen. Ganz besonders wichtig im Sinn der L. ward in England und Amerika der Methodismus (¶ Methodisten) seit dem 18. Jhd. Er schuf allmählich in der rücksichtslos andringenden, in der Form ungebundenen, alle Mittel auf den Zweck der Bekehrung des Sünders konzentrierenden Art seiner Predigt einen ganz besonderen Typus der L. Auch in den methodistischen Kirchen ist es nicht bei ungeregelter L. geblieben; aber ein Hauptträger der L. ist der Methodismus in seinen verschiedenen Arten bis heute geblieben; man denke nur an die ¶ Heilsarmee. Von ihm beeinflußt ist auch die moderne deutsche Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung (¶ Evangelisation ¶ Gemeinschaftschristentum), in der gleichfalls L. eine große Rolle spielt; sie ist es, die den deutschen evangelischen Kirchen recht eigentlich die Frage der L. dringlich macht. Im lutherischen Norwegen knüpft sich an den Namen des Hans Nielsen ¶ Hauge eine starke Bewegung im Sinn der L.; in Dänemark ist eine solche unter dem Namen der „Inneren Mission" lebendig (¶ Dänemark, 4). Erwähnt sei noch, daß, was an Predigt von Frauen sich heute findet, zumeist

gleichfalls unter den Begriff L. fällt (¶Frau: III).

In der katholischen Kirche steht die Sache heute so, daß Predigt von Laien und erst recht von Frauen völlig ausgeschlossen ist. Doch erstreckt sich diese Bestimmung in ihrer ganzen Strenge (obwohl sie z. B. von Sägmüller genau so scharf ausgedrückt wird) nicht auf die Ordensglieder, die doch auch Laien sind; diese brauchen, um in ihren Ordenskirchen predigen zu können, außer der Erlaubnis ihres Ordensoberen den Segen des Bischofs, und um anderswo zu predigen, seine Erlaubnis. Auch einem ¶„Minoristen" könnte der Bischof zu predigen erlauben (Sägmüller).

2. Luther rechnet in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" das Predigen neben Taufen, Messehalten und Absolvieren ausdrücklich unter die kraft des allgemeinen Priestertums jedem Christen zustehenden Dinge. Aber schon nach der genannten Schrift fällt auch das Predigen unter die Bestimmung: „Was gemeinsam ist, darf niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen" (vgl. ¶Kirchenverfassung: II, 2, Sp. 1428). Luther hat dabei unzweifelhaft an die Ausübung des öffentlichen Predigtamts gedacht; diese muß um der Ordnung willen unbedingt von dem durch die Gemeinde erteilten Auftrag abhängig gemacht werden. Die Bestimmung der Conf. Aug. XIV (s. Sp. 1932) ist daher in Luthers Sinn folgerichtig und grundsätzlich zutreffend, und wir werden aus gleichen Erwägungen heraus für die Gottesdienste, wie überhaupt für die im Namen von Kirche und Gemeinde veranstalteten Versammlungen die Forderung festhalten, daß nur der rite vocatus, der rechtmäßig Beauftragte, predigen dürfe. Rechtmäßig berufen werden aber kann nach evangelischen Grundsätzen jeder Christ. Wenn in den meisten evangelischen Kirchengemeinschaften, ausnahmslos in den deutschen Landeskirchen, nur der theologisch Vorgebildete zum Predigtamt berufen wird, so beruht das nicht auf religiösen Prinzipien, sondern auf sachlichen Erwägungen. Als Regel ist dies Verfahren unbedingt beizubehalten (für die Begründung vgl. ¶Pfarrervorbildung). Die Frage ist aber, ob nicht ausnahmsweise auch zu der gottesdienstlichen Predigt Männer ohne die vorgeschriebene theologische Ausbildung zugelassen werden können. Es geschieht das gelegentlich bei Missionaren, Evangelisten, Ausländern; auch die Zulassung von jungen, noch nicht geprüften Theologen gehört genau genommen hierher. Gegen solche Ausnahmen bestehen keine prinzipiellen Bedenken außer dem, daß die Kirche, die solchen Predigern gegenüber keine Disziplinarbefugnis hat, von ihnen nicht mit Sicherheit die ihr eigentümliche Lehrverkündigung erwarten darf. Was den Genannten gestattet wird, sollte aber zur Gemeinde gehörigen Nichttheologen, etwa Mitgliedern des Kirchenvorstandes, erst recht zugestanden werden. Die mit der ausschließlichen Bindung der Predigt an das Amt verbundene Gefahr der Theologisierung und Klerikalisierung der Predigt würde etwas vermindert werden. — Auch über die Frage, ob nicht für außergottesdienstliche, wenn auch kirchlich-offizielle „Predigt" in freierer Form „Laien" (d. h. nicht akademisch-theologisch Gebildete) kirchlich berufen werden sollen, ist mit dem Gesagten noch nicht entschieden. Ein Bedürfnis für derartige Wortverkündigung besteht, namentlich in großen Gemeinden, gegenwärtig ohne Zweifel; die Pfarrer können ihm nicht genügen; für manche Verhältnisse ist auch vielleicht Redeweise und Persönlichkeit eines Nichtpfarrers geeigneter als die des Pfarrers. Die Anstellung nichttheologischer, nur im notwendigen Umfang vorgebildeter Laienprediger ist also zu empfehlen; nur muß die Kirchgemeinde, in deren Aufgabengebiet diese Arbeit fällt, die unbedingt notwendige Kontrolle dieser Predigttätigkeit scharf üben.

Nach Conf. Aug. Art. XIV, dessen Formulierung oben als zutreffend anerkannt ist, soll die öffentliche Evangeliumspredigt auf Berufung beruhen. Nicht jede „Predigt" also. Die Verkündigung des Hausvaters in der Hausgemeinde (Hausandacht, gegebenenfalls ¶Hausgottesdienst) steht auf alle Fälle frei. Soll nicht vielleicht die Bedingung der Berufung auf die Predigt in offiziellen Veranstaltungen beschränkt werden, alle andere Evangeliumsverkündigung aber jedermann freistehen? Die Reformationszeit hat das nicht ins Auge gefaßt; aber sie rechnete eben auch mit anderen Verhältnissen. So unendlich groß sind viele unserer Gemeinden geworden, daß die Predigt der Berufenen garnicht alle Teile erreichen kann; selbst mit Hilfe berufener Laienprediger, die allerdings das vorhandene Bedürfnis z. T. befriedigen könnten, wird ihr das nicht möglich sein. Dazu kommt das ernste Bedenken, ob unsere durchaus nicht den idealen Anforderungen entsprechenden volkskirchlichen Gemeinden (¶Gemeinde) auch nur den Anspruch zu erheben berechtigt sind, alle andere Predigt als die in den eigens eingerichteten Gemeindeversammlungen von ihrem Auftrag abhängig zu machen. Endlich fällt ins Gewicht, daß die Reformation von der Voraussetzung ausging, daß eine einzige Predigtweise evangelisch berechtigt und möglich sei, und daß gerade sie sich ganz selbstverständlich die allgemeine Anerkennung erringen werde, — während wir einer Mannigfaltigkeit evangelischer Verkündigung das Recht nicht absprechen mögen. So bleibt zwar der Satz bestehen, daß bei ganz normalen (idealen) Gemeindeverhältnissen die gesamte, an die ganze Gemeinde sich wendende Predigt auf Gemeindeauftrag beruhen müsse; es bleibt die dringende Forderung, daß auch unter gegenwärtigen Verhältnissen jede solche Predigt vermeiden möge, den Zusammenhalt der Gemeinden zu schädigen; aber eine absolute, grundsätzliche Ablehnung jeder nicht-auftragsmäßigen Predigt ist nicht möglich. — Bei solcher handelt es sich erfahrungs- und naturgemäß zu einem großen Teil um Predigt von Nichttheologen. Dieser Umstand verschärft die Bedenken (vgl. ¶Evangelisation, 2 b). Kontrolle, wie die Gemeinde sie über von ihr angestellte Laienprediger üben kann, fällt hier fort. Die Gefahr ist groß, daß die L. ohne solche Kontrolle den Zusammenhang mit dem reformatorischen Verständnis des Evangeliums verliert. Ein klares geschichtliches Verständnis der Schrift fehlt in der Regel dem Laienprediger; eigensinnig festgehaltene Sondertheorien machen sich breit und zwar nicht nur zum Schaden der Erkenntnis, sondern auch des religiösen und sittlichen Lebens. Die gegenwärtige Evangelisationsbewegung (¶Evangelisation ¶Gemeinschaftschristentum) liefert die überzeugendsten Beweise dafür. Die „theologische" Viertel-

oder Halbbildung, die solche Laienprediger vielfach empfangen, stärkt meist nur ihr Selbstbewußtsein gegenüber wissenschaftlich gegründetem Schriftverständnis, statt sie bescheiden zu machen. Auf diese großen und fast unvermeidlichen Gefahren einer gemeindlich nicht kontrollierten L. muß gegenüber ihrer unkritischen Ueberschätzung nachdrücklich hingewiesen werden; es ist das gute Recht der Kirchgemeinde, das auch öffentlich mit aller Entschiedenheit zu tun. Die beste Gegenwirkung aber wird in der Eingliederung von L. in den Organismus der Gemeinde bestehen.

Zu 1. Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, (1902) 1905²; — Gustav Kawerau: Ueber L. (Monatschr. f. Innere Mission X, 1890, S. 305—323); — Gustav Wohlenberg: Die Wortverkündigung im apostolischen Zeitalter mit Beziehung auf die sog. L. unserer Zeit (Ebda XIV, 1894, S. 3—18. 44—64); — Heinrich Behm: Geschichte der L. (Ebda XV, 1895, S. 239—259; 265—285. 313—333. 401 bis 422); — E. Wacker: Die L. und der Pietismus in der luth. Kirche, 1899; — Joh. Heinr. Wichern: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 1849, S. 72—76; — Joh. Baptist Sägmüller: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, 1909², S. 457 ff.

Zu 2. A. Treplin: Die L. innerhalb der evang. Kirche Deutschlands (Monatschr. f. JM V, 1885, S. 28 bis 45. 67—86. 102—111. 164—169); — Julius Bentzlin: L. und Evangelistenamt (Ebda IX, 1889, S. 448 ff); — Theodor Schäfer: Laienarbeit und L. (Evang. Volkslexikon, 1900, S. 432—435); — Julius Smend: Die L., ihr Recht und ihre Grenzen (Deutsch-Evangelisch II, 1911, S. 155 ff). **Schian.**

Laienreden bei Begräbnissen ¶ Kirchhofsrecht, 3.

Laienschwestern ¶ Laienbrüder.

Lainez ¶ Laynez.

Laktantius ¶ Lactantius.

Lama, tibetanischer Name für Mönch; — Lamaismus ¶ Buddhismus, 5.

de Lamarck, Jean Baptist, berühmter Naturforscher und Begründer der Deszendenzlehre, geb. 1744 in der Picardie, † in Paris 1829. Seinen Ruf als Naturforscher verdankte L. unter seinen Zeitgenossen den 7 Bänden seiner epochemachenden „Naturgeschichte der wirbellosen Tiere" (1816—22). Dagegen wird er heute in erster Linie als Begründer einer Entwicklungstheorie gefeiert, welche die Lehre ¶ Darwins ergänzt, nach andern sie zu ersetzen berufen ist (¶ Deszendenztheorie, 1). Seine Theorie ist bereits in „Betrachtungen über die lebenden Körper" (1802) ausgesprochen, ausführlich begründet in der „Zoologischen Philosophie" (1809). Seine Gedanken vermochten gegen ¶ Cuviers Widerspruch nicht durchzudringen; auch Darwin hat sich auffallend geringschätzig über ihn ausgesprochen (Claus, S. 31—33), während ¶ Häckel ebenfalls mit Unrecht sein Werk als „ein vollständiges, streng monistisches Natursystem" in Anspruch genommen hat. Aber auch mit den Lehren der Neulamarckisten (¶ Entwicklungslehre, 6—8) darf seine Theorie keineswegs zusammengeworfen werden. Mit diesen verknüpft ihn vornehmlich die Erkenntnis der Aktivität des Organismus (der Gebrauch oder Nichtgebrauch eines Organs entscheidet über seine Entwicklung) sowie die Anerkennung der ursächlichen Bedeutung psychischer Faktoren für organische Vorgänge. Das empfundene „Bedürfnis" leitet durch Steigerung der Empfindung die ernährenden Säfte und Nervenkräfte des Körpers nach jenen Stellen des Körpers hin, deren Tätigkeit das empfundene Bedürfnis zu befriedigen vermag (Pauly, S. 56). Vom Neulamarckismus unterscheiden sich aber L.s Gedanken zunächst dadurch, daß er auf den niedern Stufen der Organismen jene Aktivität immer mehr abnehmen und mit dem Verschwinden eines Organs auch die Fähigkeiten, die von ihm abhängen, aufhören läßt (Zool. Phil. 64. 67). Vor allem führt er auf jene Aktivität nicht die ganze Entwicklung zurück, nicht die wachsende Ausbildung der Organisation, sondern nur „die Unregelmäßigkeiten und Abweichungen" „in der Gestalt und in den äußeren Charakteren" (z. B. S. 36ᵇ); sie sind „durch den Einfluß der Verhältnisse, des Wohnorts und durch den Einfluß der angenommenen Gewohnheiten verursacht" (45ᵇ). Dagegen wird die fortschreitende Abstufung der Organisation als „eine Folge des unabänderlichen Planes, den die Natur befolgt" (46. 52 f) und als eine „Schöpfung" (z. B. 84ᵇ) betrachtet und auf „den Willen des erhabenen Urhebers aller Dinge" zurückgeführt (21. 24 f. 34ᵇ). Nur soll dieser Wille nicht so gedacht werden, daß er jede Einzelheit für sich, sondern so, daß er die allgemeine Ordnung aller Dinge gesetzt hat. „Die Natur, diese unermeßliche Gesamtheit aller der verschiedenen Wesen und Körper, in deren Teilen allen ein ewiger Kreislauf von gesetzmäßigen Bewegungen und Veränderungen besteht, diese Gesamtheit, die allein unveränderlich ist, solange es ihrem erhabenen Urheber gefällt, daß sie existiere, muß als ein Ganzes betrachtet werden, das aus seinen Teilen zu einem Zwecke, den bloß sein Urheber kennt und nicht ausschließlich für einen von diesen Teilen gebildet wird. In Wirklichkeit ist dieses Ganze vollkommen und erfüllt vollständig den Zweck, zu dem es bestimmt ist" (95).

Jean L.: Zoologische Philosophie, nebst e. biograph. Einleitg. von Ch. Martins, a. d. Franz. übs. v. Arnold Lang, 1876; — C. Claus: L. als Begründer der Deszendenzlehre, 1888; — Aug. Pauly: Darwinismus und Lamarckismus 1905, Kap. VI; — Zoologische Philosophie von Jean L., deutsch v. Heinr. Schmidt. Mit Einleitung u. e. Anhang 1909 (Deutsche Volksausgabe, bietet nur das erste Buch der zool. Philosophie; hiernach obige Zitate; daselbst weitere Literatur); — A. Leiber: L., Studie üb. die Geschichte seines Lebens und Denkens, 1909. **Titius.**

Lamartine ¶ Literaturgeschichte: III, B 5 c.

Lamb, Charles, ¶ Literaturgeschichte: III, C 4.

Lambert, 1. v. Avignon, Franz (1486 bis 1530), aus adeligem Geschlechte, zu Avignon geb., trat mit 15 Jahren in das dortige Franziskanerkloster und stieg hier infolge seines rednerischen Talentes zum Reiseprediger auf, der in erschütternder Bußpredigt Stücke aus dem AT und NT dem Volke auslegte. Sein Versuch, den asketischen Drang durch Uebertritt in den ¶ Karthäuser-Orden noch zu steigern, wurde von den Franziskanern verhindert. Da kam eine Wendung durch die Lektüre Lutherischer Schriften, die um 1520 nach Avignon kolportiert wurden. Er benutzte eine amtliche Auslandsreise 1522 zur Flucht, ging zuerst nach Genf und Lausanne, dann nach Bern und nach Zürich; seine dortige Verteidigung der Heiligenverehrung gegenüber ¶ Zwingli (Juli 1522) war der letzte Rest von Katholizismus, den er aber, von Zwingli überwunden, auch

preisgab. Ueber Basel reiste er nach Eisenach und erhielt durch ¶ Spalatin Fühlung mit Luther und Friedrich dem Weisen; von Januar 1523 bis Februar 1524 lebte er als Dozent in Wittenberg, Vorlesungen über biblische Bücher haltend, Flugschriften ins Französische und Italienische übersetzend, u. a. einen Kommentar zur Franziskanerregel schreibend. Aber pekuniäre Sorgen drückten ihn, zumal als er heiratete. Versuche, nach Straßburg oder Zürich zu kommen, schlugen fehl. 1524 ging er nach Metz, um eine dort im Entstehen begriffene reformatorische Bewegung zum Sieg zu führen; sie scheiterte aber. L. ging nach Straßburg, wo er als Schriftsteller (Kommentar zum Hohenlied, wider den Zölibat; beides 1524, Kommentar zu den at.lichen Propheten, gegen ¶ Erasmus' de libero arbitrio) und Dozent kümmerlich lebte. Wahrscheinlich durch Vermittlung von Jakob ¶ Sturm nach Hessen gerufen, gewinnt er hier endlich ein großes und z. T. auch erfolgreiches Wirkungsfeld. Er ist der geistige Leiter der die hessische Reformation einleitenden Homberger Synode von 1526 (¶ Hessen: I, 3). Hier hat er in Thesen, wie im Entwurfe einer Reformationsordnung, an dem vielleicht andere mitgearbeitet haben, sein Kirchenideal niedergelegt. Dieses Ideal einer inneren „Freiwilligkeitskirche", die sich durch Nameneinzeichnung bildet, eigene Kirchenzucht ausübt und eigene Abendmahlsgemeinde darstellt, als ein Kreis innerhalb der landesherrlich regierten „äußeren Kirche", d. h. derer, die sich Christen nennen, ist nichts anderes als ein Versuch, Luthers in der „deutschen Messe" (1525) niedergelegtes ursprüngliches Kirchenideal zu verwirklichen; in sekundären Einzelbestimmungen, aber nicht z. B. in der gut lutherischen Abendmahlslehre, liegen oberländische Einflüsse vor, das Ganze aber ist ein einheitliches Werk. Zur Durchführung ist es nicht gelangt, hat aber trotzdem nicht wenige Motive für die tatsächliche Einführung der Reformation in Hessen gegeben. Die Gunst des Landgrafen berief L. als Lehrer an die 1527 gegründete Universität ¶ Marburg; doch beginnt er zurückzutreten, offenbar weil seine Theologie einerseits zu Zwingli und ¶ Bucer (so jetzt in der Abendmahlslehre), anderseits zu den Schwärmern (so im Kirchenbegriff) hinneigte. Dem Marburger Gespräche 1529 (¶ Deutschland: II, 2) wohnte er als passiver Zuhörer bei. Seine letzten Werke waren ein Kommentar zur Offb. Joh (1528) und die 3 Bücher de regno, civitate et domo dei (1527—30, gedruckt 1538). Dem vielgeschäftigen, leicht für fremde Eindrücke empfänglichen Manne mangelte die religiöse und auch wissenschaftliche Tiefe; doch ist über ihn das letzte Wort noch nicht gesprochen, solange eine Darstellung seiner Theologie nicht geschrieben ist.

C. Mirbt: RE³ XI, S. 220 ff; VIII, S. 288 ff; — O. Clemen: 6 Briefe aus der Reformationszeit (ZKG 23, S. 430 ff.); — C. Varrentrapp: Landgraf Philipp v. Hessen und die Universität Marburg, 1904; — H. Vuilleumier: L'église du pays de Vaud aux temps de la réformation, 1902; — Wilh. Köhler: Hessische Kirchenverfassung im Zeitalter der Reformation, 1894; — G. Conrad: Die Reformationsordnung für die Gemeinden Hessens von 1526, 1897; — J. Friedrich: Die Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526, 1905; — Dagegen Walth. Köhler in DZKR XVI, S. 199 ff.; — Ders.: Die Abendmahlslehre der sogen. Homberger Kirchenordnung (Mitteil. des oberhess. Geschichtsvereins Bd. 10, S. 124 ff); — E. Weber: Die Einführung der Reformation in Hessen, 1908.

Köhler.

2. le Begue ¶ Beginen usw.

3. von Fontanelle ¶ Lyon.

4. (Lampert) von Hersfeld, Mönch in dem Benediktinerkloster Hersfeld (seit 1058) und Geschichtsschreiber, früher vielfach fälschlich L. von Aschaffenburg genannt. Sein erstes Werk, ein Epos über die Geschichte seiner Zeit, ist uns nicht erhalten; denn der Versuch, die Identität dieses Epos mit dem Gedicht vom Sachsenkriege (Gesta Heinrici imperatoris metrice oder Carmen de bello Saxonico) nachzuweisen, ist als mißlungen zu betrachten; auch L.s Geschichte des Klosters Hersfeld (Historia Hersfeldensis oder Libellus de institutione Herveldensis ecclesiae) ist zum großen Teile verloren. Wohl mit Sicherheit wird L. ferner eine uns erhaltene Lebensbeschreibung des ¶ Lullus (Vita Lulli) zugeschrieben. Weit wichtiger aber sind seine Annalen, die mit der Schöpfung anfangen und für die Zeit etwa seit der Mitte des 11. Jhd.s ausführliche Nachrichten enthalten; sie reichen bis zur Königswahl Rudolfs von Rheinfelden (1077; ¶ Heinrich IV). L. ist sehr verschieden beurteilt worden. Er war im Gegensatze zu den übrigen Mönchen von Hersfeld, ein entschiedener Anhänger der päpstlichen Partei (¶ Gregorius VII), und so sind auch seine Annalen in einem ¶ Heinrich IV feindlichen Sinne abgefaßt. Wieviel man in ihnen auf unbewußte Parteilichkeit oder falsche Information, wieviel auf willkürliche Ausschmückung oder bewußte Fälschung zurückzuführen hat, ist viel erörtert.

W. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 1894⁶, S. 88 ff und 97 ff; — O. Holder-Egger: Studien zu L. v. H. (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XIX, 1894, S. 141 ff. 369 ff und 507 ff); — Ders. in: RE³ XI, S. 223 ff; — G. Meyer von Knonau: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV und Heinrich V, Bd. II, S. 791 ff (Exkurs II); — Ausgaben der Werke L.s: Annales in MG historica. Scriptores III 22 ff. 33 ff. 90 ff und V 134 ff; — Vita Lulli, ebenda Scriptores XV 1, 132 ff; — Historiae Hersfeldensis excerpta, ebenda Scriptores V 136 ff; — Neue Ausgabe von Holder-Egger in Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 1894 (Lamperti monachi Hersfeldensis opera).

Voigt.

5. von Ostia = ¶ Honorius II, 2.

6. von Spoleto ¶ Johannes IX.

Lambert, 1. Johann Heinrich (1728 bis 77), Philosoph, ¶ Erkenntnistheorie, 4 (Sp. 449) ¶ Philosophie, Neuere.

2. Pierre de la Mothe, ¶ Kreuz, Genossenschaften, 20.

Lambertini ¶ Benedikt XIV.

Lambethartikel (1595) ¶ England: I, Sp. 347.

Lambethkonferenz.

1. Die Tagungen; — 2. Die Beschlüsse.

Die starke Einheitsbewegung, die seit der Mitte des 19. Jhd.s in den anglikanischen Kirchen des Britischen Weltreiches (¶ England: II) eingesetzt hat, findet ihren Ausdruck in den L.en der Jahre 1867, 1878, 1888, 1897 und 1908. Durch diese fünf Konferenzen ist die Anglican Communion bereits jetzt zu einer Einheit geworden, die der Römischen und der Griechischen Kirche als eine gleichwertige Größe gegenübersteht. Der Pan-Anglikanische Kongreß des Jahres 1908, der der fünften L. voranging, hat denn auch

zum ersten Male Vertreter aller anglikanischen Diözesen vereinigt und durch seine Verhandlungen die Tragweite der Beschlüsse der Bischöfe auf der L. von 1908 erhöht.

1. 1865 wandte sich die Provinzialsynode der Canadischen Kirche (¶ Canada) an den Erzbischof und die Convocation von Canterbury mit der Bitte, daß Mittel gefunden würden, „durch die es den Gliedern der anglikanischen Kirchengemeinschaft in allen Teilen der Welt ermöglicht werden sollte, an den Beratungen über ihr Wohl teilzunehmen, und daß ihnen erlaubt sein sollte, eine Vertretung in einem Generalkonzil zu finden, in dem Vertreter jedes Landes versammelt wären". Sofort setzte die Aktion der Gegner dieses Antrags ein, die auf der einen Seite die Ueberordnung der Mutterkirche Englands über die Kolonialkirchen gefährdet sahen, auf der andern Seite den Imperialismus auf kirchlichem Gebiete für gefährlich hielten. Trotz der erbitterten Polemik, zu der sich auch die Times hinreißen ließ, brachte es jedoch der milde, aber charakterfeste Erzbischof Longley von Canterbury dahin, daß der Antrag von der Convocation, d. h. der Synode seiner Kirchenprovinz, angenommen wurde. Bald darauf ließ er an alle Bischöfe der Anglican Communion die Einladung zur ersten gemeinsamen Konferenz in seiner Londoner Residenz, dem Lambeth Palace, ergehen. Von 144 Bischöfen nahmen 76 die Einladung an. Abgesehen von Entfernung und Unabkömmlichkeit waren dabei kirchenpolitische Bedenken im obigen Sinn und dogmatische Befürchtungen im Spiele; insbesondere die aus dogmatischen Gründen erfolgte Absetzung des Bischofs ¶ Colenso von Natal gab zu solchen Befürchtungen Anlaß. So lehnte z. B. der andere Metropolit Englands, der Erzbischof von York (Dr. Thomson) sowie die meisten ihm unterstellten Bischöfe ab. Dagegen nahmen die beiden irischen Erzbischöfe, der Primas von Schottland sowie die Metropoliten von Canada, Neuseeland und Südafrika mit vielen Bischöfen an der Konferenz teil. Auch der präsidierende Bischof der Vereinigten Staaten (Dr. Hopkins, Bischof von Vermont) war mit 18 andern erschienen.

Wenn demnach schon auf der ersten Konferenz fast alle britischen Weltteile, ja auch andere Gebiete englischer Zunge vertreten waren, so wuchs die Beteiligung von der 1. L. bis zur fünften um das Dreifache: von 76 in der ersten stieg sie über 100, 145, 194 zu 244 auf der 5. L. Freilich war auch inzwischen die Zahl der Bischöfe auf mehr als das Doppelte gestiegen, von 144 auf 320. Schon diese Zahlen der Bischöfe zeigen das Wachstum der Anglican Communion in diesem halben Jahrhundert an. — Während die erste L. durch die Colenso-Affaire nicht ohne scharfe Kämpfe verlaufen war, hatte die zweite L., zumal Bischof Thirlwall von St. Davids, der Verteidiger Colensos, und sein großer Gegner, Dr. Gray, der Metropolit von Südafrika, inzwischen gestorben waren, inbezug auf Einigkeit einen leichteren Stand. Ebenso wie auf dogmatischem Gebiete sorgte auf kirchenpolitischem Gebiete der Tod für eine Abschwächung der Gegensätze, indem er den Bischof G. A. Selwyn von Lichfield, der als Metropolit von Neuseeland schon die erste L. für seine imperialistischen Ideen hatte gewinnen wollen, und der dann von Lichfield aus als „Sekretär der Anglican Communion" die Einberufung der 2. L. als eines „allgemeinen Konzils der Bischöfe der Anglican Communion" betrieben hatte, drei Monate vor der Konferenz abrief. So gelang es dem Erzbischof Tait von Canterbury (zuvor Bischof von London), der 1869 auf Longley gefolgt war, mit Hilfe seiner Geistesmacht und Willensstärke, die 2. L. zu einem großen Erweis der Einigkeit zu gestalten. Die Konferenz von 1878 war die einzige, auf der nicht nur die Resolutionen der Konferenz selbst, sondern auch die Berichte der Komitees (wenigstens 5 von 6) als offizielle Stimme des „Concilium centum episcoporum" anerkannt wurden. Die Befürchtungen für die Stellung der Mutterkirche auf der einen, wie die für die Freiheit der Nationalkirchen auf der andern Seite traten seitdem mehr und mehr zurück. Dagegen nahm von außerhalb der Kampf gegen die Bevorzugung des Episkopats und den gänzlichen Ausschluß der Laienschaft mehr und mehr zu und führte schließlich um die Wende des Jahrhunderts zur Einberufung des Pan-Anglikanischen Kongresses. Außerdem machten sich von der 2. L. an mehr und mehr einige Zeitströmungen geltend: die naturalistische Weltansicht, die religiöse Erweckungsbewegung und die ritualistische Strömung, jene drei Richtungen, die in den Parteiungen der Broad, Low und High Church einen mehr oder minder treffenden Ausdruck fanden (¶ England: II ¶ High Church ¶ Broad Church Party). Ja, bei der Frage der Ohrenbeichte, die in den 70 er Jahren neben dem Ritual eine Hauptrolle spielte, drohte sogar der wilde Streit der Parteirichtungen in die bischöfliche Gemeinschaft einzudringen. — Erzbischof Tait, dessen diplomatisches Geschick und fürstliche Hoheit die 2. L. auch über die Gefahren eines ritualistischen Streites hinwegzusteuern wußte, starb 1882; sein Nachfolger, Erzbischof Benson, war insofern der rechte Mann für die dritte Konferenz, als seine Liebe zur Pracht und seine historisch-anglikanische Gesinnung ihn eine Versammlung von 150 Prälaten herbeiwünschen ließen. Von St. Augustins Stuhl aus begrüßte er im hohen Chor von Canterbury die Versammlung und sprach in seiner Eröffnungspredigt in Westminster Abbey deutlicher als seine Vorgänger aus, daß die L.en ein Mittel sein sollten, die historischen Ansprüche der Anglican Communion durchzuführen. Ein Zeichen für die große Wirkung der Konferenz ist, daß die Encyclical Letter, die das Ergebnis der Beratungen enthielt und vom Primas unterzeichnet war, noch vor Schluß des Jahres in 18 000 Exemplaren abgesetzt wurde. — Schon 1897 fand die vierte Konferenz statt, weil in diesem Jahre das 1300jährige Jubiläum der Landung St. ¶ Augustins von Canterbury gefeiert werden sollte. Es kam hinzu, daß in demselben Jahre das diamantene Jubiläum der Königin Viktoria zu feiern war, und daß dadurch die Konferenz eine besondere Anziehungskraft ausüben mußte. Erzbischof Benson, der eine weitere Stärkung der L.en wie des eigenen Stuhls von diesem Zusammentreffen erwartet haben mochte, starb kurz vor der Konferenz. Sein Nachfolger, Erzbischof Temple, war dazu berufen, die Konferenz in einer stilleren und vielleicht doch noch eindrücklicheren Weise durchzuführen, zumal seine religiöse Wärme während der Tagung begeisternd gewirkt zu haben scheint. Den Anfang

der Konferenz machte diesmal ein Devotional day (Gebetstag), der den Verhandlungen ein religiöses Gepräge und der Konferenz noch deutlicher den Stempel einer Missionsversammlung aufdrückte. Auf der andern Seite bedeuteten die Augustin-Feier an der Landungsstelle von Ebbsfleet und der Empfang bei der Königin eine weitere Stärkung der offiziellen Geltung der Synode. — Die fünfte Konferenz (1908), bei welcher der jetzige Primas Randall Thomas ¶ Davidson (vgl. Literatur) mit dem ganzen Geschick seiner kirchenregimentlichen Begabung und der faszinierenden Liebenswürdigkeit seiner Persönlichkeit den Vorsitz führte, erhielt ihre Bedeutung durch die vorausgehenden Verhandlungen des Pan-Anglikanischen Kongresses. Dieser größte Kongreß, der je in einer christlichen Kirche zusammengekommen ist, tagte im Juni 1908 vor der bischöflichen Konferenz und behandelte in sechs bis neun verschiedenen Sektionen in 14 Tagen alle die Fragen, die dann von den Bischöfen in ihren offiziellen Beschlüssen zusammengefaßt wurden. Ein ausführlicher Bericht des Kongresses ist gegeben in DEBl 1908, Nr. 11 und 12. Die darauffolgende L. ist besprochen und in ihren wichtigsten Resolutionen wiedergegeben in ChrW 1908, Nr. 23 und 24; über die Gestalt, welche die Anglican Communion durch diese letzten Ereignisse gewonnen hat, vgl. DZKR 19, 1.

2. a) Der wichtigste Punkt, der auf den Konferenzen beraten worden ist, ist die Frage der Einheit der Anglican Communion. Schon Erzbischof Longley sagte in seiner Rede für die Einberufung der 1. L. in dem Oberhaus der Convocation von Canterbury, daß nur das Gegenstand der Beratungen sein solle, „was zu brüderlicher Liebe und Einigung beitragen und die Kolonialkirche, die sichtlich in einem recht unbefriedigenden Zustande sich befinde, fester an die Mutterkirche binden kann". Die Einleitung zu den Resolutionen der 1. Konferenz, die sog. Preamble, sagt, daß die Bischöfe versammelt seien „in dem brennenden Wunsch um Erfüllung des Gebets unseres Herrn: daß sie eines seien". Die drei Gegenstände der Beratung auf der 1. L. lagen ganz in dieser Linie: 1. „Intercommunion" zwischen den Kirchen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft; 2. Kolonialkirchen; 3. Zusammenarbeit auf dem Missionsfeld. Gleich die erste Resolution schlug vor, daß ein stufenförmiges Synodalsystem in der Anglikanischen Kirche eingerichtet werden sollte, so daß über jeder Diözesansynode die Provinzialsynode (Provinzen in diesem Sinn sind ¶ Südafrika, ¶ Canada, Neuseeland usw.) und über den Provinzialsynoden wieder eine Generalsynode stände. Die Metropoliten der genannten Provinzen, sowie der präsidierende Bischof der Vereinigten Staaten und der Primas von Schottland sprachen sich dafür aus; vor allem trat auch Bischof Samuel Wilberforce von Winchester für volle Durchführung dieser Resolution ein. Aber der Widerspruch des Bischofs Thirlwall, der mit Recht bei den Hochkirchlern (¶ High Church) den Versuch witterte, eine Anglo-Katholische Kirche aufzurichten, und die Warnung des Londoner Bischofs Tait haben die Aufrichtung einer solchen Generalsynode verhindert. Eine eigentlich gesetzgebende Synode ist bis zur 5. L. trotz mannigfacher Beratungen darüber nicht erreicht worden. Die L. selbst hat rein repräsentativen Charakter behalten; ihre Beschlüsse haben ein großes moralisches Gewicht, nicht aber bindende Gewalt für die Gesamtheit der Diözesen. Der ständige Ausschuß der L., der auf der 4. Konferenz (1897) gegründet wurde, ist vielleicht der Anfang von Weiterem, zumal seit er als Appellationsinstanz (¶ Appellation) für alle, die eine solche wünschen, durch die Beschlüsse von 1908 eine festere Form angenommen hat und als Central Consultative Body unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury eine ständig wirksame Körperschaft geworden ist.

2. b) Während also die in Resolution 4 der 1. L. verlangte „förmliche und kanonische Unterordnung der Synoden der verschiedenen Zweige der Anglican Communion unter die höhere Autorität einer obersten Synode" bis heute nicht erreicht ist, haben die Zentralisationsbestrebungen in den einzelnen Kirchenprovinzen zu glänzendem Ergebnis geführt. Auf der L. von 1867 mußte noch der Wunsch ausgesprochen werden, daß die Errichtung neuer Bistümer wie auch die Ernennung neuer Bischöfe den Metropoliten angezeigt würde; ebenso daß die Missionen unter dem Bischof des betreffenden Distrikts stehen sollten. Beides und vieles andere ist jetzt fest geregelt, und die Diözesen der Missionsgebiete werden (wie neuerdings die von China, Japan und Ostafrika) zu neuen Provinzen vereinigt. Vor allem ist auch die Stellung der Metropoliten in den verschiedenen Provinzen zu festerer Anerkennung gekommen, seit die L. hinter ihnen steht; der Vorschlag derselben von 1888, die Metropoliten der größeren Provinzen möchten den Titel „Erzbischof" annehmen, wurde im Anschluß an die durch die Konferenz von 1897 angeregten Organisationsfortschritte von den Bischöfen von Kapstadt (¶ Südafrika), Jamaika (¶ Westindien), Sydney, Viktoria und Queensland (¶ Australien) befolgt. Daß der Erzbischof von Canterbury in irgendeinem Sinn über den anderen Erzbischöfen steht, ist meist anerkannt; mit Recht vermeidet derselbe es jedoch, den Titel eines Patriarchen anzunehmen.

2. c) Hauptsächlich seit der 3. L. (1888) spielt eine verwandte Frage eine größere Rolle, nämlich die der Home Reunion, d. h. der Wiedervereinigung der englischen Freikirchen (¶ Dissenters ¶ Freikirchen) mit der „Mutterkirche", d. i. der Anglikanischen Staatskirche. Das Komitee, das in dieser Frage von der 3. Konferenz gewählt war, stellte folgende vier Bedingungen als notwendige Grundlage für die Wiedervereinigung auf, die als die „Lambeth-Quadrilateral" weittragende Bedeutung erhalten haben: 1. die heilige Schrift als Glaubensregel; 2. das ¶ Apostolikum und das ¶ Nicänum als Glaubensbekenntnis; 3. Taufe und Abendmahl als von Christus eingesetzte Sakramente; 4. das historische Bischofsamt, je nach dem Ort in der Art seiner Verwaltung den verschiedenen Bedürfnissen angepaßt. Unter den Resolutionen des Komitees, die später wegen Meinungsverschiedenheiten ausgelassen wurden, fand sich eine solche, die den geistlichen Beruf der freikirchlichen Prediger anerkannte. Hier liegt noch heute der Punkt, an dem die freikirchlichen Geistlichen zu keiner Verständigung mit den Staatskirchlern kommen können, einfach deshalb, weil sie wegen der fehlenden bischöflichen Or-

dination nicht als „minister" anerkannt werden. Daran hat auch die auf der Konferenz von 1908 empfohlene Abhaltung gemeinsamer Versammlungen nicht viel geändert, obwohl dieser Vorschlag als ein energischer Schritt zur Wiedergewinnung der Freikirchen anzusehen ist. In einer Veröffentlichung anläßlich des Pan-Anglikanischen Kongresses hat dann der Dean of Westminster (Armitage Robinson) eine Art von gemeinsamer Ordination vorgeschlagen, die vielleicht einmal die Grundlage für die Verständigung über jenen vierten Punkt abgeben wird. Vor allem aber hat Robinson in seiner bedeutsamen Eröffnungspredigt der L. von 1908 (The Vision of Unity) den Wunsch der ernsten Christen der Staatskirche nach Wiedervereinigung mit den getrennten Freikirchlern zu ergreifendem Ausdruck gebracht, und der Erzbischof hat in seiner Enzyklika diesen Wunsch aufgenommen.

2. d) Inbezug auf die übrigen Kirchen ist die Haltung der Anglikanischen Kirche durch die Konferenzen freundlicher geworden. Besonders die ¶ Altkatholiken der verschiedenen Länder sind von den Konferenzen mit Freundschaftsversicherungen bedacht worden. Den Gliedern der deutschen und schweizerischen evg. Landeskirchen ist auf der Konferenz von 1888 ausdrücklich die Berechtigung der Kommunion in anglikanischen Gottesdiensten zuerkannt worden. Während inbezug auf die Römisch-kath. Kirche noch auf der 3. Konferenz erklärt worden war, daß man um ihretwillen den Freikirchen inbezug auf Episkopat und Ordination nicht nachgeben könne, wurde 1897 angesichts des Ausspruches Leos XIII über die Geltung der anglikanischen Ordination weniger Entgegenkommen gezeigt. Auch auf der L. von 1908 wurde eine Verständigung mit den orientalischen christlichen Kirchen mehr ins Auge gefaßt als eine solche mit der römisch-katholischen.

2. e) Von sonstigen Punkten, die zur Sprache gekommen sind, verdient allgemeine Beachtung vor allem das energische Eintreten für den Sozialismus (vgl. englisch ¶ Christlich-Sozial), das einer Periode der Nichtbeachtung (1867 und 1878) und einer zweiten des vorsichtigen Interesses (1888 und 1897) auf der 5. L. unter dem Eindruck der Verhandlungen des Pan-Anglikanischen Kongresses gefolgt ist. In einer andern Frage dagegen hat die L. energisch gegen den Zeitgeist Front gemacht, nämlich inbezug auf Ehescheidung; nach den Resolutionen von 1888, die 1908 ausdrücklich wiederholt sind, ist Scheidung gemäß der Lehre des Herrn nur auf Grund von Ehebruch möglich (¶ Ehe: III, 4 b); der Schuldige erhält für die neue Verbindung nicht den Segen der Kirche. — Einer andern Richtung der Zeit, der Christian Science (¶ Gebetsheilung), kommt die 5. L. entgegen, indem sie den Geistlichen für gewisse Fälle die ¶ Oelsalbung und ernstliches Gebet für Gesundung der Kranken empfiehlt. — Auch der modernen Theologie haben sich die Väter der L. mehr und mehr erschließen müssen. Während die 1. Konferenz den Bischof ¶ Colenso wegen seiner heute fast allgemein anerkannten Bibelkritik verurteilte, trat bereits 1888 der Komiteebericht so offen für die Kritik ein, daß die erschreckte Konferenz denselben ablehnte. 1897 dagegen wurde von der L. als solcher der „Fortschritt in der Offenbarung innerhalb der heiligen Schrift" anerkannt; das Komitee verurteilte sogar jede Meinung, die irgend einen Teil des AT von wissenschaftlicher Erforschung ausschlösse. Auf der andern Seite sprach die L. von 1908 in ihrer 2. Resolution die Ueberzeugung aus, daß die historischen Tatsachen, die in den Bekenntnissen genannt sind, zum Wesen des Glaubens gehören.

Diese Feststellungen haben für die anglikanischen Kirchen der ganzen Erde ein großes Gewicht. Trotz des nur repräsentativen Charakters der „Pan-Anglikanischen Synoden", wie die L.en vielfach genannt worden sind, stellen sie diejenige Linie in der Entwickelung der Anglikanischen Kirche dar, die für die letzten Jahrzehnte und die kommende Zeit die Hauptlinie ist. Christopher Wordsworth von Lincoln hat die 1. L. „das größte Ereignis in der englischen Kirche seit der Reformation" genannt; er und andere haben die Resolutionen sofort ins Griechische und Lateinische übersetzt und wie Kanones der alten Konzile gewertet. Wenn auch diese Wertschätzung der L.en dem fremden Beurteiler fernliegt, so sind sie doch die Ereignisse der englischen Staatskirche in den letzten Jahrzehnten gewesen und stellen zudem das Werden einer neuen Kirche dar, die an Ausdehnung nur von der Römischen übertroffen wird, der Anglican Communion.

Quellen: Die offiziellen Berichte der drei letzten L.en sind unter dem Titel Conference of Bishops of the Anglican Communion (von 1888, 1897 und 1908) erschienen. — Vom jetzigen Erzbischof von Canterbury Randall T. Davidson sind folgende Schriften: The Lambeth Conferences, 1897, und: The Lambeth Conference of 1897. — Vgl. ferner Perry Stevens (Bischof von Jowa): The Third Lambeth Conference, 1888; — The Counsels and Principles of the Lambeth Conference of 1888, a Charge by Bischof Mylne von Bombay, 1889; — Walter Hobhouse: A short sketch of the first four Lambeth Conferences, 1897; — J. Armitage Robinson: The Vision of Unity, London, 1908; — Auch sind heranzuziehen die Biographien der Bischöfe Tait, S. Wilberforce, Gray, G. A. Selwyn und Christopher Wordsworth und die oben Sp. 1941 genannten Aufsätze.

Fr. Siegmund-Schultze.

Lambeth-Quadrilateral ¶ Lambethkonferenz, 2 c.

Lambrecht, Nanni, ¶ Religiöse Dichtung der Gegenwart.

Lambruschini, Luigi (1776—1854), kath. Prälat, geb. zu Genua, wurde Barnabit, begleitete ¶ Consalvi auf den Wiener Kongreß, wirkte als Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten an den Konkordaten mit ¶ Bayern (: I, 4; III) und Neapel mit, wurde 1819 Erzbischof von Genua, 1823 Nuntius in Paris, 1831 Kardinal, 1836 Staatssekretär für die äußeren Angelegenheiten, führte als solcher die Verhandlungen mit Preußen im ¶ Kölner Kirchenstreit, wurde als päpstlicher Minister unter ¶ Gregorius XVI immer mächtiger, unterlag aber nach Gregors XVI Tode bei der Papstwahl dem Kardinal Mastai Ferretti (¶ Pius IX), da man u. a. fürchtete, seine energische reaktionäre Politik werde einen Aufstand hervorrufen. In der Tat richtete sich der Haß der Revolution 1848 besonders gegen ihn, obwohl er politisch seit 1846 nicht mehr hervorgetreten war und stattdessen im Kardinalskollegium die höchsten Würden trug.

L.s asketische Schriften (opere spirituali) sind ins Deutsche übersetzt worden, ebenso die von ihm abgefaßten Schriften der Kurie im Streit mit Preußen (Darlegung des Rechts- und Tatbestandes usw., 1839). — Ueber L.: RE³ XI, S. 229 ff; — KL² VII, S. 1345 ff. **M.**

Lamech, nach dem AT ein Urahnherr der Menschheit. Der Name kommt in der Liste der ¶ Sethiten (I Mose 5 $_{25-27}$ im Priesterkodex) und zugleich in derjenigen der Keniten (¶ Kain; I Mose 4 $_{18-24}$ beim Jahvisten) vor. Nach der zweiten Ueberlieferung ist er ursprünglich offenbar der Ahnherr der Menschheit der Wüste: seine Söhne sind von ¶ Ada der Herdenbesitzer Jābāl und der Zither- und Flötenspieler Jūbāl, von Zilla der Erz- und Eisen-Schmied Tūbāl-Kain: d. h. von ihm stammen die drei Stände der Wüste, zuerst die Herdenbesitzer, die Söhne des Erstgeborenen, die vollberechtigten Stammesglieder; neben ihnen wie bei Homer die Aoeden; weit von ihnen getrennt und daher von einer zweiten Frau abgeleitet die Handwerker, von denen hier die ältesten, die Schmiede, genannt werden. Die Gestalt der Schwester Tūbāl-Kains Naama ist uns undeutlich. — Unabhängig von dieser Ueberlieferung ist das ¶ Lamechlied.

Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 218 f; — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910³, S. 51. **Gunkel.**

Lamechlied in I Mose 4 $_{23}$ f, aus zwei „Vierern" und zwei „Doppeldreiern" (nach der Terminologie von E. Sievers) bestehend, ist folgenden Inhaltes: ¶ Lamech rühmt sich, wohl nach eben vollbrachter Tat, seinen beiden Frauen gegenüber, wie furchtbar er sich auf Blutrache versteht. Für eine (leichte) Strieme, die er erhalten, erschlägt er einen Knaben, für eine (schwerere) Wunde einen Mann. Wenn ¶ Kain (offenbar nicht, wie nach dem jetzigen Textzusammenhang, Lamechs Ahnherr, sondern sein Gegner, sei es ein Einzelner, sei es ein Stamm) sich siebenfältig rächt, so tut er es 77 fältig (Vgl. ¶ Dichtung, profane im AT, 4). Wie die Araber sich besonders gern ihren Weibern gegenüber als große Eisenfresser rühmen, so macht es hier auch Lamech (Wellhausen, Komposition des Hexateuchs 1899³ S. 305). Darüber hinaus aus dem Zusammenhang etwas in das Lied eintragen und es etwa wegen der vorgehenden Erfindung der Schmiedekunst „L.s Schwertlied" nennen zu wollen, geht nicht an. Es ist für sich zu nehmen und ist ein altes, vielleicht uraltes Denkmal reckenhaften Empfindens, wie es die spätern Juden gänzlich verlassen hat. Kein Gedanke, daß Rachsucht etwas Verwerfliches sein könnte; im Gegenteil, es ist das Element, in dem der grimmige Held lebt, und packend gibt er seiner Genugtuung darüber Ausdruck. Verwandt in der Stimmung ist das kürzere Lied I Sam 18$_7$ (vgl. auch Richt 8 $_{18}$ ff).

Aehnliches bei den Arabern s. C. Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur (in Literaturen des Ostens VI. 2, 1901), S. 8 f. — Vgl. ferner H. Gunkels Genesiskommentar zur Stelle; — B. Stade in ZAT XIV, 1894, S. 295—297. **Bertholet.**

de Lamennais, Hugues Felicité Robert (1782—1854), französischer Philosoph und Politiker, geb. in St. Malo (Bretagne), trat 1808 vor die Oeffentlichkeit mit der Schrift Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle, in der er verlangte, daß in der Kirche und in ihren Beziehungen zum Staat die verhängnisvollen Einflüsse des 18. Jhd.s (¶ Rousseaus, ¶ Voltaires und der ¶ Französischen Revolution) ausgemerzt werden und ihre Entwicklung im 19. Jhd. die Traditionen des 17. Jhd.s wieder aufnehme. 1811 trat er ins Priesterseminar zu St. Malo ein und wurde 1816 ordiniert; ein geistliches Amt hat er nie bekleidet. Abgesehen von einem kurzen Aufenthalt in England, wohin er nach der Rückkehr Napoleons I von Elba geflohen war, weil er in dem Werk La Tradition de l'Eglise sur l'Institution des évêques die napoleonische Ordnung des Kirchen- und Unterrichtswesens (¶ Frankreich, 9 ¶ Französische Revolution, 6) aufs leidenschaftlichste bekämpft hatte, verbrachte er den größten Teil seines Lebens auf seinem Landgut La Chênaie, mit kirchenpolitischen Streitschriften beschäftigt, durch die er mit de ¶ Bonald und de ¶ Maistre der Schöpfer des modernen ¶ Ultramontanismus geworden ist (¶ Literaturgeschichte: III, B 5 b). 1817 erschien der erste Band des Werkes, das, 1823 in 4 Bänden vollendet, am klarsten die Grundgedanken L.s wiedergibt: Essai sur l'Indifférence en matière de religion. Die religiöse Gleichgültigkeit führt Europa dem Untergang entgegen. Sie ist verschuldet durch die Philosophie des 18. Jhd.s und durch den Protestantismus. Rettung vor dem Untergang ist allein vom Papsttum zu erhoffen, der Verkörperung aller gottgeordneten Autorität, dem Hüter der unfehlbaren Tradition der Kirche, die im Gegensatz zu der dem Irrtum unterworfenen individuellen Vernunft die von Gott geoffenbarte allgemeine Vernunft darstellt. Hatte der erste Band mit seinen Angriffen auf die Reformation besonders die Protestanten erbittert, in deren Namen Samuel ¶ Vincent den Fehdehandschuh aufnahm, so erregte das ganze Werk den Widerspruch der Sorbonne, vieler Bischöfe und selbst der Jesuiten, denen L. zu stürmisch vorging. Dagegen fand es den ungeteilten Beifall des Papstes ¶ Leo XII, der L. den Kardinalshut anbot. In offenen Konflikt mit der Staatsgewalt geriet L. 1826 durch die Schrift De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social, die ihm eine Geldstrafe eintrug. Radikaler geworden, verlangt er Trennung von Kirche und Staat (Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise, 1829). „Gott und die Freiheit! — Der Papst und das Volk!" ist fortan seine Losung. Dieser Wahlspruch bildet das Programm der Zeitung L'Avenir, die L. 1830 mit ¶ Lacordaire, ¶ Montalembert u. a. gründete zum Kampf für die Freiheit des Unterrichts, der Presse, des Vereinsrechts (¶ Frankreich, Sp. 976). Aber schon am 15. Aug. 1832 traf das aufblühende Unternehmen der päpstliche Bannstrahl durch die Enzyklika ¶ Mirari vos (¶ Gregorius XVI). L. zog sich nach La Chênaie zurück. Von dort aus überraschte er die Welt 1834 durch die Paroles d'un croyant, eine Schrift voll apokalyptischer Glut, in der L. in der Sprache der Psalmen und Propheten mit Rom brach, um fortan von der souveränen Demokratie zu hoffen, was der päpstliche Absolutismus nicht erfüllt hatte. Die verdammende Enzyklika Singulari nos (1. Juli 1834) beantwortete L. mit einer Darstellung seines Prozesses in der Schrift Affaires de Rome (1836; ¶ Literaturgeschichte: III, B 5 b). — Das in ähnlichem Ton

geschriebene Livre du Peuple (1837) eröffnet die zweite Periode im Leben des ruhelosen Mannes, in der er unter der Fahne der Demokratie in die politischen Kämpfe sich mengte, die ihm ein Jahr Gefängnis (wegen der Pamphlets Le pays et le Gouvernement) und nach der Revolution von 1848 einen Sitz in der konstituierenden Versammlung eintrugen. Nach dem Staatsstreich verbrachte er seine letzten Jahre in stiller Zurückgezogenheit in La Chênaie mit literarischen Arbeiten. Wäre L. nicht im Banne der Kirche gestorben, der moderne Ultramontanismus hätte allen Grund, L. als Märtyrer zu verehren. Der Kampf gegen den weltlichen Unterricht („die Universität"), die Stempelung des Katholizismus zur politischen Partei, die Methode, unerhörte Vorrechte als natürliche Forderungen der Freiheit hinzustellen, das Ueberwuchern des Journalismus in der Kirche, das Zurückdrängen der Nationalkirchen und des Einflusses der Bischöfe hinter der päpstlichen Zentralgewalt, deren wirksamstes Organ die Presse ist: alles das sind Neuerungen, die auf L. zurückgehen.

L. schrieb außer den im Art. genannten Werken: De l'esclavage moderne, 1839; — Mélanges, 5 Bde. (1817, 1819, 1835, 1838, 1840); — Amschaspands et Darvands, 1843; — Une voix de prison, 1846; — Esquisse d'une philosophie, 4 Bde., 1841—1846; — Ueber L. vgl. E. Forgues: Oeuvres posthumes de L., 2 Bde., 1856; — Correspondance de L., 2 Bde., 1858; — A. Blaize: Essai biographique de L., 1858; — P. Janet: La philosophie de L., 1890; — E. Spuller: L., étude historique politique et religieuse, 1892; — Chr. Maréchal: Essai d'un système de philosophie catholique (1830—1832), 1906; — Ders.: L. et Lamartine, 1907; — Ders.: Pensées de L., 1907; — M. d'Haussonville: Lettres inédites de L. à la baronne Cottu, 1910; — Eine treffliche Charakteristik bietet E. Renan: Essais de morale et critique, 1860, S. 141—203; — Vgl. auch F. Nielsen: Aus dem inneren Leben der kath. Kirche im 19. Jhd., 1882, und K. Sell: Die Entwicklung der kath. Kirche im 19. Jhd., 1898, S. 39 ff. — Weiteres in RE³ XI, S. 231 ff. **Lachenmann.**

Lamennais, Frères de, = Brüder der christlichen ¶ Unterweisung.

Lamentabili (Syllabus Pius' X 1907) ¶ Syllabus.

Lamers, Gysbert Hendrik (1834 bis 1903), evg. holländischer Theologe, geb. zu Harderwijk, 1858 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1874 Professor der Theologie in Groningen, 1883 in Utrecht, gest. daselbst. Hat nacheinander fast alle Fächer der Theologie doziert. Einer der bekanntesten Schüler C. W. ¶ Opzoomers und als solcher Eiferer für eine selbständige theologische Wissenschaft, die wohl an dem Glaubensleben der „Gemeinde" nicht leichthin vorübergehen dürfe, aber ebenso die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte unbefangen würdigen und im übrigen in der Methode wie in den Resultaten ihrer Forschung frei sein müsse. In den Resultaten selbst unterschied er sich allerdings wesentlich von Opzoomer.

Seine zahlreichen Studien sind veröffentlicht in den von ihm und J. ¶ Cramer herausgegebenen Bijdragen und Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte. Mit Cramer zusammen gab er auch die populäre theologische Zeitschrift Het eeuwig Evangelie (25 Jahrgänge) heraus. **Schowalter.**

de Lamettrie, Julien Offray (1709 bis 1751), Arzt und philosophischer Schriftsteller, einer der radikalsten Vertreter der französischen Aufklärung, dessen konsequent durchgeführte philosophische Grundanschauungen ausgesprochen mechanistisch, monistisch und materialistisch (¶ Materialismus) sind, und der auch in seiner Ethik unter Umwandlung des herrschenden ¶ Eudämonismus das Vergnügen, d. h. aber neben Vergnügungen der Künste und Wissenschaften den Sinnengenuß, als das höchste Glück des Menschen zu erweisen sucht, ohne daß man ihm freilich selbst ein ausschweifendes Leben vorwerfen könnte. Aus Frankreich, wo man schon seine „Histoire naturelle de l'âme" (1745) als atheistisch verbrannt hatte, ausgewandert und aus Holland wegen seines Hauptwerks „L'homme machine" (1748) und anderer Schriften ausgewiesen, fand er, das „Opfer der Pfaffen und Narren", bei Friedrich dem Großen eine Anstellung als Vorleser und Gesellschafter, wurde auch Mitglied der Berliner Akademie, hat aber trotz der anziehenden Form seiner Schriften auf die ernster gerichtete deutsche Aufklärung keinen größeren Einfluß ausüben können. Seinen „Anti-Sénéque ou le souverain bien" (1748) ließ selbst der König ins Feuer werfen, und von seiner Ethik in „L'art de jouir" (1751) urteilt ¶ Lessing, um so etwas zu schreiben, brauche man nichts mehr als eine Stirn, die zur Scham zu eisern sei, und empfiehlt als rechten Titel für dies Buch „Porneutik", entsprechend der cynischen Art, in der L. hier wie anderswo über körperliche und besonders über geschlechtliche Dinge zu reden pflegte. Er gehört, obwohl er weiter ging als deren viele, in die Gruppe der ¶ Diderot, ¶ Holbach und der ¶ Enzyklopädisten hinein (vgl. ¶ Deismus: I, 3 b ¶ Aufklärung, 1 b).

Außer den oben genannten Schriften übersetzte L. die medizinischen Werke seines Leydener Lehrers Hermann Boerhaave und gab eigene medizinische Schriften auf Grund seiner ausgedehnten Praxis heraus; — Ferner: Traité de la vie heureuse, 1748; — Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, 1750; — Vénus méthaphysique ou l'essai sur l'origine de l'âme humaine, 1751. — Ausgabe der „Oeuvres philosophiques de L." (1751), von Friedrich dem Großen veranstaltet, der auch „Eloge de L." (1752) schrieb. — Ueber L. vgl. ferner die Ehrenrettung von F. A. Lange in seiner „Geschichte des Materialismus", (1865) 1908⁸; — Du Bois-Reymond: L., 1875; — J. E. Poritzky: L., 1900; — Max Brahn in seiner Uebersetzung von L.s „Der Mensch eine Maschine", 1909 (Philos. Bibliothek 68); — Arthur Liebert: Die Gedankenwelt des Materialismus. Beleuchtet in einer Charakteristik L.s (Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1910, S. 7—22). — Die z. Z. gegen L. gerichteten Streitschriften sind in J. A. Trinius' Freidenkerlexikon, 1759, aufgezählt. **Zich.**

Lamisten ¶ Menno usw.

Lamm ¶ Sinnbilder, kirchliche. — L. als Opfertier ¶ Opfer: I B, 4 (Ganzopfer). — Passahlamm ¶ Feste: I, 2 a. Vgl. ¶ Lamm Gottes.

Lamm Gottes. Diese in der christlichen Erbauungssprache, Poesie und bildenden Kunst ungemein beliebte Bezeichnung für Jesus Christus geht auf das Joh-Ev. zurück, vgl. 1 $_{29.\ 36}$ (¶ Johannesevangelium, 3 a). Leider lassen sich die bekannten, den Sinn der bildlichen Bezeichnung näher beschreibenden Worte, die an der ersten Stelle 1 $_{29}$ hinzugefügt und von Luther übersetzt worden sind: „das der Welt Sünde trägt", nicht sicher deuten. Sicher ist freilich, daß sie sich auf den Kreuzestod Jesu beziehen und sein Todesopfer

im allgemeinen als das Mittel der Erlösung der Welt beschreiben. Aber unentschieden ist die alte Streitfrage, ob Luthers Uebersetzung „das der Welt Sünde trägt" richtig oder ob nicht viel mehr zu übersetzen sei: „das der Welt Sünde hinwegnimmt"; — vermutlich hat der Verf. des Evangeliums entsprechend seiner auch sonst erkennbaren Vorliebe für schillernde Ausdrücke und mehrdeutige Wendungen absichtlich ein mehrdeutiges Wort (aírein) gewählt und beides andeuten wollen. Unsicher ist deshalb auch, ob an Sühne oder an Stellvertretung gedacht ist. Vor allem aber ist leider nicht auszumachen, woran der Verfasser bei dem Bilde des Lammes anknüpft: ob daran, daß im jüdischen Opferwesen das Lamm als Opfertier eine Rolle spielte, ob insbesondere an das Pascha-Lamm (vgl. 19 $_{36}$; ¶ Feste: I, 2 a), oder ob an den ¶ Knecht Jahves in Deuterojesaja 53 $_{7}$, der ja mit dem zur Schlachtbank geführten Lamm verglichen wird. Vielleicht hat der Evangelist selbst derartige Unterschiede gar nicht gemacht; vielleicht verknüpften sich für ihn mit dem Bilde mehrere oder alle jene Vorstellungsgruppen. — Daß nun aber nicht Johannes der Täufer Jesus das L. G. genannt hat, das der Welt Sünde trägt oder hinwegnimmt, bedarf bei der Eigenart des Joh-Ev. und bei dem, was wir über den Täufer (¶ Johannes der Täufer) geschichtlich erkennen, keines weiteren Beweises. Der Inhalt dieses Zeugnisses ist dem Glauben der christlichen Gemeinde entnommen. Schwerlich aber darf der Evangelist als Schöpfer dieser Bezeichnung Jesu als des Lammes betrachtet werden. Vielmehr erschließen wir schon aus dem Wortlaut, daß auf eine den Lesern geläufige Vorstellung angespielt wird („das Lamm Gottes"); I Petr 1 $_{19}$ Apgsch. 8 $_{32}$. In der Offenbarung Johannis, die ja irgendwie mit dem Ev. Joh. in Verbindung steht (¶ Offenbarung Joh.), wird Jesus nicht weniger als 28mal einfach „das Lamm" genannt 5 $_{6.\,8.\,12.\,13}$ 6 $_{1}$ usw. (der griechische Ausdruck ist freilich ein anderer als im Evangelium, dort „amnós", hier „arníon"). Und gerade dieser Schrift entstammen vor allem die Bilder, Symbole und Vorstellungen, die wir in der christlichen Kunst und der erbaulichen Sprache mit dem Lamm verknüpft finden. — Wann und wie es in der christlichen Gemeinde zur Vergleichung Jesu mit dem Lamm und zu dem Namen „das Lamm", das L. G., gekommen sein mag, entzieht sich unserer genaueren Erkenntnis. Der Vergleichungspunkt war wohl ohne Zweifel das unschuldige und heilschaffende Streben. Indem man lernte, Jesu Kreuzestod irgendwie mit der Sündenvergebung in Verbindung zu bringen, war die Grundlage für diese Ideenverbindung gegeben. — An dieser Vermutung über die Wurzel dieser Bezeichnung könnte man nur durch einige Stellen der Offenbarung Johannis irre gemacht werden. Zwar denkt die Apokalypse, so wie sie vorliegt, wenn sie vom Lamm redet, sicher in erster Linie an das unschuldige Leiden und Sterben Jesu. Das Lamm heißt das „geschlachtete" 5 $_{12}$ 13 $_{8}$ (5 $_{6}$); vgl. aber vor allem 5 $_{9.\,10}$. Indes finden sich in dem Bilde des Lammes, wie die Apokalypse es zeichnet, auch Züge, die sich dieser Vorstellung nicht recht einfügen wollen. Nach 5 $_{6}$ hat das Lamm sieben Hörner — das sieht mehr nach einem Widder aus; 17 $_{14}$ erscheint es als Krieger und Sieger, als Herr und König; 6 $_{16}$ wird vom Zorn des Lammes gesprochen. Das sind Farben, die zu dem Bilde des „Lämmleins", das die Schuld der Welt und ihrer Kinder trägt, wenig passen wollen, vielmehr in die Vorstellung vom siegenden und herrschenden König-Messias gehören. Ob diese Unebenheit nur für unsere Empfindung vorhanden ist, ob sie sich daraus erklärt, daß die Apokalypse nicht einheitlich, sondern überarbeitet worden ist (¶ Offenbarung Joh.), oder ob sie darauf hindeutet, daß die Vorstellung von Jesus als dem Lamm noch andere Wurzeln als die oben vermutete hat? Die Frage ist noch nicht gelöst.

Vgl. die Kommentare zu Joh und Offb Joh. Ferner Friedrich Spitta: Christus das Lamm (Streitfragen der Geschichte Jesu, 1907, S. 172—224). **Heitmüller.**

Lammers, Gustav Adolph (1802—78), norwegischer Prediger. Geboren in Kopenhagen; 1827 Spittelprediger in Trondhjem (Drontheim), wo er, von der Brüdergemeine (¶ Herrnhuter) beeinflußt, eine Erweckung erlebte; 1835 Pfarrer in Bamle, 1848 in Skien (Südnorwegen). Mit zündender Beredsamkeit, aber auch mit schwankungsreicher Unklarheit trat er in Skien als Bußprediger auf, legte aber 1856 sein Amt nieder und trat aus der Staatskirche aus, besonders aus Widerwillen gegen die schlaffe Kirchenzucht; Kindertaufe, Konfirmation, kirchliche Trauung und Absolution ohne Privatbeichte waren ihm die Hauptquellen des Verderbnisses der Kirche. Seine Anhänger bildeten „Die freie apostolisch-christliche Gemeinde", die 1856—60 nur 218 Personen zählte. Von L. veranlaßt, wurden auch in anderen norwegischen Städten, z. B. Tromsö, freie Gemeinden gegründet, und während eines Aufenthaltes in Dänemark 1858 förderte er hier eine vom Laienprediger Mogens Abr. Sommer (1829—1901) geleitete gleichlaufende Bewegung. Innere Spannungen führten ihn indes zum Bruch mit den separatistischen Freigemeinden; da er, übrigens ohne Konsequenz, die Wiedertaufe verwarf, erhob sich eine Opposition, und eine wiedertäuferische, auf Sündlosigkeit Anspruch machende „christliche Dissentergemeinde" wurde 1860 gestiftet. Die Folge war, daß L., der nie den ¶ Donatismus vertreten hatte, sich sofort zurückzog und seine Ketzereien verneinend wieder in die Staatskirche eintrat (1860). Seine letzten Lebensjahre — eine Zeit lang wohnte er in Dresden — verbrachte er mit ästhetischen Studien und starb in Skien. Die Spuren der von ihm, namentlich in den Städten, erweckten Bewegung sind jetzt fast ganz verwischt.

Chr. Brun: Den Lammerske Bevägelse, 1905; — Norsk Forfatter-Leksikon III, S. 412—15.

P. P. Jörgensen.

Lampe ¶ Sinnbilder, kirchliche. Vgl. ¶ Leuchter. — Ewige L. ¶ Ewige Lampe.

Lampe, Fried. Adolf (1683—1729). Geboren in Detmold als Sohn des reformierten Predigers, erzogen in Bremen, kam er früh unter den Einfluß der Pietisten ¶ Lodenstein und ¶ Labadie. Mehr noch wirkten auf ihn die Lehrer der theologischen Fakultät von Franecker ein, welche die Ideen von ¶ Coccejus und ¶ Voetius vertraten (¶ Föderaltheologie). Er wurde 1703 Pfarrer in Weeze, 1706 in Duisburg, 1709 in Bremen, und 1720—1737 Professor der Dogmatik und Kirchengeschichte in Utrecht; 1729 kehrte er als Pfarrer zu St. Ansgar und Pro-

fessor an der Akademie nach Bremen zurück, starb aber bald danach unerwartet. Als Pfarrer und Professor suchte er ein Wiedererwachen des religiösen Lebens in der reformierten Kirche durch die Wiedereinführung der Kirchenzucht und die Pflege der mystischen Jesusliebe und Gemeinschaft herbeizuführen. Der Halt, den er an dem reformierten Bekenntnis fand, bewahrte ihn vor den antikirchlichen und chiliastischen Ausschweifungen anderer pietistischer Zeitgenossen, wie z. B. der Labadisten.

Max Goebel: Gesch. d. christl. Lebens in der rheinisch-westfäl. evg. Kirche II, 1852, S. 398 ff; — Albrecht Ritschl: Gesch. des Pietismus I, 1880, S. 427 ff; — Weiteres in RE³ XI, S. 233 ff. **W. Hadorn.**

Lampert von Hersfeld ¶ Lambert v. H.

Lamprecht, Pfaffe, ¶ Literaturgeschichte: II, B 2 (Alexanderlied).

Lamprecht, Karl, deutscher Historiker, geb. 1856 in Jessen bei Wittenberg, 1882 Privatdozent in Bonn, 1885 außerordentlicher Professor dortselbst, 1890 Ordinarius in Marburg, seit 1891 in Leipzig. Innerhalb der modernen Geschichtswissenschaft nimmt L. eine führende Stellung ein, die auf gegnerischer Seite freilich den heftigsten Widerspruch gefunden hat. Das wenig erquickliche, von Persönlichem nicht freie Gezänk stellte die großen Gesichtspunkte nicht immer klar heraus und übersah das Neue, das L. trotz allem gebracht hat. Er muß innerhalb der Geschichte der Geschichtswissenschaft hineingestellt werden in die, auch für die ¶ Kirchengeschichtsschreibung (: 4) bedeutsame Strömung, die als Reaktion gegen den ¶ Idealismus unter dem Eindruck der vorrückenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse den Geschichtsverlauf immanenter Gesetzmäßigkeit unterwirft, insbesondere die führende Rolle der Persönlichkeiten bricht zugunsten der Masse, deren Produkt jene sind (¶ Geschichtsphilosophie, 4). Am nächsten steht L. in dieser Hinsicht August ¶ Comte, doch hat er selbst jede Beeinflussung durch ihn bestritten. Das Wesen der Geschichte einer Nation sieht er in der Entfaltung der Volksseele; sie glaubt L. fassen zu können und festzustellen, daß sie nach bestimmten psychologischen Kategorien sich entwickelt, die jeweilig Geschichtsepochen bedeuten. In seiner „Deutschen Geschichte" (1891—1909) hat L. diese geschichtsphilosophischen Gedanken praktisch gemacht; er unterschied die Zeitalter symbolischen, typischen, konventionellen, individuellen und subjektiven Geisteslebens und demonstrierte sie an den jeweiligen Zeitereignissen, wobei naturgemäß die politische Geschichte, die für L. nur ein äußerliches Element der Entwicklung ist, hinter der Kulturgeschichte im weitesten Sinne zurücktrat. Die geschichtsphilosophische Theorie L.s besteht die Probe nicht (¶ Kulturwissenschaft usw.). Sie ist Konstruktion, so gut wie die ¶ Hegel'sche Geschichtsphilosophie immanenter Logik. Es leidet auch keinen Zweifel, daß L. im einzelnen, sowohl in der historischen Begründung seiner Theorie als auch in Darstellung und Beurteilung von Tatsachen, wiederholt fehlgegriffen hat, vielfach auch unklar und widerspruchsvoll ist. Aber man sollte seiner Geschichtsschreibung doch die Anerkennung nicht versagen, in einem großen Wurfe einen im Kerne berechtigten Gedanken wieder energisch, wenn auch in schroffer Einseitigkeit, vor die Augen gerückt zu haben. Die Abhängigkeit der Persönlichkeit, die L. übrigens keineswegs für bedeutungslos erklärt, vom Milieu, die Ergänzung einseitig politischer Geschichte durch soziale und wirtschaftliche (vgl. L.s „Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter" 1885—86), das Aufspüren gewisser Wiederholungen und Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte, die Großzügigkeit und Universalität der Betrachtung z. B. sind Gesichtspunkte, die von bleibendem Werte sind, ganz abgesehen von L.s fesselnder und vieles neu beleuchtender Redeform. 1909 hat die Universität Leipzig für L.s Bestrebungen ein Institut für Universal- und Kulturgeschichte geschaffen. L. ist jedenfalls eine Persönlichkeit und wirkt als solche, auch seine Gegner müssen zum mindesten seine Verdienste um die Gründung der „Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde", der „Königl. sächsischen Kommission für Geschichte" und um die Leitung des Sammelwerkes „Allgemeine Staatengeschichte" (so seit 1901, ursprünglich „Geschichte der europäischen Staaten" 1894 ff) anerkennen.

G. v. Below: Die neue historische Methode (HZ 81); — K. Lamprecht: Die historische Methode des Herrn v. Below, 1899; — Ders.: Die kulturhistorische Methode, 1900; — Ders.: Moderne Geschichtswissenschaft, 1905; — Ders.: Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, 1896; — Ders.: Zwei Streitschriften, 1897; — Ders.: Ueber die Entwicklungsstufen der deutschen Geschichtswissenschaft (Ztschr. für Kulturgeschichte 1898 und 1899); — Ders.: Ueber den Begriff der Geschichte und über historische und psychologische Gesetze (Annalen der Naturphilosophie Bd. 2, S. 255—278); — W. Köhler: Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910; — W. Windelband: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jhd.s, 1909; — Studium Lipsiense, Ehrengabe, K. L. dargebracht auf Anlaß der Eröffnung des Instituts für Kultur- und Universalgeschichte, 1909; — A. Kuhnert: Der Streit um die geschichtswissenschaftlichen Theorien K. L.s, 1907. **Köhler.**

Lamuel, hebr. Lemu'el, Lemo'el, König des nordarabischen Volkes Massa (I Mose 25_{14}); an ihn richtet nach der Fiktion seine Mutter die Königs-Ermahnungen Sprüche 31_{1-9}. König L. kann ebensowohl eine historische Figur sein wie der gleichfalls in der Weisheitliteratur berühmte König Salomo (¶ Sprüchebuch). **Gunkel.**

Lanckisch, Friedrich (1618—1669), geb. in Leipzig, studierte an der dortigen Universität Philosophie und Theologie und übernahm später die väterliche Buchhandlung und Buchdruckerei; berühmt durch seine Verdienste um das Zustandekommen einer deutsch-hebräisch-griechischen Bibelkonkordanz (¶ Bibelkonkordanz, 3). **Bertholet.**

Lancelot, Claude (1615—1695), französischer Grammatiker und Lehrer in den Schulen von ¶ Port Royal. In Paris geboren, kam er durch ¶ Du Vergier in nahe Beziehung zum ¶ Jansenismus, dem er sich anschloß. Durch L. wurde in den jansenistischen Klosterschulen die berühmte Unterrichtsreform vollzogen, die den Lernstoff wie die Lehr- und Erziehungsmethode gleichermaßen frei gestaltete: neue Einrichtung des Sprachunterrichts, höhere Bewertung der Muttersprache, größere Betonung der Erziehungsaufgaben. Als Lehrer des Herzogs von Chevreuse und der Prinzen Conti hat er diese Gedanken im einzelnen verwirklicht. Im Laufe der jansenistischen Verfolgungen (¶ Jansenismus, 4) mußte er seine Stellung als Prinzenerzieher aufgeben (1672) und zog sich nach Saint Cyran zurück. Bei Aufhebung dieser jansenistischen Abtei (1680) wurde L. nach Quimperlé in die Abtei

St. Croix der Mauriner-Kongregation verbannt, wo er starb.

Seine Unterrichtsbücher: Nouvelle méthode pour apprendre facilement la langue grecque, la langue latine (1655 und 1656) und Le jardin des racines grecques (1657), ein etymologisches Wörterbuch in Versen, haben eine große Bedeutung in der Geschichte des Sprachunterrichts in Frankreich gehabt. Am berühmtesten ist die Grammaire générale et raisonnée, die Grammatik von Port Royal, in der L. die wissenschaftlichen und pädagogischen Anregungen von A. Arnauld (¶ Jansenismus, 4 ¶ Port Royal) und ¶ Nicole verarbeitete und zusammenfaßte. — Ueber L. vgl. La Grande Encyclopédie, Bd. 21, Art. Lancelot. — Weitere Literatur bei ¶ Jansenismus. **Bornhausen.**

Landarbeiter. Diese Allgemeinbezeichnung deckt nach Art, Geschichte, Beschäftigung und Entlohnung höchst unterschiedliche Berufscharaktere. Der L. des nordöstlichen Großbetriebs, der Instmann oder der Sachsengänger (s. u.), ist ein ganz anderer Typ als etwa der südwestdeutsche Bauernknecht. Aber auch für die Gebiete einheitlichen Wirtschaftscharakters gibt es verschiedene Arten. Neben dem unverheirateten Gesinde, das im Hause wohnt und ißt und zu jeder Zeit zu jeder Arbeit bereit ist, gibt es auf den größeren Gütern Deputatisten, verheiratete Dienstboten, etwa Kutscher, Gärtner usw., die statt der Kost ein bestimmtes Deputat an Nahrungsmitteln und freie Wohnung erhalten; daneben freilich auch eine Geldentlohnung. Ihnen ähnlich ist die Stellung des Insten, des Gutstagelöhners, der, dem Gutsherrn zur Leistung einer bestimmten regelmäßigen Arbeit vertraglich verpflichtet ist, und mitunter noch einen Gehilfen („Scharwerker") oder seine Frau zur Arbeit mitzustellen gehalten ist. Auch er empfängt einen Teil in Naturalien, Zuweisung von Wohnung, kleinen Grundstücken zum Eigenbau. Daneben der freie Taglöhner, der außer den ständigen Arbeiten je nach Bedarf gegen Geldentlohnung herbeigezogen wird; er pflegt Eigenbesitz und Eigenwirtschaft wenn auch bescheidenen Umfangs zu besitzen. Die modernste Form der L. ist der Wanderarbeiter (Sachsengänger; ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 a), der sich dem Saisoncharakter der landwirtschaftlichen Arbeit, Getreide-, Rüben-, Kartoffelernte anpaßt; der Großbetrieb hat Not, in kurzer Zeit alle Erträgnisse einzubringen, kann aber, bei der geringen Winterarbeit, keinen genügend großen Stamm von Arbeitern ständig beschäftigen (vgl. ¶ Agrarpolitik). — Die heutige Form des L.verhältnisses genügt nicht dem Trieb des bäuerlichen Menschen zur Eigenwirtschaft; außerdem drückt sie dauernd auf die kulturelle Entwicklungsmöglichkeit. Wohn- und Gesundheitsverhältnisse unter den ländlichen Arbeitern sind oft recht mangelhaft. Hier ist einesteils nötig, daß eine ausgedehnte ländliche ¶ Wohlfahrtspflege die Reize der Stadt etwas schwächt, indem sie Vergnügen und Anregung hinausträgt; andernteils muß durch Ansiedelung von freien Tagelöhnern, die neben der Arbeit auf dem Herrschaftsgut, auf eigenem Grund kleine Eigenwirtschaft treiben, ein Stamm von L.n gepflegt werden, der nicht aus Not oder Zwang, sondern aus eigenem Vorteil und aus Liebe zur Scholle auf dem Land bleibt (¶ Kolonisation: II).

G. F. Knapp: Die Bauernbefreiung und der Ursprung der L. in den älteren Teilen Preußens, 1887; — Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 53—55, 1892. **Heuß.**

Landbischof (Chorepiskopus, Chorbischof) ¶ Beamte I, 1. 2 (Sp. 986. 988) ¶ Kirchenverfassung: I, A 1 b; B 2 (Sp. 1387. 1404).

Landdekan (Ruraldekan) ¶ Dekan ¶ Beamte: I, 2 (Sp. 989) ¶ Kirchenverfassung: I, B 2 (Sp. 1405) ¶ Ruralkapitel.

Landerer, Maximilian Albert (1810 bis 1878), evangelischer Theologe, geb. in Maulbronn (Württemberg), 1839 Diakonus in Göppingen, 1841 außerordentlicher, 1842 ordentl. Professor der Theologie in Tübingen. Einflußreicher akademischer Lehrer, Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie.

Nach seinem Tod erschienen: Zur Dogmatik (hrsg. von Weiß und Buder, 1879); — Predigten (hrsg. von Lange, 1880); — Neueste Dogmengeschichte (hrsg. v. P. Zeller, 1881). — Ueber L. RE³ XI, S. 238 ff. **Brecht.**

Landerziehungsheime ¶ Lietz.

Landesfürstentum, deutsches, ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2085 ff); II, 1 (Sp. 2096 f); — In kirchlicher Beziehung vgl. auch ¶ Kirchenverfassung: I, B 5; II, 2 ff. ¶ Kirche: V, 2. 4 ¶ Landesherrliches Kirchenregiment.

Landesgesetze, deutsche, in kirchlicher Beziehung, ¶ Kirchenrecht, 5b.

Landesherr als Kirchenoberhaupt. Ueber die geschichtliche Entwicklung und rechtliche Gestaltung ¶ Kirchenverfassung: I, B 5; II, 2 ff. ¶ Landesherrliches Kirchenregiment ¶ Kirche: V, 2. 4 ¶ Kirchenhoheit; über die juristischen Theorien ¶ Episkopalismus: II ¶ Kollegialismus ¶ Territorialismus ¶ Summepiskopat. — Zur Kritik vgl. ¶ Kirche: V, 5, ¶ Cäsareopapismus. **Sn.**

Landesherrliches Kirchenregiment (vgl. ¶ Kirchenregiment). Die Wurzeln des L. K.s reichen weit in die vorreformatorische Zeit zurück. Seine Entstehung hängt aufs engste mit der Entstehung der Landeshoheit der Territorialherren zusammen (¶ Kirchenverfassung: I, B 5 ¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2087) und wurde durch das tatsächliche und rechtliche Verhältnis der weltlichen Obrigkeiten zum Kirchentum ihres Landes mächtig gefördert (vgl. auch ¶ Eigenkirche ¶ Kirchenvogt), so daß man diese schon im Beginn des 16. Jhd.s allgemein als Inhaber der ¶ Kirchenhoheit (¶ ius circa sacra, als ¶ ius inspectionis und ¶ ius advocatiae) über ihr Territorium ansah. Es bedurfte nur der wirtschaftlichen Grundlage, um ein Landeskirchentum (¶ Landeskirche) rechtlich organisieren zu können. Diese brachte die Einziehung der Kirchen- und Klostergüter (¶ Säkularisationen). — Die Anschauungen der Reformatoren kamen dieser Entwicklung durchaus entgegen. Insbesondere hat Luther (¶ Kirche: II, 4; V, 2. 4 ¶ Kirchenverfassung: II, 2), nachdem Papst und Bischöfe sowie der Kaiser bei der Kirchenreform versagt hatten und seine Hoffnungen auf Uebertritt der Bischöfe gescheitert waren, stets betont, daß die weltliche Obrigkeit kraft ihres Berufs oder als praecipuum membrum ecclesiae (hervorragendes Glied der Kirche; ¶ Kirchenverfassung: II, Sp. 1432) berechtigt und verpflichtet sei, auf Grund ihres Reformationsrechtes (ius reformandi; ¶ ius circa sacra ¶ Kirchenverfassung: II, 2. 3; III, 3) der Kirche zu helfen. Diese Hilfe dachte er sich, ganz im Sinne der Zeit, nur als eine Abstellung kirch-

licher Mißbräuche, als eine Reformation des Kultus, begriff unter dieser freilich auch die Ausbildung, Entsendung und Anstellung von Geistlichen, die Gottes Wort lauter und rein predigten. Niemals hat er aber dem Landesherrn die ¶ Jurisdiktion im kath. Sinne über die sich bildenden evg. Landeskirchen ausdrücklich übertragen wissen wollen (vgl. ¶ Kirchenregiment), noch weniger die ¶ Lehrgewalt. Daß die weltlichen Machthaber die kirchliche Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt an sich zogen und der Landeskirche eine Verfassung gaben, in der sie bald selbst die ¶ Kirchengewalt (¶ ius in sacra) in ihrer Fülle repräsentierten, daß sie schließlich die Reformation des Kultus zur Reformation der Lehre gestalteten, und daß infolgedessen die kath. Jurisdiktionsgewalt in ihrem alten Glanz in ihnen neu erstand (vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 3 a), daß die evg. Kirchen ¶ Landeskirchen im engeren Sinne des Worts wurden, dafür kann Luther nicht verantwortlich gemacht werden. Teils mit den Landständen, teils ohne sie erließen die weltlichen Herren nun ¶ Kirchenordnungen, nahmen ¶ Kirchenvisitationen durch besondere Beauftragte oder ständige Beamte vor, ernannten die Geistlichen (landesherrliches Stellenbesetzungsrecht; ¶ Patronat ¶ Kirchenamt, B). Man setzte den Geistlichen in der Person des ¶ Superintendenten einen landesfürstlichen Aufsichts- und Disziplinarbeamten vor, hier und da auch ¶ Generalsuperintendenten und Definitoren (vgl. z. B. ¶ Hessen: I, 3, Sp. 2165). Das Kirchenregiment übten besondere landesherrliche weltliche Behörden aus, die aus Juristen und Theologen bestehenden ¶ Konsistorien (¶ Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1434 ff; ¶ Civilgerichtsbarkeit, 5). Die landesherrliche Verwaltung der Kirche wird immer absolutistischer, bureaukratischer und ist gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jhd.s einfach ein Bestandteil der Staatsverwaltung geworden (¶ Kirchenverfassung: II, 5 a). Nur in Preußen versuchten die Könige ¶ Friedrich Wilhelm III und ¶ Friedrich Wilhelm IV mehr den persönlichen, landesfürstlichen, als den staatlichen Charakter des L. K.s zu betonen. Einen Umschwung zugunsten einer presbyterial-synodalen Selbstverwaltung der Kirche bewirkten die Anschauungen des ¶ Kollegialismus, ohne daß jedoch der Gedanke des grundsätzlich unbeschränkten L. K.s aufgegeben wurde (¶ Kirche: V, 4 ¶ Kirchenverfassung: II, 5 b).

Heute ist der Landesherr (in Hessen nur der evangelische) als solcher, d. h. weil er Landesherr, nicht indem er es ist, Träger der Kirchengewalt, welche als eine verzichtbare Funktion, als ein „Annex" der Staatsgewalt aufgefaßt wird. Deshalb übt es der nichtevangelische Souverän nicht selbst aus (Bayern, Sachsen, in Zukunft auch Württemberg), und die Behörden (¶ Kirchenbehörden), durch welche er es ausübt, sind meist kirchliche (staatliche nur im Fürstentum Lübeck, in Coburg-Gotha, Reuß j. L., Bremen) oder wenigstens nicht staatliche für die inneren Angelegenheiten der Kirche (Weimar, die beiden Schwarzburg) oder für alle und nur für die äußeren unter Aufsicht einer Staatsbehörde (Bayern, Württemberg, Schaumburg-Lippe, Braunschweig, Anhalt). An sich für alle kirchlichen Angelegenheiten sind die Behörden des L. K.s in Preußen, Hessen und Baden bestellt; jedoch unterstehen die Konsistorien der 1866 erworbenen preußischen Provinzen dem Minister für geistliche Angelegenheiten (¶ Kultusministerium, 1), und in Hessen und Baden ist die kirchliche Vermögensverwaltung rein staatlich, wenn auch Kirchenbehörden daran beteiligt sind. Verfassungsrechtlich ganz unabhängig vom Staate sind nur die kirchlichen Zentralbehörden in Sachsen, Oldenburg, Birkenfeld, Waldeck, Meiningen, Hamburg, Reuß und den beiden Mecklenburg. — Das L. K. ist durch die Verfassungsgesetze des 19. Jhd.s vielfach rechtlich eingeengt worden. So vor allem durch die Festlegung der kirchenregimentlichen Befugnisse der Landesherren und ihrer Kirchenbehörden in den Verfassungen, ferner durch die Einführung der Selbstverwaltung, namentlich für die Gesetzgebung (¶ Kirchenrecht, 4 c, ¶ Gesetzgebungsrecht: II, ¶ Kirchenordnungen, ¶ Synodalverfassung, ¶ Gemeindeverfassung). Reservatrechte des Landesherrn sind meist die ¶ Sanktion und ¶ Publikation der Gesetze, der Erlaß von Ausführungs- und Notverordnungen (¶ Notverordnungsrecht), die Ernennung der Beamten des L. K.s und (nicht überall) der Geistlichen, Berufung, Auflösung usw. der Landessynode, Entsendung landesherrlicher Kommissare in sie, Bestellung eines Teils ihrer Mitglieder und ihres Präsidenten (¶ Synodalverfassung).

Die auf Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V, 5—8 ¶ Kirchenhoheit) abzielenden Bestrebungen in der Gegenwart erblicken in dem L.n K. ein Haupthindernis für die Verwirklichung ihrer Ideen in Deutschland (vgl. ¶ Cäsareopapismus, ¶ Kirche: V, 5).

Vgl. die Literatur zu ¶ Kirchenverfassung: II, besonders die Schriften von Rieker, Mejer, Sohm, K. Müller, J. Friedrich, Drews, Holl, Hermelink; — Ferner Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1909⁶, S. 228 ff. **Friedrich.**

Landesherrliches „Patronat" (Stellenbesetzungsrecht) ¶ Patronat. Vgl. ¶ Landesherrliches Kirchenregiment ¶ Kirchenamt, B.

Landesherrliches Verordnungsrecht ¶ Gesetzgebungsrecht, Sp. 1389 ¶ Notverordnungsrecht. Vgl. ¶ Kirchenordnungen.

Landeshoheit ¶ Deutschland: I, Sp. 2086 ff ¶ Kirchenverfassung: I, B 5; II ¶ Landesherrliches Kirchenregiment ¶ Kirchenhoheit.

Landeskirche, Bezeichnung der rechtlichen Sonderstellung, welche die kath. und die evg. Kirche heute in den deutschen Staaten innehaben (vgl. ¶ Kirche: V, 4), wodurch sie aus der Vielheit der ¶ Religionsgesellschaften herausgehoben und von allen andern Verbänden und Instituten im Staate unterschieden werden. Insofern diese Sonderstellung in gewissen Privilegien und einer individuell ausgeprägten Staatsaufsicht (¶ ius inspectionis) besteht, bildet das L.ntum politisch den Gegensatz zu dem System der Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V, 5—8), wobei die Kirche in die Stellung einer ¶ Freikirche rückt, und eine eigentümliche Formation des Staatskirchentums, die die Gefahren des ¶ Cäsareopapismus ausschaltet (¶ Staatskirche; vgl. ¶ Kirchenhoheit). Ursprünglich bedeutet L. die Kirche des Landes, die einzige, alle Landesangehörigen umfassende Organisation zur Religionspflege im Lande. Diesen Begriff hat die geschichtliche Entwicklung gesprengt, die überall zu einem Nebeneinander mehrerer Kirchen und Religionsgesellschaften

führte. Der Sinn, der heute damit verbunden wird, ist ein anderer. Man bezeichnet so 1) die evg. (resp. evg.-lutherische oder evg.-reformierte) und die kath. Kirche im Unterschied von andern Religionsgesellschaften. Es sind die Kirchen, denen eine mehr oder minder große Beihilfe aus Staatsgeldern zufließt (¶ Staatsaufwendungen), deren Grundsätze für diejenigen Staatseinrichtungen maßgebend sind, die mit der Religionsübung zusammenhängen — z. B. die Feiertage (¶ Feiertage, rechtlich), den Eid (¶ Eid: III, 3 a ¶ Eidesformeln), die Errichtung theol. ¶ Fakultäten —, nach deren Lehren und unter deren Mitwirkung (¶ Kirche: VI, 2) ferner in allen öffentlichen Schulen auf Staatskosten Religionsunterricht erteilt und in allen Strafanstalten, staatlichen Wohlfahrtsanstalten, sowie in Heer und Marine (¶ Armee: II) Gottesdienst und Seelsorge geübt wird, deren Beamten ähnliche ¶ Privilegien genießen, wie die Staatsbeamten, denen endlich der Staat seine Zwangsgewalt zur Durchführung gewisser kirchlicher Anordnungen leiht, wie zur Vollstrekkung von Disziplinarentscheidungen (¶ Disziplinarverfahren) und Eintreibung von ¶ Kirchensteuern. Letzteres Privileg ist freilich auch den jüdischen Synagogengemeinden verliehen. Diesen Privilegien entsprechen anderseits gewisse Beschränkungen, welche die Kirchen, weil der Staat an ihnen ein größeres Interesse hat, hinter den andern Religionsgesellschaften benachteiligen. Aenderungen der Kirchenverfassung können nur unter Zustimmung staatlicher Organe, wichtigere nur unter Begleitung eines Staatsgesetzes erfolgen; und selbst relativ geringfügige Verwaltungsakte, wie Parochialveränderungen und kirchliche Bauten, erfordern die Genehmigung der zuständigen Staatsbehörden. Der Staat übt einen weitgehenden Einfluß auf die Besetzung der wichtigeren kirchlichen Aemter (¶ Kirchenamt) und auf die Vorbildung der Geistlichen (¶ Pfarrervorbildung). Endlich hat er die Verwaltung des kirchlichen Vermögens (¶ Vermögensrecht) einer besonders geregelten scharfen Kontrolle unterworfen. Dies beides, die aufgezählten Privilegien und Beschränkungen, bestimmt die eigentümliche Rechtsstellung der „L." im Unterschiede von den anderen Religionsgesellschaften. — 2) Aber noch in einem andern Sinne wird die Bezeichnung L. gebraucht, freilich nur für die evg. Kirchenbildungen. Während sich nämlich das Verhältnis der kath. Kirche zum Staate in den genannten Normen erschöpft, ist das der evg. Kirche noch durch eine besondere Institution bereichert: das ¶ landesherrliche Kirchenregiment. L. in diesem Sinn ist die Kirche, die der Landesherr auch in ihren innern Angelegenheiten regiert, zwar nicht als Landesherr, kraft der Staatshoheit (¶ Kirchenhoheit), aber weil er das membrum praecipuum (hervorragendste Glied; ¶ Kirchenverfassung: II, Sp. 1432) der Kirche ist, kraft Uebertragung oder Anerkennung seitens der Kirche. Dadurch ist, wie die Privilegierung, so anderseits die Beschränkung der evg. Kirche weit über das Maß dessen gesteigert, was die kath. Kirche vom Staate empfängt. Weiteres vgl. ¶ Landesherrliches Kirchenregiment. Zur Kritik vgl. auch ¶ Cäsareopapismus ¶ Kirche: V, 4. 5, zur geschichtlichen Entwicklung ¶ Kirche: V, 2. 4 ¶ Kirchenverfassung: II.

Paul Schoen: Das L.ntum in Preußen, 1898; — Eduard Simons: Freikirche, Volkskirche, Landeskirche, 1895; — Theodor Kaftan: Vier Kapitel von der L., 1903. **Foerster.**

Landeskirchliche Versammlung ¶ Positive Union.

Landeskonsistorium ¶ Kirchenbehörden ¶ Konsistorien. Geschichtlich vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 3. 5.

Landessprache im Gottesdienst ¶ Kirchensprache, in der Schule ¶ Schulsprache.

Landessynode ¶ Kirchenverfassung: II ¶ Synodalverfassung ¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches, II.

Landexamen, Württembergisches, ¶ Erziehungsanstalten, 2 b (Sp. 592).

Landfermann, Dietrich Wilhelm (1800 bis 1882), geb. in Soest als Sohn des Pfarrers L., 1830—34 Oberlehrer in Elberfeld und Soest, 1835—41 Direktor des Gymnasiums und der Realschule in Duisburg (Freundschaft mit ¶ Hülsmann), 1841—73 Provinzialschulrat in Koblenz. L. war eine außergewöhnliche religiöse und ethische Persönlichkeit, die auch auf kirchlichem Gebiet eine reiche Tätigkeit entfaltete. Schon auf der Generalsynode von 1846 (¶ Friedrich Wilhelm IV.) trat er gegenüber ¶ Stahl für größere Rechte der Gemeinde und Beschränkung des ¶ landesherrlichen Kirchenregiments ein, und später verteidigte er energisch die ¶ Union gegen die lutherische Reaktion (¶ Kleist-Retzow). Schule und Kirche gehörten für ihn zusammen, doch sah er in der kirchlichen ¶ Schulaufsicht nur einen augenblicklichen Notbehelf. Die Reform des ¶ Religionsunterrichts hat er in Fluß gebracht; er stellt ihm die Aufgabe der Heranbildung zu bewußten Mitbekennern des Glaubens der Kirche und zu lebendigen Gliedern derselben, denkender Aneignung der christlichen Wahrheit und ihrer Ausgleichung mit dem subjektiven Denken (daher auf der Oberstufe wesentlich apologetisch). — ¶ Rheinland.

Verf. u. a.: Der evg. Religionsunterricht in den Gymnasien, 1846; — Die Aufgaben Preußens nach der Pariser Revolution, 1848; — Gedichte, 1857. — Ueber L. von D. W. L. Erinnerungen aus seinem Leben (anonym; vgl. Oskar Jäger), 1890; — W. Münch: Ein unvergeßlicher preußischer Schulrat (in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum . . . und für Pädagogik XXVIII, 1911, S. 101—119). **Goebel.**

Landfrieden ¶ Gottesfriede ¶ Friedensbewegung, 2.

Landino, Franc., ¶ Kirchenmusik, 10 (Sp. 1352).

Landkapitel = ¶ Ruralkapitel. Vgl. ¶ Beamte: I, 2 (Sp. 989).

Landkrankenpflege ¶ Krankenpflege. — Kath. Charitasvereinigung für L. ¶ Charitas, 11.

Landmission ¶ Innere Mission: IV, 1 c, Sp. 528 ¶ Wohlfahrtspflege. Vgl. ¶ Landarbeiter ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 a.

Lando, Papst 913—914. Nur der Name dieses Nachfolgers des ¶ Anastasius III ist bekannt. Geweiht etwa im August 913, starb er etwa im März 914.

Ph. Jaffé: Regesta pontificum Romanorum I, 1885², S. 448. **Werminghoff.**

Landpfleger (Prokuratoren), römische, ¶ Judentum: I, 4.

Landrecht, Allgemeines Preußisches, Name des auf Befehl Friedrichs des Großen unter Leitung des Großkanzlers von Carmer hauptsächlich von K. G. Suarez ausgearbeiteten Gesetzbuchs für die Preußischen Staaten (¶ Bür-

gerliches Gesetzbuch, 1), das unter seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II nach Ueberwindung vieler Bedenken von feudalem und absolutem Standpunkte aus mit obigem abschwächendem Namen und mit nur aushelfender Geltung gegenüber den Provinzial- und Statutarrechten am 1. Juni 1794 Gesetzeskraft erlangte. Es umfaßt in zwei Teilen das gesamte Privatrecht und Staats-, Kirchen- und Strafrecht, das Kirchenrecht im 11. Titel des zweiten Teils: Von den Rechten und Pflichten der Kirchen und geistlichen Gesellschaften. Das L. ist durchaus ein Ausfluß des ¶ Naturrechts, sowohl in seinen Vorzügen, wie in seinen Mängeln. Zwei Tendenzen beherrschen sein kirchenrechtliches System: erstens die territorialistische Tendenz (¶ Territorialismus) vollständiger Unterordnung der Kirchengesellschaften unter den Staat und zweitens die Sicherung der Gewissensfreiheit (¶ Toleranz). Fragt man, was das Neue, das Epochemachende daran ist, so dürfte die zweite Tendenz zu betonen sein. Denn die Eingliederung der Kirchengesellschaften in den Staatsorganismus, die zur radikalen Verneinung der einheitlichen Kirchenanstalt führt (das ALR erkennt als Kirchengesellschaften nur Einzelgemeinden an, die durch kein äußeres Band untereinander verknüpft sind, sondern nur eine Anzahl von Wahrheiten und Sätzen gemein haben), ist nicht sein Werk, sondern übernommenes Erbe. Aber indem es zwischen den Rechten des Staates über die Kirchen und den Rechten der collegia (Einzelgemeinden) grundsätzlich schied, erkannte es, mochte es jene noch so weit fassen, ein gewisses Gebiet der Zuständigkeit der Gemeinden und der Einzelnen an. Dadurch ist es dem immer mehr Rechte in Anspruch nehmenden Kirchenregiment im 19. Jhd. oft eine unbequeme Fessel geworden. — ¶ Kirchenrecht, 5 b; vgl. 4 b; ¶ Kirchenverfassung: II, 5 a ¶ Kirchenordnungen.

Ausgabe mit Kommentar von Koch, 8. Aufl. 1883 bis 1887, 4 Bde.; — Vgl. das Kirchenrecht von Paul Hinschius. — Ueber den Charakter des kirchenrechtlichen Teils vgl. Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evg. Kirche in Deutschland, 1893, S. 296—302; — Erich Foerster: Die Entstehung der Preuß. Landeskirche, Bd. I, 1905, S. 23—38. **Foerster.**

Landschulen (geschichtlich) ¶ Kirche: VI, 1 ¶ Schulrecht ¶ Schulzwang ¶ Volksschule.

Landshut, Universität 1802/26, ¶ München, Universität.

Landstad, Magnus Brostrup, ¶ Kirchenlied: I, 4 b.

Landulf ¶ Pataria.

Landvermessung (Limitation) ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3 b (Spalte 529 f).

Landwirtschaft ¶ Agrargeschichte ¶ Agrarpolitik. — L.sche Arbeiter ¶ Landarbeiter ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 a.

Lanfrank (etwa 1005—1089), aus Pavia gebürtig, dort angesehener Jurist, bekehrte sich in der Normandie zum Mönchtum (1042), trat ins Kloster Bec ein, dessen Abt er bald wurde, und dessen Ruhm mitsamt seiner durch L. ins Leben gerufenen Schule nun bald den Ruhm der alten Schulen, wie Tours, Lüttich u. a. überstrahlte. L. hielt zur kirchlichen Reformpartei (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2083) und war Vertrauensmann ¶ Leos IX und ¶ Alexanders II. Gegen ¶ Berengar von Tours hat er im sog. zweiten Abendmahlsstreit die Interessen des Vulgärkatholizismus verfochten (¶ Abendmahl: II, 6 b), ohne freilich Berengar und seine Anhänger zu überzeugen. Seine eigentliche Bedeutung gewann L. nicht durch seine Theologie, die im wesentlichen traditionalistisch und autoritätsgläubig war, der neuen dialektischen Bewegung (¶ Scholastik) also nicht sich erschloß, sondern vielmehr durch seine kirchliche Tätigkeit in England, wohin Wilhelm der Eroberer (¶ England: I, 2) den politisch und diplomatisch Befähigten berief. 1072 wurde er Erzbischof von Canterbury, der größte Organisator nach ¶ Theodor von Canterbury. Dem von ¶ York bedrängten ¶ Canterbury sicherte er die Primat-Stellung in England, freilich endgültig erst, nachdem er zu dem in den kirchlichen Verfassungsstreitigkeit n des Mittelalters nicht ungewöhnlichen Mittel der Fälschung von Urkunden gegriffen hatte. Wie ¶ Adalbert von Bremen suchte L. weiter seinen Primat in England in einen Patriarchat über die britischen Inseln umzuwandeln. An der Wiederaufrichtung der in Auflösung begriffenen Verfassung und des kirchlichen Lebens im Sinn der cluniazensischen Ideen (¶ Cluni) wurde mit Erfolg gearbeitet. Die Klöster wurden reformiert, der Synodalapparat reorganisiert, das pseudoisidorische Kirchenrecht (¶ Pseudoisidorischen Dekretalen) nach England getragen und dem neuen normannischen Klerus eine weitgreifende, selbständige Gerichtsbarkeit über den Klerus und auch über sittliche, nicht nur kirchliche, Vergehen der Laien verliehen. Freilich hat sich L., der ohnehin mit ¶ Gregorius VII sich nicht zu stellen wußte, nicht dem ganzen gregorianischen Reformprogramm angeschlossen. Er bestand weder auf der allgemeinen und sofortigen Zwangseinführung des ¶ Zölibats der Kleriker, noch betrachtete er die ¶ Investitur durch den König als unverträglich mit den kirchlichen Interessen. Aber das von ihm geschaffene lebenskräftige Kirchenwesen, das dem neuen Königtum in England einen festen Rückhalt zu geben vermochte, auch der Kurie gegenüber, wurde der Boden, auf dem hernach die weiter gehenden gregorianischen Forderungen gedeihen konnten (¶ Anselm v. Canterbury), zumal Wilhelm II, dessen Ungnade L. noch erfuhr, ohne Rücksicht auf die kirchlichen Aufgaben nach fiskalischen Gesichtspunkten seine Rechte über die Kirche handhabte (¶ England: I, Sp. 343).

MSL 150; — J. de Crozals: L., sa vie, son enseignement, sa politique, 1877; — P. Moiraghi: Lanfranco di Pavia, Pavia 1889; — Albert du Boys: l'église et l'état en Angleterre depuis la conquête des Normands, 1887; — Longuemare: L., moine bénédictin, conseiller politique de Guillaume le Conquérant, 1902; — H. Böhmer in: RE³ XI, S. 249 ff; — Ders.: Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jhd., 1899; — Ders.: Die Fälschungen L.s von Canterbury (Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche, 1902). **Scheel.**

Lang, 1. August, evg. Theologe, geb. 1867 zu Huppichteroth (Rheinprovinz), seit 1893 Domprediger in Halle, seit 1900 zugleich Privatdozent daselbst, 1909 Professor.

Vf.: Die Bekehrung Joh. Calvins, 1897; — Der Evangelienkommentar M. Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, 1900; — Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, 1907, und andere Arbeiten namentlich zur Geschichte Calvins. **M.**

2. Heinrich (1826—76), evg. Theologe, geb. in Frommen bei Balingen (Württemberg), studierte in Tübingen, wo F. Chr. ¶ Baur auf

seine theologische Entwicklung einen bestimmenden Einfluß ausübte. In den politischen Wirren der 48er Jahre mußte er sich flüchten und wandte sich wie viele andere deutsche Flüchtlinge nach der Schweiz. In Wartau (St. Gallen) zum Pfarrer erwählt, entfaltete er bald eine über die Grenzen seiner Gemeinde reichende Wirksamkeit im Sinne des „freien Christentums", wozu er seit 1859 ein eigenes Organ „Die Zeitstimmen" herausgab und bald darauf seine Erstlingsschrift: „Versuch einer christlichen Dogmatik, allen denkenden Christen dargeboten". 1863 kam er nach Meilen am Zürchersee und 1871 an St. Peter in Zürich. L. war ein scharfer Denker und ein zündender Redner, dessen Kanzelreden die schwäbische Wärme der religiösen Begeisterung nicht vermissen ließen. Er ist neben Biedermann der Bahnbrecher des freisinnigen Christentums in der Ostschweiz (¶ Reformer).

In rascher Folge erschienen von ihm u. a. „Ein Gang durch die christliche Welt", „Religiöse Charaktere", „Stunden der Andacht", „Paulus", „Luther", „Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft", „Theodor Parker"; „Predigten". — Ueber L. vgl. K. Ed. Mayer: H. L., Lebensbild eines freisinnigen Theologen, 1877; — A. E. Biedermann: H. L., 1876; — RE³ XI, S. 255 ff. **W. Hadorn.**

3. Joh. (Lange; † 1548), geb. in Erfurt, studierte hier seit Winter 1500, wurde 1510 Augustinermönch, Sommer 1511 von seinem Orden nach Wittenberg versetzt, wo er dann am Kloster, aber auch öffentlich an der Universität Vorlesungen hielt. Er kehrte 1516 nach Erfurt zurück und leitete hier — als einer der wenigen Erfurter Humanisten, die sich dem Einfluß ¶ Mutians (¶ Erfurt: II, 1. 2) entzogen und Luthers Predigt erfaßten, — immer im Gedankenaustausch mit Luther und Melanchthon, von Katheder und Kanzel die reformatorische Bewegung (1522 Austritt aus dem Kloster), wirkte auch als Berater des Grafen Heinrich XXXII und Günther XXXX und als Visitator an der Einführung der Reformation in ¶ Schwarzburg mit. Unter seinen schriftstellerischen Arbeiten ragt hervor eine Uebersetzung des Matthäusevangeliums (Erfurt, Juni 1521); auf Fortsetzung der Bibelübersetzung verzichtete er, als Luther (¶ Bibelübersetzungen usw., 2) in die Arbeit eintrat.

ADB 17, S. 635—637; — G. Oergel in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt XV, 1892, S. 18 ff. u. ö.; — G. Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 1904, S. 158 ff. u. ö.; — G. Einicke: Zwanzig Jahre Schwarzburgische Reformationsgeschichte 1521—1541. I, 1904; II, 1909; — R. Kuhn: Das Verhältnis der Dezemberbibel zur Septemberbibel. Mit einem Anhang über Joh. L.s Matthäusübersetzung, Diss. Greifswald 1901. **O. Clemen.**

Lange, 1. Friedrich, ¶ Nationale Weltanschauung.

2. Friedrich Albert, Philosoph und Sozialökonom (1828—75), geb. in Wald bei Solingen, als Sohn von Joh. Peter L. (s. Nr. 6), wuchs in Zürich auf, 1855 Privatdozent in Bonn, 1858 Lehrer am Gymnasium zu Duisburg. Als seine beginnende politische Tätigkeit ihn mit den Behörden in Konflikt brachte, forderte er seine Entlassung. In den Anfang der sechziger Jahre fällt die Herausgabe seines „Boten vom Niederrhein", in dem er Bismarcks Politik scharf bekämpfte und die Interessen der Arbeiter vertrat. Seit 1866 entfaltete L. in Winterthur (Schweiz) als Mitinhaber des „Landboten" eine einflußreiche politische und erzieherische Tätigkeit, bis er 1870 als ord. Professor nach Zürich, 1872 nach Marburg berufen wurde. L. ist der Begründer des ¶ Neukantianismus (¶ Philosophen der Gegenwart). Sein Hauptwerk: Geschichte des ¶ Materialismus, 1866, 2. Aufl. 1873 ff (Neubearbeitungen und wohlfeile Ausgabe von H. Cohen) gibt nicht nur eine auf gründlicher Forschung beruhende historische Darstellung, sondern weist auch nach, daß der Materialismus, brauchbar als naturwissenschaftliches Forschungsprinzip, als Weltanschauung überwunden ist. Seine Ueberzeugung von der Macht der über alle wissenschaftliche Beweisführung erhabenen sittlichen Ideen vertritt L. praktisch in seinen sozialen Schriften, besonders „Die Arbeiterfrage" 1865 (in der 2.—4. Aufl. stark erweitert). Er verpflanzt hier als einer der Ersten Darwins Idee vom Kampf ums Dasein (¶ Darwinismus) auf das menschlich-soziale Gebiet, zeigt aber mit Nachdruck, wie eben darum der Mensch „eine andere Natur" für sich verlange, wie daher die Theorie des Egoismus als volkswirtschaftliche Maxime grundsätzlich zu verwerfen sei. L.s Sozialismus ist nicht aus sozialistischen Schriften, sondern aus dem Studium der Volkswirtschaft und der Statistik gewonnen. Kern der sozialen Frage ist ihm die Arbeiterfrage. Schon L. fordert die konstitutionelle Form der Fabrik, wenigstens als Uebergangsform. Die ganze soziale Bewegung will L. erheben zu einem großen geistigen Kampf und zu einem Sieg des guten Willens.

Von L.s übrigen Schriften seien noch genannt: Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch, 1865; — Logische Studien, 1877; — J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage, 1866. — Ueber L.: O. A. Ellissen: F. A. L., 1891; — H. Vaihinger: Hartmann, Dühring und L., 1878; — J. M. Bösch: F. A. L. und sein Standpunkt des Ideals, 1890; — H. S. Braun: F. A. L. als Sozialökonom, 1881; — M. Kronenberg: Moderne Philosophen, 1909. **W. Hoffmann.**

3. Helene, ¶ Lehrerin, 2. 3.

4. Joachim (1670—1744), wurde in Gardelegen (Altmark) geboren; schon als Student schloß er sich dem ¶ Pietismus an, war A. H. ¶ Franckes Schüler. 1696 ward er Rektor in Köslin (Pommern), 1698 Rektor des Friedrich-Werderschen Gymnasiums in Berlin, 1699 dazu Prediger an der gleichnamigen Kirche, von 1709 bis zu seinem Tode Professor der Theologie in Halle (¶ Halle, 2 a—b). Er war ein tüchtiger Pädagoge und Philologe (seine lateinische Grammatik war weit verbreitet), als Theologe ein gern gehörter Dozent, aber als ein Vielschreiber von mangelhafter Gründlichkeit. Nach A. H. Franckes Tod war er der Hauptkämpfer der Pietisten gegen die Orthodoxie (Antibarbarus orthodoxiae 1709 ff, u. a.) und dann gegen Chr. ¶ Wolf (Causa Dei adversus atheismum, 1723, u. a.) Dabei trat seine streitsüchtige Natur in wenig schöner Weise hervor. Sein Lied „O Jesu, süßes Licht, nun ist die Nacht vergangen" hat seinen Namen als Dichter erhalten.

Dr. J. L.s Lebenslauf, von ihm selbst erzählt, Halle und Leipzig, 1744; — A. Tholuck: Geschichte des Rationalismus, 1865; — Weiteres vgl. in RE³ XI, S. 261 und bei ¶ Pietismus: I. **Witte.**

5. Johann, = ¶ Lang, Johann.

6. Johann Peter (1802—84), Vater

von Fr. A. L. (s. 2), reformierter Theologe, geb. bei Sonnborn im Bergischen, studierte in Bonn besonders unter ¶ Nitzsch und ¶ Lücke, wurde 1826 Pfarrer in Wald, 1828 in Langenberg, 1832 Pastor der größeren reformierten Gemeinde in Duisburg. Eine scharfe Schrift L.s gegen D. ¶ Strauß (1836) veranlaßte 1841 seine Berufung als Professor nach Zürich. 1854 bis zu seinem Tode lehrte L. als o. Professor in Bonn. Tätigen Anteil nahm er an dem kirchlichen Leben. Als theologischer Schriftsteller von großer Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit, in seiner lebendigen Originalität oft ans Phantastische grenzend, erwies er sich in kühner spekulativer Zusammenschau weit stärker, als in kritischer Sichtung und historischer Unterscheidung. Seinem allumfassenden Versöhnungstrieb gegenüber, der alle Methoden vereinigen und alle geschichtlichen Gegensätze ausgleichen wollte, hat L. doch seinen positiven und reformierten Standpunkt zu wahren gewußt.

Verf. u. a. Leben Jesu, 1844—47; — Christliche Dogmatik, 1849—52; — Theologisch-homiletisches Bibelwerk, 1856—76 (in Verbindung mit andern; ¶ Bibelübersetzungen usw., Sp. 1168); — Ferner 10 Sammlungen geistlicher Lieder, darunter sein „Deutsches Kirchenliederbuch“ (¶ Kirchenlied: I, 3, Sp. 1309; über sein Interesse für Kirchengesang vgl. ¶ Kirchengesangvereine, Sp. 1257); — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 264—268. **W. Hoffmann.**

7. Lorenz Friedrich (1799—1852), ¶ Hessen: III, 3.

8. Samuel Gottlieb (1767—1823), ev. Theologe, geb. in Ohra bei Danzig, wurde 1795 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Jena, 1796 außerordentlicher Professor der Philosophie und 1798 der Theologie daselbst, 1798 ordentlicher Professor in Rostock. Seine unvollendete „Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche“, 1. Tl., Leipz. 1796, ist der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der ¶ Dogmengeschichte (: 1). **G. Krüger.**

Langen, Joseph (1837—1901), kath., dann altkatholischer Theolog, geb. zu Köln, studierte in Bonn, 1859 Priester, 1861 Privatdozent, 1864 a.o. Prof., 1867 ord. Prof. für NT in Bonn, infolge seines Widerstandes gegen das ¶ Vatikanum suspendiert und 1872 exkommuniziert (¶ Altkatholiken, 2), hielt seitdem bis zu seinem Tode Vorlesungen für altkatholische Theologen, vom Staat nach wie vor offiziell als zur kath.-theologischen Fakultät gehörig betrachtet. Seine sonstige Beteiligung am altkatholisch-kirchlichen Leben hatte er 1878, als die Altkatholiken die Verpflichtung der Priester zum ¶ Zölibat aufhoben, im wesentlichen eingestellt.

Vf. u. a.: Einleitung in das NT, (1868) 1873²; — Das vatikanische Dogma in seinem Verhältnis zum NT und zur exegetischen Ueberlieferung, (1871 ff) 1876²; — Die Kirchenväter und das NT, 1874; — Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche, 1876; — Johannes von Damaskus, 1879; — Geschichte der römischen Kirche, 4 Bde., 1881—93 (reicht bis Innocenz III); — Die Clemensromane, 1890. — Ueber L.: RE³ XI, S. 268 ff (L. K. Goetz). **M.**

v. Langen, Rudolf, geb. 1438 in Everswinkel bei Münster, studierte seit Sommer 1456 in Erfurt, reiste zweimal nach Italien, lebte dann bis zu seinem Tode (1519) als Kanonikus in Münster und bewirkte zusammen mit dem Rektor Timan Kemener und dem Konrektor Joh. Murmellius (¶ Humanismus, 1) die humanistische Umgestaltung der Münsterschen Domschule (1500; ¶ Münster: I), die mit der Aufnahme des Griechischen in den Lehrplan (1512) ihren Abschluß erreichte.

ADB 17, S. 659 f; — Joh. Janssen: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I, 1897 ¹⁷⁻¹⁸, S. 85 Anm. 2; — G. Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 1904, S. 41 ff u. ö.; — D. Reichling: Die Reform der Domschule zu Münster i. J. 1500 (Texte und Forschungen zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Ländern deutscher Zunge, hrsg. v. K. Kehrbach, II, 1900). **O. Clemen.**

v. Langenstein = ¶ Heinrich von L.

Langhans, 1. Eduard (1832—91), evg. Theologe, geb. zu Guttannen (Berner Oberland), war Pfarrer in Münchenbuchsee, wurde 1876 zugleich Privatdozent, 1880 ord. Prof. in Bern.

Vf. u. a.: Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur, 1875—82; — Die Götter Griechenlands im Zusammenhange der allgemeinen Religionsgeschichte, 1889.

2. Ernst Friedrich (1829—1880), evg. Theologe, Bruder des vorigen, seit 1855 im bernischen Kirchendienst, begründete 1866 den Reformverein (¶ Reformer), wurde 1871 a.o., 1876 ord. Prof. in Bern.

Vf. u. a.: Pietismus und Christentum im Spiegel der äußeren Mission I, 1864; — Pietismus und äußere Mission, 1866; — Das Christentum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, 1875. **M.**

Langhaus ¶ Kirchenbau: I—II.

Langmut Gottes ¶ Gnade.

Langobarden, germanischer Volksstamm, ursprünglich an der unteren Elbe ansässig (Bardengau, Bardowiek), drang im 5. und 6. Jhd. nach Süden bis Pannonien (Ungarn) vor. Unter Führung König Alboins († 573) brach er 568 in Italien ein und eroberte bis Mitte des 8. Jhd.s fast ganz Norditalien (nach ihnen Lombardei genannt), sowie trotz heftigen Widerstandes der Exarchen von Ravenna (byzantinisches ¶ Exarchat) Mittelitalien außer Rom und Umgebung (Dukat von Rom; ¶ Italien, 3) und einen großen Teil Süditaliens (langobardisches Herzogtum Benevent). Unter König Liutprands (Liudprand; 712—744) Eroberungszügen hatten auch die päpstlichen Patrimonien (unter ¶ Gregorius II und III) schwer zu leiden. Durch die Kriegszüge des Frankenkönigs Pippin (¶ Frankreich, 3) von 754 und 756 wurde dann Liutprands zweiter Nachfolger König Aistulf (749—756) zur Herausgabe von Ravenna und 20 anderen Städten und Kastellen gezwungen, die an den Papst fielen (¶ Italien, 3). Noch einmal unternahmen die L. unter König Desiderius (757—74) einen Vorstoß, auch wider Rom (vgl. ¶ Hadrian I); ¶ Karl der Große (vgl. ¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2079) machte 774 dem nationalen langobardischen Königreiche ein Ende. — Schon an der Donau fand das arianische Christentum (¶ Arianischer Streit) bei den L. Eingang, doch blieb noch lange daneben das Heidentum bestehen. König Alboin war Arianer, ebenso mehrere seiner Nachfolger; allmählich aber gewann der Katholizismus unter den — religiös übrigens ziemlich gleichgültigen — L. immer mehr Boden (vgl. die Versuche ¶ Gregorius' I mit Hilfe der Königin Theodelinde und Papst ¶ Honorius' I) und wurde unter König Liutprand Staatsreligion; sein Einfluß machte sich in den Gesetzen bemerkbar. — Bei der Eroberung Italiens durch die L. gingen manche Bis-

tümer ganz unter, andere blieben längere oder kürzere Zeit verwaist. Zur Zeit König Rotharis (Arianer, 636—652) standen in fast allen Städten arianische und kath. Bischöfe neben einander. Von großer Bedeutung für das kirchliche Leben wurden die im Eigentume der Könige, der Herzöge oder Privater stehenden ¶ Eigenkirchen und Eigenklöster.

‡ L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter II 1 und II 2, 1900 und 1903; — ‡ O. Abel: Das Christenthum bei den L., als Anhang 2 zu dessen Uebersetzung des Paulus Diaconus (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit,[2] 8. Jhd. Bd. IV, 1888); — U. Stutz: Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. I, 1, 1895; — K. Voigt: Die königlichen Eigenklöster im Langobardenreiche, 1909. Weiteres in RE[3] XI, S. 271 ff. **Voigt.**

Langobardica Historia ¶ Legenda aurea.

Langthon, Stephan, Erzbischof von Canterbury, ¶ England: I, 2 (Sp. 344) ¶ Innocenz III (1) ¶ Kapitel- und Verseinteilung der Bibel.

Languet, Hubert (1518—1581), französischer Publizist und Diplomat, geb. in Vitteaux (Bourgogne), studierte in Poitiers, Padua und Bologna die Rechte, erwarb sich aber auch auf dem Gebiet der Geschichte, der Theologie und der Naturwissenschaften eine universale Gelehrsamkeit. Für den Protestantismus scheint L. in Deutschland gewonnen worden zu sein, wo er sich mit J. ¶ Camerarius in Leipzig enge verband. Von entscheidendem Einfluß auf seine religiöse Stellung war die Lektüre von ¶ Melanchthons Loci theologici, die ihm in Italien in die Hände fielen. 1549 begab er sich zu Melanchthon nach Wittenberg, um fortan in kindlicher Verehrung ihm zugetan zu bleiben. Von Wittenberg aus führte ihn sein Wissenstrieb auf ausgedehnten Reisen nach Schweden, Lappland, England, Livland, den Niederlanden, Italien, Frankreich. Durch Melanchthon dem kurfürstlichen Hofe von Sachsen empfohlen, trat L. 1559 als diplomatischer Agent in den Dienst des Kanzlers Mordeisen. In dieser Eigenschaft nahm er lebhaften Anteil an den Ereignissen der äußeren Politik wie an den kirchlichen Streitigkeiten innerhalb des deutschen Protestantismus. Seine Briefe und Berichte von den Höfen in Paris, Wien, Prag, den Niederlanden sind eine Quelle ersten Rangs für die Zeit der französischen Religionskriege (¶ Hugenotten), der Türkenkriege, der niederländischen Unruhen (¶ Niederlande: I). 1565 gelang es ihm die Einmischung Karls IX von Frankreich in die ¶ Grumbachschen Händel zu verhindern. In seiner Heimat Frankreich weilte er nach dem Frieden von St. Germain en Laye (¶ Hugenotten: II, 2) von 1570—1572; mit Mühe entging er den Greueln der Bartolomäusnacht; seine Bemühungen um die Erleichterung der Lage seiner reformierten Landsleute blieben ohne Erfolg. Nach seinem Austritt aus den kursächsischen Diensten verbrachte er seine letzten Lebensjahre in der Nähe Wilhelms von Oranien, nachdem ihm die Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten den Aufenthalt in Deutschland verbittert hatten. Er starb in Antwerpen.

Seit den Untersuchungen ¶ Bayles (s. G. v. Polenz: Geschichte des französischen Calvinismus III, 1860, Beilage 2 und 6) galt L. fast allgemein als der Verfasser der Schrift Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum, populique in Principem legitima potestate, 1579. Neuerdings hat Alb. Elkan dem L. befreundeten ¶ Du-Plessis-Mornay die Autorschaft mit guten Gründen zugeschrieben in der Schrift: Die Publizistik der Bartolomäusnacht und Mornays Vindiciae contra tyrannos, 1905; — Die Briefe und Berichte L.s liegen in folgenden, teilweise mangelhaften Ausgaben vor: L. B. Ludovicus: Arcana saeculi XVI: Huberti Langueti Epistolae secretae ad principem suum Augustum Saxoniae ducem, 1669; — H. L. Epistolae politicae et historicae ad Ph. Sydnaeum, 1633; — H. L. Epistolae ad Joach. Camerarium, 1646; — Decades tres epistolarum H. L., 1702. — Ueber L. vgl. Ph. de la Mare: Vita H. L., 1700; — H. Chevreuil: H. L., 1856; — O. Scholz: H. L. als kursächsischer Berichterstatter und Gesandter in Frankreich 1560—1572, 1875; — E. Haag: La France protestante, Artikel L.; — RE[3] XI, S. 274 ff. **Lachenmann.**

Lanze, heilige. In einem kritischen Moment des ersten Kreuzzugs nach der Eroberung von Antiochien (¶ Kreuzzüge, Sp. 1764) hat die Auffindung der h. L. das Kreuzfahrerheer gerettet. Ein Priester Petrus Bartholomäus sah in einer Vision die h. L., mit der Jesu Tod festgestellt wurde (Joh. 19_{34}), die denn auch an bezeichneter Stelle gefunden wurde. Die Begeisterung des Heeres über dies Wunder führte zur Eroberung der Zitadelle. Provencalen blieben der h. L. treu, während die Normannen bald an der Echtheit zweifelten. Auf ihren weiteren Wanderungen sind Spitze und Schaft auseinander geraten, erstere verloren. — Außer diesen Reliquien findet sich unter den deutschen Reichsheiligtümern noch eine zweite h. L., die am Freitag nach der Osteroktav, dem „Speerfreitag", „Heiltumfest", der „Wehrfeier" verehrt wurde. — Unter den liturgischen Geräten der Griechen gibt es auch noch eine h. L. zur Zerteilung der Opferbrote (¶ Orthodox-anatolische Kirche: II).

KL[2] VII, S. 1419 ff; — A. Hofmeister: Die h. L. ein Abzeichen des alten Reichs, 1908. **W. E. Schmidt.**

Laodicenerbrief. Die Stelle Kol 4_{16} hat den Anlaß zur Entstehung eines Briefes des Paulus „an die Laodicener" gegeben, den wir in vielen lateinischen Bibelhandschriften, oft hinter Kol, aber auch an andern Stellen, finden. Ueber die Unechtheit kann gar kein Zweifel aufkommen. Das Schriftstück, jetzt lateinisch, aber ursprünglich vermutlich griechisch geschrieben, umfaßt nur 20 Verse, ist recht gedankenarm und besteht im Grunde nur in einer Aneinanderreihung von Wendungen und Phrasen aus paulinischen Briefen, besonders aus Phil (und Gal). Es ist ohne jede erkennbare Tendenz. Der Brief tritt sicher im 4. Jhd. n. Chr. auf, war vor allem im Westen verbreitet, z. T. als kanonisch angesehen, begegnet aber nach dem 4. Jhd. wenn auch seltener auch im Osten; hier müssen wir natürlich die griechische Form voraussetzen. Spätestens im 4. Jhd. also, vermutlich früher, muß das Schriftstück entstanden sein. In die zweite Hälfte des 2. Jhd.s müßten wir seine Entstehung setzen, wenn unser lateinischer Brief mit dem L. zu vereinerleien wäre, der im ¶ Muratorischen Fragment 63 f erwähnt und nebst einem Brief an die Alexandriner als eine Fälschung nach der Häresie ¶ Marcions bezeichnet wird. Die Identität wird von manchen Gelehrten angenommen, ist aber zum mindesten im höchsten Grade fragwürdig. In den marcionitischen Gemeinden scheint ein L. verbreitet gewesen zu sein: das wird aber kaum unser Brief sein. Es ist eben sehr wahrscheinlich,

daß die Stelle Kol 4_1 zu mehrfachen Fälschungen verlockt hat. — Wichtiger als die Frage dieses recht unbedeutenden gefälschten L.s ist die andere, ob wir den Kol 4_{16} erwähnten Brief an Laodicea (genauer „den von Laod.") nicht in unserem Epheserbrief (¶ Paulusbriefe) zu suchen haben. Schon Marcion hat unserem Epheserbr. die Ueberschrift „an die Laodicener" gegeben (Tertullian, adv. Marc. V 11. 17). Diese alte Meinung ist von späteren Gelehrten wieder aufgenommen worden und übt noch heute Anziehungskraft; jedenfalls ist sie erwägenswert.

Rudolf Anger: Ueber den L., 1843; — J. B. Lightfoot: St. Pauls epistles to the Colossians and to Philemon, 1897, S. 279 ff; — Theodor Zahn: Geschichte des Kanons II 2, 1892, S. 566 ff.; — Adolf Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur I, 1893, S. 33 ff; — Deutscher Text bei E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1904, S. 138 ff. **Heitmüller.**

Laotse (Laotze) ¶ China, Religion, 1, ¶ Taoismus.

de La Peyrère, Isaac (1594—1676), französischer Calvinist, später Konvertit; geb. zu Bordeaux. Berühmt und seiner Zeit berüchtigt machte ihn sein 1655 zunächst ohne Namen erschienenes Buch Praeadamitae sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis V epistolae D. Pauli ad Romanos, worin er aus den genannten Versen die Lehre ableitete, daß vor Adam, dem Stammvater des Judenvolkes, schon Menschen, die Stammväter der Heiden, gelebt hätten (¶ Präadamiten). Ihre Bestätigung fand er darin, daß sie ihm gewisse Schwierigkeiten der Urgeschichte in I Mose lösen half. Auf diese Lehre baute er ein ganzes „Systema theologicum" (I 1655), worin er zwischen einem voradamitischen „naturalen" und einem nachadamitischen, „legalen" Zustand unterschied. Im Zusammenhang seiner Darlegungen äußerte er auch Zweifel darüber, ob der jetzige Pentateuch Moses' Urschrift darstelle; schon daß darin sein Tod beschrieben sei, schien ihm dagegen zu sprechen (¶ Mosebücher, 2). In einer Reihe von Fällen kam ferner seine Erklärung der darin erzählten Naturwunder nur auf ihre Herabminderung heraus. L.s Buch brachte die Geister in heftige Erregung, in Paris wurde es durch Henkershand verbrannt, er selber auf Befehl des Erzbischofs von Mecheln 1656 in Brüssel verhaftet und eingekerkert. Durch den Prinzen von Condé, in dessen Dienst er stand, befreit, begab er sich nach Rom, um vor dem Papst seine Lehre zugleich mit seinem Protestantenglauben zu widerrufen (vgl. seine Epistola ad Philotimum, qua exponit rationes, propter quas ejuraverit sectam Calvini ... et librum de Praeadamitis, 1658). Bei den Vätern des Oratoriums in Paris beschloß er sein Leben.

Gustav Frank: Geschichte der protest. Theologie II, 1865, S. 67—75; — H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 34 f. **Bertholet.**

de Lapide, Johannes (Heynlin), ¶ Basel, 2 ¶ Literaturgeschichte: II, A 5 (Predigt).

Laplace, 1. Josua, = ¶ Placäus.

2. Pierre Simon, Marquis de (1749 bis 1827), berühmter französischer Astronom und Mathematiker, geb. zu Beaumont en Auge, gestorben zu Paris. Den wissenschaftlichen Ruhm L.s begründete seine 5bändige „Mechanik des Himmels" (Mécanique céléste), 1799—1825 veröffentlicht, sowie seine „Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung". Während noch ¶ Newton und ¶ Euler Eingriffe der göttlichen Allmacht für erforderlich hielten, um von Zeit zu Zeit die Störungen und Verwirrungen im Planetensystem auszugleichen, gelang es in der Nachfolge von ¶ d'Alembert, Lagrange u. a. L., durch geniale mathematische Analyse, die freilich inzwischen durch Gaus u. a. noch überboten wurde, die Störungen, namentlich der Mondbahn, des Jupiter und Saturn, der „Allmacht einer mathematischen Formel" zu unterwerfen, sie auf Newtons Gesetz der Schwerkraft zurückzuführen und damit ihre regelmäßige Wiederkehr zu erweisen. Seine Erkenntnis der Unveränderlichkeit der „großen Axen" der Planetenbahnen (1773) führte ihn zu der sich ihm überall bewährenden Grundanschauung einer großartigen Stabilität, Ordnung und Harmonie der Welt, die allein durch das Gesetz der Schwere geregelt und aufrechterhalten wird. Während es sonst zur Art L.s gehört, sich gänzlich in den Grenzen der Tatsachen und der Rechnung zu halten, überschritt er diese in seiner bekannten Kosmogonie (¶ Entwicklungslehre, 2). Im übrigen enthält die Schrift, worin L. seine Theorie zuerst veröffentlichte (Exposition du système du monde, 1796, deutsch 1797), eine geistvolle Zusammenfassung der wissenschaftlichen Entdeckungen der „Mechanik des Himmels" ohne den Zubehör mathematischer Formeln, sowie einen Abriß der Geschichte der Mathematik. Die seine Forschung leitende Auffassung von der unverbrüchlichen, mathematisch formulierbaren Notwendigkeit alles Geschehens in der Natur hat L. in berühmten Worten ausgesprochen (an die dann ¶ Du Bois Reymond angeknüpft hat): „Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kännte, von denen die Natur beseelt ist, und die entsprechende Lage der Wesen, welche sie bilden, würde, falls sie umfassend genug wäre, diese Data der Analyse zu unterwerfen, in ein und derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des geringsten Atoms zusammenfassen: Nichts würde für sie unsicher sein, und Zukunft und Vergangenheit würden vor ihren Augen gegenwärtig sein" (Essai philosophique sur les probabilités, 1816, S. 2—4). Der Gegensatz dieser Anschauung gegen die überlieferte Gottesidee kommt in dem berühmten Ausspruch bei Gelegenheit der Ueberreichung seiner „Mechanik des Himmels" an Napoleon zum Ausdruck, daß er der Hypothese Gottes nicht bedürfe (C. A. Valson, La vie et les travaux du Baron Cauchy, 1868, p. XVI, zitiert nach W. Ahrens, Scherz und Ernst in der Mathematik, 1904). Apokryph klingt die mehrfach vorkommende Version einer Antwort an Napoleon: „Sire, ich habe den ganzen Himmel mit meinem Fernrohr durchmustert, aber habe keinen Raum gefunden für einen persönlichen Gott".

Fourier: Eloge historique de M. le baron de L. (Mémoires de l'Academie de l'Institut de France T. X), 1831; — E. Merlieux: L. (in Nouvelle biogr. générale T. XXIX, 1859); — F. Arago: L. (Oeuvres complètes T. III, 456—515), 1855. **Titius.**

La Plata, Erzbistum in ¶ Bolivia; — L. P.-Synode ¶ Argentinien; — Evg. Verein für L. P. ¶ Diaspora: II, 2 c. Zur Diaspora L. P. vgl. ¶ Kirchenausschuß, 5 (Sp. 1200).

Lappländermission (besonders seit dem 17. Jhd.) ¶ Norwegen ¶ Schweden

Lapsi (lat.), Gefallene, nannte man seit der Zeit der Verfolgung unter Decius (¶ Christenverfolgungen, 2 b) die Christen, die ihren Glauben verleugneten, indem sie entweder opferten (L. sacrificati oder thurificati, von thus, Weihrauch) oder sich ihr angebliches Opfern von der Behörde bescheinigen ließen (L. libellatici). Die dafür erforderliche Eingabe (Libellus) lautete nach einem im Sande Aegyptens gefundenen Schema:

Der Opferkommission des Dorfes Alexanderinsel eingereicht von Aurelius Diogenes, Sohn des Sabatus von Alexanderinsel, etwa 72 Jahr alt, Narbe an der rechten Augenbraue.

Wie ich den Göttern immer opferte, so habe ich es auch jetzt in eurer Gegenwart getan. Dem Gebot entsprechend habe ich geopfert und bitte, dies zu bescheinigen. Gott befohlen.

Ich, Aurelius Diogenes, habe dies eingereicht.

Die für die Fortbildung des Bußwesens wie des Kirchenbegriffs bedeutsame Frage der Wiederaufnahme der exkommunizierten L. gab in Rom zur Absplitterung der strengen Novatianer (¶ Novatian usw.) Anlaß und führte in Karthago zu einer gegen ¶ Cyprians Forderung einer ordnungsgemäßen Kirchenbuße (De lapsis) gerichteten, vom Diakon Felizissimus und Presbyter Novatus unter dem Gegenbischof Fortunatus organisierten Gegenkirche (Synoden von Karthago 251 und 252). Zum dogmengeschichtlich wichtigen Resultat vgl. ¶ Bußwesen: I, 1 (Sp. 1464) ¶ Kirche: II, 1 b. c.

Die 24 bisher gefundenen Libelli bei P. M. Meyer: Die Libelli der Decianischen Verfolgung (ABA), 1910. — Vgl. RE³ XI, S. 283 ff. **G. Krüger.**

Lardner, Nathanael (1684—1768), engl. Dissentertheologe, studierte in London, Utrecht, Leyden, 1713—21 als Erzieher viel auf Reisen in Frankreich, Belgien und Holland, 1729—51 Hilfsprediger an einer Dissentergemeinde in London. 1751 gab er körperlichen Leidens halber die Stelle auf und beschäftigte sich ganz mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten. — Mit ¶ Clarke zusammen vertritt er unter der Herrschaft des englischen Deismus einen rationalistischen Supranaturalismus. Trotz völliger Anerkennung der Vernunft tritt er energisch für die geoffenbarte Religion ein. In dogmatischer Beziehung (Logoslehre) kann er freilich sich auch nicht völlig vom Zeitgeist emanzipieren. Sein Hauptwerk aber, „The credibility of the gospel history“, 17 Bde., 1727—57 ist ein großes Kampfunternehmen gegen die Deisten auf dem Felde der Geschichte, vornehmlich gegen ¶ Tolands „Amyntor“, — einer der ersten Versuche einer historisch-kritischen Einleitung in das NT. — ¶ Deismus: I, 2, Sp. 2007 f.

The works of N. L. with a life by Dr. Köppis, 10 vol. 1838; — RE³ XI, S. 288 ff. **Bauke.**

Larentalien ¶ Acca Larentina ¶ Rom, Religion.

La Rochefoucauld, Franz VI, Herzog von, französischer Sittenschriftsteller (1613—1680), trat früh in die Armee ein, wurde in die Intriguen des Hofes gegen Richelieu, später gegen Mazarin (¶ Frankreich, 8) verwickelt und stand einer Reihe der schönsten und geistreichsten Frauen seiner Zeit nahe. Sein Leben zerfällt in zwei scharf von einander geschiedene Perioden: in der ersten versuchte er vergeblich, am französischen Hofe eine beherrschende Stellung zu erlangen; in der zweiten lebte er, körperlich gebrochen und infolge des Bürgerkrieges fast völlig ruiniert, in Paris in der friedlichen Luft der literarischen Salons und in einer feinen Intimität mit den bedeutendsten geistigen Größen der Zeit. Ohne zunächst die Absicht zu haben, ein Buch zu schreiben, begann er eine Reihe von „Maximen“ zu formulieren, in denen er ein getreues Bild der menschlichen Vorurteile und Leidenschaften entwarf, Sätze von schneidender Schärfe, in denen er niemand, nicht einmal sich selbst, schont, vielmehr sich zu zeigen bemüht, daß alles menschliche Handeln und Tun letztlich auf ¶ Egoismus beruhe. Diese „Réflexions ou Sentences et Maximes morales“, wie der vollständige Titel lautet, haben den doppelten Wert eines kulturgeschichtlichen Dokumentes und eines stilistischen Meisterwerks. Sein wechselvolles Leben beschreibt er in den „Mémoires“ (1662 Köln; beste Ausgabe von Renouard, 1817). Auch hier zeigt er sich als bedeutender Stilist. Der feine, grübelnde Skeptizismus L.s hat nicht wenig dazu beigetragen, den revolutionären Ideen des 18. Jhd.s den Boden zu bereiten; so ist denn auch die literarische Abhängigkeit vor allem der ¶ Enzyklopädisten von L. nicht zu verkennen.

Oeuvres de L., 3 Bde., hrsg. von Gilbert und Gourdault, 1868 ff; — Ueber L. vgl. J. Bourdeau: L., 1895; — H. G. Rahstede: Studien zu L.s Leben und Werken, 1888; — E. Laur: Zur Geschichte der französischen Literatur, 1874; — F. Lotheißen: Geschichte der französischen Literatur im 17. Jhd., 1883. **Buchenau.**

La Rochelle, einer der Hauptplätze der ¶ Hugenotten, 1628 erobert (¶ Hugenotten: III, 1). — Synode von L. R. (1571) ¶ Hugenotten: II, 2; dort die Confessio Gallicana (danach auch Confession de L. R. genannt; ¶ Confessio Belgica usw.) bestätigt.

Larsa, heute der Ruinenhügel Senkereh, Hauptkultstätte des Sonnengottes im alten Südbabylonien. Eine Geschichte von L. zu schreiben ist in bescheidenstem Maße nur für die Zeit möglich, in der L. den Mittelpunkt des Reiches von Sumer und Akkad (¶ Babylonien usw., 2. 3 b) bildete. Zuerst stand es unter einheimischen (semitischen) Königen, deren Macht sich aber trotz des umfassenden Titels nicht einmal mehr über ganz Südbabylonien erstreckte, vielmehr durch einen Nachbarstaat Ischin erheblich beschränkt war und einem elamitischen Einfall unter Kudurmabuk nicht standhielt; dieser setzte nach einander seine Söhne Arad-Sin und Rim-Sin (schwerlich identisch) auf den Thron von L. Dem letzten gelang es noch, seine Macht über Ischin auszudehnen, schließlich wurde er aber mit seinem Reiche eine Beute ¶ Hammurabis von Babel. Man hat ihn, mit zweifelhaftem Rechte, in dem Ariok von Ellasar wiederfinden wollen (I Mose 14; ¶ Amraphel). Wenn in den Inschriften der Könige von L. neben und oft vor dem Sonnengotte der Mondgott von Ur genannt wird, so hat das seinen Grund darin, daß Ur vor L. Hauptstadt des Reiches von Sumer und Akkad war (¶ Urkasdim).

Literatur s. unter ¶ Lagasch. **F. Küchler.**

Larsen, Morten, dänischer evg. Theologe, geb. 1851 in Lösö, Pastor an der dänisch-norwegischen Gemeinde in Paris 1881—85, Lehrer an der Hochschule (Hoiskole) in Aebel-

tofte in Jütland 1885—87, seit 1887 Pastor an der Wahlgemeinde in Holstebro (Seeland). Fruchtbarer Erbauungs-Schriftsteller. Als Mitglied des Kirchenausschusses Kämpfer für eine freie Gemeindebildung in der Volkskirche.

Schriften: Lov og Evangelium, 1899; — Brandende Spórgsmaal i Nutiden I, II, 1901; III (Kultur og Kristendom), 1903; — Ud af Fangenskabet, 1908. **Adamsen.**

Larven ¶ Lemuren.

La Salette, Wallfahrtsort in der südlichen Dauphiné (Diözese Grenoble), verdankt seine Berühmtheit einer Erscheinung der hl. Maria, die am 19. Sept. 1846 vor zwei Hirtenkindern als „schöne Dame" sich zeigte und wegen der Entheiligung des Sonntags, der Verachtung des Gottesdienstes und der Fastengebote ernste Strafgerichte über Frankreich in Aussicht stellte. Schon am ersten Jahrestag der Erscheinung sollen 60000 Pilger an dem Gnadenort zusammengeströmt sein. Nach anfänglichem Sträuben gestattete der Bischof von Grenoble 1853 den Kultus „Unserer lieben Frau von L. S.", nachdem schon 1852 der Grundstein zu einem großen romanischen Dom auf dem Berg der Erscheinung gelegt worden war. Ein Abbé Déléon, der in einer Broschüre La Salette Fallavaux (1852) die Erscheinung als die Betrügerei einer exzentrischen ehemaligen Nonne erklärte, wurde kirchlich gemaßregelt. Pius IX verlieh der Wallfahrtsstätte verschiedene Ablässe und gestattete die Jahresfeier der Erscheinung für alle Kirchen der Diözese Grenoble. Aus Anlaß der Vollendung der Wallfahrtskirche hat Leo XIII die Andacht zu U. l. Frau von L. S. von neuem empfohlen, der Kirche den Rang einer Basilika verliehen (vgl. ¶ Fava) und die feierliche Krönung der Muttergottesstatue genehmigt. Den Dienst an der Wallfahrtskirche besorgt eine Kongregation von Missionspriestern, die Pflege der Pilger die Genossenschaft der Schwestern U. l. F. v. L. S. Das Aufkommen von ¶ Lourdes hat der Anziehungskraft von L. S. großen Abbruch getan. — ¶ Wallfahrt usw.

P. Rousselot: La vérité sur l'événement de L., 1848 (deutsch 1848); — K. Geiger: L., eine Wunderstätte des 19. Jhd.s, 1892. **Lachenmann.**

de La Salle, Jean Baptiste (1651 bis 1719), 1888 selig, 1900 heilig gesprochen. Seine Verdienste liegen auf dem Gebiete des Schulwesens und der Jugendfürsorge. Nachdem er seit 1678 als Kanonikus in seiner Vaterstadt Reims dem Abbé Roland bei der Leitung der dem Mädchenunterricht dienenden „Schwestern vom hl. Jesukinde" (¶ Kind Jesu, 6) geholfen hatte, bildete er 1681 aus den Lehrern mehrerer unter seiner Beihilfe entstandener Freischulen für Elementarunterricht eine religiöse Genossenschaft, die später zu großer Bedeutung gelangten Christlichen ¶ Schulbrüder; deren Noviziat, das 1691 nach Vaugirad bei Paris (wohin L. schon 1688 übergesiedelt war) und 1705 nach St. Yon bei Rouen (wo L. starb) verlegt wurde, diente der Ausbildung von (Ordens-)Lehrern für städtische Volksschulen. Daneben gründete L. 1684 ein für die Ausbildung von weltlichen Lehrern für Dorfschulen bestimmtes Seminar, das als erstes Schullehrerseminar überhaupt gelten darf, sowie 1699 in Paris die erste für Lehrlinge und junge Arbeiter bestimmte Gewerbeschule mit Sonntagsunterricht, in der außer allgemeinem Fortbildungs- und religiösem auch technischer Unterricht (Baukonstruktionslehre, Geometrie, Zeichnen) erteilt wurde; ferner in Rouen auch eine Besserungsanstalt für Knaben und jugendliche Verbrecher.

Biographien in deutscher Sprache: J. A. Krebs, 1858; — F. J. Knecht, 1879 (besonders als Pädagoge); — W. E. Hubert, 1887; — B. Dillinger, 1906; — F. Speil, 1907 (von Heimbucher als „beste deutsche Biogr." bezeichnet); — In französischer Sprache: J. B. Blain, Versailles 1887; — J. Guibert, Paris 1900; — M. A. Delaire, Paris 1900 (in der Sammlung „Les Saints"); — Weitere Lit. in JB XXI, S. 703, und bei Heimbucher² III, S. 299. **Joh. Werner.**

v. Lasaulx, Amalie (1815—72), geb. zu Koblenz, Schwester des Münchener Altertumsforschers Ernst v. L. (1805—61), seit 1840 als Schwester Augustine Borromäerin, seit 1849 Oberin des Johannes-Hospitals in Bonn, befreundet mit ¶ Hilgers, Cl. Th. ¶ Perthes und dem Münchener Historiker Cornelius, in den Kriegen von 1864, 1866 und 1870 tätig, wegen Widerstands gegen die Dogmen von der ¶ Unbefleckten Empfängnis und von der Unfehlbarkeit des Papstes (¶ Vatikanum) 1871 abgesetzt; sie mußte ihr Hospital verlassen, und als sie 1872 in Vallendar starb, wurde noch die Leiche des Ordenskleides beraubt. ¶ Reusch hielt die Begräbnisfeier. Nach der A. v. L. ist das altkatholische Essener Krankenschwesternheim genannt (¶ Altkatholiken, Sp. 415).

Die anonym zuerst 1878 erschienenen „Erinnerungen an A. v. L." sind vielleicht das erschütterndste Dokument der inneren Kämpfe, in die das vatikanische Dogma und die Politik, die zu ihm hinführte, deutsche Katholiken gestürzt hat. — Vgl. außerdem: F. H. Reinkens: A. v. L., 1878. **M.**

De la Saussaye, 1. Daniel Chantepie (1818—1874), holländischer evg. Theologe. Geboren zu 's-Gravenhage, 1842—72 Pfarrer (Leeuwarden, Leiden, Rotterdam), 1872 Professor an der Universität Groningen. Beteiligt sich von 1851 ab lebhaft an den kirchlichen Fragen und Kämpfen von „christusgläubigem", aber spekulativem Standpunkt aus. Er ist der Vater der „ethischen", genauer der „ethisch-konfessionellen" Richtung, insofern er zweimal (1853 und 1854) nach seinem Eintritt in die Gesellschaft „Ernst en Vrede" (¶ Beets) den Versuch machte, ihr durch Programmentwürfe und Schaffung eines eigenen gleichtiteligen Organs eine feste Grundlage zu geben. Darin tritt er ein für die theologische Wissenschaft als einen der Faktoren, die den Fortschritt der Kirche bedingen. Ihre Aufgabe muß sein: humaniser le divin sans lui enlever son charactère divin. Für die Wissenschaft wird Freiheit verlangt; aber theologische Wissenschaft kann man nicht treiben, ohne den Glauben der Kirche — im ethisch-religiösen Sinn — zu teilen. Nicht die Erörterung der metaphysischen Wahrheiten und kirchlich rechtlichen Seite, sondern die Diskussion der moralischen Wahrheiten und der religiösen Kraft der theologischen Tagesfragen stellt L. in den Vordergrund. 1859 mußte er sein Blatt eingehen lassen infolge des Mißtrauens von Rechts und Links und des Mangels an Geschlossenheit und Aktionsfähigkeit der „Ethischen". Das Vordringen der Orthodoxie nach 1867 gab ihm dann aufs neue Veranlassung zu Versöhnungsversuchen zwischen den verschiedenen Richtungen, zu Ausgleichsmahnungen zwischen Bekenntnis und Leben, zwischen Kirche und Staat.

Schriften der ersten Periode: Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk, 1855; Beoordeeling van het werk van ¶ Scholten, 1859; La crise religieuse en Hollande, 1860; De godsdienstigen bewegingen van dezen tijd in haren oorsprong geschetst, 1863; De nood der kerk, 1859. — Für die spätere Zeit vgl.: De Crisis, (1867) 1868²; Het wezen der Theologie, 1867; De gebondenheid en de vrijheid der theologische wetenschap, 1873. — In beide Lebensperioden fällt die Herausgabe seiner Predigten (Leerredenen), die 25 Jahre nach seinem Tode noch einmal gesammelt herausgegeben wurden: Al de leerredenen van D. Ch. d. l. S., 6 Bde., Nijmegen 1899. — Ueber L. vergl. H. Bavinck: De Theologie van Prof. Dr. Daniël Ch. d. l. S., 1884; — A. M. Brouwer: D. Ch. d. l. S., eene historisch-dogmatische studie, 1905; — H. H. Meulenbelt: De Prediking van D. Ch. d. l. S., 1907.

2. Pierre Daniel Chantepie, holländischer evg. Theologe, Sohn des vorigen, geb. 1848 zu Leeuwarden, 1871 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk in Hemmen, 1878 Professor an der Städtischen Universität Amsterdam, 1899 Professor an der Reichsuniversität Leiden. L. ist Mitredakteur der erbaulichen Zwei- bis Dreimonatschrift Overdenkingen (seit 1892) und der literarisch-politischen Monatsschrift Onze Eeuw (seit 1901), Vorsitzender der Koninklijke Academie der Wetenschappen (seit 1908). Vor allem auf dem Gebiet der Religionswissenschaft von Bedeutung, fordert L. von der Religionswissenschaft, daß sie sich an den jeweils höheren religiösen Anschauungen der einzelnen Abschnitte der Religionsgeschichte orientiere und neben sich die religiöse Erfahrung anerkenne, welche in den Tiefen des Herzens Bescheid weiß. Zur Lebensarbeit hat er sich die möglichst undoktrinäre Untersuchung der geistigen Strömungen vergangener und gegenwärtiger Tage auf ihren religiösen und ethischen Gehalt gemacht. Theologisch zählt er wie sein Vater zur Ethischen Richtung.

Sein wissenschaftlich-religiöser Standpunkt ist am besten zu ersehen aus der Broschüre: Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube, 1898, und aus der Sammlung von Vorträgen und Abhandlungen: Geestelijke stroomingen, 1907. Sein bedeutendstes Werk ist das Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., dessen erste Auflage (1887) er allein, die weiteren mit einer Reihe von Mitarbeitern herausgab (1905³; dazu englische und französische Uebersetzung). Weitere Schriften: The Religion of the Teutons, 1900; Het leven van Nicolaas ¶ Beets, 1906²; Tijd en Eeuwigheid (Predigten), 1908. **Schowalter.**

de Las Casas, Fray Bartolomé (1474—1566), hat, seitdem er 1502 zum erstenmal nach Westindien gekommen war, in verschiedenen Stellungen und in mannigfaltiger Weise seinem Ziele nachgelebt, die mißhandelten und verfolgten Indianer, die sogar als Zugtiere verwendet wurden, in ihren Menschenrechten zu schützen. 1510 in San Domingo als der erste in der Neuen Welt zum Priester geweiht, 1523 daselbst dem Dominikanerorden beigetreten, hat er unermüdlich in Westindien, seit 1544, wo er sich das ärmste Bistum Chiapa übertragen ließ, auch in Mexiko für seine Schützlinge gesorgt; selbst kirchliche Strafen (Verweigerung von Absolution und Sakrament) verhängte er über solche, welche die Indianer in ihren Rechten angriffen, und ließ sich von den Königen Ferdinand dem Katholischen (¶ Spanien) und ¶ Karl V und vom Reichsverweser ¶ Ximenez Vollmachten ausstellen, welche die Ausbeutung der Indianer mit strengen Strafen belegte. Eine Bulle Pauls III erklärte 1537 die Indianer für fähig zur Annahme des Glaubens und untersagte darum, sie zu Sklaven zu machen oder sie zu berauben. Sein energisches Vorgehen verschaffte L. C. das Vertrauen der Indianer, rief aber anderseits heftigsten Widerstand seitens der Ausbeuter hervor und trug L. C. selbst schwere Verdächtigungen — so in der Schrift des gelehrten Sepulveda (de iustis belli causis) — ein; um sich gegen sie in Wort und Schrift zu verteidigen, zugleich auch in Europa für seine Schutzbefohlenen weiter zu wirken, kehrte L. C. 1547 in die Heimat zurück, vom Kaiser und dem Hofe hochgeehrt. Hier vollendete er 1552—61 seine Historia de las Indias, die bis 1520 reicht.

Neben spanischen Biographien die von A. Helps: The Life of Las Casa sthe Apostle of the Indies, (1867) 1868²; — R. Baumstark: de las Casas, 1879; — RE³ XI, S. 289 f. **Glaue.**

a Lasco, Johannes, = ¶ Laski.

Lasitius (Lasicki), Johann, ein reformierter Pole, studierte 1557 ff in der Schweiz, begleitete 1562—80 als Präzeptor junge polnische Barone auf ihren Studienfahrten, lebte dann in Bartschin, zuletzt in Lithauen. Von seinen historischen Arbeiten ist besonders seine als Quellenwerk gerühmte Geschichte der böhmischen Brüder (¶ Hus usw., 3), deren achtes Buch ¶ Comenius 1649 herausgegeben, erwähnenswert.

RE³ XI, S. 291 f; — Th. Wotschke: Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, 1908. **Wotschke.**

Laskaratos, Andreas (1811—1901), ein populär gewordener religiöser Aufklärer und Satiriker in Griechenland, der den größten Teil seines Lebens, mit Ausnahme der in Paris und Italien dem juristischen Studium gewidmeten und einiger späterer Jahre, in seinem Geburtsort Kephallonia zubrachte. Auf sein erstes Gedicht „Meine Geburt“ folgte das Epos „Lixuri“ und dann sein bestes und Aufsehen erregendes Werk „Die Geheimnisse von Kephallonia“ (1856), in dem er den Formalismus kirchlich-religiöser Bräuche wie Fasten, Horen, Klosterwallfahrten, Wunderglauben der orthodox-anatolischen Kirche geißelte. Als er 1859 seine (bis 1868 bestehende) satirische Zeitschrift „Lychnōs“ herauszugeben begonnen, wurde er 1860 exkommuniziert und ging ins Ausland. Nach der Rückkehr veröffentlichte er eine Satire auf seine Exkommunikation und zahlreiche Gedichte, sowie nach Theophrasts Muster Charakterschilderungen unter dem Titel „Idoû hō ánthrōpōs“ (1886). Die Exkommunikation wurde vor seinem Tode aufgehoben. **Beth.**

Laski (oder a Lasco), Johannes (1499 bis 1560), in Lask in Polen geboren als Sohn eines polnischen Edelmannes. Schon früh für den geistlichen Stand bestimmt, genoß er dank der Fürsorge seines Oheims, des ihm gleichnamigen Erzbischofs von ¶ Gnesen, eine vortreffliche Erziehung. 1521 wurde er Priester. Seine Sehnsucht nach humanistischen Studien führte ihn 1524 nach Basel zu ¶ Erasmus, dessen begeisterter Schüler er wurde, und mit dem er jeden Gedanken an eine Kirchentrennung verwarf. Trotzdem geriet er daheim in Verdacht, so daß ihn der Oheim zurückrief. Er gelangte nun zu hohen kirchlichen Ehrenstellen und hat sich auch politisch betätigt, bei allem bestrebt, eine

Gesundung der verworrenen kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner Heimat durchzuführen. Aber je eifriger er war, desto mehr entfernte er sich innerlich von der römischen Kirche. 1538 legte er seine kirchlichen Aemter nieder und verließ seine Heimat. Er zog zunächst nach Löwen in die Stille. 1542 übernahm er auf den Ruf der Gräfin Anna die Leitung der Kirche von Friesland in Emden, das er dank seiner tiefgreifenden weisen Wirksamkeit zum „nordischen Genf" umgestaltete (¶ Calvinismus, 1 ¶ Katechismus, Emdener). Das ¶ Interim von 1548 nötigte ihn, da er sich nicht unterwerfen wollte, nach England zu fliehen. Er wurde daselbst Pfarrer der wallonischen Flüchtlingsgemeinde, für die er ein Glaubensbekenntnis und eine Kirchenordnung ausarbeitete. L. war schon vor 1548 in England gewesen, von Erzbischof ¶ Cranmer als Beirat bei der Durchführung der Reformation berufen. Seinem Einfluß war die völlige Abschaffung der Messe zuzuschreiben. Dem zweiten Aufenthalt machte die Verfolgung durch die blutige Maria (¶ England: I, Sp. 346) 1553 ein Ende. L. wandte sich wieder nach Emden, ebenso schließlich auch seine Gemeinde, nachdem sie in Warnemünde, Rostock, Lübeck und Hamburg die Unduldsamkeit lutherischer Eiferer hatte erfahren müssen. Da L. unter Intriguen zu leiden hatte, folgte er 1556 einem Ruf als Superintendent nach seiner alten Heimat ¶ Polen, wo unterdessen die Reformation (im Sinne Calvins) unter den Adeligen große Fortschritte gemacht hatte. Von L.s Einfluß erwartete man eine Stärkung des Protestantismus. Das gelang ihm auch. Doch die von ihm erstrebte Einigung aller Evangelischen kam nicht zustande. — Sein Standpunkt war der reformierte. Von Erasmus kam er zu Zwingli und in konsequenter Entwicklung von Zwingli zu Calvin, mit dem er gelegentlich verkehrte. Nur in der Prädestinationslehre wich er von ihm ab. Er vertrat den „Universalismus des Heils" (¶ Prädestination: II), daß alle Menschen ausnahmslos selig werden können; verdammt werde nur, wer das Evangelium kennen gelernt und es absichtlich verwerfe. L.s Bedeutung liegt aber weniger in seiner Theologie als in seinem kirchlichen Organisationstalent. Seine Kirchenordnungen wie seine Liturgien sind noch heute wertvoll (vgl. z. B. ¶ Gemeinde, 1 ¶ Armenpflege, 3 ¶ Kirchenzucht, 1 b ¶ Diakonen usw., 1 b).

H. Dalton: Joh. a Lasko, 1881; — Ders.: Lasciana, und: Beiträge zur Geschichte der evg. Kirche in Rußland, 1898 und 1905; — Vgl. auch F. C. Ebrard: Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt a. M., 1906, S. 17 ff; — K. Hein: Sakramentslehre des J. a Lasco, 1904; — Raunin: Die Kirchenordnungen des J. L. (DZKR 1909, H. 1—2); — † O. Apfelstedt: Zum Andenken an J. a. L. (PrM 1910, S. 441 ff). — Weiteres in RE³ XI, S. 292 ff. **W. Hadorn.**

Lassalle, Ferdinand, ¶ Sozialismus.

Lasserre, Paul Joseph Henri de Monzie (1828—1900), kath. französischer Schriftsteller, geb. in Carlux (Dep. Dordogne), studierte die Rechte in Paris, wo er von 1859 an als Journalist an den Zeitungen le Réveil, le Pays und le Contemporain wirkte. 1862 wurde er durch Lourdes-Wasser von einem Augenleiden befreit und widmete fortan seine Feder der Verherrlichung der Wallfahrt nach ¶ Lourdes. Sein Buch Notre Dame de Lourdes (1868) sucht mit Geschmack und Geschick die sich oft widersprechenden Zeugenaussagen über die ersten Marienerscheinungen zu harmonisieren. Durch seinen zähen, aber erfolglosen Protest gegen die von der Kongregation der „Väter der Grotte", in deren Verwaltung das Heiligtum übergegangen war, betriebene Wunderindustrie hat er sich ein stilles Martyrium und die erbitterte Feindschaft der jesuitischen Gönner der rührigen Mönche zugezogen. Ihren mächtigen Einfluß in Rom bekam L. am empfindlichsten zu spüren, als er 1887 eine Uebersetzung der vier Evangelien herausgab. Mit der Druckerlaubnis des Erzbischofs von Paris herausgegeben, vom Papst gesegnet, von etwa 30 Kardinälen und Bischöfen warm empfohlen und glänzend aufgenommen, kam das Werk am 17. Dezember 1887 auf den Index! Zwei Denkschriften, die L. zu seiner Rechtfertigung 1889 und 1891 an Leo XIII richtete, hatten den Erfolg, daß ihm durch eine theologische Kommission unzählige Verbesserungen im Text, in der Vorrede und in den Anmerkungen auferlegt wurden. Die Enthüllungen über das Treiben der Mönche in Lourdes, die er in seiner Biographie des Pfarrers Peyramale von Lourdes 1897 machte, entfesselten noch einmal die Feindschaft seiner Gegner.

L. schrieb: L'Esprit et la chair, 1859; — La Pologne et la catholicité, 1862; — l'Evangile selon Renan, 1863; — Notre Dame de Lourdes, 1868 (s. o.); — Les saints Evangiles, traduction nouvelle, 1887; — Le curé de Lourdes: Mgr. Peyramale, 1897 (deutsch 1899); — Ueber L. vgl. L. Colin: H. L., sa vie, sa mission, ses lettres, 1901; — Ders.: Pages effeuillées 1870—1909, 1909; — A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIX[e] siècle, 1902, S. 123 ff. **Lachenmann.**

di Lasso, Orlando (Orlandus Lassus, Roland de Lattre; 1532—94), der letzte und größte Tonmeister der Niederländischen Schule (¶ Kirchenmusik, 5), geboren zu Mons im Hennegau, schon früh Chorknabe an der St. Nikolauskirche seiner Vaterstadt. 1544 nahm ihn der Vizekönig von Sizilien mit sich nach Sizilien und später nach Mailand. 1555 kam er nach ausgedehnten Reisen in Deutschland und Frankreich nach Antwerpen; 1557 wurde er von Herzog Albert V von Bayern an dessen berühmte Hofkapelle berufen, 1562 zum Kapellmeister ernannt. — Seine Fruchtbarkeit auf dem Gebiet der Komposition war beispiellos, entsprechend der Leichtigkeit, mit der er das gesamte technische Rüstzeug des auf die höchste Höhe der Kunst gediehenen Tonsatzes beherrschte. Von seinen über 2000 Kompositionen, für die in der Ausgabe von F. H. Haberl (für die geistlichen) und A. Sandberger (für die weltlichen Werke) 60 Monumentalbände vorgesehen sind, fallen zwei Drittel auf kirchliche, ein Drittel auf weltliche Werke. Unter den kirchlichen wird gewöhnlich seinen Bußpsalmen (1565) die erste Stelle eingeräumt.

J. Declève: R. O. de Lassus, sa vie et ses oeuvres, 1894; — E. v. Destouches: O. di L., 1894; — A. Sandberger: Beiträge zur Gesch. der bayr. Hofkapelle unter O. L., 1894—95. **Wilh. Weber.**

Lasson, 1. Adolf, Philosoph, geb. 1832 zu Altstrelitz, 1859—97 Realgymnasiallehrer in Berlin, seit 1877 zugleich Privatdozent, 1897 ord. Honorarprofessor an der Universität. ¶ Philosophen der Gegenwart.

Verf. u. a.: J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat, 1863; — Meister Eckhart, 1868; — Das Kulturideal und der Krieg, (1868) 1906²; — Umrisse zur Lehre von der Schule, 1871; — Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie, 1879; — System der Rechtsphilosophie, 1882; — Sint ut sunt. Für das alte Gymnasium, 1890; — Zeitliches und Zeitloses, 1890; — Das Gedächtnis, 1894; — Der Leib, 1898.

2. Georg, evg. Theologe, geb. 1862 zu Berlin als Sohn des vorigen, 1888 Pfr. in Friedersdorf (Mark), seit 1902 in Berlin.

Gab 1898—1903 die Kirchl. Monatsschrift heraus (¶ Positive Union); — Verf. u. a. Gottes Sohn im Fleisch, (1892) 1899²; — Zur Theorie des christl. Dogmas, 1897; — 100 Jahre preußischer Kirchengeschichte, 1900; — Beiträge zur Hegelforschung, 1909. M.

Laßwitz, Kurd, Philosoph, 1848—1910, geb. in Breslau, 1875 Lehrer am Gymnasium zu Ratibor, 1876 zu Gotha, seit 1908 im Ruhestande.

Verf. u. a.: Atomistik und Kritizismus, 1878; — Natur und Mensch, 1878; — Bilder aus der Zukunft, Erzählungen, (1878) 1879²; — Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit allgemeinverständlich dargestellt, 1883; — Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 1890, 2 Bde.; — Seifenblasen. Moderne Märchen, (1890) 1908 (6. Tauf.); — G. Th. Fechner, (1896) 1902²; — Auf 2 Planeten. Roman, 2 Bde., (1897) 1908 (9.—11. Tauf.); — Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis, (1900) 1908³; — Nie und Immer. Neue Märchen, 2 Bde., (1902) 1909 (4. Tauf.); — Religion und Naturwissenschaft, 1904; — Aspira. Roman einer Wolke, 1906 (3. Tauf.); — Was ist Kultur? 1907; — Seelen und Ziele, 1908. — Herausgeb. von ¶ Fechners: Nanna, 1908⁴, und Zend-Avesta, 1907³, und von Kants Schätzung der leb. Kräfte und andern vorkritischen Schriften, 1902. — ¶ Philosophen der Gegenwart. Glaue.

Lastenfreiheit der Geistlichen und des Kirchenguts ¶ Kirchenverfassung: I, A 3c; B 5 (Sp. 1417) ¶ Immunität ¶ Privilegien.

Lasterkataloge im NT ¶ Sittlichkeit des Urchristentums.

Lateau, Louise (1850—83), lebte in Bois d'Haine (Belgien). ¶ Stigmatisierte.

Lateinische Bibelübersetzungen ¶ Bibel: II, B 3a. — Lateinische Kirche = ¶ Abendländische Kirche. — Lateinisches Kaisertum ¶ Kreuzzüge, 4. — Lateinisches Kreuz ¶ Sinnbilder, kirchl.

Lateinschulen. Die Dom- und Stiftsschulen lehrten ihre Scholaren das Latein durch das Singen im Chor, durch den mündlichen Gebrauch der kirchlichen Sprache und, wenn sie den Statuten des 3. und 4. Laterankonzils (¶ Klosterschulen usw., 4) gehorchten, auch durch besondere Unterweisung. Während die alten Benediktinerklöster, meist draußen in Feld und Wald gelegen, für die Städte nur wenig bedeuten konnten, sind die Stiftsschulen die ältesten städtischen L. Aber zwischen Domstift und Stadt herrschte selten gutes Einvernehmen, und das schränkte die Bedeutung dieser Schulen für das Bürgertum wiederum oft stark ein. Als dann die Bettelklöster (¶ Mönchtum, 4e) in den Armenvierteln der Städte errichtet wurden, erstand zwar auch in ihnen ein Schulwesen. Doch diente es vorzugsweise der Ausbildung von Predigern für den Orden; die Provinzialstudien der Franziskaner und Dominikaner waren Vorbereitungsanstalten ihrer Professen auf die „Generalstudien" (¶ Universitäten), in denen der Schwerpunkt ihres Schulwesens lag. Vereinzelt haben zwar auch Bettelklöster, zumal im späteren Mittelalter, niedere Schulen besessen, in denen die Stadtkinder lateinisch singen, sprechen und lesen lernten. Die eigentlichen städtischen L. aber entwickelten sich, jemehr die Städte selber an ihren Pfarrkirchen Interesse nahmen. In dem Maße als die Bedeutung der „Stadt"kirchen für die Bürger wächst, nimmt auch die Zahl der Bürgerkinder zu, die in ihnen als Chorknaben mitsingen. Wo die alten Dome oder Stiftskirchen die Bürgerjugend für ihren Schülerchor festzuhalten suchen (ihre Stimmen sowohl als auch die betreffenden Einkünfte) und deshalb bei den städtischen Pfarrkirchen keine Schulen (= Schülerchöre) aufkommen lassen wollen, strebt der Rat der Stadt danach, für diese seine Kirchen das Recht zur Einrichtung von Pfarrschulen zu erstreiten. Das ist der Sinn des „Schulstreites", der uns gegen Ende des Mittelalters in fast allen Städten begegnet. Es ist kein Streit des Laientums gegen die Kirche, sondern ein Streit lebendiger kirchlicher Bedürfnisse gegen veraltete kirchliche Privilegien. Wo der Rat den Patronat über Pfarrschulen besitzt, heißen sie Ratsschulen. Die Ansprüche der Städte auf den Schulpatronat enthalten als Kern sehr oft lediglich den Anspruch der Bürger, ihre Kinder nur überhaupt in eine städtische Pfarrkirche (statt in den Dom) schicken zu dürfen. Doch ist der Schulpatronat eine so vielgestaltige Sache, daß sich in dem Streit um ihn kaum eine eindeutige Entwicklung nachweisen läßt. Jedenfalls kennt das Mittelalter und (wenn wir von den paar humanistischen Poetenschulen absehen) auch noch die Reformationszeit keine Ratsschulen, die nicht Kirchenschulen wären; sie heißen denn auch die Schule an St. Magdalenen, St. Thomas, St. Elisabeth usw. Die erste Obliegenheit der Kinder und der älteren Schüler in diesen Schulen ist, im Chor von St. Magdalenen, St. Thomas und St. Elisabeth und als ¶ Kurrende dieser Kirchen auf den Straßen zu singen. Mit dem ungeheuren Anwachsen der kirchlichen Stellen gegen Ende des Mittelalters hatte sich auch das Bedürfnis, die Anwärter für diese Stellen auszubilden, gesteigert. So war in die Unterweisung der Schüler an den Pfarrkirchen immer mehr feste Ordnung und Ueberlieferung gekommen; ein gewisser Lehrplan und eine Art Klasseneinteilung bürgerten sich ein. Die Schüler blieben zwar auch jetzt noch in erster Linie Sänger, aber Sänger, die (in den angeseheneren Schulen wenigstens) einen geregelten Lateinunterricht bekamen und dabei fast ebensoviel Rutenhiebe vom Lokaten, dem Stellvertreter des Rektors, wie bei der Singübung vom Succentor, dem Vertreter des Kantors, erhielten. — Die starke Vermehrung der frommen Stiftungen für die Schulen und die Schüler und dazu die Einnahmen aus dem religiösen Bettel hatten nun zur Folge, daß die Schule nicht nur auf eine spätere Versorgung in einem geistlichen Amte vorbereitete, sondern daß das Schülersein schon selber eine Versorgung wurde, wenn auch eine schlechte. Namentlich unter den älteren und ortsfremden Schülern waren daher viele, die keinen Unterricht mehr nahmen, auch nicht als Schulgesellen mit Schule hielten, sondern nur als Sänger zu der Schule gehörten oder gar nur als „Bachanten" die kleinen „Schützen" für sich verdienen, singen und betteln ließen.

Die Schulen wurden von zwei Arten von Schülern besucht, wenn auch deren Grenzen ganz fließend sind: 1. von Bürgerkindern, die in dem Unterricht der Schule Kenntnisse erwerben wollten (die Zahl derer, die weiter nichts wollten als bloß dies, wird man gering ansetzen müssen); 2. von Berufsschülern, die sich als Arme von den Stiftungen und Almosen ernährten (ihre Zahl war sehr groß; viel fremde Schüler waren unter ihnen; aber auch fast alle Bürgerkinder, selbst die wohlhabenden, nahmen die Vorteile mit, die sich ihnen hier boten). — Fürsorge für Schüler war eines der frömmsten unter den vielen frommen Werken des Mittelalters. Daher nahmen sich auch seit Florentius Radewyns (kurz vor 1400) die ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens der armen Schüler an und gründeten für sie Kost- und Erziehungshäuser.

Ein neues Moment brachte der ¶ Humanismus in die Schulen (vgl. ¶ Gymnasium, 1). Er lehrte statt des lebenden Lateins der Kirche das tote Latein der Antike und verdrängte darum vor allem die alten Schulbücher. Zu lebensfähigen eigenen Schulgründungen hat er es so gut wie gar nicht gebracht, vielmehr nistete er sich in den vorhandenen kirchlichen Schulen der Städte ein. — Infolge der Reformation sank zunächst der Besuch dieser Schulen. Die Warnrufe Luthers (An die Ratsherren, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, 1524) und die Bemühungen ¶ Melanchthons um Hebung der L.n (vgl. ¶ Kirche: VI, 1 ¶ Gymnasium, 1) blieben lange erfolglos. Erst nach einem Jahrzehnt erholten sie sich wieder, doch mit veränderter Zweckbestimmung. Hatten früher die Scholaren Latein gelernt, damit sie bei der lateinischen Liturgie mitsingen konnten, so kehrte sich dies Verhältnis nun um: Luther wollte die lateinische Liturgie beibehalten, damit die Scholaren Latein lernten (¶ Gottesdienst: II, 3 a). Durch ihre sprachliche Bildung sollten sie für ein Amt im geistlichen oder weltlichen Regiment der Christenheit tauglich werden. Soweit diese Schulen bisher der bischöflichen Jurisdiktion oder etwa einem Stiftsscholastikus (¶ Klosterschulen, 3 b) unterstanden hatten, wurde jetzt der Landesherr ihr Oberhaupt. Der Patronat über die Schulen an den Pfarrkirchen in den Städten ging, wo er noch nicht dem Rate zustand, nun meist an den Rat über. In öffentlich-rechtlicher Beziehung blieben die Schulen aber durchaus kirchliche Einrichtungen (¶ Kirche: VI). — Wie sich das Lateinschulwesen unter der Herrschaft des melanchthonischen Schulhumanismus entwickelte, ist im Artikel ¶ Gymnasium geschildert. Der Name „L." kam auch erst jetzt auf, denn erst jetzt war das Latein zur Hauptsache geworden. Er wurde vorzugsweise für diejenigen Schulen gebraucht, die nicht mit dem prunkvolleren Titel Gymnasium, Athenäum, Akademie, Pädagogium usw. geschmückt waren. Doch hatte auch eine Latina, wie die des Hallischen Waisenhauses, keinen schlechten Klang. Im 19. Jhd., als sich der Begriff der „höheren Schulen" herausbildete, blieb der Name L. an denjenigen alten Rektor- oder Präzeptorschulen hängen, die ihre Zöglinge nicht mehr zur Universität entlassen durften. Vgl. ¶ Mittelschule.

Vgl. die Literatur unter ¶ Klosterschulen usw., dazu H. Felden: Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, 1904; — H. Kaemmel: Geschichte des deutschen Schulwesens im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit, 1882; — Johannes Müller: Vor- und frühreformatorische Schulordnungen und Schulverträge, 1885 bis 1886; — Friedr. Koldewey: Braunschweigische Schulordnungen I (= MG Paedagogica, Bd. 1), 1886, Einleitung; — Gustav Bauch: Geschichte des Breslauer Schulwesens vor der Reformation (= Codex Diplomaticus Silesiae, Bd. 25), 1909; — Otto Kaemmel: Geschichte des Leipziger Schulwesens von 1214—1846, 1909; — Veröffentlichungen zur Geschichte des gelehrten Schulwesens im albertinischen Sachsen, 1900 ff, bisher 4 Teile; — Emil Waschinski: Erziehung und Unterricht im deutschen Ordenslande bis 1525, 1908; — Dazu die reichhaltigen Urkundensammlungen in den MG Paedagogica und die zusammenfassenden Darstellungen der Geschichte des Bildungswesens (¶ Erziehung, 4). **Schiele.**

Lateran ¶ Vatikan ¶ Lateransynoden.

Lateranensische Chorherren ¶ Chorherren, 2. Obwohl sie schon 1299 und, nachdem sie Papst Eugen IV dort wieder eingeführt hatte, 1471 endgültig die Laterankirche in Rom verloren, fanden ihre Konstitutionen doch solche Verbreitung, daß es 1624 122 L. Ch.stifte gab (besonders in Polen und Mähren). Die (außer ihren übrigen Resten) oben Bd. I, Sp. 1677 genannten 6 österreichischen Stifte, die dem Generalabt in Rom nicht unterstellt sind, sind seit 1906 unter einem eigenen Generalabt (gegenwärtig der von St. Florian) vereinigt.

Heimbucher [2] II, S. 21 f. **Joh. Werner.**

Lateransynoden, Kirchenversammlungen, die in der Kirche S. Johannes vom Lateran zu Rom (¶ Vatikan) abgehalten sind (vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, B 4, Sp. 1411. 1413). 5 allgemeine ¶ Konzilien haben im Lateran stattgefunden:

1. Das 9. allgemeine Konzil, das unter ¶ Calixtus II im März und April 1123 stattfand, das erste allgemeine, das im Abendlande zusammentrat; seine Hauptbedeutung liegt darin, daß auf ihm das Wormser Konkordat zur Bestätigung vorgelegt ist. Von Beschlüssen des Konzils sind zu nennen: die Verwerfung aller Weihen, die der Gegenpapst ¶ Gregorius VIII (1) nach seiner Verdammung vollzogen hatte, eine Ungültigkeitserklärung der Priesterehe, Bestimmungen zur Förderung eines Kreuzzuges, die Wiederherstellung des Erzbistums ¶ Hamburg-Bremen, dem die Metropolitanrechte über Skandinavien erneuert wurden.

2. das 10. allgemeine Konzil vom April 1139, das sich unter der Leitung ¶ Innocenz's II vorwiegend mit den Folgen des Schismas beschäftigte, das durch den Tod des Gegenpapstes (¶ Anaklet II) sein Ende gefunden hatte; alle von Anaklet und seinen Anhängern erteilten Weihen wurden für ungültig erklärt, seine Anhänger selbst abgesetzt; über König Roger von Sizilien wurde der Bann verhängt. Angeblich soll dort auch das Papstwahldekret Papst ¶ Nikolaus' II von 1059 (¶ Papstwahlen) dahin abgeändert worden sein, daß das Wahlrecht auf die Kardinäle beschränkt und die Mitwirkung des übrigen Klerus und des Volkes ausgeschaltet wurde; ferner hat das Konzil die Zuziehung der Viri religiosi (Mönche und regulierte Chorherrn) zur Bischofswahl befohlen und ¶ Arnold von Brescia zur Verbannung verurteilt.

3. das 11. allgemeine Konzil vom März 1179, das ¶ Alexander III nach seinem Friedensschlusse mit ¶ Friedrich Barbarossa abhielt, und

dessen Dekrete zunächst der langjährigen Kirchenspaltung galten. Zur Vermeidung fernerer Doppelwahlen wurde mit der Exkommunikation bedroht, wer die Wahl zum Papst annähme, ohne mindestens zwei Drittel der Stimmen auf sich vereinigt zu haben (¶ Kardinalat, 1); derselben Strafe sollten diejenigen verfallen, die ihn als Papst anerkännten. Die von den Gegenpäpsten ¶ Viktor IV, ¶ Paschalis III und ¶ Calixtus III vollzogenen Weihen wurden für ungültig erklärt. Von sonstigen Beschlüssen sind zu nennen: die Vorschriften über das für die Erhebung zum Bischof, Dekan usw. erforderliche Alter und über die dafür notwendigen Eigenschaften; das Verbot der Forderung von Bezahlung für die Einführung von Bischöfen, Aebten und Geistlichen, für Begräbnisse, Spendung der Sakramente u. a.; das Verbot der Anstellung oder Absetzung von Geistlichen durch Laien ohne die Zustimmung des Bischofs; die Regelung der Besteuerung von Kirchen durch die weltlichen Behörden (¶ Immunität, 3); die Aufforderung zum Kampfe gegen die ¶ Katharer (¶ Albigenser); für den auf das Schulrecht bezüglichen Kanon vgl. ¶ Klosterschulen usw., Sp. 1536. 1537.

4. das 12. allgemeine Konzil, das im November 1215 von Papst ¶ Innocenz III eröffnet wurde. Es formulierte zunächst ein Glaubensbekenntnis gegen die Sekten der ¶ Katharer (¶ Albigenser) und ¶ Waldenser, trat auch anderen Irrlehren entgegen und traf Bestimmungen über das Verfahren gegen die Ketzer (bischöfliche ¶ Inquisition), sowie über die Verpflichtung der weltlichen Gewalt zur Ketzerverfolgung. Die Rangordnung der Patriarchate wurde geregelt (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochia, Jerusalem), ferner wurden Bestimmungen über die Abhaltung von Provinzialsynoden, über die Besserung der Sitten des Klerus, über das Gerichtsverfahren gegen Kleriker und über die Abhaltung von Generalkapiteln der Mönchsorden getroffen. Die Neugründung geistlicher Orden wurde verboten (¶ Mönchtum, 4 d), die Besetzung kirchlicher Stellen (für die Bischofswahl vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, B 2, Sp. 1403) und die Besteuerung von Kirchen durch die weltliche Obrigkeit geregelt. Auch wurden widerrechtliche Geldforderungen Geistlicher untersagt. Schließlich wurde noch ein ausführliches Dekret über die Veranstaltung eines Kreuzzuges erlassen (¶ Kreuzzüge, 5 ¶ Bußwesen: I, Sp. 1468 f).

5. das 18. allgemeine Konzil, das im Mai 1512 von ¶ Julius II eröffnet und erst im März 1517 von ¶ Leo X geschlossen wurde. Es beschäftigte sich im wesentlichen mit der Bekämpfung von Häresien, der Beseitigung der Kirchenspaltung, die in der Abhaltung des sogenannten Conciliabulum von Pisa-Mailand zum Ausdruck gekommen war, der Besserung der Sitten des Klerus und der Laien, der Herstellung des Friedens unter den Christen und der Förderung des Türkenkrieges, für den allen Kirchen auf drei Jahre die Zahlung eines Zehnten auferlegt wurde. Auch wurde die Simonie bei der Papstwahl bekämpft, eine Reform der päpstlichen ¶ Kurie beschlossen und die französische sogenannte Pragmatische Sanktion (¶ Frankreich, 5) durch ein Konkordat mit König ¶ Franz I von Frankreich ersetzt (¶ Leo X).

Außer den fünf allgemeinen Konzilien haben noch eine ganze Anzahl kleinerer Synoden im Lateran stattgefunden, so z. B. in den Jahren 1112 und 1116 während des Kampfes ¶ Paschalis' II gegen Heinrich V.

K. J. v. Hefele: Konziliengeschichte, Bd. V (1863), 1886² (besorgt von A. Knöpfler), S. 378 ff. 438 ff. 710 ff. 872 ff; Bd. VIII (von Hergenröther), 1887, S. 497 ff. **Voigt.**

Latermann, Johannes (1620—62), lutherischer Theologe, geb. zu Gellershausen bei Koburg, studierte in Helmstedt als Schüler von Georg ¶ Calixt's und ¶ Hornejus. Auf dem ¶ Thorner Religionsgespräch 1645 schloß er sich an die Professoren Christian Dreier, M. Behm, Pouchen aus Königsberg (¶ Königsberg, 2) an und ging nach den ergebnislos verlaufenen Verhandlungen mit nach Königsberg, in der Hoffnung, seinen Ehrgeiz hier befriedigen zu können. Kämpfte doch hier die helmstedtische, „synkretistische" (¶ Synkretismus: II) Theologie, glücklich besonders durch Christian Dreier (geb. 1610 zu Stettin, seit 1638 in K., 1644 außerord. Professor, 1649 1. Hof- und Schloßprediger, 1657 Prof. primarius, † 1688) vertreten, gegen die streng lutherischen Geistlichen unter Führung des in seiner Leidenschaft oft maßlosen Professors und Dompfarrers Cölestin Mislenta (1588 bis 1653, Pole von Geburt und Temperament, seit 1619 in K.) einen besonders harten Kampf. Die „L.ischen Händel" (1646 bis 1647) eröffnen die synkretistischen Streitigkeiten in Preußen. Der Ton, den man anschlug, war beispiellos gehässig, besonders bei den „Gnesiolutheranern (strengen Luth.) L.s Begabung feierte in erfolglosen Disputationen dialektische Triumphe; seine charakterlose Streberei aber öffnete schließlich auch der Regierung, die sich trotz schärfster Proteste von Geistlichkeit und aufgehetzter Bürgerschaft seine Einführung in eine Professur (1647) und das zweite Hofpredigeramt (1649) ang legen sein ließ, die Augen über den moralischen Unwert dieses Agitators. Aus nicht ganz klaren Ursachen vertauschte L. 1652 das Königsberger Doppelamt mit der halberstädtischen Generalsuperintendentur. Moralischer Vergehen wegen bald aus ihr entfernt, endete er sein unstätes Leben als österreichischer Feldprediger. — Die Fortführung des preußischen Synkretismus blieb dem wissenschaftlich hervorragenden, sittlich seine Kollegen beider Richtungen überragenden Chr. Dreier überlassen.

Th. Moldaenke: Christian Dreier und der synkretistische Streit im Herzogtum Preußen, 1909; — ADB XVIII, S. 11 ff; — Chr. Hartknoch: Preußische Kirchenhistorie, 1686; — Vgl. auch die Lit. über G. ¶ Calixtus und den synkretistischen Streit (¶ Synkretismus: II). **Moldaenke.**

Latimer, Hugh, geb. um 1480 zu Thurcaston in Leicestershire, trat zuerst an der Universität Cambridge gegen die neue Lehre auf, wurde aber bald bekehrt und predigte nun unerschrocken das Evangelium gegen Papsttum und Tradition, Ablaß und gute Werke. Auf ¶ Cranmers Empfehlung wurde er Kaplan der Anna Boleyn (¶ Heinrich VIII) und 1535 Bischof von Worchester, als welcher er die Reformation kräftig förderte, trat aber 1539 zurück, weil er die „sechs Artikel" nicht unterschreiben wollte. Er lebte in der Stille, bis ¶ Gardiner ihn aufspürte und in den Tower abführen ließ. Be

Eduards Regierungsantritt (1547) befreit, kehrte er nicht in sein Bistum zurück, sondern entfaltete als Berater ¶ Cranmers, als Anwalt der Armen, Unterdrückten und ungerecht Verurteilten, besonders aber als volkstümlicher Prediger eine segensreiche Tätigkeit. Nach Marias Thronbesteigung (1553) wurde er wieder in den Tower gebracht und, da er sich nur aus der Bibel widerlegen lassen wollte, am 16. Okt. 1555 zusammen mit ¶ Ridley verbrannt. — ¶ England: I, 3.

L.s Sermons and Remains hat G. E. Corrie 1844 bis 1845 herausgegeben. — Biographien L.s gaben J. C. Ryle: Bishop and Clergy of other Days, 1854; — Ders.: The Bishop, the Pastor and the Preacher, 1854; — J. Tulloch: Leaders of the Reformation, 1859; — Ferner W. Beck, 1861; J. J. Ellis, 1890; R. M. and A. J. Carlyle, 1899; R. Demaus, 1903. — Vgl. auch C. Schoell: RE³ XI, S. 297 f. **O. Clemen.**

Latinergrab (in Rom) ¶ Katakomben, 3 a.

Latitudinarier, d. h. die Weitherzigen, Gruppe liberaler, nur das Wesentliche und Praktische im Christentum (Gottesglaube, Buße, Heiligung, Erlösung) betonender Theologen innerhalb der anglikanischen Staatskirche, deren Liturgie und Verfassung und prinzipiell auch deren Lehre sie festhalten wollten, doch ohne große Wertschätzung der bestimmten, überall gleichen Formen und ohne Verketzerung der ¶ Dissenters. In den Religionsstreitigkeiten des 17. Jhd.s (¶ England: I, 3, Sp. 349 ff) entstanden, erstrebten die L. Verständigung zwischen den einzelnen Parteien und bilden gleich den ihnen verwandten Arminianern Hollands (¶ Arminius) ein wichtiges Glied in der vom ¶ Humanismus zur ¶ Aufklärung sich hinziehenden Kette, zumal sich bei ihnen unter dem Einfluß des damaligen Aufschwungs der englischen Philosophie (¶ Philosophie, Neuere) vielfach mit dem Streben nach Vereinfachung (Rückführung auf das „reine Evangelium"; vgl. Arthur Bury: The naked Gospel, 1690) und mit der praktischen Kritik der Glaubenslehre die Idee der vernunftgemäßen Gestaltung des Dogmas verband (vgl. ¶ Deismus: I, 2). Der gemeinsame Name ist dieser in sich keineswegs einheitlichen Gruppe von den Gegnern gegeben und begegnet seit der Mitte des 17. Jhd.s (vgl. z. B. A brief Account of the New Sect of Latitudinarians, 1662). Zu den Vätern der L. zählt man einerseits den Oxforder Theologen William Chillingworth (1602—44), den auch als Kanzelredner berühmten Verfasser von „The Religion of Protestants a safe way of salvation" (1638), worin er den unbedingten Rückgang auf die hlg. Schrift sowie die Forderungen der Duldsamkeit und der freien Prüfung in Religionsfragen energisch verteidigte, und seinen Freund John ¶ Hales, den eifrigen Kämpfer gegen engherzigen Konfessionalismus. Anderseits sind hier die Cambridger Platoniker bezw. Neuplatoniker Ralph Cudworth (1617—88; seit 1644 Professor des Hebräischen, seit 1654 Leiter des Christ-College in C.) und Henry More (1614—87) zu nennen, die ihre spekulative, idealistische Philosophie (Platonische Ideenlehre; angeborene Ideen. Vgl. ¶ Idealismus: I, 1. 2) in den Dienst der Apologetik gegen Deismus, Atheismus und Sensualismus (z. B. gegen ¶ Hobbes) stellten (Cudworth: The intellectual System of the Universe, 1678; Treatise concerning eternal and immutable Morality, posthum 1731; beides von J. L. ¶ Mosheim verbunden im Systema intellectuale huius universi, 1733. — More: Encheiridion ethicum; E. metaphysicum u. a.). Der herrschenden schroffen Orthodoxie galten die L. als häretisch, zumal ein Hales unter dem Eindruck der ¶ Dordrechter Synode selber arminianisch (¶ Arminius) zu denken gelernt hatte, und da Cudworth, wenn auch in apologetischer Absicht und unter Anerkennung der Notwendigkeit der Offenbarung, auch in der Philosophie (z. B. Plato) göttliche Erleuchtung sah, Religion und Ethik an dem rationalen Maßstab des Guten, Wahren und an sich Notwendigen maß und die christlichen Lehren spekulativ konstruierte. Noch in den neunziger Jahren hat der oben genannte Bury im Streit mit ¶ Jurieu die Orthodoxie der L. verteidigen müssen (vgl. seinen „Latitudinarius orthodoxus", 1697, gegen J.s „Religion du Latitudinaire"), — im allgemeinen ohne durchschlagende Kraft. Aber einzelne L. sind damals, als unter Wilhelm III die Toleranzpolitik der Regierung begann (¶ Dissenters) zu einflußreichen kirchlichen Aemtern gelangt; man denke an ¶ Tillotson und ¶ Stillingfleet, oder an Gilbert Burnet, einen typischen Vertreter der damaligen (freilich erfolglosen) Comprehension-, d. h. Einigungs-Bestrebungen der L. (1689—99; ¶ High Church, Sp. 17). Auch ¶ Locke gehört zu diesem Kreis um Wilhelm III. Wenn ein ¶ Toland (vgl. ¶ Deismus: I, 2) sich noch zu ihm rechnete, so zeigte er zugleich die immer stärkere Entwicklung der L. zum theologischen Radikalismus. Aus dem 18. Jhd. sei auf ¶ Doddridge hingewiesen. Von den neueren kirchlichen Parteien Englands ist ihnen der Sache nach die ¶ Broad Church Party verwandt.

RE³ XI, S. 298—300; vgl. IV, S. 346 ff (Cudworth); — Churton: Latitudinarians from 1671 to 1787, London 1861; — E. A. George: Seventeenth Century Men of Latitude, 1908 (Skizzen über J. Hales, W. Chillingworth, H. More u. a.); — Ueber die einzelnen Theologen und Philosophen vgl. auch die Artikel im Dictionary of National Biography. — Ferner sind von zusammenfassenden Darstellungen zu nennen: J. Tulloch: Rational Theology and Christian Philosophy in England in the seventeenth Century, 2 Bde., 1873²; — G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 130 ff. 143 ff u. ö.; — Otto Zöckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907, S. 373 ff. — Von Spezialarbeiten besonders: Lowrey: R. Cudworth, New-York 1885, und G. v. Hertling: Locke und die Schule von Cambridge, 1892, sowie die Literatur zu ¶ Hales, ¶ Tillotson, ¶ Stillingfleet, ¶ High Church. **Zscharnack.**

Latomus, 1. Bartholomäus (ca. 1485 bis 1570), kath. Humanist, geb. in Arlon im Luxemburgischen, studierte in Freiburg i. Br., kam von Trier, wo er gegen ¶ Sickingen mit auf der Mauer stand, als Lehrer der Dialektik und Rhetorik nach Köln, wurde 1530 an das Dreisprachenkolleg nach ¶ Löwen, bald darauf an die Trierer Hochschule berufen, lehrte in Paris, seit 1534 an dem von Franz I gegründeten königlichen Kolleg, unternahm 1539 eine Reise nach Venedig, Bologna, Rom, verweilte auf der Rückreise in Straßburg, nahm 1540 mit ¶ Bucer und anderen Straßburger Theologen am Hagenauer Religionsgespräch (¶ Deutschland: II, 2) teil, wurde 1542 kurfürstlich Trierer Rat in Koblenz, geriet infolge des Kölner Reformationsversuchs (Hermann von ¶ Wied) in eine Fehde mit ¶ Bucer über Abendmahl, Heiligenanrufung,

Priesterehe und Autorität der Kirche, wohnte auch 1545 und 1546 den Reichstagen zu Speyer und Worms und dem Religionsgespräch in Regensburg (¶ Deutschland: II, 2), 1557 dem in Worms bei, stritt mit Petrus ¶ Dathenus und Jakob ¶ Andreä, und war zuletzt erster Beisitzer des kurfürstlichen Gerichtshofes in Koblenz.

Außer theologischen und philosophischen Schriften veröffentlichte er Gedichte über Zeitereignisse und kommentierte Ausgaben alter Autoren. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 300—302; — J. Ney: Die Reformation in Trier I, 1906; II, 1907 (s. Register).

2. Jacobus (um 1475—1544), eigentlich Masson, geb. in Cambron im Hennegau, studierte in Paris, wurde Professor der Theologie in Löwen. Durch eine Schrift gegen ¶ Erasmus und das von diesem protegierte Dreisprachenkolleg in ¶ Löwen führte er sich 1519 als Feind der aufblühenden humanistischen Wissenschaften ein. Und als dann im Februar 1521 die Löwener theologische Fakultät zusammen mit der Kölner über Luthers Lehre das Verdammungsurteil fällte und dieser gleich darauf heftig entgegnete, begründete L. in einer am 8. Mai 1520 in Antwerpen erschienenen gelehrten Schrift, auf die Luther 1521 antwortete, ausführlich jenes Urteil. Spätere polemische Schriften des L. und Abhandlungen von ihm über Glaube und Werke, Mönchsgelübde, Fürbitte für Verstorbene, Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung sind unbedeutend. Als Inquisitor wirkte er bei verschiedenen Ketzerprozessen mit.

RE³ XI, S. 302 f.; — Bibliotheca Reformatoria Neerlandica III, 1905, S. 9 ff., 111 ff. **O. Clemen.**

Latria (cultus latreuticus) ¶ Adoration. — Ikonolatrie ¶ Bilderstreitigkeiten.

Latter Day Saints (= Heiligen der letzten Tage) = ¶ Mormonen.

de Lattre, Roland, = Orlando di ¶ Lasso.

Latty, Gaspard Marie Michel André, französischer Erzbischof, geb. 1844 in Cagnes (Dep. Alpes-Maritimes), 1872 Kaplan in Paris, , 1881 Religionslehrer am Collège Ste-Barbe, 1882 Professor der Dogmatik an der kath. Fakultät der Sorbonne (¶ Paris), 1892 Pfarrer an S. Médard, 1894 Bischof von Châlons sur Marne, 1907 Erzbischof von Avignon. Nachdem L. schon als Abbé in Paris in einer anonymen Broschüre „Le clergé français en 1890“ in liberalem Geiste auf die Rückständigkeit der französischen Priesterbildung hingewiesen hatte, bemühte er sich mit den Bischöfen ¶ Mignot und ¶ Le Camus um eine gründliche Reform der Studien in den Priesterseminarien (Abschaffung der lateinischen Sprache, Verständnis für die religiösen und kirchlichen Bedürfnisse der Neuzeit, Achtung vor den wissenschaftlichen Methoden). Nach dem Tod Leos XIII wurde er trotz seiner liberalen Vergangenheit eine Hauptstütze Pius' X im Kampf gegen die Modernisten (¶ Reformkatholizismus). Mit besonderer Schärfe ging er gegen den aus der Diözese Châlons stammenden Abbé ¶ Loisy vor und warnte dabei vor den Gefahren der Hyperkritik in den Schriften ¶ Batiffols und ¶ Lagranges.

L.s Studienreformplan ist niedergelegt in: Lettre à M. M. les directeurs de son grand séminaire, 1902; — Seine Kundgebungen gegen den Modernismus in: Instruction et ordonnance concernant les deux derniers écrits de M. l'abbé Loisy, 1903; — Lettre à M. le supérieur de son grand séminaire sur les dangers de l'hypercritique, 1904; — Ueber L. vgl. A. Houtin: Evêques et Diocèses, 2e série, 1909; — G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903. **Lachenmann.**

Laubhüttenfest. Ueber das Fest der Laubhütten (¶ Feste: I, A 4 c. d) erfahren wir aus späteren Nachrichten Genaueres: das Volk wohnte während dieser Zeit in Laubhütten, die auf den Dächern, in den Höfen der Häuser und auf den freien Plätzen der Stadt (ursprünglich wohl auf den Feldern und Weinbergen Richt 21 20 f) aus dichtbelaubten Zweigen von Palmen, Bachweiden und Oelbäumen errichtet waren (III Mose 23 39 ff Neh 8 15 ff). Die Hauptsache aber war der heilige Tanz, der vor dem Altar ausgeführt wurde (Richt 21 21). Nach Psalm 118, in dem eine Liturgie des L.s nachgeahmt ist, hatten die Tanzenden Zweige in den Händen, im Talmud Lulab genannt, mit denen sie die Hörner des Altars berührten (V. 27). Wahrscheinlich handelt es sich ursprünglich um einen Zauberritus, der die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres gewährleisten soll. — Ueber das heutige L. ¶ Gottesdienst: IV, 3. **Greßmann.**

Laucaigne, Bischof, ¶ Kreuz, rel. Genossenschaften, 21.

Laud, William (1573—1645), anglikanischer Theologe, geb. zu Reading, seit 1600 Geistlicher an verschiedenen Stellen, 1611 Präsident des St. John-College in Oxford und Kaplan König Jakobs I, 1616 Dekan von Gloucester, 1621 Bischof von St. Davids, 1625 von Bath und Wells, 1628 von London, 1633 Erzbischof von Canterbury. Schon unter Jakob I von großem Einfluß, hatte er unter Karl I seit 1625 eine fast unbeschränkte Macht, besonders in der parlamentslosen Zeit nach 1629 und war der eigentliche Träger der damaligen kirchlichen Politik der Regierung (¶ England: I, Sp. 349), ein entschiedener Gegner des puritanischen Calvinismus, wie ihn nicht nur die schottischen ¶ Puritaner, sondern auch anglikanische Würdenträger wie ¶ Abbot vertraten, und Förderer der romanisierenden ¶ High Church, dem Verfassungs- und Kultuseinheit das erstrebenswerte Ideal war, während er in der Lehre weitherziger dachte. Vorbild war ihm die „primitive“ Kirche der ersten vier Jhd.e, deren verderbter Zweig die römische Kirche sei (vgl. L.s Relation of the Conference). Im schottischen Aufstand (¶ Schottland) 1641 vor dem „langen Parlament“ wegen Hochverrats angeklagt, wurde er nach vierjähriger Kerkerhaft enthauptet.

The Works of W. L., 6 Bde., 1847—60, darin auch seine im Kerker geschriebene History of the Troubles. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 306 ff; — Englische Biographien von W. H. Hutton, 1896², H. Bell, 1905, und W. L. Mackintosh, 1907. — Von allgemeineren Werken vgl. F. C. Montague: The History of England from the Accession of James I to the Restoration 1603—60, 1907, und die bei ¶ England: I genannten. **Zsch.**

Lauda Sion salvatorem (Preise, Zion, den Erlöser), von ¶ Thomas von Aquino, in der römisch-kath. Kirche am Fronleichnamsfest gesungen. ¶ Sequenzen.

Laudes, Lobgesänge in Form von Hymnen oder schlicht gesetzten ¶ Motetten; auch ein Teil des Stundenoffiziums (¶ Brevier, 3; l. matutinae). Eine besondere Rolle spielten die L. (laude) bei den italienischen Geißlergenossenschaften.

Ferner versteht man unter L. in der liturgischen Sprache auch noch die Huldigung, die man früher regierenden Fürsten, Kaisern, Königen bei ihrem Eintritt in die Kirche darbrachte, daher jetzt noch bei Bischöfen und Päpsten das „ecce sacerdos magnus" üblich ist.

H. Schneegans: Die italienischen Geißlerlieder, bei P. Runge: Die Lieder und Melodien der Geißler des Jahres 1349, 1900. **Weber.**

Laura ¶ Kloster.

Laurent, Joh. Theodor, ¶ Hamburg: I, 8 ¶ Luxemburg ¶ Kind Jesu, 3.

Laurentius, Gegenpapst 498—505, ¶ Symmachus, Papst.

Laurentius, der hlg. Der in der Kirche hochgefeierte, uns nur im Lichte der Legende sichtbare römische Diakon und Märtyrer L. ist seinem unter Valerian zum Märtyrer gewordenen Bischof ¶ Sixtus II nach 3 Tagen in den Tod gefolgt (10. Aug. 258). Er hatte den Richter gereizt, indem er ihn, als er die Auslieferung der Kirchenschätze verlangte, auf die Gemeindearmen verwies: „Das sind die Schätze der Kirche". Er wurde auf einem Rost lebendig gebraten. — ¶ Heiligenverehrung: C, 1.

U. Chevalier: Répertoire. Bio-Bibliographie II, 2775; — RE³ XVIII, S. 411/12; — KL² VII, Sp. 1523; — F. X. Kraus: Real-Enzyklopädie II, S. 285. **G. Loeschcke.**

Laurentius Valla ¶ Valla.

Lauretanische Litanei ¶ Loreto.

Lauretano, Pater, ¶ Kollegien, römische.

Lausanne.

1. Bistum; — 2. Akademie und Universität.

1. Das schweizerische Bistum L. umfaßt gegenwärtig den Kanton Freiburg und die kath. Kirchengemeinden der Kantone Waadt (zum größten Teile), Neuenburg und Genf. L. wurde Bischofssitz, als der Bischof Marius († 594) von dem damals verfallenen Aventicum (Avenches in der Waadt) in die Stadt übersiedelte. Wahrscheinlich handelte es sich dabei um die Gründung des Bistums überhaupt; die frühere Ansicht, daß Marius bloß seine Residenz verlegt habe, ist in neuester Zeit heftig angefochten worden. Das Bistum umfaßte im Mittelalter Stadt und Landschaft Solothurn, den links von der Aare gelegenen Teil des Kantons Bern (mit der Stadt B.), Teile des Juras und fast das ganze Oberland, die Waadt zum größten Teile, Neuenburg und Freiburg. Zu der weltlichen Herrschaft der Bischöfe gehörten u. a. die Städte L. und Avenches. Die Geschichte des Mittelalters ist ausgefüllt durch die Streitigkeiten der Bischöfe mit den Herzogen von Savoyen über ihre Herrschaftsrechte; die Bürgerschaft von L. machte sich diese Zwistigkeiten zunutze, um sich mehr und mehr von den Bischöfen unabhängig zu machen. Unterstützt wurde sie dabei von Bern und Freiburg. Dank dem mächtigen Einflusse ¶ Berns trat der größere Teil des Bistums zur Reformation über. Dies wurde zum bleibenden Zustand, als die Berner die Waadt eroberten (1536) und in der Hauptstadt des Bistums den kath. Kultus aufhoben. Der damals amtierende Bischof Sebastian von Montfaucon hatte die Stadt bereits verlassen; er und seine Nachfolger irrten zuerst in der Verbannung von einem Orte zum andern, bis 1612 der Bischofssitz „provisorisch" nach Freiburg im Uechtland verlegt wurde, wo er bis heute verblieben ist. Die französische Revolution löste die auf französischem Boden gelegenen Gemeinden ab. 1821 und 1864 gingen die deutsch sprechenden Gemeinden in Solothurn und Bern an das Bistum ¶ Basel (: 1) verloren. Dagegen erhielt L. 1819 die Stadt Genf und die 1815 schweizerisch gewordenen Pfarreien des ehemaligen Bistums Genf zugeteilt; der Bischof nahm darauf (1821) den Titel eines Bischofs von L. und Genf an. — Nach dem Sonderbundskriege kam 1848—56 die freisinnige Partei in Freiburg zur Herrschaft; der damalige Bischof Marilley (1804 bis 1888), den die Genfer Regierung schon 1843 als Stadtpfarrer verbannt hatte, wurde 1848 abgesetzt, gefangen genommen und dann verbannt und kehrte erst 1856 nach der Wiederherstellung des konservativen Regiments im Triumphe zurück. Er ist bekannt durch seinen Streit mit der schweizerischen und der Genfer Regierung, der entstand, als 1873 ¶ Mermillod durch päpstliches Breve zum apostolischen Vikar von Genf ernannt wurde, nachdem Marilley auf den Titel eines Bischofs von Genf verzichtet hatte. Bei dem endgültigen Verzicht Marilleys (1879) wurde das Bistum L.-Genf wieder hergestellt; der zweite Nachfolger Marilleys wurde Mermillod selbst (Bischof 1883—91), der seine Diözese von Rom aus leitete, obwohl der Bundesrat inzwischen den 1873 gegen ihn erlassenen Verbannungsbeschluß aufgehoben hatte. Sein Nachfolger wurde der bisherige Pfarrer Deruaz in L. (geboren 1826 in Genf).

Ein zusammenfassendes Werk über das Bistum L. gibt es nicht. Bibliographie in dem „Geographischen Lexikon der Schweiz", 1905. — Für die alte Zeit vgl. Marius Besson: Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion etc., Paris 1906.

2. L.s Akademie und Universität geht auf die Eroberung der Waadt durch Bern (1536; s. oben) zurück. Sie sollte der Ausbildung von reformierten Pfarrern für die neugewonnenen französischen Gebiete der bernischen Herrschaft dienen; für den deutschen Kantonsteil sorgte eine ähnliche Anstalt zu ¶ Bern. Im Studium war daher durchaus die Theologie die Hauptsache, obwohl auch die vorbereitenden philosophischen und humanistischen Fächer gelehrt wurden (das griechische z. B. lehrte ¶ Beza). Bis zur Stiftung der Genfer Akademie (1559; ¶ Calvin, 4 ¶ Genf, 1) war L. die einzige protestantische französische gelehrte Schule. Im Anfang des 17. Jhd.s trat die Akademie in die Stellung eines Kirchenrates ein; sie besorgte seit 1604 die Ordination ihrer Schüler und von 1612 an die der Prediger für die Waadt überhaupt. — Nachdem bereits im 18. Jhd. die philosophischen Fächer namentlich nach der naturwissenschaftlichen Seite hin wesentlich erweitert worden waren und 1806 nach der Lostrennung von Bern auch Versuche zur Errichtung von juristischen und (ohne Erfolg) medizinischen Lehrstühlen gemacht worden waren, wurde die Anstalt 1838 ihres kirchlichen Charakters ganz entkleidet. Die reorganisierte Akademie bestand aus drei gleichstehenden Fakultäten (ohne die medizinische). Der schulmäßige Unterricht nach vorgeschriebenen Lehrplänen wurde aufgehoben, die Verwaltung der Kirche von der Akademie getrennt. Diese Neuerungen wurden zwar 1846 infolge einer Reaktion zum größten Teile wieder rückgängig gemacht, 1869 im allgemeinen aber wieder hergestellt. 1890 wurde

eine medizinische Fakultät hinzugefügt; die Akademie führt seitdem den Namen Universität. — Von früheren Theologen sei an ¶ Vinet und J. J. ¶ Herzog erinnert; gegenwärtig wirken in der theol. Fakultät G. Chamorel, A. Chavan, G. Colomb, E. ¶ Dandiran, L. ¶ Emery, A. Fornerod, L. Goumaz, H. Narbel, H. ¶ Vuilleumier.

H. Vuilleumier: l'Académie de L., 1891. **Fueter.**

von Lausanne, Heinrich, ¶ Heinrich v. L.

Lauterburg, Moritz, evg. Theologe, geb. 1862 zu Rappers wil, seit 1886 im bernischen Kirchendienst, 1898 zugleich Privatdozent in Bern, seit 1905 ord. Professor der praktischen Theologie in Bern.

Vf. u. a.: Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie, 1898; — Die Bedeutung der Autorität im Glaubensleben, 1905. **M.**

Lautere Brüder, „die Getreuen von Basra", ¶ Islamische Philosophie, 1. 2.

Lavant, Fürstbistum. Stifter des Bistums ist der Salzburger Erzbischof Eberhard II, der 1228 das neue Bistum in Kärnten gründete. 1857 wurde der bischöfliche Sitz nach Marburg in Steiermark unter Beibehaltung des alten Namens verlegt. Die Diözese umfaßt ganz Südsteiermark unterhalb des Poßruck und der Mur. Die Seelenzahl beläuft sich auf ungefähr 530 000. Die Bevölkerung ist größtenteils slovenisch; in den Städten 100 000 Deutsche. Die Diözese ist eingeteilt in 24 Dekanate, denen 219 Pfarreien, 200 Kaplaneien und 8 Benefizien unterstehen. Ein Priesterseminar mit theologischer Lehranstalt und das Knabenseminar Maximilianum-Viktorinum in Marburg sorgen für den geistlichen Nachwuchs. — Die älteste Ordensniederlassung ist die der Minoriten zu Pettau (seit 1239); dazu kommen die Franziskaner mit 4 Klöstern, die Kapuziner, Lazaristen und Trappisten, von weiblichen Orden die barmherzigen Schwestern vom heil. Vinzenz v. Paul, Schulschwestern, Magdalenen, Franziskanerinnen von der immerwährenden Anbetung und die Kreuzschwestern von Ingenbohl.

Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener, herausgeg. v. d. Leo-Gesellschaft in Wien, 1907², S. 298—302; — RE³ XIV, S. 318; — KL VII, S. 35 ff; — Ignatz Orožen: Das Bistum L., 8 Bde., 1875—93; — Karlmann Tangl: Reihe der Bischöfe von L., 1841. **Völler.**

v. Lavardin, Hildebert, ¶ Literaturgeschichte: II, A 3.

Lavater, Johann Caspar (1741—1801), aus altem zürichischem Geschlechte stammend. Schon in früher Jugend machen sich bei ihm die Regungen einer eigentümlich individuellen, mystischen Frömmigkeit bemerkbar, die er sich auch inmitten des aufklärerischen Betriebes an den damaligen Fakultäten bewahrt und die sein ganzes Leben beherrscht hat. Nachdem er sich nach Beendigung der Studien eine Weile nur schriftstellerisch betätigt hatte, wurde er 1769 Diakon am Züricher Waisenhause; seit 1778 Diakon an der Peterskirche. L. war wohl einer der merkwürdigsten Menschen seiner Zeit; mit außergewöhnlicher Arbeitskraft und unerschrockenem Mute verband er ein fast weiblich weiches Gemüt, mit scharfem Verstande und klarer Beobachtungsgabe eine mystische Form der Frömmigkeit, die sich selbst vor magischen Verirrungen nicht bewahrte (vgl. seinen Glauben an ¶ Gaßners Heilungen), mit großer theologischer Weitherzigkeit einen oft unbegreiflichen Fanatismus. Trotz aller Schattenseiten wird man ihn zu den bedeutendsten Bahnbrechern der idealistischen und romantischen Wirklichkeitsbetrachtung rechnen müssen; theologisch gehört er neben ¶ Hamann. Man hat ihn mit Recht den religiösen, den christlichen Genius der Sturm- und Drangperiode (¶ Literaturgeschichte: III, D 6) genannt, der sich dieser seiner Mission bewußt war. Die bedeutsamsten Aussprüche ¶ Goethes (: 1 b. 2) über Religion und Christentum sind durch den Verkehr mit L. hervorgerufen (vgl. L.s Charakteristik in Goethes Wahrheit und Dichtung III, 14 und Goethes Briefe an L.), und an Bekehrungseifer hat L. es nie fehlen lassen (vgl. z. B. die dafür bezeichnenden Briefe in ZKG 1909, S. 452 ff). Daß er aber dabei zuweilen wissenschaftliche und persönliche Klugheit vermissen läßt, zeigt sein Verhalten gegen M. ¶ Mendelssohn, dem er seine Uebersetzung von Bonnets „Palingenesie" (¶ Genf, 2) sandte mit der Aufforderung, diese zu widerlegen oder Christ zu werden.

Aus der Menge seiner Schriften sind die folgenden hervorzuheben: „Aussichten in die Ewigkeit" (1769—73), Betrachtungen über eschatologische Fragen, entstanden aus einem Briefwechsel mit J. G. Zimmermann; — „Geheimes Tagebuch von einem Beobachter seiner selbst" (1771); — „Physiognomische Fragmente" (1775—78), das Werk, das seinen Namen in der gesamten literarischen Welt bekannt machte, voll von originellen Gedanken, gegründet nicht nur auf ästhetischem Interesse in höherem Sinne, d. h. Symbolismus, sondern auch von sittlichen Zwecken getragen „zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe"; — „Pontius Pilatus" (1782—85), nach eigenem Urteil sein eigentümlichstes Werk, ein Gemisch von biblischer Exegese, Dogmatik, Ethik und intuitiv-mystischer Frömmigkeit; — 1783/86 eine Messiade, von zweifelhaftem poetischen Wert; — 1792 eine Sammlung von Prosasprüchen nach Art der Sprüche Jesu als „Worte Jesu"; — Nebenher gehen eine große Menge von Predigt-, Liedersammlungen (¶ Kirchenlied: I, 3 b, Sp. 1305), Gebetbüchern (¶ Gebet: I, Sp. 1148), Sprüchen, Aphorismen usw. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 314—325; — J. C. Mörikofer: Schweizerische Literatur des 18. Jhd.s, 1861, S. 332 bis 406; — Heinr. Maier: An der Grenze der Philosophie, 1909, S. 141 bis 263; — G. v. Schultheß-Rechberg: L. als religiöse Persönlichkeit (in der L.-Denkschrift, Zürich 1902); — Vgl. auch zu ¶ Goethe, Sp. 1502. **Bauke.**

Lavedan, Henri, ¶ Literaturgeschichte: III, B 6 b.

de Laveleye, Emile Louis Victor (1822—92), belgischer Nationalökonom, geb. in Brügge, studierte in Paris, Löwen und Gent, wurde 1864 Professor der Nationalökonomie an der Universität Lüttich. In seinen Forschungen beschäftigte sich L. vor allem mit der Frage nach den Ursachen des Niedergangs der lateinischen Völker und kam zu dem Resultat, daß der Katholizismus im Gegensatz zum Protestantismus die geistige, wirtschaftliche und politische Kraft der Völker ruiniere. Als Führer der liberalen Partei bemühte er sich mit ¶ Goblet d'Alviella u. a., eine ¶ Los von Rom-Bewegung im Sinn des Uebertritts zum Protestantismus unter den Antiklerikalen Belgiens in Fluß zu bringen; ohne viel Erfolg. L. selbst ließ sich 1878 in die belgische Missionskirche (¶ Belgien, Sp. 1021) aufnehmen.

L. schrieb u. a.: Questions contemporaines, 1863; — La crise religieuse au XIX. siècle, 1863; — Le protestantis-

me et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples, 1875 (deutsch von Bluntschli, 1875); — Le parti-clerical en Belgique, 1874; — De l'avenir des peuples catholiques, 1875 (in mehrere Sprachen übersetzt, englisch mit einer Vorrede von Gladstone, 1885); — Le socialisme contemporain, (1881) 1891⁸ (deutsch von Eheberg: Die sozialen Parteien der Gegenwart, 1884); — Essais et Etudes, 3 Bde., 1893—1897; — Ueber L.: Goblet d'Alviella: E. de L., sa vie et son oeuvre, 1894. Lachenmann.

Lavigerie, Charles Martial Allemand (1825—1892), französischer Kardinal und Erzbischof, geb. in Bayonne, studierte im Seminar St. Sulpice in Paris, wurde 1849 Priester, 1854 Professor der Kirchengeschichte an der Sorbonne, bereiste 1860 nach den Christenschlächtereien im Libanon Syrien und Palästina in amtlichem Auftrag, wurde 1861 Uditore della Rota (¶ Kurie, 2), 1863 Bischof von Nancy (¶ Kleine Schwestern, 1), 1867 zum ersten Erzbischof von Algier (¶ Algerien, 2) und 1868 zum apostolischen Delegaten für die Missionen in der Sahara ernannt. Von da an gehörte sein ganzer Eifer der Ausbreitung und Organisation der kath. Kirche in Nordafrika (1868 Stiftung der Kongregation ¶ „Unsere Liebe Frau von Afrika" und der ¶ Weißen Väter; Waisenhäuser). 1873 fand unter seinem Vorsitz nach jahrhundertelanger Unterbrechung wieder ein afrikanisches Provinzialkonzil in Algier statt. 1882 ernannte Leo XIII L., der sich auch 1870 als strenger Anhänger der Unfehlbarkeit (¶ Vatikanum) betätigt hatte, zum Kardinal, 1884 unter Aufhebung des apostolischen Vikariats von Tunis zum Metropoliten von Carthago und Primas von Afrika und unterstellte ihm die von den Weißen Vätern geleiteten Vikariate Uganda, Tanganjika, Unyanyembe und die Provikariate des oberen Kongo und Nyassa. Lebhaften Anteil nahm L. an der Antisklavereibewegung (¶ Sklaverei und Christentum): in seinen auch in Europa vielbeachteten Vorträgen in Paris, London, Brüssel und Lissabon (1888) predigte er den Kreuzzug gegen Menschenraub und Menschenhandel.

L. schrieb: Etudes sur Luther, 1858; — Exposé des erreurs doctrinales du Jansénisme, 1858; — Voyage en Orient et exposé de l'état actuel des chrétiens du Liban, 1861; — Oeuvres choisies, 1884; — Documents sur la fondation de l'Oeuvre antiesclavagiste, 1890. — Ueber L.: A. C. Grussenmeyer: Vingt-cinq années d'épiscopat. Documents biographiques sur le Cardinal L., 2 Bde., 1888; — F. Klein: L. et ses Oeuvres d'Afrique, 1890 (deutsch von Muth, 1893); — De Prébeville: Un grand Français, le card. L., 1893; — J. Blersch: Kard. L., 1893; — P. Baunard: Le card. L., 1896; — P. Colleville: Le card. L., 1905. Lachenmann.

Lavoisier ¶ Alchemie, 4.

Laxismus ¶ Jesuiten, 3. 5; ¶ Kasuistik: I, 3.

Layard, Austen Henry (1817—94), ¶ Ausgrabungen, 1.

Verf. Ninive and its remains, 1848; — Ninive and Babylon, 1853. Beide auch deutsch. Zsch.

Laymann, Paul (1574—1635), geb. zu Innsbruck, seit 1594 Jesuit, 1603—1609 Dozent der Philosophie in Ingolstadt, 1609—1625 Professor der Moral in München, 1625—1632 Lehrer des kanonischen Rechtes in Dillingen. Er ist der bedeutendste Ethiker unter den deutschen Jesuiten (Hauptwerk: Theologia moralis, 6 Bde., 1625). Verdienstlich für die allgemeine kulturelle Entwicklung war sein Auftreten gegen die Mißstände der Hexenprozesse (¶ Hexen). Den kath. Kirchenpolitiker zeigen die anläßlich des Restitutionsediktes (¶ Deutschland: II, Sp. 2116) verfaßten Schriften Pacis compositio inter principes et ordines imperii Romani (1629), betreffend die Geltungskraft des Augsburger Religionsfriedens von 1555, und die Justa defensio in causa monasteriorum (1631).

KHL II, Sp. 588 f; — B. Duhr: Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, 1900. K.

Laynez, Jakob (1512—1565), geb. zu Almazan in Kastilien, ausgebildet in Soria, Siguenza, Alcala und Paris. Hier schloß er sich dem um Loyola sich sammelnden Kreise an (¶ Jesuiten, 1) und hat als Missionar der Jesuiten eifrig in Italien gewirkt. Als päpstlicher Vertreter hat er den Gang der Verhandlungen auf dem ¶ Tridentinum bedeutsam beeinflußt. U. a. stellte er die göttliche Institution der Papstgewalt scharf der auf der Uebertragung durch Volkswillen ruhenden Staatsgewalt gegenüber und verwarf die Lehre von der iustitia imputativa (¶ Rechtfertigung: III). Seit 1552 Provinzial der Ordensprovinz von Toskana, 1556 Generalvikar, wird er 1558 General des Jesuitenordens (¶ Jesuiten, 4). Vielleicht stammen die den Ordenskonstitutionen beigegebenen Deklarationen von ihm. In die französische Reformationsgeschichte reicht seine Tätigkeit hinein durch Beteiligung am Religionsgespräch zu Poissy 1561 (¶ Hugenotten: II, 1). — Hauptwerk: Disputationes Tridentinae (hrsg. von H. Grisar, 1886).

KHL II, Sp. 589; — R. Tacchi-Venturi: Storia della compagnia di Gesù in Italia I, 1909; — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Jesuiten und ¶ Canisius. K.

Lazaristen heißen die Mitglieder zweier Kongregationen: 1. die Armenischen L., der nach ihrem Kloster auf der Insel San Lazzaro bei Venedig benannte italienische Zweig der ¶ Mechitaristen; — 2. werden nach ihrem alten Mutterhaus St. Lazare in Paris gewöhnlich L. genannt die Mitglieder der „Kongregation der Missionspriester" (Congregatio missionis, daher die übliche Abkürzung C.M. oder C. Miss.), die 1624 vom heil. ¶ Vincentius von Paul gegründet und 1632 von Papst Urban VIII bestätigt wurde. Zu dem ursprünglichen Zwecke der Kongregation, der Abhaltung von Volks- ¶ Missionen (besonders unter der Landbevölkerung), traten schon unter der Leitung ihres Stifters als weitere Aufgaben die Ausbildung von Klerikern in Priesterseminaren (gemäß den Tridentinischen Vorschriften) und die Heidenmission; ihre Regel wurde erst 1658 von Vinzenz aufgestellt und von Alexander VII bestätigt. Außer dem Gelübde der lebenslänglichen Hingabe an die Zwecke der Kongregation legen die L. seit 1651 auch die „einfachen Gelübde" ab, aber nicht in die Hände des Oberen, sondern nur als private, sodaß sie trotzdem als Weltpriester-Kongregation (¶ Kongregationen usw.: I, 2 b, Sp. 1673) zu gelten haben. Die Mitglieder zerfallen in Weltpriester, Kleriker, die nach 2jährigem Noviziat 6 Jahre Theologie und Philosophie studieren, und dienende Laienbrüder. Schon unter Vinzenz' Leitung verbreitete sich die Kongregation außer in Frankreich nach Italien (seit 1638), Afrika (Tunis 1643, Algier 1646, Madagaskar 1648), Irland (1646)

und Hebriden (1651), Polen (1651). 1697 kamen die L. nach China, 1704 nach Spanien, 1714 nach Portugal, 1760 nach Oesterreich (Klerikalseminar in Wien); 1781 übernahmen sie das Jesuitenkolleg in Heidelberg und das Gymnasium in Mannheim. Nach schweren Verlusten in der Zeit der französischen Revolution und der Klosterstürme begann für die L. die Zeit einer neuen Blüte unter ihrem als ihr zweiter Stifter betrachtetem Generalsuperior Étienne (General 1842—74; Biogr. von Posset, Paris 1881). Sie drangen nun nach Abessinien (1838), Persien (1840), Mexiko (1844), Brasilien (1848) und den verschiedenen Republiken Zentral- und Süd-Amerikas sowie nach den Philippinen vor; in Oesterreich, wo sie jetzt in Graz, Cilli, Wien, Laibach, Salzburg usw. 12 Niederlassungen hat, wurde die Kongregation 1852 wiederhergestellt; in Deutschland faßte sie 1851 zuerst in Köln Fuß, ferner in Neuß, Münstereifel, Hildesheim, Malmedy, Heiligenstadt, Bedburg, Springborn (1873: 8 Häuser). Die ihrem Geiste nach den ¶ Jesuiten verwandte Kongregation wurde 1834 (bis 1877) aus Portugal, 1835 (bis 1852) und 1868 (bis 1873) aus Spanien, 1864 aus Rußland, 1873 auf Grund des Jesuitengesetzes (¶ Jesuiten, Sp. 342 ¶ Kulturkampf, 2) aus dem Deutschen Reich ausgewiesen. In Jerusalem hingegen, wo den L. die Leitung des kath. deutschen Hospizes anvertraut ist, übergab der deutsche Kaiser an dessen Rektor 1898 seine Schenkung der ¶ Dormition. Die in allen 5 Weltteilen verbreitete Kongregation zählt nach der neuesten Statistik (1908) 3400 Mitglieder (1830 Priester, 830 Laienbrüder, 740 studierende Kleriker) in 31 Provinzen mit 291 Niederlassungen, davon in Europa 18 Provinzen mit, nachdem 42 Häuser in Frankreich aufgelöst wurden, noch 151 Niederlassungen (auch in England, Dänemark, Ungarn). Die L. von Piacenza geben seit 1880 die Zeitschrift Divus Thomas, die L. von Mte. Citorio in Rom seit 1887 die Ephemerides liturgicae heraus.

Zu 2. vgl. Heimbucher^2 III, S. 428—442; — KL^2 VII, S. 1562 ff (von J. G. Storck, C. M).; — The Catholic Encyclopedia X, New-York 1911, S. 357 bis 367; — Notices sur les Prêtres de la Congrég. de la Mission, 4 Bde., Paris 1881; — Annales de la Congrég. de la Mission 1834—1910; in italienischer, deutscher, spanischer und polnischer Ausgabe und englischer Uebersetzung 1894—1910; — L. K. Goetz: L. und Jesuiten, 1898 (kirchenpolitisch; über ihre Verwandtschaft mit den Jesuiten). **Joh. Werner.**

Lazariten = ¶ Lazarusorden.

Lazarus erscheint Joh 11$_{1}$ ff als der Bruder des Schwesternpaares ¶ Maria und Martha. Bethanien ist der Wohnsitz der drei. Seine Erweckung von den Toten ist das letzte und größte Wunder, das Jesus nach dem Johannes-Evangelium verrichtet. L. wird dann gleich nachher noch mehrfach in die Erzählung hineingezogen (12$_{1-11.\,17}$), teils im Zusammenhang mit der Auferweckung, teils dadurch, daß in seinem und seiner Schwestern Hause Jesus zu Gaste weilt. Die ganze Erzählung der Auferweckung des L. trägt deutlich allegorisch-symbolischen Charakter; Jesus erweist sich als „die Auferstehung und das Leben". Gegen ihre Geschichtlichkeit spricht zudem das vollständige Schweigen der Synoptiker und die Beobachtung, daß Jairus' Töchterlein bei Mrk (und Parall.), der Jüngling von Nain bei Luk und die Lazarusgeschichte eine sich steigernde Reihe von Erweckungswundern bilden. L. ist das hebräische Eleazar, das „Gotthilf" bedeutet. Schon in dem Namen scheint ein Hinweis auf den allegorischen Charakter der Erzählung zu liegen. Das Johannes-Evangelium ist aber nicht die einzige Stelle des NT, an der der Name L. vorkommt. Luk 16$_{19-31}$ steht die merkwürdige, in mehr als einer Hinsicht rätselhafte Erzählung vom reichen Mann und armen L. Der L. hier ist nach dem Texte selber eine erdichtete Gestalt. Die Frage aber, wie der L. in der Lukas-Parabel und der L. im Johannes-Evangelium zusammenhängen — und ein Zusammenhang ist sicher da —, ist noch nicht gelöst. **Knopf.**

Lazarusorden (¶ Hospitaliter vom hl. Lazarus oder Lazariten), entstanden aus einer Genossenschaft zur Pflege von Aussätzigen in Palästina, infolge seiner hervorragenden Teilnahme an der Verteidigung des heil. Landes zum ¶ Ritterorden geworden, wandte sich nach dem Verlust des heil. Landes wieder der Krankenpflege, speziell der von Aussätzigen, zu; letztere konnten nicht nur Ritter des Ordens werden, sondern bis 1253 mußte sogar der Großmeister ein aussätziger Ritter sein. Sie wirkten namentlich in Frankreich und Italien; in Deutschland (samt den Lazarusschwestern) besonders (auf Veranlassung der heil. ¶ Elisabeth) in Hessen und Thüringen. Gegen Ende des Mittelalters verweltlichten sie nach Aufgabe ihrer Krankenpflegetätigkeit mehr und mehr. 1489 wurde der Orden von Innocenz VIII mit dem Johanniterorden (¶ Ritterorden) vereinigt, von Leo X wiederhergestellt, in Italien 1572 mit dem ¶ Mauritius-Orden, in Frankreich 1604 mit dem Orden ULFrau vom Berge Karmel vereinigt, mit dem die Reste in der Revolution untergingen.

RE^3 XI, S. 325 f; — KL^2 VII, Sp. 1559 ff. **Joh. Werner.**

Lea (d. h. vielleicht „Wildkuh"), Tochter ¶ Labans, erstes Weib ¶ Jakobs, Mutter von ¶ Ruben, ¶ Simeon, ¶ Levi, ¶ Juda, Isachar und ¶ Sebulon; von ihrer Leibmagd Silpa stammen ¶ Gad und Asser. Ihre Tochter ist ¶ Dina. Die Volkssage erzählt, wie sie von ihrem Vater an Stelle der schönen ¶ Rahel bei der Hochzeit untergeschoben wurde (I Mose 29$_{15}$ ff; vgl. ¶ Jakob und Esau, 2). Die von L. abgeleiteten Stämme, die sich in höher geachtete und niedriger geschätzte, die letzteren von der Leibmagd, teilen, werden einmal einen Verband gebildet haben; dieser Verband ist aber nicht mit dem Südreich gleichzusetzen, sondern muß in ältere Zeit gehören. Nach anderer, vielleicht älterer Ueberlieferung scheint L. die Mutter allein von Simeon, Levi und Dina zu sein (I Mose 34$_{1.\,25}$). Erst der Priesterkodex weiß von ihrem Begräbnis in der Höhle ¶ Machpela (I Mose 49$_{31}$).

Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 286 A. 1; S. 426 f; — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910^3, S. 330 f. **Gunkel.**

Lea, Henry Charles (1825—1910), geb. in Philadelphia, von 1842—80 im Buchhandel tätig, ließ sich dann in Philadelphia als Privatgelehrter nieder.

Vf. u. a.: An historical sketch of sacerdotal celibacy in the christian church, 1884^3; — History of inquisition in middle ages, 1888, ins deutsche übersetzt 1905 ff; — Chapter from the religious history of Spain, 1890; — A history of auricular confession and indulgence in the latin church, 1896 ff; — History of the spanish inquisition, 1906; —

The inquisition in the dependencies of Spain, 1908. — Gegen L. schrieb P. M. Baumgarten: Die Werke von H. Ch. L., 1908. *H. Haupt.*

Leade, Jane (1623—1704), geb. Ward, eine mystisch gerichtete Engländerin aus der Grafschaft Norfolk, fühlte sich als junges Mädchen aus harmloser Fröhlichkeit infolge besonderer Offenbarung in den Gnadenstand versetzt. Durch John ¶ Pordage wurde sie in Jakob ¶ Böhmes theosophische Schriften eingeführt. Sie hatte Visionen und verfaßte religiöse Traktate. Von London aus sammelte sie Gleichgesinnte nicht nur in England, sondern auch in Holland und Deutschland zu einer „philadelphischen" (Apok 3_7) Gemeinschaft, die „keineswegs eine neue Sekte aufrichten, sondern nur in ihren Zusammenkünften den Geist der Liebe warm erhalten und die apostolische Gestalt der ersten, einen, heiligen und allgemeinen Kirche wieder erwecken wollte". Gleichwohl wurde die Sozietät von der Staatskirche verfolgt. Nach J. L.s Tode zerfloß sie, um unter anderen Formen und Namen bald hier, bald dort wieder aufzutauchen.

RE³ XI, S. 326 ff.; — Hochhuth in: Zeitschrift für historische Theologie, 1865, S. 171—290. *Landgrebe.*

Leander, der heil. († ca. 600), Mönch und später Metropolit von Sevilla, ist einer der bedeutendsten spanischen Vorkämpfer des römischen Katholizismus gegen den westgotischen Arianismus. Er ist unter König Leovigild um seiner Beziehungen zu dem aufständischen und wohl nicht ohne seine Mitwirkung katholisch gewordenen Prinzen Hermenigild willen verbannt worden, bald aber zurückgekehrt und besonders unter König Rekared für die Ueberführung der westgotischen Kirche zum römischen Glauben erfolgreich tätig gewesen. — ¶ Goten, 1.

RE³ XI, S. 328 ff. *G. Loeschcke.*

Lebbäus, Apostel, ¶ Judas 3. Jakobi.

Lébedew, Alekssé Petrówitsch (1845 bis 1908), russischer Theologe, 1870 Magister und Dozent, 1874 a.o., 1879 ord. Prof. an der Moskauer Geistlichen Akademie Sergijew Posad. Als einer der wenigen russischen Theologen, dem die abendländische theol. Literatur zugänglich war, ist er der Begründer eines umfassenden kirchengeschichtlichen Studiums in Rußland, während man bisher sich im wesentlichen auf die geschichtliche Erforschung der morgenländischen Kirche beschränkt hatte. Seine Vorurteilslosigkeit trug ihm 1895 vom hlg. Synod eine Versetzung an die Kasaner Geistliche Akademie ein. Doch rettete ihn vor dieser Degradierung das Ministerium der Volksaufklärung durch Berufung an die Moskauer Universität.

Ueber L. vgl. J. Korsunski: 25 Jahre der gelehrt-literarischen Tätigkeit Prof. A. P. L.s (1870—95), Sergijew-Posad 1895; — N. Glubokowski: Dem Gedächtnis des verewigten Prof. A. P. L., St. Petersburg 1908 (beide russisch). — L.s Werke erschienen 1902—1905 als „Sammlung der kirchengeschichtlichen Werke A. P. L.s" in 10 Bänden. Darin u. a.: Die ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jhd.s, (1879) 1895², 1904³; — Skizzen der inneren Geschichte der byzantinischen Kirche im 9. bis 11. Jhd., (1878) 1902²; — Die Epoche der Christenverfolgung und die Anerkennung des Christentums in der griechisch-römischen Welt unter Konstantin dem Großen, (1897) 1904³; — Die kirchliche Historiographie in ihren Hauptvertretern vom 4. bis 20. Jhd., (1899) 1903²; — Geschichte der Kirchentrennung im 9., 10. und 11. Jhd., (1900) 1905²; — Geschichte der griechisch-östlichen Kirche unter der Herrschaft der Türken. Vom Fall Konstantinopels bis zur Gegenwart, (I, 1896; II, 1901) 1904²; — Von den nicht in die „Sammlung usw." aufgenommenen Werken ist besonders erwähnenswert: Skizzen der Entwicklung der kirchengeschichtlichen Wissenschaft in Deutschland im 16. bis 19. Jhd., 1891. *Graß.*

Leben. Sittlich-religiöse Auffassung vom L. ¶ Höchstes Gut ¶ Evangelische Ratschläge ¶ Askese: III ¶ Vollkommenheit ¶ Weltbejahung usw. ¶ Ewiges Leben (vgl. ¶ Johannesevangelium, 3 b). — Lebenswert ¶ Optimismus und Pessimismus. — Naturwissenschaftliche Theorie des L.s ¶ Biologie ¶ Vitalismus. — Soziale Lebenshaltung ¶ Konsumtion, 3. — L. nach dem Tode ¶ Tod und Jenseits, ¶ Eschatologie, ¶ Unsterblichkeit, ¶ Ewiges L., ¶ Seligkeit.

Leben Jesu ¶ Jesus Christus: I—III.

Lebensbaum ¶ Baum des Lebens ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Lebensbuch ¶ Buch des Lebens.

Lebenshaltung ¶ Konsumtion und Produktion, 3.

Lebensideal ¶ Askese: III ¶ Evangelische Ratschläge ¶ Weltbejahung usw. ¶ Höchstes Gut, 1. 3. ¶ Vollkommenheit ¶ Katholizismus, 4 ¶ Protestantismus.

Lebensnot ¶ Wohlfahrtspflege ¶ Innere Mission: IV ¶ Liebestätigkeit. — L. und Schule ¶ Kinderarbeit ¶ Schulspeisung.

Lebensreform. Unter diesem Namen sucht man eine ganze Reihe moderner Reformbestrebungen zusammenzufassen, die dazu dienen sollen, alle Schäden unserer heutigen Kultur zu beseitigen und das Menschengeschlecht einer glücklicheren Zukunft entgegenzuführen. Es sind besonders die Vereinigungen für Naturheilkunde und Vegetarismus, die sich dieses Ziel gesetzt haben, indem sie zugleich andere Bestrebungen wie ¶ Bodenbesitzreform, Gartenstadtbewegung, Schulreform, Alkoholabstinenz (¶ Mäßigkeitsbestrebungen) zu den ihrigen machen und für sie von ihren Ideen aus eine Begründung suchen. Besonders die sog. Naturheilkunde übt auf weiteste Kreise eine viel größere Anziehungskraft aus, als gemeinhin der akademisch Gebildete ahnt, und wenn populäre medizinische Schriften die höchsten Auflageziffern erreichen, so ist der Grund dafür nicht bloß vermehrtes Verständnis für Gesundheitspflege, sondern auch das Bestreben vieler, sich ohne Arzt zu helfen. Ein Sammelpunkt für alle diese Reformversuche will der Bund „L." sein, der in seiner Zeitschrift „Der Mensch" auch eine neue religiöse Grundlegung anstrebt. „Kehret zur Natur zurück!" Das ist die den Weg zur Reform weisende erste Forderung. Und wie diese dem kranken Menschen gegenüber zur naturgemäßen Heilweise führt, so zeigt sie dem gesunden den Weg zur naturgemäßen Lebensweise. Je konsequenter wir nun diese im Leben Einzelner oder kleiner Gemeinschaften durchgeführt finden, umso stärker zeigt sich auch das Streben, sie selbst zu einer selbständigen Weltanschauung zu machen, das neue Leben religiös zu begründen; so werden die Bestrebungen der L. für manche geradezu zum Ersatz der Religion (¶ Ersatzreligionen, Sp. 497). Religiöse Begründung der L. ist vor allem von den Vertretern des Vegetarismus versucht worden. Zu einem irgendwie einheitlichen System ist es aber nirgends gekommen. Während von vielen

Vegetariern versucht wird, ihre vegetarische Lebensweise mit all ihren Folgerungen für das Leben der Gesamtheit durch die christliche Religion zu begründen, lehnen andere ausdrücklich einen Zusammenhang mit dem Christentum ab. Die neue vegetarische Weltanschauung, oder wie sie sonst genannt wird, zeigt bei den verschiedenen Führern der Bewegung ein verschiedenes Gepräge, je nach dem sie mehr von christlichen, buddhistischen, irgendwelchen philosophischen oder naturwissenschaftlichen Anschauungen besonders beeinflußt sind. Insbesondere kommen hier theosophische Anschauungen in Betracht (¶ Theosophie). Im allgemeinen wird aber an folgenden Grundsätzen festgehalten: 1. der Mensch ist einheitlich organisiert; was seinem Gefühl widerspricht, schadet seinem körperlichen Wohlbefinden; 2. für den Menschen gelten keinerlei andere Naturgesetze als für alle anderen Lebewesen, soweit sie ihm ähnlich organisiert sind; 3. Töten, außer im Falle der notwendigen Verteidigung, ist gegen die Natur des Menschen. — Maßgebenden Einfluß besitzen heute noch die Schriften des Begründers des deutschen Vegetarismus, E. ¶ Baltzer. Von andern L.ern sei Adolf Just, der Gründer des „Jungborn" im Harz genannt, der in eigenartiger Weise seine Heilmethode begründet (s. Lit.), sowie Dr. Wilhelm ¶ Winsch in Halensee bei Berlin. Obwohl die Gedankenwelt der Sozialdemokratie von den hier besprochenen L.-Ideen weit abzuliegen scheint, so haben solche Ideen doch auch in gewissen, sonst sozialdemokratisch beeinflußten Kreisen der Arbeiterschaft Eingang gefunden; hier wird die Neigung zur Naturheilkunde wohl bisweilen bestärkt durch die neuerdings häufigen Zerwürfnisse zwischen den Krankenkassen, in denen die Arbeiterschaft zusammengefaßt sind, und die oft von der Sozialdemokratie beherrscht werden, und dem Aerztestand. — Die Erkenntnis, daß auch die körperliche Gesundheit des Menschen großenteils nicht nur von seiner Lebensführung überhaupt, sondern auch von der Gesundheit seines seelischen Lebens abhängt, ist nicht an die Kreise der L. im engeren Sinn und ihrer z. T. eigentümlichen Systeme gebunden; sie bricht sich heute auch in Aerztekreisen immer mehr Bahn. Ueber die sich hier ergebenden Aufgaben vgl. ¶ Seelsorge: IV ¶ Psychotherapie.

Eduard Baltzer: Gott, Welt, Mensch, 1835; — Ders.: Die natürliche Lebensweise, 1867 ff; — Adolf Just: Kehret zur Natur zurück, 1896; — Zeitschriften: Die Wohlfahrt, seit 1894; — Vegetarische Warte, Organ des deutschen Vegetarierbundes. **Andrae.**

Lebensversicherung ¶ Volksversicherung.

Lebenswasser ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 b. δ (Spalte 522); ¶ Tod und Jenseits. Vgl. auch die Artikel über die Einzelreligionen, z. B. ¶ Babylonien und Assyrien: 4, B e (Spalte 863); 4, F (Spalte 882 f) ¶ Mandäer.

Lebenswert ¶ Optimismus und Pessimismus.

Leber. Unter den Opferteilen, die für die Gottheit bestimmt waren, kam für die Israeliten wie für die Römer, neben dem Blut besonders das Fett der Eingeweide in Betracht, vor allem das Fett von L. und Nieren (II Mose 29 $_{13}$ u. a.). Wie die Nieren (vgl. den Ausdruck: „er prüft Herz und Nieren" Jerem 11 $_{20}$ u. a.) galt auch die L. als Sitz der seelischen Kräfte; beide Organe dienen vielfach zur Bezeichnung der Seele (I Mose 49 $_{6}$; Pslm 7 $_{6}$ 16 $_{7}$ u. a.). Wer die L. eines anderen genießt, eignet sich nach dem Glauben der Naturvölker dessen Seele an. Daher ist es wohl zu erklären, daß man die L. den Göttern überließ, und daß die Opferschau (¶ Mantik usw., 3) der Babylonier (Ezech 21 $_{26}$) wie der Römer sich wesentlich auf die Beobachtung der L. beschränkte. Aus Babylonien besitzen wir nicht nur das Tonmodell einer L., sondern auch zahlreiche Texte, welche die L.schau nach Art von Lehrbüchern systematisch behandeln.

‡ Arthur Ungnad: Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern (Der Alte Orient 10, 3), 1909; — Morris Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1906 ff, II, S. 203 ff; — W. Robertson Smith (deutsch von R. Stübe): Die Religion der Semiten, 1899, S. 293; — Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie II, 2, 1906, S. 13. **Greßmann.**

Le Blant, Edmond (1818—97), christlicher Archäologe, geb. und tätig in Paris, lieferte grundlegende Arbeiten zur Erforschung der altchristlichen Inschriften (¶ Kirchengeschichtschreibung, 5) und Steinsärge Frankreichs. Der ¶ Ikonographie zeigte er durch Befragung der frühkirchlichen Liturgien klare und sichere Wege.

Werke: 1. Zur Inschriftenkunde: Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule, I 1856, II 1865; — Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle, 1892; — Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule, 1869; — L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine, 1890; — Paléographie des inscriptions latines du IIIe siécle à la fin du VIIe siècle, 1897; — 2. Zur Kunstgeschichte: Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles, 1878; — Les sarcophages chrétiens de la Gaule, 1886. **Franz Meinecke.**

Lebus, Bistum, angeblich 965 von Mieczislav von Polen, wahrscheinlich aber erst im 12. Jhd. gestiftet (erster bekannter Bischof Bernhard 1233), umfaßte größere Gebiete Schlesiens und Posens, sowie in Brandenburg das Land L. zwischen der mittleren Spree und der Oder, ferner die Länder Küstrin und Sternberg. Metropolit war ursprünglich der Erzbischof von ¶ Magdeburg, später der von ¶ Gnesen. Sitz des Bischofs war bis 1326 Göritz bei Sternberg, 1326—73 L. an der Oder, dann Fürstenwalde an der Spree, wo auch das Domkapitel seinen Sitz hatte. Seitdem traten die Bischöfe in engere Beziehungen zu den Markgrafen von Brandenburg als deren Räte, später hauptsächlich als Kanzler des Kammergerichts, endlich auch als Kanzler der Universität ¶ Frankfurt (Dietrich von Bülow 1490—1523). Bischof Georg von Blumenthal (1523—50) war ein heftiger Gegner der Reformation. Nach dem Tode seines gleichfalls katholisch gesinnten Nachfolgers Johann Horneburg wurde auf Betreiben des Kurfürsten ¶ Joachim II dessen zehnjähriger Enkel Joachim Friedrich gewählt, der bis zu seinem Regierungsantritt 1598 den Bischofstitel führte, dann aber die Administration mit der landesherrlichen Gewalt vereinigte. Da auch das Kapitel bereits 1563 der Verwaltung der Stiftsgüter entsagt hatte und allmählich ausstarb, war somit das Bistum eingegangen.

Wohlbrück: Geschichte des ehemaligen Bistums L., 3 Bde., 1829—32; — Breitenbach: Das Land L. unter den Piasten, 1890; — Jul. Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, 1889, S. 259 ff. 340 ff. **Freytag.**

Le Camus, Emile Paul (1839—1906), französischer Bischof, geb. in Paraza (Dep. Aude)

studierte im Seminar Saint-Sulpice in Paris und in Rom, nahm als Theologe am ¶ Vatikanum teil, wurde 1870 Leiter der Ecole de Sorèze, gründete 1875 das kirchliche Collège in Castelnaudary, wurde 1880 Generalvikar in Chambéry, 1901 Bischof von La Rochelle und Saintes. L. war mit ¶ Latty und ¶ Mignot eifrig bemüht um eine Neuordnung des Studiengangs an den französischen Priesterseminarien in fortschrittlichem Geist. Kurz nach seiner Ernennung zum Bischof stellte er in einem vielbeachteten Schreiben an den Regens seines Priesterseminars ein Reformprogramm auf, in dem er die Mängel des herkömmlichen theologischen Studiums aufdeckt, eine tüchtige wissenschaftliche Bildung der Seminarprofessoren verlangt und für die jungen Theologen Einführung in die Probleme der Naturwissenschaften, Studium der Bibel im Urtext, Ersetzung der Dogmatik durch die Dogmengeschichte u. a. fordert. L.s Reformprogramm wurde durch ein Schreiben Leos XIII vom 4. Jan. 1902 allen Bischöfen Frankreichs zur Nachahmung empfohlen und auch von Pius X, nachdem L. in den Kampf gegen Abbé ¶ Loisy eingetreten war, anerkannt als ein Mittel zur Pflege „der wahren Wissenschaft". Dagegen verscherzte sich L. die Gunst Pius' X, als er die Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 11), von der er eine religiöse Erneuerung Frankreichs hoffte, mit Freuden begrüßte und das kirchliche Leben in seiner Diözese nach den Bestimmungen des Trennungsgesetzes zu ordnen versuchte.

L. schrieb: Origines du Christianisme: I. la vie de N. S. Jésus-Christ, 3 Bde., 1883; — II. l'oeuvre des apôtres, 1891; — Notre voyage aux pays bibliques (mit F. ¶ Vigouroux), 3 Bde., 1890; — Voyage aux sept églises de l'Apocalypse, 1896; — Fausse exégèse, mauvaise théologie, 1904 (gegen ¶ Loisy, der den 3. Brief seines Buches Autour d'un petit livre an ihn gerichtet hatte). — Ueber L.: G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903; — A. Houtin: La question biblique au XX. siècle, 1906. **Lachenmann.**

Lechler, 1. Gotthard Viktor (1811 bis 1888), evg. Theologe, geb. in Klosterreichenbach im Schwarzwald, durchlief die theologischen Bildungsanstalten Württembergs und studierte 1829—34 in Tübingen. Als Repetent am Stift daselbst (1834—40) beschäftigte er sich mit der theologischen Literatur Englands, deren Kenntnis eine Studienreise (1840) vervollständigte. Als Frucht dieser Arbeit erschien „Die Geschichte des englischen Deismus" (1841). Nach pfarramtlicher Tätigkeit als Diakonus in Waiblingen und Dekan in Knittlingen erhielt L. einen Ruf nach Leipzig (1858) als Pfarrer und Superintendent zu St. Thomae und zugleich als ordentlicher Professor an der Universität. Hier verstand er als Studentenberater, als Superintendent, sowie als Abgeordneter zur Landessynode und Mitglied der ersten Kammer des Landtags bei persönlichem Festhalten am Bekenntnis das schwäbische Erbe weitherziger Milde walten zu lassen.

Weitere Schriften: Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854; — Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 2 Bde., 1873; — Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, (1851) 1885³. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 336 f. **Hermelink.**

2. Karl (1820—1903), evg. Theologe, geb. in Großbottwar (Württemberg); 1849 Oberhelfer in Winnenden und Geistlicher an der Heilanstalt Winnental, 1861 Helfer in Nürtingen, 1864 Dekan in Calw, 1871 Dekan in Heilbronn, 1883—1897 Prälat und Generalsuperintendent in Ulm a. D. — L. war ein hervorragender Verfechter des evg. Ideals des Kirchenamts als eines Bischofsamts, ein begeisterter und feinsinniger Vertreter der kirchlichen Kunst und eifriger Förderer der kirchlichen ¶ Einigungsbestrebungen (¶ Kirchenausschuß, 1. 2), verdient auch um die Fächer der praktischen Theologie.

Verfaßte: Die nt.liche Lehre vom heiligen Amt, 1857; — Theorie der Seelsorge an Geisteskranken, in ¶ Palmers „Pastoraltheologie", 1860; — Die Konfessionen in ihrem Verhältnis zu Christus, 1877; — Das Gotteshaus im Licht der deutschen Reformation, 1883 (¶ Kirchenbau: II, B 6; Sp. 1235); — Der deutsch-evangelische Kirchenbund, 1890; — Die Lehre vom heil. Geist, 3 Teile, 1899—1904; — Die Fortbildung der Religion, 1903. **Brecht.**

Lechner, Maria Franziska, ¶ Liebe, rel. Genossenschaften, 26.

Lecky, Hartpole, Historiker, ¶ Literaturgeschichte: III, C 5.

Le Clerc, Jean, = ¶ Clericus.

Leclère, Albert, französischer Philosoph, geb. 1867 in Nancy, studierte in Paris an der Sorbonne und an der Ecole des Hautes Etudes, wirkt als Privatdozent an der Universität Bern, lebt in Freiburg (Schweiz).

L. schrieb u. a.: Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente, 1902 (in Kantstudien VII, Heft 2 u. 3); — Le Mysticisme catholique et l'âme de Dante, 1906; — La Morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale, 1908; — La Philosophie grecque avant Socrate, (1908) 1909²; — L'Education morale rationnelle, avec préface de M. Luzzatti, 1909; — Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme, 1909. **Lachenmann.**

Lecot, Viktor Lucien Sulpice (1830—1908), französischer Kardinal, geb. in Montescourt (Dep. Aisne), wurde Lehrer am petit séminaire in Noyon, 1870/71 Feldprediger der Mobilgarden des Departements Oise, 1872 Pfarrer in Compiègne, 1886 Bischof in Dijon, 1890 Erzbischof von Bordeaux, 1893 Kardinal. Als liberaler Kirchenfürst spielte er eine bemerkenswerte Rolle durch seine Bemühungen, den katholischen Klerus mit der Republik auszusöhnen. Nach der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 11) gründete er in Bordeaux einen Kultverein, um zu beweisen, daß das Trennungsgesetz mit den Geboten der Kirche vereinbar sei. Pius X verurteilte sein Vorgehen. **Lachenmann.**

Lectionen (Leseabschnitte), Gottesdienstliche, ¶ Perikopen. Vgl. auch ¶ Hauptgottesdienstordnung, 2 b ¶ Gottesdienst: IV, Jüdischer; 3. — Lectionarien ¶ Evangeliarien ¶ Brevier, 1.

Lector (Vorleser) ¶ Beamte, kirchliche, 1 ¶ Kirchenverfassung: I, A 1 d.

Lectorium (Lesepult) ¶ Ausstattung, 2 ¶ Kirchengeräte, 1 ¶ Lettner.

Ledochowska, Gräfin Maria Theresia, ¶ Petrus Claver-Sodalität.

v. Ledochowski, Mieczislaw Halka, Graf (1822—1902), kath. Prälat, geb. zu Klimontow bei Sandomir (russ. Polen), studierte auf dem collegium nobilium der Jesuiten in Rom, wurde 1846 Priester, war in der päpstlichen Diplomatie in Portugal und Südamerika, zuletzt als Nuntius in Brüssel tätig. 1865 zum Erzbischof von ¶ Gnesen-Posen erwählt, trat er

zunächst dem radikalen Nationalpolentum entgegen. Auf dem ¶ Vatikanum war er für die päpstliche Unfehlbarkeit; Nov. 1870 suchte er in Versailles vergeblich, Preußen-Deutschland zum Einschreiten für die weltliche Herrschaft des Papstes zu veranlassen, der soeben die Italiener (¶ Italien, 7) ein Ende bereitet hatten. Seitdem geriet er in immer schärferen Gegensatz zur preußischen Regierung; im ¶ Kulturkampf (: 1. 3. 4) wurde er, weil er den Maigesetzen zuwider handelte, 1874 zu Gefängnisstrafe verurteilt, 1875 von Pius IX zum Kardinal ernannt; 1876 aus dem Gefängnis entlassen, ging er nach Rom, von wo aus er seine Diözese weiter zu regieren suchte; nach Beendigung des Kulturkampfs verzichtete er auf sein Erzbistum, blieb in Rom, wurde 1886 Sekretär der Breven (¶ Kurie, 4) und 1892 Präfekt der Propaganda (¶ Heidenmission: II, 2). 1911 fanden Verhandlungen wegen Ueberführung seiner Leiche nach Gnesen statt, die vorläufig zu keinem Abschluß kamen. **M.**

Ledrain, Frejus Eugène (1844—1910), französischer Orientalist, geb. in Sainte-Suzanne (Dep. Mayenne), widmete sich in den Seminarien zu Saint-Jodart und Laval dem Priesterstand, trat 1865 in die Kongregation des Oratoire ein, wurde 1869 Priester, verließ 1878 die römische Kirche, fand zuerst Verwendung an der Nationalbibliothek, dann an den orientalischen Sammlungen des Louvre, gründete die Ecole du Louvre, an der ihm 1882 der Lehrstuhl für semitische Epigraphie und assyrische Archäologie übertragen wurde. Seit 1883 verwaltete er als conservateur-adjoint, seit 1908 als Konservator die Sammlung der orientalischen Altertümer des Louvre. Durch Dekret vom 17. Dez. 1887 wurde sein Werk Histoire d'Israël (2 Bde., 1879—1882) zugleich mit ¶ Lasserres Uebersetzung der vier Evangelien und ¶ Lenormants Les origines de l'Histoire auf den Index gesetzt.

L. schrieb außerdem: Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale, 1877; — Dictionnaire des noms propres palmyréniens, 1883; — Traduction complète de la Bible sur les textes hébreu et grec, 10 Bde., 1896; — Dictionnaire de la langue de l'ancienne Chaldée, 1898; — In den letzten Jahren leitete er die Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale. **Lachenmann.**

Lee, Anna ¶ Quäker (Shakers).

Lefèvre d'Étaples = ¶ Faber Stapulensis.

Legalität (vom lat. lex = Gesetz abgeleitet) d. i. Gesetzmäßigkeit, ist ein von ¶ Kant zwar nicht erst eingeführter, aber mit besonderem Nachdruck gebrauchter Ausdruck zur Abgrenzung der bloß rechtlichen gegen die sittliche Sphäre. „Man nennt die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit): diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben" (Metaphysik der Sitten, hrsgeg. von Vorländer, 1907, S. 21). Ein rechtliches Gemeinwesen ist nur auf L. der Handlungen, die in das Auge fällt, gestellt (Religion usw., hrsgeg. von Vorländer, 1903, S. 112); es muß sich mit Erfüllung des Gesetzesbuchstabens genügen lassen. Aber erst die Erfüllung des Gesetzes nach dem Geiste, d. h. um seiner selbst willen, ist eine wahrhaft sittliche (ebenda S. 31). Die ethische Gesetzgebung umfaßt auch die äußeren, d. h. Rechtspflichten, gibt ihnen aber eine andersartige, nämlich rein innerliche Verpflichtung (Metaphysik, S. 21—23). Auch die bloße L. der Handlung wird weit sicherer durch diesen Appell an das Pflichtbewußtsein als durch irgendwelche Anlockungen der Sinnlichkeit hervorgebracht (Krit. d. prakt. Vernunft, hrsgeg. von Vorländer, 1906, S. 191 f). Wird der Gesichtspunkt der bloßen L. als untersittlich anerkannt, so ist damit, wie Kant hervorhebt, die eudämonistische Theorie des Sittlichen (¶ Eudämonismus) bereits überwunden. Denn wo bloß Neigungen die Beweggründe des Willens sind, nicht das Pflichtbewußtsein, findet eben bloße L. statt (ebenda S. 105); ebenso wenn nur der Zweck der Handlung (nicht das sittliche Gesetz) als Triebfeder wirksam ist (Metaph. S. 240); nicht minder aber auch da, wo die Gesetzgebung nur eine äußere (und wäre es selbst die eines göttlichen Willens) bliebe (ebenda S. 21). Würde es bloß auf eine Tugend der L. ankommen, d. h. auf „die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen", so könnte eine solche nach dem Prinzip der Glückseligkeit ganz wohl nach und nach erworben werden; denn dazu wäre eine Aenderung nur der Sitten, nicht des Herzens erforderlich. In Wahrheit aber ist schon diese Sinnesart, nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach zu sehen, „selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen" (Religion, S. 38 f, 50 f). — Man kann gegen die Kantische Formulierung einwenden, daß der Begriff der „Handlung das Ganze der sittlichen Funktion nach allen ihren Momenten, nicht die Tat für sich allein" befasse (so z. B. ¶ Rothe). Ebenso, daß „auch dem Gesetzgeber an der bloßen Gesetzlichkeit wenig gelegen sein" könne, weil, wenn das Gesetz nicht in den Bürgern lebendig und also je länger desto mehr ihre eigne Sittlichkeit wird, es seinen Zweck nicht erreichen kann (so ¶ Schleiermacher); denn in Wirklichkeit kann das rechtliche Handeln der sittlichen Grundlage nie ganz entbehren. Dagegen beruht es auf einem bloßen Mißverständnis, wenn Rothe (Theol. Ethik², § 856) gegen die Einbürgerung der Unterscheidung zwischen L. und Moralität in der Ethik protestiert. Denn zur kritischen Abgrenzung des Sittlichen in seiner Eigenart gegenüber weit verbreiteten verflachenden Auffassungen leistet, wie gezeigt, jene Unterscheidung wertvolle Dienste, indem sie den Persönlichkeitscharakter der auf selbständiger Gesinnung und Ueberzeugung beruhenden Sittlichkeit deutlich hervortreten läßt. Im Grunde führt sie nur die altprotestantische Unterscheidung zwischen „bürgerlicher" und „geistlicher" oder „göttlicher" Gerechtigkeit auf das spezifisch ethische Gebiet hinüber. Uebrigens ist auch die katholische Ethik bemüht, den (z. B. von W. ¶ Herrmann, Römische und Evangelische Sittlichkeit) erneuten Vorwurf eines bloß gesetzlichen Standpunktes von sich abzuwenden. L. werde von der Kirche weder nur gefordert, noch auch nur geübt. Es werden vielmehr auch „innere Akte" gefordert. Das Gesetz gilt nicht als lästige Schranke, sondern als „Wegweiser für die Betätigung" und als „Befruchtung der Freiheit"; es ist der Ausdruck der „unveränderlichen Wesensbestimmtheit" Gottes, „gleichsam der Pulsschlag seines Lebens" und ist zugleich mit unserer menschlichen Natur „von

Haus aus und unzertrennlich verbunden", so daß die Seele im Gewissen „eine Selbstgesetzgebung, ein Selbstgericht und eine Selbstvergeltung vollzieht". „Prinzipiell soll die Selbständigkeit nicht unterdrückt, sondern geweckt, unterstützt und gefördert werden" (Phil. Kneib, Die „Jenseitsmoral", 1906, S. 35 f, 46 f, 58, 62, 73). In dem Maße, als diese Grundsätze lebendig wirksam sind, ist der Standpunkt der L., aller bloßen Gesetzlichkeit, überwunden, der freilich in der kirchlichen Praxis wie in der theologischen ¶ Kasuistik einen sehr starken Rückhalt hat.

Geschichtlich und pädagogisch angesehen, ist L. nicht im Kantischen Sinne als ganz untersittlicher Maßstab zu werten, muß vielmehr als Ausgangspunkt verstanden werden, von dem aus durch Vertiefung und Verinnerlichung von Sitte und Gesetz sich die Sittlichkeit in ihrer Eigenart herausgebildet hat und noch herausbildet. Man kann daher mit ¶ Wundt (Ethik II³, S. 99) „L. der Handlungen und Sittsamkeit des Benehmens" als „niederste Art des sittlichen Charakters" gelten lassen, natürlich nur unter der Voraussetzung, daß äußeres Handeln und innere Beurteilung noch ungeschieden sind. Daß aber auch in der sittlichen Entwicklung des Einzelnen die L. eine Rolle spielt, hat schon ¶ Rothe (§ 997) richtig hervorgehoben. Er macht geltend, daß, so lange das Individuum noch erzogen wird, also in letzter Beziehung durch eine andere menschliche Persönlichkeit bestimmt wird und bestimmt werden soll, so lange „sein Handeln in irgend einem Maße — das freilich kontinuierlich abzunehmen hat — ein bloß legales sein muß und sein soll". Ja auch beim Erwachsenen bleibt infolge seiner dauernden Beeinflussung durch die sittliche Gemeinschaft „vollkommen ordnungsmäßiger Weise" „allezeit noch etwas von bloßer L. zurück", namentlich dem politischen Gesetze und der politischen Ordnung gegenüber. Ueberhaupt kann innerhalb des Pflichtverhältnisses seiner Natur nach ein solcher Rest von bloßer L. nie ganz verschwinden. „Nur darauf freilich, daß derselbe sich auf ein immer geringfügigeres Minimum reduziere in stetigem Fortschritte, muß die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter unausgesetzt bedacht sein." — ¶ Ethik, 1. 4. ¶ Eudämonismus ¶ Gesetz: III ¶ Pflicht ¶ Recht.

Vgl. besonders die oben genannten Schriften Kants und Rothes; von neuern ethischen Darstellungen z. B. Hermann Schultz: Grundriß der evangelischen Ethik, 1897², § 10; — L. Lemme: Christliche Ethik, 1905, § 13; — O. Kirn: Grundriß der Theol. Ethik, 1906, § 15; — Joh. Gottschick: Ethik, 1907, § 2. 18. 19. Titius.

Legate an die Kirche ¶ Schenkungen.

Legaten, päpstliche, ¶ Beamte, kirchliche, 2 (Sp. 991) ¶ Kirchenverfassung: I, B 4 (Sp. 1411) ¶ Nuntien.

Legenda aurea (= Goldene L.; auch Legenda sanctorum = Heiligenlegende genannt oder Historia longobardica, wegen einer dem Leben des Papstes ¶ Pelagius angehängten kurzen lombardischen Chronik), eine Sammlung meist märchenhafter Heiligenlegenden, die der Dominikaner Jakob von Viraggio (Jacobus de Voragine; V. bei Genua, wo er um 1230 geboren wurde; † 1298 als Erzbischof von ¶ Genua) teils aus Büchern zusammengetragen, teils der Volks- und Klostertradition entnommen hat. Wegen ihres phantastischen Charakters wurde die Sammlung (oft mit Illustrationen versehen; ¶ Buchillustration, 2) weit verbreitet, auch ins Deutsche, Französische, Italienische, Spanische, Englische übersetzt; noch jetzt erscheinen Neuausgaben (s. Lit.).

RE³ VIII, S. 561; — Rich. v. Kralik: Goldene Legende der Heiligen von Joachim und Anna bis auf Konstantin d. Gr.; neu erzählt, geordnet und gesichtet, mit Zeichnungen und Buchschmuck von Gg. Barlösius, 1902; — Theod. de Wyzewa: Le bienheureux Jacques de Voragine. La Légende dorée, traduite du latin d'après les plus anciens manuscrits avec une introduction etc., 1902; — J. B. M. Roze: La Légende dorée de Jacques de Voragine, nouvellement traduite en français, avec introduction, notices, notes et recherches sur les sources, 1902 (rückständig und fehlervoll); — J. C. Broussolle: La Légende dorée (in: L'Université Catholique 44, S. 321 bis 357); — Ders.: Le Christ de la ‚Légende dorée', 1904; — E. C. Richardson: Jacobus de Voragine and the golden Legend (in: The Princeton Theological Review 1, S. 267—281). O. Clemen.

Legende (Christliche Heiligenlegende).

Ueber Religionsgeschichtliches und AT.liches vgl. ¶ Sagen und Legenden.

Man glaubt oft, aber sehr zu Unrecht, daß ein Ereignis erst längere Zeit zurückliegen müsse, bis Sage und L. sich seiner bemächtigten. Sie folgen dem Ereignis oft auf dem Fuß. Tatsachen wie die, daß schon 327, d. h. 16 Jahre nach dem Ereignis, die L. von dem nach seinem Tode wunderbar von einem Delphin über das Meer getragenen heil. Lucian (¶ Antiochia, 2) so bestimmt geglaubt ist, daß ¶ Helena ihm an der Stelle, wo der Delphin landete, eine Kirche errichtete (vgl. Usener, Sintflutsagen, S. 168 ff), beweisen das ebenso wie z. B. der Umstand, daß ein so zuverlässiger und kritischer Mann wie Johannes von Skythopolis (erste Hälfte des 6. Jhd.s) berichtet, wie der hl. Silentiarius ihm erzählt hat, daß er sein Lager mit einem Löwen teile, den Gott ihm zum Schutz geschickt; bei dem heil. Cyriakus will er sogar selbst mit einem solchen zum Dienst des Heiligen bestimmten und aus seiner Hand Brot fressenden Löwen zusammengetroffen sein (vgl. Usener, Der hl. Theodosios, S. XI ff und bes. XX ff). Ungenaue Beobachtung, willkürliches Ausfüllen der Lücken des unzusammenhängend Aufgefaßten, phantastisches Ausschmükken des Erlebten (vgl. ¶ Geschichtslügen) wirken da zusammen und bedingen, daß oft auch in der Luft liegende alte Geschichten und Sagen (¶ Heiligenverehrung: B, 2) auf Helden der Gegenwart übertragen werden. Es bildet sich eine Kern-L., die, wofern das Interesse an ihrem Helden anhält, im Lauf der Zeit nicht selten weiter und immer wunderbarer ausgestaltet wird. Das Volk und die Priester an der eventuellen Kultstätte des Heiligen sind zunächst ihre Träger. Der Hagiograph oder Heiligenbiograph (¶ Hagiographie) und L.nschreiber beginnt sein Werk erst später; und zeitweilig hat er nicht viel mehr zu tun, als, was ihm überliefert ist, kunstgerecht zu stilisieren. Aber oft liegen die Verhältnisse auch anders. Da ist ihm von seinem Helden so wenig überliefert, daß er, wenn er nicht überhaupt auf eine Biographie oder wenigstens einen Martyriumsbericht verzichten will (und nur in den seltensten Fällen tut er das), förmlich gezwungen ist, frei zu erfinden oder zu pseudogelehrter Kombination

seine Zuflucht zu nehmen. Er hat unter Umständen nur den (womöglich aus einer mißverstandenen Inschrift geschöpften) Namen und die angebliche Tatsache des Martyriums überkommen; da kann er nicht anders als sein Martyrium nach dem Vorbild anderer Martyrien schildern und das Bild seines Heiligen mit rein typischen Farben malen. Besonders in späterer Zeit sind solche rein schriftstellerische L.n relativ oft geschaffen worden. Denn je weiter die Kirche von der Zeit der Martyrien (¶ Christenverfolgungen) entfernt war, desto größer wurde die Zahl der als Märtyrer Verehrten, und desto höher stieg das Bedürfnis nach Märtyrer-L.n. Das 8. bis 11. Jhd. bedeuten die Blütezeit der Hagiographie, und auf des ¶ Eusebius von Cäsarea verhältnismäßig wenige Stücke umfassende Sammlung von Märtyrerakten und des Bischof Timotheus von Alexandrien (380—384) relativ wenig umfangreiche Sammlung von Mönchsbiographien (¶ Mönchtum, 3) ist am Ende des 10. Jhd.s das große Werk des ¶ Symeon Metaphrastes (¶ Byzanz: II, 5) und am Ende des 13. Jhd.s die ¶ Legenda aurea des Jacobus de Voragine gefolgt. — Die Reformation hat mit dem Heiligenkult (¶ Heiligenverehrung: D), dann auch die L. beiseite zu schieben gestrebt, und noch heute hat der protestantische Durchschnittstheologe „eine instinktive Abneigung gegen Apokrypha". Trotzdem bleibt gewiß, daß für die Erforschung volkstümlicher Frömmigkeit — und nicht nur für diese — weniges so großen Wert hat wie die L., und daß „echte Sage so heilig und rein ist wie das religiöse Gefühl, aus dem sie als Blüte hervorbricht".

Außer der bei ¶ Hagiographie genannten Literatur vgl. H. Usener: L.n der heiligen Pelagia, 1879 (die Einleitung wieder abgedruckt in H. Usener: Vorträge und Aufsätze, 1907); — Ders.: Sintflutsagen, 1899, besonders S. 168 ff; — H. Delehaye: Les légendes hagiographiques, 1906² (auch deutsch, übersetzt von E. A. Stückelberg unter dem Titel: Die hagiographischen L.n, 1907); — Heinr. Günter: L.n-Studien, 1906; — Ders.: Die christliche L. des Abendlandes, 1910; — A. Ehrhard: Die griechischen Martyrien, 1907; — Friedrich Wilhelm: Deutsche L.n und Legendare, 1907; — ‡ H. Lietzmann: Byzantinische L.n, 1911 (Texte in deutscher Uebersetzung); — ‡ R. Benz: Alte deutsche L.n, 1910 (Texte). Weiteres bei v. Dobschütz in RE³ XI, S. 345 ff. **G. Loeschcke.**

Leger, Jean, Moderator [= Superintendent] der Waldensergemeinden (¶ Waldenser) in der Mitte des XVII. Jhd.s

Legio fulminatrix, Legio Thebaica.

1. L.f (oder fulminata, fulminea), d. h. Donnerlegion soll nach christlicher Legende (Apollinaris bei Eusebius Hist. eccl. V, 5; vgl. Tertullian Apologeticus, 5; Brief Kaiser Mark Aurels an den Senat, im Anhang zu ¶ Justins Apologie u. a.) Mark Aurel die (12.) römische Legion von Melitene in Kappodozien benannt haben, weil er und sein Heer während seines Feldzugs i. J. 174 durch das Gebet jener christlichen Legion und den dadurch veranlaßten Gewitterregen von der Gefahr des Verdurstens und Besiegtwerdens errettet worden seien; der Kaiser habe daraufhin die Christenverfolgung (¶ Christenverfolgungen, 2 a) eingestellt. Jene Tradition ist heute fast allgemein als legendär anerkannt, da jene Legion schon zu Augustus' Zeiten so hieß, und da die offizielle Darstellung jenes „Regenwunders" auf einem Relief der Markussäule zu Rom und heidnische Berichte (vgl. z. B. Dio Cassius 71, 9) wohl auch jenes das Heer rettende Gewitter auf göttliches Eingreifen zurückführen, aber jene christlich-apologetische Ausdeutung nicht kennen.

E. Petersen: Das Wunder von der Columna Marci Aurelii (in: Mitteilungen des kaiserl. deutschen Archäolog. Instituts, Rom, Bd. IX, 1894); — Ders.: Blitz- und Regenwunder von der Marcussäule (in: Rheinisches Museum für Philologie 1895, S. 453 ff; vgl. ebd. 1894, S. 612 ff); — C. Weizsäcker: Das Regenwunder unter Mark Aurel, 1894; — Th. Mommsen: Das Regenwunder der Marcussäule (in: Hermes 1895, S. 90 ff); — Adolf Harnack: Die Quelle der Berichte über das Regenwunder (SAB 1894, S. 835 ff; vgl. Ders.: in RE³ XII, S. 279).

2. Von der Thebäischen Legion (Legio Thebaica, d. h. aus der Thebais in Aegypten), einer gleichfalls ganz aus Christen bestehenden Legion, erzählt die zuerst um 450 auftretende Legende (vgl. die Passio Agaunensium martyrum, in MG SSMerow. III, S. 32 ff), daß sie sich unter ihrem Hauptmann Mauritius geweigert habe, dem Befehl des Mitregenten Kaiser Diokletians, Maximianus Herkulius, gemäß sich an der Christenverfolgung (¶ Christenverfolgungen, 2 b) zu beteiligen, und daher auf dessen Befehl niedergehauen sei. Die Legende ist in verschiedenen Fassungen überliefert; als Zeit wird bald etwa 302 bald 285/86 (Krieg gegen die Bagauden) angegeben, als Ort des Martyriums Octodurum (Martigny) bezw. Agaunum (St. Maurice, St. Moritz) im heutigen schweizerischen Kanton Wallis, wo die Verehrung des hlg. Mauritius und der thebäischen Märtyrer schon früh nachweisbar ist (Kirche und Kloster St. Moritz seit c. 500, regulierte Augustiner-¶ Chorherren; im Mittelalter viel besuchter Wallfahrtsort). Heiligentag: 22. September.

Legende in AS VI, S. 368 ff. 895 ff. — Vgl. RE³ XII, S. 452 ff; — KL² VII, S. 1615 ff; — Frz. Stolle: Das Martyrium der Thebäischen Legion, Diss. Breslau 1891; — R. Berg: Der hlg. Mauritius und die Th. L., 1895. **Zsch.**

Lehen ¶ Lehnsgewalt ¶ Agrargeschichte: II, 5. — Kirchenlehen. 1. = ¶ Benefizium ¶ Pfründen; — 2. = Patronatsrecht (¶ Patronat).

Lehmann, 1. Edvard, geboren 1862 in Kopenhagen, 1900 Dozent der Religionsgeschichte an der Universität daselbst, 1910 ord. Prof. der Theologie (für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie) an der Universität in Berlin.

Schriften: Hedenske Monoteisme, 1897; — Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro I—II, 1899—1902; — Mystik i hedenskab og Kristendom, 1904 (deutsch: Mystik in Heidentum und Christentum, 1908); — L. schrieb in Chantepie de ¶ La Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte (1905³): Die Religion der Inder und der Perser; und: Die Anfänge der Religion; — In Hinnebergs Kultur d. Gegenwart 1, III 1, 1906: Die Religion der Primitiven Völker; — Persernes Kultur (in „Verdens Kulturhistorie" I), 1906; — Buddha, hans laere og dens gerning, 1907; — Bibelbog for skole og hjem; Udvalg af bibelen i ny overs. ord. E. L. og J. Petersen, (1909) 1910²; — Opdragelsen til arbejde, 1910; — Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1911; — Der Buddhismus, 1911. **Adamsen.**

2. Max, Historiker, geb. 1845 zu Berlin, zuerst Gymnasiallehrer, dann Geh. Staatsarchivar daselbst, 1888 Professor in Marburg, 1893 in Leipzig, seit 1893 in Göttingen.

L.s Arbeiten gelten der preußischen Geschichte; kirchengeschichtlich wichtig sind besonders sein Werk: Preußen und die kath. Kirche, 1878—94 (in den Publikationen aus den preuß. Staatsarchiven), sowie: Frhr. v. Stein, 1902—5 (vgl. dazu die im JB 28, S. 744 f; 29, S. 700 f besprochenen regen Auseinandersetzungen mit v. Meier). **M.**

3. Orla, ¶ Dänemark, 2 (Sp. 1936).

Lehmann-Haupt, Carl, Historiker und Assyriologe, geboren 1861 in Hamburg, Hilfsarbeiter bei der ägyptischen Abteilung der Königlichen Museen in Berlin 1887, Privatdozent der alten Geschichte in Berlin 1893, unternahm Forschungsreisen in Armenien 1898 und 1899, a.o. Professor in Berlin 1901, 1911 ord. Professor in Liverpool. Begründer und Herausgeber der Zeitschrift „Klio, Beiträge zur alten Geschichte".

Werke: Schamasch-schum-ukin, König von Babylon, 1892; — Das altbabylonische Maß- und Gewichtssystem auf Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maßsysteme, 1893; — Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung, 1898; — ‡ Babylons Kulturmission einst und jetzt, 1903; — Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, 1907; — Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911; — ‡ Die Geschicke Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte (RV II, 1. 6), 1911. **Gunkel.**

Lehmkuhl, Augustinus, kath. Theologe, geb. 1834 zu Hagen i. W., trat 1853 in die Gesellschaft Jesu ein, wurde 1862 Priester, war Dozent für Moraltheologie in Maria Laach, 1872 in Ditton-Hall (England), ist seit 1880 nur noch literarisch tätig, lebt in Valkenburg (Holland). L. ist der Hauptvertreter der jesuitisch-kasuistischen Moraltheologie der Gegenwart (¶ Kasuistik: I, 3), sein Lehrbuch das meist verbreitete Moralhandbuch in der kath. Kirche.

Verf. u. a.: Theologia moralis (2 Bde.), (1883 f) 1902^{10}; — Compendium theologiae moralis, (1886) 1899^{4}; — Casus conscientiae (2 Bde.), (1902) 1907^{3}; — Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches, bes. für Seelsorger und Beichtväter erläutert, (1899) 1900^{5}. **Th. Engert.**

Lehnerdt, Johannes Karl (1803—66), evg. Theologe, geb. zu Wilsnack, von 1832 an Professor in Königsberg, seit 1850 als Nachfolger ¶ Neanders in Berlin, 1858 bis zu seinem Tode Generalsuperintendent in Magdeburg. Daß er sich hier in seinem ersten Hirtenbrief zur Union bekannte, beantwortete das ¶ Nathusius'sche Volksblatt in Halle mit einem gehässigen Artikel; N. wurde gerichtlich verurteilt. **M.**

Lehninsche Weissagung. Auf einen Mönch Hermann, der um 1300 im Zisterzienserkloster Lehnin (Bez. Potsdam, 1180 begründet, in der Reformationszeit aufgehoben) gelebt haben soll, wird eine Weissagung in 100 gereimten lateinischen Hexametern zurückgeführt, die den Gang der brandenburgischen Geschichte bis zur Zeit des Großen Kurfürsten schildert, dann aber völlig phantastisch weitere Schicksale und den Sturz des Hohenzollernhauses voraussagt, alles mit kath. Tendenz; bekannt seit Anfang des 18. Jhd.s, offenbar Fälschung eines Katholiken (des Berliner Konvertiten Fromm?) aus der 2. Hälfte des 17. Jhd.s, von einigen Ultramontanen (z. B. ¶ Majunke) noch in neuerer Zeit als echt gegen Preußen ausgespielt.

A. Hilgenfeld: Die L. W., 1875; — E. W. Sabell: Literatur der sogenannten L. W., 1879; — F. Kampers: Die L. W., 1897; — RE^{3} XI, S. 351 ff. **M.**

Lehnseid ist der Treueid, den der Vasall bei der Errichtung oder Erneuerung des Lehens (¶ Lehnsgewalt) dem Lehnsherrn leistet. — ¶ Homagium. **Friedrich.**

Lehnsgewalt oder Lehensherrlichkeit ist das Recht des Verleihers des Lehens, des Lehensherrn, auf Treue, Ehrerbietung und Dienste des Vasallen. Die Vasallentreue soll inhaltlich der Verwandtentreue gleichen; also verträgt sich mit ihr das Recht und die Pflicht der Notwehr dem König gegenüber, aber auch die Hilfe gegen unrechte Gewalt, überhaupt gegen jedes Unrecht, ferner die Klage gegen den Herrn wegen Raubs. Schwere Treuverletzung wird Felonie genannt. Diese ist einer der Fälle des Heimfallsrechts, d. h. das Obereigentum des Lehensherrn am Lehensgut wirkt aufhebend gegen das Nutzungs- und (beschränkte) Verfügungsrecht des Vasallen am Lehen. Die L. wird durch die „Kommendation" (Hulde; vgl. ¶ Homagium ¶ Lehnseid), das dingliche Recht des Vasallen durch die „Leihe" (¶ Investitur) erworben. Beide zusammen bilden die „Belehnung", die für den Fall des Ledigwerdens (erblosen Todes des Lehnsinhabers) ebenso vorkam, wie solche unter der Bedingung der Lösung des Lehens durch Zahlung einer Geldsumme. Die L. versagt, wenn der Lehnsherr in Reichsacht oder kirchliche ¶ Exkommunikation fällt. Der L. entspricht ein Schutzrecht des Vasallen, der dafür Heer- und Hofdienste zu leisten, auch im Lehens-(Mannen-)Gericht als Schöffe zu richten hat. Das Lehen muß binnen Jahr und Tag erneuert und darum nachgesucht werden (Mutung), so oft die Person des Lehensherrn oder Vasallen wechselt; dafür wird eine Abgabe (laudemium) erhoben, die partikularrechtlich als dauernde „Lehnware" (herwede) vorkommt. — Zu Ausgang des Mittelalters waren deutsche Reichsfürsten vielfach mit Kirchengütern belehnt. Anderseits waren mit den Bischofsstühlen fast stets Reichslehen verbunden, überhaupt geistliche Obere in ihrer Eigenschaft als weltliche Machthaber oft im Lehnsverband als Lehnsherren oder Vasallen, und zwar sowohl geistlichen wie weltlichen Lehnsträgern gegenüber. Die Besetzung der Bischofsstühle durch die Fürsten geschah in den Formen des Lehnsrechts (¶ Investitur, ¶ Homagialeid). Die Auswüchse der L. machten sich namentlich in dem Spolienrecht bemerkbar, kraft dessen sich die Lehnsherren Eingriffe in das Vermögen ihrer Lehnsmannen erlaubten. — Die Sammlung des Lehnsrechts in den sog. libri feudorum im Anhang des Corpus iuris civilis wurde auch von der Kirche als subsidiär geltendes Recht anerkannt. Eine Vergebung zu Lehen wurde als eine „Veräußerung" des Kirchenvermögens angesehen (¶ Vermögensrecht, kirchliches). Das Mitglied einer geistlichen Gesellschaft (¶ Kongregationen usw.), das den Profeß geleistet hatte, konnte wie kein Eigentum so auch kein Lehen erwerben. Der Gerichtsstand der Kleriker (¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchl.) in Lehenssachen war vor dem weltlichen Gericht. — Zum Allgemeinen vgl. ¶ Agrargeschichte: II, 5.

Heinrich Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte II, 1906, § 91 ff; — Richard Schroeder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 1907, §§ 24. 40. 57. **Friedrich.**

Lehnsrecht ¶ Agrargeschichte: II, 5 ¶ Lehnsgewalt ¶ Lehnseid ¶ Homagium ¶ Investitur.

Lehramt, kirchliches, ¶ Lehrgewalt ¶ Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit.

Lehrbarkeit der Religion ¶ Konfirmandenunterweisung, 1 ¶ Religionsunterricht.

Lehrbrüder ¶ Schulbrüder ¶ Lehre, christl., relig. Genossenschaften, 1—5.

Lehre, Kirchenlehre, ¶ Dogma ¶ Dogmatik ¶ Dogmengeschichte ¶ Glaube ¶ Lehrverpflichtung ¶ Lehrgewalt. — Reine Lehre ¶ Lehrverpflichtung ¶ Ketzer usw. (Sp. 1079).

Lehre, Christliche, religiöse Genossenschaften und Bruderschaften von der: 1. Weltpriesterkongregationen (italienische und französische) von der chr. L. ¶ Doktrinarier; — 2. „Kongregation von der chr. L. unter Anrufung des heil. Franziskus und der heil. Lucia" für religiösen Unterricht der Armen 1602 in Florenz von dem seligen Hippolyt Galantini gestiftet, 1824 genehmigt, nur in Italien verbreitet; — 3. Brüder der chr. L. vom heil. Gabriel ¶ Gabriel, Brüder usw.; — 4. „Brüder der chr. L. des Bistums Straßburg" mit Mutterhaus und Noviziat in Ehl bei Benfeld (Unter-Elsaß), begründet 1845 von dem Priester Eugen Mertian († 1890) für Schulunterricht, Organistendienst und Leitung von Erziehungsinstituten; wirken jetzt im Bistum Straßburg außer in 7 Volksschulen in ihrer Lehranstalt (mit Internat) in Matzenheim (wo früher das Mutterhaus war), einer Mittelschule in Mülhausen und in der 1893 gegründeten Erziehungs- und Besserungsanstalt für verwahrloste Knaben in Zelsheim; nach Heimbucher (III², 1908, S. 362) zählt die Genossenschaft 100 Brüder mit lebenslänglichen, 50 mit zeitlichen Gelübden und 30 Novizen; nach der offiziellen Statistik in Kroses Kirchl. Handbuch (1908:) 106 Brüder in 11 Niederlassungen; — 5. Brüder der chr. L. mit Mutterhaus in Nancy, gegründet 1822 von dem Benediktinerpater Fréchard, auch in Belgien verbreitet; — 6. Schwestern der chr. L., nach ihrem Stifter, dem Priester Jean Vatelot, auch Vatelottes genannt, Genossenschaft für Krankenpflege und Mädchenerziehung mit Mutterhaus in (seit 1804) Nancy, gegründet Anfang 17. Jhd.s in Toul, waren außer in Frankreich und Luxemburg seit 1842 auch in Algier tätig. Außer diesen gab es in Frankreich noch mehrere selbständige Genossenschaften von Soeurs de la doctrine chrétienne, z. B. in Bordeaux; — 7. Schwestern der chr. L. mit Zentralhaus in Château-Salins in Lothringen, haben hier ein Haushaltungspensionat, Waisenhaus und Greisenasyl, in Straßburg und Saarburg höhere Töchterschulen und in Marlenheim (Elsaß) ein Haushaltungspensionat; 1908: 143 Schwestern im Bistum Metz, 22 im Bistum Straßburg; — 8. Bruderschaft von der chr. L. ¶ Doktrinarier. Die „Christenlehrbruderschaften", wie sie jetzt meist genannt werden, haben neuerdings wieder besondere Bedeutung und Verbreitung erlangt infolge der Enzyklika Pius' X De christiana doctrina tradenda vom 15. April 1905; diese verordnet, daß die Christenlehrbruderschaften in allen kath. Pfarrkirchen einzuführen seien, und daß sie die Pfarrer bei der allsonntäglich vorgeschriebenen Erteilung der „Christenlehre" unterstützen sollen, unter der man jetzt weniger die Kinderlehre, als vielmehr den Unterricht in der kath. Glaubens- und Sittenlehre für Erwachsene versteht; für die preußischen Diözesen und Mainz wurden indessen die Verordnungen dieser Enzyklika von der Kurie für nicht verbindlich erklärt. Hinsichtlich der Aggregation (¶ Kongregationen usw.: III, 2) an die römische Erzbruderschaft besteht für die Christenlehrbruderschaften die Erleichterung, daß es zur Erlangung der Ablässe für alle in einer Diözese bestehenden Bruderschaften genügt, wenn nur eine von ihnen sich der Erzbruderschaft hat aggregieren lassen. Vgl. Beringer[13], S. 742—48 und S. 827. — ¶ Schulbrüder, ¶ Lehrschwestern, ¶ Schulschwestern. Joh. Werner.

Lehre der 12 Apostel (Didache) ¶ Apokryphen: II, 4 a.

Lehrer ¶ Lehrerseminar (Lehrerbildung) ¶ Kirchendienst des Lehrers. Vgl. auch ¶ Kirche und Schule ¶ Schulaufsicht ¶ Schulrecht. — ¶ Religionslehrer hat Sonderartikel, ebenso ¶ Lehrerin.

Lehrer der Kirche ¶ Doctores ecclesiae ¶ Kirchenväter.

Lehrerbildung ¶ Lehrerseminar.

Lehrerin.

1. Die kath. geistliche Lehrschwester; — 2. Die protestantische bürgerliche L.; — 3. Fortschritte und Kämpfe; — 4. Vereinsleben; — 5. Ausblick und religiöses Interesse.

1. Der Ursprung des L.enberufs ist ein kirchlicher. In den Frauenklöstern der mittelalterlichen Kirche (vgl. ¶ Klosterschulen, 2) finden wir die ersten berufsmäßigen L.nen des weiblichen Geschlechts. Diese geistlichen L.nen vermittelten die gelehrte Mönchsbildung und dazu feine Frauenkünste. Sie kamen von Frankreich und Irland aus mit den Missionaren nach Deutschland, wo die Nonnenklöster zur Zeit der Ottonen ihre erste hohe Blüte erlebten. Ihre Schulen erschlossen sich auch den vornehmen Laientöchtern, die außerdem von einer weltlichen „Zuchtmeisterin" in der morâliteit, dem höfischen Benehmen, unterwiesen wurden. Eine zweite Blüte der Nonnenschulen setzte in Deutschland mit der Gegenreformation ein, wo viele Orden zum Zweck der Jugenderziehung gegründet wurden (¶ Mönchtum, 5b). Unter ihnen ragen hervor die ¶ Ursulinen, die 1639 ihre erste deutsche Niederlassung zu Köln einrichteten, die ¶ Englischen Fräulein und die ¶ Salesianerinnen, die mit vielen andern Orden zahlreiche Bildungsanstalten für Mädchen gründeten; auch der Elementarbildung dienten eifrige ¶ Schulschwestern, vor allen die Genossenschaft der Schwestern von der göttlichen ¶ Vorsehung. Sie wirkten in so anerkanntem Segen, daß manche Orden im Anfang des 19. Jhd.s durch diese Arbeit vor ¶ Säkularisation bewahrt blieben. Der ¶ Kulturkampf vertrieb sie aus Deutschland; viele gingen nach Frankreich; nach 1888 kehrten viele zurück und lehrten mit neuem Eifer, oft aber mit französischen Tendenzen in Art und Geist des Unterrichts. — Die von dem Katholiken ¶ Overberg 1801 gegründeten „Normalkurse für L.nen" in Westfalen sind der erste Versuch in Deutschland, L.nen beruflich heranzubilden. Auch die Schulschwestern paßten sich in der Folgezeit den Forderungen der Neuzeit (s. 2. 3) an. Die Klöster schicken heute Schwestern auf die Universitäten, um sie wissenschaftlich zu Oberlehrerinnen ausbilden zu lassen.

2. In den protestantischen Ländern entstand mit der Reformation das Bedürfnis, die Lehrtätigkeit der Nonnen angemessen zu ersetzen.

Das ist für die Töchter der höheren Stände nicht erfüllt worden. Zuweilen trat der Geistliche ein, bis in die Neuzeit in den Augen vieler der berufenste Mädchenerzieher und daher oft Konkurrent der männlichen und weiblichen Berufslehrer. Das Mädchen blieb für „höhere" Bildung auf Privatunterricht angewiesen, der aus Mangel an öffentlichem Interesse keiner geordneten Führung unterstand. Dagegen erwies sich Elementarbildung für alle Glieder der evang. Kirche, also auch für das weibliche Geschlecht, als eine notwendige Lebensbedingung des Protestantismus. So forderten schon die Reformatoren in ihren Schulordnungen (vgl. auch ¶ Frau: II, 3, Sp. 1011) eifrig, daß „unberüchtigte, fromme Matronen" die Mägdlein unter 12 Jahren bei lichtem Tage an „unverdächtigen Orten" 1 bis 2 Stunden unterrichten sollten. Eine Magdeburger Ordnung verlangt „redliche, gottesfürchtige Weiber, so fertig lesen, etwas schreiben und wohl nähen können". Weiter erwartet man von der L. nichts, obwohl der weibliche Einfluß als passender gewünscht wurde. Was über die elementarste Erziehung hinausging, war, wie alles Wirken außerhalb des häuslichen Rahmens, Aufgabe des Mannes. So fielen die protestantischen Lehrfrauen notwendig der Gruppe jener „lêrbasen" zu, die in Klipp- und Winkelschulen unbeaufsichtigt ihr Wesen trieben, von denen eine Ratsumfrage zu Lübeck berichtet, daß sich unter sie mischten „Weiber, die zu Falle gekommen sind, Ammen, Kupplerinnen, Dirnen, die Leuten nicht dienen wollen", — eine würdige Kollegenschaft! Und doch sickerte wohl unter dieser Schlammschicht ein Segen weiter, der später wieder deutlicher zutage trat im Privatschulwesen: der weibliche Erziehungseinfluß auf das Mädchen. In Privatschulen und Pensionen drängte sich seit dem Anfang des 18. Jhd.s alle Energie des weiblichen Lehr- und Erziehungsbedürfnisses zusammen und hat im Guten und Bösen, in der sorgfältig liebe- und verständnisvollen Erziehung, wie in der oberflächlichen Ziellosigkeit des Unterrichts, in der Neigung zu undeutscher Salonbildung, bis zur Gegenwart die Mädchenerziehung beeinflußt. Aus dieser Privatschulsphäre gingen alle großen Vertreterinnen gründlicher Mädchenbildung hervor, alle mutigen Kämpferinnen für den Einfluß der Frau auf die Bildung ihres Geschlechts. Als bedeutende, schöpferische Gestalten treten uns im Anfang des 19. Jhd.s vereinzelte Frauen entgegen wie Rosalie Niederer, die Gehilfin ¶ Pestalozzis, die seine Gedanken in der Mädchenerziehung praktisch zu verwerten wußte; Karoline Rudolphi (s. Lit.), die geistvolle Vorsteherin einer Hamburger Erziehungsanstalt, und die warmherzige Betti Gleim (s. Lit.), die in Bremen eine ausgezeichnete Mädchenschule gründete. Ihre Schriften über Mädchenbildung sind noch heute höchst lesenswert und verraten schon den vollen Gegensatz zu der landläufigen, vom Manne herrührenden Ansicht über weibliche Bildung.

Aber in Wirklichkeit blieben die traurigen Verhältnisse der L. unverändert bis in das 19. Jhd. hinein. Nur leise rüttelten die Not und das Frühlingswehen der Befreiungszeit an dieser schweren Pforte. Die L. fand keine Berufsbildung und sogar keine Möglichkeit dafür; dementsprechend blieb ihre Aufgabe beschränkt auf Privatunterricht und Privatschule, technische Fächer und erziehliche Aufsicht in der neu entstehenden öffentlichen Mädchenschule. Aller verantwortliche Unterricht, so wie erst recht Leitung, Verwaltung und Aufsicht, waren dem für den Beruf vorgebildeten Manne als „heiliges Pfand" anvertraut. Bis in die Gegenwart hinein wird das Vorurteil gepflegt, dem eine Streitschrift aus dem Jahre 1837 Worte lieh: „Wer das Weib zur L. geschaffen wähnt in demselben Sinne, wie zum Lehrer den Mann, vergißt entweder ganz, was des Weibes ist, oder macht Ansprüche an dasselbe, denen es seiner ganzen Natur nach nicht gewachsen ist." 1876 wurde zu Köln auf der Generalversammlung des 1872 zu Weimar gegründeten Deutschen Vereins für das höhere Mädchenschulwesen die Frage erwogen, ob die „Mitarbeit" der L. auf der Oberstufe der Mädchenschule „zulässig, wünschenswert oder unentbehrlich" sei. Man entschied sich unter schweren Kämpfen für „wünschenswert". Aber das setzte ja eine ganz andere Bildung der L. voraus, als die bisherige.

Die Erkenntnis, daß es Naturanlage der Frau sei, das Wesen des Kindes zu verstehen und zu leiten, daß diese Naturanlage aber der sorgfältigen Erziehung zu bewußtem Handeln bedürfe, keimte bei den pädagogischen Geistesführern schon längst; die Ausführung folgte ihr aber nur langsam. Schon ¶ Comenius hatte die „Mutterschule" gefordert. In Frankreich (vgl. ¶ Frau: II, 4. 5 b) wollte ¶ Fénelon die durch eine eitle Gesellschaft verderbte Klostererziehung durch sorgfältig geschulte Erzieherinnen unter Aufsicht des Elternhauses ersetzen. In Deutschland nahm A. H. ¶ Francke seine Ideen auf und gründete in seinem Gynäceum die erste höhere Mädchenschule. Aber diesen Männern gelang es nicht, die Brücke zu einer neuen Praxis zu schlagen. Wohl regte Francke viele Frauen seiner Kreise zu neuem Interesse für die Mädchenbildung und zur Gründung von Erziehungsinstituten an. Aber es herrschte dort höchstens der Einfluß geschickter Französinnen; die L. blieb Aufsichtsdame beim wissenschaftlichen Unterricht des Lehrers. Jene Ideen wirkten weiter. ¶ Pestalozzi nahm sie auf; er wollte „die Erziehung in die Hand der Mutter legen" und tüchtige Erzieherinnen erziehen. Von ihm empfing wohl ¶ Fröbel die ersten Anregungen; er wandte sich 1840 in einem „Aufruf", der lauten Widerhall fand, an die richtige Schmiede, die Frauenwelt. Er hatte das Glück, bedeutende und einflußreiche Frauen zu finden, die seine Ideen begeistert und unermüdlich in die Tat umsetzten. Seine Schülerinnen und Mitarbeiterinnen waren in erster Linie Bertha von Marenholtz-Bülow und Henriette Schrader-Breymann. Beide verbreiteten die neue Lehre in allen Kulturländern, gründeten Vereine, sammelten Schülerinnen in Bildungskursen und schufen Seminare für Kindergärtnerinnen. Besonders Frau Henriette Schrader, die nahe Freundin der Kaiserin Friedrich und Schöpferin des segensreichen Pestalozzi-Fröbelhauses in Berlin, verstand es, die Gedanken Fröbels selbständig weiter zu entwickeln, sie von manchen Gefahren der Verknöcherung zu befreien und die neuen Erzieherinnen in die glücklichste Vereinigung von körperlicher und geistiger Pflege des Kindes einzuführen. Henriette Goldschmidt in

Leipzig fand in dem „Lyzeum für Damen" eine ausgezeichnete Verbindung Fröbelscher Erziehungslehren mit wissenschaftlichem Unterricht. In Wolfenbüttel wurde in den unter Anna Vorwerks Leitung stehenden Schloßanstalten dem L.nenseminar ein Kindergarten angegliedert. Friedrich ¶ Zimmer stellte in den Seminaren des ¶ Diakonievereins ähnliche Verbindungen her, so in dem jetzt unter Hanna Mecke stehenden Seminar zu Kassel und dem von Helene Klostermann geleiteten Seminar zu Bonn. Diese Verbindung hat sich als so richtig und zukunftskräftig erwiesen, daß sie jetzt in die Bestimmungen über die Neuordnung des höhern Mädchenschulwesens (s. 3) aufgenommen ist. Noch andern L.nenberufen bahnten jene ersten Führerinnen den Weg: Hauswirtschafts-, Handels- und Gewerbeschulen, das weibliche Fortbildungsschulwesen verlangten nach gründlich vorgebildeten L.nen. Namen wie die von Frau Lette, Frau Hedwig Heyl, Frau Ulrike Henschke, Fräulein Margarete Henschke dürfen nicht vergessen werden. Was sie gearbeitet und gesät, blieb lange stille, von der Oeffentlichkeit kaum beachtete Privatarbeit. Aber daß jetzt plötzlich nicht nur diese Ausbildungen, sondern auch die Notwendigkeit der tüchtigen L.nen dafür offiziell anerkannt werden, verdanken wir ihrer heißen, zähen Vorarbeit, die sich durch nichts beirren ließ.

3. In keinem anderen Lande war mit solcher Hartnäckigkeit und Schärfe die Mädchenbildung dem Einfluß der L. vorenthalten und dem männlichen Beamtentum ausgeliefert geblieben, wie in Deutschland. Doch war das Vordringen der L. nicht länger aufzuhalten, seitdem die wirtschaftlichen Umwälzungen die Frauen aus dem Hause in das Berufsleben (¶ Frauenfrage ¶ Frauenarbeit) wiesen. Suchte man noch möglichst lange den L.beruf unter dem Gesichtspunkt einer praktischen Versorgung für Beamtentöchter zu halten, die dadurch mindestens einen angenehmen Nebenverdienst hatten, so mußte immerhin für ihre Ausbildung etwas geschehen. 1811 wurde daher in Berlin die Kgl. Luisenstiftung zur Ausbildung junger Mädchen für das Erziehungswesen gegründet. Um 1825 entstanden in Bayern die ersten öffentlichen Lehrerinnenseminare. 1832 trat, scharf von vielen Seiten bekämpft, das erste staatliche Seminar in Berlin ins Leben, um L.nen für mittlere und höhere Mädchenschulen auszubilden. 1844 gründete ¶ Fliedner in Kaiserswerth ein Seminar für Elementar-L.nen; 1852 entstand als fürstliche Stiftung das jetzt Kgl. Seminar für Volksschul-L.nen zu Droyßig, verbunden mit einem „Gouvernanteninstitut". Bald folgten mehr Seminare, einige staatliche, viele städtische und private, meist als Aufbau auf höheren Mädchenschulen. Nach einer Statistik von 1886 waren in Deutschland 52 Seminare an öffentliche höhere Mädchenschulen angegliedert. Eine sorgfältige Statistik aus dem Jahr 1896 in Wychgrams Handbuch des höheren Mädchenschulwesens zählt 115 Seminare auf, doch sind manche private nicht angegeben; eine Statistik aus dem Jahr 1901 in Lexis: Das höhere Unterrichtswesen im Deutschen Reich, Bd. II, S. 343 ff schätzt die Zahl der L.nenseminare in Preußen auf ca 100; darunter 11 staatliche Anstalten. — 1837 erschien eine erste Prüfungsordnung für L.nen vom Brandenburgischen Prov. Schulkolleg; 1845 und 1853 kamen die ersten Ministerialerlasse über die Prüfung von L.nen und Schulvorsteherinnen; 1874 erschien eine ausführliche Prüfungsordnung, die 1893, 1894 und 1908 ergänzt wurde. Charakteristisch ist, daß man in fremden Sprachen mehr Bildung, in ethischen Fächern kaum Volksschullehrerbildung forderte und die Naturwissenschaften zunächst ganz ausfallen ließ. Sodann verlangt man von den Damen keine zweite Prüfung und macht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen L.nen für Volks- und für höhere Mädchenschulen.

Trotz mancher Fortschritte blieb dieser alte Geist über dem Schicksal der L. herrschend. Doch drängten immer mehr Mädchen in diese Seminare, teils um sich notdürftig für den Versorgungsberuf der L. vorzubereiten, teils um den immer bewußter erwachenden Bildungshunger zu stillen. Gegen die Prinzipien der Mädchenschullehrer setzte 1887 der Kampf der Frauen ein. Berliner Frauen forderten in einer Petition 1. größere Beteiligung der L. an dem Unterricht der Mädchen in den charakterbildenden Fächern, bes. in Religion und Deutsch; 2. Anstalten zur Ausbildung wissenschaftlicher L.nen für die Oberstufe der Mädchenschule. Die berühmt gewordene Begleitschrift Helene Langes: „Die höhere Mädchenschule und ihre Bestimmung" hatte die Wirkung eines ersten Kanonenschusses und wurde als unweiblichste Anmaßung empfunden. Als die Forderungen zurückgewiesen wurden, suchte man sich selbst zu helfen. Vom Interesse der bildungsfreudigen Kaiserin Friedrich begünstigt, wurden 1889 Realkurse für Frauen unter Leitung H. Langes eröffnet zur Vorbereitung der Mädchen auf die Universität, und im selben Jahre wurden dem unter der Protektion der Kaiserin Friedrich stehenden Viktoria-Lyzeum Fortbildungskurse für L.nen angegliedert. Bald folgten andere Kurse, z. B. in Göttingen 1902; deren Dozenten selbst lockten eifrige Hörerinnen an die Universität. 1894 erschienen die sog. Maibestimmungen, die eine Prüfung für wissenschaftliche L.nen brachten und an den Mädchenschulen Oberlehrerinnenstellen forderten. Besondere Prüfungskommissionen wurden eingesetzt, vor denen in 2 Fächern wissenschaftliche Reife nachgewiesen werden mußte. Damit war der Einzug der L. auf der Oberstufe Tatsache geworden und ihre Befähigung zur Direktorin öffentlicher höherer Mädchenschulen ausgesprochen. Die Sache wurde in den folgenden Jahren weiter ausgebaut; die Anforderungen an die Oberlehrerinnen wurden erhöht und geordnet, und das weibliche Element drang in der Mädchenschule um so kräftiger vor, als vielfach Lehrermangel existierte und die Frauen billiger arbeiten. 1896 waren an öffentlichen höhern Mädchenschulen 1000 L.nen neben 2000 Lehrern angestellt. 1901 weist die preußische Statistik 27 Direktorinnen neben 183 Direktoren, 138 Oberlehrerinnen neben 353 Oberlehrern, 859 ord. L.nen neben 351 Lehrern ohne die Elementar-, technischen und Hilfslehrkräfte an den öffentlichen höhern Mädchenschulen auf. Die Privatschulen hatten 589 Leiterinnen neben 71 Leitern, 2961 vollbeschäftigte L.nen neben 134 Lehrern; allerdings arbeiten da aber viele Kräfte, besonders akademische Lehrer, im Nebenamt. Bald wurde es den Frauen klar, daß dieser akademische Stu-

diengang, der Seminarbildung und 5 Jahre Schuldienst voraussetzte, nicht der rationelle sein könne und keine Gleichberechtigung mit dem Philologen garantiere. Unter erneuten heftigen Kämpfen mit den Mädchenschullehrern wurde daher immer entschiedener die volle akademische Ausbildung nach absolviertem Abitur gefordert. Mitten in dies Ringen fiel plötzlich eine Wendung. Im Kultusministerium trat im Januar 1906 eine Konferenz zur Beratung der Mädchenbildungsfrage zusammen, wo unter lebhafter Beteiligung der Abteilung für das höhere Schulwesen, hervorragender geistiger Führer und Parlamentarier, sowie unter voller Gleichberechtigung der 20 eingeladenen sachverständigen Oberlehrerinnen und Frauen, die Grundlagen geschaffen wurden, auf denen die nach mancherlei Verzögerungen am 18. August 1908 erschienenen „Bestimmungen über die Neuordnung des höhern ¶ Mädchenschulwesens“ sich aufbauen. Theoretisch ist damit für den Einfluß der vollwertig gebildeten L. die Bahn frei; die Praxis wird immer besser folgen müssen. Schwer waren die Kämpfe. Jede weitere Forderung, so die der vermehrten Leitung und die der Beteiligung des weiblichen Elementes an Schulaufsicht und Schulverwaltung, ruft einen Hagel von erbitterten Angriffen und neue Anfeindungen auf den Plan; ja vielleicht ist der Sieg der L. als vollberechtigter Beamtin im Mädchenbildungswesen nur auf dem Umweg zu erreichen, daß zuvor die deutsche Frau das volle politische Bürgerrecht gewinnt. — Die jüngste Schöpfung, die für die Interessen der L. kämpft, ist seit 1908 der „Zentralverband zur Durchführung der Mädchenschulreform“. Die Anregung zu dieser Gründung ging von dem eifrigen Verein Frauenbildung-Frauenstudium aus. Er ist das Organ der Frauenwünsche für die weibliche Bildung; ihm sind viele der bedeutendsten Gelehrten und Parlamentarier, auch einige Schulmänner beigetreten. Der Verband nennt sich seit 1910 „Zentralverband für die Interessen der höheren Frauenbildung“ und wartet auf den Tag, wo die Rechte der erziehenden Frau völlig sicher gestellt sein werden.

4. Ein Netz blühender, eifrig wirkender Vereine faßt die L.nenwelt organisch zur Konzentration ihrer Kräfte zusammen. 1869 wurde in Berlin von Auguste Schmidt-Leipzig und Marie Kalm-Kassel der erste „Verein deutscher L.nen und Erzieherinnen“ gegründet, der 1879 in Steglitz das erste Feierabendhaus für L.nen eröffnete. 1898 folgte Helene Adelmann mit der Gründung des „Vereins deutscher L.nen und Erzieherinnen im Ausland“. Mit unter den ersten Vereinen entstand der „Verein christlicher L.nen“, der bis heute eine Sonderstellung hat. 1890 aber wurde infolge der heftigen Kämpfe um die Stellung der L.nen, geführt von Marie Loeper-Housselle, A. Schmidt und H. Lange, der „Allgemeine Deutsche L.nenverein“ (A. D. L. V.) gegründet, der sich mächtig ausbreitete, fast alle Einzelvereine heranzog und nun die deutschen L.nen in allen Kulturländern umfaßt. Er hat jetzt über 20 000 Mitglieder und ordnet sich in Sektionen und zahllose Zweigvereine. Besonders zu erwähnen sind die großen Volksschul-L.nenvereine, deren erster unter der Führung von Elisabeth Schneider und Maria Lischnewska 1894 gegründet wurde; sodann der große „Verein technischer L.nen“. Als Verband angegliedert ist der schnell wachsende „Verein akademisch gebildeter und studierender L.nen“ mit dem 1909 entstandenen und ihm treu verbundenen „Verein der pro fac. doc. geprüften L.nen“. Das Ganze ist dem 1893 entstandenen „Bund deutscher Frauenvereine“ angeschlossen und gehört seit 1897 mit ihm zum „Internationalen Frauenbund“. Organ des A. D. L. V. wurde die 1884 von M. Loeper-Housselle gegründete Zeitschrift „Die L. in Schule und Haus“. Das Resultat dieser Organisation liegt vor in großartigen Selbsthilfeeinrichtungen der L.nen. Feierabendhäuser, Erholungshäuser, Heime im In- und Ausland, Stellenvermittlungen — vor allem die große Stellenvermittlung des A. D. L. V. —, Krankenkassen und ähnliche Einrichtungen nehmen der L. manche Sorge ab. Da nur etwa 25% L.nen Pensionsberechtigung genießen, tritt für die Altersversorgung besonders die „Allg. Deutsche Pensionsanstalt für L.nen und Erzieherinnen“ ein, die unter dem Schutz des Kultusministeriums in Berlin besteht; auch sind jetzt Privatschulen und Privat-L.nen zur Alters- und Invalidenversicherung verpflichtet. — Würdig steht neben diesen Vereinen mit gleichen Zielen der große kath. L.nenverein (¶ Charitas, 5) mit ebenfalls mehreren Tausend Mitgliedern und gut redigierter Vertretung in der Presse. — Der „Deutsche Verein für das höhere Mädchenschulwesen“ zählt viele L.nen zu seinen Mitgliedern und verdient, trotz manchen prinzipiellen Gegensatzes zur Frauenbewegung, an dieser Stelle als Förderer der L.nen genannt zu werden, für deren Interessenvertretung er eine besondere Abteilung geschaffen hat.

5. Ueberschauen wir heute den Lebens- und Wirkungskreis der L., so ist er fast unübersehbar geworden. Zahllos sind die Aufgaben, die der L. im reichgegliederten Mädchenbildungswesen der Gegenwart harren. Welche Stellung nimmt da die L. heute zu Religion und Kirche ein? Der Ursprung ihres Berufs liegt in der Kirche. Später war die Kirche nicht immer eine verständnisvolle freundliche Schützerin und Pflegerin der L. Viele L.nen stehen heute der Kirche mißtrauisch gegenüber; viele auch sind in das leidenschaftliche Ringen um die Religion in der Schule verwickelt, und viele leiden schwer unter dem furchtbaren Kampf um religiöse Fragen in der Gegenwart. Aber doch wird grade der Einfluß der L. auf die Erziehung der Jugend unserm Volk die Religion erhalten helfen, weil sie helfen wird, die starren Fesseln einer rein intellektuellen oder rein wirtschaftlichen Weltanschauung zu brechen, und die feineren Kräfte einer sittlich edleren Kultur, die sich dem kommenden Geschlecht verantwortlich weiß, ans Licht zu drängen, — Kräfte, die im letzten Grunde, wie alles Ideale, in der Religion verankert sind.

Handbuch der Frauenbewegung, herausgeg. von H. Lange u. G. Bäumer I—V, 1901—1906; — H. Lange: Die höhere Mädchenschule und ihre Bestimmung, 1888; — El. Krukenberg: Die Frauenbewegung, ihre Ziele und Bedeutung, 1905; — G. Bäumer: Das Mädchenschulwesen (In: W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich, Bd. II, 1904, S. 235 ff); — M. Martin: Die höhere Mädchenschule in Deutschland, 1905; — Dieselbe: Die weiblichen Bildungs-

bedürfnisse der Gegenwart, 1906; — J. Wychgram: Handbuch des höheren Mädchenschulwesens, 1897; — Ders.: Vorträge und Aufsätze zum Mädchenschulwesen, 1907; — A. Harnack: Die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen (In: Internationale Wochenschrift 1908, Heft 46; Neudruck in H.: Aus Wissenschaft und Leben I, 1911, S. 109 ff); — Die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen. Denkschrift der preußischen Zweigvereine des Allgemeinen D. L.envereins, 1908; — Die höhere Mädchenschulbildung. Vorträge, gehalten auf dem Kongreß zu Kassel am 11. und 12. Oktober 1909 von Lange, Schlodtmann, Hilger, Stöcker, v. Küstner, Bäumer, Martin; — Kar. Rudolphi: Gemälde weiblicher Erziehung, 1807; — Betti Gleim: Erziehung und Unterricht des weiblichen Geschlechts, 1810. **M. Martin.**

Lehrerinnenseminar ¶ Lehrerin, 3 ¶ Lehrerseminar, 3. 4.

Lehrerseminar. Lehrerbildung.

1. Geschichtliches; — 2. Organisation; — 3. Statistisches; — 4. Seminar und Kirche; — 5. Prüfungen und Fortbildung des Lehrers.

1. Solange das Schulwesen kirchlich war (¶ Kirche: VI, 1 ¶ Klosterschulen ¶ Lateinschulen), bedurfte es keiner besondern Veranstaltungen, um Schullehrer auszubilden; die Kirche stellte aus ihrem Klerus die Lehrer, die niedern Lehrer aus ihrem niedern Klerus (Küsterschulen der nachreformatorischen Zeit; ¶ Kirchendienst des Lehrers). Die Bildung, welche die Kleriker für ihren geistlichen Stand und ihr Kirchenamt erworben hatten, befähigte sie, Schulunterricht zu geben. Wo sie gelegentlich beim clerus minor, bei Dorfküstern usw., nicht ausreichte, um Lesen (oder gar Schreiben und vollends Rechnen) zu lehren, holte man sich statt des gar zu untauglichen ein etwas taugliches Personal. Die Kirchenordnungen und Kirchenvisitationen stellten ihre Forderungen und rügten Mißstände, aber daran, Institutionen zur Berufsausrüstung der Lehrer zu schaffen, konnte niemand denken. Auch wo in „deutschen Schulen", Schreibschulen, Rechenschulen, Winkelschulen der Städte und Märkte Schulmeister, Schreibmeister, Rechenmeister außer Beziehung zur Kirche Lesen, Schreiben und Rechnen lehrten, lag kein Bedürfnis vor, diese Meister durch allgemeine Einrichtungen für ihren Beruf tauglich zu machen. Sie übten ihn wie ein Handwerk und erlernten seine Technik, wie man eine Handwerkstechnik erlernt. Für die Ausbildung solcher gewerblicher Unternehmer bedurfte es keiner Stiftungen oder öffentlichen Einrichtungen. Das änderte sich erst, als der Sturz des allgemeinen Bildungsniveaus von 1550—1650 und die Absonderung der kleinen, durch den Schulhumanismus hindurchgegangenen Oberschicht (¶ Humanismus, ¶ Gymnasium) von der Masse der Ungebildeten ihre verderblichen Folgen für die Landeswohlfahrt deutlich zeigte und nun die weltliche innere Politik der absoluten Fürstenstaaten zu der Einsicht kam, daß es für den Landesvater sowohl nützlich als göttlich geboten sei, die Untertanen nicht nur zur Gottseligkeit, sondern auch zu weltlicher Klugheit anzuführen. Diese Bildungspolitik als Grundlage der landesväterlichen Wohlfahrts- und Populationspolitik bedurfte des Lehrpersonals in größerer Masse. Der ¶ Pietismus, jener politischen Bewegung wahlverwandt, begann darum, an seine Schulanstalten, zumal an die Waisenhäuser und Realschulen, auch allerhand Anstalten zur Beschaffung solcher Lehrpersonen anzuhängen: die ersten sogenannten L.seminare. Ein Lehrerstand erwuchs daraus zunächst noch nicht. Die Waisenknaben und sonstigen armen Jungen, die so vom Pietismus zu Lehrern vorbereitet worden waren, fühlten sich bei ihrer religiösen Ausbildung und den vorwiegend kirchlichen Aufgaben ihres Amtes noch durchaus als niedere Kirchendiener. In dem Maße aber, als aus dem christlichen Fürstenstaat der aufgeklärte wurde (¶ Aufklärung, 4 a) und die Bildungspolitik sich auf innerweltliche Ziele beschränkte, hob sich auch das Lehrpersonal der Landschulen und städtischen Volksschulen vom clerus minor ab; und, so fest auch die Verbindung seiner Berufsaufgabe mit den niederen Kirchendiensten noch lange Zeit blieb, ein besonderer Lehrerstand begann jetzt zu entstehen.

Als feste Daten für diese Entwicklung mögen folgende genannt werden: 1559 die große Kirchenordnung Herzog ¶ Christophs zu Wirtemberg (Kirche: VI, 1, Sp. 1171 f) verfügt, wo bisher in volkreichen Flecken Mesnereien gewesen seien, sollten mit ihnen deutsche Schulen verbunden werden; zu Mesnern (Küstern) sollten deshalb Personen bestellt werden, welche die Kinder im Schreiben und Lesen, im Katechismus und Kirchengesang unterweisen könnten. — 1580 Kursächsische Kirchenordnung (¶ Sachsen): wo die Küster auf den Dörfern bisher keine Schulen gehalten haben, sollen sie es fortan tun; Küster soll darum niemand werden, der nicht schreiben und lesen kann. — 1695 A. H. ¶ Franckes seminarium praeceptorum. — 1698 Friedrich II von Gotha gründet seminaria scholastica; sie bestehen nur kurze Zeit. — In der Schulordnung Friedrich Wilhelms I von Preußen vom 24. Okt. 1713 sind die Schulmeister der „deutschen Schulen" öffentliche Schulbediente. Das Patent vom 10. Nov. 1722 bestimmt, daß (auf dem Lande) zu Küstern und Schulmeistern außer den Schneidern, Leinewebern, Schmieden, Rademachern und Zimmerleuten sonst keine andern Handwerker angenommen werden sollen. — 1732 (1736) Schienmeyers Seminar beim Stettiner Waisenhaus, 1735 ¶ Steinmetz' Seminar im Kloster Bergen bei Magdeburg (Lehrplan von 1752), 1747 Landesseminar in Rudolstadt. — 1748 Oberkonsistorialrat ¶ Hecker verbindet mit der Berliner ökonomischen Realschule einen Kursus zur L.bildung (Lehrpläne von 1751 und 1772); Friedrich II verfügt, daß in den Amtsdörfern der Kurmark als Lehrer nur solche Anstellung finden, die an dem Heckerschen Seminar als tüchtig befunden werden. — 1763 das preußische General-Landschul-Reglement (¶ Hecker) fordert, daß die Landschulmeister, bevor sie angesetzt werden, ein Examen vor dem Schulinspektor bestehen.

Die Aufklärung, die einen besonderen Lehrerstand entstehen ließ, schuf dann auch besondere Berufsschulen für den neuen Beruf, die ersten wirklichen L.seminare (1778 Seminar zu Halberstadt). Binnen dreißig Jahren verbreitete sich diese Einrichtung über ganz Deutschland. Als charakteristische Lehrpläne verdienen Hervorhebung: 1788 Züllichau; 1788 ¶ Herders „Entwurf eines Seminars zu Lehrern für Landschulen" in Weimar; 1789 Halberstadt (verfaßt wahrscheinlich von E. ¶ v. Rochow). Am Ende des

18. Jhd.s haben fast alle Staaten Seminare. — Diese kräftigen Keime kamen schnell zur Entfaltung, als im Beginn des 19. Jhd.s die Politik sich auf das „Volk in Waffen" zu stützen begann und die Regierungen damit die Demokratisierung ihrer Staaten einleiteten. Die Veränderung der Politik hatte eine tiefe Veränderung des Bildungszieles fürs Volk und infolge dessen auch der L.bildung zur Folge. Im absoluten Staat hatte die Volksschule, trotz allgemeinen ¶ Schulzwanges, noch um 1800 nicht etwa der allgemeinen Volksbildung gedient, sondern sie war mehr oder weniger Armenschule gewesen. Sie hatte den Zweck verfolgt, der niedren Bevölkerung im Staatsinteresse soviel Kenntnisse und Aufklärung mitzuteilen, daß sie sich der öffentlichen Wohlfahrt nützlich erweisen könne. Jetzt erstrebte man in der Politik „ein wehrhaft deutsches Staatstum, gegründet auf freies Bürgertum, gestützt und getragen durch die Selbstverwaltung der Gemeinden und Provinzen, vergeistigt durch die echte Freiheit auf dem Boden der Gesetze" (v. Stein). Und wurde bisher, wie ¶ Fichte damals schrieb, „von der Erziehungskunst das Volk, die große Mehrzahl, auf welcher das gemeine Wesen recht eigentlich ruht, fast ganz vernachlässigt und dem blinden Ohngefähr gegeben", so wollte man jetzt „durch die neue Erziehung die Deutschen zu einer Gesamtheit bilden, die in allen ihren Gliedern getrieben und belebt sei durch dieselbe Eine Angelegenheit". Das humanistische Bildungsideal von der harmonischen Ausbildung aller Kräfte (¶ Gymnasium ¶ Humanismus) wurde in die Volksschule getragen. „Wird durch eine auf die innere Natur des Menschen gegründete Methode jede Geisteskraft von innen heraus entwickelt und jedes edle Lebensprinzip angereizt und genährt, alle einseitige Bildung vermieden und werden die bisher oft mit der größten Gleichgültigkeit vernachlässigten Triebe, auf denen die Kraft und die Würde des Menschen beruht: Liebe zu Gott, König und Vaterland sorgfältig gepflegt, so können wir hoffen, ein physisch und moralisch kräftiges Geschlecht aufwachsen und eine bessere Zukunft sich eröffnen zu sehen" (Sendschreiben v. Steins vom 24. Nov. 1808). Preußen hatte 1806 erst 11 L.seminare besessen, 1828 waren es schon 28 und 1837 gar 45 (Charakteristisch das Reglement des Schullehrerseminars zu Mörs in: ¶ Beckedorffs Jahrbüchern des preußischen Volksschulwesens, Bd. I). In Preußen wie in andern Ländern lag die Leitung des Schulwesens meist noch bis über den Beginn der Reaktionszeit hinaus in den Händen von Anhängern des deutschen ¶ Idealismus; sie stellten die L.bildung unter den beherrschenden Einfluß der idealistischen Methode ¶ Pestalozzis. Der Pestalozzianismus setzte sich allgemein durch. Freilich nicht ohne starke Abwandlungen. Er erlitt durch den Württemberger C. A. ¶ Zeller („Normalanstalt" in Königsberg) eine wunderliche Veräußerlichung zu mechanischem Drill, durch W. ¶ Harnisch (Seminar Weißenfels. Frisches und Firnes, Bd. II: Schullehrerbildung, 1836) eine starke Umbiegung zum neulutherischen Pietismus (¶ Pietismus: II) und zum Patriotismus, durch A. ¶ Diesterweg (Seminare Mörs und Berlin. Zur L.bildung, 1849) eine eklektische Durchsetzung mit den Tendenzen des bürgerlichen Liberalismus. Dazu ragte auch die ¶ Sokratik der Aufklärung durch das Wirken ¶ Dinters noch einflußreich in diese Zeit hinein.

So verschieden aber alle diese Strömungen sein mochten, das Ergebnis der L.bildung in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s war doch ein überraschend einheitliches Standesgefühl und ein starkes Bewußtsein um den Wert der besonderen Berufsaufgabe und Berufsbildung für die Kultur des Volkes. Denn der junge Stand wurde in sich zusammengeschlossen durch den Druck der Geistlichkeit und des Staates, und zwar je länger, desto fester. Die Kirche drückte ihn, weil er sich von ihr emanzipieren mußte (¶ Kirche und Schule). Harnischs hierarchische Versuche, den neuen Stand als geistlichen Stand niederer Ordnung zu gestalten, schlugen gänzlich fehl. Und von den legitimistischen Staatslenkern jener Zeit wurde es ihm als persönliche Schuld angerechnet, daß die gesteigerte Jugendbildung der allgemeinen Volksschule nicht zu einer gesteigerten Fügsamkeit des Volkes unter die gottgestifteten Autoritäten führte, sondern demokratisierend wirkte. Als ob daran der servilste Lehrer etwas hätte ändern können. Allerdings stellte sich der reaktionäre Druck viel später gegen die L.bildung ein, als gegen die höheren Bildungsschichten. Die L.bildung war noch zu jung, war zudem die eigene Schöpfung der Staatsregierungen und dem Volke z. T. aufgezwungen, sie war auch in ihren Wirkungen zu schwer erkennbar, als daß man sie sofort mit Mißtrauen bedacht hätte (doch schon 1822 Erlaß des preuß. Königs gegen die „verbildeten Halbwisser"). Auch war die Kirche in jener Zeit noch nicht das, was ¶ Friedrich Wilhelms III Politik dann aus ihr machte. Kurz, die Seminare konnten bis weit in die dreißiger Jahre eine ziemlich ungehinderte Wirksamkeit entfalten; und Preußen, wie Deutschland überhaupt, hatte zu dieser Zeit schon ein wesentlich fester geordnetes Schulwesen und eine sehr viel bessere L.bildung, als sie z. B. für die Schweiz jener Tage Jeremias Gotthelf (¶ Bitzius) in den „Leiden und Freuden eines Schulmeisters" geschildert hat. Erst die Ministerien ¶ Abel (Bayern) und ¶ Eichhorn (Preußen) bedeuteten eine entschiedene Wendung zum Schlimmen. Und nun brach freilich das Mißtrauen gegen Volks- und L.bildung mit um so größerer Gewalt los. Im Jahre 1848 bürdete ¶ Friedrich Wilhelm IV der L.bildung die Schuld an der Revolution auf, und, sobald er konnte, verlegte er die Seminare aus der sündigen Welt und den Versuchungen ihrer Bildung an kleine, möglichst weltferne Orte. Der Kultusminister Karl v. Raumer (1850—1858; ¶ Kultusministerium, 1) ging dem inneren Betriebe der Seminare zu Leibe: „Es ist unzweifelhaft, daß auf diesen Seminarien die Schüler überladen werden mit einer Menge ihnen ganz unnützer Kenntnisse . . . Noch in neuester Zeit wurden auf Seminarien, die in vieler Hinsicht auf einem guten Standpunkt stehen, den Seminaristen Vorträge gehalten über Propädeutik, Psychologie, Logik, vergleichende Geschichte der Pädagogik. Ich frage, ob dies die rechte Art ist, künftige Volksschullehrer angemessen auszubilden" (Raumer, im Abgeordnetenhause am 26. Febr. 1852). Und gegen den Vorwurf, man gehe darauf aus, die Seminaristen zu verdummen, erwiderte er: „Gerade die jetzige Einrichtung führt zu ihrer Verdummung, indem man sie mit Kenntnissen über-

ladet, die ihrem Fassungsvermögen und ihrem künftigen Standpunkte unangemessen sind". Im Sinne Raumers ordneten dann die „Preußischen Regulative" vom 1., 2. und 3. Oktober 1854 das Seminarwesen und den Elementarschulunterricht (vgl. ¶ Volksschule). Die Seminare, so schreibt hierüber H. Wageners (konservatives) Staats- und Gesellschaftslexikon Bd. 19, 1865, S. 14, „hörten hiermit völlig auf, Stätten für Phantasiegebilde und Experimentierkunst von Ideologen oder wohl gar mit dem Christentum zerfallener Männer zu sein. Was jeder evangelische preußische Untertan und Christ wissen mußte, sollten diese Seminaristen zu lehren befähigt werden, indem sie dieses begrenzte Gebiet nach allen Beziehungen durchdringen und beherrschen lernten" usw. Es war für Preußen verhängnisvoll, daß die Regulative bis zum ¶ Kulturkampf in Geltung blieben. Mochten auch die Städte, dank der zunehmenden Fürsorge des liberalen Bürgertums für das Unterrichtswesen, ihre Schulen in höchst bemerkenswerter Weise gegen die Schädigung durch die kirchlich-politische Reaktion schützen, mochten auch schon unter dem Kultusminister v. Bethmann-Hollweg (¶ Kultusministerium, 1) allerhand Abänderungen an den Regulativen getroffen werden, die Seminare (samt den Landschulen) waren und blieben durch diese Bestimmungen der Kirche, d. h. den Tendenzen, die in der Kirche hochgekommen waren und sie jetzt beherrschten, vorbehaltlos ausgeliefert. Zum Direktorenamt galten nur orthodoxe Theologen als wahrhaft befähigt; das Lehrpersonal der Seminare erhielt die entsprechende Färbung; die ganze Lebensordnung der Anstalten wurde mit dem Geiste jener Gläubigkeit durchtränkt. Der Typus des Regulativseminars wurde durch die Maßnahmen der Nachfolger Raumers kaum berührt; er bestand nach Abschaffung der Regulativen noch lange weiter, ja er ragt bis in die Gegenwart hinein. Die Personen blieben, als man die Bestimmungen änderte. Die Schulbücher blieben; noch um 1900 waren im Religionsunterricht der preußischen L.seminare lediglich solche Lehrbücher eingeführt, die den Geist ¶ Hengstenbergs und des Gerlachschen Bibelwerks (¶ Bibelübersetzungen, Sp. 1168) atmeten. Und vollends an den frömmelnden Einrichtungen der Seminare zu rütteln, erschien noch lange als Kampf wider die Frömmigkeit selbst.

So haben auch weniger die allgemeinen Bestimmungen, die am 15. Oktober 1872 in Preußen an die Stelle der Regulative traten — Bayern hatte schon 1866, Württemberg und Baden hatten 1868 neue Bestimmungen über die L.bildung getroffen — das Bild verändert, als die allgemeinen Zeitverhältnisse. Die Allgem. Bestimmungen waren ein Stück des ¶ Kulturkampfes; Bismarck wollte den Kampf gegen die kath. Kirche auf dem Gebiete der Schule anfangen und brauchte dazu eine neue Schulordnung. Bei dieser Gelegenheit wurden die evg. Seminare die Regulative los. Der Kultusminister ¶ Falk beauftragte den Seminardirektor Karl Schneider (1826—1905; 1872—99 im Unterrichtsministerium) damit, neue Ordnungen auszuarbeiten und durchzuführen. Dieser erreichte es, daß der Unterricht im Seminar sich fortan nicht mehr auf dem Niveau der Volksschule zu bewegen und z. B. im Religionsunterricht „auch stofflich über die durch die Unterrichtsbücher der Volksschule (Historienbuch und Katechismus) gezogenen Grenzen hinauszugehen", zudem die Anleitung zu selbständiger Fortbildung nicht zu versäumen habe. Besonderes Augenmerk richtete Schneider darauf, daß die Zöglinge etwas besser vorbereitet in das Seminar kämen. Mit 14 Jahren waren sie aus der Volksschule entlassen, mit 17 Jahren erst konnten sie in den dreijährigen Seminarkursus eintreten. In dieser Zwischenzeit hießen sie Präparanden. Ihre Präparation hatten sie zur Zeit der Regulative vor allem durch einzelne Pastoren und Lehrer erhalten. Schneider ordnete die Präparandenbildung durch besondere (freilich fast durchweg private) Lehranstalten. Aber man hätte 1872 bei der Gunst der Zeit sehr viel mehr erreichen, hätte die L.bildung auf sehr viel solidere Fundamente stellen und ihr die Bahn sehr viel freier machen können, als Schneider es tat. Er war kein Schöpfer, sondern blieb bei seinen Reformen in der Orientierung an den Regulativen befangen. Ja er hielt nun — im Grunde ein subalterner Kopf — die L.bildung dauernd in den Formen fest, die er ihr 1872 gegeben hatte. Statt die privaten Präparandenanstalten möglichst zu verstaatlichen und ihre äußere Organisation wie ihren Unterrichtsbetrieb möglichst fest und einheitlich mit den Seminaren zu verbinden, hielt er beide nach Kräften auseinander: die Präparanden eingehegt in enge Grenzen des Wissens, mechanisch auswendig lernend, äußerlich den Stoff sich aneignend, in den privaten ärmlichen Anstalten mehr aufbewahrt als vorgebildet für die Seminarzeit; und dann im Seminar: „mit welcher Verehrung sehen sie dann zu dem Lehrer auf, der ihnen das Verständnis der Dinge gibt, die sie sich bis dahin nur äußerlich angeeignet haben!" (Schneider: Lebenserinnerungen, S. 216). Ebenso lastete Schneiders bremsende Hand aber auch auf der Weiterentwicklung der Seminare selbst. Daß seine Allgemeinen Bestimmungen für die L.bildung nur eine Brücke sein könnten, berufen aus den unmöglichen Zuständen der Regulative zu einer wirklich gründlichen und vielseitigen L.bildung behutsam überzuleiten, wollte ihm nicht in den Sinn; er blieb auf dieser Brücke stehen. Daß die Lehrpläne von 1872 ein klein wenig revidiert werden könnten, gab er erst zu, als er sich nach fast 30 Jahren von seinem Amt zurückzog.

Inzwischen hatte Sachsen schon längst Seminare ohne Präparanden mit sechsjährigem Kursus bekommen, die den Charakter höherer Lehranstalten trugen (Seminarlehrordnung von 1873; Gesetz vom 22. August 1876). 1896 erhielten alle staatlichen L.seminare Deutschlands die Berechtigung, ihren Abiturienten das Zeugnis zum einjährig-freiwilligen Dienst zu geben. Württemberg und Bayern stellten 1898 neue Lehrpläne auf. Da entschloß sich endlich auch Preußen zu neuen Bestimmungen (vom 1. Juli 1901). Der Lehrplan des Seminars und der Präparandenanstalt wurde zu einem organischen Ganzen verbunden. Fach- und Allgemeinbildung wurden angemessen getrennt, die Unterrichtsziele kräftig erhöht. Die Scheidewände zwischen dem, was im Seminar wissenschaftlich genannt wurde, und dem, was sonst so heißt, gerieten ins Wanken. Eine neue Zeit schien sich anzukündigen. Aber der Fortschritt, den die Pläne erstreben, hat heute

noch immer große Mühe, sich praktisch durchzusetzen. Es fehlt zunächst an hinreichenden Veranstaltungen, die Seminarlehrer für ihre neue, schwerere Aufgabe wissenschaftlich auszurüsten. Sie sind ihrer Mehrzahl nach seminaristisch vorgebildet. Das ist an sich zwar gut, denn die natürlichste Vorbildung für die L.bildner ist, daß sie selbst aus einer Lehrerbildungsanstalt hervorgehn. Aber sie sind in Preußen heute noch im wesentlichen darauf angewiesen, ihre ganze höhere Bildung, soweit sie über das Lehrziel des Seminars hinausgeht, sich durch Selbstunterricht zu erwerben, — und das ist umso schwerer, als auch ihre Lehrer auf dem Seminar schon zumeist Autodidakten mit allen den Schwächen und Einseitigkeiten waren, die diesen unvermeidlich anhaften. Die Fortbildung der vom Seminar entlassenen Lehrer ist ein staatliches Postulat, aber noch keine öffentliche Institution. Für den Turnlehrer der Seminare ist seine akademische Ausbildung an einer Zentralturnanstalt, für den Musiklehrer sein Studium am Institut für Kirchenmusik oder einem Konservatorium heute die Regel; auch für den Zeichenlehrer wird gesorgt. Aber daß auch die Lehrer der Mathematik und der Naturwissenschaften, der Geschichte, des Deutschen und der Religion solcher Institute und Einrichtungen bedürfen, das hat Preußen noch nicht hinreichend durch die Tat anerkannt. Nur einen Anlauf dazu hat es genommen, und zwar durch den „wissenschaftlichen Fortbildungskursus", veranstaltet vom Kultusministerium. Er dauert jetzt zwei Jahre, und etwa 30 Hörer nehmen daran teil, die meist schon vorher im Seminar- oder Präparandenlehrerberuf gestanden haben. Zum Entgelt müssen sie sich zu einem (weiteren) achtjährigen Seminardienst verpflichten. Eine Reform dieses Kursus steht bevor. Ein ähnlicher Kursus ist der Akademie Posen und ein dritter wird vielleicht der Universität Münster angegliedert. Dagegen im Kgr. Sachsen, in Weimar, in Hessen, in Bayern und mustergültig vor allem in Württemberg ist die Universität den tüchtigeren Seminarabiturienten, die sich fortbilden wollen, zum Studium, nicht nur zum bloßen Hören, geöffnet. Sie werden dort zu Seminarlehrern und Schulaufsichtsbeamten wissenschaftlich vorgebildet und schließen diese Vorbildung mit einem pädagogischen und fachwissenschaftlichen Examen (in Württemberg mit der Prüfung für den höheren Volksschuldienst) ab. Sachsen ist heute durch seine letzte Regelung der Prüfungsordnung den anderen Staaten am weitesten voraus. Es läßt sich nicht verkennen, daß dem Charakter der Universitäten als Bildungsanstalten für die gelehrten Berufe aus dem Zuströmen der Immaturen eine gewisse Gefahr droht. Viele Universitätskreise stehen daher dem Universitätsstudium der Lehrer ablehnend oder doch mit Bedenken gegenüber. Aber warum nehmen die Universitäten dann soviele andere Immaturen in ihre Matrikel auf, die dem gelehrten und idealen Bildungszweck der alma mater sehr viel ferner stehen, als die Anwärter des höheren Volksschuldienstes. Und sollte nicht eine geordnete Fürsorge dafür, daß die Immaturen auf der Universität Vorlesungen und Uebungen vorfinden, die ihrer Vorbildung entsprechen, ein besseres Mittel sein, die Universität gegen eine Herabdrückung ihres Niveaus zu schützen, als wenn man sich um diesen „Fremdkörper" möglichst wenig vorsorgend kümmert und dessen Glieder dann zu Scharen in Vorlesungen sitzen läßt, die für sie garnicht geeignet sind? Je spezieller man die Pflege für das akademische Studium der Immaturen ordnen wird, umso weniger können sie eine Gefahr für das Niveau des gelehrten Studiums in den philosophisch-historischen Universitätsdisziplinen bedeuten. In den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern bedeuten tüchtig vorgebildete Volksschullehrer schon jetzt keine Gefahr. — Allerdings widerspricht die Bindung von Studenten an eine spezialisierte Ordnung des Studienganges der bisher eifrigst gehüteten „akademischen Freiheit."

2. Die Organisation der L.bildung in Deutschland zeigt entweder den preußischen Typus (3klassige Präparandenanstalt + 3klassiges Seminar) oder den sächsischen (6klassiges Seminar), natürlich auch noch mit Besonderheiten im einzelnen. Man erstrebt jetzt vielfach die Ausdehnung des Kursus auf 7 Jahre und wünscht dann, daß in 5 Jahren die wissenschaftliche Schulbildung abgeschlossen werde, die 2 letzten Jahre aber der Unterweisung in der Schulpraxis dienen. Für die drei Klassen eines preußischen Seminars stehen als Lehrkräfte zur Verfügung: 1 Direktor, 1 Oberlehrer, 5—6 Seminarlehrer. Die Seminare unterstehen einer zentraleren Schulbehörde, in Preußen z. B. nicht den Regierungen, sondern den Provinzialschulkollegien. Früher waren die meisten Anstalten Internate, ja man schätzte die Alumnatserziehung so hoch, daß man die Zöglinge nicht bei ihren Eltern in derselben Stadt wohnen ließ, sondern sie internierte. Jetzt gewinnen die Externate an Boden (Ueber das Grundsätzliche vgl. ¶ Erziehungsanstalten). Der Unterricht betont sehr stark das Vaterländische und das Religiöse; er leidet daher auch nicht eben selten unter den Gefahren, denen eine solche Betonung ausgesetzt ist. Da indessen das Schülermaterial im allgemeinen auf einer hohen Stufe körperlicher Gesundheit und geistiger Begabung steht, so überleben die meisten die Krisis, welche die Folge solchen gesuchten und gewollten Treibens zu sein pflegt, doch schließlich ohne allzu großen Schaden. Der Zwangskurs, den das Seminar den religiösen und patriotischen Idealen verleiht, sinkt natürlich sehr bald im praktischen Leben. Aber der ungesunden Vorbildung zum Trotz setzt sich heute meist noch eine gesunde Bildung nachträglich durch, und so belebt heute zweifellos eine schlichte, natürliche Frömmigkeit und ein freier, vaterländischer Sinn die gebildete Lehrerwelt in Stadt und Land. Einen Freibrief, die Gesinnungszüchtung in alter Weise weiter zu treiben, kann aber dieser unverdient glückliche Ausgang gewiß nicht ausstellen; Anzeichen genug sprechen dafür, daß man nicht dauernd auf ihn rechnen kann. — Der Stoff der Hauptunterrichtsfächer sei im folgenden kurz am Beispiel der preußischen Anstalten charakterisiert. Im Religionsunterricht treiben die Präparanden die Biblische Geschichte Alten und Neuen Testaments, die Apostelgeschichte, das Kirchenlied (geschichtlich) und lernen zum Schluß einige Bilder aus der Kirchengeschichte kennen. Das Seminar gibt erst Bibelkunde, läßt darauf aus dem AT die Psalmen und prophetischen Schriften, aus dem NT die vier Evangelien eingehend behandeln, erarbeitet

eine zusammenfassende Darstellung der Lehrtätigkeit Jesu, sucht für die epistolischen Schriften Verständnis zu erwecken (der Römerbrief wird ganz gelesen — andere Briefe wären dazu freilich geeigneter), behandelt, meist auf der Grundlage von „Quellenbüchern", die Kirchengeschichte und endigt mit einer zusammenfassenden Glaubens- und Sittenlehre. In der deutschen Lektüre schreitet der Lehrgang bis zu Goethes und Schillers sogen. „Gedankenlyrik" und zur Goethischen, Lessingschen, Herderschen, ja zu der philosophischen Schillerschen Prosa fort. Die deutschen Aufsätze der ersten Klasse eines guten Seminars können sich in jeder Prima sehen lassen. Die amtliche Publikation, die Preußen zu der Weltausstellung von St. Louis herausgab, schrieb: „In Religion leistet das Seminar gemäß der Vorschriften dasselbe wie die Gymnasien, in der Praxis dürfe es zumeist noch weiter gehen. Im Deutschen ist es entschieden überlegen, da es eine weit vertiefterе Sprachlehre gibt und um vieles mehr in die Literatur eindringt" (Lexis, S. 303 f). In der Geschichte gibt die Präparandenanstalt zuerst einen propädeutischen Kursus. Der Hauptkursus ist auf vier Jahre verteilt: Altertum, Deutsche Geschichte bis 1648, bis 1815, bis zur Gegenwart. In der vaterländischen Geschichte pflegt der Seminarist besser beschlagen zu sein, als der Gymnasiast. Die Pädagogik stellt die Psychologie an den Anfang, die Geschichte der Pädagogik steht am Schluß und soll, bis in die neueste Zeit fortgeführt, das Verständnis der pädagogischen Aufgaben und Bestrebungen der Gegenwart vermitteln. Eine Fremdsprache wird gefordert, Französisch oder Englisch; manche Seminare haben daneben noch fakultativ Unterricht in den Elementen des Lateinischen. Die Mathematik schreitet in der Raumlehre bis zur Berechnung ebener Figuren mit Hilfe der trigonometrischen Funktionen und der Zahlenlehre bis zu den Gleichungen zweiten Grades, den arithmetischen und geometrischen Reihen und ihrer Anwendungen fort. Ausgiebig wird die Musik gepflegt: Gesang und Geige für das Singen in der Volksschule, Orgelspiel für die Kirche. Andere Staaten: Baden, Württemberg, Anhalt, Lübeck, Hamburg usw., haben besonders in Mathematik und Naturwissenschaften noch höhere Lehrziele als Preußen. — Diese Skizze genüge, um zu zeigen, wie breit und tief die L.bildung in den Seminaren stofflich fundamentiert wird. Zu wünschen bleibt noch viel dafür, daß dieser Stoff nicht nur angeeignet, sondern auch durchdrungen wird, daß die Seminare in höherem Maße als bisher „Vorbereitungsanstalten für wissenschaftliches Denken" werden (Kerschensteiner, Pädagog. Blätter 1910, S. 204). Jetzt überschätzt der seminaristisch Gebildete den Wert abgeschlossener Kenntnisse und fertiger Urteile. Nur durch echte Wissenschaftlichkeit des Unterrichts — durch Erziehung zu der Einsicht, daß Wissenschaft überhaupt kein Haben, sondern ein Suchen ist, — wird hier größere Zurückhaltung erzielt werden. Auch hier trifft wieder die Frage der Seminaristenbildung zusammen mit der Frage der Seminarlehrerbildung (vgl. 1, Sp. 2023). — Der praktischen Ausbildung der Zöglinge dient die Uebungsschule, eine mit dem Seminar verbundene Volksschule, in der die Seminarlehrer ihre methodischen Anweisungen durch Lehrproben illustrieren und die Seminaristen nach sorgfältigen Plänen ihre ersten einzelnen Lehrversuche machen, um dann unter ständiger Aufsicht zusammenhängenden Unterricht zu erteilen. In Preußen soll jeder Zögling in Religion, Deutsch, Rechnen und mindestens noch einem Fache unterrichten (wöchentlich 4—6 Stunden). Dies Verfahren hat einen häufigen Wechsel der Unterrichtsfächer (mindestens dreimal im Jahre) zur Folge. Vorzug verdient das in Sachsen-Weimar übliche Verfahren, wonach jeder Seminarist nur Ein Fach in einer Klasse, das aber ordentlich durchführt. Denn wer mit seinen Schülern sich in einem einzigen Fache gründlich, unter bewußter methodischer Ueberlegung und Kritik, zusammengefunden und -gelebt hat, ist befähigt, in den übrigen Fächern den Uebergang von der methodischen Anweisung zur methodischen Praxis allein zu finden — auch den vom Rechnen zur Religion. Diejenigen deutschen Staaten, in denen die Seminarprofessoren nicht in die Uebungsschule hinabsteigen, haben die methodisch am schlechtesten gebildeten Volksschullehrer. — Die gesamte Unterweisung im Seminar erhält ihren Abschluß durch die Prüfung vor einer staatlichen Kommission. Wer sie besteht, wird provisorisch angestellt (vgl. Nr. 5).

3. Statistik der L.bildung: Eine statistische Beleuchtung der L.bildung in Deutschland begegnet großen Schwierigkeiten. Bequem zugängliche Zahlen sind nur für Preußen für längere Zeiträume ohne größere Lücken vorhanden. Noch schwieriger aber ist eine Beurteilung der Ziffern. In der preußischen Schulstatistik wird als Maß für die ausreichende Versorgung des Staates mit Lehrerbildungsanstalten das Verhältnis der Zahl der Seminaristen zur Bevölkerungsziffer bezw. zu der Zahl der Schulkinder und Schulstellen angegeben. Dieses Maß ist aber in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Verhältnissen durchaus ungleichwertig. Bis in die ersten 70er Jahre hatte ein Teil der Seminare nur zweijährigen Kursus. Eine Zahl von 5000 Seminaristen ist dann für die Versorgung der Schulstellen mit Schulamtskandidaten einer Zahl von 7500 bei dreijähriger Ausbildungszeit gleichwertig. Setzt man vollends, wie es z. B. von Clausnitzer geschieht (Lexis III, S. 343), sechsjährige Kurse mit zwei- und dreijährigen gleich, oder zieht man die Präparandenbildung, die in Preußen bis in die jüngste Zeit vorwiegend privat betrieben wurde, mit heran, so ergeben sich völlig wertlose Verhältniszahlen. Außerdem kommt in Betracht, daß bis zum Jahre 1885 unter dem ungünstigen älteren Pensionsgesetz die Lehrer bis zur Erschöpfung im Amte blieben, daß im ganzen also mit einer wesentlich längeren Amtszeit gerechnet werden konnte als heute. Ein statistisch überhaupt nicht zu fassender Faktor sind schließlich die weiblichen Lehrkräfte. In den amtlichen statistischen Aufstellungen werden die Schülerinnen der Volksschullehrerinnenseminare, aber nur diese, nicht auch die Schülerinnen der übrigen Seminare, in der Regel zu den Seminaristen hinzugezählt und auf diese Art die betreffenden Ziffern gewonnen. Da aber weitaus der größte Teil der Volksschullehrerinnen nicht in Volksschullehrerinnenseminaren, sondern in staatlichen, städtischen und privaten Seminaren für höhere Mädchenschulen vorgebildet werden (¶ Lehrerin,

3), so ist die tatsächliche Zahl der Anwärter weitaus größer, als diese Ziffern angeben. Auch ist es nicht gut angängig, die Zahl der Seminaristen und Seminaristinnen zu addieren; von den Seminaristinnen tritt eine erhebliche Zahl gar nicht oder nur auf kurze Zeit in den Schuldienst (Heirat), kommt also für die Besetzung der Schulstellen viel weniger in Betracht. Ein entscheidendes Gewicht ist auf diese Ziffern ferner auch darum nicht zu legen, weil in den verschiedenen amtlichen Veröffentlichungen die die Verwaltung kompromittierenden Ziffern geflissentlich unterdrückt worden sind und die Angaben in früheren und späteren Veröffentlichungen sogar außerordentlich bedeutend von einander abweichen, ohne daß die Gründe ersichtlich sind (s. Preuß. Statistik 101, 120 und 151 und Stat. Jahrbuch für den Preuß. Staat 1903 ff).

Mit diesen Vorbehalten können für Preußen aus der folgenden Tabelle die entsprechenden Verhältniszahlen berechnet werden.

Jahr	Zahl d. Seminaristen u. Seminaristinnen	Bevölkerungszahl	Zahl d. Volksschüler	Zahl der Lehrerstellen
1825	1 500	12 256 725	1 577 999	23 226
1870	5 008	24 568 430	(3 900 655) [5])	52 059
1876	7 199	26 049 745	—	(54 496) [6])
1878	8 125	26 664 427	4 200 160	57 165
1882	9 955	27 694 854	4 339 729	59 917
1886	(9 497) [1])	28 645 832	4 838 247	64 750
1891	(10 553) [2])	30 336 918	4 916 476	71 731
1896	(10 744) [3])	32 378 600	5 236 826	79 431
1901	(11 648) [4])	35 036 672	5 670 870	89 163
1906	13 612		6 164 398	101 051
1910	18 050		6 700 000 [7])	112 220 [8])

[1]) 1885. [2]) 1892. [3]) 1897. [4]) 1902. [5]) 1871. [6]) 1875. [7]) Nach der Schätzung des Verfassers. [8]) Nach einer vom Verfasser nicht zu kontrollierenden Angabe, wohl mit Einschluß der technischen Stellen.

Hiernach kam ein Seminarist bezw. eine Seminaristin auf

Jahr	Einwohner	Volksschüler	Lehrerstellen
1825	8 171	1 052	15,5
1870	4 905	779	10,4
1876	3 619	—	7,6
1878	3 282	517	7,0
1882	2 782	436	6,0
1886	3 016	509	6,8
1891	2 875	466	6,8
1896	3 014	487	7,4
1901	3 008	487	7,7
1906	—	453	7,4
1910	—	371	6,2

Nach Schneiders Angaben (Preuß. Statistik 101, S. 20) kamen auf 1 Seminaristen 1846 7113, 1870 4950 Einwohner. Nach demselben (a. a. O.) kamen

1846: 1073 Schulkinder auf 1 Seminaristen.
1855: 1007 „ „ „ „
1861: 816 „ „ „ „
1864: 782 „ „ „ „

Diesen letzteren Ziffern gegenüber sind die oben gemachten Einschränkungen ganz besonders zu beachten.

Auf jeden Fall ergibt sich aber aus diesen Ziffern, daß die Zahl der in der Vorbereitung auf den Lehrerberuf begriffenen Schüler sich absolut und relativ ungewöhnlich stark gesteigert hat. Dasselbe ist in den meisten andern deutschen Staaten der Fall, insbesondere in Sachsen und Baden, während die Staaten mit geringerer Bevölkerungszunahme (Bayern, Württemberg) naturgemäß auch ein geringeres Wachstum der Lehrerbildungsanstalten aufweisen.

Die Frage, ob die jetzt vorhandene Zahl der Seminaristen ausreichend oder nicht ausreichend ist, läßt sich an der Hand dieser Ziffern kaum genügend beantworten. Es kommt dabei noch in Betracht, daß aus der Volksschullehrerschaft auch der Lehrkörper der Mittelschulen, der Seminare und Präparandenanstalten fast ganz, der der höheren Mädchenschulen zum Teil hervorgeht, daß aber der Abgang in diese Lehranstalten stärker oder weniger stark ist, je nachdem im geistlichen und Oberlehrerstande Ueberfluß oder Mangel an Kandidaten ist. Daß die Verhältnisziffern auch nach den einzelnen Landesteilen einen durchaus verschiedenen Wert haben (Kinderreichtum, größerer Prozentsatz an Lehrerinnen, größere oder geringere Zahl von Mittelschulen und höheren Lehranstalten), bedarf keines weiteren Nachweises. Würden sämtliche künftige Volksschullehrer aus den Schülern der Volksschulen hervorgehen, so würde jeder 75. aus der Volksschule abgehende Knabe dem Volksschullehrerberufe zugeführt werden müssen. Tatsächlich kommt aber ein immer stärker werdender Bruchteil der Lehrer und die übergroße Mehrheit der Lehrerinnen aus den Mittelschulen und höheren Lehranstalten. — Eine kurze statistische Beleuchtung verlangt schließlich auch noch die Forderung, die allgemeine Bildung der Volksschullehrer auf die höheren Lehranstalten zu verweisen. Würde man den Beginn der Fachbildung nach dem Bestehen der Abschlußprüfung festsetzen, so würde jeder 4. preußische Untersekundaner (am 1. Februar 1909 23776) Volksschullehrer werden müssen. Würde man für den Eintritt in das Seminar die Reifeprüfung verlangen (im Jahre 1908/9 bestanden in Preußen 8223 Primaner die Reifeprüfung), so würden zwei Drittel sämtlicher Abiturienten zur Deckung des Lehrerbedarfs erforderlich sein. Da indessen in den Sexten der preußischen höheren Lehranstalten am 1. Febr. 1909 36949 Schüler saßen, so würde die Uebernahme der Vorbereitung auf den Volksschullehrerberuf seitens der höheren Lehranstalten nur eine erhebliche Verstärkung des Oberbaues erfordern. Würde schließlich der Abschluß der Lehrerbildung auf die Universität übergehen, so wäre eine Verdoppelung der jetzigen Universitätseinrichtungen nötig.

4. Nicht ein Verhältnis des Seminars zur Kirche, sondern wesentlich eine praktische Rücksicht des Staates auf die Konfession der Staatsbürger kommt darin zum Ausdruck, daß die Seminare in Deutschland konfessionell sind. Es liegt damit genau wie mit der Konfessionalität der Volksschule (¶ Konfessionsschule ¶ Kirche und Schule). Die Frage, ob ein Seminar den Anforderungen der „Konfessionalität“ entspricht, wird lediglich von der staatlichen Instanz ohne Mitwirkung der Kirche entschieden. Oder in der Amtssprache ausgedrückt: „Da sämtliche Seminare Staatsanstalten sind, da ihre Lehrer für den ganzen Umfang der Monarchie vorbereitet werden, und da die allgemeine Natur der Schulen, an welchen sie später arbeiten sollen, überall die gleiche ist, so können die Bestimmungen über die Einrichtung der Seminare, den Unterrichtsbetrieb derselben und über die

Aufnahme in denselben nur vom Unterrichtsminister selbst getroffen werden" (v. Bremen, S. 29). Die 3 „paritätischen" Seminare, die Preußen in Nassau hat, sind so besetzt, daß in Usingen und Dillenburg tatsächlich nur evg. Lehrer und Schüler, in Montabaur nur kath. angestellt und untergebracht werden. Wirklich paritätisch ist nur das L.seminar zu Rawitsch; in der Abwehr des Polentums kann Preußen die fortgeschrittenere simultane Form des Schulwesens nicht ganz entbehren. Ein paritätisches Lehrerinnenseminar, das sich ausgerechnet in Trier befindet, hat der preußischen Regierung schon schwere Verlegenheiten bereitet (¶ Korum). Von den andern deutschen Staaten haben Baden und Hessen paritätische Seminare. Sonst sind die staatlichen Anstalten alle konfessionell.

Dagegen liegt ein direktes Verhältnis von Seminar und Kirche in den Funktionen vor, die von der preußischen Verfassung unter dem (nicht eben bezeichnenden) Namen der Leitung des Religionsunterrichts durch die Religionsgesellschaften (¶ Kirche: VI, 2b) zusammengefaßt sind. Es sind dies folgende drei (v. Bremen, § 10, S. 195): 1. Gutachtliche Mitwirkung der kirchlichen Oberbehörden bei der Einführung neuer Lehrbücher für den Religionsunterricht; 2. Kenntnisnahme vom Stand und Betrieb des Religionsunterrichts durch Kommissare der kirchlichen Oberbehörde (auf evg. Seite Visitation durch den Generalsuperintendenten nach vorheriger rechtzeitiger Anmeldung beim Provinzialschulkollegium); 3. ein kirchlicher Kommissar (Generalsuperintendent, bischöfl. Kommissar) wohnt der Entlassungsprüfung bei, stimmt bei der Zensur in Religion mit ab (hat eine Stimme), prüft aber nicht selbst und kann bei der Abstimmung natürlich überstimmt werden. Ein Prüfling, der in Religion (oder Pädagogik, oder Deutsch, oder Geschichte) nicht besteht, erhält kein Befähigungszeugnis. Dem Zedlitzschen Schulgesetzentwurf (1892; ¶ Konfessionsschule, Sp. 1608) wollte seinerzeit nicht einleuchten, daß die Vertreter der Kirche in Sachen des Religionsunterrichts von den Vertretern des Staates überstimmt werden könnten. Er ließ daher, wenn die Prüfungskommission die Leistungen für genügend, der kirchliche Kommissar aber sie nicht dafür hielte, den Fall vom Oberpräsidenten und der kirchlichen Oberbehörde gemeinsam entscheiden und sprach, wenn auch diese nicht einig würden, dem armen Abiturienten „eine Lehrbefähigung für den Religionsunterricht nicht zu". Dieser Punkt des Schulgesetzentwurfs wurde zu einer der Klippen, an der das ganze Gesetz (dank dem Eingreifen der Intellektuellen Preußens unter der Führung W. ¶ Beyschlags) zum Scheitern kam. Die gegenwärtige Ordnung in Preußen ist geregelt für die evg. Kirche durch Erlaß des Oberkirchenrats vom 3. Aug. 1873 und für die kath. Kirche durch Zirkularreskript vom 22. März 1872. Ueber diese drei Rechte hinaus ist in Preußen (nach Rintelen § 50 I, 1) bei katholischen Seminaren „der den Bischöfen zu wahrende Einfluß" (§ 8 der Konsistorialinstruktion von 1817) bisher dadurch gewahrt, daß katholische Geistliche im Einverständnis mit dem betreffenden Bischof zu Leitern solcher Anstalten ernannt sind. Doch sind in neuerer Zeit vielfach Ernennungen „ohne Berücksichtigung der Rechte der Bischöfe" erfolgt —, „ein unerträglicher Eingriff in ihre Rechte", ein „folgenschwerer Mißgriff", wie der ultramontane Jurist sich ausdrückt. — In den andern deutschen Staaten läßt sich das Recht der Kirche auf den Religionsunterricht der Volksschule und demgemäß auf den der L.seminare nach drei allgemeinen Typen ordnen: 1. Baden: die Kirche besorgt und überwacht den Religionsunterricht; — 2. Württemberg und Bayern: die Kirche leitet und überwacht den Religionsunterricht, besorgt ihn aber nicht; hier hat zwar der Pfarrer, nicht aber die Kirche ein Recht, den Religionsunterricht zu erteilen; — 3. Sachsen und Hessen: die Kirche beaufsichtigt den Religionsunterricht, aber besorgt ihn nicht und leitet ihn auch nicht; zu diesem Typus gehört auch Preußen, denn die sogen. „Leitung" hier ist nur Beaufsichtigung. Hiernach kann von der kath. Kirche die ¶ missio canonica, die das katholische Kirchenrecht allgemein, allerdings erst seit 1848, für jeden Religionslehrer fordert, nach staatlichem Recht nur bei Typus 1 (Baden) durchgesetzt werden; bei Typus 2 und 3 gesteht der Staat der Kirche das Recht zur Erteilung der missio canonica nicht zu, hindert allerdings den Religionslehrer auch nicht, sie einzuholen. Die katholische Kirche und die Ultramontanen vertreten allerdings die Rechtsauffassung, daß katholische Lehrer und Lehrerinnen auch in Preußen nur nach oder gleichzeitig mit Behändigung der missio canonica in das Amt einzuführen seien. Dies hatte ein Erlaß vom 9. August 1858 für die Regierungsbezirke Münster, Minden und Arnsberg in der Tat vorgeschrieben. Er ist aber durch Verfügung des Oberpräsidenten von Westfalen vom 21. April 1874 abgeändert und diese Abänderung ist vom Obertribunal für rechtsbeständig erklärt. Das hindert jedoch den Ultramontanismus nicht, die Abänderung für „ungesetzlich" zu erklären (Rintelen § 50, 5: „sie entbehrt jeder rechtlichen Wirksamkeit") und an der missio canonica als staatsrechtlichem Erfordernis festzuhalten. Das Gesetz von 1906 gebe der Schulbehörde das Recht, aus erheblichen Gründen die Anstellung eines Lehrers zu versagen, und wenn ein Lehrer vom Bischof die missio canonica nicht bekomme, so sei das eben ein erheblicher Grund für seine Nichtanstellung. In Sachsen ist vom Staate die Ablegung eines konfessionellen Gelöbnisses für den Religionslehrer vorgeschrieben (zur Beurteilung vgl. ¶ Kirche: VI, 3, Sp. 1182 ff).

Da mit den Lehrerstellen oft ein ¶ Kirchendienst des Lehrers verbunden ist, erweist das Seminar der Kirche den Dienst, die Zöglinge zu Kantoren und Organisten heranzubilden. Der Gesang- und Violinunterricht ist in Preußen für alle Seminaristen obligatorisch, vom Orgelspiel und dem übrigen Musikunterricht können musikalisch wenig befähigte Schüler durch Konferenzbeschluß befreit werden. Ein preußischer Ministerialerlaß vom 31. Mai 1892 entschuldigt sich damit, die Befreiung liege auch im Interesse der Kirche, der mit mangelhaften Leistungen nicht gedient sei. — Ein anderer Kirchendienst des preußischen Seminars besteht darin, daß es sechswöchige pädagogische Kurse für Kandidaten der Theologie abhält. Die erfolgreiche Teilnahme an diesen Kursen ist für die Kandidaten Vorbedingung für die Zulassung zur zweiten theologischen Prüfung (¶ Pfarrervorbildung) und zur späteren Ausübung der lokalen Schulaufsicht.

5. An der Entlassungsprüfung der Seminare nimmt heute nur noch selten ein „Wilder“ teil; die Anforderungen sind so hoch, daß der Autodidakt meist durchfällt. Von der Entlassung an ist aber der jung angestellte Lehrer im Gegensatz zu der straffen Leitung im Seminar in seiner Fortbildung, fast völlig auf sich selber angewiesen (vgl. Sp. 2023). Fünf Jahre lang ist er (in Preußen) gebunden, jede ihm von der Behörde zugewiesene Stelle im öffentlichen Schuldienste zu übernehmen; sonst muß er die Ausbildungskosten zurückzahlen. Auf dieser Stelle bereitet er sich mindestens 2, höchstens 5 Jahre lang privatim zur zweiten Lehrerprüfung vor, durch die er sich die Befähigung zur endgültigen Anstellung erwirbt. Der Weiterstrebende rüstet sich hierauf privatim zur Prüfung der Lehrer an ¶ Mittelschulen. Dabei wird er in Pädagogik und zwei von ihm gewählten Fächern (z. B. Religion und Deutsch, Religion und Geschichte, Deutsch und Geschichte usw.) geprüft. Wer besteht, kann Lehrer an allen Mittelschulklassen und an höheren Mädchenschulen werden; er kann sich weiter zur Rektorenprüfung melden. Prüfungsgegenstand ist hier die ganze Erziehungs- und Unterrichtslehre samt der speziellen Methodik und zwar mit gründlicher wissenschaftlicher Vertiefung in die Geschichte all dieser Dinge. Erworben wird durch diese Prüfung die Befähigung, zum Seminardirektor, Seminarlehrer, Präparandenanstalts-Vorsteher, Kreisschulinspektor, Leiter von höheren Mädchenschulen, von Mittelschulen, von sechs- und mehrklassigen Volksschulen und von Rektorschulen angestellt zu werden. Zur Mittelschul- und Rektoratsprüfung sind außer den Lehrern auch Kandidaten der Theologie oder des höheren Schulamts und Geistliche zugelassen; doch ist für viele aus dieser Gruppe der Zugang zum höheren Volksschuldienst auf dem Wege des Dispenses und der direkten Berufung durch den Herrn Minister aussichtsreicher, als auf dem der klippenreichen Rektoratsprüfung. Die Kenntnisse zur Rektorprüfung müssen gleichfalls durch Selbstunterricht erworben werden. Oeffentliche Einrichtungen zum Erwerb der wissenschaftlichen Bildung für den höheren Volksschuldienst besitzen nur die Staaten, die den Lehrern die Universität geöffnet haben (vgl. Nr. 1, Sp. 2023 f.). Die amtlichen Lehrerkonferenzen mit ihren Vorträgen und Debatten, so trefflich sie sind, können eine regelrechte Unterweisung durch sachkundige Meister nicht ersetzen; sie wirken anregend, beseitigen aber die Mängel des Autodidaktentums nicht. Wo der Staat versagt, ist um so lebendiger die Selbsthilfe des Lehrerstandes für seine Fortbildung. ¶ Diesterweg vor allem hat den deutschen Lehrern und Lehrervereinen den Trieb nach Fortbildung unausrottbar eingepflanzt. Seit drei Jahrzehnten veranstalten die Vereine in den großen Städten, voran in Berlin, wissenschaftliche Vorlesungen und Unterrichtskurse. Diese Kurse, abgehalten an Orten, wo viele Lehrer wohnen und leicht zuströmen, und ausgedehnt über einen längeren Zeitraum, haben eine größere Bedeutung, als die kurzen ¶ Ferienkurse, die an einzelnen Universitäten stattfinden. Doch ist wiederum solchen Ferienkursen die Pflege speziellerer Interessen leichter möglich, und so haben sie sich für die Fortbildung im Fache der Religion ganz besonders bewährt (z. B. in Jena, Bonn und Dortmund). Wenn kritisch gerichtete Theologen diese Kurse abhalten, wird den Lehrern in Preußen die Teilnahme daran durch Urlaubsverweigerungen erschwert, wenn positive, durch Urlaubsgewährung erleichtert.

Trotz dieser Vorlesungen und sonstigen Kurse muß der Lehrer das meiste für seine Fortbildung aus Büchern schöpfen. Kleinere amtliche Bibliotheken verwaltet der Kreisschulinspektor. Größere Schulen haben Lehrerbibliotheken. Städte haben Büchereien für ihre Lehrer eingerichtet, so Berlin das städtische Schulmuseum. Aber an der Spitze stehen auch hier die Leistungen der Selbsthilfe, die Pädagogische Zentralbibliothek des Leipziger Lehrervereins (1871 als Comeniusstiftung begründet, eine der größten Bibliotheken Deutschlands überhaupt) und die Deutsche Lehrerbücherei des Berliner Lehrervereins (begründet 1876 als deutsches Schulmuseum, geleitet von A. Rebhuhn). Ein staatliches Schulmuseum fehlt, trotz oft wiederholter Anregungen, noch immer. Von den Buchhandlungen, die ihre Arbeit besonders in den Dienst der L.bildung gestellt haben, sind Hirt u. Sohn, Dürr, Julius Klinkhardt in Leipzig, Beyer u. Söhne in Langensalza, neuerdings auch die Union (Deutsche Verlagsgesellschaft) in Stuttgart und seit alters E. F. Thienemann in Gotha die vorzüglichsten.

Ueber die Lehrervereine wird der Artikel ¶ Volksschule unterrichten.

Carl Andreae: Zur inneren Entwicklungsgeschichte der deutschen Lehrerbildungsanstalten, 1893; — Ders.: Die Volksschullehrerbildung (in EHP² IX, S. 805—853); — Konrad Fischer: Geschichte des Volksschullehrerstandes, 1898 ²; — R. Rißmann: Geschichte des deutschen Lehrervereins, 1908; — Eduard Clausnitzer: Die Volksschullehrerbildung (In: W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich, Bd. III, Abt. 2, S. 231—343, 1904); — E. v. Bremen: Die Preußische Volksschule. Gesetze u. Verordnungen, 1905; — B. Rintelen: Die Volksschule Preußens in ihrem Verhältnis zu Staat und Kirche, 1908; — Fr. M. Schiele: Religion und Schule, 1906; — Richard Seyfert: Reform der L.bildung; — Karl Muthesius: Universität und Volksschullehrerbildung, 1904; — Ders.: Die L.bildung im Strom der Zeit, 1906; — Pädagogische Blätter für L.bildung und L.bildungsanstalten, Begr. von C. Kehr, hrsgeg. v. K. Muthesius, 1872 ff.

Schiele und (für 3) Tews.

Lehrerverband des Deutschen Reiches, katholischer, ¶ Charitas, 5. Ueber die andern Lehrervereine vgl. ¶ Volksschule, über Vereine für Lehrerinnen ¶ Lehrerin, 4.

Lehrfrauen ¶ Lehrerin, 2.

Lehrfreiheit ¶ Lehrverpflichtung usw.

Lehrgesellschaft, katholische (früher apostolische), ¶ Salvatorianer.

Lehrgewalt (potestas magisterii) beansprucht die katholische Kirche als ihre ausschließliche Befugnis, die Menschen durch die kirchliche Lehre zum ewigen Heil zu führen (¶ Katholizismus, 1). Nur die Kirche (Papst, allgemeine Konzilien, Bischof in seiner Diözese) kann diese Befugnis an andere übertragen (¶ missio canonica). Menschliche Wissenschaft darf mit der Kirchenlehre niemals in Widerspruch stehen. Deshalb beansprucht sie weiter die Aufsicht über jede Art von Unterricht in Schule und Universität (missio ecclesiastica; vgl. ¶ Kirche: VI, 2. 3 ¶ Lehrerseminar, 4). Denn die L. ist — mindestens seit dem ¶ Vatikanum — als Ausfluß der potestas iurisdictionis (¶ Jurisdiktion) zu betrach-

ten. — Anders die evangelische Kirche. Sie faßt die Befugnis zu lehren als zur potestas ordinis (ministerii; ¶ Ordination) gehörig auf und überläßt sie vielfach, z. B. an den Universitäten, dem Staate. Damit verliert die L. wesentlich an Bedeutung. Zur Durchführung der L. dient die ¶ Lehrverpflichtung der Kirchenbeamten. — ¶ Kirchengewalt. Friedrich.

Lehrlingsheime, evg., ¶ Innere Mission: IV, 1 b α. — Kath. Lehrlingsvereine ¶ Charitas, 3. — Vgl. auch ¶ Jugendfürsorge.

Lehrmethode ¶ Erziehung, 1—3 ¶ Psychologie, pädagogische, ¶ Katechetik ¶ Sokratik ¶ Religionsunterricht ¶ Biblische Geschichte ¶ Märchen ¶ Sagen ¶ Historienbuch ¶ Spruchbuch ¶ Bibel: IV ¶ Gesangbuch im Religionsunterricht.

Lehrprozeß ¶ Lehrverpflichtung usw. ¶ Ketzer usw. ¶ Disziplinarverfahren ¶ Spruchkollegium.

Lehrschriften, religiöse, ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, B 5. — Ueber christliche L. vgl. ¶ Symbole ¶ Katechismus ¶ Apostolikum ¶ Athanasianisches Symbol ¶ Nicaeno-Konstantinopolitanum ¶ Confessio Augustana ¶ C. Basileensis, ¶ C. Belgica usw.

Lehrschwestern: 1. L. der heil. ¶ Dorothea oder Dorotheanerinnen, religiöse Genossenschaft für Obhut und Unterricht von armen verlassenen Mädchen, seit 1839 aus einem 1830 in Rom gegründeten weltlichen Frauenverein zur Fürsorge für junge Mädchen entstanden, 1860 von Pius IX als Kongregation bestätigt, haben 6 Häuser in Italien und Niederlassungen in Brasilien; — 2. L. vom heil. Kreuz zu Menzingen ¶ Kreuz, heil., relig. Genossensch., 8; — 3. L. vom Kind Jesu ¶ Kind Jesu, 6.

¶ Schulschwestern ¶ Lehre, christl., relig. Genossensch., 6 und 7. Joh. Werner.

Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit.

1. Die Entstehung der gegenwärtigen Sachlage; — 2. Das Problem der Lehrfreiheit im Protestantismus; — 3. Praktische Forderungen.

1. Unter L.verpflichtung wird hier die Verpflichtung von Gliedern der Kirche, besonders Pfarrern, Religionslehrern, theologischen Hochschullehrern, auf die Kirchenlehre, die Bibel und die kirchlichen Bekenntnisschriften verstanden. Auch wo keine formelle L.verpflichtung besteht, wird doch in einer religiösen Gemeinschaft, also auch in jeder christlichen Kirche, weil sie Gemeinschaft des Glaubens, d. h. nicht bloß der sittlichen Gesinnung, sondern auch religiöser Anschauungen, religiöser Lehre sein will, unmöglich werden, wer diese Anschauungen von Grund aus bestreitet. Auf der anderen Seite aber hat nie ein größerer Kreis von Menschen völlig dieselben Anschauungen, auch nicht in religiösen Dingen; je höher die Kultur, desto unmöglicher wird das. Zwischen diesen beiden von der Natur der Sache gegebenen Grenzen das richtige Maß der Freiheit der Anschauungen und der Lehre zu finden, ist die bleibende Aufgabe auf diesem Gebiet. Denn beides, Freiheit der Anschauungen und Freiheit der Lehre, hängt zusammen. Zwar soll niemand seine vielleicht noch unreifen Ideen sogleich allen aufdrängen, und kritische Gedanken vor Heranwachsenden oder minder Gebildeten zurückzuhalten, kann pädagogische Pflicht sein. Aber eine allgemeingültige Abgrenzung zwischen dem Geltungsgebiet dieser Pflichten und den Fällen, wo es vielmehr zum Unrecht wird, wenn jemand „die Wahrheit kennet und sagt sie nicht", ist nicht zu geben.

1. a) Schon das Urchristentum hat an dem Gegensatz zwischen Paulus und den Jerusalemer Aposteln (¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 2 c) lernen müssen, daß erhebliche Meinungsverschiedenheiten die Gemeinschaft des Glaubens nicht aufzuheben brauchen. Allmählich aber galt es als Pflicht jedes Christen, sich an die ¶ Regula fidei zu halten (¶ Ketzer und Ketzerprozeß). Der Grundsatz: „Was von der Kirche als Lehre festgelegt ist, dem darf kein Christ widersprechen; im übrigen sind Meinungsverschiedenheiten auch über religiöse und theologische Dinge unter Christen möglich", ist dann im Katholizismus herrschend geworden und geblieben. Nur ist der Umfang dessen, was die Kirche dogmatisch festgelegt hat, gewaltig gewachsen, und er wächst weiter; letzte Beispiele dafür, daß Fragen, die bisher als offen gelten konnten, vom kirchlichen Lehramt entschieden wurden, sind die Lehrentscheidungen Pius' X gegen den ¶ Reformkatholizismus. Seit den Zeiten der alten Kirche hat man, namentlich nach Lehrstreitigkeiten, oft förmliche Bekenntnisse der Rechtgläubigkeit, die weit über das schlichte Taufbekenntnis hinausgingen, verlangt. Unterzeichnungen von Lehrbeschlüssen der Synoden, von Widerrufserklärungen usw. kommen seit den dogmatischen Streitigkeiten des 4.—7. Jhd.s häufig vor, bei Laien wie Geistlichen. Soweit von letzteren bei Antritt des Amts ein feierliches Glaubensbekenntnis abgelegt wurde (von höheren Geistlichen durch ein Rundschreiben), geschah es zunächst meist nicht eidlich. Eine ausdrückliche Verpflichtung aller Priester auf Festhalten am kath. Glauben und Erfüllung der sonstigen Aufgaben ihres Amtes schrieb für Spanien ein Konzil von Toledo 675 vor. Italienische Bischöfe versprachen dem Papst seit etwa derselben Zeit eidlich Gehorsam und Festhalten am kath. Glauben. Außerhalb Italiens hat wohl zuerst Winfried ¶ Bonifatius solchen Eid dem Papste geleistet. In der zweiten Hälfte des Mittelalters setzten ihn die Päpste allmählich für den gesamten abendländischen Episkopat durch. Daß auch die Priester von ihren Bischöfen in ähnlicher Weise verpflichtet werden, ist seit dem 8. Jhd. auch außerhalb Spaniens nachweisbar, hat sich aber bis zur Reformationszeit (trotz Aufnahme jenes Beschlusses von Toledo in die Kirchenrechtssammlung Gratians; ¶ Kirchenrecht, 3 c) nicht allgemein durchgesetzt. Die Dominikaner verpflichteten seit Ende des 13. Jhd.s ihre Theologen auf die Lehre des ¶ Thomas v. Aquino, die Franziskaner später auf die des ¶ Duns Scotus. Seit dem 16. Jhd. müssen alle röm.-kath. Priester die Professio fidei Tridentinae ablegen (¶ Tridentinum; Text bei Denzinger: Enchiridion, [11]1911, S. 327—329, C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1911[3], S. 258), seit 1877 mit Zusatz über das ¶ Vatikanum; Pius X hat 1910 den Anti-Modernisteneid (¶ Reformkatholizismus) hinzugefügt. — Lange Zeit hindurch ist Widerspruch gegen die Kirchenlehre (auch bei Laien) nicht nur kirchlich, sondern auch staatlich bestraft worden (¶ Ketzer und Ketzerprozeß). Jetzt erzwingt der Staat nicht mehr Annahme der Kirchenlehre. Aber die kath. Kirche verfügt noch über das Strafmittel der ¶ Exkommunikation auch gegen Laien, die ihrer Lehre widersprechen. Und auch wenn sie solche Mittel nicht anwendet, gilt doch in

jedem Falle gehorsames Annehmen der von ihr dargebotenen Lehre als religiöse Pflicht.

1. b) Dieses System strengen Wachens über einheitlicher Lehre und staatlichen Vorgehens gegen „Irrlehrer" ist zunächst z. T. noch im Protestantismus erhalten geblieben (vgl. ¶ Ketzer usw., 2. 3). Zwar gab es in den Ländern, die die Reformation einführten, zuerst recht bunte Verschiedenheit der religiösen Meinungen. Aber die Heftigkeit, mit der man die Lehrstreitigkeiten führte, beweist doch, wie sehr man nach Einheit der Lehre strebte. Offenbarer Widerspruch gegen die landeskirchliche Lehre wurde weithin auch bei Laien nicht geduldet. Hier und da wurden alle Bürger, anderwärts wenigstens alle Beamten auf die offiziell angenommene Lehre vereidigt; in Sachsen mußten sämtliche Lehrer (noch weit ins 19. Jhd. hinein auch die Lehrer der Naturwissenschaften an den höheren Schulen) und sämtliche Universitätslehrer und Universitätsbeamte (bis zum Fecht- und Stallmeister) das ¶ Konkordienbuch beschwören. Die Pfarrer wurden wohl überall ausdrücklich oder doch durch die ¶ Kirchenordnungen auf die protestantische Lehre verpflichtet. Wann dies im Protestantismus zuerst geschehen sei, ist neuerdings verschieden beantwortet worden. Die frühere Ansicht, in Wittenberg habe man seit 1533 bei Promotion und Ordination auf die 3 altkirchlichen Bekenntnisse und die ¶ Confessio Augustana verpflichtet, hat P. Drews dahin eingeschränkt, daß dies nur bei Promotionen geschehen sei. O. Ritschl hat dann auch dies bezweifelt; eine Verpflichtung dieses Inhalts bei Promotionen sei erst nach Luthers Tod von Melanchthon eingeführt worden (s. d. Lit.). Die erste Kirchenordnung, die ausdrücklich die Pfarrer an Augustana und deren Apologie bindet, ist die pommersche von 1535. Jedoch erfuhr das System bald Milderungen. Der Zwang gegen Laien, die Kirchenlehre gehorsam anzunehmen, verfiel zum mindesten in den Landeskirchen großenteils schon im 17. Jhd. Heute wird niemand, mag er noch so offen atheistische Propaganda treiben, aus einer deutschen evg. Landeskirche ausgeschlossen, wenn er nicht selbst austritt. Daß auch bei den Theologen Lehreinheit nicht dauernd aufrecht zu erhalten war, zeigte sich im deutschen Luthertum, als es ¶ Calov nicht gelang, den ¶ Synkretismus (vgl. Georg ¶ Calixtus) durch eine neue Bekenntnisschrift auszuschließen. Der ¶ Pietismus hat dann, nachdem zunächst vielfach pietistische Pfarrer hatten weichen müssen und man ihn z. T. durch neue Verpflichtungsformeln unmöglich zu machen gesucht hatte, sein Recht in der Kirche erobert; radikale Pietisten wie ¶ Dippel schrieben kräftig gegen die L. Auch das Eindringen der ¶ Aufklärung rief behördliche Gegenmaßregeln hervor (in Preußen durch ¶ Wöllner, in Kursachsen usw.); aber der Gang des Prozesses gegen den Zopf-Schulz (¶ Schulz, Joh. Heinr.) bewies, wie abgeneigt man allem Zwang in diesen Dingen war. Um 1800 herrschte im evg. Deutschland meist weitestgehende L.freiheit; wer in einem Ländchen Schwierigkeiten hatte, wurde leicht in einem anderen angestellt. Dabei hat man die bestehenden L.verpflichtungen häufiger tatsächlich als gesetzlich gemildert, oft auch unverändert gelassen; man deutete sie stark um. Als aber nach den Freiheitskriegen die kirchliche ¶ Restauration immer stärker wurde und die Erweckung (¶ Pietismus: II) in der Folge vielfach die festen Formen des alten Kirchentums erneuerte (¶ Neuluthertum), hat man das Fortbestehen der alten Verpflichtungsformeln benutzt, um den Rationalisten ihr Daseinsrecht in der Kirche abzusprechen, und, z. T. unter ausdrücklichem Hinweis auf diese Verpflichtungen, zahlreiche Pfarrer wegen kritisch-theologischer Anschauungen gemaßregelt. So wurden in den 40er Jahren die ¶ Lichtfreunde aus der preußischen Landeskirche hinausgedrängt. Besonders die Stellung zum Apostolikum hat viele „Fälle" veranlaßt (¶ Apostolikumstreit). Von anderen „Fällen" aus neuerer Zeit sind in Deutschland besonders bekannt geworden die Absetzung ¶ Weingarts, die Vermahnung Max ¶ Fischers, die Nichtbestätigung ¶ Césars, und in neuester Zeit das Vorgehen gegen ¶ Jatho. Der preuß. Oberkirchenrat stellte ihn vor das ¶ Spruchkollegium, und dieses schloß ihn (24. Juni 1911) vom Pfarramt in der altpreußischen Landeskirche aus.

Die heutige Rechtslage in den deutschen evg. Landeskirchen ist folgende. Es gibt fast überall ausdrückliche L.verpflichtungen für die Geistlichen, aber in sehr verschiedener Form: mündlich, schriftlich, eidlich, nicht eidlich, vor der Behörde, vor der Gemeinde. Ebenso werden neben der Bibel sehr verschiedene Bekenntnisschriften genannt: nicht nur, wie selbstverständlich, auf lutherischem und reformiertem Boden verschiedene, sondern auch in beiden Kirchen wiederum nicht überall dieselben, auf lutherischem Boden meist die im ¶ Konkordienbuch enthaltenen, aber nicht überall die ¶ Konkordienformel; gelegentlich auch solche Schriften des 16. Jhd.s, die heute sogar den meisten Theologen gänzlich unbekannt sind. Vor allem aber ist die Strenge der Verpflichtung sehr verschieden. Einige Formeln scheinen ein Abweichen von der Lehre der Bekenntnisschriften überhaupt nicht zuzulassen. Andere wollen offenbar nur an die Grundsätze der Reformation und der Bekenntnisschriften binden. Die meisten sind mehrdeutig. Geschichtliches Verständnis der Formeln bedeutet oft keine Erleichterung; sie stammen großenteils aus alter Zeit, die in den Bekenntnisschriften wirklich den Ausdruck ihres Glaubens sah und nicht mit derartigen Verschiedenheiten der theologischen Ansichten rechnete, wie wir sie im heutigen Protestantismus finden. Auch wo den Geistlichen bei Antritt ihres Amts keine ausdrückliche L.verpflichtung auferlegt wird, sind sie tatsächlich an die in der Kirche überlieferten Anschauungen dadurch stark gebunden, daß durch die ¶ Agenden das, was sie amtlich zur Gemeinde sprechen, großenteils vorgeschrieben ist; auch die Ordnung der ¶ Perikopen kommt hier, obgleich weit weniger, in Betracht. Für die ¶ Religionslehrer, die nur im Kgr. Sachsen und in Reuß ä. L. ein förmliches Lehrgelübde ablegen, tritt in entsprechender Weise die Bindung an die Lehrpläne ein. Für die evg.-theologischen Universitätslehrer besteht bei den meisten Fakultäten keine förmliche Verpflichtung; wo es der Fall ist, ist sie der der Pfarrer in der betr. Landeskirche verwandt oder gleich (¶ Fakultäten, theologische, 1 c).

2. Es erheben sich drei Fragen. — 2. a) Zunächst: Besteht nicht zwischen diesen

Lehrverpflichtungen und dem, was die Pfarrer tatsächlich lehren, den wirklichen Anschauungen der Theologen (und der Gemeinden) unserer Tage, ein unerträglicher Abstand? Die L.verpflichtungen in der deutschen Schweiz (vgl. ¶ Ketzer usw., Sp. 1078 f ¶ Schweiz) sind so weit gefaßt, daß kaum jemand, der überhaupt evg. Christ sein will, in ihnen eine Fessel für den Pfarrer sehen wird. Anders steht es mit den meisten im Reich. Es ist zwar bei einer ganzen Anzahl dieser Formeln in einer dem Theologen deutlichen Weise ausgesprochen, daß die Bekenntnisschriften im Range unter der Bibel stehen, was ja z. B. die ¶ Konkordienformel selbst schon aufs stärkste betont hat. Pietisten und Rationalisten wollten sich vielfach auf die Bekenntnisschriften nur verpflichten, quatenus (soweit) sie mit der Bibel übereinstimmen. So wird im Kgr. Sachsen der Geistliche verpflichtet, das Evangelium von Jesu Christo zu verkündigen, wie es in der heil. Schrift enthalten und in den Bekenntnisschriften unserer evg.-luth. Kirche bezeugt ist. Die Ausdrücke „enthalten“ und „bezeugt“ sind mit Bedacht gewählt. Aber wenn als Bekenntnisschriften ausdrücklich die ungeänderte ¶ Confessio Augustana und sodann die übrigen Schriften (des ¶ Konkordienbuchs) genannt werden, so wird der Laie sicher zunächst meinen, es solle auch eine inhaltliche Bindung z. B. gerade an das, was der ungeänderten Augustana eigentümlich ist, erfolgen. Bei einigen Formeln vollends ist die Absicht, zwischen den religiösen Hauptgedanken und unwesentlichen Einzelheiten zu scheiden, nicht oder nur höchst unvollkommen ausgesprochen. Auf solche Formeln sich verpflichten kann ein Theologe der Gegenwart nur, indem er sie stark umdeutet, so wie man auch das ¶ Apostolikum umdeutet, dessen regelmäßiger liturgischer Gebrauch ja von kirchlich-konservativer Seite oft als eine beständige L.verpflichtung hingestellt wird. Es steht aber nicht so, daß solches Umdeuten auf die „kritischen“ oder „modernen“ oder „liberalen“ Theologen beschränkt wäre. Kein evg. Theologe der Gegenwart stimmt in allen Punkten mit den Bekenntnisschriften des 16. Jhd.s überein; zu den notwendigen Voraussetzungen der Denkweise jener Zeit gehört doch z. B. auch das dreistöckige Weltbild (¶ Kosmologie). Einiges, was die luth. Bekenntnisschriften enthalten, würde heute kein evg. Theologe ohne Schwierigkeiten lehren dürfen, z. B. uns katholisch erscheinende Vorstellungen von Maria. Aber gilt nicht doch, daß die „positiven“ Theologen unserer Zeit wenigstens das Wesentliche vom Inhalt der Bekenntnisse festhalten, während die „Modernen“ viel stärker davon abweichen? Nein, wenn man, was allein richtig ist, unter dem Wesentlichen versteht, was jenen Vätern wesentlich war, nicht was wir für wesentlich halten. Offenbar war den Vätern jener Bekenntnisse ein solcher Teufelsglaube wesentlich, wie ihn heute auch kein „positiver“ Theologe mehr hat, ebenso das strenge Festhalten an der lutherischen Abendmahlslehre; die Union wäre ihnen verwerflich gewesen. Daß oft gerade in strenggläubigen Kreisen unserer Tage herrschende Auffassungen z. B. von der Würde des Sonntags (¶ Sabbat und Sonntag) von den Lehren der Bekenntnisse weit abweichen, sei nur angedeutet, ebenso, wie sehr sich die Gedankenwelt des ¶ Gemeinschaftschristentums davon entfernt. Wie aber nicht alles Wesentliche aus den Bekenntnisschriften des 16. Jhd.s von den Theologen der Neuzeit festgehalten wird, die in kirchlich konservativen Kreisen als Autorität gelten, so auch nicht alles Wesentliche des altkirchlichen Dogmas: ¶ Kahnis vertrat eine subordinatianische Christologie (¶ Dreieinigkeit, 2. 3). Auch stehen nicht alle biblischen ¶ Heilstatsachen als geschichtliche Vorgänge fest (¶ Heilige Geschichte), z. B. für manche nicht die vaterlose Geburt Jesu. — Ist aber überhaupt der Kritik Raum gegeben, so ist es mißlich, eine Grenze zu ziehen. Auch die Frage, ob Jesus angebetet werde oder nicht, als lebendiger Herr gelte oder nicht, bewirkt nicht eine klare Scheidung der Geister in dem Sinne, daß es nicht vermittelnde Anschauungen und Uebergänge gäbe. Zwischen den „positivsten“ und den „kritischsten“ evg. Theologen der Gegenwart mag ein weiter Abstand sein, den viele als „tiefen Graben“ empfinden. Aber worauf es hier ankommt, ist die Frage: werden Entscheidungen der Kirchenbehörden, daß gewisse kritisch-theologische Anschauungen noch bei Dienern der Landeskirche geduldet werden sollen, kritischere aber nicht mehr, so viel Kraft haben, weithin einzuleuchten und zu überzeugen, wie nötig ist, damit nicht diese Handhabung der Lehrordnung als inkonsequent und ungerecht immer allgemeiner auf Widerspruch stoße? In einigen Landeskirchen sind ja seit langer Zeit Maßregelungen von Pfarrern wegen kritischer Theologie nicht mehr vorgekommen. Aber wo sie vorkommen, wird bei Fortsetzung diese Praxis immer stärker jenem Vorwurf der Inkonsequenz und Ungerechtigkeit ausgesetzt sein. Und wenn einer gemaßregelt wird, andere aber, die wesentlich ebenso denken, unbehelligt bleiben, so legt sich auf sie allmählich der moralische Zwang, vor die Behörde zu treten und zu erklären: „Wir verlangen, ebenso behandelt zu werden“. Einigermaßen konsequent und strenge wird die Orthodoxie allenfalls noch in Mecklenburg-Schwerin und Reuß ä. L. gewahrt. — Hinzu kommt, daß solche Maßregelungen und Lehrprozesse weithin die Gemeinden und vollends die der Kirche Entfremdeten in dem Argwohn bestärken, die Pfarrer dürften nicht reden, wie sie denken; sie predigten eben so, weil sie dafür bezahlt würden und sonst ihr Amt verlören. — Endlich haben die Pfarrer und Oberlehrer ihre Anschauungen doch z. T. von den theologischen Professoren. Wenn theologische Kritik in unpädagogischer Weise weitergegeben wird, so mag das gerügt werden, aber oft handelt es sich rein um die grundsätzliche Frage, ob der Pfarrer dieselben kritischen Anschauungen haben darf wie die Professoren. Will man aber auch die evg.-theol. ¶ Fakultäten an die kirchlich überlieferte Lehre binden, so schiebt man sie an die Seite der durch den Anti-Modernisteneid (¶ Reformkatholizismus) bloßgestellten katholischen und gefährdet ihr Dasein an unseren Universitäten aufs schwerste.

2. b) Umso ernster muß freilich die zweite Frage aufgeworfen werden, ob nicht in unserer evg. Kirche die eingangs angegebene Grenze längst erreicht oder überschritten ist, ob nicht in ihr manche keineswegs nur unwichtige Stücke der Ueberlieferung, sondern unentbehr-

liche Grundgedanken bestreiten, ob nicht so große Lehrverschiedenheiten da sind, daß deren weitere Duldung die Kirche ihres Charakters als Glaubensgemeinschaft beraubt und völlig zum Sprechsaal macht. Nun mag auf die Bekenntniskirche im eigentlichen Sinne in unseren Tagen ohnehin verzichtet werden müssen, wenn man die ¶ Volkskirche will; d. h. in den oben geschilderten Zustand, daß auch Atheisten, solange sie nicht selbst austreten, rechtlich Mitglieder unserer Landeskirchen bleiben, muß man sich schicken, wenn man nicht durch Aufrichtung irgendwelches Mindestmaßes wirklicher Glaubensforderungen auch für alle Laien Tausende aus der Kirche hinausdrängen will. Aber muß die Kirche nicht wenigstens in dem Sinn Bekenntniskirche bleiben, daß ihre berufsmäßigen Diener nicht die Grundanschauungen der Kirche preisgeben oder gar offen bestreiten dürfen? Hier entsteht die Frage, was unveräußerliche Grundanschauung und was unwesentlicher Einzelgedanke ist, und welches Maß theologischer und religiöser Meinungsverschiedenheiten der Pfarrer für eine Kirche noch erträglich ist. Offenbar haben diese Meinungsverschiedenheiten im Lauf der Geschichte des Protestantismus sehr zugenommen. Die altprotestantische Orthodoxie kannte sie durchaus noch nicht in dem Maße, wie sie seit dem 18. Jhd. da sind. Man nahm vielmehr die Kirchenlehre im ganzen, großenteils mit ¶ fides implicita, an. Nur so ist die Leichtigkeit zu erklären, mit der die Pfarrer der 2. Hälfte des 16. Jhd.s umfängliche Sammlungen von Bekenntnisschriften unterschrieben. Es erschienen damals Verschiedenheiten etwa in der Abendmahlslehre (¶ Abendmahl: II, 7—9) in derselben Kirche als unmöglich, während heute auch kirchlich konservative Kreise sehr viel größere Lehrgegensätze als selbstverständlich ertragen. So mahnt die Geschichte, nicht zu rasch neue theologische Gegensätze als für die Kirche unerträglich zu beurteilen. Aber wer überzeugt ist, es gebe doch eben schließlich eine Grenze, und bei uns sei sie erreicht oder überschritten, wird durch jene Mahnung der Geschichte von dieser Ueberzeugung nicht abgebracht werden. Nur ist die Frage: wo ist die Grenze, d. h. was ist fundamental? War schon der alte Protestantismus hier nicht einig (¶ Glaube: VII), so scheint es im neueren erst recht nicht zu gelingen, dafür Grundsätze zu formulieren (s. 2 a); unsere Zeit ist nicht in diesem Sinne bekenntnisbildend. Die Kirchenbehörden entscheiden tatsächlich im einzelnen „Falle" darüber, ob ein wegen seiner Lehre angefochtener Pfarrer im Amte bleiben soll, weniger auf Grund allgemeiner und jedem bekannter Normen, als aus ihrer Beurteilung der gerade hier vorhandenen Sachlage. Klar liegt der Fall — aber er wird eine seltene Ausnahme sein —, daß ein Pfarrer, sich vom evg. Glauben entfernend, schließlich völlig beim Glauben und Bekenntnis einer anderen, bereits in derselben Gegend organisierten Kirche anlangt. Bei einem protestantischen Pfarrer in München, der innerlich völlig beim Katholizismus ankäme, wäre klar, daß er auch äußerlich hinüber gehen müßte; ebenso wenn einer in einer Gegend, wo Irvingianer sind, innerlich zu diesen überginge. Aber in solchem Fall wird es behördlichen Zwanges nicht bedürfen. Die Behauptung, so wenig ein evg. Pfarrer katholisch lehren dürfe, so wenig dürfe er dem Pantheismus oder Atheismus huldigen, trifft (auch wenn man ihr zustimmt und von der Frage absieht, wo der ¶ Pantheismus anfange, mit dem ¶ Theismus unverträglich zu werden) hier die Sache nicht ganz, so lange Pantheisten und Atheisten bei uns im allgemeinen nicht als Konkurrenzkirche organisiert sind. Und daß ein Pfarrer Atheismus predigt und das selbst zugibt, wird kaum vorkommen. Behauptet er aber, was ihm als Atheismus vorgeworfen wird, sei vielmehr ein geläuterter Gottesbegriff, so wird es mit darauf ankommen, wie er ihn verkündigt, ob so, daß der Gottesglaube anderer dadurch verletzt wird.

2. c) Dies führt auf die Frage nach dem Verhältnis des Pfarrers zur Gemeinde. In der Tat hat man von der Erkenntnis aus, inhaltlicher Begrenzung der L.freiheit stünden im Protestantismus der Gegenwart meist unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, ihre Grenzen formell zu bestimmen gesucht, nicht dogmatisch, sondern ethisch: es komme darauf an, wie der Pfarrer seine Anschauungen (und seine Abweichungen von der kirchlichen Ueberlieferung) vorgetragen habe, ob er seiner Gemeinde Anstoß gegeben habe oder aufbauend wirke. Offenbar wird hier das Urteil ungleich subjektiver sein, namentlich wenn aus der Gemeinde sowohl für als gegen den Pfarrer Stimmen laut werden. Es kommt aber hier die Tatsache zu ihrem Recht, daß der Pfarrer zunächst doch seiner Gemeinde dient. Und daß die geistige Lage unserer Gemeinden sehr verschieden ist — etwa die einer Universitätsgemeinde und die eines hinterpommerschen Dorfes —, wird zu sehr außer acht gelassen, wenn man nur die Uebereinstimmung des Pfarrers mit „dem" kirchlichen Bekenntnis prüft. Andererseits kann, wenn ein Pfarrer durch Schriften wirkt und auswärts Vorträge hält, natürlich nicht bloß nach seinem Verhältnis zu seiner Ortsgemeinde gefragt werden. Wer sich mit seinem Kirchenbegriff den ¶ Independenten nähert, wird Absetzung eines Pfarrers, den die Gemeinde zu behalten wünscht, ablehnen. Die Frage, inwieweit der Pfarrer L.freiheit haben solle, besteht aber auch für die selbständige Einzelgemeinde, nicht nur für große Kirchenkörper, die sich Lehreinheit zu erhalten suchen. Schließlich stehen hier zwei Interessen gegeneinander: 1. die Gemeinden dürfen nicht solchen Pfarrern preisgegeben werden, die, mit dem Glauben ihrer Kirche gänzlich zerfallen, vielleicht auch ohne noch Fühlung mit den religiös lebendigen Gliedern der Gemeinde zu haben, doch eigensinnig oder gar aus niederen Beweggründen ihr Amt behalten wollen; — 2. Die Pfarrer stehen unter einem (der Aufrichtigkeit vieler gefährlichen) Druck, wenn sie wissen: „wir können für Ueberzeugungen (jetzige oder etwa zukünftige) abgesetzt werden" (s. hierüber 2 d). Und das Zutrauen zur Wahrhaftigkeit der Geistlichen, das der evg. Kirche in unseren Tagen höchst nötig ist, leidet Schaden durch die „Fälle". Es ist nicht etwa das erste dieser Interessen rein das der Gemeinden, das zweite rein das der Pfarrer; Bekämpfung des sittlich Gefährlichen muß allen evg. Christen gleichmäßig wichtig sein. Jenes Interesse am Schutz der Gemeinde wird, soweit es sich um Gegensatz der Einzelgemeinde zum Pfarrer handelt, im wesentlichen gewahrt

durch den Schweizer Brauch, die Pfarrer auf Zeit zu wählen; einen unmöglich Gewordenen wählt man nicht wieder. Wer aber damit rechnet, Einzelgemeinden würden an Pfarrern festhalten, deren Lehre der Gesamtkirche unerträglich sei, wird in jenem Brauch keine genügende Sicherheit finden. Und daß er auch sonst seine Schattenseiten hat, ist offenbar. Schließlich kommt man hier auf die Frage des größeren oder geringeren Zutrauens zu den Pfarrern. Wo übersehbare Verhältnisse sind (wie bei den ¶ Herrnhutern), wo niemand ins Amt kommt, den man nicht als aufrichtigen und rechtlichen Charakter kennen gelernt hat, wird man sich nicht um Gesetze und Schutzmaßregeln gegen solche Pfarrer mühen, die innerlich ihrem Amte entfremdet werden; man würde vertrauen, daß solche von selbst gingen. In unseren Landeskirchen, wo die Verhältnisse oft sehr unübersichtlich sind, gilt: wer fürchtet, es würden oft Pfarrer in unwürdiger Weise am Amte kleben, denen das ihren Ueberzeugungen nach unmöglich sein müßte, der wird nicht auf gesetzliche Mittel verzichten, solche Pfarrer zu entfernen, auch wenn er jenes zweite Interesse in seinem ganzen Ernst würdigt, daß nämlich die drohende Amtsentsetzung der Aufrichtigkeit der Geistlichen und dem Zutrauen zu ihrer Wahrhaftigkeit gefährlich werden könne. Wer nicht mit solchen unerfreulichen Fällen rechnet, kann für Abschaffung all solcher Gesetze eintreten. Wollte man den Gedanken bis zum äußersten durchführen, daß keinesfalls dem Pfarrer, der um seiner Ueberzeugungen willen im Amte unmöglich wird, irgend welcher äußere Nachteil zugefügt werden dürfe, so ergäbe sich: formell bleibt er im Amt, nur würde die Kirche, um die Gemeinde nicht ihm zu überlassen, ihr einen zweiten Pfarrer geben, der in kirchlichem Sinne wirkt. Vor wirtschaftlichem Nachteil bewahrt wäre jener aber auch, wenn er zwar das Amt verlöre, aber sein Gehalt behielte. Auch diese Regelungen der Dinge hätten ihre Schwierigkeiten. Für uns handelt es sich aber zunächst nicht darum, solche konkreten Versuche einer Lösung des Problems zu konstruieren; worauf es ankam, war, das Problem, den Gegensatz zweier Interessen zu zeigen.

2. d) Man kann es noch von anderer Seite her zu verstehen und zu lösen suchen. Was erscheint natürlicher, als daß der Pfarrer, wenn seine Ueberzeugungen mit seinem Amt unvereinbar werden, dieses niederlegt? Und doch ist es für einen Mann, namentlich in späteren Jahren und wenn er Ernährer einer Familie ist, oft sehr schwierig, noch in einem anderen Berufe Unterhalt zu finden. Nun mag es seltene Ausnahme sein, daß in späteren Jahren noch die religiösen Ueberzeugungen sich wandeln. Man mag daher zu vermeiden suchen, daß Theologen allzu früh ins Pfarramt kommen; bei den meisten erfolgt doch der Abschluß des Universitätsstudiums vor dem 25. Jahre. Dieses Studium bereitet sie nun normaler Weise nur auf einen Beruf vor, und zwar einen, der ganz bestimmte Ueberzeugungen erfordert. Liegt nicht immer etwas Mißliches darin, daß jemand, um es scharf auszudrücken, für die Vertretungen von Gesinnungen bezahlt wird? Und sind nicht Ueberzeugungen desto wertvoller, je unabhängiger von äußeren Motiven sie erworben und festgehalten werden? So wird es zum Problem, ob man weiter in der bisherigen Weise die Theologen nur auf diesen einen Beruf hin studieren lassen soll (denn ob jemand Pfarrer oder Religionslehrer ist, macht hier grundsätzlich nichts aus). In anderen Berufen wie dem des Richters finden sich diese Schwierigkeiten doch nur in geringerem Maße. Schleiermacher meinte, jeder Theologe solle zugleich sich einige Vorbildung für einen anderen Beruf erwerben. Dies allgemein durchzuführen, würde aber heute gewiß noch schwieriger sein als damals. Leichter wird sein, daß man Pfarrern, die durch ihre innere Entwicklung für das Amt untauglich werden, durch ausreichende Unterstützung den Uebergang in einen anderen Beruf ermöglicht oder sie, wenn sie dazu zu alt sind, wirtschaftlich sicher stellt.

3. Das führt zu den praktischen Forderungen. Ob völlige L.freiheit zu fordern sei, darüber können, wie sich aus dem oben Gesagten ergibt, auch Anhänger eines entschiedenen kirchlichen ¶ Liberalismus verschieden denken; es hängt das von den konkreten kirchlichen Verhältnissen und von dem Zutrauen ab, das man überhaupt in die Menschen setzt. Ob man die Möglichkeit, einen Pfarrer um seiner Lehre willen seines Amtes zu entheben, auch für den Fall haben will, daß seine Gemeinde zu ihm steht, hängt von dem Kirchenbegriff ab, den man hat. Daß die Gemeinde nicht nur gehört werde, sondern mit zu entscheiden habe, ist eine billige Forderung, die im preußischen Irrlehregesetz (s. u.) nicht erfüllt ist. Der Einwand, sie sei nicht unparteiisch, trifft nicht; wird der Generalsuperintendent immer unparteiisch sein? Die Amtsenthebung aber würde bisweilen auch nur für die betr. Gemeinde auszusprechen sein; wer an einem Ort unmöglich ist, braucht es nicht in allen Gemeinden derselben Kirche zu sein. Unabhängig von der Frage, inwieweit grundsätzlich L.freiheit bestehen soll, ist die Forderung, veraltete L.verpflichtungsformeln abzuschaffen oder zu ändern, die mit unserer religiösen und theologischen Lage unvereinbar sind (s. Sp. 2037). Erwägt man aber, daß sie meist entweder unerfreulich mehrdeutig sind oder doch leicht einmal veralten werden, so wird man darauf verzichten, sie so formulieren zu wollen, daß sie den Rechtsgrund zur Amtsenthebung eines Pfarrers bilden können, sie dogmatisch-juristisch auszufeilen. Ein religiös-sittliches Gelöbnis mag bleiben, soweit es erwünscht scheint. Die Behörden urteilen aber schon heute bei Lehrprozessen weniger auf Grund der L.verpflichtungsformeln, als aus der konkreten Lage heraus; man mache, was Tatsache ist, auch zum Grundsatz. Daß der um seiner Lehre willen abgesetzte Pfarrer nicht aufs Pflaster geworfen werden dürfe, ist neuerdings immer allgemeiner anerkannt worden. So ist das Verfahren bei Anfechtung der Lehre eines Pfarrers auch formell zu sondern vom ¶ Disziplinarverfahren und einer eigenen Behörde zu überweisen; namentlich die ¶ Evg. Vereinigung hat das in Preußen verlangt. Beide Forderungen sind für die Landeskirche der 9 älteren preußischen Provinzen erfüllt durch das sogen. preußische Irrlehregesetz von 1910 (vgl. ¶ Ketzer usw., Sp. 1079). Hier wird ein ¶ Spruchkollegium für kirchliche Lehrangelegenheiten errichtet und dem Pfarrer, der um seiner Lehre willen seines

Amtes enthoben wird, ein Ruhegehalt gewährt. Ferner muß eine Behörde, die im Notfall den Pfarrer wegen seiner Lehre entfernen soll, Vertreter der theologischen Wissenschaft unter ihren Mitgliedern haben, wie es in Preußen der Fall ist. Wenn aber tatsächlich solche Behörden nicht bloß danach urteilen werden, wie der Pfarrer seine Anschauungen vorgetragen hat, sondern auch danach, ob sie diese Anschauungen für richtig halten, müßte konsequenter Weise nicht bloß gegen eine allzu kritische Theologie, sondern eventuell auch gegen theologische Rückständigkeit vorgegangen werden. Gewiß, wissenschaftliche Fragen werden nicht gerichtlich entschieden, und nie wird der Protestant seine Kirchenbehörden für unfehlbar halten. Aber wenn Behörden über kirchliche Lehrstreitigkeiten tatsächlich auch theologisch urteilen, dann sollen sie es nach beiden Seiten hin. Der Satz, das Bekenntnis sei nicht Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung, könne also erst recht nicht durch kirchliche Richtersprüche geändert werden, ist eine durch die Tatsachen überholte Beteuerung, mag er sich auch in vielen Kirchenverfassungen finden. Endlich aber werden in der gegenwärtigen Lage die deutschen evg. Landeskirchen nur dann vor immer schwereren Erschütterungen bewahrt bleiben, wenn an den verantwortlichen Stellen die Erkenntnis wächst, wie inkonsequent vielfach bisher vorgegangen wurde (s. Sp. 2038), und der Entschluß stärker wird, in Würdigung unserer theologischen und religiösen Lage dem aus kirchlich konservativen Kreisen heraus beständig wiederholten Verlangen nach strengerer „Lehrzucht" ruhig zu widerstehen und mehr L.freiheit zu gewähren. Und ebenso muß bei den Mehrheiten der Synoden das Verständnis dafür zunehmen, daß manche der bestehenden L.verpflichtungen und manche liturgische Ordnungen, besonders der vorgeschriebene Gebrauch des Apostolikums, in vielen Fällen das Gewissen solcher Theologen belasten, die im übrigen ihrer Kirche zu dienen wohl fähig und bereit sind. Behandelt man solche Dinge als Machtfragen, so ist der Schaden, den die Kirche nicht nur in ihrem Ansehen vor der Welt, sondern in sich selbst erleidet, unberechenbar.

Die Literatur ist sehr umfangreich, besonders aus den Zeiten, wo die L.verpflichtung umstritten war: in Deutschland zu Anfang und Ende des 18. Jhd.s und wieder seit etwa 1830. Zu 1: Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd. III, 1883, S. 218 ff. — Ueber die neuesten Lehrordnungen im Katholizismus s. d. Lit. unter ¶ Reformkatholizismus. — Ueber die Entstehung der L.verpflichtung im Protestantismus zuletzt: Paul Drews: Die Ordination, Prüfung und L.verpflichtung in Wittenberg, 1904; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, S. 212 ff; — Paul Tschackert: Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 372 ff. — Literaturangaben zu den Streitigkeiten bis zur 1. Hälfte des 19. Jhd.s bei E. Köllner: Symbolik der luth. Kirche, 1837. Neuere Literatur bei Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, 1886[8], S. 948. — Gute Darstellung der Geschichte in einem einzelnen Lande (Sachsen) gibt M. Krenkel: Religionseid und Bekenntnisverpflichtung, 1869; — Die geltenden Bestimmungen bei Hermann Mulert: Die L.verpflichtung, 1906[2]; — Die Ordinationsverpflichtungen bei G. Löber: Die im evg. Deutschland geltenden Ordinationsverpflichtungen, 1905.

Zu 2 und 3: Ueber die L.verpflichtung der theol. Universitätslehrer Erich Haupt: Die Kirche und die theol. L.freiheit, 1881. Ueber die der Pfarrer: Richter-Dove-Kahl und die dort genannte Literatur, s. o. Genannt sei noch: F. Schleiermacher: Ueber den eigentümlichen Wert symbolischer Bücher (Ges. Werke, 1. Abt., 5. Bd., S. 423 ff); — Ders.: an v. Cölln und Schulz (ebda. 667 ff); — Ders.: Praktische Theologie, 1850 (Ges. Werke, 1. Abt., 13. Bd.), S. 622 ff; — Otto Baumgarten: Der protestantische Lehrprozeß (ZprTh 1900, S. 53 ff); — Mart. Rade: Reine Lehre, 1900; — Am ausführlichsten: J. C. G. Johannsen: Allseitige Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symb. Bücher, 1833; — Zum religiösen Verständnis: J. Kaftan: Die Verpflichtung auf das Bekenntnis, 1898[3]; — Mit gutem Material zum preuß. Irrlehregesetz, aber verständnislos: Ed. Hubrich: Das Verfahren gegen Geistliche bei Lehrirrungen, 1909. Die Verhandlungen der preußischen Generalsynode 1909 über das sogen. Irrlehregesetz sind in Sonderdruck erschienen 1910 (Berlin, Wiegandt und Grieben). — H. Mulert: Wahrhaftigkeit und L.verpflichtung, 1911; — Die sittlichen Bedenken gegen das herrschende System am eindrücklichsten bei Christoph ¶ Schrempf: Zur Pfarrersfrage, 1893, und Zur Reform des evg. Pfarramts, 1911. — Zum Fall Jatho sind mehrere Hefte „Aktenstücke" bei Neubner, Köln, erschienen, von sonstigen Schriften vgl. Mart. Rade: Jatho und Harnack, 1911.

Mulert.

Lehrvikariat. In mehreren deutschen evg. Landeskirchen (Altpreußen, Schleswig-Holstein, Frankfurt, Hannover luth.) gehört in neuerer Zeit ein (meist einjähriger) Aufenthalt des ¶Kandidaten der Theologie bei einem praktischen Geistlichen, das sogen. L., zur Ausbildung für das Pfarramt (¶ Pfarrervorbildung). Doch ist es insofern nicht gleichmäßig obligatorische Durchgangsstufe für sämtliche Kandidaten, als ein Kursus im ¶ Predigerseminar es ersetzen kann; die Bedingungen dafür sind in den einzelnen Kirchen verschieden. In Braunschweig besteht ein ganz fakultatives L. Die Absicht ist, dem Kandidaten Gelegenheit zu geben, „sich im vertrauensvollen Anschluß an erfahrene Geistliche mit den Aufgaben und Geschäften des geistlichen Amtes und den Bedürfnissen einer Kirchgemeinde bekannt zu machen und sich unter fürsorglicher Anleitung in der Ausübung pastoraler Arbeit zu üben" (Altpreußen). Das L. ist somit vom Hilfsvikariat scharf zu unterscheiden. Der Lehrvikar soll in der Regel in Haus und Familie des mit seiner Leitung betrauten Geistlichen (der für den entstehenden Aufwand entschädigt wird) Aufnahme finden. Auch auf die theologische Fortbildung soll Rücksicht genommen werden; doch kommt dieser Zweig der Ausbildung im L. jedenfalls durchschnittlich erheblich weniger zu seinem Recht als im Predigerseminar. Die Schwierigkeit der Einrichtung liegt in dem Umstand, daß ihre günstige Wirkung ganz und gar von der Persönlichkeit des leitenden Pfarrers abhängt, zu einem guten Teil sogar von der Frage, ob diesem das eigene Amt die nötige Zeit zu eingehender Beschäftigung mit dem Lehrvikar freiläßt. L. und Predigerseminar sollten sich übrigens im theol. Bildungsgang nicht ausschließen, sondern aufeinander folgen.

Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen, 2. Bd. 1906, 1. Abt. § 54; — August Wächtler: Evg. Pfarramtskunde, 1905; — Arnold Hein: Zur Kandidatenausbildung (Preuß.Kirchenz. 1907, S. 629—633); — Ders.: Vikariat oder Predigerseminar? (ebenda 1908, S. 595 ff); — Martin Clasen: Predigerseminar und Vikariat (ebenda 1908, S. 37 ff. 51 ff. 646 ff); — Paul

Gennrich und Eduard Frhr. v. d. Goltz: Die praktische Ausbildung der evg. Geistlichen (in: Nachrichten aus dem evg. Predigerseminar Wittenburg, 1909); — E. Nitze: Anstellung und Vorbildung der Geistlichen der evg. Landeskirche, 1900 (hier die einschlägigen gesetzlichen und behördlichen Bestimmungen für Preußen). **Schian.**

Lehrzucht ¶ Lehrverpflichtung usw. ¶ Ketzer usw. ¶ Disziplinarverfahren ¶ Spruchkollegium.

Le Jai (Jajus), Claudius, ¶ Ingolstadt, 2.

Leib und Seele ¶ Dualismus, 1 ¶ Energie usw., 4. 5. ¶ Parallelismus ¶ Mensch ¶ Seele.

Leibeigenschaft ¶ Agrargeschichte: II, 4. 8. 11.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646 bis 1716), Begründer der deutschen Philosophie des 18. Jhd.s (¶ Philosophie, Neuere; ¶ Aufklärung, 3 a. b), geb. als Sohn eines Professors der Moralphilosophie in Leipzig, studierte daselbst Philosophie, Mathematik und Jura. Wegen seiner Jugend in Leipzig zur Doktorprüfung nicht zugelassen, promovierte er 1666 in Altorf. Man bot ihm sogleich eine Professur an, die er aber im Drang nach praktischer Betätigung ausschlug. Er trat zunächst in kurmainzische Dienste. 1672 ging er mit politischen Aufträgen nach Paris, vor allem um durch seinen Vorschlag einer Eroberung Aegyptens Ludwig XIV von Deutschland abzulenken. War auch diese Mission erfolglos, so war doch der Pariser Aufenthalt wissenschaftlich für ihn sehr fruchtbar. Er entdeckte, gleichzeitig mit ¶ Newton und dadurch mit diesem in einen Zank um die Priorität verwickelt, die Differentialrechnung. 1676 wurde er als Bibliothekar und Hofhistoriograph nach Hannover berufen. Eine Reihe bedeutender Geschichtswerke verdankt seinen Forschungen über die Abstammung der Welfen ihre Entstehung. Die Herzogin, spätere Kurfürstin Sophie interessierte sich für L. ähnlich, wie ihre Schwester Elisabeth für ¶ Descartes. Noch fruchtbarer war das Verhältnis zu ihrer Tochter Sophie Charlotte, der ersten preußischen Königin. Sie regte die „Theodizee" an (s. unten) und unterstützte L.s Plan der Gründung der „Sozietät (später Akademie) der Wissenschaften" in Berlin (¶ Akademie, 3), die für L. im Dienst seiner protestantischen ¶ Unionsbestrebungen sowohl (s. unten), wie seiner Missionspläne (¶ Heidenmission: III, Sp. 1993) stand. L. leitete die Akademie von Hannover aus und wandte dabei selber wie zuvor sein Interesse gleichmäßig den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft zu. Ausgehend von der sein ganzes System bestimmenden „allgemeinen Charakteristik", faßte er schon das Problem einer Weltschrift und einer Weltsprache ins Auge. In seinem Werk „Protogäa" will er die Entwicklung der Erde bis zum Beginn der Menschengeschichte darstellen (eine Vorbereitung von ¶ Herders „Ideen") So sehr verteilte er in genialer Vielseitigkeit seine Arbeitskraft auf die verschiedenen Wissenschaften, daß er darüber nie zu einer systematischen Darstellung seiner Philosophie kam. Sein rastloser Tätigkeitsdrang zog ihn stets davon hinweg zu neuen praktischen Aufgaben. Er war überhaupt nicht ein Systematiker, der, von Einem Grundgedanken ausgehend, ein festes System erstrebte, sondern hat die ihm eignen, spezifisch L.schen Lehren von verschiedenen Begriffen ausgehend und in zeitlich getrennter Auseinandersetzung mit andern Denkern entwickelt, nicht ohne daß sich dabei Widersprüche einstellten und die verschiedenen Schriften sich an einander stießen. Sie sind fast alle Gelegenheitsschriften. — L.s Lehre von Gott und Welt steht im Gegensatz zu ¶ Spinoza. Wohl sollen alle Erscheinungen der Welt auf ihre natürlichen Ursachen zurückgeführt werden (¶ Kausalität), deshalb aber doch auch anerkannt werden, daß sie nach Zwecken hinstreben (¶ Teleologie). Nicht nur eine Substanz, sondern unendlich viele, die Monaden, bilden die Welt; es sind kleinste Teilchen (vgl. die Atomenlehre; ¶ Energie usw., 3 a), aus Körper und Seele bestehend und ein Stufenreich von niederer zu höchster Vollkommenheit darstellend. Der menschliche Körper besteht aus vielen niedrigeren, die menschliche Seele aus einer hochentwickelten Monade. Daher hat letztere eine Art Vorherrschaft. Sie kann aber nicht direkt auf die körperlichen Monaden wirken, da zwischen den Monaden keine Wechselwirkung bestehen soll. Vielmehr sind die korrespondierenden Vorgänge in verschiedenen Monaden zu denken wie völlig selbständige voneinander getrennte Uhrwerke, die nur deshalb genau in allen Aeußerungen zusammenstimmen, weil sie ihr Schöpfer, Gott, gewissermaßen gleichgestellt und reguliert hat (Prästabilierte Harmonie; eine dem „Okkasionalismus" von ¶ Geulincx und ¶ Malebranche verwandte Theorie). Gott ist so der einzige Zusammenhalt der Welt von Monaden, womit seine Bezeichnung als „höchste Monade" freilich nicht ganz in Einklang steht. Von bleibender Bedeutung ist L.s Hinweis auf die stufenweise Entwicklung in der Welt (¶ Entwicklungslehre, 1. 2), auf die unbewußten Vorstufen des bewußten Denkens (Unterscheidung der einfachen Vorstellung = Perzeption und der bewußten Vorstellung = Apperzeption), und auf die Bedeutung der Zwecke (¶ Teleologie). — Was seine religiöse und theologische Stellung betrifft, so findet sich bei ihm ein unausgeglichenes Nebeneinander von Rationalismus (vgl. ¶ Erkenntnistheorie, 4, Sp. 449) und Offenbarungsglauben (¶ Deismus: I, 3 c). Gegen Deisten und ¶ Sozinianer hat er als Apologet das Recht der Offenbarung und die Wahrheit christlicher Lehren, auch der Sätze der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre, verteidigt. Jesus kann ihm als bloßer Mensch nicht mehr Mittelpunkt aller religiösen Verehrung sein, und der Offenbarungsglaube ist ihm, da er nicht „widervernünftig", sondern nur „übervernünftig" ist, mit einer natürlichen Theologie vereinbar; die Vernunft hat die Aufgabe, die Offenbarung zu legitimieren, d. h. als echte von etwaiger falscher zu unterscheiden; sie vermag freilich nicht die Offenbarungswahrheiten zu begreifen, darf sie aber als empirisch gegebene positive Tatsachen auch nicht außer acht lassen. L.s bekannteste Schrift ist die „Theodizee", die „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (1710), eingeleitet von dem für L.s Theologie bezeichnenden „Discours de la conformité de la foi avec la raison", dazu bestimmt, die durch ¶ Bayles Kritik gefährdete Religion neu zu stützen und das damals viel umstrittene Theodizeeproblem (¶ Theodizee) zu lösen. Von zeitgenössischen Schriftstellern findet z. B. der Dubliner Erzbischof William King besondere Beachtung, der das Problem (De origine mali, 1702) wie L. und ¶ Shaftesbury optimistisch löste (die bestehende Welt die

beste der Welten), ohne das Uebel zu leugnen; aber wie die Sünde, das moralische Uebel, sich aus der ¶ Willensfreiheit des Menschen erklärt, so folgt das physische und metaphysische Uebel naturnotwendig aus der doch vollkommenen Anordnung der Welt und der Weltwesen nach Art einer Stufenleiter, auf der jeder Grad von Vollkommenheit vertreten sein muß und keiner größere Vollkommenheit fordern dürfe, als dem Ort, an den er gestellt ist, um der Ordnung willen zukommt. In verwandtem Geist (trotz aller Abweichungen im einzelnen) sucht L. das Dasein des Uebels und der Sünde in der Welt mit Gottes Güte auszugleichen, teils durch ästhetisierende Weltbetrachtung (Schönheit, Ordnung der Welt), teils durch Betonung der Beschränktheit menschlicher Einsicht, teils durch den Gedanken, daß, wenn es überhaupt eine Welt geben sollte, diese nur aus endlichen Wesen bestehen konnte, und mit der Endlichkeit sei Beschränktheit und Leidensfähigkeit unvermeidlich verknüpft (¶ Theodizee). Von den mannigfachen dogmatischen Fragen, die L. in diesem Zusammenhang berührt (Sündenfall, Erbsünde, Prädestination, Erlösung usw.), sei noch auf L.s Gottesbeweis hingewiesen, weil L. hier durch Rückgang auf den Satz vom zureichenden Grunde (das zweite Prinzip neben dem Prinzip des Widerspruches) ein Neues geschaffen hat (¶ Gott: IV, 4), und weil die hier begegnende Unterscheidung der „zufälligen" Tatsachen und der „notwendigen" Ideen, die allein „metaphysische Gewißheit" geben können, auch sonst für L. (z. B. in seiner Auseinandersetzung mit dem englischen ¶ Empirismus) von Bedeutung gewesen ist. — Unter seinen praktisch-kirchlichen Betätigungen stehen seine Unionsversuche im Vordergrunde, die nicht nur die Protestanten untereinander, sondern auch mit den Katholiken zu einen bestrebt waren (¶ Unionsbestrebungen, kath.; ¶ U., protestantische). An ersteren beteiligten sich von kath. Seite der Spanier Spinola und die Franzosen Pelisson und ¶ Bossuet, von protestantischer ¶ Molanus, und L. (der das Problem freilich zu einseitig intellektualistisch auffaßte), entwarf ein Programm, wonach die Protestanten die Universalkirche mit Oberhaupt und Konzilen anerkennen, in andern Dingen aber Freiheit haben sollten. Die Verhandlungen scheiterten an Bossuets Forderung, daß das ¶ Tridentinum als ökumenisches Konzil anerkannt werden müsse. Bei den von Brandenburg betriebenen Verhandlungen über die innerprotestantische Union suchte L. in den Lehren von der Prädestination und vom Abendmahl zu vermitteln, freilich vergeblich.

Dutens: Leibnitii opera omnia, 6 Bde., 1768; — Onno Klopp: L.s Werke (seit 1864); — C. J. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von L., 7 Bde., 1875—90; — Ders.: Die mathematischen Schriften usw., 7 Bde., 1848—63; — Zu einer kritischen Gesamtausgabe der Werke L.s haben sich die Berliner Akademie der Wissenschaften und die Pariser Académie des sciences, sowie die Académie des sciences morales et politiques verbunden. Die Ausgabe wird auf etwa 50 Quartbände zu je 60 Bogen geschätzt. Die ersten 3 Bände sollen 1911, die ganze Ausgabe in 30—40 Jahren erscheinen. — Die beste deutsche Ausgabe von L.s Philosophischen Werken bietet die „Philosophische Bibliothek", 4 Bde., 1904—06. I und II: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Uebersetzt von A. Buchenau, erläutert von E. Cassirer; III: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übersetzt von C. Schaarschmidt; IV: Die Theodizee, übersetzt von J. H. v. Kirchmann; — Die Reklambibliothek bietet eine Uebersetzung der „Theodizee" (2 Bde.) und der „Kleineren philos. Schriften" von Robert Habs; — Vieles (besonders vom Briefwechsel) ist ungedruckt meist in der Kngl. Bibliothek zu Hannover. Von neueren Auszügen aus den Inedita vgl. Georg Mollat: Mitteilungen aus L.ens ungedruckten Schriften, 1893, und Jean Baruzi: L. Avec de nombreux textes inédits, 1909. — Ueber L. vgl. Kuno Fischer: L., 1902^4; — Rud. Eucken in: RE^3 XI, S. 353—360; — E. Cassirer: L.s System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902; — Ludwig Stein: L. und Spinoza, 1890; — Albert Görland: Der Gottesbegriff bei L., 1906; — A. Thönes: Die philosophischen Lehren in L.s Theodizee, 1908; — L. Davillé: L. historien, 1909; — A. Pichler: Die Theologie des L., 1866—69, 2 Bde.; — Heinrich Hoffmann: Die L.sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, 1903; — F. X. Kiefl: Der Friedensplan des L. zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen, 1903; — Chr. A. Thilo: L.ens Religionsphilosophie, 1906; — Krogh-Tonningk: L. als Theologe (in „Essays"), 1906; — Adolf Harnack: Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900 (Einleitung und 1. Buch); — W. Windelband: Geschichte der Neueren Philosophie, 1907^4, § 48; — Ueber L.s Auseinandersetzung mit den Engländern vgl. F. Toennies: L. und ¶ Hobbes (Philosophische Monatshefte 23, 1887, S. 557 ff); — Leopold Zscharnack: ¶ Tolands Christianity not mysterious (deutsch von W. Lunde), 1908, S. 33—50 (S. 141—148 Neudruck von L.s Annotatiunculae 1701); — Weiteres in Ue^{10} III. **Strecker.**

Leichenbestattung ¶ Begräbnis ¶ Feuerbestattung ¶ Kirchhofsrecht.

Leichenlieder, altisraelitische, ¶ Dichtung, profane, im AT., 3 ¶ Klagelieder Jeremiae.

Leichenrede ¶ Begräbnis: II, 3. 4 ¶ Kasualien.

Leichenverbrennung ¶ Feuerbestattung.

Leiden (biblisch).

1. Religiöse Betrachtung der L.; — 2. Orakelfragen beim L.; — 3. Optimistische und pessimistische Betrachtung des L.s; — 4. Das Problem der L.; — 5. Betrachtung der L. im späteren Judentum und NT. — Für die Beurteilung der L. in andern Religionen sei besonders auf ¶ Buddhismus, 3 hingewiesen. Die dogmatische Erörterung der Probleme bieten die Artikel ¶ Theodizee, ¶ Weltleid, ¶ Optimismus und Pessimismus.

1. Alle besonders schweren oder sonst auffallenden Unglücksfälle irgend welcher Art, sei es solche, die den Einzelnen angehen, wie Krankheiten, Unglück in der Familie, der Tod, sei es solche, die das ganze Volk betreffen, wie Mißernte, Pestilenz, Feindesbedrängnis, werden vom alten Israel — nicht anders übrigens in Babylonien — als Wirkung der Gottheit aufgefaßt. Dies Urteil liegt besonders dann nahe, wenn das Unglück etwas besonders Grausames oder Unerklärliches hat, obwohl das naive Denken auch die Möglichkeit offen hält, daß ein Zufall vorliegen könne (I Sam 26_{10}). Wer von solchem „Schlage" betroffen ist, fühlt die Hand der Gottheit auf sich: Gott hat sich wider ihn gewandt und ist sein Feind geworden (vgl. ¶ Geister usw., 2. Sp. 1218 f). Ebendaraus erklärt sich auch, daß der antike Hebräer im Unglück alle Haltung verliert; man denke an ¶ Davids Auszug aus Jerusalem bei Absaloms Verschwörung, wo der König, völlig gebrochen,

nicht einmal Simeis Schmähungen zu bestrafen wagt in dem Gedanken, Jahve habe ihm solche Worte in den Mund gelegt (II Sam 16_{11}). Der selbstverständliche Wunsch des Hebräers ist in solcher Not, das Unglück zu wenden. Darum demütigt er sich tief vor dem Gott, der ihn geschlagen hat (z. B. II Sam 16_{12}): er beugt sich wie die Binse im Winde (Jes 57_5); er setzt sich wie Hiob auf die Erde, bestreut sich mit Asche, schert sein Haupt, zerreißt das Gewand und zieht den Sack, einen härenen Schurz, an, fastet, klagt und jammert (vgl. ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche). Dies alles in dem Gedanken, daß nur solche Selbstdemütigung Rettung bringen könne; denn Gott spottet der Spötter, den Demütigen aber gibt er Gnade (Spr 3_{34}). Auch die Kultusgemeinde hat bei öffentlichen Unglücksfällen solche Trauerfeiern gemeinsam begangen, die manchmal Jahre lang dauern konnten und dem leidenschaftlichen Drang eines temperamentvollen Volkes nach besserer Zeit hinreißenden Ausdruck geben mochten (¶ Psalmen: Klagepsalmen).

2. Manchmal mochte der Grund eines solchen göttlichen Zornes nahe genug liegen. Oft aber konnte der alte Hebräer mit dem Babylonier sagen: „die Sünde, die ich getan habe, kenne ich nicht", d. h. er schloß aus dem Unglück auf einen göttlichen Zorn und von diesem auf einen Verstoß, den er unbewußt begangen haben müsse. In solchem Fall begab man sich zum Orakel (¶ Mantik usw., 4), um so aus dem Munde der Gottheit selbst Aufklärung über die geschehene Sünde zu empfangen. So wendet sich David bei einer Hungersnot an Jahve um Aufschluß und erhält zur Antwort, daß Gott wegen eines Frevels, den Saul an den Gibeoniten begangen habe, dem Lande zürne (II Sam 21). Die erste Pflicht des Menschen ist es dann, die geschehene Sünde rückgängig zu machen. Ebendies zitierte Beispiel beweist, wie ernst man es damit nahm, und zu welchen blutigen Taten man dabei bereit war. Zugleich aber bestürmte man den Gott mit Opfern und Gaben. Wenn Jahve es ist, so sagt David in der Sage zu Saul, der dich in seinem Zorn gegen mich aufgereizt hat, so möge er Opfer riechen (I Sam 26_{19}). Auch dabei konnte man sich an das Orakel wenden, damit die Gottheit selber das ihr genehme Opfer aussuche. Die Micha 5_{6} f zusammengestellten Fragen: was soll ich tun, den beleidigten Gott zu versöhnen, lassen auf eine solche Sitte schließen und zugleich darauf, daß es eine Orakelinstanz gab, der man — ganz ähnlich wie in babylonischen Bußpsalmen — eine Menge solcher Fragen vorlegen konnte, und die dann an bestimmter Stelle mit „Ja" antwortete. Wie ein zur rechten Zeit gebrachtes Opfer den Zorn der Gottheit zur Gnade umstimmt, beschreibt schön der Schluß der Sintflutgeschichte I Mose 8_{21}. — Ganz gewöhnlich muß es auch gewesen sein, daß der Kranke zum Heiligtum ging, um dort entweder feierlich die Sünde zu bekennen und ¶ Entsündigung (: 4) durch den Sprengwedel des Priesters zu empfangen, oder um dort seine Unschuld zu versichern und mit einer liturgischen Waschung zu bezeugen (¶ Psalmen, 7).

3. Die L. waren dem alten Israeliten also wohl ein Anlaß zu bestimmten Handlungen, in denen er von ihnen frei zu kommen hoffte, aber sie waren ihm im allgemeinen kein Problem. War doch der alte Hebräer überhaupt mehr zum Handeln, als zum Reflektieren geneigt, und lebte er doch der Ueberzeugung, daß der gnädige Gott, nachdem der Sünder sich bekehrt hatte und Gottes Zorn verraucht war, auch wieder gnädig sein würde. Und auch, wenn den Frommen unerwartete L. treffen, konnte man sich durch die Behauptung helfen, daß sie nur zur „Prüfung" dienen sollten; vgl. die Volkssage von Hiob (¶ Hiobbuch, 2). Der ganze Optimismus Israels aber tritt in der eschatologischen Hoffnung hervor, wie sie besonders von den Heilspropheten gepflegt worden ist, wonach schließlich eine selige Zeit kommen wird, in der alle L. verschwinden (¶ Eschatologie: II). So suchte also der Glaube mit unverwüstlicher Kraft die Erlösung vom L. des Volkes und des Einzelnen in der Zukunft. — Nur im Mythus hören wir in alter Zeit andere Stimmungen: da seufzt der Mensch über das schwere Geschick, das der Bauer und sein Weib im Leben hat, und er begründet es dadurch, daß die Menschen, weil sie wider Gottes Willen nach der „Erkenntnis" gegriffen haben, von ihm zu dieser Mühsal verflucht worden sind (I Mose 3_{16} ff). — Eine höhere Anschauung, nämlich eine positive Würdigung des L.s, hören wir erst in der Literatur der „Sprüche" (¶ Sprüchebuch). Dieser Literatur, die pädagogischen Zwecken dient, liegt es nahe, die L. des Menschen mit den Schlägen zu vergleichen, ohne die es bei einer ernsten Erziehung nicht abgeht, und die jedenfalls der israelitische Vater nicht gespart hat. L. sind eine „Zucht" Gottes. Der Mensch möge sie erdulden, wie der Knabe auf die Rüge hört, und wissen, daß sie, wenn er sich dadurch zur Besserung leiten läßt, eine süße Frucht mit sich bringen (Spr 3_{11} f 10_{17} 12_1 $13_{1.\,24}$ u. a. Hiob 5_{17} 33_{19} ff). Doch ist zu betonen, daß dieser Gedanke eben in der Literatur der Proverbien seinen Sitz hat und die Psalmisten entweder garnicht oder nur ganz spät beeinflußt hat (vgl. Pslm 32 Klagelieder Jerem 3_{26} ff).

4. Das Problem des L.s erkennt der Dichter des ¶ Hiobbuches. Die Antwort der Alten, daß L. aus Sünde kommt, oder die der Neueren, daß L. Zucht sei, ist ihm unmöglich geworden. So ringt er, bald verzweifelnd, bald voller Entrüstung mit dem L. der Welt, und findet doch nach allem Hinundher nur die Antwort, daß man resignieren müsse; denn wer vermöchte es, dem allgewaltigen Gott Fragen zu stellen? Auch andere Frommen haben in derselben Zeit denselben Kampf gekämpft; die herrlichste Lösung hat der Dichter gefunden, der, wenn ihm auch Leib und Seele schwinden, nichts anderes als Jahve selbst begehrt: „wenn ich nur dich habe!" (Pslm 73_{25} f). Eine andere wundervolle Lösung der Frage nach dem L. des Gerechten ist in dem geheimnisvollen Kapitel Jes 53 niedergelegt: der ¶ Knecht Jahves leidet für sein Volk, der Gerechte für die Ungerechten; das Sühnopfer ihrer Sünden nimmt er auf sich, um sie zum Heile zu führen. — Hiobs schwächeres Gegenstück, der Prediger Salomonis (¶ Predigerbuch), seufzt über die „leidige Mühe, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich damit abzumühen" (1_{13}), und kommt bis zu dem sonst ganz unantiken Haß auf das Leben selbst (2_{17}), findet aber den trivialen Trost, daß es doch auch Essen und Trinken und Freude auf Erden gibt (2_{24} 3_{12}).

5. In der späteren Zeit, als das Geschlecht immer zarter und verzagter wurde, ist das Ringen mit dem L. immer schwächer geworden und der Glaube an die, durch die L. gegebene, heilsame göttliche Zucht immer deutlicher hervorgehoben (JSir 2_{4}f 4_{17}f). So heißt es in den Psalmen Salomos (¶ Pseudepigraphen): „Heil dem Manne, dessen der Herr mit Zurechtweisung gedenkt". „Denn der Herr ist denen gütig, welche die Zucht auf sich nehmen (Pslm Sal $10_{1.2}$). Das sind Gedanken, die dann im NT widerklingen (I Kor 11_{32} Hebr 12_{4}ff Jak 1_{2}f). Noch später werden die Gemüter beherrscht von dem Herannahen einer neuen Welt (¶ Eschatologie: II, 4), wo „der Tod verborgen ist, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen und die Schmerzen vorüber" (IV Esra 8_{53}); und nun ist es Zeichen des Frommen, die Gegenwart über der Zukunft zu vergessen (IV Esra 7_{16}) und zu urteilen, daß die L. dieser Zeit nicht wert sind der zukünftigen Herrlichkeit (Röm 8_{18}). **Gunkel.**

Leiden, religiöse Genossenschaften vom: 1. Kleriker vom L. Jesu Christi, auch Leidensbrüder genannt = ¶ Passionisten; — 2. Schwestern vom L. = Klarissen-Kapuzinerinnen (¶ Kapuzinerinnen, 1). — Schwestern vom hl.sten Kreuz und Leiden ¶ Kreuz, relig. Genossensch., 15. **Joh. Werner.**

Leiden, Universität, ¶ Niederlande: III.

v. Leiden, Johann, ¶ Wiedertäufer, 1.

Leiden Christi ¶ Jesus Christus: II, 3; III A ¶ Christologie: I—II ¶ Christi Blut ¶ Werk Christi.

Leidensbrüder = ¶ Passionisten.

Leidenschaft ¶ Temperament.

Leidensstationen (Jesu) ¶ Kreuzweg ¶ Ausstattung, kirchl., 8.

Leighton, Fred, ¶ Kunst: IV, 2e.

Leihanstalten, kirchliche, ¶ Montes pietatis.

Leihe ¶ Agrargeschichte: II, 4. (Sp. 248); 5. ¶ Prekarie ¶ Lehnsgewalt ¶ Investitur.

Leipoldt, Johannes, evg. Theologe, geb. 1880 zu Dresden, 1905 Privatdozent in Leipzig, 1906 desgl. in Halle, seit 1909 ord. Prof. für NT in Kiel.

Verf. u. a.: Schenute von Atripe, 1903; — Sahidische Auszüge aus dem 8. Buch der apostolischen Konstitutionen, 1904; — Didymus der Blinde, 1905; — Geschichte des nt.lichen Kanons I, 1907; II, 1908; — Geschichte der koptischen Literatur (in: Literaturen des Ostens VII, 2), 1907; — Die christlichen Sekten der Gegenwart, 1909. **M.**

Leipzig, Universität. Die Handelsstadt im Herzen Deutschlands ist auch religionsgeschichtlich von weittragender Bedeutung; was sie zu einem Brennpunkte des religiösen Geisteslebens für Deutschland gemacht hat, ist insonderheit die Universität. Sie ward 1409 von ¶ Prag aus gegründet, indem 46 Professoren und Magister und gegen 2000 Baccalaureen und Studenten, sämtlich Deutsche, durch tschechischen Druck gekränkt (vgl. ¶ Hus usw., 1), Böhmen verließen und in L. um Aufnahme baten. Markgraf Friedrich der Streitbare hieß sie willkommen und „vergönnte hier den ausgetriebenen Künsten Herberge". Papst Alexander V gab die Zustimmung zur Universität, deren erster Rektor Otto von Münsterberg am 2. Dezember 1409 sein Amt antrat. Eine bevorzugte Stellung nahm an der neuen Universität, die sich reicher fürstlicher Huld erfreute, von Anfang an die Theologie ein. Es war damals die herrschende ¶ Scholastik des Mittelalters in streng konservativer Ausprägung; sie hielt sich in L. trotz Humanismus und Reformation noch lange. Gegen den Geist, der seit 1517 von der Schwesterstadt ¶ Wittenberg ausging, verhielt sich L., wo ¶ Wimpina, Hieronymus Dungersheim (1465—1539; aus Ochsenfurt gebürtig) und ¶ Emser lehrten, ablehnend. Daran änderte auch die L.er Disputation von 1519 (¶ Karlstadt ¶ Luther) nichts.

Als 1539 die Stadt L. evangelisch geworden war, stand die theologische Fakultät und die Universität noch neutral oder feindlich. Erst 1543, wo Herzog ¶ Moritz der Universität das aufgehobene Paulinerkloster schenkte, erhielt die Fakultät evangelisches Gepräge. Im August 1545 hielt Luther in der Paulinerkirche die erste evangelische Predigt. Die ersten Vertreter evg. Theologie in L. sind Wolfgang Schirmeister (gest. 1555), Bernhard Ziegler (1496 bis 1552), ¶ Alesius und ¶ Pfeffinger. Neben ihnen wirkte der Latinist ¶ Camerarius. Hielten die Theologen Wittenbergs zäh an Luthers Lehre fest, so waltete in L. mehr melanchthonischer Geist, bis im 17. Jhd. dem Zug der Zeit gemäß auch in L. in Männern wie ¶ Leyser, ¶ Hülsemann, ¶ Scherzer und den ¶ Carpzoven die strenge Orthodoxie die Oberhand gewann. — ¶ Spener'scher Geist führte dann 1686 zur Gründung des Collegium philobiblicum und verschaffte in Männern wie Paul ¶ Anton und August Hermann ¶ Francke in L. dem Pietismus die erste akademische Vertretung, — freilich nicht unangefochten. Doch ward allmählich die gesamte Fakultät in Gelehrten wie ¶ Alberti, Adam ¶ Rechenberg (¶ Terministischer Streit), Gottlob Friedrich Seligmann (1654—1707), Börner und den beiden ¶ Olearius (Joh.; Gottfried) von mild-orthodoxem, dem Pietismus nicht abgeneigtem Geiste beherrscht; der letzte Vertreter der alten Orthodoxie war Heinrich Klausing (1675—1745). Auch der Geist der Aufklärung hat sich nach anfänglichen Kämpfen (¶ Thomasius) hier eine Stätte erobert. ¶ Gottsched hat ihr die Wege geebnet. Durch Philosophie, Poesie und Bildung drang der neue Geist in die L.er Theologie, deren glänzendster Vertreter im Jahrhundert der Aufklärung ¶ Ernesti ist, der die Schriftauslegung von der Dogmatik befreite, um sie unter das Gesetz der Grammatik zu tun. Der einseitigen Betonung der Philologie in der Theologie arbeitete Ernestis Widerpart, ¶ Crusius, entgegen, dem Männer wie ¶ Gellert und ¶ Morus verwandt waren. Hatte das Ende des 18. Jhd.s der Universität überhaupt einen Niedergang gebracht — auch nach 1800 hat keiner der großen Philosophen des deutschen ¶ Idealismus in L. gelehrt —, so brachte das anhebende 19. Jhd. der theol. Fakultät durch ¶ Tittmann, ¶ Tzschirner, ¶ Winer und andere einen entschiedenen Aufschwung, und die „junge Fakultät", die Magister Wilhelm Theile (1799—1854; Mitherausgeber der Bielefelder Polyglotte; ¶ Stier), ¶ Hase, ¶ Niedner, übte starke Anziehungskraft auf die studierende Jugend aus. Der radikale Rationalismus hat in L. in der theol. Fakultät keine dauernde Vertretung gefunden, und der Verlauf der L.er Disputation von 1827, bei der in August ¶ Hahn der Supernaturalismus mit dem Rationalismus zusammenstieß, ließ ahnen, daß L. in der Folge der Boden für eine Theologie sein werde, die im Sinne des

wiederauflebenden Luthertums biblisch-konservative Bahnen einschlagen werde. Diesem ¶ Neuluthertum, das schließlich die Fakultät jahrzehntelang wesentlich beherrscht hat, haben sich damals freilich nicht nur solche Vertreter des Rationalismus, wie der Philosoph ¶ Krug, ihm hat sich auch das anerkannte Haupt der Leipziger Wissenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s, der Philologe Gottfried Hermann († 1848) scharf entgegengestellt. Und auch innerhalb der theol. Fakultät selber hat er sich nicht so rasch durchsetzen können. Als ¶ Harleß nach kurzer einflußreicher Wirksamkeit 1850 einem Rufe nach Dresden folgte, stand ¶ Kahnis einige Jahre als Vertreter dieser Richtung allein, bis ihm 1856 ¶ Luthardt zur Seite trat. Diese beiden und Franz ¶ Delitzsch galten dann längere Zeit als Häupter des Leipziger Luthertums. Eine mildere Nebenströmung hatte ihr Haupt in ¶ Fricke. Von den sonstigen Ordinarien des 19. Jhd.s sei noch auf ¶ Großmann, ¶ Tuch, ¶ Brückner, ¶ Tischendorf hingewiesen. Unter den Extraordinarien und Privatdozenten hat es daneben Vertreter anderer Richtungen gegeben: A. ¶ Harnack begann seine Lehrtätigkeit in L. (¶ Christliche Welt, 1). Diejenige kritische Auffassung des AT.s, die hauptsächlich durch ¶ Wellhausens Name bezeichnet ist, wird noch jetzt durch ¶ Guthe wirksam vertreten, den bedeutendsten der Leipziger AT.ler, den man freilich konsequent vom Ordinariat ferngehalten hat. Die Fakultät im engeren Sinne hat sich den konservativen Charakter bewahrt, wenn auch an die Stelle der Männer strengen Luthertums allmählich mildere traten, — als Nachfolger von Kahnis ¶ Brieger, für Zahn ¶ Heinrici, für Luthardt ¶ Kirn. Aber einer Rückberufung A. Harnacks stellte sich das Landeskonsistorium entgegen, und als beim Ausscheiden Frickes die Berufung W. ¶ Herrmanns in Frage stand, entschied sich die Regierung für ¶ Ihmels.

In der gegenwärtigen theol. Fakultät ist die Exegese durch ¶ Kittel und ¶ Heinrici vertreten, Kirchengeschichte durch ¶ Brieger und ¶ Hauck, Dogmatik und Ethik durch ¶ Ihmels (Kirns 1911 freigewordenes Ordinariat ist noch unbesetzt), Praktische Theologie durch ¶ Rietschel und ¶ Rendtorff. Neben ihnen wirken als Extraordinarien ¶ Gregory, ¶ Guthe, ¶ Schnedermann, ¶ Thieme und als Privatdozenten ¶ Hermelink, ¶ Windisch, H. ¶ Hoffmann, ¶ Jeremias, Kramer. — Wie in älteren Zeiten sind bis in die Neuzeit herein auch die andern Fakultäten in L. z. T. durch Männer vertreten gewesen, die in protestantischem Geiste tätig der evg. Kirche förderlich waren, den Nationalökonomen ¶ Roscher, den Juristen ¶ Sohm, die Philosophen Drobisch, Heinze und ¶ Wundt, die Philologen Ritschl, Zarncke und Curtius. Beim Jubiläum 1909, das unter großer Teilnahme gefeiert ward, konnte die Universität zurückschauen auf ein Halbjahrtausend wissenschaftlichen Strebens auf allen Gebieten.

In Verbindung mit der Universität steht das von dem ersten Universitätsprediger geleitete Predigerseminar (Predigerkollegium an St. Pauli, seit 1862), an dem neben Geistlichen der Stadt auch Theologen der Universität tätig sind. — Ueber die Kngl. Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften zu L. vgl. ¶ Akademie, 4.

Johannes Gersdorf: Die Universität L. im ersten Jahre ihres Bestehens, 1847; — Friedrich Zarncke: Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität L. (in ASG II, 1857, S. 511—922); — Gottlieb Kreußler: Geschichte der Universität L., 1810; — Wilh. Bruchmüller: Der L.er Student von 1409—1909, 1909; — Otto Kämmel, G. Witkowski, R. Wustmann: Geschichte des geistigen Lebens in L., 1909; — Benedikt Winer: De facultatis theol. evang. in universitate Lipsiensi originibus, 1839; — Franz Blanckmeister: Die theologische Fakultät der Universität L., 1894; — Otto Kirn: Die L.er theologische Fakultät in fünf Jahrhunderten, 1909. — Weiteres bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 653 ff.

Blanckmeister.

Leipziger Disputation (1519) ¶ Karlstadt ¶ Luther; — **Leipziger Kolloquium** von 1539 ¶ Melanchthon ¶ Witzel; — von 1631 ¶ Unionsbestrebungen, protest.; — von 1827 ¶ Hahn, August; ¶ Leipzig.

Leipziger Interim (1548) ¶ Deutschland: II, 2 ¶ Interim.

Leipziger Missionsgesellschaft ¶ Heidenmission: III, 4; IV, Tabelle I A 1.

Leisen ¶ Kirchenlied: I, 2 b; III, 2.

Leisentritt, Joh., ¶ Kirchenlied: II.

Leitung des Religionsunterrichts ¶ Kirche und Schule, 2 b; 3 ¶ Schulaufsicht ¶ Lehrerseminar, 4.

v. Leixner, Otto, ¶ Sittlichkeitsbestrebungen.

Lektionarien ¶ Evangeliarien ¶ Brevier, 1.

Lektionen (Leseabschnitte), kirchliche, ¶ Perikopen. Vgl. auch ¶ Hauptgottesdienstordnung, 2 b; ¶ Gottesdienst: IV, Jüdischer, 3.

Lektoren (Vorleser) ¶ Beamte, kirchliche, 1 ¶ Kirchenverfassung: I, A 1 d.

Lektorium (Lesepult) ¶ Ausstattung, kirchl., 2 ¶ Kirchengeräte, 1 ¶ Lettner.

Leland, John (1691—1766), englischer Apologet und presbyterianischer Geistlicher zu Dublin. Schrieb im Geiste des rationalen Supernaturalismus ¶ Lockes und dessen „Reasonableness of Christianity". — ¶ Deismus: I, Sp. 2001 f.

Schriften: A View of the principal deistical Writers, 1754—56, 1766^{4} (deutsch: L.s Abriß der vornehmsten deistischen Schriften I, 1755, von H. G. Schmidt; II, 1755/56, von J. H. Meyenberg), ein noch heute unentbehrliches Repertorium zur Geschichte des Deismus von ¶ Herbert von Cherbury bis ¶ Hume und ¶ Bolingbroke; — Das systematische Hauptwerk L.s ist The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, shown from the State of Religion in the ancient Heathen World, (1764) 1819^{3} (deutsch: L.s Erweis der Vorteile und Notwendigkeit der christlichen Offenbarung von L. G. Crome, mit Vorrede von Ch. W. Fr. ¶ Walch, 1769); — Von kleineren apologetischen Schriften vgl. seine gegen ¶ Tindal gerichtete Answer to a late book intitled: Christianity as old as the Creation, 1733, 1737^{2}, 1740^{3}; The divine Authority of the Old and New Testament asserted, 1739/40, 1752^{2}, gegen ¶ Morgans Moral Philosopher (deutsch 1756 von A. G. Masch); Reflections on Lord ¶ Bolingbroke's Letters on the Study and Use of History, 1753; Remarks on a late Pamphlet, intitled: Christianity not founded on argument, 1744, gegen ¶ Dodwell d. Jüngeren. — Ueber L. vgl. Dictionary of National Biography 33, S. 17 f. **Zsch.**

de Lellis, Camillus, Stifter der ¶ Camillianer.

Le Maistre, 1. Antoine (1608—58), Jansenist, seit 1628 Rechtsanwalt in Paris, seit 1637 in ¶ Port Royal (¶ Jansenismus, 2. 4).

Bf. u. a.: Vie de St. Bernard, 1648; — L'aumône chrétienne, 1658.

2. Simon, de Sericourt, sein Bruder (1611 bis 1658), seit 1638 in ¶ Port Royal.

3. Isaak Louis, sein Bruder (1613—84), mit dem Beinamen de ¶ Sacy. Vgl. ¶ Port Royal ¶ Jansenismus, 4. **Zisch.**

Lemberg, Erzbistum in Galizien, nach der polnischen Annexion von Rotrußland durch Bulle Gregors XI vom 13. Febr. 1375 mit dem Sitz in Halicz errichtet. 1415 erfolgte die Uebertragung des Metropolitanstuhles nach L. Der Kirchenprovinz sind die Bistümer Przemysl und Tarnow (¶ Krakau) als Suffraganatstühle einverleibt. — Die Erzdiözese L. umfaßt den Lemberger, Zolkiever, Zloczower, Brzezaner, Stryjer, Stanislauer, Kolomejer, Tarnower und Czortkower Kreis, sowie das Herzogtum Bukowina, erstreckt sich somit über einen Flächenraum von 808 ⁹/₁₀ Quadratmeilen mit zusammen ca. 960 000 Seelen. Die ca. 250 Pfarreien sind auf 29 Dekanate verteilt. — Ordensniederlassungen: Jesuiten (5), Dominikaner (8), Karmeliten (4), Bernhardiner (9), Minoriten (3), Kapuziner (3), Missionare (1), Benediktinerinnen (1), Sakramentinerinnen (1), Schwestern vom Herzen Jesu (1), u. a.

L. ist zugleich der Sitz des griechisch- und des armenisch-kath. Erzbischofs. Das 1539 errichtete und 1700 mit Rom unierte (¶ Unierte Kirchen) griechisch-kath. Bistum wurde 1806 zur Metropole erhoben; die griechisch-katholischen Bistümer Przemysl (seit ungefähr 1000) und Stanislau (seit 1885) sind derselben als Suffraganate unterstellt. Die armenisch-kath. seit dem 17. Jhd. mit Rom unierte Erzdiözese mit 4000 Seelen, die in Galizien und der Bukowina zerstreut leben, reicht in das 14. Jhd. zurück.

Die L.er Kaiser Franzens-Universität trat 1784 ins Leben, seit 1871 mit polnischer Unterrichtssprache. An ihr besteht eine kath. theol. Fakultät mit parallelen Lehrstühlen für die griechisch-unierten Hörer.

Baumgarten-Swoboda: Die kath. Kirche, 1907, S. 361—373; — KL VII, S. 1715—34; — RE³ XIV, S. 320. **Völker.**

Lemgo ¶ Lippe: I.

Lemire, Jules Auguste, französischer Politiker, geb. 1853 in Vieux-Berquin (Departement Nord), Priester seit 1878, vertritt seit 1893 in der französischen Deputiertenkammer als einziger Vertreter des Klerus neben Abbé ¶ Gayrand den Kreis Hazebrouck (Nord) und gehört mit den Abbés ¶ Dabry, der 1910 aus der kath. Kirche austrat, und ¶ Naudet zu den Führern der christlichen Demokratie in Frankreich (vgl. ¶ Katholisch-sozial, 6). Außer einer Reihe von politischen Kongressen hat Abbé L. die Priesterkongresse von Reims (1896) und Bourges (1900) organisiert und sich dadurch den Vorwurf des ¶ Amerikanismus zugezogen. L. hat auch die Anregung zu zahlreichen Wohlfahrtsanstalten für Arbeiter gegeben und als Gründer der Société des Jardins ouvriers die internationalen Kongresse der Jardins ouvriers 1903 und 1906 geleitet.

Im gleichen Geist wirken die von ihm herausgegebenen Zeitschriften: Le Coin de Terre und Le Foyer. L. schrieb: Le cardinal ¶ Manning et son action sociale, 1889; — L'abbé Dehaene et la Flandre, 1890; — Le catholicisme en Australie, 1891. — Ueber L.: P. Dabry: Les catholiques républicains. Histoire et souvenirs 1890—1903, 1905. **Lachenmann.**

Lemme, Ludwig, evg. Theologe, geb. 1847 zu Salzwedel, 1872 Repetent in Göttingen, 1874 Domhilfsprediger in Berlin, 1876 Privatdozent in Breslau, 1881 a.o. Prof. daselbst, 1884 ord. Prof. in Bonn, seit 1891 in Heidelberg.

Verf. u. a.: Das Evangelium in Böhmen, 1877; — Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, 1880; — Die Sünde wider den heil. Geist, 1883; — Die Prinzipien der Ritschlschen Theologie, 1891; — Heilstatsachen und Glaubenserfahrung, 1895; — Die Freundschaft, 1897; — Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wiederbringung, 1899; — Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion, 1901; — Christliche Ethik, 1905; — Jesu Wissen und Weisheit, 1907; — Jesu Irrtumslosigkeit, 1907: — Theologische Enzyklopädie, 1909; — Ferner Predigten (Zeugnisse vom Heil in Jesu Christo, 1899). **M.**

Lemnius, Simon (1511—1550), humanistischer Dichter, „erster namhafter Uebersetzer der Odyssee, frühester vaterländischer Epiker der Schweiz", geboren in St. Maria im Münstertale, studierte in München, Ingolstadt, Wittenberg, wurde mit Melanchthon und dessen späterem Schwiegersohn Georg Sabinus befreundet, veröffentlichte Pfingsten 1538 zwei Bücher Epigramme mit einer schmeichlerischen Vorrede an ¶ Albrecht von Mainz, erregte dadurch Luthers höchsten Zorn, wurde relegiert, rächte sich durch eine um ein drittes Buch vermehrte Ausgabe der Epigramme, eine prosaische Apologie und den schmutzigen „Mönchshurenkrieg", eine Reihe dramatischer Szenen, Enthüllungen aus dem Eheleben Luthers, ¶ Jonas' und ¶ Spalatins, wurde nach längerem Umherirren in der Mark, in der Schweiz und am Rhein in Chur als Lehrer an der neugegründeten Nikolailateinschule angestellt.

ADB 18, S. 236—239; — P. Merker: S. L., ein Humanistenleben, 1908. — Lessing schrieb eine Rettung des L. (= „Schriften", Zweiter Teil, 1753). **O. Clemen.**

Lemp, Johann Jakob (†1532) ¶ Tübingen.

Lemuel = ¶ Samuel.

Lemuren, Geister der Verstorbenen (Manen), die als Gespenster umgehen, wenn der Dienst an ihnen versäumt wird, und die dann den Menschen Unheil bringen. Bei den Lemurien, dem Totenfest am 9., 11. und 13. Mai, versöhnte sie der Vater der Familie durch Bohnenopfer und andere Sühnungen. Die Larven, ursprünglich die Quäler der Seelen in der Unterwelt, wurden oft neben den L. als böse Dämonen genannt und mit ihnen später verwechselt. ¶ Ahnenkult. **Sch.**

Lenau, Nikolaus, ¶ Literaturgeschichte: III, D 9.

Lenfant, Jacques (1661—1728), reformierter Kirchenhistoriker, geboren zu Bazoches, seit 1684 Geistlicher der französischen Gemeinde in Heidelberg, seit 1688 in Berlin, wo er zum Hofprediger und Oberkonsistorialrat aufstieg; seit 1724 auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

Vf. u. a.: Le Nouveau Testament traduit en françois sur l'original grec, avec des notes, 1718 (zusammen mit Js. de Beausobre; oft gedruckt); — Histoire du Concile de Constance, 1714, 1727²; — Hist. du Conc. de Pise, 1724; — Hist. de la Guerre des Hussites et du Conc. de Basle, 1731 (deutsch: L.s Geschichte des Hussitenkrieges, von M. Ch. Hirsch, 1783/84; dort auch Biographie L.s und Schriftenverzeichnis). — Von polemischen Schriften sei genannt: Préservatif contre la réunion avec le Siège de Rome, 1723, 4 Bde. — Ueber L. vgl. C. Pfender in RE³ XI, S. 366 f. **Zisch.**

v. Lengerke, Cäsar, ¶ Königsberg, Sp. 1570.

Lennig, Adam Franz (1803—66), ¶ Katholikentage (Sp. 1004).

Lenormant, François (1837—1883), französischer Orientalist, geb. in Paris, wurde 1862 Unterbibliothekar des Institut de France, 1874 Professor der Archäologie an der Nationalbibliothek. Als streng gläubiger Katholik hat er in seinen ersten Schriften „die berüchtigte und unmögliche Unterscheidung von elohistischen und jehovistischen Fragmenten" im Pentateuch (¶ Mosesbücher) lächerlich gemacht. Umso größer war in kath. Kreisen das Aufsehen, als er 1880 in der Vorrede zu seinem Werk „Les origines de l'histoire" (s. Lit.) es für unmöglich erklärte, „die Behauptung der sogenannten einheitlichen Komposition des Pentateuchs länger aufrecht zu halten". Unter dem Einfluß seiner These von der Vereinbarkeit dogmatischer Korrektheit mit kritischer Stellung zur Bibel begann der Aufschwung der kath. Bibelwissenschaft in Frankreich (¶ d'Hulst, ¶ Lagrange ¶ Loisy u. a.). Trotz heftiger Angriffe blieb L. zu seinen Lebzeiten von einer Maßregelung verschont. Vor seinem Tod unterwarf er seine Schriften dem Urteil der Kirche und erklärte sich bereit, alles zu verwerfen, was die Kirche verdamme. Aber erst am 17. Dezember 1887 erschien sein Werk „Les origines de l'Histoire" auf dem Index.

L.s wichtigste Schriften sind: Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques, (1868—69) 1887 bis 1888[9], 6 Bde. (deutsch 1871—72); — Lettres assyriologiques et épigraphiques, 5 Bde., 1871—1880; — Le déluge et l'épopée babylonienne, 1881; — Les Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, 3 Bde., 1880—1884; — La Genèse, traduction d'après l'hébreu avec distinction des élements constitutifs du texte, 1883. — Ueber L.: A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIX. siècle, 1902; — G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903. **Lachenmann.**

Lentulusbrief ¶ Literaturgeschichte: I, B 4.

Lenz, 1. Gottlieb Eduard (1788 bis 1829), evg. Theologe, geb. in Dorpat, 1809 Pastor in Dorpat, 1823 o. Prof. der prakt. Theologie daselbst, starb in St. Petersburg.

Vf. Commentationes de Duchoborzis I, 1829. **Frey.**

2. Max, Historiker, geb. 1850 zu Greifswald, 1876 Privatdozent in Marburg, 1881 a.o., 1885 ord. Professor daselbst, 1888 in Breslau, seit 1890 in Berlin.

Außer L.s bekanntem „Luther" (1883, 1897 [3]) sind unter seinen Schriften von kirchengeschichtlichem Interesse besonders: Drei Traktate aus dem Schriftenzyklus des Konstanzer Konzils untersucht, 1876; — Die Schlacht bei Mühlberg, 1879; — Geschichte der Universität Berlin, 1910; — L. gab den Briefwechsel Philipps des Großmütigen mit Bucer heraus, 1880—91 (in den: Publikationen aus den kgl. preuß. Staatsarchiven); — Zum Fall ¶ Spahn äußerte er sich in: Römischer Glaube und freie Wissenschaft, 1902. **M.**

3. Reinhold, ¶ Literaturgeschichte: III, D 6.

Leo, Name von 13 Päpsten.

Vgl. RE[3] XI, S. 367—393, KL[2] VII, S. 1746—1805, und Literatur über ¶ Papsttum.

I. der Große, Papst 440—461, geboren in Tuscien, römischer Diakon, wurde am 11. August 440 als Nachfolger ¶ Sixtus' III zum Bischof von Rom gewählt, der erste eigentliche Papst des Mittelalters. Seine Bedeutung beruht nicht so sehr in der Bekämpfung der Häresien (Pelagianismus, Manichäismus, Priszillianismus; ¶ Pelagius usw.; ¶ Mani usw.; ¶ Priscillianus usw.) sowie in den Auseinandersetzungen mit Alexandria und Byzanz über die Osterfestberechnung (¶ Ostern) als vielmehr in der Betonung der Herrschergewalt Roms und des Papsttums über die gesamte Kirche. Für L. ist der Ausgangspunkt seines Wirkens und Befehlens die Tatsache, daß Petrus zur Belohnung seines Glaubens den Primat (¶ Papat und Primat) erhalten habe; seine Gerechtsamen seien auch die aller seiner Nachfolger; alle Bischöfe aber seien diesen unterworfen, in wichtigen Fällen verpflichtet zur Berichterstattung nach Rom, dessen Papst allein bei ¶ Appellationen die Befugnis der Entscheidung habe. Diese Grundsätze wurden zur Geltung gebracht wie in Afrika, Illyrien und Italien, so auch in Gallien gegenüber den Primatialansprüchen der Bischöfe von Arles (vgl. ¶ Arles, Sp. 693 ¶ Hilarius von Arles). Während der Streitigkeiten darüber hat L. vom Kaiser Valentinian III (¶ Weströmisches Reich) das Edikt vom 6. August 445 erwirkt, nach dem das Verdienst des Petrus, die Würde der Stadt Rom und die Beschlüsse der hl. Synode (Sardika 343, ¶ Konzilien: II, 3 ¶ Julius I) den Primat des apostolischen Sitzes begründen und die päpstlichen Verfügungen zum Gesetz machen; wer nicht der Ladung vor sein Gericht folge, solle dazu durch den Provinzialstatthalter gezwungen werden. — Auch im Orient sollte L.s Eingreifen in die christologischen Streitigkeiten das Ansehen Roms fördern. Für die Synode zu Ephesus (449) verfaßte er den Lehrbrief wider Eutyches de vera Christi incarnatione. 451 erhielten seine Legaten auf dem Konzil zu Chalcedon den Ehrenvorsitz, sein Lehrbrief wurde angenommen und er selbst um Bestätigung der Beschlüsse ersucht (¶ Christologie: II, 3 b). Mehrere aber begegneten seinem dauernden Widerspruch, vor allem, daß der Patriarch von Konstantinopel (¶ Orthodox-anatolische Kirche: I; II, 1) gleiche Rechte haben solle wie der von Altrom; auch ¶ Juvenal von Jerusalem fand an L. einen Gegner. — L.s Ansehen steigerte sich, als er an der Spitze einer kaiserlichen Gesandtschaft vom Hunnenkönig Attila dessen Abzug erwirkte (452), den freilich u. a. auch Verpflegungsschwierigkeiten im hunnischen Reiterheere herbeiführten. Nicht verhindern aber konnte er die Plünderung Roms durch den Vandalenkönig Geiserich (455; ¶ Vandalen). — Nur L. und ¶ Gregorius I tragen in der Reihe der Päpste den Beinamen des Großen.

L.s Schriften in MSL 54—56 (Abdruck der Ausgabe der ¶ Ballerini). — H. Grisar: Analecta I, 1900, S. 307 ff; — C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums[3], 1911, S. 58 ff. 64 ff; — Ph. Kuhn: Die Christologie L.s d. Gr., 1894.

II. Papst Aug. 682—Juli 683, Nachfolger ¶ Agathos. Aus dem kurzen Pontifikat sind zu erwähnen die Anerkennung des Konzils von Konstantinopel (680; ¶ Konzilien: II) und damit die erneute Verwerfung des Papstes ¶ Honorius I als eines Monotheleten, die Vernichtung der Selbständigkeit des Erzbistums ¶ Ravenna und der Verzicht auf Gebühren bei Verleihung des Palliums.

III. Papst 795—816, ein geborener Römer, am 26. Dezember 795 als Nachfolger ¶ Hadrians I zum Papst gewählt, versicherte aber alsbald ¶ Karl dem Großen seine Treue, um durch Erneuerung des Bundes mit ihm sich zugleich seines Schutzes zu versichern. Er bedurfte dessen, als er

bei einer Prozession durch seine Gegner bedroht und selbst körperlich mißhandelt worden war (799); man warf ihm Ehebruch und Meineid vor und setzte ihn ab. L. floh zu Karl nach Deutschland, wurde jedoch von Königsboten zurückgebracht, die zugleich über die Empörung wie über L.s Verhalten eine Untersuchung veranstalten sollten. Ihr Ergebnis machte Karls Einschreiten notwendig, rief aber auch die Frage hervor, ob über einen Papst gerichtet werden könne (¶ Symmachus, ¶ Paschalis I, ¶ Pelagius I). L. vermied seine Verurteilung durch die Ablegung eines Reinigungseides vor der unter Karls Vorsitz in Rom tagenden Synode (23. Dezember 800), zwei Tage später setzte er in der Peterskirche dem fränkischen König die Kaiserkrone aufs Haupt (vgl. ¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2079). Obwohl diese Handlung später zugunsten des Papsttums und seiner Ueberordnung über das Kaisertum ausgedeutet worden ist, sah Karl d. Gr. in L. jedenfalls nur den ersten Metropoliten seines Reichs, dessen Widerstreben wider die Einfügung des filioque in das ¶ Nicaeno-Konstantinopolitanum unbeachtet blieb. Nach Karls Tod (814) versuchte L. die Unterordnung unter die Frankenherrschaft zu lockern und trotz des ungünstigen Ausfalls einer gegen ihn eingeleiteten Untersuchung gelang es ihm, Ludwig den Frommen (¶ Frankreich, 3) zu beruhigen.

A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands II², 1900, S. 96 ff. 331 ff; — W. Ohr: Die Kaiserkrönung Karls des Großen, 1904; — Ders.: ZKG XXIV, 1903, S. 327 ff; vgl. XXVI, S. 190 ff; — Vgl. auch MG Concilia II, S. 226 f. 239 ff; MG Epp. V, 58 ff. 85 ff.

IV. Papst 847—855, ein geborener Römer, ohne kaiserliche Bestätigung April 847 zum Nachfolger ¶ Sergius' II gewählt, angeblich wegen der Sarazenengefahr, eher um die Unterordnung des Papsttums unter das Kaisertum zu lockern. L. hat sich als Herr des Kirchenstaats gefühlt und betätigt. Mag es gleich Sage sein, daß er durch sein Gebet den Brand des Portikus von St. Peter zum Stillstand gebracht habe (vgl. Rafaels Freskogemälde in der Sala del incendio des Vatikan), jedenfalls erfocht er i. J. 849 im Bunde mit italienischen Städten den Seesieg über die Sarazenen bei Ostia. Während er Porto mit geflüchteten Korsen besiedelte, begann er die Wiederherstellung der Mauern Roms und die Befestigung des vatikanischen Gebiets auf dem rechten Tiberufer, wozu ihn Kaiser Lothar I (840 bis 855; ¶ Deutschland: I, 4) angespornt hatte und durch Geldsammlungen im ganzen Reich unterstützte; i. J. 852 konnte L. die nach ihm benannte civitas Leonina einweihen. Staatsrechtlich blieb er Untertan des Kaisers, dessen Sohn Ludwig II (¶ Johannes VIII) er 850 zum Kaiser krönte und 855 in Rom empfangen mußte. „In rein kirchlichen Fragen handelte er als oberster Regent der Christenheit", wie er denn die Beschlüsse der Synode zu Soissons (853) nicht bestätigte und selbst den Patriarchen ¶ Photius von Byzanz und seine Gegner (¶ Byzanz: I, 4—5, Sp. 1509 f) vor sich lud, nachdem er ihm tadelnd die eigenmächtige Berufung von Synoden und Absetzung von Bischöfen vorgeworfen hatte.

L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter III, 1, 1908, S. 222 f; — Vgl. auch MG Capitularia II, 66; MG Epp. V, 585 ff. 611 f.

V. Papst Aug. bis Sept. 903, Nachfolger ¶ Benedikts IV, nach 30tägiger Amtsdauer gestürzt und eingekerkert.

L. M. Hartmann, a. a. O. (¶ Leo IV) III, 2, 1911, an mehreren Stellen über L. V—VIII.

VI. Papst. Im Juni (Mai?) 928 als Nachfolger ¶ Johannes' X zum Papst erhoben, starb bereits im Dezember 928 oder Februar 929.

VII. Papst 936—939, Römer von Geburt und Benediktinermönch, vermutlich auf Betreiben des Machthabers in Rom, Alberich II, als Nachfolger ¶ Johannes' XI zum Papst erhoben und geweiht (Januar 936). Erwähnt sei seine Förderung des Klosters ¶ Cluni, die sich in der großen Zahl der für Cluni oder mit ihm verbundene Klöster ausgestellten Urkunden dartut.

VIII. Papst 963—965. Erhoben wider ¶ Johannes XII durch die von ¶ Otto I in Rom veranstaltete römische Synode (4. Dezember 963), Empfänger des sog. Privilegium Ottonianum (¶ Johannes XII) in der uns heute erhaltenen Form, durch Johannes XII im Februar 964 aus Rom vertrieben, kehrte L. dann unter dem Schutze Ottos wieder nach Rom zurück. Auch nach Absetzung des inzwischen von den Römern gewählten ¶ Benedikt V blieb seine Stellung unsicher. Er starb bereits am 1. März (?) 965. Auf seinen Namen wurden im 11. Jhd. von italienischen Anhängern ¶ Heinrichs IV drei Fälschungen hergestellt, in denen er auf die Schenkungen der Karolinger (¶ Italien, 3) verzichtet und Otto I wie seinen Nachfolgern das Recht erteilt haben soll, die Päpste einzusetzen, Erzbischöfe und Bischöfe zu investieren (¶ Investitur).

Das Ottonianum bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums³, 1911, S. 101 ff, ebenso MG. Const. I, 23 ff, die Fälschungen MG. Const. I, 663 ff.

IX. Papst 1049—1054. Bruno aus dem Geschlecht der elsässischen Grafen von Egisheim, seit 1026 Bischof von Toul, wurde im Dezember 1048 auf dem Reichstag zu Worms durch Kaiser ¶ Heinrich III zum Nachfolger des Papstes ¶ Damasus II bestellt, zog aber als Pilger nach Rom, um hier nach Wahl seitens der Römer, die er zur Bedingung für die Annahme der ihm zugedachten Würde gemacht, am 12. Februar 1049 inthronisiert zu werden. Seine Regierungszeit bedeutet den Beginn einer neuen Periode in der Geschichte des Papsttums (¶ Papsttum: I). Ihn beseelte der Gedanke der Kirchenreform; zu seiner Umgebung gehörten Männer wie der nachmalige ¶ Gregorius VII und ¶ Humbert von Silva Candida. Er bekämpfte immer aufs neue die ¶ Simonie und Priesterehe (¶ Zölibat), zunächst auf einer Synode in Rom (April 1049), dann in Reims (Oktober 1049), wo das erste ¶ Investitur-Verbot erlassen wurde. Dem gleichen Ziele dienten die Synoden des Jahres 1050 in Unteritalien, Rom und Vercelli (auf den beiden letztgenannten erfolgte auch die Exkommunikation und Verurteilung ¶ Berengars von Tours) und seine Reise nach Deutschland, endlich die dritte Ostersynode in Rom i. J. 1051. Tätig sodann wider die ¶ Normannen, denen er Benevent zu entreißen suchte, aufs neue darauf vermittelnd zwischen Heinrich III und den Ungarn, erwirkte er vom Kaiser Ende 1052 die Garantie für die Erwerbung Benevents und anderen Reichsguts in Unteritalien durch die römische Kirche, die dafür auf ihre Rechte u. a. an Bamberg und Fulda verzichtete. Begleitet von deutschen Truppen kehrte L. im Februar 1053 nach Italien zurück, veranstaltete in Rom die

vierte Ostersynode (April 1053), zog dann wider die Normannen zu Felde, wurde aber in der Schlacht bei Civitate (13. Juni 1053) geschlagen und gefangen genommen. Erkrankt durfte er im März 1054 aus seiner milden Haft nach Rom zurückkehren, wo er am 10. April 1054 starb; begraben in der Peterskirche, wurde er — der erste Papst wieder seit ¶ Nikolaus I — später als heilig verehrt. Mit Recht ist gesagt worden, daß in ihm Cluniazensertum und Papsttum sich als auf einander angewiesene Größen erkannten und verbündeten. Freilich barg dieser Bund auch für die Bischöfe und für die weltliche Staatsgewalt Gefahren in sich, aber noch wurden sie hintangehalten durch die Beziehungen zwischen ¶ Heinrich III und L., dessen kirchenstaatliche Politik schließlich durch Belehnung der ¶ Normannen mit allen den Griechen oder Arabern entrissenen und noch zu entreißenden Gebieten Süditaliens dem päpstlichen Stuhle wertvolle Bundesgenossen schuf (¶ Italien, 3); „in dem Abfall der Normannen lag einer der größten Verluste für das Imperium; durch die Verbindung mit ihnen ward der Papst Kaiser in Unteritalien". Nicht vergessen sei endlich, daß sich gerade unter ihm der endgültige Bruch zwischen der abend- und morgenländischen Kirche vollzog (¶ Caerularius, ¶ Byzanz: I, 5).

C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums³, 1911, S. 107 ff; — Joh. Drehmann: Papst L. IX und die Simonie, 1908; — W. Lübberstedt: Die Stellung des deutschen Klerus auf päpstlichen Generalkonzilien von L. IX bis Gregor VII (1049—1085). Greifswald, Diss. 1911; — K. Hampe: Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufen, 1909, S. 22 ff.; — W. Bröcking: Die französische Politik L.s IX, 1892 (Ergänzung 1899); — Biographie von E. Martin, Paris 1904.

Werminghoff.

X. Papst 1513—21, der letzte vom Glück begünstigte Vertreter des nepotistisch-kleinstaatlichen Papsttums der ¶ Renaissance. 1475 geboren, war Giovanni Medici, der zweite Sohn Lorenzos des Erlauchten (¶ Florenz, 1), von seinem Vater mit 7 Jahren zum geistlichen Stande bestimmt worden; auf dessen Drängen erhielt er mit 13 Jahren die Kardinalswürde, die er als 16jähriger (1492) auszuüben begann. Nach der Erhebung ¶ Alexanders VI zum Papst, kehrte er nach Florenz zurück, wurde aber durch die Vertreibung der Medicis 1494 zum Flüchtling. Erst 1500 ließ er sich in Rom nieder, den literarischen und künstlerischen Interessen, in denen er aufgezogen war, hingegeben. 1511 begann seine politische Laufbahn: als päpstlicher Legat bei dem spanisch-päpstlichen Heere sollte er an dem Sturz der französisch gesinnten Republik Florenz teilnehmen und wirkte nach manchen Wechselfällen in der Tat 1512 mit dazu, die Regierung von Florenz wieder in die Hände der Medicis, seines Neffen Lorenzo, zu legen. Wenige Monate später wurde er Nachfolger ¶ Julius' II, des gewaltigen kriegerischen Begründers des Kirchenstaats (¶ Italien, 3). Er überkam die Aufgabe der Beseitigung des Schismas, des auf Frankreich gestützten „Conciliabulums" von Pisa (¶ Julius II), und der Beilegung des zwischen den Großmächten schwebenden Kriegs um die Herrschaft über Italien, der die Knechtung des Kirchenstaats durch den Sieger herbeizuführen drohte. Auf die Erhaltung und Stärkung des Kirchenstaats ist L.s Politik in erster Linie gerichtet gewesen. Damit verband sich (früher überschätzt) der Gedanke an die Erhöhung und Versorgung seiner Nepoten (¶ Nepotismus) mit Länderbesitz. Gleich Julius II widerstrebte er der Festsetzung der Franzosen in Mailand an Stelle des Sforzas, und wenn er sie schlechterdings nicht verhindern konnte, forderte er von Frankreich Preisgabe der französischen Ansprüche auf Neapel zugunsten seines Bruders; denn keinesfalls wollte er den Norden und Süden Italiens in den Händen derselben europäischen Großmacht sehen. Anfangs neutral, trat er wider Frankreichs Eroberungsgelüste auf Mailand insgeheim der heiligen Liga von Mecheln (vom 5. April 1513) bei. Ihr Sieg über die Franzosen bei Novara (6. Juni 1513) hatte die Unterwerfung der abtrünnigen Kardinäle, die 1511 das Konzil von Pisa berufen hatten, und ihre Anerkennung des von Julius II 1512 versammelten Laterankonzils (¶ Lateransynoden) zur Folge. Fernere Niederlagen der Franzosen bewirkten auch den Beitritt Frankreichs zu diesem Konzil (Dez. 1513). Besorgnisse vor einer Uebermacht Spaniens und Frankreichs ließen L. in den nächsten Jahren zwischen den Mächten schwanken. Dem neuen Anschluß L.s an die Liga gegen Frankreich folgte der Sieg ¶ Franz' I bei Marignano (13. u. 14. Sept. 1515), der L. bewog, „sich in die Arme des allerchristlichsten Königs zu werfen und um Barmherzigkeit zu bitten". Zugunsten des nun französischen Herzogtums Mailand mußte L. im Präliminarfrieden von Viterbo (3. Okt. 1515) den Kirchenstaat um Parma und Piacenza verkleinern. In persönlicher Zusammenkunft des Papstes und des Königs zu Bologna im Dez. 1515 wurden wichtige kirchenpolitische Verhandlungen gepflogen, aus denen sich die Aufhebung der pragmatischen Sanktion von 1438 (¶ Frankreich, 5) und die Errichtung eines 1516 vom Laterankonzil bestätigten Konkordats ergab. Der Krone Frankreich wurde der bisher auf die Wahl der Bischöfe und Aebte geübte Einfluß zum maßgebenden Vorschlagsrecht verstärkt auf Kosten der gallikanischen Freiheiten (¶ Gallikanismus), dagegen wurde der päpstlichen Kasse die Wiedereinführung der ¶ Annaten gewährt. In dem auf dem Laterankonzil verkündeten Dekret ‚Pastor aeternus' erhob L. die Autorität des Papstes über alle Konzilien und erneuerte die Rechtsgültigkeit der Bulle ‚Unam sanctam' (¶ Bonifatius VIII). Zur Reform der Kirchenzucht beschloß das Konzil zumeist Einschärfungen alter Verordnungen, die um so weniger Nutzen brachten, als die Kurie selbst sich ihrer Erfüllung entzog. Den Papst persönlich trifft nicht geringe Schuld. Ihn beschäftigte in den letzten Jahren des Konzils vor allem die Eroberung des Herzogtums Urbino, das er dem Nepoten Julius' II Franzesco Maria della Rovere, der nicht gegen Frankreich Lehnsfolge geleistet hatte, abnahm, um es seinem Neffen Lorenzo zu verleihen, ein ungerechter Handel, der ihm außerordentliche Summen kostete, weil er dem Rovere das Herzogtum zum zweiten Mal abringen mußte. Der Unwillen, den L.s Verfahren hervorgerufen hatte, auch bei einigen Kardinälen, reizte den in seinem Bruder persönlich benachteiligten Kardinal Petrucci zu einem Mordanschlag auf den Papst, der, rechtzeitig entdeckt, grelles Licht auf die sittlichen Zustände der Kurie warf. Drei andere Kardinäle waren in die Verschwörung verwickelt; sie erkauften mit vielem Geld Verzeihung

des Papstes, während zahlreiche neue Kardinäle die Verleihung der Würde ebenfalls mit großen Geldsummen aufwogen. Waren auch unter den 31 neuen Kardinälen manche treffliche, fromme Männer (z. B. ¶ Cajetan), so bereitete natürlich die ganze Angelegenheit dem Papste die übelste Nachrede. Sie fällt in dasselbe Jahr wie Luthers Auftreten gegen den Ablaßhandel. Die schwache Nachgiebigkeit L.s gegenüber den verhängnisvollen Abmachungen zwischen ¶ Albrecht von Brandenburg und der päpstlichen Finanzbehörde macht ihn doch mehr noch als den Zoller verantwortlich. Die Tragweite von Luthers Auftreten hat er nicht erkannt. Er hoffte zunächst, ihn durch den General der Augustiner zu „besänftigen". Dann suchte er Luthers Auslieferung vom sächsischen Kurfürsten zu erwirken, und weiter hat er aus politischer Berechnung unter dem Einfluß der Verhandlungen um die deutsche Thronfolge seit dem Augsburger Reichstag des Herbstes 1518 fast ein ganzes Jahr lang den Prozeß gegen Luther ungefördert sich hinschleppen lassen (¶ Deutschland: II, 2). Die Fortsetzung des Prozesses gegen Luther (s. ebd.) war vor allem das Werk des Kardinals Giulio Medici, des Vizekanzlers der Kurie, der auch die äußere Politik leitete. Der Wunsch des Papstes, die Reichsregierung zu entschiedenem Auftreten wider Luther zu gewinnen, blieb nicht ohne Einwirkung auf sein Verhalten gegenüber dem drohenden französisch-spanischen Krieg (¶ Karl V ¶ Franz I). Ausschlaggebend aber war, daß L., der im Dez. bis Jan. 1520/21, wie im Jan. 1519 in Sachen der deutschen Königswahl, mit beiden Herrschern gegensätzliche Bündnisse eingegangen war, Frankreichs Versprechungen für den Kirchenstaat als unglaubwürdig erkannte, während Karl V ihm im Vertrag vom 8. Mai 1521 ansehnliche Vergrößerung des Kirchenstaats durch Parma, Piacenza und Ferrara zusicherte. Er erfuhr noch die Einnahme Mailands seitens des kaiserlich-päpstlichen Heeres und auch die Eroberung von Piacenza und Parma; unmittelbar darauf (1. Dez. 1521) aber wurde er von einer bösartigen Malaria hingerafft, ehe er die Schwierigkeit der Fortführung des Kriegs bei gänzlich leeren Kassen zu empfinden bekam. — Seine Finanznot stammte nicht zum wenigsten daher, daß er in unerschöpflicher Genußsucht das Geld an unwürdige Empfänger und für Darbietungen niederer Art, an Improvisatoren, Dichterlinge und für Aufführungen zweifelhaften und frivolen Charakters vergeudete. Auch als Papst war er ein leidenschaftlicher Jäger. Die Pflege von Kunst und Wissenschaft (vgl. ¶ Renaissance: II) gewann unter ihm einen völlig höfischen Charakter; das dekorative Element überwog; ein feinsinniger Kenner der Kleinkunst (vgl. Raffaels Porträt L.s), ein geistreicher Dilettant stellte die Aufgaben. Der elegante ganz der Antike hingegebene Lebemann ¶ Bembo nahm als Geheimsekretär L.s eine hervorragende Stellung am päpstlichen Hofe ein. In Sachen der bildenden Künste stand die Malerei und Raffael durchaus in erster Linie; aber auch an ihm sündigte L. mit übergroßer Zersplitterung seiner Tätigkeit, und indem er Aufgaben stellte, die seiner nicht würdig waren. Ein Michelangelo, ein Leonardo da Vinci fand in Rom keinen Platz. Für die Durchführung der großen künstlerischen Gedanken der Zeit ¶ Julius' II (¶ Renaissance: II) fehlte dem Papst der hohe, ernste Sinn und — die Geldmittel. Daß auf L. ein nordischer Verächter der Kunst (¶ Hadrian VI) und dann bald mit dem Sacco di Roma (1527; ¶ Deutschland: II, Sp. 2104) der Untergang des strahlenden Renaissancelebens folgte, hat seinem Mäzenatentum einen Glanz gegeben, den die Forschung der neuesten Zeit als unecht und schon den Verfall bezeichnend herausgestellt hat. Als Oberhaupt der Kirche wie des Kirchenstaats hinterließ L. seinem Nachfolger eine völlig unsichere Erbschaft.

L. Pastor: Geschichte der Päpste 4, 1, 1906; — A. Springer: Raffael und Michelangelo II, [3]1895. Wenck.

XI. Papst 1.—27. April 1605. Alexander Octavian de' Medici, geb. 1535 in Florenz, florentinischer Gesandter beim hl. Stuhle, 1575 Erzbischof von Florenz, seit 1596 päpstlicher Gesandter am Hofe Heinrichs IV von Frankreich, 1600 Kardinalbischof von Albano, ward nach ¶ Clemens' VIII Tode als naher Verwandter des Königs von Frankreich durch einen Bund der italienischen und französischen Kardinalspartei gegen den Willen Spaniens zum Papste gemacht.

XII. Papst Sept. 1823 bis Febr. 1829. Annibale della Genga, geb. 1760 auf dem Schloß la Genga bei Spoleto, in Rom gebildet, der besondere Günstling ¶ Pius' VI, wirkte als Nuntius in der Schweiz und in Deutschland, zog sich zur Zeit der Besetzung des Kirchenstaates durch Napoleon (¶ Frankreich, 10 ¶ Italien, 6) auf seine Abtei Monticelli zurück, bis ihn ¶ Pius VII 1816 zum Kardinal und Bischof von Sinigaglia ernannte. Seine Wahl zu dessen Nachfolger erfolgte durch die Partei der ¶ Zelanti als Protest gegen das Regiment ¶ Consalvis, dessen Feind er war, und unter Nichtbeachtung der Wünsche der Mächte. — In seiner Lebenshaltung von der Einfachheit eines Asketen, ein unermüdlicher Arbeiter, aber ein Doktrinär ohne die nötige Sachkenntnis und mißtrauisch gegen jedermann, war L. im Gegensatze zu seinem Vorgänger der Mann der rücksichtslosen Strenge. Er verbot den Römern den Wirtshausbesuch, ließ die Zensur in lächerlicher Schärfe handhaben, verminderte den zu zahlreichen Beamtenstand und unterwarf ihn der Aufsicht einer „Vigilanz"-Kommission, wachte scharf über die Klosterdisziplin, verhängte über die Juden wieder mittelalterliche Absperrungs- und Zwangsmaßregeln und ließ namentlich in der Romagna über die Anhänger der radikalen politischen Parteien drakonische Justiz üben. Trotz aller Verordnungen war der schließliche Erfolg der, daß alle von Consalvi begonnenen Reformen zugunsten völliger Klerikalisierung der Verwaltung aufgegeben wurden, die von ihm in gutem Zustande hinterlassenen Finanzen in Unordnung gerieten und das reaktionäre Regiment mit seinem brutalen Vorgehen gegen ¶ Carbonari und Freimaurer die Revolution geradezu herausforderte (¶ Italien, 6, Sp. 778), so daß der Papst allverhaßt starb. — In seinem Kirchenregiment war L. der glückliche Fortsetzer der von Consalvi begründeten Konkordatspolitik: Errichtung der Bistümer ¶ Hildesheim und ¶ Osnabrück durch Konvention mit Hannover 1824; Konkordat mit den ¶ Niederlanden und endgültige Ordnung der Verhältnisse der 1821 gegründeten Oberrheinischen Kirchenprovinz 1827 (¶ Freiburg); Gründung des Bistums ¶ Basel durch Konvention mit vier Schweizerkantonen 1828. — Die Jesuiten, denen er 1824 das Collegium Romanum (¶ Kollegien, römische)

zurückgab, gelangten unter L.s Regierung zu bedeutendem Einflusse. Ihren Geist atmet sein erstes Rundschreiben von 1824, das den Tolerantismus oder Indifferentismus (d. h. im wesentlichen die Behauptung, daß man in jeder christlichen Konfession selig werden könne) und die ¶ Bibelgesellschaften (: 1 b) verdammt. ¶ Lamennais, dem französischen Propheten des Ultramontanismus, bereitete L. 1824 einen warmen Empfang, soll sogar seine Erhebung zum Kardinal beabsichtigt haben. Das Hauptereignis seiner Regierung war das römische ¶ Jubiläumsjahr von 1825, das indes auswärtige Pilger nur in geringer Zahl nach Rom zog.

Wiseman: Erinnerungen an die vier letzten Päpste, Deutsch von Reusch, ²1870. **Anrich.**

XIII. Papst 1878—1903. Gioacchino Pecci wurde in Carpineto, einem kleinen Dorf des Volskergebirges (Provinz Rom), i. J. 1810 geboren. Seit 1818 auf der Jesuitenschule in Viterbo erzogen und seit 1824 auf dem Collegium Romanum (¶ Kollegien, römische) gebildet, kam L. als Günstling der Jesuiten und des Kardinals Sala unter ¶ Gregorius XVI schnell vorwärts. 1837 päpstlicher Hausprälat, wurde er nach wenigen Monaten Referendar der Signatura (¶ Kurie, 3), zeichnete sich in den folgenden Jahren aus sowohl als apostolischer Delegat in Benevent, wo politische und ökonomische Wirren (Brigantenunwesen) zu schlichten waren, wie in Spoleto und dem unruhigen Perugia, u. ging 1843 als Nuntius nach Brüssel (Titel eines Erzbischofs von Damiette), wo er sich der Gunst König Leopolds I erfreute und in den Kampf für die religiöse Freiheit in Kirche und Schule eingriff. Bei seiner Rückkehr wurde ihm (1847) das Bistum Perugia anvertraut, wo er 32 Jahre wirkte und für die Bildung der Geistlichkeit wie des Volkes eifrig tätig war (1857 Kardinalswürde). In seine Tätigkeit als Bischof fallen die Stürme der Revolution (vgl. ¶ Italien, 6, Sp. 778 f), die 1859 auch in Perugia zu einer entschlossenen Erhebung der Liberalen gegen die päpstliche Regierung führte und die Angliederung Perugias an Piemont zur Folge hatte, der sich Kardinal Pecci mit allen Mitteln widersetzte. Er schrieb damals (17. Februar 1860) seinen großen Hirtenbrief über die Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft für die rechte Ausübung der geistlichen Gewalt und verfaßte einen, von allen umbrischen Bischöfen unterzeichneten Protest an den König von „Sardinien" (nicht Italien), worin gezeigt wird, daß nur unter dem Papst-König die päpstliche Macht sich frei entfalten könne. Daß Pecci auch der geistige Urheber des ¶ Syllabus gewesen, wird jetzt als erwiesen angenommen. Für das Dogma der Infallibilität scheint er (¶ Vatikanum ¶ Ex cathedra) gleichfalls stark agitiert zu haben. Seltsam bleibt — und wohl nur aus der Mißgunst ¶ Antonellis zu erklären —, daß Pecci trotzdem so lange von Rom ferngehalten wurde. Erst als De Angelis 1877 starb, ernannte Pius IX ihn an dessen Stelle zum ¶ Camerlengo, was seine Anwesenheit in Rom forderte. Als solcher hatte er nach kurzer Zeit bei Pius' IX Tod (1878) das Konklave (¶ Papstwahlen) zu leiten, aus dem er selbst als Papst hervorging.

In der ersten Ansprache an das Kardinalskollegium am 28. März 1878 feierte er das Gedächtnis seines Vorgängers, dessen Spuren er zu folgen versprach. Die mit Spannung erwartete erste Enzyklika erschien am 21. April 1878 (Inscrutabili). Darin werden die Mängel des religiösen und bürgerlichen Lebens mit dunkeln Farben gezeichnet und die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der 1870 aufgehobenen Herrschaft des Papstes (¶ Italien, 6) betont. Schon am 28. Dez. desselben Jahres folgte die zweite (Quod apostolici), worin die bereits vom ¶ Syllabus verurteilten sozialistischen Irrtümer beklagt werden, Irrtümer, die nach L.s Ansicht mit der Reformation des 16. Jhd.s begannen und der weltlichen Papstherrschaft wie auch der Souveränität der anderen Fürsten verhängnisvoll sind. 1879 berief er einen Kongreß von Literaten nach Rom, denen er anbefahl, ihren Einfluß für die Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft einzusetzen. L.s Ideal war, als ein großer, politischer Papst vor der Welt dazustehen, und zwar nicht in der sprunghaften Weise seines Vorgängers, sondern mit sicheren, maßvollen Schritten. Gegen Italien zeigte er sich stets unfreundlich (¶ Italien, 6. 7); ja er untergrub geflissentlich eine gesunde politische Entwicklung durch das Gebot nè elettori nè eletti! (weder Wähler noch Gewählte), durch das er die frommen Katholiken dem politischen Leben zu entfremden suchte. Auch hielt er durch öffentliche oder versteckte Umtriebe die kath. Fürsten davon ab, den König in Rom zu besuchen. Sehr anders verhielt er sich den anderen Staaten gegenüber. Er behandelte sie mit ausgesuchter Zuvorkommenheit, sichtlich in der Hoffnung, sie würden ihm den Kirchenstaat wiederherstellen oder sonst der Kirche günstig sein. So richtete er sofort sein Augenmerk auf Deutschland. Kaum Papst geworden, schrieb er an den Erzbischof von Köln (24. Dez. 1878), er sei bereit, den mit Preußen schwebenden ¶ Kulturkampf zu schlichten, wie er seiner Friedensbereitschaft auch schon in dem Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm gleich nach seiner Stuhlbesteigung Ausdruck gegeben hatte. Es folgte die Zeit der „Revisionsnovellen" (¶ Kulturkampf, 5), die tatsächlich den Frieden wiederherstellten. Dieser wurde dann noch besiegelt durch die von Bismarck angerufene Vermittlung des Papstes bei dem spanisch-deutschen Streit über die Karolinen, der am 17. Dez. 1885 in Rom den Ausgleich fand. Es war dies ein auf L.s politischen Ehrgeiz von Bismarck wohlberechneter Schachzug, der bei den deutschen Katholiken Eindruck machte. Auch Frankreich gegenüber erwies der Papst sich möglichst entgegenkommend. Dort waren schon seit 1880 durch Ferry, Bert, Gambetta die Kongregationen mit Ausweisung bedroht. ¶ Combes schritt energisch zur Tat (vgl. ¶ Frankreich, 11). L. selbst, in der Hoffnung, das Gewitter zu beschwören, befahl — freilich vergeblich — Priestern und Mönchen der Republik, keine Schwierigkeiten zu machen. L. starb noch mitten in den französischen Wirren.

Als Haupt der Kirche hat L. niemals eine ernstliche kath. Reform versucht. Zu mächtig waren die jesuitischen Einflüsse und seinerseits der Wunsch, den Jesuiten sich günstig zu erweisen. Die ersten religiösen und kirchlichen Anordnungen sind höchst bescheiden: sie betreffen Neugründungen außereuropäischer Bistümer und Vikariate und die Neuordnung des Vikariats in ¶ Krakau (: I). 1880 erließ er die Enzyklika Arcanum divinae sapientiae über die christliche Ehe. Am 12. März 1881 verkündigte er ein Ju-

biläum (¶ Jubiläumsjahr). Andere Enzykliken folgten, die von sich reden machten, ohne eigentlichen Erfolg zu haben. So am 30. Nov. 1894 die Enzyklika Orientalium dignitas, in der er die orientalischen Kirchen einlud, sich mit der Kirche des Westens zu vereinigen; noch mehr Aufsehen machte dann die andere vom 29. Juni 1896 De unitate ecclesiae, wo er alle von Rom getrennten Kirchen aufforderte, sich dem alten Stamm des Katholizismus wieder anzuschließen (¶ Unionsbestrebungen, kath.). Weder die eine noch die andere konnte die beabsichtigte Wirkung erzielen, weil die notwendigen Voraussetzungen fehlten. Erwähnt seien noch einige andere, von denen man nicht rühmen kann, daß sie den neuen Zeitströmungen und der Priesterbildung günstig gewesen seien: die Enzyklika Testem benevolentiae 1899 gegen den ¶ Amerikanismus (Bd. I, Sp. 431) entsprach durchaus nicht den religiösen Bedürfnissen des Augenblicks. Die Enzyklika Aeterni Patris von 1879 empfahl die Philosophie des hl. ¶ Thomas von Aquino als einzigen philosophisch-theologischen Lehrstoff der Katholiken. Ueber den Index L.s XIII vgl. ¶ Index, 1. 2. Dagegen erntete L. verdientes Lob für die Enzyklika ¶ Providentissimus Deus 1893, worin er den Priestern das Studium der Bibel anempfiehlt, und dafür, daß er 1903 eine Pia società di S. Girolamo zur Verbreitung der hl. Schrift unter dem Volke schuf (¶ Bibelgesellschaften, 1b) und auch sonst die Frage des Bibelstudiums regelte (¶ Bibelkommission ¶ Bibelverbot). Ebenso ist hoch anzuerkennen, daß er auf Anraten ¶ Hergenröther's 1883 den Gelehrten aller Nationen zum Zweck historischer Studien die Vatikanische Bibliothek (¶ Archivwesen) erschloß. Etliche Enzykliken sind geschrieben, um den religiös-sozialen Bedürfnissen der Neuzeit zu begegnen, sind aber genau betrachtet, mehr politisch als religiös und von mittelalterlichen Anschauungen juristischer und ökonomischer Fragen getragen: Diuturnum illud von 1881 über die Entstehung der bürgerlichen Souveränität; ¶ Immortale Dei von 1885 über die christliche Einrichtung der Staaten; Libertas praestantissimum von 1888 über die menschliche Freiheit; Sapientiae christianae von 1890 über die bürgerlichen Pflichten der Christen; ¶ Rerum novarum von 1891 über die Lage und Organisation der Arbeiterbevölkerung; Graves de communi von 1901 über die Democrazia cristiana (¶ Katholisch-sozial, 6). Die beiden letzteren wurden von allen, besonders auch liberalen Katholiken hochgepriesen, weil sie den neuen wirtschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung trugen, obgleich das Papsttum sich durchaus nicht anschickte, selbst energisch und zeitgemäß einzugreifen. Ueber L.s Konstitution Conditae a Christo vgl. ¶ Kongregationen usw.: II, 1. 2 (Sp. 1677 f). — Im ganzen muß man L. XIII eine bewunderungswerte politisch-religiöse Regsamkeit zugestehen. Wäre er jedoch weniger politisch gerichtet gewesen, so würde er tiefere Spuren seiner bei so hohem Alter außerordentlichen Tatkraft hinterlassen haben.

Vgl. die Biographien L.s von Leop. K. Götz, 1899; Martin Spahn, 1905; O. Reilly, in deutscher Bearbeitung von Joh. Weinand, 1887; R. Schneider, 1903; J. Pötsch, 1903; J. Fèvre, 2 Bde., Paris 1908; — Dazu kommen J. Schlecht in KHL II, Sp. 620—622; — F. J. Schwerdt: L. XIII. Ein Blick auf seine Jugend und seine Dichtungen, 1887; — Ch. de Germing: La politique de L. XIII, 1902; — E. Lefèvre de Béhaine: L. XIII et le prince Bismarck, 1898; — H. Geffcken: L. XIII devant l'Allemagne, 1892; — P. Bonghi: Leone XIII e il Governo italiano, 1882; — Padre Tosti: La conciliazione, 1887; — Severin: Riccordo dell'Anno santo, 1900; — H. Gelzer: Die Ausbreitung der römischen Hierarchie unter L. XIII (Zeitschrift für protestantische Theologie, 1894, S. 313 ff); — de Meester: L. XIII e la chiesa greca, 1905; — J. B. de Groot: L. XIII und der heil. Thomas von Aquino, 1897; — Albertus: Die sozialpolitische Bedeutung L.s, 1898. — Von Quellenwerken sei hingewiesen auf die Acta Leonis papae, Paris 1885—93; — ferner auf L.s Epistolae encyclicae (lateinisch und deutsch), 1878—1904; — Allocutiones, epistolae et constitutiones, 1878—1900. **B. Labanca.**

Leo I—VI, byzantinische Kaiser, ¶ Byzanz: I, 1. 4. 5.

Leo, 1. von Achrida ¶ Caerularius.

2. Allatius ¶ Allatius.

3. Judae ¶ Judae, Leo.

4. von Ostia ¶ Monte Cassino, 1 (Schluß).

Leo, Heinrich (1799—1878), Historiker, geb. zu Rudolstadt, als Student eifriger Burschenschafter, Privatdozent in Erlangen und Berlin, 1825 a.o. Professor in Berlin, 1828 in Halle, seit 1830 ord. Prof. daselbst, später auch Mitglied des Herrenhauses, vertrat immer entschiedener christlich-germanische Ideale im Gegensatz zu Klassizismus und Aufklärung, politisch und kirchlich konservative Anschauungen. Als akademischer Lehrer hat er in diesem Sinne auch zahlreiche Theologen wie ¶ Ahlfeld stark beeinflußt. 1860 nahm er an der Erfurter Konferenz von Katholiken und Protestanten teil, deren letztes Ziel eine Vereinigung der beiden Konfessionen war (¶ Unionsbestrebungen, kath.), und auf kath. Seite hoffte man sehr, ihn für die römische Kirche zu gewinnen. Eine leidenschaftliche Kraftnatur, ist er als Historiker oft wenig objektiv; von bleibendem Wert sind manche seiner mittelalterlichen und sprachgeschichtlichen Arbeiten.

Hauptwerke: Geschichte der italienischen Staaten, 1829 ff; — Lehrbuch der Universalgeschichte, 6 Bde. (1835 ff), 1849 bis 1855[3]; — Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches, 1854 ff. — Streitschriften: Die Hegelingen, 1838; — Signatura temporis, 1849; — Auch seine „Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates" 1833 sind stark polemisch. — Ueber L.: P. Krägelin: H. L. I., 1908; — Joh. Naumann ZThK 1911, S. 66 ff; — Seine Jugend hat er selbst beschrieben: H. L., meine Jugendzeit, 1880; — Ueber seine Stellung zur Erfurter Konferenz E. Salzer in der Konserv. Monatsschrift, Jan. 1911. **M.**

Leogesellschaft, österreichische (seit 1892), ¶ Vereinswesen, katholisches, 5.

de Leon ¶ Judentum: II, 3c (Sp. 827).

Leonardi, Johannes, der Selige, Stifter der Regulierten Kleriker der ¶ Mutter Gottes.

Leonardo da Vinci ¶ Renaissance: II, 3a ¶ Christusbilder, 2 (Sp. 1788).

v. Leonrod, Franz Leopold Frhr. (1827 bis 1905), geb. zu Ansbach, studierte im Collegium Germanicum in Rom (¶ Kollegien, römische), wurde 1851 Priester, 1867 Bischof von Eichstätt. Er gehörte der strengen kurialistischen Richtung an und vertrat die starrste Orthodoxie. **Th. Engert.**

Leontius, byzantinischer Kaiser 695 bis 698, ¶ Byzanz: I, 3.

Leontius von Byzanz (etwa 485 bis um 543), wahrscheinlich in Konstantinopel geboren. Anfänglich Nestorianer fiel er von diesen ab,

ging 519 nach Rom und zog sich dann in die Laura des heil. Sabas in Palästina zurück. Einige Zeit in Konstantinopel starb er hier bald nach 542. L. ist der bedeutendste Theologe des 6. Jhd.s. Er war der erste, der die aristotelischen Begriffsbestimmungen in die Theologie einführte, und er war ein Hauptverteidiger der Orthodoxie (¶ Byzanz: II, 2 ¶ Christologie: II, 3 b). Von seinen persönlichen wie literarischen Verhältnissen ist wenig bekannt.

F. Loofs: Das Leben und die polemischen Werke des L. v. B. (TU 3, 1, 1887, S. 1—317); — Ders. in: RE[3] XI, S. 394 ff (dort auch weitere Literatur). — Werke in MSG 86, 1267—2100. **Roth.**

Leontopolis, Name mehrerer Städte im Zeitalter des Hellenismus, insbesondere einer Stadt in Aegypten, die dadurch bekannt war, daß sie von etwa 160 v. Chr. bis etwa 73 n. Chr. einen jüdischen Tempel besaß (¶ Diaspora: I ¶ Aegypten: III, Sp. 206). Nach Josephus lag diese Stadt 180 Stadien nördlich von Memphis im Gebiet von Heliopolis. Daß man in Jerusalem den Kultus dieses ägyptischen Heiligtums nicht anerkannte, ist begreiflich. — ¶ Ausgrabungen, 7.

E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes III[4], 1909, S. 144 ff. **Fiebig.**

Leopold, König von Belgien, ¶ Kongo usw., 1.

Leopold (III), der hlg., Landespatron Oesterreichs, 1096—1136 Markgraf von Oesterreich, ¶ Oesterreich-Ungarn.

Leovigild, 569—586 Westgotenkönig, ¶ Goten, 1.

Lépicier, Alessio, kath. Theologe, geb. 1863 zu Vaucouleurs in Frankreich, seit 1895 Servit, Professor der Dogmatik an der Propaganda und Rektor des Kollegs von S. Alessio Falconieri in Rom, bekannt durch sein Festhalten an der Theorie, Ketzer sollten getötet werden (¶ Ketzer und Ketzerprozeß, Sp. 1076).

Zu L.s Institutiones theol. dogmaticae vgl. Pohle in: Theologische Revue, 1903 (s. Reg.). **M.**

Lepra ¶ Aussatz ¶ Levitisches, 2 a. — Leprosium = Aussätzigenhaus. — Ueber die indische Leprosenmission (Mission to the Lepers) vgl. ¶ Indien: II, Sp. 474.

Lepsius, 1. Johannes, evg. Theologe, geb. 1858 zu Berlin, studierte zuerst Philosophie, wurde 1884 Hilfsprediger in Jerusalem, 1887 Pastor in Friesdorf am Harz, ist bekannt geworden vor allem durch sein Eintreten für die Christen ¶ Armeniens (: 6). Er legte 1897, als ihm der halbjährige Urlaub verweigert wurde, den er erbeten hatte, um ganz der armenischen Sache zu dienen, sein Pfarramt nieder und lebt seitdem in Berlin, ist Direktor der deutschen Orient-Mission (¶ Orient: I, 2). Außerdem ist er in der Gemeinschaftsbewegung hervorgetreten; seine textkritischen Arbeiten begegneten hier lebhaftem Widerspruch (¶ Gemeinschaftschristentum, Sp. 1266).

Verf. u. a.: J. H. Lambert, 1881; — Armenien und Europa, eine Anklageschrift (zuerst 1896, wurde ins Englische und Französische übersetzt); — Reden und Abhandlungen, 1902 ff, daraus besonders: Das Kreuz Christi, (1902) 1903[2]; — Harnacks Wesen des Christentums, (1902) 1903[2]; — Ein Totentanz, 1906[2]. — Gibt heraus die Zeitschriften: Das Reich Christi (seit 1898), Der christliche Orient (seit 1900), sowie das Jahrbuch Ex oriente lux, seit 1903. **M.**

2. Richard (1811—1884), studierte in Leipzig, Göttingen und Berlin (1829—33) vor allem Geschichte, Archäologie und Sprachvergleichung. L. hatte sich schon durch sprachwissenschaftliche Arbeiten ausgezeichnet, als er 1833 durch ¶ Bunsen auf das Aegyptische hingewiesen wurde. Während eines zweijährigen Aufenthalts in Rom (1836—38) entschied er sich endgültig für das Studium der altägyptischen Kultur. Anknüpfend an die Forschungen von ¶ Champollion wurde L. zum eigentlichen wissenschaftlichen Begründer der durch den genialen Franzosen geschaffenen Disziplin. Mit der richtigen Scheidung der großen Epochen der ägyptischen Geschichte, mit der Erkenntnis des Wesens der religiösen Schriften und mit der systematischen Erforschung der ägyptischen Denkmäler hat L. für das Gebäude der heutigen Aegyptologie den Grund gelegt. — In den Jahren 1842—45 leitete er die von Friedrich Wilhelm IV ausgerüstete erste preußische Expedition nach Aegypten (¶ Ausgrabungen, 7), die ganz Aegypten und Nubien (bis Chartum) sowie die Sinaihalbinsel durchforschte und mit reicher Ausbeute an Zeichnungen, Abklatschen und Originalen in die Heimat zurückkehrte. Die Ergebnisse wurden von L. in einem (1859 vollendeten) monumentalen Werke „Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien" niedergelegt; es bildet die Grundlage für alle spätere Erforschung der ägyptischen Kulturgeschichte. Seit 1846 war L. als Professor an der Berliner Universität tätig, seit 1853 Mitglied der preußischen Akademie; 1858 wurde er Direktor des nach seinen Plänen angelegten ägyptischen Museums.

Vf. außerdem u. a.: Das Totenbuch der Aegypter, 1842; — Chronologie der Aegypter, 1849; — Das Königsbuch der alten Aegypter, 1858; — Nubische Grammatik, 1880. **Ranke.**

Le Quien, Michel (1661—1733), kath. Historiker und Theologe, geb. in Boulogne-sur-Mer, seit 1681 Dominikaner, zuletzt Bibliothekar von St. Honoré in Paris.

Vf. u. a.: La défense du texte hebreu et de la version vulgate, 1690; — Ferner die grundlegende Ausgabe der Opera S. Joannis Damasceni mit lateinischer Uebersetzung und gelehrten Abhandlungen, 1712 (= MSG 94—96); — Panoplia contra schisma Graecorum, 1718; — Sein Hauptwerk, an dessen Drucklegung er seit 1722 arbeitete, der Oriens Christianus, in quattuor Patriarchatus digestus, 3 Bde. 1740 (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 5), das in manchen Partien noch heute nicht überholt ist. — Ueber L. vgl. J. Quétif und J. Echard: Scriptores Ordinis Praedicatorum, 1719—21, Bd. II, S. 808 ff; — RE[3] XI, S. 399 f; — HN IV, 1910[3], S. 1157 ff. **Zich.**

Lerinum (Lérins), Kloster, ¶ Frankreich, 1 ¶ Cäsarius, 1 ¶ Cassianus, 2 ¶ Faustus ¶ Vincentius v. L.

Lermontow, Michail Jurjewitsch (1814 bis 1841), ¶ Rußland: Russische Literatur.

Le Roy, Edouard, französischer Religionsphilosoph, Professor der Mathematik am Lyzeum in Versailles. Durch eine am 16. April 1905 in der liberalen Quinzaine (¶ Fonsegrive) erschienene Abhandlung „Qu'est-ce qu'un Dogme?" gab L., ein Schüler M. ¶ Blondels und Gesinnungsgenosse ¶ Laberthonnières, den Anstoß zu Erörterungen, die über ein Jahr lang mit großer Leidenschaftlichkeit in der theologischen Presse Frankreichs geführt wurden und die Gefährlichkeit der modernistischen Theorien für die kirchliche Lehrautorität in ein grelles Licht stellten. L. sieht den Fehler in der rein intellektualistischen

Fassung des Dogmas, während es in Wirklichkeit eine mit dem Vorstellungsmaterial der jeweiligen wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis formulierte Regel zur praktischen Lebensführung sein wolle. Unwandelbar am Dogma sei nur die Orientierung, die es unserem praktischen Verhalten gebe, während die erklärenden Theorien und intellektuellen Vorstellungen unaufhörlich wechseln mit der Entwicklung des menschlichen Geistes und der Eigenart der Individuen. Nachdem L.s Abhandlung mit den zahlreichen Erwiderungen an seine Gegner im April 1907 als Buch erschienen war, wurde es am 28. Mai 1907 von Kardinal ¶ Richard für die Diözese Paris verboten, am 26. Juli 1907 auf den Index gesetzt.

L. schrieb außerdem Dogme et Critique, 1907 [1—4], in der Revue de Métaphysique et de Morale bemerkenswerte Abhandlungen über: Science et Philosophie (1899—1900), Un positivisme nouveau (1901), Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie (1901), Comment se pose le problème de Dieu (1907). — Ueber L.: G. Prezzolini: Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus, 1909. Lachenmann.

Leroy-Beaulieu, Anatole, französischer Nationalökonom, geb. 1842 in Lisieux (Dep. Calvados), studierte Kunstgeschichte, bereiste 1872 bis 1881 Rußland zum Studium der Sitten und Einrichtungen, wurde 1881 Professor der Geschichte an der Ecole libre des sciences politiques, 1884 Mitglied der Académie des sciences morales. L. gehört mit ¶ Brunetière, ¶ Thureau-Dangin u. a. zu den kath. Intellektuellen („cardinaux verts"), die sich vergebens bemühten, den Papst zur Annahme des Trennungsgesetzes und Gestattung der kath. Kultvereine (¶ Frankreich, 11) zu bewegen.

L. schrieb u. a.: Un empereur, un roi, un pape, une Restauration, 1879; — Les catholiques libéraux, 1885; — L'Eglise et le libéralisme de 1830 à nos jours, 1885; — L'empire des Tsars et les Russes, 1889, deutsch von Pezold und Müller, 1890; — La Révolution et le libéralisme, 1896; — La papauté, le socialisme et la démocratie, 1892; — Les Juifs et l'antisémitisme, 1893 (deutsch 1893); — L'Antiprotestantisme, 1901; — Les doctrines de haine, 1902; — Les congrégations religieuses et l'expansion de la France, 1903; — Christianisme et Démocratie, 1905; — Christianisme et Socialisme, 1905. Lachenmann.

Lesage ¶ Literaturgeschichte: III, B 4 b.

Leseabschnitte, gottesdienstliche, ¶ Perikopen. Vgl. auch ¶ Hauptgottesdienstordnung, 2 b; ¶ Gottesdienst: IV, Jüdischer, 3.

Lesebuch, Biblisches, ¶ Biblische Geschichte, 3 a, ¶ Schulbibel ¶ Historienbuch, biblisches.

Lesefest, israelitisches (= Laubhüttenfest), ¶ Feste: I, A 4 c—d.

Lesehallen ¶ Volksbildungsbestrebungen.

Lesepult in der Kirche (Ambon, Lektorium) ¶ Ausstattung, 2 ¶ Lettner ¶ Kirchengeräte, 1.

Leser (Läsare). Mit dem — erstmals um 1750 in Westergötland auftauchenden — Namen L. bezeichnet man in Schweden und Norwegen im allgemeinen mancherlei pietistisch oder herrnhutisch gefärbte religiöse Richtungen, namentlich die von ¶ Hauge, ¶ Schartau, Hoof und Sellergren (¶ Schweden, 6 b), Hedberg, der Fosterland-Stiftung, ¶ Rosenius und ¶ Waldenström beeinflußten. Insbesondere bezieht sich der Name L. auf zwei in Norrland (Nordschweden) erstandene Erweckungsbewegungen, die „Alt-L." und die „Neu-L.". — 1. Alt-Leser. In der Gemeinde Lillherrdal (Härjedalen) erregte 1768 der von Herrnhutismus berührte Kaplan Mårten Tunborg († 1775) eine bald sich nach Helsingland (Südnorrland) verbreitende asketische, im Beginn hie und da konvulsivisch-ekstatische Bewegung, die durch den Pietismus und die Schriften von Tollstadius (¶ Schweden, 4) († 1759) vorbereitet war. In den Konventikeln der Erweckten wurden trotz des Konventikelplakats von 1726 (¶ Schweden, 4) und des Einschreitens der Regierung die Bibel und die Erbauungsbücher von Luther, Joh. ¶ Arndt, ¶ Scriver und Nohrborg (¶ Schweden, 4) gelesen und Lieder aus „Mose och Lambsens visor" (¶ Kirchenlied: I, 4 c) gesungen. 1790 wurden die Alt-L., die sich bisher in Norrland gehalten haben, als nicht separatistische durch königlichen Erlaß geschützt; sie sind fleißige Kirchgänger und durch Gesetzesstrenge ausgezeichnet. — 2. Neu-Leser. In Piteå (im nördlichen Norrland) bildete sich 1805, unter Führung eines ehemaligen Soldaten Erik Stålberg, eine stark antinomistische (¶ Antinomisten), gegen das kirchliche Amt feindliche L.versammlung, die nur die Bibel und die Schriften Luthers anerkannte. 1814 verbreitete sich die Bewegung in einer äußerlich oppositionellen Form, durch einen Häusler Lars Andersson, nach Skellefteå, und hier verfaßte einer der Leiter, Gerhard Gerhardsson, ein in mehreren Auflagen erschienenes „Christliches Glaubensbekenntnis" in 22 Artikeln. Die sogenannten „neuen Bücher", der Katechismus von 1810 und die Agende von 1811 (¶ Lindblom), wie auch das Wallinsche Gesangbuch (¶ Kirchenlied: I, 4 c), wurden in den vierziger Jahren von den L.n N. P. Ericsson († 1868) und Joh. Riström († 1868) scharf angegriffen, und da die Regierung den Separatismus ersticken zu können hoffte und den Austritt aus der Kirche nicht erlauben wollte, organisierten die L. (auch in Helsingland) eigene Sakramentverwaltung. 1858 wurde das Konventikelplakat von 1726 (s. oben) aufgehoben; dann aber brach eine tiefgehende Uneinigkeit innerhalb des Kreises der Leiter aus. 1860 veranlaßte Jonas Bodell († 1867) eine Spaltung in Luleå, und Riström schloß sich den Baptisten an. Seitdem, z. B. 1894, ist die Bewegung durch neue Spaltungen geschwächt worden. Die Bodellianer verfechten einen in sittlicher Hinsicht bedenklich schlaffen Neuevangelismus.

B. Alstermark: De religiöst svärmiska rörelserna i Norrland 1750—1800, Strängnäs 1898; — J. S—n: Svärmeriet i Lillherrdal eller Läseriets uppkomst 1768, Gefle 1896; — C. A. Cornelius: Svenska kyrkans historia efter reformationen II, 1887, S. 176 f; — N. Jacobsson: Från en forskningsresa till Herrnhut (in: Kyrkohistorisk Årsskrift IV, 1903, S. 1 f). P. P. Jörgensen.

Leslie, Charles (1650—1722), englischer Apologet, geb. in Dublin als Sohn eines Bischofs, erst Jurist, dann Geistlicher, eifriger Gegner Wilhelms III von Oranien (¶ England: I, Sp. 351). Er hat ihm die Eidesleistung verweigert, ihn und seine Ratgeber, auch die theologischen wie Burnet (¶ High Church) und ¶ Tillotson, energisch angegriffen und den vertriebenen Jakob II mehrmals in St. Germain besucht. Des Landes verwiesen (1711) hat er selber eine Zeitlang in Frankreich leben müssen.

Vgl. u. a.: A short and easy Method with the Deists,

1697 (Vindication dazu, 1710), eine Verteidigung der Glaubwürdigkeit der biblischen Wunder und Weissagungen gegen die Angriffe der Deisten (¶ Deismus: I, 2); — Gallienus Redivivus, 1695 (gegen Wilhelm III); — The Charge of Sozinianism against Dr. Tillotson considered, 1695; — Gesammelte Theological Works, 1721 (Neudruck 1832). — Ueber L. vgl. die Lebensbeschreibung von R. J. Leslie, 1885; — Dictionary of National Biography 33, S. 77—83. **Zsch.**

Leß, 1. Gottfried (1736—1797), lutherischer Theologe, geb. in Konitz, studierte in Königsberg, Jena, Halle, seit 1761 Prof. am akademischen Gymnasium zu Danzig, 1763 außerordentlicher, 1765 ord. Professor in Göttingen (¶ Göttingen, 2), 1784 Konsistorialrat, 1791 Hofprediger und Generalsuperintendent in Hannover. — Seine theologische Tätigkeit erstreckt sich über die Gebiete der Apologetik, Dogmatik, Ethik und praktischen Theologie. L. steht zwischen den Orthodoxen und den Rationalisten seiner Zeit; in dem Bestreben, die Hauptpunkte der orthodoxen Dogmatik festzuhalten, gibt er doch methodisch wie inhaltlich der neuen Richtung zuviel nach und wird von beiden Seiten nicht anerkannt.

Sein apologetisches Hauptwerk: Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, (1768) 1785[5]; — Auch seine dogmatischen Schriften haben durchweg apologetische Tendenz: Christliche Religionstheorie fürs gemeine Leben, (1779) 1789[3]; — Seine ethischen Studien sind vornehmlich auch in Predigten niedergelegt; dazu: Handbuch der christlichen Moral und allgemeinen Lebenstheologie, 1777. — Vgl. W. Gaß: Gesch. der prot. Dogmatik IV, 1867, S. 170—173; — P. Tschackert in: RE[3] XI, S. 404 ff. **Bauke.**

2. Leonhard, = ¶ Lessius.

Lessin, Leonhard, = ¶ Lessius.

Lessing, 1. Gotthold Ephraim (1729—81; geb. in Kamenz als Sohn des dortigen Pfarrers Joh. Gottfried L.; gest. in Braunschweig), beschäftigt uns hier nicht als der „Reformator der deutschen Nationalliteratur", der durch sein Vorbild (Dramen, Epigramme, Fabeln) und durch seine produktive Kritik („Briefe, die neueste Literatur betreffend", seit 1758; „Laokoon", 1766; „Hamburgische Dramaturgie", 1768 f) die Abhängigkeit der deutschen Literatur von der französischen aufgehoben und, obwohl er zunächst zu Shakespeare und zur griechischen Antike (¶ Klassizismus, 2) zurückführte, die volle Unabhängigkeit unserer nationalen Dichtung vom Auslande angebahnt hat. Wir haben es hier vielmehr mit L. als dem Theologen unter den Klassikern zu tun. L. ist freilich nicht, wie ¶ Herder, Theologe von Berufs wegen gewesen; das 1746 in Leipzig begonnene theologische Studium hatte er bald wieder aufgegeben. Tatsächlich aber hat er sich schon während seiner Berliner Jahre (1748—51; 1752—55; 1758—60), sowie der dazwischen fallenden Wittenberger Studienzeit (Ende 1751 bis 1752) und der daran anschließenden Breslauer Zeit (1760—65), und vor allem als Bibliothekar in Wolfenbüttel (seit 1770), wohin er von Hamburg (1767—70) aus gegangen war, in einer für einen Laien bewundernswerten Weise an der theologischen Arbeit und besonders am literarischen Streit zwischen Orthodoxie und Aufklärung beteiligt. Seine theologischen Schriften haben nicht nur die damalige Theologie bereichert (z. B. „Berengarius Turonensis", 1770, zum Abendmahlsstreit des 11. Jhd.s; ¶ Abendmahl: II, Sp. 69); sondern sie üben, was mehr sagen will, noch bis in die Gegenwart auf das religiöse Leben und Denken der deutschen Gebildeten entscheidenden Einfluß aus, weil sie von einem „Klassiker" stammen, dessen Werke schon durch die Schönheit, Klarheit und Frische ihrer Sprache zum unveralteten Eigentum der deutschen Literatur gehören. Das gilt nicht nur von seinen Dramen, in denen er gar oft auch zur Erörterung religiöser Fragen die „Theaterkanzel" bestiegen und für Toleranz, sittliche Religiosität u. a. gekämpft, religiöse Schäden aufgedeckt und den Widerstreit der Offenbarungen zu schlichten versucht hat (z. B. „Die Juden", 1749; „Der Freigeist", 1749; „Nathan der Weise", 1779). Zum bleibenden Eigentum unserer Literatur und zum festen Bestand unserer Bildung gehören vielmehr auch seine Literaturbriefe, in denen wieder gerade in den von ihm selber geschriebenen Briefen Religion und Theologie eine so bedeutende Rolle spielen (vgl. Brief 4. 7—14. 48—51. 102—112), und die wohl in keiner L.ausgabe fehlenden gegen ¶ Goeze gerichteten theologischen Streitschriften aus dem Streit um die „Fragmente" des ¶ Reimarus, die L. 1774 und 1777 in seinen Beiträgen „Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel" zu veröffentlichen begonnen hatte, und denen er 1778 das kritischste und ausführlichste Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" (¶ Reimarus) hatte folgen lassen. In diesem Kampf entstand auch „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (Erste Hälfte schon 1777 in L.s „Gegensätzen" zum fünften Fragment veröffentlicht, vollständig 1780), das letzte, klassische Denkmal L.schen religiösen Denkens. Durch diese noch heute fortwirkenden Schriften hat L. tatsächlich auch als Theologe eine Wirkung gehabt wie keiner der zeitgenössischen Aufklärungstheologen und bildet für weite Kreise der Gebildeten das einzige lebendige Glied, das sie noch heutzutage mit jener Anfangsperiode des Neuprotestantismus (¶ Aufklärung) verbindet, — ein Glied, das ihnen freilich zugleich als Vertreter der frühidealistischen Stufe unserer Geistesentwicklung (¶ Idealismus: II) auch den Weg zur Ueberwindung der unhaltbaren rationalistischen Gedanken (¶ Rationalismus usw.: III) zu weisen vermag.

Denn L. ist tatsächlich nicht bloß der Streiter gegen Orthodoxie und der Herold eines freisinnigen Rationalismus, nicht nur der Kritiker, als der er meist nur angerufen worden ist und wird. Es finden sich vielmehr bei ihm auch starke konservative Stimmungen. Er hat sich zeitlebens die Ehrfurcht vor der Person Jesu bewahrt, dessen Religion er gegen die kirchliche Frömmigkeit ausgespielt hat („Die Religion Christi", 1780), und ebenso die Verehrung Luthers, den er mehrfach gegen kath. Polemik verteidigt hat, ohne dabei freilich selber konfessionell engherzig zu werden (vgl. „Rettung des ¶ Lemnius" und „Rettung des ¶ Cochläus", 1753/54). Er hat aus dem mild orthodoxen Vaterhaus auch die ihm bei aller Kritik gebliebene, von seinen Freunden nie verstandene Hochachtung vor der alten zielbewußten Orthodoxie und die Bewunderung ihrer systembildenden Kraft (¶ Orthodoxie) mitgenommen. Er ist der französischen Freigeisterei und der „leichten Denkungsart" ¶ Lamettries u. a. als Apologet der Religion

entgegengetreten (vgl. z. B. seine Gedichtfragmente „Ueber die menschliche Glückseligkeit", 1748, und „Die Religion", 1751) und hat der Berliner Freiheitsbewegung, die sich nach seiner Ueberzeugung „einzig und allein auf die Freiheit reduziert, gegen die Religion soviel Sottisen zu Markte zu bringen, als man will", nicht sympathisch gegenübergestanden; denn „dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen" (25./8. 1769 an Fr. ¶ Nicolai). Er hat gerade von seinem Toleranzgedanken aus die Verspottung christlichen Glaubens und kirchlicher Theologie, wo sie ihm auch begegnete, immer wieder bekämpft und ist wiederholt für die christliche Dogmatik und selbst für den dogmatischen Religionsunterricht eingetreten (vgl. Literaturbrief 12. 48. 110, gegen ¶ Wieland, ¶ Cramer, ¶ Basedow). Er hat sich durch alle freigeistische Kritik weder den Optimismus und die (¶ Leibniz'sche) teleologische Weltanschauung rauben lassen, die sich etwa im 34. und 79. Stück der „Hamburgischen Dramaturgie" aussprechen; noch hat er sich am Gottes- und am Vorsehungsglauben irre machen lassen, wenn er auch gegen Ende seines Lebens in den vielgenannten Gesprächen mit F. H. ¶ Jacobi vom Juli 1780 erklärte, „die orthodoxen Begriffe von der Gottheit" nicht genießen zu können, und sich zu ¶ Goethes „Prometheus" bezw. zu ¶ Spinoza und seinem ¶ Pantheismus bekannte: „Ἓν καὶ Πᾶν! Ich weiß nichts anders." Aber für diese seine keineswegs folgerichtig durchgeführte „esoterische" Lehre, seine Privatreligion, hat er nach außen hin niemals Propaganda gemacht, sondern konnte sich im Kampf mit Goeze dessen rühmen, daß nichts ihn „dem Verdacht aussetzen könnte, ein heimlicher Feind der christlichen Religion zu sein". Er hat sogar als echter Leibnizschüler mit der dem Meister nachgerühmten Fähigkeit, „aus jedem Kiesel Feuer zu schlagen", die Ewigkeit der Höllenstrafen und dabei Leibnizens diesbezügliche konservative Aeußerungen gegen den deren Aufrichtigkeit bezweifelnden ¶ Eberhard verteidigt („Leibniz von den ewigen Strafen", 1773). In demselben Geiste hat er in seinem „Christentum der Vernunft" (1752/53), wie in seiner Schrift über „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit" (1773) und noch in der „Erziehung des Menschengeschlechts" (§ 73 ff) den Versuch gemacht, die Wahrheit der Trinitätslehre u. a. vernünftig, d. h. durch rationale spekulative Ausdeutung, zu erweisen, obwohl er zuvor in seinen „Gedanken über die Herrnhuter" (1750) in erkenntnistheoretischem Skeptizismus die mathematische Philosophie und Theologie seiner Zeit kritisiert und zu den ähnlichen Versuchen der „neumodischen Rechtgläubigkeit" oder der „philosophischen Christen" nie rechtes Vertrauen gehabt hat (vgl. z. B. Literaturbrief 110 oder die „Gegensätze" zu den ersten Fragmenten). Er hat den „Fragmenten" seines „Ungenannten", obwohl er den Angegriffenen und oft arg Verleumdeten zu verteidigen nicht müde wurde, selber in seinen „Gegensätzen" sofort bei der Veröffentlichung „Maulkörbe" angelegt und gezeigt, wie man Religion und Christentum vor jenen radikalen Angriffen retten könne. Durch Rückgang auf das religiöse Gefühl, auf die religiöse Erfahrung, scheinen ihm Religion und Christentum gesichert, auch wenn alle Vernunft- und Bibelbeweise und alle Heilstatsachen der Kritik erlegen sind. Und im Gegensatz zu dem schroffen Deismus des ¶ Reimarus vertritt er eine wirklich geschichtliche Wertung der einzelnen Offenbarungsstufen. Er hat es gelernt, den Namen einer „seligmachenden Religion" nicht von dem abhängig zu machen, was er von einer solchen beansprucht, und weiß von „Offenbarung" im Sinne ¶ Lockes (¶ Deismus: I, 2) auch da zu sprechen, wo ihr Inhalt heute entweder allgemein bekannt oder vernünftig erkennbar oder gar inzwischen schon überholt ist. Den ungeschichtlich denkenden Anhängern der ursprünglichen Vernunftreligion hält er das allmähliche Wachsen der Erkenntnis entgegen und wertet die Offenbarung als die notwendige Erziehung. Und damit ist der charakteristische Zug L.scher Theologie und Philosophie herausgestellt: L. ist der Geschichtsphilosoph, der bei aller Zukunftsstimmung auch das Alte zu werten und im Alten die Keime des Neuen anzuerkennen weiß, einer der ersten Vertreter des historischen Entwicklungsgedankens (¶ Entwicklung, 1 ¶ Entwicklungslehre, 1 ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 3 c), der trotz aller „Seitenschritte" der Vorsehung fast im ¶ Hegel'schen Sinne an die Vernünftigkeit der geschichtlichen Aufwärtsentwicklung glaubt (¶ Geschichtsphilosophie, 3). Und L. ist ferner der Pädagoge, der den erziehlichen Wert auch des dem Fortgeschrittenen als überholt Erscheinenden kennt, und der nichts mehr fürchtet als Uebereilung. Das erklärt seine konservativeren Aeußerungen, und das nimmt seiner Kritik ihre Schärfe.

An Kritik der überkommenen Religion und Theologie hat er es freilich nicht fehlen lassen. Die supranaturalistische Geschichts- und Religionsbetrachtung hat er früh aufgegeben. Der steten Berufung auf dies Eingreifen Gottes gegenüber möchte er sich „alles natürlich ausgebeten haben". In seiner Schrift „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" (um 1760/65) legt er deshalb, wie hernach ¶ Gibbon oder ¶ Voltaire, den natürlichen Entwicklungsgang des alten Christentums dar. In den fragmentarisch gebliebenen Thesen „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion" leitet er die „geoffenbarten" Religionen und ihre „konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion" ganz natürlich ab aus dem Streben, „die natürliche Religion in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit" fortzubilden und eine weitgehende „Einigkeit in der öffentlichen Religion" zu schaffen. Die Offenbarungsreligionen erscheinen daher alle als „gleich wahr und gleich falsch", ohne daß er freilich auch damals an der „Unentbehrlichkeit einer positiven Religion" gezweifelt hätte. Im Fragmentenstreit über Geschichtlichkeit und Wert der Heilstatsachen und der Bibel, d. h. über die Bedeutung des Historischen in der christlichen Religion, hat er selber die Religion von dieser übernatürlichen Geschichte zu lösen versucht. Er hat dem Weissagungs- und Wunderbeweis des Hannoverschen Direktors Joh. Daniel Schumann seine Flugschrift „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft" (1777) entgegengestellt, — bekannt durch die Ablehnung der Beweiskraft jenes Beweises, da „zufällige Geschichtswahrheiten" nie „der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten" sein können. Er

hat gegen seinen „Herrn Nachbar", den Wolfenbüttler Superintendenten Joh. Heinr. Reß, seine „Duplik" (1778) gerichtet, eine überlegene Streitschrift gegen die „Harmonie wächsener Nasen, die einen jeden Evangelisten in jeder Silbe retten will" und eine widerspruchslose Auferstehungsgeschichte zurechtzumachen sucht. Er hat gegen ¶ Goeze (s. daselbst Lit.) und in den (wie so vieles erst in L.s „Theol. Nachlaß" (1784) herausgegebenen) gelehrten Briefen an Chr. W. Frz. ¶ Walch die Notwendigkeit und bleibende Bedeutung der hlg. Schrift angetastet und in eingehenden dogmengeschichtlichen Darlegungen gezeigt, daß das Christentum vor dem NT da war und der Kanon des NT.s allmählich geworden sei. Er will damit das „Joch des Buchstabens" brechen, nachdem Luther das der Tradition gebrochen habe. Er löst die Lehre von der ¶ Inspiration auf und stellt die natürliche Entstehung der nt.lichen Einzelschriften fest. Er schreibt seine „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet" (1778), in der er an die spätere ¶ Eichhorn'sche Hypothese erinnernd, das Verhältnis der synoptischen ¶ Evangelien zu einander durch Annahme eines aramäischen Urmatthäus (Hebräerevg.; Nazarenerevg.) erklärt. Mit alledem fällt ihm der Schriftbeweis für das Christentum. Dieses ist ihm nur wahr, weil und soweit sich sein Inhalt selber als innerlich wahr und als wirksam erweist. Gehört es auch unleugbar hinein in das Erziehungswerk Gottes, das den Menschen das durch menschliche Vernunft noch nicht Erkennbare durch „Offenbarung" zugänglich macht (¶ Locke ¶ Deismus: I, 2), so muß es sich doch wie jede andere Offenbarung vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit verantworten, wie es das Märchen von den drei Ringen im „Nathan" klassisch ausgesprochen hat: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten! — — Es strebe von Euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen". Ja, es wird nach L. eine Zeit kommen, wo die der Vervollkommnung noch bedürftige christliche Religion ersetzt werden wird durch das dritte ewige Evangelium, das L.s „Erziehung des Menschengeschlechts" verkündet, und das das Gute um des Guten willen (ohne die Lohnidee) zu tun lehren und die spekulativen Vernunftwahrheiten verkünden wird, — eine Vollendung, an der vielleicht jeder vermittelst der Seelenwanderung teilnehmen wird. L.s Geschichtsabriß endet also bei jener Vernunftreligion der Zukunft (nicht der Urzeit), wie sie ähnlich auch ¶ Voltaire verkündete, nur daß L. weit stärker die Bedeutung des Christentums für diesen Entwicklungsprozeß betont hat (¶ Deismus: I, 3 b. c). Ist dieses Christentum auch nur einer der „Grundrisse" und nicht der „Palast" selber, d. h. die Religion im absoluten Sinne, so wird doch jene ethische und vernünftige Religion der Zukunft im Grunde nur „die letzte Absicht des Christentums" erfüllen, d. h. „unsere Seligkeit vermittels unserer Erleuchtung" schaffen. Von dieser seiner Zukunftsreligion aus ist ihm wohl schon früher, wenngleich unbewußt, das „philosophische Christentum", das eine Umwertung der christlichen Werte vornahm und das Resultat doch noch als Christentum bezeichnete (Sp. 2075), als unklare Halbheit erschienen. Aber eine klare Sprache hat L. selbst erst in diesem religiösen Testament geführt, in dem die kritische und die konservative Reihe in meisterhafter Weise mit einander verknüpft sind.

„L. war der höchste Verstand, und nur ein ebenso großer konnte von ihm wahrhaft lernen. Dem Halbvermögen war er gefährlich". Diese Worte aus Goethes Gesprächen mit Eckermann machen auf die Gefahren aufmerksam, denen die Halbbildung bei der Lektüre L.s ausgesetzt ist.

Ausgaben von L.s Werken: G. E. L.s Sämtliche Schriften, hrsg. von Karl Lachmann, 1838—40, 13 Bde., 3. Aufl. von Franz Muncker, 22 Bde., seit 1886; — Hempelsche L.Ausgabe, 1868—79 20 Bde., seit 1909 Neuausgabe in der Goldenen Klassikerbibliothek. Darin (Teil 20—23): L.s Theologische Schriften, mit Einleitungen hrsg. von Leopold Zscharnack, 4 Bde. 1910 (vollständige Ausgabe); — Paul Lorentz: L.s Philosophie (Philos. Bibl. 119), 1909 (Auswahl); — M. Joachimi-Dege: L.s Religion (Pandora 3), 1911 (Auszüge); — L.s Briefe. In Auswahl hrsg. von Julius Petersen, 1911.

Ueber L.: Karl Gotthelf Lessing: L.s Leben, 1793—95 (daselbst und in „L.s Theolog. Nachlaß", 1784, viele bis dahin ungedruckte Schriften); — Erich Schmidt: L., 2 Bde., (1884—92), 1909^{3}; — Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, (1906) 1911^{3}, S. 1 ff (aus PrJ 19, 1867; erweitert); — Wilh. Wundt: L. und die kritische Methode (in: Essays, 1885, 1906^{2}); — Karl Sell: Die Religion unserer Klassiker, (1904) 1910^{2}; — W. Windelband: Geschichte der Neueren Philosophie, 1907^{4}, § 52; — Leopold Zscharnack: L. und Semler, 1905; — Chr. Schrempf: L. als Philosoph, 1906; — Ernst Kretzschmar: L. und die Aufklärung, 1905 (ein Teil als Diss. Leipzig 1904); — Georg Mann: L. als Pädagoge (in EHP V, 1906^{2}, S. 627—642); — Friedr. Loofs: L.s Stellung zum Christentum, 1910; — Paul Gastrow: War L. ein frommer Mann?, 1904. — Von älteren Schriften sei hingewiesen auf C. Hebler: L.studien, 1862 (vgl. „Lessingiana" in H.s „Philosoph. Aufsätze", 1869); — Will. Beyschlag: L.s Nathan der Weise und das positive Christentum, 1863; — Kuno Fischer: L.s Nathan der Weise, 1872; — Ed. Zeller: L. als Theologe (HZ 23, 1870, S. 393 ff; Neudruck in Z.s „Vorträge und Abhandlungen" II, 1877, S. 283 ff); — W. Arnsperger: L.s Seelenwanderungsgedanke, 1893; — Martin Rade: Die Religion im modernen Geistesleben, 1898, S. 103—123 („Das Märchen von den drei Ringen"); — Carl Bertheau in: RE^{3} XI, S. 406 ff; — C. Chr. Redlich in: ADB XIX, S. 756 ff. **Zscharnack.**

2. **Karl Friedrich**, ¶ Kunst: IV, 3 a.

Lessius (Leß, Lessin), Leonhard (1554—1623), geb. zu Brecht bei Antwerpen, 1572 Jesuit, 1574—1581 Dozent der Philosophie in Douai, studierte 1581 in Rom unter ¶ Suarez, seit 1585 Professor der Theologie in Löwen. Als Theologe spielt er in den Streitigkeiten der Katholiken über Freiheit und Gnade (¶ Jansenismus) eine Rolle. Im Gegensatz zu ¶ Bajus betonte er das Zusammenwirken des freien Willens mit der zuvorkommenden Gnade, wies die absolute ¶ Prädestination ab und lehrte eine solche post praevisa merita (auf Grund vorausgesehener Verdienste). Während die Löwener Fakultät auf Bajus' Anstiften ihn verwarf, an der Pariser Sorbonne sogar eine Gegenprofessur gegen ihn errichtet und mit Jansen besetzt wurde, fand er die Unterstützung ¶ Sixtus V, der seine Verketzerung verbot. In der Frage der Inspiration lehrte er die Möglichkeit der sogenannten inspiratio subsequens (nachfolgende Inspiration), d. h. er stellte den Satz auf, daß ein auf natürliche Weise geschriebenes, durch spätere göttliche Ap-

probation als irrtumslos erklärtes Buch in gewissem Sinne heil. Schrift genannt werden könne. Der Seligsprechungsprozeß für ihn ist eingeleitet.

Hauptschriften: De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus, 1605; — De perfectionibus moribusque divinis, 1620; — De gratia efficaci, 1626; — De providentia hominis et animi immortalitate, 1612; — De beatitudine, actibus humanis, incarnatione verbi, sacramentis et censuris, 1645. — Ueber L.: KHL II, Sp. 636; — RE[3] XI, S. 414 ff. **Köhler.**

Leßlau, Bistum, = ¶ Wloclawek.

Lestines (Liftinae), Synode von (743), ¶ Säkularisationen.

Lesungen, liturgische, ¶ Perikopen ¶ Hauptgottesdienstordnung.

Le Tellier, Michel (1643—1719), französischer Jesuit (seit 1661), schriftstellerisch besonders gegen den ¶ Jansenismus tätig, als Beichtvater Ludwigs XIV (Nachfolger des Père ¶ La Chaise) seit 1709 von großem Einfluß auf die Kirchenpolitik (¶ Frankreich, 8 ¶ Hugenotten: IV, 1 ¶ Jansenismus, 4), nach des Königs Tode (1715) auf Veranlassung ¶ Noailles' vom Hofe verbannt. Er starb in La Flèche. — Der gleichnamige Kanzler Ludwigs XIV, Michel L. T. (1603—85; seit 1677 Kanzler) ist kirchengeschichtlich von Bedeutung, weil er die Aufhebung des Edikts von Nantes durchsetzte (¶ Hugenotten: III, 3).

L. schrieb u. a. gegen die von de ¶ Sacy und andern Anhängern von ¶ Port Royal hrsgeg. Bibelübersetzung; — Ferner Histoire des cinq propositions de Jansénius, 1699; — Le père ¶ Quesnel séditieux et hérétique dans ses Réflexions sur le N. T., 1707; — Défense des nouveaux Chrétiens et des Missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes, 1687 (für die Jesuitenmission und deren Anpassung an die konfuzianischen Zeremonien; 1700 auf den ¶ Index gestellt). — Ueber L. vgl. RE[3] XIX, S. 482; — Sommervogel: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, 1890 ff, Bd. VII, S. 1911 ff. **Zsch.**

Letten ¶ Ostseeprovinzen.

Lettner (von Lectorium = Lesepult) ist eine Art Querbühne, die namentlich in Stifts- und Klosterkirchen statt einfacher Schranken (¶ Kirchengeräte, 1) seit dem Ausgang des 11. Jhd.s zwischen Chor und Schiff quer durch die Kirche errichtet wurde und, mit einer oder zwei Lesekanzeln versehen, gewöhnlich zur Verlesung der Schriftlektionen, später auch zur Aufnahme eines Sängerchors diente. Er wuchs sich allmählich im Wandel der Stilzeiten zu einem fast völlig selbständigen, sehr umfangreichen und mit Säulen und Bildwerken reich geschmückten Bauwerk aus, schloß den Klerus völlig vom Volke ab und verdeckte der Gemeinde zumeist durchaus den freien Ausblick zum Hauptaltare, weswegen er denn auch seit dem 17. Jhd. aus der Mode kam und häufig abgetragen wurde, um die Choransicht frei zu machen. Nur wenige L. aus spätromanischer Zeit sind uns in Deutschland erhalten; zahlreicher sind die aus den gotischen Tagen. Der Protestantismus hat naturgemäß dieses sich störend zwischen Gemeinde- und Altarraum einklemmende, anspruchsvolle Bauglied von seinen Kirchen ferngehalten. **Bürkner.**

Letzte Dinge ¶ Eschatologie ¶ Weltende ¶ Gericht Gottes.

Letzte Oelung ¶ Oelung, letzte; vgl. ¶ Chrisma.

Leuba, James H., amerikanischer Psychologe. Geb. 1868 in Neuchatel (Schweiz), studierte ebendort, seit 1897 als Professor für „Psychology and education" in Bryn Mawr College, Pennsylvania und an der Clark University, Worcester (Mass.) tätig.

Verf. u. a.: The psychological origin and the nature of religion, 1909, sowie viele Aufsätze über Religionspsychologie in „The American Journal of Religious Psychology and Education", „The Monist" und der „Revue philosophique". **H. Haupt.**

Leuchter im AT und NT. Das Anzünden von Lichtern und Aufstellen von L.n spielt bis auf die Lichter unseres Weihnachtsbaumes (¶ Weihnachten) oder die L. auf den Altären der christlichen Kirche (¶ Altar: II, 6) in den Religionen vieler Völker eine große Rolle; sei es, daß man damit einfach das Dunkel des Heiligtums erhellen oder bei nächtlichen Feiern für Beleuchtung sorgen wollte, sei es, daß man so dem Aufgang des himmlischen Lichtes durch „Sympathie-Zauber" zu Hilfe zu kommen gedachte, oder daß man die Gestirne im Gottesdienst so abbildete. Im Tempel Salomos brannten 10 einzelne L., wohl als doppelte Abbilder der 5 Planeten (¶ Sterne ¶ Heiligtümer Israels: III, 2). Der Prophet Sacharia schaut im Gesicht (4_1 ff) einen goldenen, siebenarmigen L.; Sacharia hat die sieben Lampen dieses L.s als die sieben „Augen Jahves, welche die ganze Welt durchstreifen" (¶ Sacharjabuch), erklärt. Es wird sich ursprünglich um ein wohl aus fremder, wahrscheinlich aus babylonischer Religion stammendes mythologisch-kultisches Symbol handeln, und die sieben Augen der Gottheit, welche die ganze Welt durchstreifen, werden ursprünglich die „sieben Leuchten der Erde", d. h. die Planeten, deren man nach älterer Rechnung fünf, nach späterer sieben zählte, gewesen sein. Nun ahmt aber die Gestalt eines solchen L.s mit mehreren Armen die Form eines Baumes nach, wie denn der L. auch hier unter Bäumen steht. Der Baum mit den sieben Himmelsleuchtern ist der Himmelsbaum, von dem wir auch (Jes 34_4 Offb. Joh. 6_{13}) Ez 31 und Dan 4 hören (¶ Bäume, heilige; ¶ Mythen usw., 7). — Alle diese Schlüsse werden bestätigt durch den siebenarmigen L. der Stiftshütte (II Mose 25_{31} ff); dieser ist das Abbild des L.s, der im nachexilischen Tempel stand (JSir 26_{17}), von Judas Makkabäus wiederhergestellt wurde (I Makk 4_{49} f) und, von den Römern geraubt, auf dem Titusbogen abgebildet ist (vgl. Bd. II, Tafel 12). Der Gestalt nach deutlich ein Baum, ist dieser L. überdies mit Baumblüten und zwar denen des Mandelbaums verziert (II Mose 25_{33} f). Seine kosmische Bedeutung ist dadurch angedeutet, daß auf seinem Postament Wasserdrachen angebracht sind: der Himmelsbaum wächst aus der Tiefe des unterirdischen Meeres empor (Ez 31_4). — Im Neuen Testament erscheint Christus zwischen sieben L.n (Offb. Joh. 1_{12} f). Verwandt sind die sieben Fackeln, die vor Gottes Thron brennen und die sieben Geister Gottes darstellen sollen (Offb. Joh. 4_5). Hinzuzunehmen sind die sieben Augen des Lammes (Offb. Joh. 5_6) und die sieben Sterne, die Christus in der Hand trägt (Offb. Joh. 1_{16}). „Sieben Leuchten" — „Fackeln" — „Augen" — alles Symbole der „sieben Sterne" und zwar der sieben Wandelsterne — eine Nachwirkung der bei den Babyloniern geübten und im ganzen Orient bekannten Verehrung der sieben Planeten (vgl. ¶ Mantik usw., 5).

Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos in

Urzeit und Endzeit, 1895, S. 124 ff. 165 ff. 295 ff; — Ders.: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, (1903) 1910², S. 40 ff. **Gunkel.**

Leuchter (im kirchlichen Gebrauch) ¶ Ausstattung: 6 g ¶ Altar: II, 6.

Leuchter, Heinrich (1558—1623), lutherischer Theologe, zu Melsungen a. d. Fulda geboren und in Hersfeld vorgebildet, studierte seit 1576 in Marburg. 1585 ward er Pfarrer in Kirtorf bei Alsfeld und 1588 Pfarrer und Superintendent in Marburg. 1605 von Landgraf Moritz von Cassel (¶ Hessen: I, 4) abgesetzt, fand er freundliche Aufnahme bei Landgraf Ludwig V, der ihn zu seinem Hofprediger in Darmstadt und 1608 zum Superintendenten der gleichnamigen Diözese machte. 1617 wirkte L. mit zur Schlichtung des Streites der Gießener Theologen unter einander, desgleichen 1621 desjenigen der Gießener mit den Tübinger Theologen (¶ Gießen; ¶ Christologie: II, 4 c). L. war als Schüler von Aegid. ¶ Hunnius natürlich Streittheologe, doch von versöhnlicher Art. Er ist der Begründer des hessischen Religionsreverses (¶ Hessen: I, 5). An der Gründung des Gymnasium illustre in ¶ Gießen hat L. mitgewirkt und sich Verdienste um das Schulwesen der hessischen Obergrafschaft erworben.

ADB XVIII, S. 479 f; — Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 1781 ff, Bd. VIII, S. 1—6 (Schriften: S. 2 ff); — Festschrift der Universität Gießen, 1907, I, S. 20 ff; — MG Paedagogica XXVIII, XXXIII (Register); — Johann Vietor: Christliche Einweihungspredigt Henr. L., 1609. **Carl Vogt.**

Leucius Charinus ¶ Literaturgeschichte: I, B 4 ¶ Johannesakten.

Leukippos ¶ Philosophie, griechisch-römische, 1 ¶ Energie usw., 3 a.

Leupold, Sim. (1517— etwa 1583), ¶ Mecklenburg.

Leusden, Johann (1624—99), Orientalist, geb. zu Utrecht, wo er seit 1650 a.o., seit 1653 ord. Professor des Hebräischen war.

L. gab zusammen mit dem Amsterdamer gelehrten Rabbiner Joseph Athias († 1700) die Biblia hebraica, (1660) 1667², heraus, die den meisten späteren Ausgaben bis ins 19. Jhd. hinein (z. B. ¶ Jablonski, ¶ Michaelis, ¶ Hahn) zugrunde gelegen hat. Darauf beruht auch L.s Biblia hebraica sine punctis (zusammen mit J. A. ¶ Eisenmenger), 1694. Sein Novum Testamentum Graecum, 1675, ist nicht gleichwertig; — Vf. ferner Philologus Hebraeus, 1652, 1696⁶; — Philologus Hebraeo-mixtus, 1663, 1739⁴; — Philologus Hebraeo-Graecus, 1685; — Clavis Graeca Novi Testamenti, 1672; — Clavis Hebraica Veteris Test., 1673; — Dazu Kommentare u. a. — Ueber Athias vgl. The Jewish Encyclopedia II, 1902, S. 268 f; — Ueber L. RE³ XI, S. 416 f; — B. Glasius: Godgeleerd Nederland, 1851 ff, Bd. II, S. 365 ff. **Zsch.**

Leutpriester (Plebanus) ¶ Kirchenverfassung: I, B 2, Sp. 1406.

Levellers = Gleichmacher, Parteiname aus den englischen Religionsstreitigkeiten des 17. Jhd.s. Oft im ähnlichen Sinne wie ¶ Latitudinarier gebraucht, sodaß auch Theologen wie ¶ Locke oder ¶ Toland wegen ihrer Weitherzigkeit hierher gerechnet werden oder sich selber so bezeichnen konnten, ist L. speziell der Name einer im Heere ¶ Cromwells (Bd. I, Sp. 1916) entstandenen, aus den ¶ Kongregationalisten hervorgegangenen, radikalen religiös-politischen Sekte (¶ England: I, Sp. 350). In politischer Beziehung vertraten sie anfangs noch in relativ milder Form die Interessen der unteren Volksklassen und kämpften für Gleichheit aller vor dem Gesetz und für stärkere Durchführung des Parlamentarismus. Seit 1649 setzten sich dann durch William Everard, Gerrard Winstanley u. a., die „wahren Levellers" (von den konservativen Zeitgenossen Diggers = Gräber gescholten), immer mehr die kommunistischen und republikanischen Gedanken durch (1649 Hinrichtung Karls I). In religiöser Hinsicht forderten sie volle Gewissens- und Kultusfreiheit, Lösung der Kirche vom Staat, der freilich die praktisch-religiösen Dogmen zu beaufsichtigen habe, und Durchführung des allgemeinen Priestertums (Laienpredigt u. a.). Die politischen und kirchlichen Forderungen waren biblisch begründet; die Bibel soll das Gesetz für die zu errichtende Republik (Commonwealth; Reich Gottes auf Erden; vgl. ¶ Chiliasmus) hergeben. Nicht selten artete die Freiheitspredigt in schroffen Antinomismus und in Schwärmerei (Inspirationsglaube) aus, die beide die Disziplin arg lockerten, sodaß auch Cromwell deswegen scharf gegen die L. und ihren Wortführer John Lilburne (etwa 1614—57; vgl. Dictionary of National Biogr. XXXIII, S. 243 ff) vorgehen mußte, obwohl sie ihm eigentlich zuerst den Weg bereitet hatten. Die Restaurationszeit (¶ England: I, 3) hat die Sekte wieder verschwinden lassen.

Ueber ihr Programm vgl. The Leveller or the Principles and Maximes concerning Gouvernment and Religion of those commonly called L., 1658 London (Inhaltsangabe in RE³ XI, S. 417); — Vgl. ferner H. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, 1848; — Eduard Bernstein: Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution, 1908; — L. H. Berens: The Digger Movement in the Days of the Commonwealth, 1906. **Zsch.**

Levi, der Zöllner, = ¶ Matthäus.

Levi und die Leviten.

1. Der Stamm; — 2. Der Stand.

1. Von einem weltlichen Stamm L. geben I Mose 34_{25} ff und der Segen ¶ Jakobs I Mose 49_{5} ff dürftige Kunde. Danach ist L. zusammen mit Simeon bei einem Unternehmen gegen die kanaanäische Stadt Sichem zugrunde gegangen. An der Geschichtlichkeit dieser Tatsache zu zweifeln, liegt kein Anlaß vor, wenngleich die Einzelheiten der sagenhaften Ausschmückung angehören. Für die zeitliche Ansetzung dieses Ereignisses kommt in Betracht, daß eine alte, sonst verschollene Ueberlieferung in Richt 1_{3} zwar noch von einem gemeinsamen Zuge Judas und Simeons weiß, dagegen L. nicht mehr erwähnt, und daß L. zur Zeit des Deboraliedes nicht mehr vorhanden ist. Die Vernichtung des Stammes muß demnach spätestens um 1100 v. Chr. stattgefunden haben, kann aber noch älter sein. Seine Reste sind in Israel zerstreut.

2. Von einem Priesterstand der Leviten, der nach Art eines geistlichen Stammes behandelt wird, hören wir aus dem ¶ Mosessegen (V Mose 33_{8} ff). Das nach späteren Begriffen spezifisch Priesterliche tritt dort zurück (¶ Priestertum: II, 2). Auch in der sehr alten Erzählung Richt 17 f spielt ein Levit als Orakelgeber, der mit ¶ Ephod und ¶ Teraphim umzugehen versteht, eine Rolle. Ob und wie dieser Priesterstand der Leviten mit dem weltlichen Stamme L. zusammenhängt, kann man nur vermuten. Es ist wohl möglich, daß die bei der

erwähnten politischen Katastrophe versprengten Stammesgenossen als fahrende Priester einzeln in Israel umherzogen und sich erst einige Zeit später zu einem geistlichen Stamme zusammentaten. Bedeutsam ist eine Parallele aus dem gegenwärtigen Palästina. Nach Claude R. Conder (Tent Work, 1878, S. 347 f) leiten sich die Abu-nusêr in der Wüste Juda von einem Stamm ab, der als besonders heilig galt und wie eine Gemeinschaft von Derwischen unter den anderen Stämmen umherwanderte. Eine Sage erzählt von der Einsetzung der Leviten zu Priestern (II Mose 32 $_{25}$ ff): Als die Israeliten zum Götzendienst des ¶ Goldenen Kalbes abgefallen waren, stellten sich die frommen Leviten auf Moses' Seite und mordeten auf seinen Befehl von ihren eigenen Brüdern, Freunden und Verwandten 3000 Mann. Zum Lohn für diese fromme Tat erhielten sie das Priesteramt. Dieselbe Sage, wenngleich in anderer Fassung, wird wahrscheinlich auch V Mose 33 $_{8}$ ff vorausgesetzt, falls es sich dort nicht, wie Ed. Meyer vermutet hat, um den Raub eines „Rangzeichens" handelt: im Kampf mit Jahve gewann Mose dessen ¶ Urim und Tummim. Genug, warum sich die Leviten dem Priesterdienste zugewandt haben, entzieht sich der geschichtlichen Kenntnis. Sobald sie es aber getan hatten, wählten sie sich den ¶ Moses, den ältesten Orakelgeber Israels, zum Urahn und machten ihn zu einem „Leviten" II Mose 2 $_{1}$. So führte sich das Priestergeschlecht der Daniten über Jonathan auf Mose zurück Richt 18 $_{30}$. In der ältesten Zeit ist Priester = Levit, aber durch ¶ Josias Gesetzgebung wurden die vormaligen Höhenpriester zu Priesterdienern herabgedrückt (anstelle der ¶ Nethinim). Fortan heißt Levit soviel wie Priesterdiener (Ezech. 44 $_{10}$ ff). Die Priester selbst aber wählten im Gegensatz zu den Leviten nicht Mose, sondern ¶ Aaron zu ihrem Ahnherrn. Ueber die Obliegenheiten, Geschlechter und Sagen der Leviten unterrichten aus späterer Zeit mancherlei Quellen des Pentateuchs (Num 3 $_{9}$ ff 4 $_{3}$ ff 8 $_{24}$ ff 18 $_{21}$ ff 35 $_{2}$ ff) und der Chronik, die selbst von einem Leviten geschrieben zu sein scheint (I Chron 23—26; II 31 Esra 2 $_{40}$ ff 8 $_{15}$ ff Neh 10 $_{29}$; ¶ Chronik, 2, Sp. 1793 ¶ Esra: II, Sp. 639). — ¶ Priestertum Israels.

Wolf Graf Baudissin: Die Geschichte des at.lichen Priestertums, 1889; — Julius Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels⁴, 1895, S. 118 ff; — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 51 ff. 409 ff; — Weitere Literatur bei v. Orelli RE³ XI, S. 417 ff. **Greßmann.**

Levi ben Gerson ¶ Jüdische Philosophie, 7, Sp. 845 ¶ Bibelwissenschaft: I, E 1.

Leviathan, hebr. Livjāthān, Name eines mythischen Drachen; Hiob 40 $_{25}$ ff als Krokodil aufgefaßt und phantastisch beschrieben. ¶ Drache 2.

Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos, 1895, S. 41 ff. **Gunkel.**

Leviratsehe (Schwagerehe; von lat. levir = Schwager) wird V Mose 25 $_{5-10}$ als eine moralische Pflicht angeordnet (¶ Ehe: I, 7): wenn zwei Brüder auf demselben Gute wohnen, soll, falls der eine Bruder kinderlos stirbt, der andere die Witwe heiraten. Der erste Sohn dieser Ehe trägt den Namen des verstorbenen Bruders, „damit dessen Name nicht in Israel erlösche". Als zweiten, allerdings nicht ausgesprochenen Zweck der L. wird man vermuten dürfen, daß auch der Grundbesitz für die Familie erhalten werden soll, da sich das Gesetz auf „bei einander wohnende" Brüder beschränkt. Wer seine Schwagerpflicht nicht erfüllt, wird öffentlich beschimpft. Später ist die L. verboten worden III Mose 18 $_{6}$ 20 $_{21}$, aber dies Verbot ist nicht durchgedrungen, wie Matth 22 $_{24}$ lehrt. — Außerdem spielt die L. eine Rolle in zwei Geschichten: Die kinderlose Witwe ¶ Thamar heiratet ihre Schwäger, ohne von ihnen Kinder zu empfangen. Durch List weiß sie es dahin zu bringen, daß ihr Schwiegervater ihr beiwohnt (I Mose 38). Von einer Pflicht des Vaters, die L. zu vollziehen, kann auch hier keine Rede sein, sondern nur von einer Pflicht der Brüder. Das Buch ¶ Ruth bestätigt, was schon aus V Mose 25 $_{5}$ ff geschlossen werden kann: Die kinderlose Witwe fordert die L., nicht nur um dem Verstorbenen einen fiktiven Sohn zu gebären, sondern auch damit das Feld in der Familie bleibe (Ruth 4 $_{3}$ ff). Da Brüder nicht vorhanden sind, so ist der nächste erbberechtigte Agnat zur L. verpflichtet. — Faßt man die überlieferten Zeugnisse zusammen, so ist der deutlich erkennbare Sinn der L. in geschichtlicher Zeit die Erhaltung der Familie (¶ Familie, 1. 2). Von einem Zusammenhang der L. mit dem ¶ Ahnenkult ist in Israel nichts zu spüren; er ist auch für die vorgeschichtliche Zeit wenig wahrscheinlich, da Ueberreste des Ahnenkults im AT mit Sicherheit nicht nachzuweisen sind. Die auch außerhalb Israels bei indogermanischen Völkern verbreitete L. mag zum Teil mit dem Ahnenkult verknüpft sein: der Sohn sollte vor allem der Pfleger des Toten sein, um dessen Fortexistenz zu sichern.

Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 393 f; — Immanuel Benzinger: Hebräische Archäologie², 1907, S. 288 f; — ‡ Hermann Gunkel: Ruth (Deutsche Rundschau 1905, S. 61 f); — Ders.: Genesis, 1910³, S. 413; — Eduard Meyer: Geschichte des Altertums² I, 1, § 8 ff. **Greßmann.**

Levita, 1., Benediktus, ¶ Pseudoisidorische Dekretalien.

2., Elias, ¶ Elias, 2.

Leviten ¶ Levi und die Leviten ¶ Priestertum Israels.

Leviticus (in alten Manuskripten z. T. Leviticum) ist der lateinische Name des III. Buches Mosis (¶ Mosesbücher), als des priesterlich-levitischen; griechisch = Leueitikon, hebräisch nach seinem Anfangswort Wajjikrâ. Es gehört ganz zu P und enthält fast ausschließlich Kultgesetzgebung: Kap. 1—7: Opfervorschriften (= Po), Kap. 8—10: Investitur und Weihe der Priester (z. T. aus Pg), Kap. 11—15: Reinheitsvorschriften (Pr), Kap. 16: das Gesetz vom großen Versöhnungstag (Ps, vielleicht auf Grund eines Kernes aus Pg), Kap. 17—26: das ¶ Heiligkeitsgesetz = H, Kap. 27 ein Nachtrag über Gelübde und Zehnten (Ps). Ueber „Priesterkodex" und „Heiligkeitsgesetz", sowie über die Abkürzungen P, Pg, Po, Pr, Ps vgl. ¶ Mosesbücher.

Kritische Ausgabe des hebräischen Textes von S. R. Driver und H. A. White (in der Regenbogenbibel, 1894); — Kommentare von August Knobel, 1857, 2. Auflage von August Dillmann, 1880, 3. Auflage von Viktor Ryssel, 1897; L. Hermann Strack, 1894; Bruno Baentsch, 1900; Alfred Bertholet, 1901. **Bertholet.**

Levitisches.

1. Speiseverbote: a) Tatsachen; — b) Deutung; — 2. Verunreinigungen: a) Tatsachen; — b) Deutung; — 3. Reini-

gungen: a) Tatsachen; — b) Deutung; — 4. Unrein und heilig; — 5. Bräuche an heiliger Stätte; — 6. Heilige Zeichen; — 7. Heidnische Riten; — 8. Ueber Trauerzeremonien vgl. ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche.

1. a) In ein wie hohes Alter die Speiseverbote zurückreichen, erkennt man aus der Rolle, die sie in den Mythen und Sagen spielen. Den ersten Menschen ist nach dem ältesten wie nach dem jüngsten Erzähler des Pentateuchs nur Pflanzennahrung erlaubt (I Mose 1_{29} 2_{16}; ¶ Askese: I). Mit dem in der Urzeit herrschenden Frieden des goldenen Zeitalters schien die Tötung der Tiere unverträglich. Erst als Jahve nach der Sintflut dem eingerissenen Bösen nachgab, wurde die Fleischspeise gestattet; nur der Blutgenuß wurde verboten und auf die Uebertretung Todesstrafe gesetzt (I Mose 9_{3} f). So blieb es auch später, so wirkt es noch heute in der jüdischen Sitte des Schächtens nach (III Mose 17 Ezech 33_{25} f Apgsch 15_{29}). Eine israelitische Sage, die uralten Charakter trägt, lehrt uns nebenbei, daß der Hüftnerv nicht gegessen werden durfte (I Mose 32_{33}). Schon in dem ältesten Gesetze, dem Bundesbuche, ist der Genuß von Tieren verboten, die zerrissen worden sind (II 22_{30}; vgl. V 14_{21}). Schon dort wird eingeschärft, das Böckchen nicht in der Milch der Mutter zu kochen (II 23_{19} vgl. 34_{26} V 14_{21}). Obwohl erst spät bezeugt, ist doch wohl alt das Verbot, das Fett der Opfertiere zu essen (III 3_{3} ff 7_{22}). — Zwei ausführliche Kataloge enthalten eine Liste derjenigen Tiere, die verzehrt, und derer, die nicht verzehrt werden dürfen. Nach dem älteren Katalog (V 14_{4} ff) gelten als erlaubt unter den Vierfüßlern alle, deren Klauen ganz durchgespalten sind und die zugleich wiederkäuen; verboten sind danach Kamel, Hase, Klippdachs, Schwein. Unter den Fischen sind alle erlaubt, die Flossen und Schuppen haben, während die übrigen verboten sind. Unter den Vögeln sind die „reinen" erlaubt, die nicht aufgezählt werden; dazu gehörten vermutlich Tauben und Turteltauben, die in der Opferpraxis mehrfach erwähnt werden (III 5_{7} 12_{6} ff 14_{22} ff usw.), sicher die Wachteln (II 16_{12} ff IV 11_{31} ff). Die verbotenen Vögel, welche die Mehrzahl zu bilden scheinen, werden einzeln genannt. Von den Reptilien ist nicht die Rede, wohl deshalb, weil ihr Genuß überhaupt nicht in Frage kam. Der jüngere Katalog (III 11_{1} ff) stimmt mit dem älteren fast völlig überein. Nur wird das Essen der Heuschrecken erlaubt und das der Reptilien ausdrücklich verboten. Eine genauere Kasuistik, die später im Talmud noch größere Triumphe gefeiert hat, bestimmt, wie Personen oder Gegenstände, die durch Berührung mit einem Aas verunreinigt sind, wieder gereinigt werden sollen. Die Aufmerksamkeit ist dabei besonders auf Wiesel, Maus und Eidechsenarten gerichtet. — 2. b) Die früher vielfach vertretene Meinung, die Speiseverbote seien aus hygienischen oder medizinischen Rücksichten hervorgegangen, ist heute mit Recht fast allgemein aufgegeben worden, weil solche Rücksichten bei primitiven Völkern nicht vorhanden sind, wie man nachweisen kann. Auch der physische Widerwille hat anfangs schwerlich eine große Rolle gespielt, weil er meist erst durch die Verbote erzeugt worden ist; immerhin darf dieser Faktor für die spätere Zeit nicht ausgeschaltet werden. Einzelheiten in der systematischen Zusammenstellung der nicht eßbaren Tiere mögen einfach auf Tatsachen der Gewöhnung beruhen, die, als dem Zufall unterworfen, nicht weiter ableitbar ist. Im großen und ganzen aber scheinen religiöse Gründe, wenngleich verschiedener Art, der ursprüngliche Anlaß zur Ausbildung der hier vorliegenden Sitten gewesen zu sein. Die Ueberlieferung selbst führt solche Gründe an, deren Berechtigung freilich nachgeprüft werden muß. So wird das Verbot des Blut- und Fettgenusses von den Alten gewöhnlich damit motiviert, daß beides als hochheilig der Gottheit gehöre. Aber in Wirklichkeit erhält Jahve nur das Blut der Opfertiere (¶ Opfer: I, B); das Blut des Wildprets dagegen läßt man auslaufen und bedeckt es mit Erde (III Mose 17_{13}). Nun wird aber gerade in diesem Falle der Brauch darauf zurückgeführt, daß die Seele im Blute sei, wie anderswo das Fett als ihr Sitz gedacht wird. Hier blicken wir vielleicht noch in das ursprüngliche Motiv hinein: vermutlich glaubte man, sich durch das Essen von Blut und Fett die Seele eines anderen, höheren Wesens aneignen zu können. Das Seelenessen aber, das auf der Stufe des Animismus allgemein üblich war, sollte auf der höheren Stufe der Religion der Gottheit allein vorbehalten bleiben und wurde eben deshalb verpönt. Bei den meisten Tieren wird das Verbot des Genusses indessen nicht mit ihrer Heiligkeit, sondern mit ihrer Unreinheit begründet. Es fragt sich daher, warum sie als unrein galten. Bei einzelnen Tieren, wie beim Schwein (¶ Babylonien usw., 4 B I, Sp. 869), beim Kamel, bei Fischen und anderen hat man wahrscheinlich gemacht, daß sie ursprünglich in Beziehung zu fremden, nichtisraelitischen Gottheiten gestanden haben und eben deshalb, weil sie deren heilige Tiere waren, von den Verehrern Jahves als unrein verabscheut worden seien. Wieder bei anderen, wie bei der Schlange, der Maus, dem Wiesel und der Eidechse läßt sich zeigen, daß sie als Seelentiere auf einer früheren Stufe mit ehrfürchtiger Scheu betrachtet worden sind (¶ Geister usw., 2). Gerade darum könnten sie von den Priestern Jahves als der Gottheit verhaßt erklärt worden sein. Endlich hat man für das Verbot, den Hüftnerv zu essen und das Böckchen in der Milch der Mutter zu kochen, mancherlei Parallelen aus der Zauberpraxis anderer Völker beigebracht; demnach wären in diesen beiden Fällen uralte Bräuche erhalten worden. Immer aber ist zu betonen, daß schon die alten Israeliten die ursprünglichen Motive nicht mehr gekannt haben. Der allmächtige Zwang der Gewohnheit läßt die Fortpflanzung unverstandener Riten zur Genüge begreifen.

2. a) Wie teilweise die Speisevorschriften, so gehen viele andere Verbote auf die Furcht vor Verunreinigung zurück. Das Wort „unrein" hat zwar, wie die Reinigungen (s. u.) lehren, auch physischen Sinn, in erster Linie aber rituelle Bedeutung: Unrein ist alles, was den Menschen von der heiligen Gottheit und ihrem Kultus ausschließt (I Sam 20_{26}). Dazu gehört vornehmlich der Beischlaf und überhaupt alles, was mit dem geschlechtlichen Leben der Männer und Frauen zusammenhängt; als alt sind diese Anschauungen bezeugt durch I Sam 21_{5} II 11_{4}, obwohl wir verhältnismäßig selten

davon hören. Später finden sich genauere Bestimmungen in der priesterlichen Gesetzgebung (III Mose 12. 15). Von der Unreinheit des ¶ Aussatzes, an die man gewiß schon in der älteren Zeit glaubte, handeln nur jüngere Gesetze (III Mose 13 f). Merkwürdig ist, daß in demselben Zusammenhange Maßregeln über den Aussatz an Kleidern (Stockflecken?) und Häusern (Flechten?) erteilt werden, wahrscheinlich weil diese Erscheinungen von der primitiven „Wissenschaft" auf ähnliche Ursachen zurückgeführt wurden, wie der äußerlich ähnliche Hautausschlag der Menschen. Als unrein werden ferner die menschlichen Exkremente betrachtet (Ezech 4_{12}); schon im Deuteronomium sind besondere Vorschriften erlassen, um das heilige Kriegslager vor der Verunreinigung durch sie zu bewahren (V Mose 23_{13} ff). Endlich verunreinigt die Leiche, die Teilnahme an der Bestattung oder am Totenmahle (Hos 9_4 V Mose 26_{14} Jerem 16_5 ff). Einzelne dieser Bräuche reichen sicher in alte Zeit zurück, während andere jüngeren Ursprungs sind wie IV Mose 19_{11} ff Ezech 43_7 ff Matth 23_{27}. Das Grab selbst war jedenfalls in der älteren Zeit nicht unrein, da es sonst nicht im Hause oder gar an heiliger Stätte angelegt worden wäre (I Sam 25_1 I Kön 2_{34} II $21_{18\ 26}$ Ezech 43_7 ff). Ebenso wenig wurden nach der Anschauung der älteren Zeit die Krieger durch Erschlagene verunreinigt (vgl. IV Mose 5_2 31_{19} mit I Sam 11_{15} 14_{32} ff 15_{12} ff). — 2. b) Warum die aufgezählten Gegenstände und Handlungen für unrein gehalten und von der Gottheit verabscheut wurden, wird nirgendwo ausdrücklich mitgeteilt. Wahrscheinlich hatte man schon damals die ursprünglichen Gründe vergessen und begnügte sich damit, die Bräuche zu üben, weil sie durch die Sitte oder das Gesetz vorgeschrieben waren. Indessen befähigt uns der Vergleich biblischer Nachrichten mit denen anderer Völker, noch der Anfänge habhaft zu werden: Der Beischlaf, namentlich in der ersten Zeit der Ehe, ist gefährlich; da kann es geschehen, daß ein böser Dämon das Weib für sich beansprucht und den Mann zu ermorden versucht. Nicht jeder hat eine ¶ Zippora, die ihn durch die Beschneidung zu retten weiß (II Mose 4_{24} ff). Aus Furcht vor solchen Dämonen hat man wohl auch ursprünglich die kurz vor der Hochzeit stehenden Krieger wieder aus dem Heerdienst entlassen (V Mose 20_7, wo freilich ein anderer Grund angegeben wird). Vor dem Aussatz hatte man deshalb eine besondere Angst, weil er als durch den „Schlag einer Gottheit" oder (in älterer Zeit) eines Krankheitsdämons verursacht galt. Bei anderen Völkern werden auch andere Krankheiten als Strafen erzürnter Dämonen betrachtet. Der Tod wurde fast überall als die unheimliche Wirkung eines bösen Geistes aufgefaßt, und mit den menschlichen Exkrementen ist noch heute allerhand abergläubischer Zauber, besonders in den Kreisen der Einbrecher, verbunden. Mit Recht hat man daher behauptet, daß von der Jahvereligion das für unrein ausgegeben worden sei, was ursprünglich als Verkörperung oder Wirkung dämonischer Mächte gefürchtet wurde, sei es auf einer früheren Stufe menschlichen Glaubens oder sei es in einer fremden Religion. Wie bisweilen die Götter einer besiegten Nation zu Dämonen herabgedrückt wurden, um ihre Macht zu brechen, so ist auch das, was auf einer überwundenen Stufe mit religiöser Scheu umkleidet war, später als unrein herabgewürdigt worden, um es ganz aus dem Gebiete der Religion auszuscheiden.

3. a) Sehr selten ist eine Reinigung durch Feuer bezeugt: Wenn Jesaja in seiner Vision durch einen glühenden Stein entsündigt wird, den ein Seraph mit einer Zange vom Altar nimmt und ihm an den Mund führt, so darf man daraus auf einen (sonst verschollenen) Reinigungsritus zurückschließen (Jes 6_6 f). Die sühnende Kraft des Feuers zeigt sich ferner darin, daß man die als ¶ Menschenopfer dargebrachten Söhne „durchs Feuer gehen" ließ (II Kön 21_6), wie Kinder bei primitiven Völkern durch Halten über ein Feuer „getauft" werden oder wie die katholische Kirche die Sünder durch das ¶ Fegfeuer reinigen läßt. Die Feuertaufe wird Matth 4_{11} als eine wirksamere Reinigungsform über die Wassertaufe gestellt. Hierher gehört wohl auch das Verbrennen des ¶ Weihrauchs, das in dem Höhenkultus eine hervorragende Bedeutung hatte und noch in dem offiziellen Priestergesetz eine große Rolle spielt (II Mose 2). Viel häufiger aber als das Feuer dient das ¶ Wasser zum Reinigen (¶ Entsündigung, 4), schon in der alten Zeit (II Sam 11_2 ff II Kön 5_{10} II Mose 19_{10}). Kein Opfer und kein Gebet wurde vollzogen, ohne daß man sich zuvor durch Wasser gereinigt hatte. Die Redewendung „seine Hände in Unschuld waschen" geht auf wirklich geübte Bräuche zurück, zum Zeichen der Unschuld das Wasser über die Hände laufen zu lassen (V Mose 21_6 f). In dem späten Ritual des Priesterkodex sind die Reinigungszeremonien gehäuft: das Waschen des Leibes, der Kleider und Gegenstände, die irgendwie verunreinigt sind, genügt nur für die leichteren Fälle; meist kommen viel kompliziertere Riten hinzu (III Mose 14 f). Die Häufung der Bräuche ist eine Eigentümlichkeit der späteren Zeit. Vereinzelt mögen sie sehr viel älter sein, wie z. B. die weit verbreitete Entsühnung durch Blut, Oel, Honig (¶ Opfer: I, B). Das Blut wurde an den Altar, an die Hörner des Altars, an den Deckel der Bundeslade, an den heiligen Stein, auf Menschen oder ihre Kleider gesprengt (II Mose $24_{6.\ 8}$ $29_{12.\ 21}$). Bei der Weihe des Priesters und bei der Reinigung des Aussätzigen wird der rechte Ohrlappen, der rechte Daumen und die rechte Zehe mit Blut beschmiert (II Mose 29_{20} III 14_{25}). Die Reinigungskraft, die dem fließenden Wasser innewohnt, wird noch größer, wenn man das Blut eines geopferten Vogels hineinträufeln läßt (III Mose 14_5). Wieder anderswo wird das „Reinigungswasser" mit der Asche einer fehllosen roten Kuh, die noch kein Joch getragen hat, vermischt (IV Mose 19_1 ff). Gewöhnlich sind alle diese Reinigungen der späteren Zeit mit Sündopfern verbunden, deren sühnende Kraft am stärksten empfunden wurde (¶ Opfer). Endlich wird die Reinigung durch Uebertragung der Unreinheit auf ein Tier bewirkt: so wird die Sünde der ganzen Gemeinde durch Auflegen der Hände vom Priester auf den Bock Asasel (III Mose 16_{21} ff) oder die Krankheit des Aussätzigen auf einen Vogel (III 14_7) übertragen (¶ Entsündigung). Die bei anderen Völkern üblichen Sitten, durch Einschlagen von Nägeln oder durch Vergraben

von Haaren das jeweilige Uebel auf Bäume oder Mauern zu übertragen, sind im AT nicht nachweisbar, obwohl sie noch heute im vorderen Orient vorkommen. — 3. b) Die Lustrationsriten sind weder aus dem Reinlichkeitsbedürfnis der primitiven Völker, die ein solches nicht besaßen, noch aus der Herrschsucht der Priester hervorgegangen, die nicht überall vorausgesetzt werden kann, sondern aus der Absicht, die durch die Verunreinigung verursachten schädlichen Einflüsse zu beseitigen. Die Unreinheit wird zwar bisweilen, aber nicht durchweg als physischer Schmutz aufgefaßt, den man durch Waschen oder Ausbrennen entfernen kann. Der ursprüngliche Gedanke scheint vielmehr der gewesen zu sein, den dämonischen Einwirkungen, die von allen unreinen Gegenständen, Handlungen oder Geschehnissen ausstrahlen, mit einem Gegenzauber zu begegnen. Denn nur so läßt sich die Reinigung durch Blut oder durch Uebertragung befriedigend erklären. Weil Blut, Feuer, Wasser selbst mit dämonischen Kräften begabt sind, weil durch die Uebertragung oder durch das Opfer zauberhafte Riten vollzogen werden, darum kann man hoffen, eben durch sie einen wirksamen Gegenzauber gegen die Einflüsse des Unrein-Dämonischen auszuüben. Das Zauberhafte zeigt sich auch darin, daß die Wasserlustrationen stets mit magischen Formeln verknüpft erscheinen, und daß die ¶ Taufe, die von ihnen prinzipiell nicht getrennt werden kann, wenngleich sie nicht historisch aus ihnen hervorgewachsen ist, den Neugeborenen keineswegs von der bereits vorhandenen Unreinheit befreien, sondern ihn gegen künftige Unreinheit in magischer Weise schützen soll. Die Reinigung wird überhaupt sehr häufig nicht nur negativ als Beseitigung der Unreinheit, sondern auch positiv als Weihung oder Heiligung verstanden. Das „sich Reinigen" ist im AT meist gleichbedeutend mit dem „sich Heiligen" (I Mose 35_2 II Sam 11_4).

4. Die Begriffe „Unrein" und „Heilig" sind aufs engste mit einander verwandt. Das zeigt sich nicht nur in Redewendungen wie der eben angeführten „sich reinigen" = „sich heiligen" oder in dem Satze „die (heiligen) Bücher verunreinigen die Hände", sondern auch in den zugrunde liegenden Anschauungen: es ist ebenso gefährlich, „heilige" wie „unreine" Gegenstände zu berühren. Geschieht es dennoch, so wird in beiden Fällen eine Waschung vollzogen. Bei den Syrern wurde Schweinefleisch nicht gegessen; doch stritt man darüber, ob das Tier „heilig" oder „unrein" sei. Trotzdem ist ein klarer Unterschied vorhanden, der in der priesterlichen Gesetzgebung des Pentateuchs streng durchgeführt ist, wenngleich er niemals auf eine Formel gebracht wird (III Mose 10_{10}). Heilig ist alles das, was in Beziehung zur Gottheit steht und darum von den Menschen nur unter besondern Schutzmaßregeln benutzt werden darf. Der Gegensatz ist profan (weltlich); das Profane ist dem freien Verkehr der Menschen überlassen. Auch die unwillkürliche Berührung des Heiligen ist verboten, weil sie gefahrdrohend ist (II Mose 29_{37} 30_{29} III $6_{11.20}$ Ezech 44_{19}) und nach alten Sagen sogar unmittelbar den Tod herbeiführt (II Sam 6_7). Der Begriff der Heiligkeit berührt sich, zwar nicht ursprünglich, wie oft behauptet wird, wohl aber später mit dem des Eigentums; erst in den jüngeren Schriften ist „heilig" und „Jahve gehörig" gleichbedeutend. In der älteren Zeit jedoch können heilige Dinge auch Privateigentum des Menschen sein (Richt 17 f). Jung ist auch die Unterscheidung verschiedener Grade als Heiliges und ¶ Allerheiligstes, die zuerst bei Ezechiel und im Priesterkodex bezeugt ist (Ezech 41_4 42_{13}). — Als unrein gilt alles, was der Gottheit ein Greuel ist. Das ursprüngliche Motiv war (wie in Nr. 1—3 gezeigt worden ist) die Furcht vor Dämonen; das Unreine stand anfänglich in Beziehungen zu ausländischen Kulten oder zu einem verdrängten älteren Glauben. Während das Unreine nicht mit dem Jahvekult in Verbindung gebracht werden darf, ist das Reine kultfähig. — Die Trennung der beiden Begriffe „heilig" und „unrein" ist verhältnismäßig späten Ursprungs und entstanden, als sich die Dämonen- zu Gottesvorstellungen entwickelten. Für die primitiven Verbote, die fast überall in der Welt vorhanden sind, hat man das polynesische Wort „Tabu" gewählt, das als höhere Einheit die Gebiete des Heiligen und Unreinen umspannt und alles bezeichnet, was aus Furcht vor übermenschlichen Wesen dem Gebrauch des Profanen entzogen ist (¶ Erscheinungswelt usw.: III A). Die Angst, das Tabu zu berühren, wandelt sich auf der höheren Stufe teils in Ehrfurcht vor dem Heiligen, teils in Abscheu gegen das Unreine.

5. Da die Heiligkeit kein ethischer, sondern ein ritueller Begriff ist, der erst später in die Sphäre der Sittlichkeit gehoben ist (¶ Heiligkeit usw. Gottes), so kann der Antike auch von heiligen Gegenständen reden, von heiligen Steinen, Bäumen, Altären, Tempeln usw. Bisweilen wird die Heiligkeit als ein physischer Stoff gedacht, der von dem Kultobjekt auch auf andere Gegenstände übertragen werden kann. So ist besonders der Grund und Boden heilig, auf dem ein Kultus ausgeübt wird. Daher wird der heilige Bezirk abgegrenzt; und wer ihn betreten will, muß die Schuhe ausziehen (II Mose 3_5 Jos 5_{15}). Er muß bestimmte Zeit vorher nicht nur alles gemieden haben, was verunreinigt (s. o. Nr. 2), sondern außerdem noch allerlei Reinigungsbräuche vollziehen: die Hände, manchmal auch die Füße waschen, sich mit dem Ysopwedel besprengen usw. Ueber diese Dinge, die dem antiken Menschen selbstverständlich sind, erfahren wir am wenigsten. Wie man die besten Kleider anlegt, so schmückt man sich mit Ringen und Geschmeiden (II Mose 11_2 12_{35} Hos 2_{15}). Die Anrufung der Gottheit, die in der ältesten Zeit die Hauptsache ist, erweitert sich später zum ¶ Gebet. Der heilige Malstein (¶ Malsteine) oder das Stierbild, vor dem man niederkniet (¶ Stierdienst), wird gestreichelt, geküßt oder gesalbt, der heilige Baum (¶ Bäume, hl.) mit Bändern und Troddeln geschmückt (I Sam 13_{12} Hos 13_2 I Mose 31_{13}). Das ¶ Opfer, an das sich in der älteren Zeit fast regelmäßig der Opferschmaus schließt, ist mit Musik und ¶ Tanz verbunden. Die ¶ Feste und Feiern sind meist fröhlich; nur die Sühnefeste tragen einen düsteren Charakter. Obwohl die Frauen und Kinder am Gottesdienste teilnehmen (I Sam 1 Hos 4_{13}), wird die Kultgemeinde nur von den erwachsenen Männern gebildet. Die Jünglinge werden in diese Gemeinschaft durch die ¶ Beschneidung aufgenommen. Der heilige Charakter dieser Vereinigung tritt vor allem im Kriege zutage. Da

der Krieg mit Opfer und Weihen begonnen wird, so heißen die Krieger „die Geheiligten Jahves“ (Jes 13_3; vgl. Jerem 6_4 Micha 3_5; vgl. ¶ Krieg, 3). Sie müssen sich aller Dinge enthalten, die verunreinigen; das Heerlager gilt als heilige Stätte, von der alles Dämonische ausgeschlossen ist (I Sam $21_{1\,ff}$ II 11_{11} V Mose $20_{1\,ff}$ 24_5). Was erbeutet wird, ist, wenigstens bisweilen, dem ¶ Bann verfallen. Anderes wird der Gottheit geweiht, wie Goliaths Schwert (I Sam 21_{10}) oder edles Metall (II Sam 8_{11} I Kön 7_{51} 15_{15}).

6. Ob es neben der Beschneidung noch andere heilige Zeichen gab, die speziell mit der Jahvereligion zusammenhingen, ist sehr fraglich. Manche Forscher freilich behaupten, daß das Kainszeichen (I Mose $4_{2\,ff}$) ursprünglich die Zugehörigkeit zum Jahvekult bedeutet habe; doch vgl. das im Artikel ¶ Kain und die Kainiten Gesagte. — Durch Zeichen auf der Stirn und an der Brust waren die Propheten als solche erkennbar (I Kön 20_{41} Sach 13_6). Ob es sich um Selbstverwundungen (in der Raserei) oder um Kultmarken handelt, die sie in den besonderen Dienst Jahves stellten, wissen wir nicht. Vielleicht lassen sie sich auch als Standeszeichen deuten, wie sie bei Priestern und Priesterinnen afrikanischer Stämme bezeugt sind. Indessen scheinen Tätowierungen an Stirn, Brust und Hand auch sonst bisweilen vorgekommen zu sein, wie man aus II Mose $13_{9.16}$ Hos 2_4 Jes 44_5 schließen kann. Dieser Schluß wird bestätigt durch die sonderbare Sitte der späteren Juden, um die Stirn und die Hand Kästchen an ¶ Gebetsriemen zu tragen, die sogenannten Thephillim. Wo keine Sklavenmarken vorliegen, die als Eigentums- und Erkennungszeichen eingebrannt werden, hat man jedenfalls ein Recht, die Tätowierungen auf religiösen Ursprung zurückzuführen und als Amulettzauber zu deuten. Später sind sie allerdings zu bloßem Schmuck herabgesunken. Man darf diese Entwicklung verallgemeinern und behaupten, daß ein großer Teil der Schmuckgegenstände und des Schmückens überhaupt in der ältesten Zeit zauberhaften Sinn hatte: man bemalte die Augenlider und -brauen mit Bleiglanz, die Fingernägel mit Henna, man behängte Nasen, Lippen und Ohren mit Ringen, man legte Kleider an, vielleicht ursprünglich, um den Körper und seine verschiedenen Teile gegen schädliche Einflüsse der Dämonen zu schützen. Das ist besonders klar bei den Ohrringen, die in der syrischen Sprache als „Heiligtümer“ bezeichnet, im AT aber von Jakob als „unrein“ verscharrt werden (I Mose 35_4).

7. Einzelne Bräuche werden direkt als heidnisch-kanaanäisch verabscheut, obwohl sie eine Zeitlang unbeanstandet auch von den Verehrern Jahves geübt worden sind. So ist die Verkleidung der Männer als Frauen und der Frauen als Männer verboten (V Mose 22_5). Wahrscheinlich handelt es sich dabei um obszöne Darstellungen im Dienst der Liebesgöttin, da auch die babylonische Ischtar bisweilen in Männerkleidern dargestellt wird. Ferner ist der Entmannte von der Gemeinde Jahves ausgeschlossen (V Mose 23_2); die Kastration, die vor allem in den syrischen Kulten gepflegt wurde, ist mit dem Jahvekultus unverträglich (¶ Askese: I, Sp. 727). Dasselbe gilt von der ¶ Prostitution, die bisweilen geradezu als Teil des Gottesdienstes erscheint und eben deshalb von den Propheten bekämpft wird (Amos 2_1 Hosea 4_{14}). Religiöse Bedenken werden zu dem Verbot geführt haben, Ungleiches miteinander zu vereinigen: Paaren oder Zusammenspannen von Ochse und Esel, Bestellen des Feldes mit zweierlei Frucht, Weben aus Wolle und Leinen (III Mose 19_{19} V $22_{9\,ff}$). Der Grund dieser Bestimmungen ist nicht durchsichtig. Verpönt sind ferner Tätowierungen und Einschnitte, das Scheren einer Glatze und das Stutzen des Bartes, soweit diese Riten „für einen Toten“ im Schwange sind (III Mose $19_{27\,f}$ $21_{5\,f}$ V $14_{1\,f}$). Doch leiten diese Vorschriften schon zu den Trauergebräuchen hinüber.

8. Ueber die Trauergebräuche vgl. ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche.

William Robertson Smith: Religion der Semiten[2] (deutsch von Stübe), 1899, S. 112 ff u. a.; — Wilhelm Nowack: Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, 1894, Bd. II, S. 275 ff u. a.; — Bernhard Stade: Biblische Theologie des AT.s, 1905, S. 134 ff u. a.; — Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie II 2, 1906, S. 300 ff u. a.; — J. G. Frazer: Folklore in the Old Testament (in den Anthropological Essays, presented to E. B. Tylor), 1907, S. 191 ff. 151 ff; — Ferner im Journal of the Anthropological Institute, 1886, XV, S. 73 ff; und in: The golden Bough[2] III, S. 1 ff usw.

Greßmann.

Lévy, Louis Germain, französischer Rabbiner, geb. 1870 in Paris, studierte am protestantischen Gymnasium in Straßburg und im israelitischen Seminar in Paris, übernahm 1895 die Redaktion des Univers israélite, wurde 1901 Rabbiner in Dijon. L. ist seit 1898 der Führer der liberalen Bewegung unter den französischen Juden (¶ Judentum: II, 5 b) und wirkt seit 1907 als Rabbiner an dem von der 1906 gegründeten Union libérale israélite erbauten Tempel in Paris.

L. schrieb u. a.: Une religion rationnelle et laique, (1904) 1908[3]; La famille dans l'antiquité israélite, 1905; La Métaphysique de Maimonide, 1905; Des ailes à la terre, 1. Bd., 1907, 2. Bd. 1909.

Lachenmann.

Lewes, George Henry (1817—78), englischer Philosoph, Vertreter des englischen ¶ Positivismus (¶ England: II, Sp. 361 ¶ Eliot, George, 1).

Vf. u. a.: Biographical History of Philosophy, (1845/46) [5] 1880 (späterer Titel: History of Philosophy from Thales to Comte); — Physiology of common Life, 1860; — Problems of Life and Mind, 1874—79; — Ferner Biographien (z. B. Aristotle, 1864; Robespierre, 1849; Goethe, 1855, 1890[4], deutsche Ausgabe [18] 1903) und Romane (z. B. Rose, Blanche and Violet, 1848); — L. ist Begründer der Fortnightly Review (seit 1865).

Zich.

Lewis-Smith, Agnes, englische Orientalistin, Tochter eines schottischen Rechtsanwalts J. Smith, vermählte sich mit Rev. S. S. Lewis, Fellow vom Corpus Christi-College in Cambridge, wo sie nach dem Tode ihres Mannes zusammen mit ihrer Zwillingsschwester und Arbeitsgenossin Margaret Dunlop Gibson heute lebt. Die Universität Halle verlieh ihr den Titel Dr. phil.; St. Andrews in Schottland den Dr. jur. und Heidelberg den Dr. theol. 1892 entdeckte sie auf dem Sinai einen syrischen Kodex der 4 Evangelien, den Codex Ludovicus (Sinaisyrer; ¶ Bibel: II, 3 b). Zu dessen Ausgabe schrieb Mrs. L. eine Einleitung (Introduction to the

Four Gospels from the Sinaitic Palimpsest, 1894). Den Schwestern gelangen noch andere Funde. Im Jahre 1896 brachten sie das erste Blatt des hebräischen Jesus Sirach (vgl. ¶ Apokryphen: I, 1 e) nach England. Eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten veröffentlichten sie in den Studia Sinaitica und den Horae Semiticae. **Wollschläger.**

Lex Heinze ist die Bezeichnung einer Reihe von Gesetzesvorlagen zur Bekämpfung der Unsittlichkeit, die veranlaßt sind durch die Enthüllungen über die sittlichen Zustände Berlins bei dem Skandalprozeß gegen den des Mordes angeklagten Zuhälter Heinze und seine Frau, eine Prostituierte, der im Herbst 1891 eine ungeheure Erregung in ganz Deutschland verursachte. Sofort stellte ein Erlaß des Kaisers (27. Okt.) neben verschärfter Anwendung der bisherigen Strafgesetze eine Revision des Strafgesetzes gegen Zuhältertum und Prostitution in Aussicht, und am 29. Februar 1892 brachte der Reichskanzler einen Gesetzesentwurf ein, dessen einzelne Bestimmungen in der Presse lebhaft erörtert wurden. Größere allgemeine Bedeutung bekam dieser Kampf gegen die Unsittlichkeit, als im Reichstag das Zentrum durch einen Antrag vom Jan. 1898 einschneidende Maßregeln zum Schutz der öffentlichen Sittlichkeit verlangte, und am 4. Febr. 1899 ein entsprechender Gesetzesentwurf zur Aenderung und Ergänzung des Strafgesetzbuches dem Reichstag zuging, der, in der Kommission besonders durch Anträge des Zentrums noch verschärft, am 25. Jan. 1900 zur zweiten Lesung an den Reichstag kam. Die Bestimmungen über verschärfte Strafen für Kuppelei und über Bestrafung der Ausstellung und Verbreitung unzüchtiger Bilder und Schriften und von Gegenständen zu unsittlichem Gebrauch, ebenso des Verkaufs unzüchtiger Schriften und Bilder an Personen unter 18 Jahren, wurden glatt angenommen. Ebenso fanden auch die auf Antrag des Zentrums in die Kommissionsfassung aufgenommenen §§ 182 und 182 a eine Mehrheit, nach denen das Schutzalter für unbescholtene Mädchen, innerhalb dessen die Verführung strafbar ist, von 16 auf 18 Jahre erhöht wird, und Arbeitgeber strafbar sind, die das Dienstverhältnis dazu mißbrauchen, weibliche Angestellte zur Unzucht zu bestimmen; diese beiden Paragraphen wurden aber von der Regierung als unannehmbar bezeichnet. Der Hauptgegenstand des die Oeffentlichkeit leidenschaftlich erregenden Kampfes war § 184 a und b, der Kunst- und Theaterparagraph, wonach auch strafbar sein sollte öffentliche ärgerniserregende Ausstellung oder Verkauf an Personen unter 18 Jahren von „Schriften, Abbildungen oder Darstellungen, welche, ohne unzüchtig zu sein, das Schamgefühl gröblich verletzen," ferner „wer öffentlich theatralische Vorstellungen, Singspiele, Gesangs- oder deklamatorische Vorträge, Schaustellungen von Personen oder ähnliche Aufführungen veranstaltet oder leitet, welche durch gröbliche Verletzung des Scham- und Sittlichkeitsgefühls Aergernis zu erregen geeignet sind" oder bei solchen Gelegenheiten „durch die Art seines Vortrags oder Auftretens das Scham- und Sittlichkeitsgefühl gröblich verletzt." Beide Paragraphen wurden nach heftigen Debatten gegen die gesamte Linke einschließlich der Nationalliberalen angenommen. Dieser Beschluß gab nun Anlaß zu einer wilden Preßagitation für und wider das Gesetz. Die Art, wie der Zentrumsabgeordnete ¶ Roeren und die kath. wie die konservativ protestantische Presse das Gesetz verteidigt hatter, stempelte diesen Kampf zu einer Machtprobe der katholisch asketischen, alles Sinnliche schlechthin verurteilenden Moral, die mit Gericht und Polizei durchgeführt werden sollte und besonders auch über die Kunst ihre Herrschaft mit Staatsgewalt sichern sollte. In der schroffen Ablehnung dieser Tendenz lag das Recht des Kampfes wider das Gesetz, der freilich im Tosen der Leidenschaft weithin jedes Verständnis für die tiefen Notstände, denen das Gesetz seine Entstehung verdankte, vermissen ließ und mit seiner Verhöhnung der Prüderie der Unsittlichkeitsschnüffler selbst auf die niedersten Instinkte des Publikums spekulierte. Eine große Bewegung unter Künstlern und Schriftstellern, an deren Spitze die bekanntesten Größen der Zeit standen, wie Mommsen, Paul Heyse, E. v. Wildenbruch, H. Sudermann, Eberlein, R. Begas, M. Liebermann, F. v. Lenbach, äußerte sich in stark besuchten Protestversammlungen besonders in Berlin und München. In München bildete sich der Goethebund zum Schutze freier Kunst und Wissenschaft; die preußische Akademie der Künste protestierte gegen die Bestimmungen des Gesetzes; der Reichskanzler und Staatssekretär empfingen am 12. März mehrere hervorragende Vertreter von Kunst und Wissenschaft, um sich über die Bedenken gegen das Gesetz näher zu unterrichten, in Baden und besonders in Bayern kam es im April zu erregten Kammerdebatten über den Gegenstand; am 19. Mai erschien eine Erklärung von 16 Strafrechtsprofessoren gegen die verhängnisvolle begriffliche Unbestimmtheit des Gesetzes, die zu subjektiver Willkür in der Rechtsprechung führen und das Vertrauen des Volkes zur Rechtspflege erschüttern müsse. Inzwischen kam das Gesetz in einer durch einen Kompromißantrag der Rechten veränderten Gestalt am 13.—17. März zur dritten Lesung. Die §§ 182 und 182 a (Erhöhung des Schutzalters für Mädchen bis 18 Jahre und Arbeitgeberparagraph) wurden gestrichen. Die Abstimmung über den Kunst- und Theaterparagraphen wurde durch systematische Obstruktion der Linken unmöglich gemacht, ebenso bei erneuter Aufnahme der Verhandlungen am 17. bis 19. Mai. So entschloß sich die Mehrheit zum Einlenken; am 22. Mai wurde die lex Heinze fallen gelassen und an ihrer Stelle ein neuer Gesetzesentwurf (Antrag Hompesch) in allen drei Lesungen gegen die Stimmen des Freisinns und der Sozialdemokratie angenommen, der alle Bestimmungen der lex Heinze ohne den Kunst- und Theaterparagraphen enthielt. Das Thema kam später noch wiederholt im Reichstag zur Verhandlung, besonders am 12. Mai 1905. Zur Beurteilung dieser Episode, die ein sehr interessantes Schlaglicht auf den Stand unserer öffentlichen Moral in Presse und Volksvertretung geworfen hat, vgl. ¶ Kunst: I, ethisch; ¶ Prostitution.

Außer den Tageszeitungen und Zeitschriften vgl. Hans Delbrück und Gustav Roloff: Schultheß' Europäischer Geschichtskalender, Jahrg. 1891. 1898. 1899. 1900 (s. je das Register); — ChrW 1893, S. 115 ff; 1900, S. 531 ff. 589 ff. **O. Lempp.**

Lex naturae = ¶ Naturrecht, christliches. Vgl.

¶ Gesetz: III, 2 ¶ Aufklärung, 3a und 4b.

Lex Roeren ¶ Roeren.

Lexika, theologische, ¶ Nachschlagewerke ¶ Bibellexika.

Leydecker, Melchior (1642—1721), geboren zu Middelburg, seit 1663 Pfarrer an verschiedenen Orten, seit 1679 Professor der Theologie in Utrecht, strenger Vertreter der calvinischen Orthodoxie im Gegensatz zu der coccejanischen ¶ Föderaltheologie, der cartesianischen Philosophie (¶ Descartes) und jedem Aufklärungsstreben (z. B. gegen Balth. ¶ Bekkers Bezauberte Welt).

Vf. De oeconomia trium personarum in negotio salutis humanae, 1682; — Synopsis controversiarum de foedere et testamento Dei, 1690; — De veritate et sanctitate fidei reformatae, 1694 (als Kommentar zum Heidelberger Katechismus); — Historia Jansenismi, 1695, u. a. — Ueber L. vgl. van der Aa: Biograph. Woordenboek XI, S. 387 ff; — RE³ XI, S. 427. Zsch.

Leyden, Universität, ¶ Niederlande: III.

v. Leyden, Johann, ¶ Wiedertäufer, 1.

Leyser, Polykarp (1552—1610), lutherischer Theologe, aus Württemberg gebürtig, Stiefsohn Luk. ¶ Osianders, Neffe J. ¶ Andreäs, streng lutherisch wie diese. In Tübingen gebildet, 1573 Pfarrer zu Gellersdorf in Niederösterreich, wurde er 1577 Superintendent und theologischer Professor in Wittenberg. An der Wiederaufrichtung des Luthertums in Kursachsen (seit dem Sturz der ¶ Kryptocalvinisten) und den Beratungen zum Abschluß und später zur Einführung des ¶ Konkordienbuchs nahm er hervorragenden Anteil. Das Wiederaufkommen des Philippismus (¶ Melanchthon usw.) nach 1586 ließ ihn einem Ruf nach Braunschweig Folge leisten (1587). Trotz heftigen Kampfes für die Ubiquitätslehre (gegen Sup. Heidenreich und den Helmstedter Professor Daniel ¶ Hoffmann) errang der an sich friedliebende, warmherzige Mann bald die Liebe der Bürgerschaft, die ihn nur schwer und unter Aufruhr nach dem durch den abermaligen Sturz der kursächsischen Philippisten gesäuberten Wittenberg ziehen ließ (1591). Dort blieb er fortan. Seine Stärke liegt nicht sowohl in wissenschaftlichen Arbeiten (Fortsetzung von ¶ Chemnitz' Loci, Kommentare zu einigen Propheten und den Evangelien), als vielmehr in seiner kirchenpolitischen Tätigkeit und seinen praktisch erbaulichen Schriften; vgl. auch seinen „Regentenspiegel" (vier Landtagspredigten), 1605 (¶ Hofprediger, Sp. 101).

RE³ XI, S. 427 ff, wo auch die übrigen Theologen dieses Namens, sein Vater Kaspar L. (um 1527—55), seine Söhne Polykarp L. II (1586—1633), und Wilhelm L. (1592—1649) u. a., kurz dargestellt sind. — Vgl. ferner ADB XVIII, S. 553 ff; — Gleichen: Annales ecclesiastici (sächs. Reformationshistorie), 1730; — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 4—14. Moldaenke.

Lezius, Friedrich, evg. Theologe, geb. 1859 zu Pernau (Livland), von 1884—90 im livländischen Kirchendienst, 1894 Privatdozent in Greifswald, seit 1901 a. o. Professor der Kirchengeschichte in Königsberg.

Verf. u. a.: Die Anbetung Jesu neben dem Vater, 1892; — Zur Charakteristik des religiösen Standpunkts des Erasmus, 1895; — Der Toleranzgedanke Lockes und Pufendorfs, 1900. M.

de L'Hôpital, Michel (um 1505—73), Frankreichs Kanzler 1560—68 unter Karl IX und der Katharina von Medici (¶ Frankreich, 6), deren den Protestanten günstige Politik von L. geführt wurde (¶ Hugenotten: II, 1—2). Seine Stellung zur kath. Kirche, deren Glied er äußerlich war, deren Intoleranz er aber bekämpfte, und die er von Mißbräuchen gereinigt wissen wollte — seine Teilnahme am ¶ Tridentinum 1547/48 hatte bei ihm die schlechtesten Eindrücke hinterlassen, und er verhinderte auch 1564 die Annahme der Konzilsbeschlüsse durch Frankreich —, hat schließlich (1568; förmliche Absetzung 1573) seinen Sturz herbeigeführt. Als Verfasser der das Gerichtswesen ordnenden Ordonnances von Moulins (1566) ist L. bis zur Französischen Revolution (1789) von Einfluß gewesen.

L. war auch schriftstellerisch tätig. Neben seinen politischen bezw. kirchenpolitischen Reden und Aufsätzen und juristischen Arbeiten kommen seine Gedichte in Betracht. Vgl. Oeuvres de Michel de L., hrsgeg. von Dufey, 1824/25. — Ueber L. vgl. sein selbstbiographisches Testamentum; — G. Bonet-Maury: in RE³ XI, S. 431 ff; — Amphoux: M. de L. et la liberté de conscience au 16. siècle, 1900; — Geuer: Die Kirchenpolitik L.s, 1877; — J. W. Thompson: The Wars of Religion in France 1559—76, 1909. — Vgl. die allgemeine Literatur zu ¶ Frankreich und ¶ Hugenotten. Zsch.

Lhotzky, Heinrich, religiöser Schriftsteller, geb. 1859 zu Claußnitz in Sachsen, 1885—1890 Pfarrer der deutschen Kolonisten in Bessarabien, weilte bis 1901 in der Krim, studierte hierauf Naturwissenschaften in Berlin bis 1903 und lebt, nach kurzem Aufenthalt bei Joh. ¶ Müller in Mainberg, gegenwärtig in Ludwigshafen a. B. In Niesky erzogen, erfreut er sich des unschätzbaren Erbes echter ¶ Herrnhuter Frömmigkeit. Außerdem haben wohl vor allem die beiden ¶ Blumhardt stärker auf ihn gewirkt, der Biograph des älteren Blumhardt, Zündel, und der israelitische Reformator ¶ Rabinowitsch, dem er in den „Blättern zur Pflege persönlichen Lebens" (Bd. 7) ein Denkmal gesetzt hat. Der Oeffentlichkeit wurde L. zuerst bekannt durch seine Mitarbeit an den „Blättern zur Pflege persönlichen Lebens", an denen er 1898—1904 als einziger Mitarbeiter in gleicher Produktivität wie Joh. Müller beteiligt war. 1905 begann L. die Zeitschrift „Leben" herauszugeben.

L. gehört zu denen, die Hase die „Reichsunmittelbaren" im Reiche Gottes genannt hat. Eine systematische Darstellung seiner Gedankenwelt ist unmöglich. Worauf es ihm ankommt, sieht man etwa aus folgender Schilderung, die er von Jesus gibt. „Ich und der Vater — das war sein Bekenntnis, Bewußtsein, Erlebnis, ist auch das Einzige, das einen Menschen dauernd befriedigen kann. Wer das jemals als Wirklichkeit für sich erfaßt hat, der bedarf in Ewigkeit nichts mehr. Ihm liegen Leben und Sterben, Gutes und Böses, Menschen und Religionen und alle Sorgen in diesen Dingen weit dahinten. Dazu bedarf es dann weder Tempel noch Priester, noch Gemeinschaft, noch Form oder Formel; der Vater ist überall und immer zu haben, und seine Lebensströme stehen dem Kinde allewege offen. Wer das je geschmeckt hat, der ist gewiß keiner Religion feindlich, aber er betrachtet sie alle mit freundlicher Nachsicht". „Alles, was man sieht, ein Gedanke des Vaters, über allem ein stiller Glanz seiner Herrlichkeit; unerkennbar für jedes öde Blicken, aber deutlich erkennbar für das Auge des Kindes. In allem und durch alles das Wesen des Vaters, aber am Menschen das Kind, das

persönlich dargestellte Sein des Vaters. Er selbst zu groß, um sichtbar zu sein, sichtbar nur in der gewaltigen Natur, die immer majestätischer wird, je tiefer man sie betrachtet, aber seine tiefste Art ruht im Menschen, der die Pforte aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit ist, die Offenbarung des Vaters: So bin ich, wie ihr seid, wenn ihr recht seid; und ihr könnt recht sein, denn ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater" (Leben I, 122, 141). Für unser Leben aber gilt: „Die Linie, die vom Vater zum Ich führt, ist die Achse des Seins für uns". Gottes Offenbarung ist nirgends zu trennen von einem „unendlich beseligenden Innewerden seiner selbst". Der Mensch, wie er ist, mit aller Sünde und Schuld, ohne allen Vorbehalt, wird für Gott in Anspruch genommen. Denn seine Sünde und Schuld ist nicht er selbst. Tief verborgen unter aller Sünde und Schuld ruht in jedem ein Keim echter Menschlichkeit. Ihn gilt es in Lebensberührung mit dem Vater zu bringen und so des Menschen Herrlichkeit zu entfalten. Eine Lieblingsidee, die allerdings in den letzten Jahren mehr zurücktrat, ist den ¶ Trine'schen Ideen verwandt: daß durch die Lebensberührung mit dem Vater sich wunderbare Kräfte im Menschen entfalten, aus denen Taten wie die biblischen Wunder und Größeres noch hervorgeht. „Glaube ist der Zustand vollster Kraftentwicklung".

L. ist kein Philosoph. Ueber wichtigste Fragen, die ein lebhafteres Denkbedürfnis stellen mag, geht er leicht hinweg. Auch theologisch-wissenschaftlich betrachtet stehen seine Schriften nicht hoch. Seine Geschichtsbetrachtung ist überall orientiert an dem einen Gegensatz „Religion oder ¶ Reich Gottes", wie L. den altbekannten Gegensatz zwischen statutarisch erstarrter, autoritativ hingenommener Religion und innerlichem eigenem, lebendig-persönlichem Erleben Gottes neu und mißverständlich formuliert. Gerade diese Formulierung stiftet viel Verwirrung, da man längst auch das innerlichste, eigenste Erleben Gottes unter dem Namen Religion mitbegreift, ja als die religiöse Grundtatsache versteht (¶ Wesen der Religion ¶ Religiosität). Auch fallen auf L.s Seite gelegentlich recht unverständige Worte: Jesus sei der unreligiöseste Mensch, der je über die Erde gegangen, oder: Das Christentum habe mit Christus nicht mehr als den Namen gemein. Worum es sich für L. dabei handelt, ist der Gedanke: „Alle echten Propheten, die es je gegeben hat, standen außerhalb aller Religion im Unmittelbaren". „In allen Religionen lautet die unerläßliche Forderung auf Einförmigkeit in Gedanken, Anschauungen, Gebärden und Gebräuchen. Das ist wider die Natur." „Die Einheit im Geist wird erkannt . . nur im Handeln aus einer Gesinnung, der Liebe." Das Reizvollste, was L. geschrieben hat, sind wohl die kleinen Erzählungen aus dem Naturleben. Hier vereinigt sich ein tiefes, innerliches Miterleben der Naturerscheinungen mit einem köstlichen Humor, ein anziehendes Erzählertalent mit einem hellen Durchblick in die Beziehungen zwischen Natur- und Geisteswelt. Auch sonst ist das Interesse L.s überall stark an der Natur orientiert und seine gute naturwissenschaftliche Bildung befähigt ihn wie wenige, von der Naturbetrachtung aus in die Geheimnisse hineinzuführen, in denen wir den lebendigen Gott spüren. Von großem Interesse sind auch L.s ausführliche Nacherzählungen der biblischen Geschichten von David, Elias, Jeremias usf., der Geschichte Jesu („Der Weg zum Vater", 1900, 1910[2]) und der Apostelgeschichte („Religion oder Reich Gottes", 1904, 1908[3]). Ein feinsinniges Verständnis und liebevolles Nachfühlen läßt die alten Geschichten völlig neu vor uns aufleben. Freilich an Willkürlichkeiten und Eintragungen moderner Empfindungen und Stimmungen in die alten Texte ist kein Mangel, und die gänzliche Ignorierung der ganzen biblischen Forschung läßt vieles veraltet erscheinen. Man muß diese Nacherzählungen eben nicht als Geschichtschreibung lesen, sondern als moderne Variationen über bekannte religiöse Ereignisse und Persönlichkeiten. — ¶ Germanisierung des Christentums.

L. schrieb außerdem: Predigten zur Feier der Staatsfeste in Rußland, 1896; Die Geschichte von den Schäfchen, 1895; Leben und Wahrheit, (1897) 1906[2]; Die Zukunft der Menschheit, 1907; Die Seele deines Kindes, 60. Tausend, 1910; Vater und Sohn, 1909; Das Buch der Ehe, 1910; — Eine Auswahl von L.s Worten zur Einführung gibt „L. Vom Erleben Gottes" (zusammengestellt von K. R. Langewiesche), 1908. — Zur Auseinandersetzung mit L. vgl. die Aufsätze in ChrW 1898, S. 639 ff; 1903, S. 176 ff; 1904, S. 7 ff. 818 ff; 1910, S. 247 ff. **Rittelmeyer.**

Libanius (314 bis nach 392 n. Chr.), der berühmteste griechische Redner (Sophist) des 4. Jhd.s. Zu Antiochia in Syrien geboren, vornehmlich in Athen gebildet, wirkte er als Rhetor in Nikomedien, Konstantinopel und von etwa 355 an in seiner Heimatstadt. Als warmherziger Verehrer der griechischen Götter nahm er lebhaften Anteil an der Reaktionspolitik Kaiser ¶ Julians, der sein Schüler und Gönner war. Den Christenglauben lehnte er mit Entschiedenheit ab, wenngleich er Toleranz der Kirche gegenüber empfahl, christliche Theologen wie ¶ Basilius und ¶ Chrysostomus unter seinen Schülern hatte und auch zu den christlichen Kaisern Beziehungen suchte.

Literarisch hinterlassen hat er rhetorische Uebungen und Beispiele, Lobreden auf die Kaiser, Schriften ethischen Inhalts und vor allem eine gewaltige Sammlung von Briefen; alle seine Schriften wurden ihres feinen Stiles wegen bis ins Mittelalter als Muster hochgeschätzt; Ausgabe von Wolf 1738 und Förster 1903 ff. — Ueber L. vgl. Ersch und Grubers allgemeine Enzyklopädie II, 43, S. 312 bis 314; — G. R. Sievers: Leben des L., 1868; — L. Petit: Essai sur la vie et la correspondance du sophiste L., 1866; — Rich. Förster: Franzesko Zambeccari und die Briefe des L., 1878; — Otto Seeck: Die Briefe des L., zeitlich geordnet, 1906. **Windisch.**

Libanon, der zentrale Stock des großen, vom Norden nach Süden verlaufenden Gebirgswalls von Syrien, der die Küste von der syrisch-arabischen Steppe trennt, zwischen dem Nahr el-Kebīr (Eleutheros) im Norden und dem Nahr el-Kasimīje (Nahr el-Līṭāni, Leontes) im Süden. Ihm östlich parallel läuft der Antilibanus, der im Süden in dem gewaltigen ¶ Hermon endet. Der große syrische Graben (¶ Kanaan, 4), der hier in seinem mittleren Teil el-Bikā' heißt (das alte Coelesyrien; vgl. Jos. 11, 17; 12, 7), eine fruchtbare Ebene von 8—12 km Breite und 120 km Länge, trennt die beiden Gebirgszüge. Die Niederschläge auf dem L. sind zahlreicher als im Bergland Palästinas. Der Boden ist fruchtbar, der Pflanzenwuchs sehr reich (Jes 35, 2; 60, 13). Der einst berühmte Wald (Jes 40, 16; Ez 31, 15 f u. a.) ist durch Ausrodung fast ganz verschwunden; nur noch bei Bscherre ist

ein kleiner Zedernhain erhalten.

H. Guthe: RE³ XI, S. 433 ff. **Benzinger.**

Libation (Trankopfer) ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 ¶ Opfer: I, B 1. 2 b. — Libationsschale ¶ Altar: I, Sp. 372.

Libellus, Libellatici, ¶ Lapsi.

Liber censuum ¶ Honorius III ¶ Liber pontificalis.

Liber diurnus Romanorum pontificum, eine Sammlung von Formularen, die aus päpstlichen Briefen, Dokumenten und Urkunden abgeleitet sind, um bei Ausstellung neuer Briefe usw. gleichen Inhalts wieder verwandt zu werden; unter ihnen finden sich z. B. Muster für die nach dem Tode eines Papstes und bei einer Papstwahl anzufertigenden Schreiben an den Kaiser von Byzanz, den Exarchen und den Erzbischof von Ravenna u. a. m., für das vom Papste abzulegende Glaubensbekenntnis, das auch die Anerkennung des 6. allgemeinen Konzils von Konstantinopel (680; ¶ Christologie: II, 3 b) und die Verwerfung des Papstes ¶ Honorius I enthält. Entstanden ist die Sammlung (nach Rozière) in einheitlicher Redaktion zwischen 685 und 751, (nach Sickel) durch Zusammenfügung mehrerer Einzelsammlungen zwischen 625 und 795, um später noch erweitert zu werden. Der L. d. wurde in der päpstlichen Kanzlei bis hinein ins 11. Jhd. benutzt, im 17. Jhd. von ¶ Holstenius wieder entdeckt und von ¶ Garnier zuerst herausgegeben.

E. de Rozière: Liber diurnus, Paris 1869; — Th. v. Sickel: Liber diurnus Romanorum pontificum, 1889; — vgl. auch C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums, 1901², S. 79 ff; — Th. Sickel: in SAW CXVII, 1888, Nr. 7 und 13; — KL² VII, S. 1881 ff; RE³ XI, S. 438 f. **Werminghoff.**

Liber extra, Name der Dekretalensammlung ¶ Gregorius' IX, ¶ Kirchenrecht, 3 c.

Liber poenitentialis ¶ Bußwesen: I, Sp. 1467: Bußbücher.

Liber pontificalis, eine Sammlung von Biographien der römischen Päpste vom heil. Petrus bis ¶ Stephan V († 891); doch fehlen die Päpste ¶ Johannes VIII, ¶ Marinus I und ¶ Hadrian III. Als Verfasser der älteren Lebensbeschreibungen galt im Mittelalter Papst ¶ Damasus I, als der des ganzen Papstbuchs seit dem 16. Jhd. ¶ Anastasius Bibliothecarius. Sicherlich aber ist die Sammlung allmählich entstanden. Die älteren Papstbiographien beruhen in der Hauptsache auf zwei Papstlisten: 1. auf dem Catalogus Liberianus, schließend mit dem Papst ¶ Liberius († 366); 2. auf einem von Mommsen (s. u.) „Index" genannten Papstverzeichnis, das in verschiedenen Handschriften bis zu verschiedenen Endterminen des 6. bis 9. Jhd.s geführt worden ist. Zu beiden Listen kamen hinzu verschiedene andere Quellen, z. B. ¶ Hieronymus, Märtyrerlegenden u. a. m. Unter Benutzung dieser Vorlagen kam wohl zu Anfang des 6. Jhd.s die erste Ausgabe des L. p. zustande; von ihr liegt ein Auszug vor im sogen. Catalogus Felicianus, der bis Papst ¶ Felix IV († 530) reicht. Nach dieser ersten Ausgabe wurde der L. p. von verschiedenen Verfassern fortgesetzt; jedenfalls reichte eine Fortsetzung bis Papst ¶ Konon († 687), wie auch ein Auszug aus dieser fortgesetzten Ausgabe des L. p. im sog. Catalogus Cononianus vorliegt, der mit der Biographie Konons schließt. Spätere Rezensionen haben spätere Endjahre, z. B. eine das Todesjahr des Papstes ¶ Hadrian I († 795). Ergibt sich so die allmähliche Entstehung des L. p., so folgt aus einer Untersuchung der Einzelbiographien (namentlich der Päpste des 8. und 9. Jhd.s), daß sie bei Lebzeiten der Päpste von uns unbekannten Beamten ihrer Umgebung unter Innehaltung eines gewissen Schematismus angefertigt worden sind. — Für das 10. und 11. Jhd. besitzen wir keine in Rom entstandenen Papstbiographien, nur Papstlisten mit mehr oder minder dürftigen Notizen; erst für ¶ Leo IX und ¶ Gregorius VII finden sich Ansätze biographischer Geschichtschreibung. — Im 12. Jhd. entstanden wieder an den alten L. p. anknüpfende Fortsetzungen: 1. die des Kardinalbischofs Pandulf von Pisa v. J. 1137; ihr Verfasser oder vielmehr Zusammensteller kürzte die alten Biographien bis ¶ Hadrian II, fügte einen auch sonst überlieferten Papstkatalog hinzu, dann aus der Feder des ¶ Petrus von Pisa Lebensbeschreibungen der Päpste für die Jahre 1073—1099, aus der eines Ungenannten für die Jahre 1099 bis 1110, endlich eigene Papstleben für die Jahre 1118—1130; diese Fortsetzung ist allein erhalten in einer verkürzenden Bearbeitung durch Peter Guillermus von St. Gilles bei Reims (1142); sie wurde erst im 15. Jhd. für den Zeitraum 1130—1281 fortgesetzt. — 2. Unabhängig von der eben beschriebenen Fortsetzung des L. p. (bis 1130 bezw. 1281) ist die des Kardinals Boso, des Ratgebers ¶ Hadrians IV und ¶ Alexanders III, reichend von ¶ Stephan V († 891) bis zu Alexander III († 1181), dessen Wahl er selber durchgesetzt hatte; handschriftlich ist sie verbunden mit dem Liber censuum des späteren Papstes ¶ Honorius III. — Im 13. Jhd. treten wiederum Papstkataloge ein, daneben Einzelbiographien von Päpsten, z. B. von ¶ Innocenz III, ¶ Gregorius IX. Im 14. Jhd. begegnen Papstchroniken, u. a. von Ptolomäus von Lucca. — Im 15. Jhd. wurde die oben erwähnte Fortsetzung (bis 1281) fortgeführt bis z. J. 1328; diese Arbeit wurde wiederum fortgesetzt bis z. J. 1431, derart daß diese letzte Rezension in einer nochmals erweiternden (nicht an Jahren weiterführenden) Ausgabe auf uns gekommen ist. Zwei als Fortsetzungen des L. p. geplante Arbeiten über die Jahre 1334—1431 und 1378 bis 1464 sind nicht mit dem L. p. verbunden worden. Am Ende des 15. Jhd.s hat der als humanistischer Historiker berühmte Bibliothekar des Papstes ¶ Sixtus IV (seit 1475), Barthol. Platina (1421—81), den alten L. p. samt seinen Fortsetzungen überarbeitet und ihn bis z. J. 1471 weitergeführt (Erster Druck Köln 1479: Liber de vita Christi et pontificum omnium; vgl. RE XV³, S. 480 f).

Ausgabe des L. p. samt den mit ihm verbundenen Fortsetzungen von L. Duchesne: Le L. P., 2 Bde., 1886 ff; — Ausgabe bis zum Jahre 715 von Th. Mommsen (MG. Gesta pontificum Romanorum I, 1898; Fortsetzung von W. Levison in Bearbeitung); — Vgl. A. Brackmann in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXVI, S. 308 ff; — Ders. in: RE³ XI, S. 439 ff; — KL² VII, S. 1886 ff; — Einsicht in die Druckstellen der Papstkataloge und einzeln überlieferten Papstbiographien vermitteln die Nachschlagewerke von A. Potthast (Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters, Bibliotheca historica medii aevi, I. II, 1896) unter den Stichworten Chronicon, Series und den Namen der Päpste, und von U. Chevalier: Répertoire des sources

historiques du moyen age, Bio-Bibliographie, ² 1904, unter den Namen der einzelnen Päpste, sowie die Artikel in der RE oder im KL. — Das Werk von J. Watterich: Vitae pontificum Romanorum, 2 Bde., 1862, enthält die einzeln überlieferten Papstleben von 872 bis 1198, vermehrt um Aktenstücke zur Geschichte der einzelnen Päpste. Die Einzelbiographien der avignonesischen Päpste (1305—1378) hat vereinigt St. Baluze: Vitae paparum Avenionensium, 2 Bde., 1683 f. **Werminghoff.**

Liber septimus (= Clementinae, 1317) ¶ Clemens V ¶ Kirchenrecht, 3 c.

Liber sextus (1298) ¶ Kirchenrecht, 3 c.

Liber vagatorum, so heißt ein kulturgeschichtlich und — wegen des angehängten rotwelschen Vokabulars — sprachlich hochinteressantes Büchlein, das die Schliche und Heimlichkeiten des gemeingefährlichen vagabundierenden Bettler- und Gaunervolks aufdeckt, erstmalig 1510 oder 1511 in Pforzheim gedruckt wurde und wahrscheinlich von dem dortigen Spitalmeister Mathias Hütlin (sicher nicht von Joh. ¶ Schwebel) verfaßt ist. Luther gab es 1528 mit einer Vorrede, in der er für eine geordnete bürgerliche und kirchliche Armenpflege eintrat, neu heraus („Von der falschen Bettler Büberei").

Vgl. Literaturzusammenstellung in der Weimarer Lutherausgabe 26, 1909, S. 634 ff. **O. Clemen.**

Liber vitae (Liber vivorum, d. h. Lebensbuch; auch ¶ Diptychon genannt), Listen mit Namen der Getauften oder insbesondere der bei der gottesdienstlichen Fürbitte zu Berücksichtigenden. Vgl. ¶ Kirchenbücher: II.

Liberalismus. Uebersicht.

I. Liberale Wirtschaftslehre; — II. L. und Kirche.

I. Liberale Wirtschaftslehre.

1. L. und Weltanschauung; — 2. Die theoretische Grundlegung der liberalen Wirtschaftslehre; — 3. Die Wirkungsgebiete des wirtschaftlichen L.; — 4. Der L. in Gegenwart und Zukunft.

1. Die liberale Wirtschaftslehre ist nur als Ausdruck der Gesamtweltanschauung der Zeit zu verstehen, der sie angehört; dieser verdankt sie wie ihre Entstehung, so ihre Kraft und ihre eigentümlich ethische Färbung. Die Wirtschaft des Mittelalters (vgl. ¶ Wirtschaftsgeschichte, kirchliche) ist, wie dieses selbst, nach allen Seiten gebunden. Ein fast hierarchisches System der Ueber- und Unterordnung, wie es in den Zünften und der Grundherrschaft (¶ Agrargeschichte: II) besonders deutlich in Erscheinung tritt, mannigfache Erwerbsbeschränkungen in Handwerk und Handel (¶ Gewerbe: I, 1), der Flurzwang in der Landwirtschaft, das alles beruhend auf festen sittlichen Anschauungen über den Vorzug geistiger Güter vor materiellen, machen ein volles Auswirken der Persönlichkeit im regelrechten Wirtschaftsbetriebe zur seltenen Ausnahme. Auch der absolutistische Staat (¶ Aufklärung, 4 a), wenn in ihm auch schon die Keime einer Weiterentwicklung liegen, ändert zunächst an der alten Gebundenheit im Wesen wenig, obgleich er manche neue Formen für sie findet. Doch bereitet er den Boden für die endgültige Lösung vor und zwar aus seinem stets wachsenden doppelten Bedarf nach Menschen und nach Geld heraus. Die mittelalterliche Wirtschaftsverfassung zielt nur auf die Ortsinsassen, die Stadtbürger, die Angehörigen des engsten Wirtschaftsgebiets ab; nur dadurch, daß sie alle anderen ignoriert, kann sie ihre entschiedene „Nahrungspolitik" durchführen. Der Territorialstaat des Absolutismus aber muß aus politischen und militärischen Gründen auf die Gesamtbevölkerung Rücksicht nehmen, ja, muß sie möglichst zu mehren suchen. So drängt die Bevölkerungspolitik zur Aufhebung aller Gebundenheiten und Privilegien, wie sie sich gegen Ende dieser Zeit hier und da schon vorläufig vollzieht (Vorübergehende Aufhebung der Zünfte und Fronden durch ¶ Turgot 1776). Aber noch wichtiger ist der starke Geldbedarf, der von Staats wegen zu einer Begünstigung, ja schließlich zur Ehrung des Erwerbs führt, den das Mittelalter durch soziale Abneigung wie durch Verbot gleichermaßen einzudämmen suchte.

Diese Maßnahmen einer neuen Staatskunst fanden vorbereiteten Boden in einem neuen Bürgertum, das stolz in sich selbst Blüte und Zweck des Staates sah. Im scharfen Gegensatz zu der bisher herrschenden Klasse verwirft es alles, was diese hochhält, sucht es vor allem jede Bindung zu zertrümmern. In dem Emanzipationskampfe des Bürgertums, den es mit allen Waffen ausficht — den Waffen der Philosophie, der Kunst, der Rechts- und Staatslehre nicht weniger, als denen des Erwerbs und schließlich der Gewalt — ist die tiefste Forderung die der Bewertung der Einzelpersönlichkeit und ihrer Freiheit gegenüber allen ständischen Schranken, gegenüber Zunft, Kirche, ja schließlich Staat. — Dies Ideal des L., der Freiheit der Einzelpersönlichkeit (¶ Individualismus: II, 1), ist, soweit wir die verschlungene geistige Entwicklung der letzten Jhd.e schon überblicken können, aus zwei sehr verschiedenen Quellen entflossen: aus der italienischen ¶ Renaissance und aus dem protestantischen Sektierertum (¶ Sekten, dogmengeschichtlich). In seiner „Kultur der Renaissance" hat Jakob Burckhardt mit unübertrefflicher Meisterschaft die „Entdeckung des Individuums" geschildert. Die bestimmende Richtung erhielt hier die Persönlichkeitsfindung daraus, daß sie einer unmittelbaren Auflehnung gegen die Tradition, einer bewußten Verleugnung des bisher Geltenden entsprang. Davon behielt der Individualismus der romanischen Länder die skeptische Färbung, eine Skepsis, die freilich bei ihrem Eindringen in die Massen als ¶ „Aufklärung" in einen oft recht platten und selbstgefälligen Rationalismus umschlug. — In den angelsächsischen Ländern verlangte der erwachende Individualismus in anderer Weise sein Recht. Hier tritt die religiöse Begründung des Individualismus und L. (vgl. II, 1) in die Erscheinung. Die Gewissensfreiheit (¶ Toleranz) forderte das puritanische England des 17. Jhd.s mit seinen beiden größten Männern, ¶ Milton und ¶ Cromwell, an der Spitze, aus religiöser Seelennot heraus mit entschiedener demokratischer Wendung gegen die kath. Monarchie. Diese absolute Freiheit des Einzelnen findet ihren ersten vollkommenen Ausdruck in dem von Roger ¶ Williams gegründeten Quäkerstaat Rhode Island. Der Gewissensfreiheit folgt die Forderung der bürgerlichen Freiheit überhaupt; Preßfreiheit, gleiches Recht für alle, Gewerbefreiheit wird schon von den Sektierern zu Cromwells Zeit gefordert. Die vollständige programmatische Durchführung des allgemeinen Prinzips der Freiheit, also des Grundgedankens des L., findet sich wieder bei den Quäkern Nordamerikas. Quäkerische Ideen sind es, nach Jellinek (s. Lit.;

von andern bestritten), in denen die ¶ „Menschenrechte“ der ¶ Französischen Revolution wurzeln. In den Droits de l'homme der Republik gipfelt theoretisch der politische L.

2. Die ökonomische Wendung und Formulierung des L. entsprach in gleicher Weise den Anschauungen wie den wirtschaftlichen Bedürfnissen der neu aufkommenden sozialen Schicht, des Bürgertums. In ihrem Kampf um die Vorherrschaft bedient sich die Bourgeoisie der Waffe, zu deren Führung sie schon der absolutistische Staat erzogen hatte, des Geldes. Der Gelderwerb, früher verächtlich, später als Mittel zum Zweck geduldet, endlich wieder von dem protestantischen Sektierertum als Beweis der Bewährung anerkannt (¶ Arbeit), wird mehr und mehr der ausgesprochene Mittelpunkt der neuen Volkswirtschaft (¶ Geld und Kredit) — eine Gesinnung, die in des Bürgerkönigs Louis Philippe „Enrichissez-vous, messieurs“ drastischen Ausdruck findet. Aber der Erwerb ist nicht nur ein Mittel im Klassenkampf des dritten Standes, er ist auch das Feld der Betätigung unzähliger freigewordener Kräfte, die sich in wirtschaftlichen Schöpfungen und Taten mit gleicher Energie und Hingabe ausleben wie anders Begabte vielleicht in Werken der Kunst und der Wissenschaft. Dieser ungestüme wirtschaftliche Schaffensdrang wird — wenigstens bei edleren oder phantasievolleren Naturen, wie etwa dem Kölner Mevissen oder dem Franzosen Pereire — zugleich von der beglückenden Illusion getragen, daß Hebung des Volkswohlstandes durchaus identisch mit Hebung der Kultur sei. Sowohl die Physiokraten (vgl. ¶ Gewerbe: I, 3), wie Adam ¶ Smith, die eigentlichen theoretischen Begründer der liberalen Wirtschaftslehre, sind darin einig, daß erstens jeder Mensch seinen Vorteil am besten kenne, und daß weiter aus der ungehinderten Verfolgung der Privatinteressen der einzelnen die Förderung des öffentlichen Wohles sich ergebe und zwar ganz von selbst. — Man darf nie vergessen, daß Quesnay wie Smith unter dem Eindruck der tiefen Mißstände des ancien régime schrieben. Die verrotteten Zünfte, die übermächtigen und rücksichtslosen Handelsmonopole, die oft genug ungeschickten Eingriffe des wohlwollend-absolutistischen Staates sind die tiefen Schatten, denen sie das junge Licht der wirtschaftlichen Freiheit entgegenstellten; Privileg und Bevormundung waren ihnen gleich unerträglich. Dasselbe gilt von den deutschen Volkswirten, die sich Adam Smith zuerst anschlossen, wie z. B. dem einflußreichen C. J. Kraus, der in Königsberg gegen Ende des 18. Jhd.s der Lehrer eines nicht unwichtigen Teils der Beamten und Staatsmänner der preußischen Reformzeit wurde. Die rein negative Richtung der ersten Zeit der liberalen Wirtschaftslehre rechtfertigt sich aus der Opposition gegen überkommene Mißbräuche. Sie wurde verhängnisvoll, als die kleineren Nachfolger der großen Begründer der Lehre aus der Freiheit die Zügellosigkeit des Erwerbstriebes machten. Das Bild jener trüben Uebergangszeit ist unvergeßlich von Balzac in der „Comédie humaine“, von Karl ¶ Marx (¶ Sozialismus) in den historischen Kapiteln des „Kapital“ geschildert. Aber jene kleineren Geister der liberalen Schule, die Senior, Say, Bastiat, Michaelis, Prince-Smith, konnten sich mit Recht darauf berufen, daß sie den Grundgedanken der absoluten Freiheit doch ganz im Sinne der ersten Führer zu Ende dachten. Erklärt doch selbst ein so verständiger Mann wie der alte Kraus im vierten Bande seiner „Staatswirtschaft“, daß der Landesherr keine anderen Pflichten zu beobachten habe als erstens den Staat gegen den Einbruch anderer Staaten zu sichern, zweitens jedes Mitglied der Gesellschaft gegen Bedrückung und Ungerechtigkeit zu schützen, und drittens gewisse öffentliche Anstalten und Werke zu unterhalten, welche die Kräfte einzelner Privatleute überstiegen; im übrigen habe er jedem, der nur nicht die Gesetze der Gerechtigkeit verletze, zu überlassen, seinem Interesse auf seinem eigenen Wege nachzugehen. Schon hier ist also die Tätigkeit des ¶ Staates auf den bloßen Schutz von Leben und Eigentum eingeschränkt, eine Vorstellung, die später Lassalle (¶ Sozialismus) als „Nachtwächteridee“ verspottete. Wenn heut die vollen Konsequenzen der ursprünglichen Idee kaum noch irgend wo in der Wissenschaftslehre oder in der politischen und der Parteipraxis gezogen werden, so liegt hier nur ein von der Zeit erzwungener Kompromiß vor.

3. Der L. durchdrang, mit mehr oder minder heftigen Widerständen kämpfend, die gesamte Wirtschaft des 19. Jhd.s. Von der Landwirtschaft abgesehen, wo er sich als Bauernbefreiung, Servitutablösung, Gemeinheitsteilung, Auflösung des Flurzwangs betätigte (¶ Agrargeschichte: II, ¶ Agrarpolitik), sind es vor allem drei Gebiete, auf die er am tiefsten einwirkt: auf den Warenverkehr als Handelsfreiheit, auf die Warenproduktion als Gewerbefreiheit und auf die Beziehungen zwischen Unternehmer und Arbeiter als Vertragsfreiheit.

Entscheidend ist die Freiheit der Produktion, weil von ihr die tiefste Umgestaltung der Wirtschaft ausgeht. Sie führt vor allem, im Widerspruch zu der formal immer aufrecht erhaltenen liberalen Forderung der Gleichheit, zu einer wirtschaftlichen und Vermögensdifferenzierung, die schließlich das Volk schärfer als jemals vorher in eine kleine Klasse der Besitzenden und eine große Schicht „Proletarier“ trennt. Von unwesentlichen Schwankungen abgesehen hat die Wirtschaftspolitik aller größeren Länder an der Gewerbefreiheit während des ganzen 19. Jhd.s (in Preußen seit 1810) festgehalten (¶ Gewerbe: I, 4). Jeder darf produzieren, was, wo und wieviel er will. Die Fortschritte der Technik, die Maschinenverwendung, die Arbeitsteilung und das mit alledem verbundene immer stärkere Kapitalerfordernis führen zum Großbetrieb, der auf einzelnen Gebieten wie etwa dem Bergbau den alten Kleinbetrieb völlig verdrängt, auf anderen wie der Textilindustrie eine zäh sich wehrende Schicht von Kleinmeistern im Verzweiflungskampf überwindet. Die Produktionsfreiheit bringt damit aber weiter eine fast märchenhafte Vermehrung der Produktion, eine außerordentliche Hebung des allgemeinen Wohlstandes und eine nicht minder beträchtliche Förderung der rein materiellen Kultur.

Der Grundsatz, daß jeder sein wohlverstandenes Interesse selbst wahren könne und müsse, drückt sich in den Beziehungen zwischen Unternehmern und Arbeitern als völlige individuelle

Vertragsfreiheit aus. In dem Maße, als die industrielle Erzeugung die Formen des Großbetriebs annimmt, wird die imaginäre Vertragsfreiheit des einzelnen Arbeiters zur Illusion, an der allein schamlose Ausbeutungslust industrieller Unternehmer festhält. Im Mutter- und Musterlande des L., in Großbritannien, nimmt die Opposition der verzweifelnden Arbeiter zuerst in der Chartistenbewegung politische Formen an. Nach deren Scheitern setzt die wirtschaftlich-soziale Klassenkampfbewegung ein, unterstützt aus den Reihen des Bürgertums selbst von dessen besten Köpfen und Herzen, von den „christlichen Sozialisten" ¶ Kingsley, ¶ Maurice, Ludlow und ihren Freunden, von dem prophetisch erregten ¶ Carlyle, von dem großen Führer zur Schönheit ¶ Ruskin. In Deutschland, dessen Wirtschaft nicht so früh erstarkt, vollzieht sich auch diese Reaktion gegen die „Freiheit der Vertragsschließung" später, unter der Aegide des großen Namens Bismarck (Vgl. ¶ Arbeitsvertrag ¶ Gewerbeaufsicht).

Bismarcks Wendung gegen den L. setzte freilich zuerst bei der Handelsfreiheit ein. Die Handelsfreiheit wird im Innern, zwischen Stadt und Land, nicht mehr bestritten, seit zu Beginn des 19. Jhd.s der moderne Gesamtstaat besteht (¶ Gewerbe: I, 4); die Aufrechterhaltung der alten Trennung hatte schon vorher überwiegend steuer- und nicht gewerbepolitische Gründe gehabt. Der Freihandel zwischen politisch verwandten Staaten dient im zweiten Drittel des Jhd.s mit der Begründung und dem Ausbau des deutschen Zollvereins als Werkzeug zum Aufbau des neuen Deutschen Reichs. Als allgemeine Forderung des Fallens aller Zollschranken zwischen den Ländern der Erde hat der Freihandel zunächst eine kosmopolitische Tendenz, die, dem humanitären Ideal der Aufklärungszeit entsprungen, sich bald in scharfen Gegensatz zu dem Neuerwachen des Nationalitätsgefühles setzt. Als England mit der Aufhebung der Getreidezölle durch Robert Peel im Jahre 1849 diesen Hauptprogrammpunkt des L. endgültig durchführte, gab es damit die Landwirtschaft der Industrie preis, die, allen anderen Ländern technisch überlegen, nur billiges Brot für ihre Arbeiter suchte, um „workshop of the world" zu werden. Wenn in Deutschland nach der Freihandelsperiode von 1865—1879 die nunmehr nach Schutzzöllen rufende Industrie der noch überwiegend Getreide exportierenden Landwirtschaft Getreidezölle fast aufzwang, so tat sie das nur, weil sie wußte, daß nach der politischen Machtkonstellation der Eisenzoll ohne dieses Opfer nicht zu erringen gewesen wäre.

4. Will man die Bilanz für Gegenwart und Zukunft der liberalen Wirtschaftslehre ziehen, so lautet diese nicht günstig. Der Freihandel hat tatsächlich Fiasko gemacht; immer höher steigen die Zollmauern um die großen Wirtschaftsländer, Deutschland, Frankreich, die Vereinigten Staaten von Nordamerika, die sich dabei einer bis dahin kaum geahnten wirtschaftlichen Blüte erfreuen. Das Land der Manchesterlehre, Großbritannien, sieht sich nicht nur von seiner beherrschenden Stellung auf dem Weltmarkt verdrängt, sondern befindet sich geradezu im Verteidigungszustande. Die neuen Schutzzöllner, die „Imperialisten" Beaconsfields und Chamberlains, sind aller Voraussicht nach die Männer der Zukunft. — Bezüglich der Vertragsfreiheit hat der L. selbst das Spiel verloren gegeben und sich durchweg zum „Sozialliberalismus" bekannt. Die Vertragsfreiheit des einzelnen Arbeiters, d. h. die Freiheit, seine Arbeitskraft zu ihm beliebigen Bedingungen und Lohnsätzen zu verwerten, ist als juristische Fiktion erkannt; er ist als Einzelner völlig ohnmächtig gegenüber dem Unternehmer, der ihn, wenn er sich versagt, durch tausend andere ersetzen kann. So hat der Staat in die Bedingungen des Arbeitsvertrags — freilich zuerst unter heftigem Widerstreben der extrem Liberalen wie etwa in Deutschland Eugen Richters — durch seine Arbeiterschutz- wie Arbeiterversicherungsgesetzgebung eingegriffen; ist man doch in einzelnen Ländern schon wieder, wenigstens für die Heimarbeit, der Festsetzung eines Mindestlohns (¶ Lohn: IV) nicht ausgewichen. Innerhalb der kämpfenden Parteien selbst aber hat das System des Individualvertrages dem Kollektivvertrag weichen müssen; mehr und mehr wird zwischen Arbeiterverband und Unternehmerverband ein Tarifvertrag vereinbart, der die Willkür oder die Freiheit des einzelnen ausschließt. — Es ist aber die eigentlichste Tragik dieser Entwicklung, daß selbst in derjenigen Sphäre wirtschaftlicher Betätigung, der das erste Interesse der liberalen Doktrin gewidmet war, in der gewerblichen Produktion die freie Entfesselung aller Kräfte endgültig nicht zur vollen Freiheit des individuellen Unternehmers geführt hat; die Entwickelung ist vielmehr in ihr Gegenteil umgeschlagen. Der Einzelunternehmer großen wie kleinen Stils wird vor unseren Augen durch die Kollektivunternehmung verdrängt, die société anonyme, wie die Franzosen bezeichnend sagen. Aktiengesellschaften und Genossenschaften, ¶ Kartelle und Trusts, steigen immer mächtiger und bedrohlicher empor; und das Land der unbeschränktesten wirtschaftlichen Willkür, Nordamerika, ficht den heftigsten Kampf gegen diese plutokratischen Gebilde. Der Staat muß die wirtschaftliche Freiheit gegen ihre eigenen unvorhergesehenen Konsequenzen schützen. — Der kalte Intellektualismus und Rationalismus der liberalen Lehre hatte den Versuch gemacht, mit wenigen Formeln die Vielgestaltigkeit der wirtschaftlichen Vorgänge zu deuten und zu beherrschen. Er ist daran gescheitert; denn die unzähligen Impulse des flutenden Lebens, dessen Teilfunktion die Wirtschaft ist, sind schlechthin irrational. Aber auch im Scheitern ist der L. groß; denn sein Unterfangen war ein gewaltiges. Die Freiheit als regulatives Prinzip der Wirtschaft hinzustellen war eine Tat hinreißender Kühnheit. Erst mit dieser Zerbrechung alter Fesseln konnte sich die Persönlichkeit in der Wirtschaft frei entfalten und ihre Wunder vollbringen. Die Wertung der persönlichen Initiative und Führerschaft auch im Wirtschaftsleben ist der bleibende Gewinn des wirtschaftlichen L.

Georg Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895; — Kurt von Rohrscheidt: Vom Zunftzwange zur Gewerbefreiheit, 1898; — Heinrich Diezel: Das 19. Jhd. und das Programm des L., 1900; — Gerhard v. Schulze-Gävernitz: Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jhd.s, 1906; — Julius Becker: Das deutsche Manchestertum, 1907.

Wygodzinski.

II. Liberalismus und Kirche.

1. Politischer L. und Religion; — 2. Der kirchliche L.

Erscheint der neuzeitliche L. großenteils als Kind der ¶ Aufklärung (vgl. I, 1), so darf doch nicht übersehen werden, wie bedeutsam, schon ehe diese auf dem Festland wirksam wurde, in England, wo auch die Forderungen des politischen L. früh erfüllt waren oder wurden, die religiösen Bewegungen der Revolutionszeit (¶ England: I, 3) ihm vorgearbeitet haben. Der religiös bestimmte Geist der in diesen Kämpfen Ausgewanderten wurde auch in Nordamerika herrschend. Daher muß neben und vor der philosophischen Quelle des L. (naturrechtliche Theorien; ¶ Naturrecht) und der nationalen die religiöse genannt werden, der Gedanke der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen vor Gott und in der religiösen Gemeinschaft, wie ihn das Urchristentum (Gal 3 $_{28}$) und die Reformation haben (allgemeines Priestertum). Gegensatz zum Staatskirchentum und politischer L. sind in England weithin verbunden geblieben, die Rechte der ¶ Dissenters meist von den Whigs (vgl. ¶ High Church) gewahrt worden; aber politischer L. ist hier keineswegs meist mit religiöser Gleichgültigkeit verbunden, oft vielmehr mit eifrigster kirchlicher Tätigkeit. Auch auf dem Festlande waren die politisch Liberalen oft stark religiös und kirchlich interessiert oder hervorragende Kirchenmänner politisch liberal. ¶ Schleiermacher war, wenn man den Ausdruck auf jene Zeit übertragen darf, politisch liberal, der preußische Fortschrittsmann Waldeck frommer Katholik, der Erlanger ¶ Hofmann (vgl. ¶ Erlanger Schule) liberaler Führer in der Münchener Abgeordnetenkammer. Auf katholischer Seite hat sich diese Verbindung kirchlichen Sinnes mit demokratischer Politik zwar trotz häufiger Konflikte (¶ Lamennais, ¶ Lacordaire) hier und da bis heute erhalten (¶ Ultramontanismus, ¶ Zentrum). Aber namentlich seit ¶ Pius IX und der Reaktionszeit der 50er Jahre ist der Gegensatz zwischen dem L. als Weltanschauung und der starr konservativen Haltung der offiziellen katholischen Kirche immer tiefer geworden, und die wiederholt gezeigte Bereitwilligkeit der ultramontanen Parteien, sich, wenn es das Interesse der katholischen Kirche zu fördern schien, mit politisch reaktionären Gruppen zu verbünden, hat in den meisten Ländern scharfe Feindschaft zwischen ihnen und den liberaldemokratischen Parteien entstehen lassen. Im protestantischen Teile Deutschlands hat gleichfalls weithin eine Entfremdung zwischen der Kirche und den politisch liberalen Kreisen des Bürgertums stattgefunden. Veranlaßt worden sein mag sie vor allem durch Folgendes: 1. Die namentlich in Preußen unter ¶ Friedrich Wilhelm IV in der Kirche zwar verdienstlich tätige, aber doch von oben her einseitig zur Herrschaft gebrachte, erst mehr pietistische, dann mehr konfessionelle Strömung (¶ Pietismus: II ¶ Neuluthertum) war zugleich politisch entschieden konservativ (¶ Gerlach ¶ Hengstenberg ¶ Stahl); — 2. Es wurden die politisch-liberalen Ideen besonders erfolgreich von Männern vertreten, die, z. T. Juden (Heine, Börne), völlig vom Geist der Französischen Aufklärung beherrscht waren. Die politisch Konservativen sind in Deutschland seitdem stets für kirchliche Interessen eingetreten, so wie sie sie verstanden (¶ Kleist-Retzow ¶ Stöcker ¶ Hammerstein), und konservative Parteiführer und Kirchenpatrone haben auf den Synoden namentlich Ostdeutschlands eine starke Stellung. Der politische L. dagegen hat kirchlichen Interessen meist kühler gegenüber gestanden; die liberale Presse (¶ Presse und Religion) ist oft sehr verständnislos für kirchliche und religiöse Dinge. Wenn Männer des ¶ Protestantenvereins oder der kirchlichen Mittelparteien zugleich im politischen L. eine angesehene Stellung einnahmen, so waren sie doch in den kirchlichen Körperschaften zum mindesten Ostdeutschlands machtlos gegenüber den kirchlich und politisch Konservativen (im Westen und Süden ist das z. T. anders). — Man mag die ganze eben geschilderte Lage bedauern; ändern kann sie sich nur im Lauf längerer Zeit, besonders dadurch, daß neue Fragen, z. B. soziale, herrschend werden. Der linke Flügel des politischen L. hat durch den Beitritt der Nationalsozialen (Fr. ¶ Naumann) einen starken Zugang evg. Theologen erhalten.

2. Nimmt man die Verbindung des demokratischen Elements (Streben nach Beteiligung aller an der Regelung der Staatsangelegenheiten) und eines individualistischen Zuges (Abwehr der staatlichen Eingriffe in die Persönlichkeitsrechte) im politischen L. als typisch für den L. überhaupt, so würde kirchlicher L. bedeuten: man macht monarchischer oder aristokratischer Kirchenleitung gegenüber das grundsätzliche Recht aller Kirchenglieder geltend, mitzuregieren, und man behauptet gegenüber einer Kirchenleitung, die alles beherrschen will, unveräußerliche Rechte des Einzelnen auf bestimmten Gebieten des religiösen Lebens. Auf das Erste gesehen, erscheint der ganze Protestantismus mit seiner Presbyterial- und Synodalverfassung (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b) gegenüber dem aristokratisch und jetzt monarchisch regierten Katholizismus als liberal. Was den Individualismus betrifft, so ist gegen klerikale Leitung auch des politischen und wirtschaftlichen Lebens auch auf kath. Seite Widerstand vorhanden. Hier stünde also dem ¶ Ultramontanismus eine Art liberaler Katholizismus gegenüber. Das kirchliche Dogma dagegen wird von allen Katholiken gehorsam hingenommen; wer Widerspruch kundtut, scheidet rechtlich aus der kirchlichen Gemeinschaft aus. Auf protestantischer Seite dagegen gibt es kein unfehlbares Lehramt. L. ist hier auch im Sinne von Widerspruch gegen allgemeine und vollständige Geltung des offiziellen kirchlichen Bekenntnisses möglich und wirklich.

Im 19. Jhd. sind in Deutschland L. im kirchlichen Verfassungsleben einerseits und Kritik am kirchlichen Bekenntnis, kritische Theologie anderseits nicht immer, aber oft verbunden gewesen, so meist im ¶ Protestantenverein, und, beides mit gemäßigteren Forderungen, in den Mittelparteien (¶ Vermittlungstheologie ¶ Evg. Vereinigung). Während in England der L. den ¶ Dissenters neben der Staatskirche Raum geschafft und in Nordamerika Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V, 6) bewirkt hat, ist in Deutschland, wo die ganz überwiegende Mehrzahl der Evangelischen in den Staatskirchen geblieben ist, sein Streben bisher meist nicht sowohl auf Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V, 3,) sondern auf Einführung von Presbyterial- und Synodalverfassungen, und außerhalb der Verfassungsfragen vornehmlich (entsprechend dem

hier stärkeren Interesse an wissenschaftlichen Fragen) auf Freiheit der Theologie und vermehrte Lehrfreiheit der Pfarrer gegangen (¶ Lehrverpflichtung).

Spricht man nicht oder nicht nur von kirchlichem L., sondern von religiösem L., so ist das berechtigt, sofern die Geschichte des L. als Weltanschauung mit Fortschritten religiöser Erkenntnis und religiösen Lebens mannigfach zusammenhängt. Abgewehrt werden muß nur das weit verbreitete Mißverständnis, man sei religiös liberal, wenn man nur eine nebelhafte Stimmungsfrömmigkeit hat und es mit den kirchlichen Pflichten nicht so gar ernst nimmt, und ein liberaler Pfarrer sei einer, der z. B. am gesellschaftlichen Vergnügungsleben gern Anteil nimmt. Von theologischem L. oder liberaler Theologie zu reden, wird besser vermieden, weil kirchenpolitische Parteibezeichnungen der verwickelten wissenschaftlich-theologischen Arbeit und den unzähligen Unterschieden der wissenschaftlichen Auffassungen nicht gerecht werden. Das Wort wird bei uns z. T. für die ältere kritisch- ¶ spekulative Theologie (über die „liberale Christologie" vgl. ¶ Christologie: II, 5 d), z. T. im kirchlichen Kampf für alle nicht „positive", für die von den kirchlich-konservativen Kreisen abgelehnte Theologie gebraucht. Einzelanwendungen, wie daß man von „liberalem Jesusbild" (¶ Jesus Christus: IV, 1 d) u. dgl. redet, zeigen vollends, was für einen Holzweg man beschreitet, wenn man so Parteischlagworte auf wissenschaftliche Arbeit überträgt.

L. Nelson, W. Bousset u. a.: Was ist liberal? 1910; — Fr. Naumann: Religiöser und politischer L. (in: Protestantische Freiheit, Verhandlungen des 24. Protestantentages, 1909); — H. Mulert: Religiöser und politischer L. (Zeitschrift für Politik, 1911, S. 374 ff); — Herm. Scholz: Erschöpfen die kirchlichen Parteinamen „Positiv" und „Liberal" den Reichtum deutsch-evg. Geistes- und Glaubenslebens? (DEBl 33, 1908, S. 363 bis 375). **Mulert.**

Liberatus von Karthago (um 560) ¶ Literaturgeschichte: I, B 9 (Geschichtschreibung).

Liberia, Negerfreistaat in Afrika, an der Küste von Ober- ¶ Guinea, umfaßt an 95 000 qkm und zählt nach Johnston 1,5 bis 2 Millionen Einwohner. — Die Gründung von L. geht zurück auf die philanthropischen Bestrebungen der 1816 in Washington gegründeten American Colonization Society, die sich die Aufgabe gestellt hatte, amerikanische freie Neger in Afrika anzusiedeln. Nachdem der erste Versuch auf der Insel Scherboro 1817 mißglückt war, gründete die Gesellschaft mit Unterstützung des damaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten, Monroe, 1821 eine Kolonie am Kap Mesurado mit dem Hauptort Monrovia, die 1822 eine Verfassung und den Namen L. erhielt. In den ersten Jahrzehnten stand die Kolonie unter der Oberhoheit der Kolonisationsgesellschaft. Mit den in der Nachbarschaft seit 1837 von ähnlichen Vereinen angelegten Kolonien, die sich erst gegenseitig befehdeten, kam es 1847 zu einer Einigung und die Ansiedlungen erklärten sich zur selbständigen freien Republik, die sich eine Verfassung nach dem Muster der amerikanischen gab und 1848 die Anerkennung von seiten Englands und Frankreichs, 1861 der Vereinigten Staaten fand. 1857 schloß sich auch die 1834 angelegte Kolonie Maryland (vom Kap Palmas bis zum Kap Rio Negro) dem jungen Freistaat an. Die auf die Republik gesetzte Hoffnung, daß von ihr eine Zivilisierung der umwohnenden Negerstämme ausgehen würde, hat sich bisher in keiner Weise erfüllt; vielmehr kann L. ebenso wie die 2 Negerstaaten der Insel Haïti (¶ Westindien) als Beweis dafür angesehen werden, daß die sich selbst überlassenen Neger nicht imstande sind, auf die Dauer ein wirklich geordnetes Staatswesen zu bilden und zu erhalten. Der Staat ist seit seinem Bestehen aus endlosen Kämpfen mit den Eingeborenen des Innern und aus finanziellen Schwierigkeiten nicht herausgekommen, und erst die neuerdings unter dem Druck der kolonialen Nachbarn, Frankreich und England (die durch „Grenzregulierungen" das Gebiet wiederholt verkleinert haben), erfolgte Aufnahme von (bisher nicht zugelassenen) Weißen in den innern Verwaltungsdienst und das vermehrte Interesse, das die Vereinigten Staaten seit 1908 für L. zeigen, haben der Republik eine wesentliche Rückenstärkung gegeben. — Da die eingewanderten Neger fast sämtlich bereits Christen waren, so bedurfte es unter ihnen mehr der inneren Missionsarbeit, die besonders von den amerikanischen Presbyterianern und die bischöflichen Methodisten übernommen wurde, aber große Opfer an Menschen erforderte; schon der erste methodistische Missionar Cox erlag 1833 dem Klima. Auch die ersten Versuche der Basler Mission in den 30er Jahren wurden als erfolglos wieder aufgegeben. Doch haben sich die Missionen trotz aller Schwierigkeiten z. T. weit in das Innere hinein verbreitet. Die bischöfliche und die Methodistenkirche unterstehen von Amerika aus besoldeten farbigen Bischöfen; sie unterhalten zahlreiche Schulen, auch mit höheren Kursen. Außerdem sind weiße Missionare, Lehrer und Lehrerinnen (Presbyterianer, Lutheraner, Baptisten), alle aus den Vereinigten Staaten stammend, im Lande tätig. Die Zahl der evg. Christen, zum größeren Teil Americo-Liberianer (Nachkommen der Eingewanderten), zum kleineren bekehrte Eingeborene, beträgt an 22 000. Die kath. Mission hat nach wiederholten vergeblichen Versuchen erst zu Beginn des 20. Jhd.s unter den Gola Fuß gefaßt; sie bildet die Apostolische Präfektur L. (1903 errichtet), die seit 1906 dem ¶ Lyoner Missionsseminar anvertraut ist. Die Eingeborenen (Mandingo, Kru usw.) sind größtenteils Mohammedaner oder Heiden.

Col. H. Wauwermanns: L., histoire de la fondation d'un état nègre, 1885; — Père P. Bourzeix: La République de L., 1887; — J. Büttikofer: Reisebilder aus L., 2 Bde., 1890; — E. B. Blyden: A Chapter in the History of L., Freetown 1892; — H. H. Johnston: L., 2 Bde., London 1906 (mit Bibliographie); — A. P. Camphor: Missionary Story Sketches. Folk-Lore from Africa, Cincinnati 1909 (von einem Negermissionar); — RE³ XI, S. 450. **Lins.**

Liberianus Catalogus ¶ Liber pontificalis.

Liberius, Papst 352—366, geborener Römer, seit Mai 352 Nachfolger ¶ Julius' I., wurde 355 wegen seines Festhaltens an der athanasianischen Lehre von Kaiser Konstantius II (¶ Arianischer Streit, 3) nach dem thrazischen Beröa verbannt, während in Rom ¶ Felix II auf Befehl des Kaisers Bischof wurde. Erst 358 durfte L. nach Rom zurückkehren; unentscheidbar aber scheint die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Berichts bei ¶ Sozomenos zu sein, wonach L. dem Kaiser seine Zustimmung zu der von den Homöusianern gegen die Anomöer zusammengestellten sogen.

dritten sirmischen Formel gegeben, d. h. das homöoúsios fallen gelassen und sich den „Homöern" angeschlossen habe (¶ Arianischer Streit, 3). Die Entscheidung über das „Mattwerden" des L. wird erschwert durch Zweifel an der Echtheit von Briefen des L. selbst, nach denen er der Verurteilung des Athanasius durch die orientalischen Bischöfe zugestimmt und behauptet hat, Athanasius sei längst aus der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen. Nach der Synode von Rimini (359) hat L. durch sein versöhnliches Verhalten gegenüber den von der arianischen Lehre sich Lossagenden in Rom dem Widerspruch einer schrofferen Partei sich ausgesetzt gesehen; nach seinem Tod brachen an seinem Sitze heftige Parteikämpfe aus (¶ Damasus I und ¶ Ursinus). In der von ihm begründeten Basilica Liberiana (heute Sta. Maria Maggiore) wurde, soweit bekannt, zum erstenmal im Jahre 354 am 25. Dezember die Geburt Christi (¶ Weihnachten) gefeiert. Das Martyrologium Hieronymianum (¶ Martyrologien) hat ihn unter die Heiligen aufgenommen, andere dagegen nicht, da ihn seit dem 6. Jhd. die Sage als Feind des heil. Glaubens hinstellte, seinen Gegner ¶ Felix II aber als heiligen Märtyrer.

H. Grisar: KL² VII, S. 1945 ff; — G. Krüger: RE³ XI, S. 450 ff; — O. Bardenhewer: Patrologie³, 1910, S. 356 f; — Th. Mommsen in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1896/7, S. 167 ff; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie I, 1911³, S. 276 ff. **Werminghoff.**

Libermann, Franz, ¶ Väter vom heil. Geist.

Libertas praestantissimum, Enzyklika ¶ Leos XIII (1888).

Libertiner. 1. Name einer jüdischen Synagogengemeinschaft in Jerusalem (Apgsch 6,9), wahrscheinlich bestehend aus Nachkommen jüdischer Kriegsgefangenen bezw. Freigelassenen (Liberti), die von Pompeius einst nach Rom geschleppt, aber später heimgekehrt waren; — 2. Libertinistische Gnostiker der alten Zeit ¶ Häretiker des Urchristentums, 5. 6. ¶ Gnostizismus, 2 f; — 3. Libertins hieß eine den ¶ Brüdern des freien Geistes verwandte, antinomistisch-pantheistische Sekte der Reformationszeit, unter den Reformierten der Niederlande (Coppin, um 1525 in Lille) und Frankreichs (Antoine Pocquet und Quintin; daher auch Quintinisten genannt; Quintin wurde 1546 hingerichtet). Calvin, der schon 1534 in Paris mit Quintin disputiert hat, schrieb gegen sie und ihre Lehren (Pantheismus, Leugnung der Sünde, Güter- und Geschlechtsgemeinschaft usw.) u. a. seine Schrift „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels" (1545; vgl. auch Calvins Institutio III, 3. 14) und ist dem nach Genf gekommenen Pocquet energisch entgegengetreten. Eine offene Frage ist, ob und inwieweit die Genfer politische Partei der Perrinisten (genannt nach Ami Perrin, von Calvins Anhängern als Libertins bezeichnet), die Calvins drakonischer Sittenzucht entgegentraten (¶ Calvin, 4), mit der Propaganda jener Sekte zusammenhängt; — 4. L. diente seit dem 16. Jhd. überhaupt als Bezeichnung für ¶ Freidenker, bezw. für alle, die sich von der kirchlichen Autorität und der Kirchenlehre freimachten, die freie Selbständigkeit (Autonomie) des Denkens vertraten, auch wenn sie sich von dem sittlichen Libertinismus (= Antinomismus), der in 2. und 3. das eigentlich Charakteristische ist, frei hielten. So hat man schon ¶ Coornheert, arminianische Theologen (¶ Arminius), Deisten wie ¶ Toland u. a. L. genannt.

Zur Begriffsgeschichte vgl. die Notizen in: Monatshefte der Comeniusgesellschaft 17, 1908, S. 200. — Ueber 1. bis 3. vgl. RE³ XI, S. 456 ff; — Zu 3. insbesondere G. Jaujard: Essai sur les Libertins, Paris 1890; — Charles Schmidt: Les Libertins spirituels. Traités mystiques écrits dans les années 1547—49, Genf 1876; — Zu 4. vgl. die Lit. über ¶ Freidenker, ferner Perrens: Les Libertins en France au 18. siècle, 1896. **Zich.**

Liberum arbitrium = ¶ Willensfreiheit. — Ueber den Streit zwischen ¶ Erasmus und ¶ Luther (servum arbitrium) vgl. diese Artikel; über den Gegensatz zwischen evg. und kath. Lehre ¶ Katholizismus, 2 ¶ Protestantismus.

Libres Penseurs de France ¶ Freidenker ¶ Literaturgeschichte: III, B 6 a.

Libri Carolini (d. h. ¶ Karls d. Gr.) ¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Hadrian I (dort Literatur).

Libri feudorum ¶ Lehnsgewalt.

Libri poenitentiales, = Bußbücher, ¶ Bußwesen: I, Sp. 1467.

Libri symbolici ¶ Symbole. Vgl. ¶ Konkordienbuch.

Licentia concionandi, die Befugnis zu predigen, steht dem kath. Bischof, Pfarrer, sonstigen Seelsorger oder im Kirchendienst befindlichen Theologen, sowie dem Predigtbenefiziaten (¶ Benefizium) zu; sonst bedarf sie der Genehmigung des Bischofs. In der evg. Kirche wird sie durch eine Prüfung erworben (¶ Kandidat), vorher nur ausnahmsweise erteilt. **Friedrich.**

Licentiat (akademischer Grad) ¶ Universitäten ¶ Fakultäten, theol., 1 b (Sp. 815).

Licet ab initio, Bulle ¶ Pauls III (1542) betreffs Gründung des Santo Officio (¶ Inquisition, 2).

Licet de vitanda, Dekretale Alexanders III (1179), ¶ Kardinalat, 1.

Licht, Lichter im Gottesdienst ¶ Leuchter ¶ Altar: II, 6 ¶ Ausstattung, 6 g. — Für den kath. Kultus vgl. auch ¶ Kerzenweihe und (über Mariä Lichtmeß) ¶ Marienfeste (Lichterprozessionen) ¶ Ewige Lampe ¶ Volksfrömmigkeit, kath.

Licht, Inneres, ¶ Erleuchtung ¶ Mystik: II, 4 u. ö. Vgl. die bei ¶ Geisteschristen genannten Artikel und ¶ Quäker.

Lichtenberg, Gg. Christoph, ¶ Literaturgeschichte: III, D 5.

Lichtenberger, Friedrich August (1832 bis 1899), elsässischer lutherischer Theologe, geb. in Straßburg, 1858 Hilfsprediger an der Neuen Kirche und Religionslehrer am protestantischen Gymnasium in Straßburg, 1864 ebenda Professor für systematische und praktische Theologie. Nach dem Krieg lehnte er den von der deutschen Regierung ihm angebotenen Eintritt in die neue deutsche Fakultät ab, optierte mit ¶ Colani und A. ¶ Sabatier für Frankreich und ging nach Paris, wo er zuerst als Hilfsprediger an der lutherischen Redemptionkirche, dann an der freikirchlichen Chapelle Taitbout Verwendung fand. 1873 gründete er mit A. ¶ Sabatier, A. ¶ Matert, R. ¶ Hollard, E. ¶ Bersier und E. de ¶ Pressensé die Ecole libre des sciences théologiques, die als Ersatz für die verlorene Straßburger Fakultät diente, bis 1877 eine staatliche Fakultät für protestantische Theologie der Sorbonne angegliedert wurde (¶ Paris, protestantisch-theo-

logische Fakultät). Mit ihrer Einrichtung wurde L. beauftragt, der sie als ihr erster Dekan 17 Jahre geleitet hat. Es gelang ihm nicht nur, das Band der Fakultät mit dem Ganzen der Universität fest zu knüpfen, wobei ihm seine einflußreiche Stellung im Conseil général des Facultés und seine langjährige Mitgliedschaft im Conseil supérieur de l'Instruction publique sehr zustatten kamen, sondern auch mit der Unterrichtsverwaltung solche Beziehungen zu unterhalten, daß die von parlamentarischer Seite immer wieder unternommenen Versuche, die protestantischen theologischen Fakultäten aus dem Zusammenhang mit der Universität auszuscheiden oder ganz zu unterdrücken, erfolglos blieben, bis zum Trennungsgesetz von 1905 (¶ Frankreich, 11). Als Theologe erwarb er sich Verdienste als gewandter Vermittler der neueren deutschen wissenschaftlichen Arbeit an den französischen Protestantismus und als Begründer der Encyclopédie des sciences religieuses (¶ Nachschlagewerke, kirchl.), die er unterstützt von zahlreichen französischen Theologen aller Richtungen von 1877—1882 in 13 Bänden herausgab. 1895 zog er sich wegen Kränklichkeit nach Versailles zurück.

L. schrieb außerdem: La Théologie de G. E. Lessing, 1854; Etude sur le principe du protestantisme d'après la théologie allemande contemporaine, 1857; Les éléments constitutifs de la science dogmatique, 1860; Sermons, 1867; Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du dixhuitième siècle jusqu'à nos jours, 3 Bde., 1873. — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 461 ff. **Lachenmann.**

Lichtfreunde.

1. Die Anfänge 1841—1845; — 2. Die Gründung freiprotestantischer Gemeinden, 1846—1849; — 3. Die staatliche Bedrückung, 1850—1858; — 4. Die Entwicklung bis zur Gegenwart.

1. Die Bewegung der „protestantischen Freunde", vom Volksmund „L." genannt, gibt sich in ihren Anfängen als eine Reaktion des im Pfarrstand noch weit verbreiteten Vulgär-Rationalismus (¶ Rationalismus: III) gegen die neue, in Pfarrkonferenzen sich vielfach schon zusammenschließende pietistische Orthodoxie, durch die sich der Rationalismus in seinem behaglichen Bestande bedroht sah, zu erkennen, und zwar ist sie ursprünglich als eine freie Vereinigung nur von Pfarrern gedacht. Eine kirchenfeindliche, auf die breite Oeffentlichkeit gerichtete agitatorische Tendenz lag ihr zunächst völlig fern. Ihr Begründer war der Pfarrer Leberecht ¶ Uhlich zu Pömmelte bei Schönebeck (Prov. Sachsen), ein Schüler ¶ Wegscheiders. Er lud zu einer Versammlung nach Gnadau auf den 29. Juni 1841 ein. Die zweite Konferenz, am 20. September zu Halle, stellte in neun Sätzen das Programm der Vereinigung fest. Sie bekunden deutlich die kirchliche wie rationalistische Tendenz des Zusammenschlusses. Man bekennt sich zu „dem einfachen evg. Christentum", dessen Grundzüge in Joh 17, 3 ausgesprochen sind; man hält fest an der „Göttlichkeit" des Christentums; „wir freuen uns in dem Bewußtsein, daß wir mit unserm Glauben und Streben stehen auf dem Grunde der protestantischen Kirche, welcher Grund ist noch immer Christus I Kor 3 $_{11}$." Aber aller Religion gegenüber nimmt man das Recht in Anspruch, „mit der Vernunft zu prüfen"; die Auffassungen des Christentums seien von Anfang an verschieden gewesen; daher die Pflicht, jede Richtung zu ehren, niemanden zu verketzern. Man schließt sich zusammen, um sich im Glauben „zu stärken und weiterzubilden", um sich „einander treue Handreichung zu tun in Rat und Tat, damit wir in Amt und Leben das Rechte treffen"; man will „wirken für das Reich Jesu durch Wort und Schrift"; Reinheit und Treue in Amt und Leben gilt als wichtigste Aufgabe. Herausfordernd, agitatorisch waren diese Sätze nicht. Wenn ein andermal geäußert wurde, man wolle die Tausende, die der Orthodoxie entfremdet seien, in der Kirche festhalten, wenn man lebhafte Teilnahme am ¶ Gustav-Adolf-Verein und die Errichtung von Presbyterien (¶ Gemeindeverfassung, Sp. 1261) empfahl, so zeigt das, daß man nicht bloß auf Opposition und Negation sich einstellen wollte. Freilich, das eigentlich treibende Moment war doch das letztere. Und dies Moment wurde wesentlich verstärkt, ja zur alleinigen Herrschaft gebracht nicht nur, als zahlreiche Laien, darunter besonders viele Volksschullehrer, auf den Versammlungen der nächsten Jahre sich einstellten, sondern vor allem, als der Pastor der Neumarktskirche zu Halle, Gustav Adolf ¶ Wislicenus auf der Köthener Versammlung am 29. Mai 1844 mit einem Vortrag: „ob Schrift? ob Geist?" in die Entwicklung eingriff. Wislicenus, ein Junghegelianer, gehörte zu den „spekulativen Freunden" Uhlichs, die über den Rationalismus weit hinausgingen. Es gelang ihm, den entscheidenden Einfluß auf die „protestantischen Freunde" zu gewinnen, dem auch Uhlich, obwohl er die Verschiedenheit des Geistes empfand, sich nicht zu entziehen vermochte. Als am 15. Mai 1845 auf der neunten Hauptversammlung zu Köthen 2—3000 Teilnehmer sich feierlich für Wislicenus, der gerade damals vor seiner Suspension (am 26. Juli), bezw. Amtsentsetzung, stand, erklärt hatten, hatte der kirchenfeindliche Radikalismus gesiegt. Nicht wenige wandten sich daher jetzt von den „protestantischen Freunden" ab. Dafür ergriff die Bewegung in den Jahren 1841—44 sehr weite Kreise. Hin und her in der Provinz Sachsen und in Anhalt fanden Versammlungen statt, ebenso in der Mark Brandenburg, im Braunschweigischen, in Westfalen, in Schlesien, in Sachsen, in Baden. Die Behörden traten ihnen nirgends entgegen. Allein das Auftreten von Wislicenus auf der Köthener Versammlung 1844 machte die Gegner mobil. Prof. ¶ Guericke in Halle veröffentlichte in ¶ Hengstenbergs Kirchenzeitung (1844, Nr. 46) einen Bericht über jene Versammlung, der er als Gast beigewohnt hatte. Damit eröffnet sich ein lebhafter Kampf, der zunächst in einer Flut von Artikeln, Broschüren und Protesten sich austobte. Der Ton, der hier von beiden Parteien angeschlagen wurde, war z. T. ein beklagenswert niedriger. Die öffentlichen Versammlungen aber, sowie die Bildung von Gesellschaften „protestantischer Freunde" wurden durch eine Kabinettsordre vom 5. August und ein ministerielles Reskript vom 10. August 1845 verboten. Bereits am 7. Juli hatte die sächsische Regierung den gleichen Schritt getan. Schon wurde auch der König Friedrich Wilhelm IV. in den Streit hineingezogen: der Magistrat von Berlin wandte sich an ihn mit der Bitte „um Freiheit der Lehre in der evg. Kirche" (22. August 1845); das gleiche tat der Magistrat von Königsberg (23. Sept. 1845) und der von Breslau (10. Jan. 1846).

Aber die Antworten, die ihnen zuteil wurden, zeigten, daß der König von gerade entgegengesetzter Gesinnung war. Fast gleichzeitig enthob eine königliche Kabinettsordre (26. Sept. 1845) den Konsistorialrat Prof. Dr. David ¶ Schulz in Breslau seines Amtes, weil er einen Protest von 400 Breslauer Bürgern vom 21. Juni 1845 mit unterzeichnet hatte. Schon am 17. Sept. 1845 war der Divisionspfarrer Jul. ¶ Rupp in Königsberg, Mitglied der Gesellschaft protestantischer Freunde, wegen einer Predigt über das ¶ Athanasianische Symbol vom dortigen Konsistorium abgesetzt worden (¶ Apostolikumstreit). Das gleiche Schicksal traf Wislicenus; am 23. April 1846 wurde er durch das Konsistorium zu Magdeburg „wegen grober Verletzung der für die Liturgie und Lehre in der evg. Landeskirche bestehenden Ordnungen" seines Amtes entsetzt. Ferner verließ am 11. Januar 1847 Ed. ¶ Baltzer in Delitzsch freiwillig den kirchlichen Dienst, weil das Magdeburger Konsistorium sich weigerte, ihn als Pfarrer in Halle, dann in Nordhausen zu bestätigen. Ein Bruder von Wislicenus, Adolf Timotheus, Pfarrer zu Bedra bei Merseburg, trat aus dem gleichen Grunde aus der Landeskirche aus. Endlich ereilte auch Uhlich sein Schicksal. Am 19. Sept. 1847 wurde über ihn die Suspension ausgesprochen. Freiwillig schied er darauf aus dem Dienst der Landeskirche.

2. Als es sich durch alle diese Vorgänge gezeigt hatte, daß für die „protestantischen Freunde" kein Raum in der Kirche war, kam es zur Gründung selbständiger freiprotestantischer Gemeinden. Nicht ohne innere Kämpfe vollzog sich am 19. Januar 1846 die Gründung der freien evg. Gemeinde zu Königsberg; Ostern 1847 bestand sie aus 546 Seelen. Die heil. Schrift galt als Grundlage des Glaubens an die Einheit Gottes, als Quelle der höchsten sittlichen Normen; ohne jedes Symbol oder sonstige Autorität stellt sich die Gemeinde auf ihr „fortschreitendes sittliches und vernunftgemäßes Bewußtsein"; Taufe und Abendmahl behält sie bei. Ihr Prediger wurde der oben genannte Rupp. In Halle bildete sich im Oktober 1846 um Wislicenus eine „freie Gemeinde", radikaler als die Königsberger, als „eine freie menschliche Gesellschaft". Um Baltzer (s. oben) scharte sich eine „freiprotestantische" Gemeinde in Nordhausen, am 5. Januar 1847, mit einem Glaubensbekenntnis, das überlieferte Formeln in phrasenhafter Weise umdeutete oder neue phrasenhafte Formeln enthielt. Bald wuchs die Gemeinde auf 500 Mitglieder; auch Bauern und Handwerker aus einem benachbarten Dorfe schlossen sich an. Die stärkste Gemeinde von etwa 7000 Mitgliedern hatte sich in Magdeburg (29. Nov. 1847) als „christliche Gemeinde" unter Uhlich zusammengefunden. Auch in Halberstadt hatte sich eine „freie evangelische" Gemeinde gebildet (9. Juni 1847), die Anfang 1848 300 Mitglieder zählte. Diesen Gemeindegründungen gegenüber konnte die preußische Regierung nicht auf ihrem früheren Standpunkt stehen bleiben, ohne die durch das Allgemeine Landrecht gewährleistete Religionsfreiheit (¶ Toleranz) anzutasten. Ein königl. Patent vom 30. März 1847 gab die Konstituierung freier Gemeinden frei und gewährleistete ihren Mitgliedern den Genuß ihrer bürgerlichen Rechte und Ehren. Die eigentliche Blütezeit der freien Gemeinden bricht aber erst mit der Revolution von 1848 an: über 70 neue Gemeinden entstehen, vor allem in der Provinz Sachsen und in Anhalt, aber auch sonst in Norddeutschland. Vielfach fand eine Verschmelzung mit dem ¶ Deutschkatholizismus statt. Als die Bewegung ihren Höhepunkt erreicht hatte, mag sie etwa 150 000 Anhänger gehabt haben.

Wir finden hier alle Klassen der Gesellschaft vertreten, am stärksten den sogen. gebildeten Mittelstand, so daß man diese ganze Bewegung als eine Mittelstands-Bewegung bezeichnen kann. Der Adel fehlte fast ganz, Bauern dagegen nicht. Die Gründe, welche die einzelnen Gruppen in die freiprotestantischen Gemeinden führten, waren verschiedene, am schwächsten war das wirklich religiöse Motiv. Viele Beamte machte teils die Furcht vor der kirchlichen Reaktion, teils die völlige Abneigung gegen jede tiefere Lebensauffassung zu offenen oder geheimen Freunden der Bewegung. Ebenso begeisterten sich viele Gymnasiallehrer, mit ihrer Lebensanschauung bewußt in der Antike und nicht im Christentum wurzelnd, für die Freiheit des Geistes.

3. Als die Zeit der Reaktion heraufzog, begann für die freireligiösen Gemeinden die Zeit ihrer Kraftprobe. Da die deutschen Regierungen wohl ausnahmslos die freien Gemeinden als politische Vereine ansahen, waren sie ihnen verdächtig und Gegenstand nicht nur ängstlich-kleinlicher Ueberwachung, sondern offener Verfolgung. F. Kampe hat mit protokollarischer Genauigkeit alle einzelnen Akte dieser Bedrückung in allen deutschen Staaten im 4. Bd. seiner „Geschichte des Deutschkatholizismus" (1860) gebucht. Kein Mittel blieb unversucht, den Gemeinden ihr Dasein unmöglich zu machen: eingeräumte Kirchen werden ihnen entzogen, ihre Gottesdienste und sonstigen Versammlungen werden überwacht oder aufgelöst — letztere erleiden in Königsberg in einem Jahre gerade hundertmal das Schicksal, „polizeilich auseinandergetrieben" zu werden; Polizei, Militär, Landräte finden wir in Tätigkeit. Zahlreiche Prozesse, Strafgelder, Landesverweisungen, Inhaftierungen der Prediger, Schließung der Schulen, Versagung der Zuschüsse aus kommunalen Kassen, — das sind die Mittel, die hin und her angewendet wurden, um die freien Gemeinden zu vernichten. Ob diese Maßnahmen immer mit den geltenden Gesetzen in Einklang standen, kann hier nicht untersucht werden. An Beschwerden, auch in den Kammern, fehlte es nicht. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß eine politische Strömung 1848 fast alle Gemeinden bald mehr oder bald weniger tief ergriffen hatte. In dieser Zeit der Bedrückung schmolz aber der anfängliche Enthusiasmus bedenklich zusammen; wie wenig religiöse Kraft in der ganzen Bewegung lebte, wurde nur zu offenbar. So ging die Zahl der Gemeinden (neben 90 deutschkatholischen nur etwa 10 freiprotestantische) und der Mitglieder außerordentlich zurück. Namentlich die „besseren" Stände zogen sich auffallend von den L.n zurück. Mit dem äußeren ging ein innerer Niedergang Hand in Hand.

4. Auch als im Jahre 1858 in Staat und Kirche freiheitlichere Tendenzen zur Herrschaft kamen und die preußische Regierung Ernst machte mit der Zusage v. Bethmann-Hollwegs (¶ Kultus-

ministerium, 1), sich „aller ferneren einschränkenden, polizeilichen Maßregeln gegen harmlose religiöse Versammlungen" zu enthalten (1859), blühten die Gemeinden nicht wieder auf. 1859 schlossen sich zwar 54 teils deutschkatholische, teils freiprotestantische Gemeinden zu Gotha zu einem „Bund freireligiöser Gemeinden" (seit 1862: „Bund freier religiöser Gemeinden") zusammen (vgl. ¶ Deutschkatholizismus, 2. 3). Die Bundesversammlungen enthüllten aber fortgesetzt die völlige Unklarheit über das, was man wollte, und was denn eigentlich als gemeinsame Anschauung gelten sollte. Ebenso waren und sind die einzelnen Gemeinden von vielen Gegensätzen bewegt. Was dieser ganzen Bewegung zugrunde liegt, ist nicht eigentlich religiöses Interesse, sondern Interesse an Weltanschauungsfragen und die Ablehnung nicht nur der Religion überhaupt, sondern vor allem des Christentums. Indessen haben die Ostpreußen („Königsberger Richtung"; s. 2) einen Rest christlicher Anschauungen noch bewahrt. Die Kraftlosigkeit, die aus der vorhandenen Unklarheit entspringt, wird auch offen zugegeben. Mit allen neuzeitlich oppositionellen Richtungen haben die Freiprotestanten Fühlung gesucht: mit den ¶ Freidenkern, der ¶ Sozialdemokratie, den ¶ Monisten. Aber über die Stellung zu jeder dieser Gruppen sind Meinungsverschiedenheiten entstanden. Gegenstand vielfacher Verhandlungen waren auch politische Fragen, so vor allem die Frage des Religionsunterrichts der Dissidentenkinder (¶ Schulzwang ¶ Dissidenten). Die Teilnahme, welche die Bewegung gefunden hat, wechselte mit dem Steigen oder Sinken des allgemeinen Interesses an Weltanschauungsfragen. Die neue Austrittsbewegung der sozialdemokratischen Arbeiter aus der Kirche (¶ Kirchlichkeit, 1 c ι) hat den Gemeinden einen augenblicklichen Aufschwung gebracht. Aber sie werden dadurch zugleich wieder der Gefahr ausgesetzt, zu sozialdemokratischen Vereinen zu werden. Die Statistik von 1904 gibt die Zahl aller Freigemeindler auf etwa 29—30 000, eine neuere von 1910 auf 40—41 000 an. Von ihren neueren Predigern sind ¶ Tschirn, Schneider, Schieler, ¶ Horneffer, ¶ Maurenbrecher in weiteren Kreisen bekannt geworden. Wichtigste Zeitschrift: Die Geistesfreiheit der Freiprotestanten.

Karl Mirbt in: RE³ XI, S. 465 ff. (hier die wichtigste ältere Literatur); — G. Tschirn: Zur 60jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, 1904; — Paul Drews: Die freien religiösen Gemeinden der Gegenwart (ZThK XI, 1901, S. 484—527); — Ders.: Das kirchliche Leben der evg.-lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen, 1902, S. 290 ff; — H. Heimerich: Die Rechtsverhältnisse der freireligiösen Gemeinden in Preußen, 1911; — CcW 1911, S. 200 f. 218 ff. — Vgl. Literatur über ¶ Deutschkatholizismus, ¶ Uhlich, ¶ Wislizenus, ¶ Rupp. **Drews.**

Lichtmeß ¶ Marienfeste.

Lichtwolke Jahves ¶ Heiligkeit usw. Gottes: I, 2 ¶ Feuer- und Wolkensäule.

Licinius, Valerius Licinianus, römischer Kaiser, seit 307 Augustus, 313 Alleinherrscher im Osten, wurde in zwei Feldzügen (314 und 324, nicht 323) von ¶ Konstantin d. Gr. besiegt und 325 hingerichtet. — ¶ Imperium Romanum, 3 ¶ Christenverfolgungen, 2 b. **Krüger.**

Liddon, Henry Parry (1829—90), englischer Theologe der Staatskirche. Als Professor in Oxford ein Freund ¶ Puseys, dessen Biographie er geschrieben hat, und Förderer der Oxforder hochkirchlichen Bewegung (¶ England: II, 2). Er verurteilte wohl die extrem ritualistische Propaganda, aber mehr weil er meinte, sie sei dem Fortschritt der Sache gefährlich. Den größten Einfluß übte er als Prediger in Oxford und in der Londoner St. Pauls Kathedrale, an der er Kanonikus war. Seine Predigtweise, reich, klar, dogmatisch, ist für die anglikanische Kirche klassisch geworden.

RE³ XI, S. 474 ff. **Wollschläger.**

Liebe.

1. Im NT; — 2. Ist sie dem Christentum eigentümlich? — 3. Die Feindesliebe und die Barmherzigkeit; — 4. Kann L. geboten werden? — 5. Kann sie als alle andern Tugenden umfassende Tugend betrachtet werden? — 6. Nietzsche gegen die christliche L. — Zur Ergänzung sei hingewiesen auf die Artikel ¶ Individualethik und Sozialethik ¶ Altruismus ¶ Egoismus ¶ Mitleid ¶ Liebestätigkeit. — Ueber Liebe und Ehe, freie Liebe vgl. ¶ Ehe: II.

1. Das Doppelgebot der L., das Jesus Mrk 12 $_{29}$ auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem vornehmsten Gebot erwidert (¶ Jesus Christus: III, C 4, Sp. 402), zeigt, daß für ihn keinerlei mystische und schwärmerische, bloß innerliche Religiosität Wert hat, sondern nur eine in Willen und Tat, in Wirksamkeit auf eine Gemeinschaft sich umsetzende Frömmigkeit, daß er aber auch keine Nächstenliebe sich denken kann, die nicht wurzelt in der gemeinsamen Beziehung zu Gott. Indem er aber in dem Doppelgebot das ganze Gesetz, die ganze Sittlichkeit angeln läßt (Mtth 22 $_{40}$), so daß diese ohne jenes zu Boden stürzen würde, erklärt er alle anderen Gebote, die tausendgliedrige Gesetzesüberlieferung, welche die innerliche Sittlichkeit umklammert hielt, für unwichtig. Ganz im gleichen Sinn läßt er in der ¶ Bergpredigt Mtth 5 $_{17-48}$ den Gegensatz der neuen Gerechtigkeit zur überlieferten Gesetzlichkeit gipfeln in der Gegenüberstellung der Behandlung der Mitmenschen nach dem Grundsatz der alle ohne Unterschied umfassenden L. und nach dem der Vergeltung gemäß ihrem Verhalten zu uns. Wenn auch V. 38—42 (das Nichtwiderstehen dem Bösen) nicht wie Luk 6 als Beispiele der Feindesliebe und Barmherzigkeit, auch nicht als beschämende Duldsamkeit zu deuten sind, so ist doch das Gebot der Feindesliebe (s. 3) damit begründet, daß die Gotteskinder durch sie ihre innerste Verwandtschaft mit ihrem himmlischen Vater bewähren. Die Unabhängigkeit unseres Verhaltens zum andern von seinem Verhalten zu uns und die Unbegrenztheit unseres Wohlwollens durch Stammes- und Klassenschranken lehrt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, dessen Nerv in der Umkehrung der Frage: „Wer ist mein Nächster?" in die andere: „Wer ist der Nächste geworden dem, der unter die Mörder gefallen ist?" zu suchen ist: durch die selbstlose Tat der L. wird der Fernste unser Nächster. Nicht lehrhaft, aber tatsächlich ist so durch Jesu Lehre wie Tat (kananäisches Weib) der persönlichste Monotheismus mit dem Universalismus des Menschheitsgefühls verwoben.

Paulus (vgl. ¶ Sittlichkeit des Urchristentums) betont noch stärker den Gegensatz zum kasuistischen Gesetz. Die Tugend der Liebe mit ihren Begleittugenden der Freude, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit ist als Wirkung des neuen Geistes dem Macht-

bereich des Gesetzes entnommen (Gal 5 ₁₉—₂₃). Ohne L., die vornehmste Gabe des Geistes, sind alle übrigen Geistesgaben wertlos. Ja, ihr unbegrenzter Wert erhellt daraus, daß in dem gewaltigen Lobpreis I Kor 13 sogar der ¶ Glaube, der sie doch erst hervortreibt, und die ¶ Hoffnung, die ihr die Ewigkeit verbürgt, schließlich vor ihr verbleichen, weil sie allein ein Ganzes ist und bildet mitten in allem Stückwerk. Das Einfachste, Schlichteste, Innerlichste, nicht das Außergewöhnliche, Auszeichnende, Wunderbare hat ewigen Bestand, zeugt von der Wirkung des neuen, des Gottesgeistes. Es ist aber nur Widerschein der L. Gottes zu uns, die in Christus unserm Herrn Sünder zu sich emporzieht, solche, die noch Feinde waren, zu Freunden der ewigen Güte erhebt (Röm 8 $_{39}$; vgl. auch Eph 5 $_{1\,f}$). Die Aufrichtigkeit der L., die aus Abscheu vor dem Bösen und Anhänglichkeit an das Gute erwächst, wird näher als Herzlichkeit der Bruderliebe charakterisiert, die allen ehrgeizigen Rangstreit durch gegenseitige Ueberordnung vermöge der in der Achtung vor Gottes Kindern gegründeten Ehrerbietung überwindet (Röm 12 $_{9-13}$). Die Bergpredigt wirkt vielleicht direkt nach in dem Gebot: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht!", das nur den Auftakt bildet zu dem großartigen Abschnitt Röm 12 $_{14-21}$, worin die Ueberwindung des Bösen durch das Gute, das friedvolle Ueberwinden der Anfeindungen gelehrt wird. Und so führt dann Röm 13 $_{8-10}$ zu dem echt synoptischen Satz von der L. als des Gesetzes Erfüllung, als Zusammenfassung aller Pflichten.

Kaum ein Stück seiner Verkündigung hat so völliges Verständnis bei seinen Nachfolgern gefunden: I Tim 1 $_{5}$ bezeichnet als Ziel der Verkündigung statt sich überhebender Erkenntnis (genau wie I Kor 8) L. aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben — auch hier wieder das Doppelgebot, da Glaube im Sinne der alle Kräfte von Gemüt und Willen ausfüllenden Gottesliebe gemeint ist. Mit am tiefsten faßt I Petr 1 $_{22}$ die L.slehre Jesu. Die ungeheuchelte, innige, herzliche Bruderliebe wird hier hergeleitet aus der Reinigung der Herzen von Selbstsucht, im Gehorsam gegen die Wahrheit, und aus der Neuzeugung aus unvergänglichem Samen, aus dem lebendigen und ewigen Wort, die allein beständige, auf innerlicher Wahrhaftigkeit beruhende Beziehungen begründet. In der Nachfolge der L. des Heilandes deckt auch sie der Sünden Menge zu (I Petr 4 $_{8}$). So liegt auch für II Petr 1 $_{7}$ in der Frömmigkeit die Bruderliebe, in ihr die allgemeine L.: konzentrisch erweitert sich der Kreis der von der Selbstsucht nicht mehr gefesselten Beziehungen. Von diesem dem Doppelgebot Jesu entsprechenden Verhältnis von Glaube und L. weicht Jak 2 ab, indem es einen Glauben ohne L. als möglich voraussetzt; aber Jak läßt sein Gesetz der Freiheit sich konzentrieren in der wesentlich als Barmherzigkeit gedachten, allen mit unterschiedslosem Wohlwollen zugewandten L.

Es gehört zur Grundlehre des Johannesevangeliums, daß die tiefste Tiefe und höchste Höhe innerlichster, persönlichster Glaubensmystik sich umsetzt in praktische, realistische L.shingabe an die Brüder (vgl. ¶ Johannesevangelium, 3 c). Man beachte aber, daß der Universalismus der Beziehung eingeengt ist auf den völlig zu durchdringenden, engen Bruderkreis: Bruderliebe tritt an Stelle der Nächstenliebe. In der Fußwaschung, wobei der Herr und Lehrer den Jüngern einen niederen Sklavendienst erweist, ist das höchste Beispiel dienender L. gegeben (13 $_{15}$) und damit das große Wort des Meisters Mrk 10 $_{45}$ in eine Gleichnishandlung übersetzt und zugleich der tiefste Sinn seines Kreuzestodes angedeutet. 13 $_{1}$ charakterisiert alles folgende ausdrücklich als vollendeten Erweis derselben L., mit der er die Seinen bisher geliebt hatte. Und daran anschließend erhebt Christus 13 $_{35}$ die L. untereinander zum Erkennungszeichen seines Jüngerkreises: „Ein neues Gebot gebe ich euch: ihr sollt einander lieben, wie ja ich euch geliebt habe". 14 $_{21-31}$ zeigt wieder die innerste Zusammengehörigkeit des L.sverhältnisses zu Gott durch Christus und der aufopfernden Bruderliebe als der Erfüllung seiner Gebote. Die L.sgemeinschaft der Jünger untereinander ist eben nur Fortwirkung der Aufopferung Jesu für seine Freunde. Dies Verhältnis von Glaube und L. ist nun das eigentliche Thema des 1. Joh.-Briefs (¶ Katholische Briefe, 4). Dieser Brief bezeichnet das L.sgebot zwar als ein altes, sofern er es ihnen von Anfang an als Quintessenz aller christlichen Sittlichkeit übergeben hat, aber doch wiederum als ein neues gegenüber ihrer vorchristlichen Moral, weil diese L. wahr, wirklich ist in Jesus und in den Seinen, ein sicherstes Zeichen dessen, daß die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht bereits scheint. So ist die Bruderliebe der einzige, aber auch sichere Maßstab für den Besitz des Glaubens, der ein Leben im Licht schafft (2 $_{7-17}$). Das „Bleiben in Ihm" setzt sich um in einen Einsatz des Lebens für die Brüder, eine Frucht des L.stodes Jesu. Und so erreicht denn das alte und doch neue Gebot seine triumphierende Höhe in dem Satz 3 $_{14}$: „Wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben hinübergeschritten sind; denn wir lieben die Brüder". Denn solche L. in ihrem Vollsinn ist unlöslich verwachsen mit dem Glauben an Gottes L. in Christus (4 $_{7}$—5 $_{4}$): „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist L. . . . Geliebte, wenn uns Gott so geliebt hat, so sind wir auch schuldig, einander zu lieben". — Zum Ganzen vgl. auch ¶ Sittlichkeit im Urchristentum ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1 d ¶ Heidenchristentum, 7 ¶ Glaube: II.

2. Der Jesus der drei ersten Evangelien hat selbst nicht beansprucht, mit dem Doppelgebot der L. ein neues Gebot gegeben zu haben. Es ist wahrscheinlich, daß nicht Jesus, wie Mrk 12 zu lesen, das Doppelgebot nennt, sondern nach Luk 10 $_{25-28}$ der Schriftgelehrte die beiden Gebote nennt auf Jesu Frage: „Was steht im Gesetz geschrieben?" Somit ist Cohen (s. Lit.) zuzugeben, daß die Heraushebung und Zusammenstellung der zwei Gebote nicht Jesu origineller Gedanke war, da ein tüchtiger Schriftgelehrter wissen konnte, daß dies die wichtigsten Gebote des alten Bundes waren. Aber bezweifelt werden darf, ob die Schulüberlieferung die Folgerung Jesu gezogen hat, durch die diese Seele der alten Religion aus der Umklammerung durch tausendgliedrige Gesetzesüberlieferung befreit und der Wust des Zeremonialgesetzes mit seinen zahllosen Einzelheiten zum Absterben gezwungen worden ist (J. Weiß). Mag der Grundsatz: „Auge um Auge, Zahn um Zahn" III Mose 24 $_{20}$ nur für das Strafrecht gelten (¶ Gericht usw. im alten Israel, 4), so ist doch wahrscheinlich, daß er

den Unterton jüdischer Empfindungsweise in Jesu Zeit ausspricht. Aber es muß offen zugegeben werden, daß das Zitat: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen F e i n d hassen" nach seinem zweiten Teil im AT nicht zu finden ist, mag es sich auch in der jüdischen Diaspora gebildet und in Lehre und Praxis der Schriftgelehrten, im Synagogenunterricht, zur Zeit Jesu so durchgesetzt haben, — nicht zwar als Gebot, aber als Zulassung. Es ist mit Recht auf Stellen hingewiesen, die eine Ueberwindung des Vergeltungsgeistes und des nationalen Partikularismus beweisen (II Mose 23 $_{4\,f}$, Spr 25 $_{21\,f}$, besonders III Mose 19 $_{34}$: „Wie ein Landeseingeborener aus eurer Mitte soll euch der Fremde gelten, der sich bei euch aufhält, und du sollst ihn lieben wie dich selbst"; vgl. ¶Fremde usw. in Israel). Wenn wir nun auch keinerlei Bedürfnis haben, den übrigen Vögeln ihre Federn auszureißen, um sie unserem Paradiesvogel anzustecken (Goethe), die Rabbinen herabzusetzen, um Jesu Größe und Originalität zu erhöhen, so bleibt es doch dabei, daß für das Gefühl und die Erfahrung der alten Gemeinde die Forderung der selbst auf Feinde ausgedehnten universalen L. als etwas zur jüdischen Ethik Gegensätzliches und Neues empfunden wurde. Und wenn wir auch bereitwillig zugeben, daß III Mose 19 $_{16-18}$ unter Berufung auf Jahve das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" im Gegensatz zu verleumderischer, rachgieriger, nachträgerischer Haltung tief und edel gemeint ist, auch die Beschränkung auf den Bruder oder Volksgenossen nicht im engherzig exklusiven Sinn zu deuten ist, so bleibt es doch dabei, daß es dem Ganzen der jüdischen Ethik gegenüber ein Neues ist, wenn Jesus die Unabhängigkeit unseres tätigen Wohlwollens, unseres opferbereiten Altruismus von dem Verhalten anderer und von dem Familien- oder Volkszusammenhang feststellt und zum tragenden Grund seines ganzen Moralsystems macht.

Aber viel wichtiger als der Nachweis der Originalität des Doppelgebots der L. ist die Feststellung, zu der die johanneischen Stellen über das „neue Gebot" veranlassen: mag selbst die Verkoppelung des Universalismus mit dem persönlichsten Monotheismus von Jesus übernommen sein, durch sein eigenes Leben, durch sein Sterben zumal für die Seinen, durch seinen „Sühnetod an Stelle vieler" (Mrk 10 $_{45}$), hat er jenes Gebot zu einer Wirklichkeit und Wirksamkeit erhoben, die dieses neu erscheinen läßt: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, w i e i c h e u c h g e l i e b e t h a b e", mit dem Einsatz des Lebens für euren Ewigkeitswert. Die Gebundenheit dieser restlosen L.s-hingabe an den Glauben, an den Ewigkeitswert der von Gott geliebten Seelen ist das Neue. So gewinnt die L. ihre Ganzheit und Ewigkeit. Das ist im Grunde dasselbe, wie wenn Jesus Mtth 5 $_{48}$ in der Feindesliebe den Beweis der Vollkommenheit nach dem Bilde der Vollkommenheit des himmlischen Vaters erkennt, der seine Sonne unterschiedslos scheinen läßt auf Gerechte und Ungerechte. Aber gerade auch dies Bild des a l l g ü t i g e n V a t e r s der Menschen hat durch den Nachweis vielfacher Parallelen bei Seneka, Epiktet und Marc Aurel, aber auch bei andern Griechen und Römern (¶ Philosophie, griechisch-römische), zur Bestreitung der Neuheit des Gebots dienen müssen. Es ist nicht zu leugnen, daß gerade die vornehme Erhabenheit eines gleichmäßig wohlwollenden Verhaltens über das Verdienst und Verhalten des andern und über alle persönlichen und familiären und völkischen Beziehungen hinweg und die Verankerung dieser Ethik in einem Universalgott der Stoa eigentümlich ist. Aber das Motiv ist nicht sowohl das Waltenlassen des sympathetischen Triebes, das Sichherunterhalten zu den Niedrigen, das Sichgleichstellen mit allen Gotteskindern, das „die Person nicht ansehen" angesichts des Herrn der Herrlichkeit, sondern die Unerschütterlichkeit der eigenen Selbstachtung. Es fehlt aber auch die Aktivität christlicher L., die zugreift, aufrichtet, Ewigkeitskräfte überströmen läßt: es fehlt eben die Mitarbeit an dem Reich eines überweltlichen Gottes. Daß im ¶ Buddhismus verwandte Gebote einer universellen Teilnehmung an allem, zumal leidenden Menschentum doch ganz anders begründet und gerichtet sind — mitleidend statt mitheilend, passiv statt aktiv —, bedarf nicht weiterer Auseinandersetzung. Die Neuheit des christlichen Gebots beruht eben in dem: „Wie ich euch geliebt habe", mit der Perspektive der Ewigkeit, mit dem Glauben an Gottes suchende L. Zum praktischen Verhalten der außerchristlichen Religionen vgl. auch ¶ Liebestätigkeit: II.

3. Ist denn nicht aber doch F e i n d e s l i e b e eine Ueberstiegenheit? Gegenüber der vielbeliebten Art, wie auf den Kanzeln davon geredet wird als von einer Selbstverständlichkeit für einen Christenmenschen, muß betont werden, daß Jesus selbst davon als von etwas Sonderlichem redet, das auch besonderen (inneren oder auch äußeren) Lohn erwarten kann, als von etwas, das nahe bei der ¶Vollkommenheit liegt. Es ist die höchste Forderung, die überhaupt gestellt werden kann, und setzt einen Heroismus voraus, der nur aus der Begeisterung einer großen Zeit geboren wird. Ebenso wie in dem vorhergehenden Abschnitt für die bevorstehende Verfolgungszeit gelassener Verzicht auf Geltendmachung aller Vermögens-, Ehren- und persönlichen Rechte gefordert wird, da alles zur letzten Entscheidung drängt, so wird hier den Verfolgern gegenüber, die die Jünger um ihres Glaubens willen hassen, beschimpfen, verfluchen (Luk 6 $_{27\,f}$), ein Aeußerstes von Großmut in Anspruch genommen. Uebrigens zeigt gerade der erweiterte Lukastext, daß es sich dabei nicht um Gefühle, sondern um Taten, um Leistungen und als tragende Kraft derselben um Fürbitten handelt, davon man mit Recht gesagt hat, daß ihnen die Empfindung nachfolge. Dabei soll aber nicht die Absicht der Beschämung und Bekehrung der Feinde durch unser Verhalten, sondern ein absichtsloses Verhalten, so wie Gott das Herz bewegt, uns leiten. Die widerwärtige, gespreizte und gesuchte Art, wodurch die Feindesliebe zur Demütigung und Begönnerung der damit Bedachten ausschlägt, ist nicht nach dem großen Sinn Jesu. Wenn in Mtth 5 $_{44}$ das Lieben der Feinde durch den Parallelismus als Beten für die Verfolger gedeutet wird, so entfällt damit aller Verdacht einer aufgedrängten, forcierten Sympathie. — Abzulehnen ist auch eine allzu große Annäherung der Feindesliebe, der Nächstenliebe überhaupt an die B a r m h e r z i g k e i t, die Wirkung wie Ursache der göttlichen Erbarmung mit uns ist (Gleichnis vom Schalksknecht). Diese mit der indischen Mitleidsliebe verwandte Sympathie mit den Gedrückten, Notleidenden,

Enterbten, unter die Räuber Gefallenen ist ein Ableger der L. nur, wenn sie aus der Gleichstellung des andern mit sich selbst, aus dem Leiden wie über eigenes Elend, aus einem Gemeinschaftsgefühl hervorgeht. Das Urbild dieser nicht herablassenden noch drückenden, sondern sich gleichstellenden und dadurch hebenden barmherzigen L. ist Jesus im Verkehr mit der Ehebrecherin.

4. Das Gebot der Feindesliebe führt notwendig zu der Frage, ob denn L. überhaupt geboten und willentlich erzwungen werden könne. Die Frage ist wichtig genug, da die herkömmliche Art, die L. schon Kindern und Halbwüchsigen als etwas Selbstverständliches abzuverlangen, ehe sie noch einen Fonds von Selbstachtung und Glauben an Gott und die Menschen erlangt haben, geradezu zu einer ekelhaften Affektation heroischer Gefühle geführt hat. Der Epheserbrief muß 4 $_{15}$ bereits das Wahrsein in der L. betonen und I Petr 1 $_{22}$ das Ungeheuchelte der Bruderliebe, weil sich offenbar in diese köstlichste Blüte des Christenstandes der Wurm der gesuchten Hineinsteigerung in ungemessene Gefühle geschlichen hat. Kann denn überhaupt Affekt geboten werden wie in dem Doppelgebot der L.: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und aus allen Kräften"? Ist nicht dies Aufreden und Aufnötigen tiefer, hochgesteigerter Gefühle eine Verleugnung der keuschen Wahrheit, die sich gerade Gott gegenüber lieber in die Ferne scheuer Furcht rückt? Es ist ein Verdienst des ¶ Rationalismus, obenan ¶ Spaldings, daß er den Wert der Gefühle fürs Christentum bezweifelt und die gebotene L. wesentlich als Tat und Leistung gefaßt hat. Vorausgesetzt ist dabei, daß man den Glauben hat an die L. Gottes und an die Bestimmung des Menschen zu Gottes Kind und Bild. Auf dieser Grundlage kann doch wohl gefordert werden, daß sich der Wille der Ueberzeugung gemäß (in „Gehorsam der Wahrheit") betätige, daß man ernst mache mit den durch den Glauben angeregten Gefühlen. Gerade bei der Feindesliebe ist der Primat des Willens offenbar. Unter Voraussetzung des Gottesglaubens und des Wohlwollens, das nichts anderes ist als ein Glauben an den Menschen, kann aber selbst ein Anspruch an die altruistischen, sympathetischen Gefühle gerichtet werden. Nicht bloß in dem Sinn, daß aus der Tat sich das Gefühl erzeugt (¶ Herbart), wie vorzüglich die Mütterlichkeit erweist, aber auch jede männliche Aufopferung, die ein intensives Interesse für ihren Gegenstand, persönliche Teilnehmung zur Folge hat, auch in dem weiteren Sinne, daß ein Christenmensch sich seiner Lauheit und Flauheit im Gefühl Gott und den Menschen gegenüber als einer Folge seines Mangels an Glauben bewußt wird und nicht ruht, bis Gott die Glaubenskette wieder stärkt. Die Gefahr der unwahren Gefühlssteigerung wird überwunden durch den steten Rückgang auf die Ueberzeugung, die nur Gott erwecken kann: „was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde". Es ist von großer Bedeutung für die christliche Erziehung, daß dieser Zusammenhang von Gottes Gnadenwirkung, menschlicher Willenstat und deren Rückwirkung auf das Gefühlsleben beachtet wird.

5. Ebenso wichtig ist die Einsicht darein, daß die L. zwar wohl die Zusammenfassung und Krönung aller Forderungen des Dekalogs, die Kraft ihrer Erfüllung auch in dem Sinne genannt werden kann, wie es Schiller meint: „Nimm die Gottheit auf in deinen Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron", daß aber die L. keineswegs die Wurzel oder Grundlage noch die Quelle aller christlichen Sittlichkeit ist, die doch nicht lediglich ¶ Altruismus ist. Es ist ein großer Schaden, den die herkömmliche L.smoral der Gesundheit unseres inneren Lebens zufügt, wenn sie dieses oberste Stockwerk des christlichen Charakterbaus unvermittelt auf den Boden, auf das völlig unreife, in sich haltlose Kindes- und Jugendstadium, aufsetzt. Dann leidet ebenso die Wahrhaftigkeit wie das Ehr- und Rechtsgefühl. Das jüdische Gesetz kannte keine Pflichten des Menschen gegen sich selbst, vor allem nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit aus Selbstachtung, auch nicht die der Gerechtigkeit aus Achtung vor dem Recht der eigenen wie der fremden Person. Und daß Jesus in seinem Heroismus, der auch von den Seinen in entscheidender Zeit Außerordentliches forderte, die Rücksicht auf Selbstachtung, Ehre und Recht in die Schanze schlug, rächte sich bei gesetzlicher Abhängigkeit von ihm an seinen Nachahmern. Es kann gar nicht genug betont werden, daß die ¶ Wahrhaftigkeit, unbeschadet der Richtigkeit von Eph 4 $_{25}$, nicht aus altruistischen Rücksichten, sondern aus Selbstachtung geboren wird, und daß die Gerechtigkeit (¶ Gerechtigkeit des Menschen, 3) in ihrer psychologischen Entstehung wie in ihrer Wirkungsart ganz unabhängig ist von der L., diesem wesentlich altruistischen, aus Teilnehmung und Wohlwollen für andere erwachsenden Triebe. Wahr, ungemacht, ungeheuchelt bleibt die L. nur, wenn sie auf der Grundlage einer starken, durchgebildeten Selbstachtung und eines ebenso kräftig entwickelten Gefühls für die Rechte von Mein und Dein ruht, wie denn Ernst zu machen ist mit dem Wort „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst".

6. Darin liegt nun auch das Berechtigte der allerdings ausschweifenden Kritik, die ¶ Nietzsche an der christlichen L.sethik geübt hat. Seine „Genealogie der Moral" läßt die neue L. aus dem Stamm des jüdischen Baumes der Rache und des sublimsten Hasses als seine Krone herauswachsen. „Dieser Jesus von Nazareth als das leibhafte Evangelium der L., dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende „Erlöser", — war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals?" Es ist die Sklavenmoral der gedrückten Klassen (¶ Demut, 1), die sich auflehnt gegen die Herrenmoral der Herrschenden. Gegenüber der Unternehmungslust, Tollkühnheit, Verschlagenheit, Herrschsucht der Einzelnen kommt der Herden-Instinkt Schritt für Schritt zu moralischen Ehren. „An den höchsten und stärksten Trieben, wenn sie leidenschaftlich ausbrechend, den Einzelnen weit über den Durchschnitt und die Niederungen des Herdengewissens hinaus und hinauf treiben, geht das Selbstgefühl der Gemeinde zugrunde; ihr Glaube an sich, ihr Rückgrat gleichsam, zerbricht: folglich wird man gerade diese Triebe am besten brandmarken und verleumden". Die L. ist ein verkappter „Wille zur Macht" und zwar „die

Reaktion der kleinen Leute" gegen die Herrschaft der Edelmenschen. „Hier ist das Herdenglück, das Gemeinschaftsgefühl im großen und kleinen, das lebendige Eins-Gefühl als Summe des Lebensgefühls empfunden. Das Helfen und Sorgen und Nützen erregt fortwährend das Gefühl der Macht; der sichtbare Erfolg, der Ausdruck der Freude unterstreicht das Gefühl der Macht; der Stolz fehlt nicht, als Gemeinde, als Wohnstätte Gottes, als Auserwählte." Jesus aber, zum wahren Gott, zum „Nächsten" transfiguriert, wird zur Machtgefühl erregenden Ursache der L. umgedacht. Er hat den „Kunstgriff" angewandt, alle natürlichen Motive abzuleugnen und, unter Erhöhung der inneren Temperatur durch Begeisterung, ins Geistlich-Jenseitige umzukehren. Es ist ihm gelungen, die Tugenden, unter denen das Glück der Niedrigsten möglich ist, zum richterlichen Ideal aller Werte zu machen, es Gott zu heißen: den Erhaltungsinstinkt der lebensärmsten Schichten! Und in der Nützlichkeits- und altruistischen Moral August ¶ Comtes und J. St. ¶ Mills (vgl. ¶ Altruismus ¶ Individual- und Sozialethik, 2) haben wir „die ausklingende Christlichkeit", die Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des selbstbewußten, sich stark auslebenden Individuums zu erblicken. Diese Moral hat nun aber den Schaden, daß sie mit der Wahrheit und Gerechtigkeit auf gespanntem Fuß steht, zumal in unenthusiastischen Zeiten, da es ihr doch nicht gelingen kann, die natürlichen Motive tatsächlich auszuschalten, höchstens, eine „Attitüde" der Selbstverleugnung hervorzurufen, die den andern das angenehme, aber unwahre Gefühl der Gleichheit vortäuscht. — Man wird bei aller energischen Ablehnung der „Genealogie" für das Bewußtsein Jesu und Pauli doch den geheimen Unterstrom von Willen zur Macht oder doch zur Sicherung nicht leugnen dürfen, der die L.smoral Jesu bei den gedrückten Klassen hochtrieb. Man soll auch das relative Recht der Kritik an dem der Natur entgegengehenden Heroismus der exklusiv altruistischen Moral nicht bestreiten, daß sie leicht zum Selbstbetrug, zur Schwächung gesunder Herrschafts- und edler Selbstachtungsinstinkte des Individuums und zu höchst gemischten Motiven demütiger Herrschaft, aufopfernder Tyrannei verführt. So kann Nietzsches Kritik nur willkommen geheißen werden als Förderin im Kampf für ungefärbte, mit kräftigem Selbst- und Ehr- und Rechtsgefühl einige Nächstenliebe. Auch, daß er gegen diesen Titel einwirft: „Unser Nächster ist nicht unser Nachbar, sondern dessen Nachbar —, so denkt jedes Volk", gibt zu denken. Es ist deshalb als wesentlich zu bezeichnen, daß die L. nicht die weite Welt unterschiedslos umarmt, sondern zu Hause, im lokal nächsten Kreis die Erprobung ihrer Wahrhaftigkeit beginnt und als „Nächste" wesentlich die einbezieht, auf die sie mit tätigem Wohlwollen zu wirken berufen ist: „und in der Bruderliebe die allgemeine L."!

Zu 1. „Die Schriften des NT", hrsgeg. von Joh. Weiß zu den zitierten Stellen. — Zu 2. Hermann Cohen: L. und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (Jahrb. f. jüdische Geschichte und Literatur, 1900, S. 75 bis 132); — Ders.: Ethik des reinen Willens, 1907², S. 216 ff. 480 ff; — Joh. Weiß, im genannten Kommentar; — Paul Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, 1907, S. 50 ff; — Hermann Oldenberg: Der Buddhismus und die christliche L. (Deutsche Rundschau 134, 1908, S. 380 ff); — Zu 3—6. Nietzsche an vielen Stellen, vor allem in „Genealogie der Moral", „Wille zur Macht", „Also sprach Zarathustra", „Morgenröte". **Baumgarten.**

Liebe, relig. Genossenschaften von der:

A. Männliche: 1. Barmherzige Brüder der christlichen L. vom hl. Hippolyt = ¶ Hippolytsbrüder; — 2. Brüder der L. von Gent, 1810 von dem Kanonikus Peter Joseph Triest († 1836; vgl. unten Nr. 13) gestiftet zur Leitung von Anstalten für Waisen, Blinde, Taubstumme, alte und geisteskranke Männer; wirken in Belgien, Irland und Nordamerika; Noviziate in Gent, Waterford (Irland), Detroit (Michigan) und Longue Pointe (Canada); — 3. Gesellschaft der göttlichen L. ¶ Gesellschaft (= relig. Genossensch.), 2; — 4. Hospitaliter von der L. ULFrau, 1288 von Guido von Joinville zu Boucheraumont (bei Châlons) gestiftet, 1300 von Bonifaz VIII bestätigt; zuerst mit der Franziskaner-, später mit der Augustinerregel; vgl. Heliot, Histoire des ordres monastiques (1714 ff) III, S. 389 ff; — 5. Institut der L., Brüder der L. = ¶ Rosminianer.

B. Weibliche: 6. Dienerinnen der L., von Brescia, für Krankenpflege, 1847 bestätigt; — 7. Dienstmägde der L., von Livorno, für Krankenpflege, 1860 bestätigt; — 8. Hospitaliterinnen von der L. ULFrau ¶ Hospitaliterinnen, 10; — 9. Hospitaliterinnen ULFrau von der christlichen L. ¶ Hospitaliterinnen, 11; — 10. Karmelitessen von der L. (in Spanien) ¶ Tertiarierinnen (vom Berge Karmel); — 11. Schwestern von der L. = Rosminianerinnen (¶ Rosminianer); — 12. Schwestern von der L. ULFrau, von Evron, 1682 für Unterricht, Kranken-, Armen- und Greisenpflege im Bistum Le Mans gestiftet, hatten zu Beginn der Revolution 89 Niederlassungen, erhielten 1803 von Napoleon das alte Benediktinerkloster Evron (Bistum Laval) als Mutterhaus, von dem aus sie, zuletzt gegen 1600 an der Zahl, mehr als 250 Schulen, Waisenhäuser, Hospize usw. eröffneten. Vgl. Heimbucher² III, S. 550; — 13. Schwestern der L. Jesu und Mariae, auch Schwestern der L. von Gent genannt, gestiftet 1804 von dem späteren Kanonikus Triest (vgl. oben Nr. 2) zur Leitung von Erziehungs-, Kranken- und Taubstummenhäusern, 1816 von Pius VII bestätigt, wirken (gegen 1000 Mitglieder) als Krankenpflegerinnen in Belgien und England, seit 1891 auch als Missionsschwestern im Kongostaat. Vgl. Heimbucher² III, S. 380; — 14. Irische Schwestern der L., 1815 zu Dublin von Maria Franziska Aikenhead gegründete, 1834 päpstlich bestätigte Kongregation für alle Zweige der Charitas, in ihrer Organisation dem Institut der ¶ Englischen Fräulein nachgebildet, aber diesem gegenüber selbständig und mit anderem Zweck; Mutterhaus in Harolds Croß bei Dublin, 20 Filialen in Irland und Transvaal; — 15. Schwestern der L. (Suore della Carità) von Lovere (am Iseo-See, Bistum Brescia), gegründet von der ehrwürdigen Bartolomea Capitaneo († 1833; Seligsprechungsprozeß eingeleitet); sie wirken in einigen Erziehungsinstituten in Italien (auch in Rom) und unterstützen besonders die Missionsarbeit des ¶ Mailänder Seminars; — 16. Schwestern der L. von Nazareth (im Staate

Kentucky), gegründet 1812 von dem Weihbischof Joh. David von Louisville für Mädchenunterricht, Waisen- und Krankenpflege, in den Vereinigten Staaten mit (1908:) 84 Anstalten und 808 Mitgliedern verbreitet; vgl. The Catholic Encyclopedia X, 1911, S. 724 f; Annals of the Sisters of Charity of Nazareth und A brief historical sketch of the Sisters usw., beide Kentucky 1908; — 17. Schwestern der L. und des christl. Unterrichts (Soeurs de la charité et de l'instruction chrétienne), gestiftet 1680 zu Nevers (daher auch „Damen von Nevers" genannt) für Unterricht und Krankenpflege, hatten 1789 120 Niederlassungen, wurden durch die Revolution vernichtet, 1811 wiederhergestellt und hatten in Frankreich, bevor 1903 die Mehrzahl ihrer Häuser gewaltsam geschlossen wurde, etwa 300 Anstalten mit über 2200 Schwestern; vgl. Heimbucher² III, S. 550 f; — 18. Schwestern der L. ULFrau von der Barmherzigkeit = ¶ Tilburger Schwestern; — 19. Schwestern der christlichen L., von Koningsbosch (Holland) = Töchter des ¶ Kostbaren Bluts (: II, 5); — 20. Schwestern der christlichen L. (mit Mutterhaus in Reute) = Franziskanerinnen-¶ Tertiarierinnen; — 21. Schwestern der christlichen L. oder „Töchter der allersel. Jungfrau von der Unbefleckten Empfängnis", mit Generalmutterhaus in Paderborn, gestiftet daselbst 1849 von Pauline v. Mallinckrodt (1817—1881, Schwester des Parlamentariers Hermann v. ¶ Mallinckrodt, erste Generaloberin ihrer Genossenschaft, vertraute Freundin des Bischofs Konrad ¶ Martin; Biogr. von H. Keiter, Einsiedeln 1891, und von Alfred Hüffer, 1902²); päpstliche Bestätigung der Kongregation 1863 durch Pius IX, Bestätigung ihrer auf der ¶ Augustinerregel beruhenden Konstitutionen 1888 durch Leo XIII. Neben ihrer ursprünglichen Bestimmung zur Fürsorge für Blinde widmeten sie sich bald dem Werke der Jugenderziehung in den verschiedensten Formen. Infolge des ¶ Kulturkampfes wurde das Mutterhaus 1873 von Paderborn nach Mont-Saint-Guibert bei Brüssel verlegt, wo auch Bischof Martin 1876 seine Zuflucht fand und bis zu seinem Tode (1879) als „Kaplan der Schwestern" waltete; 1887 kehrte die Genossenschaft nach Deutschland in das alte Mutterhaus zurück. Das Exil hat die Ausbreitung der Kongregation wesentlich gefördert, indem es diese veranlaßte, sich in Nord- und in Süd-Amerika neue und erfolgreiche Arbeitsfelder zu suchen; 1881 bestanden dort bereits zwei neue Mutterhäuser mit 27 bezw. 7 Filialen. Gegenwärtiger Stand nach der jüngsten Statistik: Generalmutterhaus Paderborn (für Europa) mit 501 Schwestern in 28 Filialen, von denen 20 in Deutschland (16 im Bistum Paderborn mit (1911:) 265 Schwestern), je 3 in Oesterreich und Dänemark, je eine in Belgien und Liechtenstein; Provinzialmutterhaus (für Nordamerika) in Wilkesbarre (Pennsylvania) mit 737 Schwestern in 57 Filialen; Provinzialmutterhaus (für Südamerika, besonders Uruguay und Chile) in Concepcion (Chile) mit 351 Schwestern in 27 Filialen. Die Tätigkeit der Schwestern erstreckt sich außer auf die Fürsorge für die Blindenanstalt in Paderborn auf die Leitung von Waisenhäusern, Kleinkinderbewahranstalten, Fürsorgenheime (in Warburg und Bonn), Töchterschulen (Soest, Magdeburg, Dortmund, Sigmaringen), Pensionaten (Soest, Dortmund, Gutenberg in Liechtenstein, Tetschen, Weltrus und Schlackenwert in Böhmen, Alsemberg bei Brüssel), Handarbeitsschulen und Mädchenheimen, Missionsschulen (in Dänemark) und Volksschulen (in Amerika, wo sie außer Waisenhäusern, Pensionaten usw. auch Spitale versehen). Vgl. Heimbucher² III, S. 394 f; A. Bellesheim in „Der Katholik" (Mainz) 1895, II, S. 374 ff; KL² VII, Sp. 2001 ff; — 22. Schwestern der göttlichen L., 1799 von einer Vinzentinerin in Besançon gestiftet, verbreiteten sich namentlich in Italien, wo das Mutterhaus anfänglich in Neapel, dann in Rom; wirken in Spitalen, Irrenanstalten, Erziehungs- und Waisenhäusern in Italien und auf Malta und Gozzo; vgl. Heimbucher² III, S. 555; — 23. Schwestern der Mütterlichen L. (de la Maternité), 1800 von dem frommen Dr. med. Morlanne in Metz zur Pflege von Wöchnerinnen gegründet, 1822 kirchlich genehmigt, seit 1844 mit einfachen Gelübden; Mutterhaus in Metz mit (1911:) 8 Niederlassungen im Bistum Metz und 126 Schwestern, ferner je 2 Niederlassungen in Frankreich und in Belgien (Brüssel und Tournai). Vgl. Heimbucher² III, S. 555; — 24. Schwestern ULFrau von der L. = Schwestern von der ¶ Zuflucht; — 25. Töchter der christlichen L. (Figlie della Carità), Name der ¶ Canossianerinnen; — 26. Töchter der göttlichen L., in Oesterreich verbreitete Kongregation, zur Fürsorge für stellenlose und kränkliche Mädchen und altersschwache Mägde, gestiftet 1868 in Wien von Maria Franziska Lechner († 1894), 1884 und definitiv 1891 päpstlich bestätigt; neben ihrem ursprünglichen Zwecke dienen die Schwestern jetzt auch der Jugenderziehung in Waisenanstalten, Schulen und Kindergärten; Mutterhaus in Wien, 36 Filialen in Oesterreich, Ungarn (10) und Bosnien (7), im ganzen 766 Schwestern. Vgl. H. Pesch: Die Wohltätigkeitsanstalten in Wien, 1891, S. 48 ff; Heimbucher² III, S. 399. **Joh. Werner.**

Liebe, Haus der, = ¶ Familisten.

Lieber, 1. Ernst (1838—1902), ultramontaner Politiker, geb. zu Camberg (Nassau) als Sohn des bereits in diesem Sinne politisch und literarisch tätigen Moritz L. (1790—1860), verfaßte die Denkschrift der Würzburger Bischofskonferenz 1848 (¶ Ultramontanismus), studierte die Rechte, lebte als Privatmann in Camberg, seit 1870 Mitglied des preuß. Abgeordnetenhauses, seit 1871 des Reichstags, geschickter Volksredner, zunächst meist Vertreter schärfster Opposition, auch süd- und westdeutscher partikularistischer Stimmungen, nach ¶ Windthorsts Tode 1891 allmählich Führer des ¶ Zentrums, seit 1900 durch Krankheit meist vom parlamentarischen Leben ferngehalten.

Martin Spahn: E. L. als Parlamentarier, 1906.

2. Thomas, = ¶ Erastus. **Mulert.**

Lieberkühn, Samuel (1710—77), geb. in Berlin, studierte 1727 ff in Halle und Jena, 1733 Magister, lehnt 1734 einen Ruf nach Königsberg als Professor der orientalischen Sprachen ab, um sich 1736 ganz ¶ Zinzendorf und seinen Brüdern anzuschließen, 1739—42 als Judenmissionar (¶ Judenmission, 2 b) in Holland (Amsterdam) und England, dann als Prediger in den verschiedensten Brüdergemeinen, am läng-

sten in Zeist (1751—59) und Neusalz a. O. (1765 bis 1772). L. ist auch theologisch einer der selbständigsten Mitarbeiter Zinzendorfs. Er schuf den Brüdern ihren Leitfaden für den Religionsunterricht: „Die Lehre Jesu Christi und seiner Apostel", 1774, dem ¶ Spangenberg den Aufriß zu seiner Idea fidei fratrum entnahm.

G. Dalman und A. Schulze: Zinzendorf und L., 1903. **G. Reichel.**

Liebesakt, heroischer, ¶ Bußwesen: III, 4 b.

Liebesgaben.

1. Tatbestand; — 2. Urteil; — 3. Ziele. — Ueber L. (subsidium charitativum) an Bischöfe und Visitanten vgl. ¶ Abgaben, 2 b.

1. Freiwillige Gaben der Gemeindeglieder, um sich erkenntlich zu zeigen für die durch die kirchlichen Handlungen erfahrene Wohltat, waren ursprünglich die Grundlage der äußeren Existenz der Kirche und die natürliche, edlere Vorstufe des kirchlichen Abgabewesens, das für jede Handlung und zwar nach dem Maße der Leistung bestimmte Sätze festlegt (¶ Abgaben, 2 ¶ Stolgebühren). Sie haben sich auch nach der neuerdings in der evg. Kirche immer allgemeiner durchgeführten Ablösung der Stolgebühren als persönliche, durch die Sitte mehr oder weniger geregelte Zuwendungen an die Geistlichen noch vielfach und in den verschiedensten Formen erhalten (¶ Offertorien). Obwohl nämlich die Aufhebung der Stolgebühren in den meisten Landeskirchen das Gebührenwesen selbst keineswegs beseitigt hat, sofern jetzt außer im Unvermögensfalle die Abgaben an die Kirchenkasse entrichtet werden, glaubt doch ein großer Teil der Gemeindeglieder darüber hinaus die Geistlichen für die kirchlichen Handlungen (¶ Kasualien) als eine besondere Leistung neben ihrem übrigen Dienst honorieren zu müssen. Die Behörden sind dieser Praxis nur stellenweise (z. B. in Schleswig-Holstein und Hessen, neuerdings auch in Berlin) durch ein allgemein giltiges Verbot der Annahme von Geschenken entgegengetreten. Soweit man sich zu einem solchen nicht entschlossen hat, geschah dies teils, weil man die Liebe nicht hemmen dürfe, teils weil den Geistlichen bei den häufig nicht ausreichenden Gehältern diese Entschädigung für den Ausfall an Gebühren durch die ¶ Civilstandsgesetzgebung zu gönnen sei. So herrscht denn heute auf diesem Gebiete im evangelischen Deutschland eine lokal und territorial durchaus verschiedene, für den Laien schwer übersehbare Praxis und demzufolge eine Unsicherheit der Anschauungen, die das kirchliche Leben zu verwirren droht. — In Schweden wird durch das neue Kirchengesetz (¶ Schweden) Annahme von Geschenken als Beamtenbestechlichkeit bestraft.

2. Grundlegend für die Beurteilung des Gebühren- wie des L.wesens ist der Umstand, daß die genannten Handlungen weder eine freiwillige noch eine außergewöhnliche Leistung von seiten des Geistlichen, sondern einen wesentlichen Bestandteil des geistlichen Amtes darstellen, für den nicht die Kasse derjenigen Gemeindeglieder, die seiner Dienstleistung benötigen, jeweilig, sondern die Gemeinde oder die Kirche selbst aufzukommen hat, indem sie das Gehalt des Pfarrers entsprechend regelt (¶ Pfarreinkommen ¶ Kirchensteuern). Die entgegengesetzte Auffassung schaltet die Gemeinde als Subjekt und Objekt jeder kirchlichen Tätigkeit aus und löst die Wirksamkeit des Pfarrers in lauter persönliche, zufällige Beziehungen zu den einzelnen Gemeindegliedern auf, die nun ihrerseits nach Gutdünken den Pfarrer in ihren Dienst stellen (Sulze; s. Lit.). Liegt hierin sowohl die Gefahr einer Schwächung des Gemeindebewußtseins wie die einer Beschränkung der im Interesse seines Amtes unbedingt erforderlichen Unabhängigkeit des Pfarrers gegenüber den Gemeindegliedern, so verdoppelt sich die Gefahr, wenn der Pfarrer für die ihm zugemutete Leistung honoriert wird. Ja, es kann nicht geleugnet werden, daß die zu erwartenden freiwilligen Gaben die Art der Darbietung unwillkürlich zu beeinflussen geeignet sind und so eine fortgesetzte Versuchung für weniger charakterfeste Gemüter bilden, einen üblen Unterschied in der Behandlung der Gemeindeglieder eintreten zu lassen, der nicht bloß kirchlich zersetzend, sondern sozial vergiftend wirken muß, während der eigentliche Zweck dieser Handlungen, die ewige Wahrheit in den für das Leben der Gemeinde bedeutungsvollsten Stunden wirksam zur Geltung zu bringen, vereitelt wird. ¶ Kasualien, Sp. 955.

3. Wie der Staat seinen Beamten, sollte auch die Kirche ihren Dienern die Annahme von Geschenken für ihre amtliche Wirksamkeit verbieten. Sie würde dadurch sicherlich zur Hebung des ohnehin stark bedrohten Ansehens des geistlichen Standes beitragen und manches Vorurteil aus dem Wege räumen. Wenn sie den entscheidenden Schritt nicht getan hat, weil nach ihrer Ansicht viele Pfarrer auf diese Einkünfte angewiesen sind, so dürfte dieses bei der bisherigen wirtschaftlichen Lage der Geistlichen gewiß nicht unberechtigte Argument mit der Annahme der neuesten Pfarrbesoldungsgesetze in Preußen und anderwärts seine eigentliche Beweiskraft eingebüßt haben. Dem Einwand, daß man die Liebe nicht hemmen dürfe, wird die Spitze abgebrochen, wenn der Strom der Liebe in ein neues Bett geleitet und die Gaben in den Dienst der auf freiwillige Beiträge angewiesenen Liebestätigkeit der Gemeinde gestellt werden.

E. Sulze: Die evg. Gemeinde, 1891; — Ders.: Ueber Gebühren, Honorare und Luxusabgaben (Verhandlungen des evg.-sozialen Kongresses, 1891); — H. v. Soden: Und was tut die evg. Kirche? 1890; — O. Baumgarten: Unsoziale Einrichtungen der evg. Kirche (Verhandlungen des evg.-sozialen Kongresses, 1905). **Kramm.**

Liebeslieder, altisraelitische, gesammelt im Hohenliede, vgl. ¶ Dichtung, profane in Israel, 5 a ¶ Hoheslied.

Liebesmahl. 1. Die Agape (agápē, Liebe) der ältesten Christenheit, ¶ Abendmahl: I (Sp. 39) ¶ Heidenchristentum, 4 b; — 2. in der Brüdergemeine ¶ Herrnhuter, 4; — 3. vgl. die Lovefeasts = Liebesfeste der ¶ Methodisten.

Liebestätigkeit. Uebersicht.

I. L., christliche; — II. L. in außerchristlichen Religionen.

I. Christliche Liebestätigkeit, Geschichte.

1. Vorstufen; — 2. a) Jesus und das Urchristentum; — 2. b) Bis zur Völkerwanderung; — 2. c) Die griechische Kirche bis zur Gegenwart; — 3. a) Karl der Große; — 3. b) Ritterorden; — 3. c) Bettelorden; Mystik; Städtepolitik; — 4. Auf röm.-kathol. Boden: 4. a) bis zur französischen Revolution; — 4. b) bis zur Gegenwart; — 5. Auf evg. Boden: 5. a) auf lutherischem; — 5. b) auf reformiertem; — 5. c) Pietismus und „Innere Mission"; — 5. d) Aufklärung und Wohlfahrtspflege; — 6. In der Gegenwart. — Zur gegenwärtigen L. vgl. die Artikel über evg. ¶ Innere Mission, über kath. ¶ Charitas, ferner ¶ Armenpflege, ¶ Kranken-

pflege, ¶ Kleinkinderpflege, ¶ Wohlfahrtspflege.

L. im strengen Sinne ist dem Wort und der Sache nach etwas Christliches. Ebenso werden jedoch ihre Vorbereitungen in der Antike und im Judentum (s. 1) genannt, wie auch die Gegenstücke in den andern Religionen (¶ Liebestätigkeit: II), oft aber auch die Neuerscheinungen auf dem Boden der abendländischen Kultur, die im Artikel ¶ Wohlfahrtspflege behandelt oder charakterisiert sind.

1. Im Altertum stehen einzelne Bettler, Hilfesuchende und Fremde unter dem Schutz der Götter (Homer, Avesta). Für Griechenland wird von Athen als Ausnahme berichtet, daß von Stadt wegen für Waisen gesorgt wird und Gebrechliche 2 Obolen täglich bekommen. In den Wallfahrtsorten der Heilgottheiten (Aeskulap) finden Kranke Unterkunft im Tempel (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 f; ¶ Griechenland: I, 5). Das ist auch alles. Erst die großen Kriege und wirtschaftlichen Revolutionen, die der Begründung des römischen Kaisertums vorangehn, haben eine umfassendere Fürsorgetätigkeit im Gefolge. Vom 1. Jhd. v. Chr. ab wird 200 000—300 000 römischen Bürgern aus politischen Gründen regelmäßig Getreide gespendet (von Aurelian ab täglich 2 Pfund Brot). Daraus werden in der Kaiserzeit die Anfänge einer Armenunterstützung. Krankenhäuser tauchen ebenfalls auf, allerdings weniger Stätten der L., als vielmehr zur Heilung kranker Soldaten und Sklaven. Auch die Stiftungen zur Erziehung armer Kinder (alimentationes) seit Nerva haben ursprünglich politische Gründe (Heeresersatz), später auch humane; denn auch Mädchen werden reichlicher versorgt. Sogar der Gedanke des guten Werkes klingt in rein heidnischer Umgebung schon an. Die folgenreichste Fürsorge entfalten aber die Genossenschaften (collegia tenuiorum), durch die z. B. Freigelassene in die Höhe kommen. Nebenher läuft die Theorie. Während noch Plato Bettler austreiben und kranke Arbeiter sterben lassen heißt, reden stoische Philosophen von Wohltätigkeit, Armenversorgung und Sklavenbefreiung; Mitleid jedoch ist auch ihnen Sache der alten Weiber, nicht des Weisen. — Die eigentliche Vorstufe der christlichen L. findet sich in der israelitisch-jüdischen Religion (¶ Arme und Armengesetzgebung im AT ¶ Gastfreundschaft, 1). Dem Volksgenossen muß nach Gottes Willen vom Besitzenden geholfen werden. Die Verstiegenheiten des Spätjudentums, das Almosen und Gerechtigkeit gleichsetzt, beeinflussen die Geschichte der L. aufs stärkste, da sie seit ¶ Cyprian im Christentum wiederholt werden. Tobit sagt: „Almosen erlöst von allen Sünden und vom Tode", der Talmud: „Wer einen Fremden beherbergt, ererbt das Paradies, und wer einen Kranken besucht, wird aus der Hölle errettet". Und Kaiser Julian, im Grimm über die lauen Heiden, rühmt die Juden, unter ihnen gebe es keinen Bettler. — Zum Verständnis und zur richtigen Beurteilung all dieser im Vergleich zur christlichen L. nur geringen Ansätze beachte die in der Einleitung zu ¶ Liebestätigkeit: II ausgesprochenen Grundsätze.

2. a) In Jesu Leben, Taten und Reden springt der Quell der Liebe empor (¶ Liebe, 1). Immer wieder finden sich in ihr die beiden Grundbestandteile: sie ist umfassend (der barmherzige Samariter), und sie geht auf die Person des Hilflosen (Paulus: „und hätte der Liebe nicht"). In seiner L., besonders in der Heilung von Besessenen, sieht Jesus den Anbruch des Reiches Gottes (¶ Jesus Christus: II, 4). Ihm hilft der Kreis der Jünger und Jüngerinnen, der schon Mtth 25 die Werke der Barmherzigkeit aufzählt und sie weiterhin mit dem Totenbegraben zur Siebenzahl abrundet. Rein religiös bleibt die L. in der ersten Gemeinde zu Jerusalem. Sie gleicht den Besitzstand aus (¶ Eigentum, 4 ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1 d) und ermöglicht jedem, daß er auskommen kann. Gütergemeinschaft ist dann den Kirchenvätern die Hauptforderung des Evangeliums geworden; in Wirklichkeit wollen sie nur zu unbeschränkter Gebefreudigkeit reizen und das Mönchtum preisen. — Die L. der Gemeinde schafft sich freiwillige und amtliche Organe (¶ Diakonen, 1 a ¶ Frauenämter, 1), die aber den Aposteln, später den Aeltesten und Bischöfen untergeordnet sind. In den Gemeinden des Paulus soll jeder nach seinem freien Willen beisteuern (II Kor 9 $_7$), aber die Pflicht der L. macht er allen am Gleichnis vom Leib und den Gliedern, die sich gegenseitig helfen, klar. Er bildet zugleich den christlichen Patriarchalismus vor, den die mittelalterliche Kirche entwickelt. Paulus sieht auch in der L. über die Ortsgemeinde hinaus. Für seine Verkündigung und seinen persönlichen Beruf ist es ihm ein Hauptanliegen, die Kollekte seiner Gemeinden nach Jerusalem zu bringen, und zwar unter Aufsicht ihrer Abgesandten. Wenige Jahrzehnte später hören wir (Euseb. hist. eccl. IV $_{23}$ VII $_5$), daß die römische Gemeinde die korinthische, im 3. Jhd. aber arme Gemeinden bis Syrien und Arabien hin unterstützt. Daß die L. „allermeist an des Glaubens Genossen" geübt wird, ist ein natürlicher Verengungsprozeß. Ein besonders blühender Zweig der L. im Urchristentum ist die ¶ Gastfreundschaft (: 2). Einzelheiten ¶ Heidenchristentum, 7. — Reichliche Mittel standen zu Gebote, da alle gaben und regelmäßig gaben: 1) freiwillige Dankopfer beim Abendmahl in Naturalien (oblationes, ¶ Oblation), die schon bei Tertullian als verdienstvolle Opfer für Tote gelten — welcher Antrieb zur Wohltätigkeit!; — 2) einen monatlichen (später sonntäglichen) Beitrag (stips) nach Vorbild der Genossenschaften; — 3) später auch den ¶ Zehnten (Origenes begründet ihn religiös). Alles Kirchengut ist Armengut, unter Verwaltung des Bischofs; die Apostolischen Konstitutionen (¶ Kirchenrecht, 3 a) schildern diesen, wie er den Waisen die Fürsorge der Eltern und den Witwen die der Männer ersetzt, wie er den Heiratsfähigen zur Ehe verhilft, Arbeitslosen Arbeit gibt, Arbeitsunfähigen Erbarmen erweist, Fremden Obdach, Hungrigen Speise, Durstigen Trank, Kranken Besuche, Gefangenen Hilfe verschafft. In den Verfolgungen strahlte die opferbereite Liebe über die Verurteilten in Gefängnissen und Bergwerken, über die Hinterlassenen der Märtyrer. In Pestzeiten, als die Heiden versagten, war die organisierte L. der Gemeinden schlagfertig.

2. b) Als das Christentum Staatsreligion wird (¶ Konstantin d. Gr. ¶ Imperium Romanum, 3), ändert sich auch die L. Seit Konstantin 321 verfügt hatte, daß die Kirche Vermächtnisse annehmen könne, vergrößert sich rasch ihr Besitz an Land, Sklaven und Kostbarkeiten.

Nach Roms Vorbild wird vielfach nur ein Viertel des Kirchengutes als Armengut bestimmt. Während der Staat Bankrott macht und die abnehmende Bevölkerung verarmt, wird die Kirche reich und nimmt z. B. auch die Armenversorgung dem Staate ab. Diese bleibt zwar noch Gemeindesache, wird aber infolge des Massenelends unpersönlich: bischöfliche Beamte arbeiten nach den Verzeichnissen der eingeschriebenen Bedürftigen (Matrikeln), während die Privatwohltätigkeit nicht mehr in erster Linie das Wohl der andern, sondern das eigne Seelenheil im Auge hat. Aeußerlich angesehen, erlebt die Gemeindeliebestätigkeit eine Blüte. Unter Justinian (¶ Byzanz: I, 2) gibt es in Konstantinopel 100 Diakonen und 40 Diakonissen. In der Matrikel der Kirche zu Antiochia werden zu Chrysostomos' Zeit 3000 Witwen und Jungfrauen geführt. Die großen Bischöfe geben in der Zeit der allgemeinen Auflösung Millionen hin und dienen den Armen persönlich. Mit edlem Kirchenschmuck werden die Gläubigen aus der Gefangenschaft der Barbaren losgekauft. Im Osten erwerben sich Frauen wie Makrina, die Schwester des ¶ Basilius, und Olympias, die Diakonisse des ¶ Chrysostomus, im Westen Paula (¶ Hieronymus, 1) und Fabiola aus altrömischen Geschlechtern den Ruhm aufopfernder Liebe. Um ¶ Hieronymus und ¶ Paulinus von Nola schart sich ein Kreis von Wohltätigkeitsbeflissenen, gegen deren teils krankhaften, teils sportmäßigen Betrieb ¶ Vigilantius auftritt. Die Wirren der Völkerwanderung finden die Klöster als Träger der L., die auch hierin Stellvertreter für die Gesamtheit werden. — Fast noch wichtiger wird der Zug zur klösterlichen Verfassung für die Wohltätigkeitsanstalten, die in der Not des 4. Jhd.s auftauchen. Mit dem Mönchtum verbreiten sie sich von Osten nach Westen. Sie heißen Xenodochien (griech.), eigentlich Fremdenherbergen (lat.: Hospize, Hospitale), scheinen aber von Anfang an auch Kranke verpflegt zu haben. Die ersten urkundlich erwähnten Anstalten finden sich in Sebaste (356) und Konstantinopel (unter Konstantius 337 bis 361), die berühmteste aber ist die Basilias, eine Stadt für sich vor den Toren von Cäsarea in Kappadozien, mit einem Heer von Pflegern, Aerzten und Beamten, 368 gegründet von ¶ Basilius. Auch Landbischöfe richten Pflegeanstalten ein, und mit den Klöstern sind stets welche verbunden. In Syrien sind derartige Anlagen aus dem 5. und 6. Jhd. entdeckt worden. Besondere Beamte (parabolani) suchten, ähnlich unsern Stadtmissionaren und Samaritern, die Hilfsbedürftigen auf, entarteten aber bald: der Mord an ¶ Hypatia und die Greueltaten auf dem Konzil von Ephesus (449, ¶ Christologie: II, 3 b) stehen auf ihrer Rechnung. — Im Abendland regen erst ¶ Augustin und ¶ Hieronymus zur Bekämpfung des Elends durch Anstalten an, in Gallien ¶ Sulpicius Severus und ¶ Cäsarius von Arles. Den Benediktinern (¶ Mönchtum, 4) legt ihre Regel (6. Jhd.) die Sorge für alle Arten von Schwachen ans Herz. Die Pfleger in den Xenodochien sind meist Religiöse; ihre Vorsteher heißen Aebte und werden oft von der bischöflichen Aufsicht befreit: so wird der Grund zu den mittelalterlichen Pflegeorden (¶ Hospitaliter ¶ Hospitaliterinnen) gelegt. Von der ganzen Zeit unter den christlichen Kaisern in Rom und den Wirren der Völkerwanderung gilt das Wort des Augustin: Alle fliehen zur Kirche in jeder Trübsal. — Es gilt besonders auch von der Nachblüte der altchristlichen L. in Gallien. Hier blieben noch in fränkischer Zeit die hierarchischen und städtischen Aemter von Römern besetzt. Die Synoden der fränkischen Kirche verhandeln über Armenpflege; 511 wird in Orleans Parochialarmenpflege beschlossen. Jede Kirche hat ihre anerkannten Armen, die sie in einem Hause verpflegt, das ebenso wie die Liste der Gemeinde-Armen Matrikel heißt; für Metz berechnet Uhlhorn z. B. 240 Arme. Die Mittel zur L. gewähren die neubekehrten Stämme im Uebermaß, da ja alle Geschenke an die Kirche Sünden tilgende Almosen sind. „Wer sich am Kirchengut vergreift, ist ein Mörder der Armen." Am Ende des 7. Jhd.s aber verdienen die Bischöfe selbst diesen Namen, und in den wüsten Bürgerkriegen scheint die Kirche samt ihrer L. am Abgrund zu stehen.

2. c) Dagegen hielten sich im Osten die alten Anstalten, deren Recht Justinian aufgezeichnet und erweitert hatte. Wie mannigfaltig sie waren, möge die Nachricht über den Patriarchen Johannes Eleemosynarios von Alexandria (610) zeigen, der 7 Wöchnerinnen-Asyle eingerichtet hat. Konstantinopel hatte im Mittelalter 35 Xenodochien, und Alexios I (¶ Byzanz I, 6) soll dort eine Stadt von 10 000 Kranken unterhalten haben. Auch als Rußland den orthodoxen Glauben angenommen hatte, blieb das ungeordnete Almosen das Kennzeichen der L. Die Patriarchen von Moskau werden gerühmt, daß sie an den hohen Festen reichlich Almosen spenden, an Himmelfahrt Mariä 2500 Arme speisen, 12 „Arme der Gottesgebärerin" ganz unterhalten, Armenhäuser in verschiedenen Stadtteilen unterstützen. 1681 versucht Zar Theodor mit Hilfe der Geistlichen in allen Städten eine Sichtung der Bettlerscharen (Asyle für hilflose Arme, Hospitäler für Kranke, Zwangsarbeit für Faule). In den schwedischen Kriegen wurden die Klöster Kriegskrankenhäuser, bis man 1762 plötzlich entdeckte, ein Kloster könne nicht zugleich ein Haus des Gebets und ein Haus der Fürsorge sein. In Moskau und Petersburg wurden kaiserliche ¶ Findelhäuser gegründet. 1910 versuchte die Großfürstin-Witwe Sergius, eine hessische Prinzessin, eine Art Diakonissenamt in der orthodoxen Kirche einzuführen.

3. a) Mannigfaltiger und reicher ist die Geschichte der L. im Westen. Der Aufschwung der fränkischen Kirche unter den Karolingern kommt auch der L. zugute. Zwar verliert das Kirchengut jetzt ganz seine ursprüngliche Art als Armengut — es wird wie das Staatsgut als Lehen an Laien verliehen. Aber die Kirche hat reichen Ersatz dafür in riesenhaften Schenkungen, deren Hauptanlaß die Angst vor dem Fegefeuer ist, und in der Durchführung des ¶ Zehnten (seit 765), der nicht dem Bischof, sondern der Pfarrkirche zufällt. — Karl d. Gr. ist es gewesen, der das erstemal eine staatliche Armenpflege eingerichtet hat. Als Christ ist er der Vater der Armen und als germanischer König Schutzherr der Schwachen gewesen. Was wir gegenwärtig erst in geringen Anfängen wagen: die Gesamtheit für das Wohl des einzelnen zu verpflichten, hat er bereits versucht. Er wollte den Bettel wirklich beseitigen. Er traf staatliche Maßnahmen, die Kornpreise niedrig zu halten, und in Teuerungsjahren legte er auf die reichen Geistlichen eine

besondere Armensteuer. Er selbst war wohltätig; seine Fürsorge erstreckte sich auf die angelsächsischen Kirchen und auf die Christen in Karthago, Alexandrien und Jerusalem. Mit seinem Reiche zerfielen diese großartigen Ansätze geregelter L. Aber noch lange nach ihm waren die Bischöfe die Träger der sozialpolitischen Fürsorge für die Armen und Schwachen, wozu Karl sie erzogen hatte. — Der Stützpunkt der mittelalterlichen L. wurde das klösterliche Spital. So versorgten z. B. im Erzbistum Trier sieben Klöster je zwölf Arme dauernd. Mit der Zeit übernahmen ¶ Laienbrüder und -schwestern diese Pflege, lebten gewöhnlich nach der ¶ Augustinerregel und bildeten Spitalbrüderschaften (¶Hospitaliter ¶Hospitaliterinnen). Die großen Xenodochien, notwendig in einer Zeit des Massenproletariats, waren zugleich mit dem Weltverkehr und der Stadtwirtschaft verschwunden, kümmerliche Reste in Italien ausgenommen. Notwendig waren jetzt allein Hospize an Wallfahrtsstätten (z. B. in Rom für die einzelnen Nationen) und Hospize in den Alpen, auf die Karl als auf königliche Stiftungen sein Augenmerk wandte, und sonstigen Gebirgen (Elend im Harz = Ausländerhof; ¶ Elenden-Bruderschaften).

3. b) Es ist wahrscheinlich, daß die ¶ Ritterorden auch für ihre Spitäler von den großen Anstalten der Mohammedaner (¶ Liebestätigkeit: II, 1) gelernt haben. Ihre Lebenskraft aber haben diese eigentümlichen Gebilde aus der religiösen Erweckung von ¶ Cluni; denn ihre Anfänge sind Laien-Bruderschaften für Armen- und Krankenpflege. Wie sie die Kreuzzugsschrecken gemildert haben, zeigt z. B. die glaubhafte Angabe Johanns von Würzburg, daß 1160 im Johanniterhospital zu Jerusalem 2000 Kranke verpflegt wurden. Ihnen treten später Orden zum Loskauf Gefangener aus den Händen der Mohammedaner zur Seite (Trinitarier, Nolasker). — Ende des 12. Jhd.s ist die Lage so: um Arme und Kranke kümmern sich nur die Klöster und die neuen von Laien angeregten Bruderschaften und Orden; die Mithilfe der Frau ist auf das geringste Maß beschränkt (¶ Frau: II, 5 a). Die altkirchlichen Konzilien hatten bis in die fränkische Zeit für Entfaltung und gesetzliche Regelung der L. gesorgt; in der Kurialgesetzgebung fällt das einfach aus. Das Kirchengut, längst nicht mehr Armengut, ist dem hohen Klerus preisgegeben.

3. c) Die Helden der uneigennützigen Liebe, ¶ Franz von Assisi und ¶ Elisabeth von Thüringen, erneuern die gesamte L., getragen von dem Umschwung der Lebensverhältnisse (¶ Agrargeschichte: II, 9). Ihre persönliche Dienstbereitschaft in der Nachfolge Jesu ist weithin in den Bettelorden (¶ Mönchtum, 4 e) und ihren Laienanhängern, Männern wie Frauen (¶ Tertiarier ¶ Tertiarierinnen), wirksam gewesen. Hatte schon ein ¶ Ritterorden, der der Deutschherrn, im Einvernehmen mit den städtischen Verwaltungen seinen Spitaldienst ausgebreitet, so werden doch die bürgerlichen, mit franziskanischem Geiste erfüllten Orden jetzt die eigentlichen Spitalorden: Kreuzträger in Italien, Sternträger in Polen und Schlesien, Tönniesherrn (¶ Hospitaliter, 1) in Deutschland, sowie der bedeutendste, der Orden vom heil. Geist (¶ Hospitaliter, 2). Die Musterspitäler dieser Orden üben einen heilsamen Einfluß auf die Menge der bischöflichen und klösterlichen Anstalten aus und rufen zugleich zahlreiche Neustiftungen hervor, die von Laienbrüdern und -schwestern besetzt werden. Den niedersten Schichten entstammt der Krankenpflegeorden der Celliten (¶ Alexianer); als besonders verdienstvoll gilt der Dienst in den zahlreichen Aussätzigenhäusern, dem sich der ¶ Lazarusorden widmet. Für sich standen die ¶ Beginen, jene Genossenschaften zur Versorgung armer und alleinstehender Frauen und Mädchen, die eine ausgedehnte Krankenpflege erwerbsmäßig ausübten, also Objekte und Subjekte der L. zugleich waren (z. B. in Köln bei 40 000 Einw. 2000 Beginen). Die früheren ¶ Gilden und späteren geistlichen Bruderschaften (¶ Kaland) gingen ineinander über. Diese, sowie die Zünfte und Hansen verweltlichten die L. und arbeiteten auf diesem Gebiet der Reformation vor. Es waren wirtschaftliche, gesellige und religiöse Vereine von 12, 24 oder 36 Mitgliedern, die sich gegen Unfälle, Krankheit und Alter versicherten, auch arbeitslose Knechte unterstützten.

Obwohl der Wohltätigkeitsbetrieb ins Massenhafte gedieh, oder vielleicht deshalb, erreichte das 15. Jhd. einen Höhepunkt im Kirchenbettel und der Bettlerplage, von welcher der ¶ liber vagatorum Kunde gibt. Wer ganz aus dem festen sozialen Gefüge des Mittelalters herausgefallen war, sah sich zwar von keiner Polizei verfolgt, gehörte aber, wie ¶ Berthold von Regensburg ausführt, nicht mehr zur Christenheit, sondern war des Teufels. Nicht einmal das städtische Spital nahm ihn auf. Soweit entfernt ist man von vorbeugender und rationeller Wohlfahrtspflege, daß die Theorie von einem „Stand" der Siechen redet, der notwendig für den Gesamtorganismus der Stände sei, der für die andern stellvertretend leide und ihnen Gelegenheit gebe, sich durch Almosen Verdienste zu erwerben. Eine grobe, aber eindringliche Weise, den Wert der Schwachen für die Gesamtheit deutlich zu machen. Demgegenüber konnte der außerordentlich zarte Ansatz echter L. in der deutschen ¶ Mystik nicht aufkommen. Meister ¶ Eckehart stellt in klaren Worten Martha über Maria, d. h. die in Gott getane Arbeit in der Welt über das beschauliche Leben der Berufsfrommen. Die ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens vertiefen die Wohltätigkeit durch Seelsorge; ¶ Tauler wagt sein Leben in der Pest, und Geert Groote verliert seines, Seelsorge übend an einem pestkranken Bruder. — Viel nachdrücklicher bereitete die städtische Entwicklung die neue Zeit vor. Die Spitäler, die meistens Pfründhäuser für die kleinen Bürger sind, waren aus kirchlicher in städtische Verwaltung gekommen, die geistlichen Pflegerschaften durch städtische Beamte ersetzt worden. Antwerpen beaufsichtigte schon im 14. Jhd. 8 Spitäler; Frankfurt hatte 1437 einen eignen Beamten hierfür; Köln besoldete 1457 den ersten Armenarzt. Ende des 14. Jhd.s begannen die süddeutschen Städte auch, den Bettel zu ordnen, mit dem Nebenzweck, das entstehende Industrieproletariat ruhig zu halten (Nürnberg 1478).

4. a) Auch nach der Reformation setzte die kath. Kirche die mittelalterliche L. fort, ohne die neuen Ansätze fruchtbar zu machen und ließ die Anstalt im Mittelpunkt der L., so sehr, daß sie sich mit der Frage der Gemeindearmenpflege nicht abgab. Das ¶ Tridentinum

drang zwar nicht damit durch, daß alle Spitäler dem Bischof zu unterstellen seien, — denn auch kath. Städte (Köln) und Staaten (Niederlande; Frankreich: Franz I 1543; Oesterreich: Ferdinand I 1546) regelten das Spitalwesen von sich aus. Aber die L. nahm aus dem Spitalwesen einen erstaunlichen Aufschwung, der später auch der evg. Kirche zugute kam. Spanien, dem Lande der kath.-religiösen Wiedergeburt, entstammte der Orden der ¶ Barmherzigen Brüder, gegründet und, der Gesellschaft Jesu (¶ Jesuiten) gleich, straff organisiert von Johann von Gott (¶ Ciudad). Deutlicher als hier zeigte sich die Spitze der L. gegen die Reformation in Oberitalien bei Karl ¶ Borromäus, dem Märtyrer der Liebe, dem es Evangelischen gegenüber auf Gewalt nicht ankam, und in Frankreich bei ¶ Vincentius von Paula, dem bewundernswerten Organisator der barmherzigen Schwestern (¶ Vinzentinerinnen), der glücklich war, wenn er einen Galeerensklaven dem Protestantismus entriß. — Vinzenz gab auch den Anstoß, das Bettlerwesen zu bekämpfen, bezeichnend genug durch ein Hospital („Vom Namen Jesu" 1653), das halb Kloster, halb Arbeitshaus war. Als der Versuch glückte, richtete Ludwig XIV das Allgemeine Hospital ein (1656), in dem jährlich 7—12 000 Arme Unterkommen, Arbeit und Pflege fanden, und dehnte dieses System über das ganze Land aus, ohne aber auf die Dauer die Bettlergefahr eindämmen zu können; das Frankreich der Revolution hatte neben 2185 Hospitälern mit 38 Mill. Livres Einkommen ein Heer von Elenden. Auch in Italien und Spanien wetteiferten Regierungen, Päpste und Private planlos in der Pracht der Hospitäler, indessen Tausende daneben darbten.

4. b) Die ¶ Französische Revolution zerschlug die kirchliche Organisation der L. in Frankreich: 1794 wurden alle Stiftungen eingezogen; an ihrer Stelle sollten Arbeitsstätten für Arbeitsfähige und Pensionen für Arbeitsunfähige eingerichtet werden. Als dieses System zusammenbrach, breiteten sich die kathol. Pflegeorden um so kräftiger aus; zuerst die ¶ Schulbrüder und -schwestern, dann, um die Zeit als im evg. Deutschland die ¶ Innere Mission aufblühte, eine neue Art Bettelorden, die ¶ „Kleinen Schwestern der Armen", gegründet von der Arbeiterin Jeanne Jugan 1839. Auch freie Vereine wie die Dames du Calvaire (¶ Calvaria) zur Pflege Unheilbarer (Witwe Garnier 1843) taten sich trotz des Widerspruchs der Jesuiten auf. Der wichtigste von ihnen ist der Vinzenzverein (1833) geworden (¶ Charitas, 7). Das antiklerikale Vereinsgesetz von 1901 (¶ Frankreich, 11) konnte die Masse der religiösen Pflegegenossenschaften nicht treffen. — In Deutschland versuchte der Kölner Erzbischof Droste-Vischering (¶ Kölner Kirchenstreit) Barmherzige Schwestern ohne religiöse Bindung einzuführen; diese wurden aber bald von denen der französischen Art verdrängt. Nach dem Vorbild der evg. Innern Mission entwickelte sich die kath. ¶ Charitas, die aber mehr als ihr Vorbild auch sozialpolitisch arbeitet, und der es gelungen ist, die Glieder der Kirche für ihre Arbeit zu begeistern. Es ist aber das Verdienst der kirchlich wenig gebundenen oder freien L. auf evg. Boden, Staat und Gesellschaft zu humanem Schaffen aufgerufen und damit auch der kath. L. neue Antriebe gegeben zu haben. Die kath. L. ist im Artikel ¶ Charitas eingehend geschildert. Vgl. auch ¶ Katholisch-sozial ¶ Vereinswesen, kath.

5. a) Luther nahm jenen Ansatz der Mystik wieder auf, der von der Kirche vernichtet oder im herkömmlichen Almosenwesen untergegangen war. Auch hier entscheidet nicht der erste Versuch, sondern die erste Durchführung. Luther hatte schon 1516 gegen scholastische Unterscheidungen auf den Wert vorbeugender Liebe hingewiesen; eine Liebe, die die äußerste Not abwarte, sei gar keine Liebe. Das Meer der Seligkeitsversicherung durch Almosen, das die ursprüngliche christliche Liebe verdeckte, hat er für einen großen Teil der Christenheit ausgetrocknet. Mag zuerst mancher Sumpf stehen geblieben sein, — niemand hat es bitterer beklagt als Luther —, in der Folgezeit ist doch fruchtbarer Boden für die L. daraus geworden. Er dreht die mittelalterliche Theorie um: wir sollen mit unserm sündigen und elenden Nächsten tauschen und stellvertretend für ihn leiden. Er selbst kann sagen: Dr. Martinus dient den Armen gern. Als Bild dienender Liebe grüßt neben vielen andern Katharina ¶ Zell aus dem Reformationszeitalter. Luther, in der wirtschaftlich-städtischen Entwicklung stehend, war auch als Occamist (¶ Occam) geneigt, der weltlichen Obrigkeit die Sorge für weltliche Dinge wie Schule und Armenpflege als christliche Liebespflicht zu übertragen. Nun schreitet er (An den christlichen Adel, zum einundzwanzigsten) zu dem Plane einer Armenversorgung fort (vgl. ¶ Armenpflege, 1). 1522 erscheinen denn auch Armenordnungen in Augsburg und Nürnberg mit zahlreichen Nachfolgerinnen: 1) Alle Bettelei wird abgetan, 2) der Rat beauftragt Verweser zur persönlichen Pflege der Armen, 3) durch Vorschüsse soll der Armut vorgebeugt werden. Noch einmal regte sich der Gedanke der mittelalterlichen Bruderschaft; die ganze bürgerlich-kirchliche Gemeinde soll eine solche bilden und sich dabei die städtische Verwaltungstechnik zunutze machen. So richteten Wittenberg 1520 und Leisnig 1523 einen Gemeinen Kasten auf, der durch die freigewordnen Stiftungen und Pfründen für Kirche, Schule, Arme und öffentliches Wohl gespeist und durch bürgerschaftlich gewählte Kastenherrn (Diakonen) verwaltet werden sollte. Diese und ähnliche Versuche mißlangen. Einen gewissen Bestand hatten die Ordnungen nach dem Bauernkrieg, die Kirchen- und Armenvermögen trennten (1528 Kirchenordnung der Stadt Braunschweig durch Bugenhagen; Philipp von Hessen 1526; Württembergische Kastenordnung durch Brenz 1536; bekannt sind 48, 40 auf luth., 8 auf reform. Gebiet). Es fehlte aber noch an geschulten Kräften für Armen- und Krankenpflege; die württembergischen Waisenvögte 1568—78 waren ein bemerkenswerter Ansatz. Außerdem hielten viele an mittelalterlichen Stiftungen fest, so daß die geregelte Armenpflege doch durchlöchert war.

Mit dem Beginn des 17. Jhd.s erschienen wieder Einzelstiftungen, Waisen-, Kranken- und Armenhäuser; Herzog Julius von Braunschweig richtete Kommisse (Herbergen) für seine Arbeiter ein und plante sie für arme Wanderer. Jedenfalls mied der Professionsbettel die protestantischen Lande. Nach dem 30jährigen Kriege ist von L. in lutherischen Landen kaum die Rede. Wenn überhaupt der ¶ Klingelbeutel umging, und wenn er nicht vom verarmten Pfarrer selbst in Anspruch genommen wurde, wurden seine Einkünfte nach Art der Almosen verstreut.

Gegen das bösartige Vagantentum schritten überall Bettelordnungen ein, die auch das Almosengeben schwer bestraften; trotzdem aber führte der Bettelvogt die Armen zum öffentlichen Bettel durch die Stadt, in Mecklenburg bis Ende des 18. Jhd.s. Geradezu grauenhafte Zustände herrschten, und zwar bis ins 19. Jhd. hinein, in der Krankenpflege.

5. b) Die tätige Art der westeuropäischen reformierten Frömmigkeit (¶Calvinismus) zeigt sich besonders in der L. Bei Calvin ist die Armenpflege zudem ein in der Schrift von Gott geordnetes Kirchenamt, obwohl gerade in Genf, wie im Zürich Zwinglis, der Rat die Armenpflege behielt. Erst in den staatsfreien Gemeinden wirken sich Calvins Gedanken aus: in den Fremdlingsgemeinden unterm Kreuz (¶Laski ¶Gemeinde, 1) und in Frankreich (Filles de Sedan, Dames de la Rochelle; ¶Diakonissen, 1). Die niederländische L. regt schon damals nachweislich aufs kräftigste auch luth. Länder an, die nach dem Vorbilde jener die ersten modernen Hilfsanstalten gründen (Hamburger Werk-, Pest- und Waisenhaus, Alters-, Irren-, Kranken- und Zuchthäuser). In England, wo alle kirchlichen Rechte und Pflichten auf die Krone übergegangen waren (¶England: I, 3), faßt ¶Elisabeth die Armenverordnungen ihrer Vorgänger zu einem Staatsgesetz zusammen (1601), das dort noch gegenwärtig die Grundlage der Armengesetzgebung ist: in jedem Kirchspiel ernennt der Friedensrichter Armen-Aufseher, die (1) sich besonders der Kinder der Armen annehmen, (2) arbeitsfähige Bettler zur Arbeit anhalten, und (3) durch Steuern die Mittel zur Armenpflege aufbringen sollen. Damit sind die Richtlinien für jede staatliche Armenpflege gegeben; zugleich wird die Sonderung von staatlicher und freier L. vorbereitet.

5. c) Da die staatlich geregelte Wohlfahrtspflege in den evg. Ländern bei weitem nicht alle Hilfsbedürftigen umfaßte, lenkte die evg. Frömmigkeit im ¶Pietismus in die Bahnen der altchristlich-katholischen L. zurück, allerdings ohne den Bettel zu verherrlichen und ohne sich vorläufig kirchlich zu binden, und machte besonders die aktive Art der reformierten Kirche dafür fruchtbar. Freie Liebesgaben einzelner, und zwar meist von Standespersonen, förderten das Waisenhaus A. H. ¶Franckes in Halle, bei dessen Entstehung die Zeitgenossen „Fußtapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen Gottes" spürten. Andere Anstalten, die nun im ersten Liebeseifer gegründet wurden, mußten aber oft vom Staat übernommen werden. In Württemberg wurde mit Erfolg die freie L. amtlicher Leitung unterstellt (Zentralleitung der Wohltätigkeitsanstalten der Königin Katharina). — Was dem Halleschen Pietismus nicht gelang, das gelang dem ¶Methodismus in England und Amerika: er wandelte die Gesellschaft um. Rasch folgten sich die großen Gründungen der Londoner Missionsgesellschaft (1795; ¶Heidenmission: III, 4), der Traktatgesellschaft (1799) und der britischen und ausländischen ¶Bibelgesellschaft (1804), sowie die land- und weltumspannenden Wohlfahrtswerke der Claphamleute (¶England: II, 1). Der letzte großartige Nachhall des englischen Methodismus ist die ¶Heilsarmee. — Den englischen Einfluß auf Deutschland vermittelte besonders die Baseler ¶Christentumsgesellschaft, von der angeregt H. ¶Zeller die freiwillige Armenschullehreranstalt Beuggen (1820) ins Leben rief, einen Hauptherd der evg. L. neben den unter Einwirkung der Freiheitskriege gegründeten ¶Rettungshäusern des Grafen A. von der ¶Recke in Düsseltal und Kraschnitz und ¶Falks in Weimar (Lutherhof). Auch die Sonntagsschule Rautenbergs in Hamburg, von der ¶Wichern den Anstoß zu seiner Arbeit bekam, wurde von England unterstützt. Die deutsche Erweckungsbewegung (¶Pietismus: II, 3) führte zu einer gesteigerten L. Wichern faßte alle die zersplitterten Werke der freien L. in Deutschland zur ¶Innern Mission zusammen, nachdem er es im Rauhen Hause unternommen hatte, Berufsarbeiter (¶Diakonen, 2) auszubilden. Der einfache Entschluß der Amalie ¶Sieveking in Hamburg, Cholerakranke zu pflegen (1831), stellte endlich auch im evg. Deutschland die Frau in die L. Th. ¶Fliedner war es gegeben, Berufsarbeiterinnen zu gewinnen (Diakonissenhaus Kaiserswerth 1836). So Außergewöhnliches diese L. der Innern Mission im 19. Jhd. geleistet hat, der weitere Versuch Wicherns und seiner Nachfolger, darüber hinaus die Gesellschaft auf christlicher Grundlage zu erneuern, ist nicht geglückt (¶Christlich-sozial, 3). — Die gegenwärtige evg.-kirchliche L. schildert der Artikel ¶Innere Mission. Vgl. auch die kirchlich-sozialen Bestrebungen (¶Christlich-sozial ¶Evangelisch-sozial ¶Kirchlich-sozial).

5. d) Während so die L. des Pietismus über die Erweckung zur Innern Mission führt, nimmt die der ¶Aufklärung die Linie aus der Städtepolitik des spätern Mittelalters und der Reformation Luthers auf, der grundsätzlich alle soziale Fürsorge der Obrigkeit übertrug, und führt sie in fortschreitender „Verweltlichung" zur Wohlfahrtspflege der Gegenwart. Die Aufklärung verkündet das Christentum als die Religion der Menschenliebe. Zunächst bilden sich bürgerliche Gesellschaften freiwilliger Armenpfleger; es ist die Zeit der gemeinnützigen Anstalten, der Versicherungen und Sparkassen aller Art. Der französische Arzt Pinel nimmt zum Erstaunen der Mitwelt den Irren die Ketten ab, mit denen sie im Kerker angeschmiedet waren. Samuel Heinicke unterrichtet in Leipzig Taubstumme (1778) gegen den Widerspruch mancher Geistlicher (¶Taubstummenerziehung ¶Kirche und Schule: VI, Sp. 1173). 1775—81 besucht John ¶Howard die Gefängnisse, Irren- und Armenhäuser Europas, um den unglücklichen Insassen zu helfen. Erst die tatkräftige Quäkerin Elisabeth ¶Fry (1813) gibt den endgültigen Anstoß zur ¶Gefangenenfürsorge, ohne daß bisher die Frage der Gefängnisreform gelöst worden ist. Man kommt auf den Gedanken, Waisen in Familien erziehen zu lassen (Gotha 1773). Vor allem ist ¶Pestalozzis Armenschule Neuhof (1775) das Vorbild der ¶Rettungshäuser geworden. In diese Zeit fallen auch die Anfänge der Kleinkinderschule (Luise Scheppler 1779 und Fürstin Pauline von Lippe-Detmold; ¶Kleinkinderpflege). — Der Bürgerstand der Aufklärung beschäftigt sich mit der Armenpflege, es entsteht eine ganze Literatur darüber. Man wird sich wieder über den Grundsatz klar: nie Almosen an Stelle von Arbeit. Zwar sind in den Kirchen die

Sammlungen für L. damals außergewöhnlich hoch, Trägerin der Armenpflege ist jedoch die bürgerliche Gesellschaft. In Hamburg tritt die „Allgemeine Armenanstalt" 1788 ins Leben (180 Armenpfleger mit eingehender Instruktion unter straffer Oberleitung). Ihr Organisator, Kaufmann Voght, wird nach Wien gerufen, dort das Armenwesen zu ordnen, und Napoleon I benutzt seine Anregungen für Frankreich. Der Krieg verwüstet auch auf diesem Gebiete. Schon 1801 hat die Hamburger Armenanstalt einen Fehlbetrag. Es geht auf die Dauer nicht, bürgerliche Armenpflege mit freiwilligen Gaben zu treiben. Ihr Ausbau wurde vollends gehindert durch die Reaktion nach den Freiheitskriegen.

Erst als Mitte des 19. Jhd.s die Maschine die Gesellschaft umzuwälzen begann, kam neues Leben in die Fürsorge für die Deklassierten, gleichzeitig mit dem Aufschwung der ¶ Innern Mission. England hatte schon 1834 seine Armengesetzgebung weiter verstaatlicht und zweckmäßig gegen die freie L. abgegrenzt; Frankreich hatte nur den Kinderschutz und die Irrenpflege staatlich geordnet, die Krankenpflege folgte erst am Ende des 19. Jhd.s. Preußen baute die Bestimmungen des Landrechtes über Armenpflege 1842 weiter aus, die 1867 und 70 als Unterstützungswohnsitz-Gesetz über Deutschland ausgedehnt wurden. In den Städten wurde das ¶ Elberfelder System eingeführt. Die bürgerliche Gesellschaft wurde zu der außerordentlich weitverzweigten ¶ Wohlfahrtspflege angeregt, die vielfach mit der Innern Mission zusammenarbeitet. Was aber wichtiger ist: Städte und Staaten entschließen sich nach Deutschlands Vorantritt zur Sozialreform, die dem Elend vorbeugen will; und die riesigen Berufsverbände suchen den Kreis der Hilfsbedürftigen zu vermindern.

6. Die geschichtlichen Formen der L. ragen in mannigfachem Neben- und Durch-, ja Gegeneinander in unsere Zeit. Auch auf evg. Boden wuchert die ungeordnete L. fort, die von den beiden katholischen Konfessionen für verdienstlich gehalten wird. Ueberall wird jedoch jetzt an der Lösung der Frage gearbeitet, wie öffentliche L. (in Stadt und Staat) und private (in freien sowie konfessionellen Verbänden) zusammenarbeiten sollen. Z. B. sind viele persönliche Kräfte der ¶ Innern Mission wie die ¶ Wicherns selbst in den Staat eingeströmt; während Stadt und Staat oft Werke der konfessionellen L. unterstützen (u. a. England und Australien die ¶ Heilsarmee). Auskunftsstellen in den Großstädten Deutschlands, die ganz England umfassende Charity-organisation-society, der Office centrale in Paris suchen die oft fehlende, aber so dringend notwendige Verständigung zwischen den einzelnen Arten der L. herzustellen. Immer mehr wird dabei auf rationelle und vorbeugende Hilfe Gewicht gelegt. Darum bilden sich Armen-, Kranken- und Wohlfahrts-„Pflege" zu einer umfassenden sozialen Hilfstätigkeit um mit besonderer Betonung der ¶ Jugendfürsorge und mit eigenen Berufsarbeitern (in den englischen und amerikanischen Settlements mit Hochschulvorbereitung). Eine Schilderung der gegenwärtigen außerkirchlichen Bestrebungen auf dem Gebiet der L. gibt der Artikel ¶ Wohlfahrtspflege.

Mitten in der modernen Kultur behaupten sich auch urchristliche Formen der L., wie der Liebeskommunismus der Religiös-Sozialen (vgl. ¶ Evangelisch-sozial, 4 b) um Paul ¶ Passy u. a., sowie die L. der geschlossenen Kirchgemeinde (über deren grundsätzliches Recht und verheißungsvolle Zukunft auch in Deutschland vgl. ¶ Armenpflege, kirchliche, 2 ¶ Gemeinde). In den angelsächsischen Ländern beginnt die Kirchgemeine auch freie L. in die institutional church einzubeziehen. Eine rege L. wird es immer da geben, wo sich ein feurig-flüssiger Kern persönlicher Liebe und Hilfsbereitschaft findet, welcher der Welt ohne Liebe unmittelbar ein Abbild göttlicher Liebe wird.

Heinrich Haeser: Geschichte der christlichen Krankenpflege und Pflegschaften, 1857; — Gerhard Uhlhorn: Die christliche L. I², 1882, II 1884, III 1890. ‡Dasselbe² in 1 Bd. (ohne wissenschaftliche Beigaben), 1895; — G. Ratzinger: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 1884; — ‡H. von Schubert: Kurze Geschichte der christlichen L., 1905; — A. Hauck: Wohltätigkeitsanstalten (in: RE³ XXI, S. 435—452); — Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXVI—XXX, 1908—1910. Auch in Dess. Gesammelten Schriften, Bd. I). **Israel.**

Liebestätigkeit: II. In außerchristlichen Religionen der Gegenwart.

1. Islam; — 2. Buddhismus; — 3. Chinesische Staatsreligion. — Für Rom und Griechenland im Altertum ¶ Liebestätigkeit: I, 1. Ueber israelitische L. ¶ Arme und Armengesetzgebung im AT ¶ Gastfreundschaft, 1.

In allen höher entwickelten Religionen hat sich eine gewisse L., ein Auswirken der religiösen Kraft auf dem Boden des großen Gemeinschaftslebens, so daß die Gesamtheit sich in Barmherzigkeit und Mitleid für den Einzelnen und seine Nöte verpflichtet fühlt, geltend gemacht. Freilich ist diese Arbeit einerseits oft in Ansätzen stecken geblieben. Auf der andern Seite darf man bei der Beurteilung außerchristlicher L. nicht vergessen, daß jede Kulturstufe ihre besonderen Forderungen an die Fürsorge der religiösen Gemeinschaft für den Einzelnen stellt, und daß in außereuropäischen Völkern die noch viel stärker wirkende Familien- oder Berufs-Verbundenheit oft Aufgaben erfüllt, die bei uns der L. zufallen, während die europäische moderne Kultur den Einzelnen auf sich selber stellt und ihn damit in der Bedrängnis hilfloser macht; ferner daß, wo der Lebensunterhalt leichter zu erwerben ist und die Lebensansprüche gering sind, manche anscheinende Notlage kaum empfunden wird und der Abhilfe weniger bedarf, als der Abendländer zunächst wohl meint; endlich daß Mängel in den Einrichtungen der L. selbst, die uns so vorkommen, nicht als solche beurteilt werden dürfen, wenn sie in der ganzen Lebenshaltung des betreffenden Volkes begründet sind.

Die Religionen, die für uns in Frage kommen, sind der Islam, der Buddhismus und die chinesische Staatsreligion.

1. Muhammed hat die Fürsorge für die Armut von vornherein als einen festen Punkt in sein religiös-sittliches Programm aufgenommen, wie denn seinem Charakter eine warmherzige Teilnahme am Lose der Bedrückten und Notleidenden nicht fremd war und gleich in den ältesten Suren des Korân (z. B. 93_{10} $107_{2.3}$ $92_{5.18}$ 80_{1-10}) Ausdruck fand. Die Armenfürsorge wird durch das zweite der grundlegenden fünf Gebote (¶ Islam, 9 i) zu einer unumgänglichen Pflicht jedes Muslim gemacht, der er nach-

kommt, indem er die sogenannte Zakât entrichtet, d. h. eine jährliche Abgabe, die dem freien, erwachsenen, geistig gesunden Manne obliegt, wenn er im Besitze eines bestimmt umschriebenen Vermögens (des sog. Nisâb) ist. Die Zakât („Reinigung", weil durch die Abgabe der Rest des Besitzes gereinigt und gesegnet wird) ist zu zahlen von Vieh (z. B. für 5—9 Kamele jährlich ein Schaf), von Feldfrüchten (zuweilen 10%, unter andern Verhältnissen 5%), von Geld oder Wertmetall (2½%), von Waren (auch 2½%), und von Mineralien und „vergrabenen Schätzen" (nicht von Juwelen). Sie beruht auf klaren Korânstellen ($2_{40.104}$ 4_{79} 24_{55} u. ö.), soll aber, wenigstens nach der Theorie späterer Erläuterer, nicht zwangweise erfolgen, sondern aus der guten Absicht des Gebers herausfließen, stets rechtzeitig (in Jahresfrist) und ordnungsmäßig (sodaß nicht eine Art durch eine andere ersetzt werde) und an den zuständigen Ort entrichtet werden. Mit der Zakât hatte der Islam zunächst die finanzielle Unterlage für eine regelrechte Armenpflege gewonnen; indes hätte es einer weiteren Ordnung der Verwendung dieser Gaben bedurft. Darin aber ist nichts Wesentliches erreicht. Allerdings wurde noch festgesetzt, welche Klassen von Leuten zur Unterstützung durch die Zakât berechtigt seien, nämlich: 1. Arme und Bedürftige; 2. die Einsammler der Zakât; 3. die, „deren Herzen besänftigt waren" (arabische Häuptlinge, die für die Sache des Islam gewonnen werden sollten; später Proselyten überhaupt); 4. Loszukaufende (Gefangene); 5. Schuldner; 6. die für die Sache Gottes Kämpfenden; 7. die mittellosen Wanderer. So schon Sure 9_{60}. Die Auslegung hat später einiges daran geändert; z. B. sind die Derwische und die, welche zu der vorgeschriebenen Pilgerfahrt nach Mekka die Mittel nicht besitzen, mit aufgenommen. Aus diesen Anfängen hätten feste Einrichtungen der Armenpflege entstehen können, was aber nicht geschehen ist. In die Verwendung der Zakât schlichen sich schon bald Unregelmäßigkeiten ein. Auch verfiel in manchen Ländern allmählich das Amt der Einsammlung und Austeilung, während die Entrichtung der Zakât dem Ermessen des Einzelnen überlassen wurde, wie es z. B. heutzutage in Indien fast allgemein ist. Damit zerrann die organisierte Armenfürsorge wieder in vereinzeltes Almosengeben. — Das letztere hat neben der vorgeschriebenen Zakât übrigens im Islam von Anfang her noch eine Rolle gespielt. Freiwillige Gaben an Arme werden Sadakat genannt („Gerechtigkeit", vgl. das nt.liche dikaiosýnē Mtth 6_{1}), doch kann dies Wort auch die Zakât bezeichnen. Am Fest Fitr, dem Schluß des Fastenmonats Ramadan, teilt man vor allem den Bedürftigen Nahrungsmittel aus. Das freiwillige Almosengeben, angefeuert durch das Beispiel Mohammeds selbst sowie anderer verehrter Männer, hat im Islam immer einen beträchtlichen Umfang besessen. Es tritt auch in der Form auf, daß man nützliche Einrichtungen zu allgemeinem Gebrauch herstellt, z. B. öffentliche Brunnen oder Trinkstätten für Tiere anlegt oder Elementarschulen stiftet. Indes hat das private Almosengeben nur den Bettel verstärkt, zu Zeiten auch die Habgier gewissenloser Beamten zur Einziehung wohltätiger Stiftungen angereizt. — Neben der Armenpflege verdient die gleichfalls früh geordnete islamische Krankenpflege, deren Hospitäler im Zeitalter der Kreuzzüge wohl auch auf die christliche L. fördernd eingewirkt haben, genannt zu werden. In Kairo wird ein Hospital schon für den Anfang des 8. Jhd.s bezeugt; im 10. Jhd. genießen die in Bagdad, Fez und in Spanien guten Ruf.

2. Seinem ganzen Wesen nach war der Buddhismus für die Ausbildung einer L. entschieden ungeeignet. Denn von der Grundanschauung ausgehend, daß alles Leben Leiden sei, und daß darum die wichtigste Aufgabe des Menschen in der völligen Loslösung von der Welt und der dadurch bewirkten Erlösung vom Leiden liege (¶ Buddhismus, 3), konnte er seinen Anhängern keinen Trieb zur Bekämpfung und Ueberwindung irdischer Nöte einflößen. Dazu stellte sich die echte Jüngergemeinde, als bettelnde Mönchsgemeinschaft, von vornherein selbst auf den Standpunkt resignierter Armut, die von den Besitzenden getragen und erhalten werden muß. Trotz alledem hat eine gewisse L. im Buddhismus Raum gewonnen. Die buddhistische L. hat zunächst unter den Laienanhängern (Upâsaka) ihre Bedeutung, denen ein anderer Pflichtenkreis zugewiesen ist als den Mönchen. Sie sollten die gewöhnlichen sittlichen Aufgaben des praktischen Lebens erfüllen, die sich aus den engeren Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Schüler und Lehrer, Gatten und Gattin, und gegenseitigen Freunden ergaben; aber auch die Beziehungen des Herrn zum Untergebenen, des Reichen zum Armen, des Menschen zum Menschen überhaupt kamen zur Geltung. Dem rechten Laienverehrer sollte hier Mitleid, Freigebigkeit, Milde und Güte eigen sein. Die gemeinnützigen Werke, die aus solcher Gesinnung hervorgingen, waren etwa die, welche wir in den Edikten des Asoka (¶ Buddhismus, 4) ausgedrückt finden: Anlegen von Baumpflanzungen, teils zur Erholung, teils wichtiger Früchte wegen, Pflanzen von Heilkräutern, Besorgung ärztlicher Behandlung für Kranke, Herstellung von Herbergen für Wanderer oder auch nur von einfachen Schutzdächern am Wege, Graben von Brunnen und Tränken usw. Ebenso lag natürlich auf der gewöhnlichen Almosenspendung großes Gewicht. Da sich der Laie durch solche Handlungen ein Verdienst erwirbt, das für seine Wiederverkörperung von größter Bedeutung ist, so haben dergleichen gute Werke immer in allen Ländern des Buddhismus eine gewisse Rolle gespielt und tun es noch heute, wie man z. B. Gefäße mit Wasser oder kaltem dünnen Tee, an der Landstraße unter einem einfachen Holzgestell für den durstigen Wanderer dargeboten, noch heute in Hinterindien oder China und Japan oft sieht. Indes blieb dies alles private, vereinzelte Angelegenheit. Zu größeren dauernden Hilfsorganisationen wuchs es sich nicht aus. Die L. der Laien wurde aber auch von Anfang an dadurch unterbunden, daß Mönche und Klöster als Objekte der Unterstützung in erster Linie standen und die Leistungsfähigkeit erschöpften. Verhängnisvoll erwies sich hierbei für die buddhistische Wohltätigkeit der Grundsatz, daß das Verdienst einer guten Tat nicht etwa von der Gesinnung des Handelnden oder der Bedürftigkeit des Empfängers abhänge, sondern von dem Grade der Heiligkeit dessen, dem das Gute zugewendet wird. Damit lief die Mönchsgemeinde allen übrigen Hilfsbedürftigen den Rang ab. Allerdings sind

die Klöster, abgesehen von ihrer ursprünglichen Bestimmung, in allen Ländern des Buddhismus etwas wie ein Behälter geworden, das einen guten Teil der Armen in sich aufnimmt. Ueberall entstammen die buddhistischen Mönche fast allein den ärmsten Klassen, teils durch den Ankauf von Kindern, teils indem Erwachsene durch den Eintritt ins Kloster der Not und Verwahrlosung zu entgehen suchen. Auch haben sie durch die Art, wie sie ihr Gemeinschaftsleben regeln und überwachen, eine fürsorgende und erziehliche Wirksamkeit an ihren Insassen nicht ganz vermissen lassen. Indes fällt grade hier schwer ins Gewicht, daß die buddhistischen Mönche immer die eigentlich produktive Arbeit (Bestellung der Felder, Waldkultur, Handwerk u. a.) von sich abgewiesen und Laienknechten überlassen haben. Im ganzen wird man darum doch urteilen müssen, daß sie den Ländern ihres Glaubens die Armut als eine dauernde Institution mehr aufgeladen, als sie davon befreit haben. Bemerkenswert ist noch, daß sich innerhalb des Klosterlebens wieder eine gewisse Kranken- und Altersfürsorge ausgebildet hat, die man als L. bezeichnen könnte. Größere Klöster besitzen nicht selten besondere Räume zur Verpflegung ihrer Kranken und für den Aufenthalt der Alten, die zu den gewöhnlichen Klosterpflichten nicht mehr herangezogen, wohl aber vom Kloster erhalten werden. — Ein seltsamer Zug des Buddhismus, der in dem absoluten Verbot des Tötens und in der Lehre von der Wiederverkörperung wurzelt, ist die Fürsorge für Tiere, weswegen in vielen Klöstern Einrichtungen getroffen sind, um Tiere unterzubringen und ihnen das Gnadenbrot zu geben; auch legt man Teiche an, in denen Fische oder Schildkröten genährt werden. Wie äußerlich aber diese Pflichten aufgefaßt sind, erhellt daraus, daß Grausamkeit gegen Tiere in den Ländern des Buddhismus doch zugleich sehr häufig ist und völlig gedankenlos geübt wird. — Noch weiter als der Buddhismus hat der ¶ Jainismus den Grundsatz der Erhaltung tierischen Lebens getrieben und vielfach eigene „Tierhospitäler" angelegt, darunter für Ratten, Katzen u. a.

3. Verhältnismäßig stark hat sich die L. innerhalb des chinesischen Staatswesens entwickelt. Die treibenden Einflüsse sind hier nicht immer klar. Einiges wird wohl dem Buddhismus gutzuschreiben sein. Doch hat sich ohne Frage der Chinese aus sich selbst durch Triebkraft der altchinesischen Religion (¶ China, 1) sowie des konfuzianischen Moralsystems (¶ Konfuzianismus, 2 b) den Pflichten der Barmherzigkeit seit alter Zeit aufgeschlossen. Die hier vorhandenen Wohltätigkeitseinrichtungen beruhen entweder auf einem Vermächtnis oder auf dem größeren Geschenke eines Einzelnen; nicht selten auch bildet sich zur Abhilfe einer Not ein freiwilliger Verein. Die Ausführung der Sache wird gewöhnlich einem Komitee mit einem Direktor und verschiedenen andern Beamten übergeben; auch pflegt man Satzungen, bisweilen sehr ausführliche, zur Regelung der Einzelheiten aufzustellen. Wenn wir von Familienstiftungen (zur Unterstützung armer Verwandter) hier absehen, so sind die wichtigsten Zweige der chinesischen L. etwa folgende: a) Findelhäuser (fast ausschließlich für weibliche Kinder; man bringt die Kinder auch bisweilen in Familien unter); — b) Stiftungen für arme Witwen, um zu verhindern, daß sie sich wieder verheiraten; — c) Asyle für bedürftige Greise und Greisinnen; — d) Blindenasyle; — e) Aussätzigenasyle; — f) Armenapotheken; — g) Herbergen für mittellose Kranke und Schwache; — h) Winterobdach für arme Kinder oder für Bettler; — i) Hilfseinrichtungen bei Hungersnöten, Anstalten für Armenspeisung, Vorratshäuser, Reisspeicher (meist staatlich eingerichtet) für Notzeiten; — k) Hilfseinrichtungen gegen Wassersnot (Rettungsbote auf gefährlichen Flüssen) oder gegen Feuersnot (freiwillige Feuerwehr); — l) Abwehr besonderer Notstände, etwa gegen Heuschreckenschwärme oder schädliche Raupen; — m) Versorgung Armer mit Särgen oder mit gehörigem Begräbnis; — n) Fürsorge für Unterricht mitteloser Kinder. Nach chinesischen Begriffen würden noch andere Bestrebungen hierher gehören, z. B. die Gesellschaften zur Bekämpfung des Mißbrauchs von beschriebenem Papier, zur freiwilligen Besorgung von Straßenbeleuchtung, zur Warnung vor dem Genuß von Fleischnahrung, insbesondere vor dem Töten von Ochsen, zur Verteilung guter Bücher, zur Ausbesserung von Brücken und Straßen. Die Uebersicht über all diese Einrichtungen zeigt, daß das chinesische Volk sich der Wohltätigkeitspflichten nach allen Seiten hin von jeher klar bewußt gewesen ist. Freilich ist die Not überall viel größer als die Tragweite dieser Hilfseinrichtungen; auch läßt die Verwaltung der Stiftungen häufig (selbst vom chinesischen Standpunkte aus) bedenklich viel zu wünschen übrig.

Ueber den Islam sind die allgemeinen Werke (¶ Islam) zu vergleichen. — Ueber den Buddhismus vgl. H. Hackmann: Die sozialen Kräfte im Christentum und im B. (Verhandl. d. 16. Evangelisch-sozialen Kongresses), 1905. — Ueber China: W. C. Milne: Life in Ch., 1858, S. 46 bis 72; — W. Lockhart: The medical missionary in Ch., 1861, S. 23—29; — J. Doolittle: Social life of the Chinese, 1868, S. 468—488; — Fr. Hirth: Ueber gemeinnützige Anstalten in Ch., 1903. H. Hackmann.

Liebeswerk. 1. L. für arme Kirchen s. Erzbruderschaft von der ewigen Anbetung des allerhl.sten ¶ Sakramentes; — 2. Seraphisches L. ¶ Charitas, 2 (Sp. 1630), ¶ Vereinswesen, kath., I, 3; — 3. Kleines L. vom hl. Herzen Jesu ¶ Herz Jesu: III, A 2; — 4. Notwendiges L. ¶ Armenien, 6.

Liebfrauen-Genossenschaften ¶ Unsere liebe Frau.

Liebhaberinnen des Kreuzes ¶ Kreuz, relig. Genossensch. vom, 20 und 21.

Liebich, Ehrenfried (1713—80), Verfasser der Hirschberger Bibel (¶ Bibelübersetzungen, Sp. 1167).

v. Liebig, Justus (1803—73), namhafter Chemiker. 1824 a.o. Prof., 1826 ord. Prof. in Gießen, 1852 in München. — L.s Stellung in der Geschichte der Chemie ist die eines Bahnbrechers. Neben Franz Simons „Medizinischer Chemie" (1839—41) hat besonders L. die prinzipielle praktische Nutzbarmachung der Chemie für die organischen Lebensverhältnisse und damit die Verwendung dieser Wissenschaft für die ¶ Biologie gelehrt („Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur", 1840, 1875⁹; „Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie", 1842, 1847³). Dadurch daß die Chemie in den Dienst der Pflanzen- und

Tierphysiologie gestellt ward, wurde erst die wissenschaftliche Grenzbestimmung zwischen Tier- und Pflanzenreich ermöglicht: die Pflanzen sind die Produzenten der organischen Materie und erzeugen aus Wasser, Kohlensäure, Ammoniak und aus den Bestandteilen der Atmosphäre unter Hinzuziehung von Schwefel und Salzen das Blut der Tiere. L. gewann ferner die Erkenntnis vom Kreislauf des Stoffs: das anorganische Material geht in der Pflanze in organisches über; dieses wird in das Tier übergeführt und kehrt von hier ins Anorganische zurück. Infolge der oft schwierigen Ausdrucksweise in seinen Hauptwerken vielfach mißverstanden, hat L. umso größere literarische Wirksamkeit durch die „Chemischen Briefe" (1844, 1878[6]; Volksausgabe 1865) erreicht. Hier hat L. auch mehr als in anderen Schriften zu den Weltanschauungsproblemen Stellung genommen. Den Standpunkt des älteren ¶Vitalismus vermochte er nicht einzunehmen. Aber ebenso trat er Moleschott und der gesamten materialistischen Richtung (¶Materialismus), entgegen, die er als Dilettantismus bezeichnete; er arbeitete der Gewinnung einer neo-vitalistischen Anschauung vor. „Wenn die Wärme, die Elektrizität, der Magnetismus, die chemische Affinität als die Ursache der Lebenserscheinungen angesehen werden sollen, so muß vorerst der Beweis geführt sein, daß die Teile eines lebendigen Körpers ähnliche Erscheinungen zeigen wie die unorganischen Körper, wenn sie dem Einfluß der nämlichen Kräfte unterworfen sind." Die größte Schwierigkeit fand er mit Recht darin, daß wir, „an einer bestimmten Grenze angekommen, die Wirkungen der in einem belebten Wesen tätigen Kräfte von denen der physikalischen Kräfte nicht mehr zu unterscheiden vermögen". Trotz dieser Vorsicht hielt sich L. bei seiner Abweisung des mechanistischen Dogmas nicht immer einwandfrei, sofern er kategorisch die der Wissenschaft ebenfalls nicht erlaubte Behauptung aufstellte, es werde der Chemie nie gelingen, eine Zelle oder einen wirklich organischen Teil im Laboratorium herzustellen. Dadurch hat auch er einer keck zufahrenden Apologetik, die solcher Argumente im Interesse religiöser (und antimechanistischer) Denkweise zu bedürfen meint, Vorschub geleistet. Das jedoch hat L. einwandfrei dargetan, daß exakte Forschung den Materialismus „nicht hervorbringt". Er meinte vielmehr, daß die empirische Naturerkenntnis uns mit unwiderstehlicher Kraft die Ueberzeugung von einer Grenze aufdränge, jenseits derer die Erhabenheit eines höchsten Wesens wohne. L. stellt sich auf den Boden einer naiven rationalen ¶Teleologie. Für seine religiöse Gewißheit vgl. den Brief an Reuning (Nov. 1870): „Ich finde alles so unendlich weise geordnet, daß gerade die Frage, was mit dem Abschluß des Lebens mit mir wird, mich am allerwenigsten beschäftigt. Was aus mir wird, ist sicherlich das Beste".

Max v. Pettenkofer: J. v. L. zum Gedächtnis, 1874; — Th. v. Bischoff: Ueber den Einfluß des Frh. v. L. auf die Entwicklung der Physiologie, 1874; — Adolf Kohut: J. v. L., sein Leben und Wirken, 1904. **Beth.**

Liebler, Thomas, = ¶Erastus.

Liebmann, Otto (geb. 1840), Philosoph in Jena, trug durch seine Schrift „Kant und die Epigonen" (1865) wesentlich zu dem seit jener Zeit neuerfolgten Rückgang der Philosophie auf ¶Kant bei (¶Philosophen der Gegenwart; ¶Neukantianismus). Er will hierbei den Begriff des „Dinges an sich" als einen Fremdkörper aus der Kantischen Philosophie ausscheiden. Er bildet damit Kants Erkenntnislehre im Sinne des erkenntnistheoretischen ¶Idealismus um: wir bleiben mit all unserem Erkennen innerhalb der Grenzen unseres eigenen Bewußtseins. Hiermit wendet er sich polemisch gegen alle nachkantische Metaphysik. Aber im Gegensatz zum subjektiven Idealismus betont L., daß wir in unserm Erkennen einer überindividuellen Notwendigkeit unterliegen, die sich in den apriorischen Denkformen unseres Intellekts offenbart. Von hier aus gelangt L. zu einer kritischen Metaphysik, welche die Fragen nach dem Verhältnis von Mechanismus und Organismus, Kausalität und Teleologie, Notwendigkeit und Freiheit, Subjekt und Objekt umsichtig behandelt. Ebenso sucht er für die bleibenden Werte des Lebens eine Stelle in seiner Weltanschauung zu gewinnen.

L. schrieb u. a.: Freiheit des Willens, 1866; — Ueber den objektiven Anblick, 1869; — Analysis der Wirklichkeit, (1876) 1900[3]; — Die Klimax der Theorien, 1884; — Gedanken und Tatsachen, 1882—1904, 2 Bde.; — J. Kant, 1904; — Weltwanderung (Gedichte), 1899. — Ueber L. handelt das ihm zum 70. Geburtstage gewidmete Heft 1 von Bd. 15 der Kantstudien, 1910. **J. Wendland.**

Liebner, Karl Theodor Albert (1806—71), evg. Theologe, geb. in Schkölen bei Naumburg, a.o. Professor in Göttingen 1835, ord. Prof. in Kiel 1844, in Leipzig 1851, Oberhofprediger und Vizepräsident des Konsistoriums in Dresden 1855. Trotz der für den Vermittlungstheologen pflichtmäßigen Verehrung Schleiermachers läßt L. in seiner Spekulation, die selbst von seinen Freunden (J. A. ¶Dorner) nicht ohne Bedenken bewundert wurde, jede erkenntniskritische Vorsicht vermissen. Er baut seine Dogmatik auf einen Begriff von Gott auf, der auf dem Grund innergöttlicher (Selbst-)Liebe sich sofort als dreieiniger gibt. Diese innergöttliche entfaltet sich zu einer sich offenbarenden Trinität so, daß einerseits das Verhältnis des Sohnes zur Welt mit pantheistischem Schein behaftet bleibt, andererseits die Menschwerdung mit „kenotischer" Entäußerung (¶Christologie: II, 5 c, Sp. 1768) zusammenfällt. Folgerichtig wird das phantastische Wesen, das so entsteht, als Zentralindividuum, in dem die Idee der Menschheit mit all ihren Anlagen sich verwirklichen soll, aller geschichtlichen Individualität entkleidet. Wirksam ist diese Spekulation kaum geworden. Als Oberhofprediger hat L. an der Einführung der Synodalverfassung in Sachsen 1868 mitgewirkt, aber auch durch seinen „Ruf wider die Irrlehre" 1865 den Sturm gegen ¶Schenkels „Charakterbild Jesu" mit entfesselt.

Verf. u. a.: Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt, I, 1849; — Introductio in dogmaticam christianam, 1854—55; — Predigten I, (1841) 1855[2]; II, 1861. — Ueber L.: Dorner in JdTh 1871; — Hermann Schultz: Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881, S. 282; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie IV, 1905, S. 301; — RE[3] XI, S. 479—84 **Eck.**

Liechtenstein, deutsches Fürstentum, zwischen Vorarlberg und der Schweiz, umfaßt 160 qkm und zählte 1906 9650 fast ausschließlich kath. deutsche Einwohner. In kirchlicher Beziehung gehört L. zum Bistum ¶Chur und bildet ein eigenes Diözesankapitel mit einem bischöflichen

Landesvikar an der Spitze; es umfaßt 10 Pfarreien mit (1910) 15 Weltgeistlichen, 2 Ordenspriestern und 3 weiblichen religiösen Genossenschaften. Die Verwaltung des Kirchenvermögens jeder Pfarrgemeinde steht dem Kirchenrat zu, der aus dem Ortsseelsorger, je 2 von den eingepfarrten Gemeinden für 3 Jahre gewählten Abgeordneten und in manchen Fällen aus einem weiteren Abgeordneten des Patrons besteht. Die Pfarrämter führen auch noch die Zivilregister (vgl. ¶ Kirchenbücher). — Die im jetzigen Fürstentum vereinigten Landschaften Vaduz und Schellenberg gehörten in der karolingischen Zeit zu Unter-Rätien, seit 843 zum ostfränkischen, dann zum deutschen Reich, mit dem sie bis 1806 vereinigt blieben. Anfänglich beim Herzogtum Schwaben wurden sie im Laufe der Zeit reichsunmittelbar. Schellenberg kam 1699, Vaduz 1712 durch Kauf in den Besitz des fürstlichen Hauses L., das im 13. Jhd. in Mähren großen Besitz erworben hatte und in 2 Linien (von denen die ältere 1712 ausstarb), 1608 und 1620, die Reichsfürstenwürde erhalten hatte. 1719 wurden die beiden Herrschaften unter dem Namen L. reichsunmittelbares Fürstentum. Nach der Auflösung des Deutschen Reiches erlangte Fürst Johann Joseph (1760—1836) die volle Souveränität; er trat 1815 dem deutschen Bunde bei und erließ 1818 eine landständische Verfassung, die der jetzige, in Wien residierende Fürst Johann II (seit 1858) 1862 durch eine neue, im Weg der Vereinbarung mit dem Volk geschaffene ersetzt hat. 1866 schloß sich L. an Oesterreich an, mit dem es, nach Auflösung des deutschen Bundes isoliert, durch Zoll- und Postverträge usw. enger verbunden ist.

Die gesamte Literatur ist verzeichnet im Oesterreichischen Staatswörterbuch, herausgegeben von E. Mischler und J. Ulbrich, Bd. III, 1907², S. 485—494. **Lins.**

Lied, geistliches, ¶ Kirchenlied.

Liesch, Joh. Balthasar (1592—1661), ¶ Schlesien.

Lietz, Hermann, Pädagoge und evg. Theologe, geb. 1868 zu Dumgenewitz (Rügen), seit 1893 im Schuldienst an verschiedenen Orten tätig, begründete 1898 das Landerziehungsheim in Ilsenburg (Harz, Unterstufe vom 7.—12. Jahr), 1901 das in Haubinda (Thüringen; Mittelstufe bis 15. Jahr), 1904 das auf Schloß Bieberstein bei Fulda (Oberstufe bis 19. Jahr), in denen nach L.s Programm „Anleitung zu einem gesunden vernunftgemäßen Leben in Einfachheit, Ordnung und unbedingter Pflichttreue" gegeben werden soll. „Charakterbildung, Gewinnung einer befriedigenden Lebens- und Weltanschauung, Ausbildung aller guten körperlichen, geistigen, sittlichen Anlagen und Kräfte des Kindes, Verständnis und Mitarbeit an dem gewaltig gewachsenen Kreis neueren Kulturlebens auf naturwissenschaftlich-technischem und politisch-gesellschaftlichem Gebiet, religiös-sittliche, vaterländische, staatsbürgerliche und künstlerische Erziehung" ist das Ziel. Nach L.s Grundsätzen sind auch die Mädchen-Erziehungsstätten in Gaienhofen und Sieversdorf, sowie die Landerziehungsheime Unterschondorf am Ammersee und Glarisegg in der Schweiz eingerichtet.

Ueber L.s pädagogische Reformbestrebungen unterrichten seine Jahresberichte von den deutschen Landerziehurgsheimen (bisher 13, bei R. Voigtländer, Leipzig, erschienen) und seine Schriften: Gedanken und Bilder aus deutschen Landerziehungsheimen, 1910; — Die deutsche Nationalschule, 1911. — Vgl. auch H. von Kap-Herr: Eine Reise durch die Landerziehungsheime (Pädagogisches Magazin, Nr. 396), 1910. **M.**

Lietzmann, Hans, evg. Theologe, geb. 1875 in Düsseldorf, 1900 Privatdozent in Bonn, 1905 a.o. Prof. in Jena, 1908 o. Prof. der Kirchengeschichte daselbst.

Verf. u. a.: Der Menschensohn, 1896; — Catenen, 1897; — Catenarum Graecarum catalogus (mit Karo), 1902; — Apollinarische Schriften, syrisch (mit Flemming), 1904; — Apollinaris v. Laodicea und seine Schule I, 1904; — Wie wurden die Bücher des NT.s heilige Schrift?, 1904; — Das Leben des heil. Symeon Stylites (mit H. Hilgenfeld), 1908; — Der Weltheiland, 1909. — L. gibt heraus: Kleine Texte für theol. und philol. Vorlesungen, 1902 ff; — Handbuch zum NT, 1906 ff (hierin von ihm selbst übersetzt und erklärt: Röm, Kor, Gal). **Andrä.**

Lieven, Graf, ¶ Dorpat, 2 (Sp. 134).

Liftinae, Synode von (743), ¶ Säkularisationen.

Liga (Bündnis), die hlg. (1511), ¶ Julius II; L. von Mecheln (1513) ¶ Leo X. Aus der Reformationszeit sind verschiedene solche Bündnisse geschichtlich bedeutsam; vgl. ¶ Deutschland: II, 2. 3 (z. J. 1538; 1609).

Ligarius, Johannes (etwa 1530—96), Vorkämpfer des Luthertums in Ostfriesland und den Niederlanden gegen den vordringenden Calvinismus (¶ Niederlande: I). Geboren zu Nesse (Ostfriesland), studierte er unter Melanchthon in Wittenberg, wurde gegen 1560 Pfarrer in Uphausen und bald darauf in Norden, mußte aber wegen seines heftigen Kampfes gegen die von der Gräfin Anna begünstigten Reformierten nach Wolthausen übersiedeln. 1566 wirkte er in Antwerpen und war eine Zeitlang Feldprediger Oraniens. 1569 wurde er Pfarrer in Nesse, 1577 unter Edzard II, der dem Luthertum zuneigte, Hofprediger in Aurich und Inspektor der ostfriesischen Kirche, fiel aber schließlich in Ungnade. Seit 1586 suchte er die einzige lutherische Gemeinde der Niederlande in Woerden vor dem Uebergang zum Calvinismus zu bewahren, wurde aber 1591 des Landes verwiesen. Auch aus Emden, wo er 1592—95 Pfarrer war, wurde er vertrieben. Sein Gesangbuch und seine Erläuterung des kleinen Katechismus Luthers blieben in den Niederlanden fast noch zwei Jhd.e im Gebrauch.

ADB XVIII, S. 642 f; — van der Aa: Biographisch Woordenboek der Nederlanden XI, S. 435 f; — Ed. Meiners: Oostvrieschlandts kerkelyke geschiedenisse II, 1739; — Schultz-Jacobi en Domela Nieuwenhuis: Bijdragen tot de geschiedenis der evg. luthersche kerk in de Nederlanden I, 1839, S. 44 f; III, 1841, S. 89 bis 97; — J. W. Pont: Geschiedenis van het Lutheranisme in de Nederlanden, 1911. **Goebel.**

Lightfoot, 1. John (1602—1675), geb. in Staffordshire. Als Hauskaplan in Bellaport bei Sir Rowland Cotton begann er seine hebräischen und rabbinischen Studien. 1630 Pfarrer in Ashley, 1643 an Bartholemew in London, 1644 in Great Munden. 1650 wurde er überdies Master von St. Catharine's Hall in Cambridge, 1654 Vizekanzler der Universität Cambridge. An den kirchlichen Fragen seiner Zeit nahm er tätigen Anteil als Sachwalter des Traditionellen, unterstützt von seiner großen Gelehrsamkeit. Seine wissenschaftliche Arbeit hatte die biblische

Geschichte und Chronologie des AT und NT, die Harmonisierung der evg. Berichte und die Bearbeitung und Erklärung der Evangelien auf Grund jüdisch-rabbinischen Materials zum Gegenstand (vgl. ¶ Bibelwissenschaft: II, Sp. 1217). Auf dem letzten Gebiet (Descriptio templi Hierosolymitani, 1650; Horae hebraicae et talmudicae, 1658/78) liegt seine besondere Bedeutung.

Opera omnia ed. J. Leusden 1699 (mit Lebensbeschreibung L.s); — RE³ XI, S. 486 ff. **Baute.**

2. Joseph Barber (1828—89), englischer Theologe der Staatskirche, geb. zu Liverpool. Seine Universitätslaufbahn begann er im Trinity College zu Cambridge. 1871 Domherr der St. Paulskirche in London, 1879 Bischof von Durham.

Seine wissenschaftlichen Hauptwerke sind die Kommentare zu Pauli Briefen an die Galater, zuerst 1865; Philipper, 1868; Colosser und Philemon, 1875, sowie die Ausgabe des Clemens Romanus, 1869 (1890²), Ignatius und Polycarp, 1885. Daneben veröffentlichte er eine Neuausgabe von Mancels Gnostic Heresies, 1875, sowie mehrere Bände Predigten und Aufsätze; er gehörte zu den Revisoren des englischen Textes des NT.s. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 487 ff; — H. W. Watkins: Bishop L., 1894 (auch in Quarterly Review 1893, S. 73 ff). **Wollschläger.**

de Liguori, Alphons Maria (1696 bis 1787), einer der gefeiertsten ¶ Doctores ecclesiae, auf dem Gute Marianella bei Neapel als der Sohn einer angesehenen Adelsfamilie geboren, trieb er zunächst juristische Studien und wurde bereits 1713 Dr. iur. und mit 20 Jahren Rechtsanwalt, lebte aber schon damals neben seinem Beruf eifrigster kirchlicher Frömmigkeit. Als 1723 ein Prozeß durch sein Versehen verloren ging, gab er die juristische Laufbahn auf, widmete sich theologischen Studien, wurde 1725 Subdiakon und 1726 Priester. 1729 bezog er das sogenannte „chinesische Kolleg" in Neapel. Er entfaltete eine umfassende Tätigkeit in der Seelsorge und in den sogenannten ¶ Missionen. 1732 gründete er, mehr von außen dazu angetrieben, als aus eigener Neigung, die „Kongregation des allerheiligsten Erlösers" (Liguorianer oder ¶ Redemptoristen), deren Leitung er auch beibehielt, als er 1762 Bischof von S. Agata dei Goti im Königreich Neapel wurde. Die überaus traurigen religiösen, kirchlichen und sittlichen Zustände Süditaliens gaben ihm reichlich Gelegenheit, durch Abhaltung von Missionen, durch Hebung des Klerus und des Klosterwesens, durch Armenpflege usw. seinen Eifer zu betätigen. Nachdem er schon seit 1765 wegen seiner körperlichen Hinfälligkeit wiederholt bei der Kurie um seine Resignation gebeten hatte, durfte er 1775 auf sein Bistum verzichten und in seine Kongregation zurückkehren. Die letzten Lebensjahre war der fast blinde und fast taube Mann ein beinahe willenloses Werkzeug seiner Umgebung. Daraus erklärt sich wohl zum Teil L.s Widerstand gegen die Kurie während der Wirren, die 1780 f in seiner Kongregation entstanden (¶ Redemptoristen). Die Kurie trug ihm sein Verhalten indessen nicht nach; bereits 1796 wurde er für ehrwürdig erklärt, 1816 selig, 1839 heilig gesprochen; 1871 erhob ihn Pius IX zum Doctor ecclesiae und ordnete den fleißigen Gebrauch der Schriften L.s an: damit hatte L. die höchste Stufe kirchlichen Ansehens erreicht. Gegenwärtig muß er neben ¶ Thomas von Aquino als der einflußreichste kath. Theologe bezeichnet werden. — In L. lebte ein Stück Mittelalter. Er stürmte durch eine mörderische, ekelerregende Askese auf seinen Körper ein; die schlechte und geringe Nahrung beraubte er durch bittere, übelriechende Kräuter jedes Wohlgeschmacks; täglich übte er des Morgens zwei Stunden, solange er dazu körperlich imstande war, blutige Selbstgeißelung, sodaß oft die Wände mit Blut bespritzt waren. Er behalf sich lange mit einem winzigen Wohnraum, schlief und ging auf spitzen Steinen, hatte lange Jahre unter seinem Bett einen Koffer mit Marterwerkzeugen stehen usw. Von steten Gewissensbissen geängstet, war er wie ein unselbständiges Kind in der Hand seines Beichtvaters. Er huldigte einer ausschweifenden Marienverehrung (¶ Maria: I); ihr galt sein erstes größeres Werk, die Glorie di Maria (1750), worin er lehrt, daß die Menschen nur durch die Vermittelung der Maria selig werden können. Auf dem Sterbebette verschluckte er einen Zettel mit einem Lobpreis der Maria. — L. war ein leidenschaftlicher, rastloser Schriftsteller. Seine zahlreichen Schriften zeugen freilich auch von der Oberflächlichkeit seiner Arbeit; ein belgischer Redemptorist hat 15 Jahre daran gearbeitet, die zahlreichen falschen Zitate in L.s Schriften richtig zu stellen, ohne zu einem Abschluß zu kommen. L. schrieb u. a. gegen die über die Alpen dringende französische Freigeisterei. Am bekanntesten wurde er durch seine moraltheologischen Schriften. Seine Verehrer rühmen, daß er die rechte Mitte zwischen den Rigoristen (Strengen) und den Laxen zu halten gewußt habe; doch nähert er sich im ganzen mehr diesen als jenen. In der Frage des Moralsystems (¶ Kasuistik: I, 1 ¶ Jesuiten, Sp. 338 f) war er anfangs Verfechter des (strengeren) „Probabiliorismus", dann bewegte er sich mehr auf der Bahn der (laxeren) „Probabilisten"; sein moraltheologisches Hauptwerk erschien in 1. Auflage als ein Kommentar zu dem laxen Jesuiten ¶ Busembaum, dem er freilich nicht in allem beipflichtet. Auch später behielt er Busembaums Text bei, rückte aber, mit unter dem Eindruck des Jesuitensturms (¶ Jesuiten, 2), von den Probabilisten ab und entwickelte eine neue Form des sogenannten Aequiprobabilismus, der um einen Stich rigoristischer ist, als der eigentliche Probabilismus; d. h. L. verwirft es, im Falle eines Gewissenskonflikts der minder „probabeln" (durch weniger gewichtige Gründe empfohlenen) Meinung zu folgen. In der speziellen Moral (¶ Kasuistik: I) bewegt er sich freilich sehr oft auf dem Niveau der Probabilisten. Es wird z. B. genau auf Mark und Pfennige berechnet, wann ein Diebstahl eine läßliche oder eine Todsünde ist; es wird der Gedankenvorbehalt beim Eide gestattet usw. Bemerkenswert ist, daß Wünschelrute und Unzucht mit dem Teufel in L.s Kasuistik noch eine Stelle finden. L.s Moraltheologie beherrschte im 19. Jhd. den klerikalen Unterricht und daher die Praxis des Beichtstuhls; einflußreiche Moraltheologen wie ¶ Gury und ¶ Lehmkuhl sind L.s Schildknappen. Anderseits hat L.s Moraltheologie schon zu seinen Lebzeiten erbitterten Widerspruch hervorgerufen, der freilich mit dem Erstarken des ¶ Ultramontanismus im kath. Lager mehr und mehr verstummt ist. In protestantischen Kreisen hat besonders L.s Erörterung geschlechtlicher Dinge, auch unglaublicher geschlechtlicher Verirrungen,

und die Tatsache, daß ein Werk, das derartige Erörterungen enthält, für den Unterricht des heranwachsenden Klerus und für die Praxis im Beichtstuhl die Norm bildet, starken Anstoß erregt (vgl. z. B. Robert ¶ Graßmann).

Zahlreiche Gesamtausgaben der Werke L.s, italienisch, französisch, deutsch (von Hugues und Haringer, 42 Bde., 1842—47); — Hauptwerk: Medulla theologiae moralis R. P. ¶ Busembaum S. J. cum adnotationibus per A. de L., 1748, seit 1753² unter dem Titel: Theologia moralis, bereits zu Lebzeiten L.s in 9 Auflagen, seitdem zahlreiche Ausgaben und Uebersetzungen, auch Auszüge mit Weglassung der sittlich anstößigsten Stellen. Vgl. auch L.s La vera sposa di Gesù Christo (Bd. I. II, Roma 1904), die L.s Vollkommenheitsideal enthält; — Briefe: Lettere di S. A. M. de L., 3 Bde., 1887 ff (deutsch: Briefe des heil. Kirchenlehrers A. M. v. L., 3 Bde., 1893 f). — Ueber L. vgl. A. M. Tannoia (persönlicher Schüler L.s): Della vita ed instituto di S. A. M. de L. . . libri quattro, 1798 ff; — K. Dilgskron (Redemptorist): Leben des heil. Bischofs und Kirchenlehrers A. M. de L., 2 Bde., 1887, Hauptwerk; — F. Meffert: Der heil. A. v. L., 1901 (apologetisch mit schwachen Zugeständnissen an die Kritik); — A. Bruckner: Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des heiligen A. v. L., 1904; — J. v. Döllinger und F. H. Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-kath. Kirche I, 1889, S. 356—476 (entschiedene Kritik); — Hellbach: KL² VII, Sp. 2023—2052 (stark apologetisch); — K. Weiß („christkatholischer" Pfarrer in St. Gallen): Beichtgebet und Beichtmoral in der röm.-kath. Kirche, 1901; — O. Zöckler: RE³ XI, S. 489—496 (dort weitere Lit.). **Heussi.**

Liguorianer, Liguoristen, ¶ Redemptoristen.

Likowski, Eduard, kath. Theologe, geb. 1836, Priester seit 1861, war Regens des Priesterseminars in Posen, wurde 1886 Domkapitular, 1887 Weihbischof daselbst, verwaltete 1890—92 (nach dem Tode ¶ Dinders) und verwaltet wieder seit dem Tode ¶ Stablewskis 1906 das Erzbistum Gnesen-Posen. **M.**

Lilburne, John, ¶ Levellers.

Lilie als Symbol ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Lilie (Lilius), Georg (1597—1669), ¶ Gerhardt, Paulus (Sp. 1316).

v. Liliencron, 1. Detlev, ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit, 4.

2. Rochus Frhr., Gelehrter und Schriftsteller, geb. 1820 zu Plön, studierte erst Theologie und Jurisprudenz, später Germanistik, war Privatdozent in Bonn, trat 1848 in die Dienste der schleswig-holsteinischen Regierung, vertrat 1848—50 seine Heimat in Berlin, war dann Professor der deutschen Sprache und Literatur in Kiel und Jena, von 1855 an Intendant und Bibliotheksvorsteher in Meiningen, leitete von 1869 an die Herausgabe der Allgemeinen deutschen Biographie, zunächst in München, seit 1876 als Stiftspropst in Schleswig, siedelte 1908 nach Berlin, 1911 nach Koblenz über.

Außer germanistischen und historischen Arbeiten veröffentlichte er liturgische: Liturgisch-musikalische Geschichte der evg. Gottesdienste 1523—1700, 1893; — Chorordnung für die Sonn- und Festtage des evg. Kirchenjahrs, 1900. **M.**

Lilienthal, Theodor Christoph (1717 bis 1781), geboren in Königsberg als Sohn des dortigen Diakonus und Bibliothekars Michael L. (1686—1750), seit 1751 ebda. Professor der Theologie, seit 1763 Pastor an der Domkirche. Als Schüler von F. A. ¶ Schultz verband er ¶ Wolff'sche Philosophie mit pietistischer Frömmigkeit und zeigte als antideistischer Apologet nach Art der englischen Apologetik ¶ Lardners u. a. die Vernunftgemäßheit des Christentums. — ¶ Rationalismus: III.

Verf. u. a.: Die gute Sache der in der hlg. Schrift AT und NT enthaltenen göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet, 1750—80; — Ferner Predigtsammlungen. — Ueber Michael L. vgl. J. J. Moser: Lexikon der jetzt lebenden Theologen, 1740, S. 404 ff; — Ueber Th. Ch. L. vgl. Walter Wendland: L. E. von Borowski, 1910, S. 26 ff. 38. **Zsch.**

Lilith, nach babylonischer Vorstellung eine Sturmdämonin (babylonisch lilîtu von lil, sumerisch = Sturm), Weib des Lilû. Die Gestalt ist von den Juden in nachexilischer Zeit übernommen worden und tritt im AT (¶ Geister usw., 3) nur Jes 34_{14} neben wilden Tieren und tierischen Dämonen als Bewohnerin von Ruinen auf. Nach Ap. Bar 10_{8} wohnen solche Wesen in der Wüste und haben eine klagende, heulende Stimme. Das spätere Judentum, das viel von ihnen redet, deutet „Lilin" von hebräisch Lajil = Nacht als „Nachtdämoninnen", die als schön geputzte Weiber mit langem Haar die Männer verführen oder den Kindern nachstellen. Nach anderer Tradition ist L. „Adams erste Frau", mit dem sie Dämonen erzeugt hat. Goethe hat diese Gestalt gekannt und läßt sie in der Walpurgisnacht auftreten. So ist eine altbabylonische Figur durch jüdische Vermittlung in den „Faust" gekommen.

Ludwig Blau in: Jewish Encyclopedia VIII, 1904, S. 87 f (woselbst Literatur); — Ueber das Babylonische vgl. Heinrich Zimmern: Keilinschriften und das AT, 1903³, S. 460 A. 7, S. 462. **Gunkel.**

van Limborch, Philipp (1633—1712), geb. in Amsterdam, 1657 Prediger in Gonda, 1667 in Amsterdam und 1668 Professor am arminianischen Kollegium (¶ Arminius usw.), war der hervorragendste Theologe der remonstrantischen Kirche in der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s, unter dem das Seminar eine eigentliche Blütezeit erlebte. Er hat sich durch die Herausgabe der Schriften seines Oheims ¶ Episkopius und einer eigenen vollständigen Darstellung der remonstrantischen Lehre sowie als Kirchenhistoriker verdient gemacht. Gegenüber den Spitzfindigkeiten der spätern Calvinisten betonte er für die theologische Methode den Grundsatz, daß man sich in all diesen Fragen am besten an die einfachen Worte der Schrift halte. Er war ein milder und maßvoller Theologe, der aber seinen Standpunkt mit Würde gegen Katholiken und Calvinisten verteidigte.

RE³ XI, S. 501 ff; — Schriftenverzeichnis in Chr. Rogge: Bibliotheek remonstr. geschriften, 1863, S. 52 ff. — L.s Hauptwerke: Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa, 1686; — De veritate religionis christianae, 1687; — Historia Inquisitionis, 1692. **W. Hadorn.**

Limburg, Bistum. In der zum Trierer Sprengel und Territorium gehörigen Stadt L. war seit 1794 ein erzbischöflicher Offizial als Generalvikar tätig. Dem L.er Vikariat, das den Untergang der Erzdiözese ¶ Trier überdauert hat, wurden 1822 die ehemaligen mainzischen ¶ Ruralkapitel Höchst, Königstein und Rheingau, dann alle kath. Kirchen Nassaus (¶ Hessen: V, 2) zugewiesen. Die nassauische Regierung erstrebte seit 1818 im Verein mit Frankfurt a. M. die Erhebung des Vikariats zum Bistum. Doch wurde erst 1827 das in der Bulle Provida

solersque (1821) dem Erzbistum ¶ Freiburg unterstellte Bistum L. tatsächlich errichtet. Der Herzog erhielt dem Bistum gegenüber seine Kirchenhoheit aufrecht. Auf die Wahl des Bischofs übte er großen Einfluß aus; die Dekane, deren Bezirke die Regierung abgegrenzt hatte, wurden von ihm ernannt. Erst Bischof Peter Josef Blum (1842—84; geb. 1808 in Geisenheim) verweigerte dem hergebrachten nassauischen Staatskirchenrecht die Anerkennung. Er setzte durch, daß die Theologen seiner Diözese statt der Universität Gießen seit 1851 die neue Mainzer Lehranstalt (¶ Ketteler) besuchen konnten. Nach achtjährigem Kampfe erlangte er das Recht (1861), die kirchlichen Stellen zu besetzen; allerdings blieb die Regierung befugt, einen Kandidaten als persona minus grata (als weniger genehm) zu bezeichnen. Neue Vorteile wußte Blum sich unter preußischer Herrschaft zu verschaffen: der Zentralkirchenfonds wurde dem Bischof überlassen und der Staatszuschuß erhöht. Aber der ¶ Kulturkampf brachte gerade Blum in schärfsten Konflikt mit der Regierung (¶ Hessen: VI b, 2). Sein vom Papst ernannter 2. Nachfolger Karl Klein (1886—98) war ihm gesinnungsgleich und schon längst die Seele der Diözesanregierung in kirchenpolitischen Fragen. Das von Klein geförderte Ordenswesen entfaltet sich unter dem jetzigen Bischof, dem Zisterzienser Dominikus Willi (geb. 1844 zu Ems i. d. Schweiz, bis 1898 Abt von Marienstatt), immer kräftiger. Die Diözese, die aus dem Regierungsbezirk Wiesbaden und 3 hessischen Ortschaften besteht, ist in 15 Dekanate und das bischöfliche Kommissariat Frankfurt eingeteilt. Diözesanklerus 1909: 338 aktive Weltpriester, 64 Ordensgeistliche. 5 Klöster mit 159 Mönchen; 124 Laienbrüder; in 109 Niederlassungen 1162 Klosterfrauen (davon 820 barmherzige Schwestern in 86 Niederlassungen).

Matthias Höhler: Geschichte des Bistums L., 1908; — Ulrich Stutz: Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes, 1909, S. 118 und 217; — H. A. Krose: Kirchl. Handbuch I, 1908, S. 37 f; II, 1909, S. 429 f. **Bigener.**

Limburg, Jakob, ¶ Hessen: I, 3.

Limburg-Styrum, Graf, seit 1770 Fürstbischof von ¶ Speyer.

Limbus = Saum, Rand (nämlich der Hölle), nach scholastischer Lehre der Aufenthaltsort der Seelen, die ohne ihre Schuld vom Himmel ausgeschlossen bleiben und im L. ohne Freude, aber auch ohne Strafpein (poenae sensus) leben. Man unterscheidet den L. patrum (auch „Abrahams Schoß"), in dem die at.lichen Gerechten samt den rechtschaffenen Heiden waren, bis Christus bei seiner ¶ Höllenfahrt ihnen Erlösung brachte, und den L. infantium bezw. puerorum, d. h. der ungetauft sterbenden Kinder, die von der Höllenpein verschont bleiben, weil sie nur mit der „Erbsünde" behaftet sind (¶ Katholizismus, 2, Sp. 1035). — Ueber den L. purgatorii vgl. ¶ Fegfeuer.

KL^2 VII, S. 2059 ff; — Joseph Pohle: Lehrbuch der Dogmatik I^3, 1907, S. 513 ff; II^3, S. 201 ff. **Zsch.**

Limina apostolorum. Visitatio liminum apostolorum, d. h. Besuch der Kirche der hlg. Apostel Petrus und Paulus in Rom, vgl. ¶ Hauptkirchen Roms, speziell über die Pflicht der bischöflichen Romfahrt ¶ Kirchenverfassung: I, B, Sp. 1403.

Limitation (Landvermessung) ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: I, B 3 b (Sp. 529 f).

Linck, Wenzeslaus (1483—1547), geb. in Colditz, studierte in Leipzig und, nachdem er in Waldheim in den Augustinerorden eingetreten war, in Wittenberg, erwarb sich hier die theologischen Würden, hielt Vorlesungen, predigte und war Prior des Augustinerklosters, während Luther Subprior war. Dann predigte er in München und unter besonders großem Beifall in Nürnberg. 1520 wurde er ¶ Staupitz' Nachfolger als Generalvikar der deutschen Augustinerkongregation. Als solcher präsidierte er dem Augustinerkapitel, das Epiphanias 1522 zu Wittenberg stattfand und beschloß, den Austritt aus den Klöstern freizugeben, und dem Pfingstkapitel in Grimma, das die Wittenberger Beschlüsse etwas einschränkte und das tumultuarische Auslaufen so vieler Mönche aus den Klöstern verurteilte. 1523 legte er sein Amt nieder und wurde Prediger in Altenburg. Von 1525 bis zu seinem Tode war er Prediger in Nürnberg (¶ Bayern: I, 1), erst am Katharinenkloster, dann in der Spitalkirche zum Heiligen Geist. Außer mehreren schlicht-evg. Predigten und verschiedenen Traktaten vf. L. u. a. 1523 eine Schrift über kommunale Armenpflege zur Bekämpfung der Bettelei (vgl. ZWL 1885, S. 584 ff). Sein Hauptwerk ist eine 1543—1545 erschienene dreiteilige Auslegung des AT.

Werke, hrsgeg. von Wilh. Reindell, 1894; — Ders.: W. L. von Colditz, 1892; — R. Bendixen in: RE^3 XI, S. 505—513 (dort weitere Lit.); — Dazu Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (an vielen Stellen, zuletzt XV, 1909, S. 199 f). **O. Clemen.**

Linckens, Hubert, ¶ Herz Jesu: III, A 2.

Lincoln, Abraham (1809—65), ¶ Sklaverei und Christentum.

Lindau ¶ Confessio Tetrapolitana.

Lindberg, 1. Jacob Christian (1797 bis 1857), dänischer evg. Theologe, Orientalist, 1822 bis 1830 Oberlehrer an der Metropolitanschule in Kopenhagen, 1844 Pfarrer zu Pingsted (Falster), 1857 zu Lille Lyndby (Seeland). Leidenschaftlicher Vorkämpfer der theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen ¶ Grundtvigs (¶ Dänemark, 4), befehdete L. mit ungestümer Rücksichtslosigkeit „rationalistische" Prediger und Professoren, wie H. N. ¶ Clausen.

Vgl. seine Streitschriften: Bemärkninger i Anledning af Kirkens Gjenmäle, 1825; — Er Dr. Prof. theol. H. N. Clausen en ärlig Lärer i den kristne Kirke?, 1829; — Trykkefriheden, 1830. — Verf. außerdem gelehrte numismatische und epigraphische Abhandlungen (z.B. De inscriptione Melitensi Phoenicio-graeca, 1828), hebräische Lehrbücher und eine von ihm vollständig neu unternommene Uebersetzung der Bibel (1837—53), 1857—58^2. — Ueber L. vgl. L. Koch: Den danske Kirkes Historie II, 1883; — Dansk biografisk Lexikon X, S. 303—06. **P. P. Jörgensen.**

2. Otto Emil, evg. Theologe, geb. 1850 bei Nyköping (Schweden), 1883 Repetent in Uppsala; 1891 Lektor, 1894 Dozent, 1898 Professor der semitischen Sprachen in Gothenburg.

L. gab außer geschätzten Facharbeiten drei Sammlungen „Religiösa meditationer och stämningar" (1900. 1901. 1903) heraus, die in einziger Weise die religiösen Bedürfnisse der gebildeten Volksschichten Schwedens befriedigten, lieferte 1902 in „Framtidens kristendom" einen großzügigen Beitrag zur Weiterbildung der Religion und läßt jetzt eine umfangreiche populäre Religionsgeschichte erscheinen: Gudsordets utvecklingsgång i världen, 1905 ff. **R. Schmidt.**

Lindblom, Jakob Axelsson (1746 bis

1819), schwedischer evg. Theologe, geboren zu Skeda in Oestergötland, 1779 Professor an der Universität Uppsala, 1786 Bischof von Linköping, 1805 Erzbischof, 1809 Mitglied der schwedischen Akademie (¶ Schweden, 5). Glänzender Redner, eifriger Aufklärungsverbreiter, gab eine kurze Zeit ein „Journal für Prediger" heraus; obwohl er eine ziemlich oberflächliche wissenschaftliche Bildung hatte, war er ohne Zweifel der am meisten typische, wirksamste und einflußreichste Vertreter der im ganzen milden schwedischen „Neologie". Sein Name ist mit dem bis 1878 geltenden sogenannten L.schen Katechismus von 1810 (Ablöser des Svebiliusschen; ¶ Schweden, 3) und der Kirchenagende von 1811 (Ablöser der Agende von 1693; ¶ Schweden, 5) verknüpft. Die beiden — von kirchlichen Kommissionen vorbereiteten — Bücher wurden von den ¶ Lesern am eifrigsten bekämpft.

Edvard M. Rodhe: J. A. L. såsom biskop i Linköping, 1905. **P. P. Jörgensen.**

Lindenberg, Johann Karl (1798—1892) und Heinrich (geb. 1842), ¶ Lübeck: II, 1. 2.

Lindenborn, Heinrich (1706—50), ¶ Kirchenlied: II.

Lindner, Theodor, Historiker, geb. 1843 in Breslau, a.o. Prof. ebenda 1874, o. in Münster 1876, in Halle 1888, hat mit der Darstellung mittelalterlicher Epochen und Einrichtungen begonnen, aber frühzeitig das Ungenügende geschichtlichen Einzelwissens empfunden. Er hat die Aufgabe der Geschichte nicht im bloßen Verständnis der Vergangenheit gesehen, sondern von ihr gefordert, daß sie „die Entstehung unseres heutigen Seins erklären soll", also allgemeine Geschichte mit bewußter Einmündung in die Gegenwart sei. Und zwar gibt es für ihn nur *eine* Geschichte, in der politische, soziale und kulturelle Elemente fortwährend ineinandergreifen. Er hat zugleich sein Nachdenken auf eine Theorie der Geschichte gelenkt, die realen Kräfte der Entwicklung und die Formen ihres Verlaufs, unter Ablehnung einseitiger Anschauungen, in verständiger Abwägung gegensätzlicher Anforderungen geschichtsphilosophisch zu ermitteln gesucht.

Vf. u. a.: Die Veme, 1888; — Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern (1237—1437) I, 1890; II, 1893; — Die deutschen Königswahlen, 1893; — Die Fabel von der Bestattung Karls des Großen, 1893; — Geschichte des deutschen Volkes, 2 Bde., 1894; — Geschichtsphilosophie (Einleitung zu dem folgenden), 1901, 1904²; — Weltgeschichte seit der Völkerwanderung (auf 9 Bände berechnet) I—VII, 1901—1910. **Ed.**

Lindsey, Theophilus (1723—1808), englischer Unitarier, geb. zu Middlewich, nach kurzer Wirksamkeit als Geistlicher in Spitalfields (London) und als Kaplan und Erzieher beim Herzog von Somerset (bis 1756) Pfarrer in Kirkby-Wisk, in Piddletown und in Catterick, wo er noch 1763 trotz schon vorhandener theologischer Abweichung die Unterschrift unter die 39 ¶ Artikel geleistet hatte, um deren Aufhebung er mit Blackburne, seinem Schwiegervater (vgl. dessen „Confessional"), und mit vielen andern Gesinnungsgenossen beim Parlament 1772 vergeblich petitionierte. Dieser Fehlschlag trieb ihn aus der Kirche (1773) und veranlaßte die Gründung der Londoner unitarischen Gemeinde durch L., ¶ Priestley u. a. (¶ Unitarier); deren Prediger blieb er bis 1793.

Ueber seinen Austritt schrieb L. 1774 eine Apologie; — Verf. ferner u. a. Sequel, 1776; — The Catechist, 1781; — An Historical View of the State of the Unitarian Doctrine and Worship from the Reformation to our time, 1783; — Vindiciae Priestleianae, 1788; — A second Adress to the Students (auch für ¶ Priestleys Kritik der Lehre von der Gottheit Christi, deren biblische Beweisstellen er zum Teil als textlich verderbt kritisiert); — Conversations upon Christian Idololatry, 1792; — Conversations on the divine Government, 1802. — Ueber L. vgl. Thomas Belsham (L.s Nachfolger in London): Memoirs of Th. L., 1812; — Dictionary of National Biography XXXIII, S. 317 ff; — RE³ XI, S. 503 f. **Zsch.**

Lingard, John (1769—1851), kath. Historiker und Theologe, geb. in Winchester, 1795 zum Priester ordiniert, wurde nach längerer Tätigkeit als Professor in Ushaw bei Durham Kaplan in Hornby bei Lancaster (seit 1808).

Verf. u. a.: Catholic Loyalty vindicated, 1805; — A Review of certain anticatholic Publications, 1813; — History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church, (1806) 1858⁴ (1847 deutsche Uebersetzung auf Grund von 1845³); — History of England (bis 1688), (1819 ff) 1854⁶ (deutsch 1827 ff, 10 Bde.); — Auch seine Catechetical Instructions on the Doctrines and Worship of the catholic Church sind oft aufgelegt; — L. gab auch 1836 (anonym) eine Uebersetzung des NT heraus. — Ueber L. vgl. KL² VII, S. 2070 ff; — RE³ XI, S. 505; — Dictionary of National Biography XXXIII, S. 329 f. **Zsch.**

Lingen ¶ Reformierte hohe Schulen.

v. Lingg, Maximilian, kath. Prälat, geb. 1842 zu Nesselwang (Allgäu), 1865 Priester in der Diözese Augsburg, 1874 Prof. am Lyzeum in Bamberg, 1881 Domkapitular, 1892 Dompropst in Bamberg, seit 1902 Bischof von Augsburg.

Verf. u. a.: Die Zivilehe vom Standpunkt des Rechts, 1870; — Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation in Deutschland, 1888; — Kulturgeschichte der Diözese und Erzdiözese Bamberg seit Beginn des 17. Jhd.s I, 1900. **M.**

Link, Wenzeslaus, = ¶ Linck.

v. Linné (Linnaeus), Karl (1707 bis 1778), Botaniker, Sohn eines schwedischen Predigers. 1735 erschien sein Systema naturae, das von 14 Seiten der 1. Ausgabe allmählich bis zu 10 Bänden der 13. Auflage anwuchs. 1737 gab L. die Ausführung seines botanischen Systems unter dem Titel „Genera plantarum" heraus, das in kurzer Zeit über die ganze Erde verbreitet wurde. 1738 veröffentlichte L. die „Fundamenta botanica". 1741 übernahm er in Upsala den Lehrstuhl für Anatomie, den er nach einem halben Jahre mit dem botanischen vertauschte. Wenn auch das Linnésche System nicht mehr in voller Geltung ist — seine Nomenklatur ist fast durchweg von Bestand geblieben —, so ist doch die Arbeit L.s als bahnbrechend zu betrachten. Es ist nicht gerechtfertigt, L.s Einteilung als eine „künstliche" zu bezeichnen und von ihr die neuere als „natürliche" zu unterscheiden. Auch L.s Einteilungsprinzip war sowohl der Lebensäußerung wie der Morphologie entnommen. Aber es war einseitig; denn die Pflanzengattungen wurden lediglich nach Anzahl, Gestalt, Lage und gegenseitigem Verhältnis der Befruchtungsorgane bestimmt. Oft entsprechen die so entstandenen Klassen nicht den natürlichen Gruppen. Trotzdem ist die Grundteilung L.s in Phanerogamen und Kryptogamen (oder in blütentragende und blütenlose Pflanzen) geblieben, nur daß man heute, auf das Wesentliche achtend, von Samen-

und Sporenpflanzen (Spermophyta und Sporophyta) spricht und die letzteren nicht mehr in eine einzige Klasse zusammendrängt. Aeußerlicher noch war die Klassifikation der Tierwelt, die L. 1746 unternahm. Sein zoologisches System war nur auf die äußeren Formverhältnisse des Tierkörpers gegründet, ohne die inneren Organe zu berücksichtigen. Daher bedeutete es keinen wissenschaftlichen Fortschritt, brachte aber Ordnung in das Chaos. Geändert wurde es erst durch ¶ Cuviers Arbeiten. — L.s größtes und eigentlich wissenschaftliches Verdienst besteht darin, daß er den Begriff der Art als natürlicher Einheit auf das ganze System der Organismen zur Anwendung brachte. Seine philosophische und systematische Bearbeitung des Artbegriffs stellte fest, daß die Art nicht nur eine logische, sondern auch eine natürliche Einheit bildet. Hiermit war das Fundament gelegt, auf dem ¶ Darwin einerseits, Albert ¶ Wigand andererseits ihre naturphilosophischen Erwägungen anstellen konnten. Der Gedanke einer fortgehenden Transmutation der Arten lag L. fern. Er schreibt: „Wir zählen so viele Arten wie verschiedene Formen am Anfang geschaffen worden sind." Dieser Satz darf jedoch nicht in dem Sinn verstanden werden, daß alle einzelnen Arten am Anfange von Gott erschaffen worden seien. Vielmehr ist L.s Meinung, daß „der Schöpfer" am Anfang Wesen geschaffen hat mit der Bedingung zur Entstehung weiterer Formen. Daher seine, in deistischer Weise (¶ Deismus: II) Gott und Natur trennenden, Sätze: „Der Schöpfer hat am Anfang so viele verschiedene Individuen gesetzt, wie es natürliche Ordnungen gibt. Diese ursprünglichen Pflanzen hat der Allmächtige unter einander gemischt; infolgedessen sind die Gattungen entstanden. Diese generischen Pflanzen hat die Natur gemischt, woraus so viele Spezies einer Gattung entstanden sind, wie es deren heute gibt." L.s religiöse Aussprüche beziehen sich fast ausnahmslos auf die göttliche Vorsehung. Verbunden war damit eine streng tugendhafte Gesinnung; die Vermählung beider ergab ihm den festen Glauben an die Vergeltung, die schon in diesem Leben sich auswirkt. Gott hat den Menschen dazu auf den Erdenball gesetzt, „daß derselbe den unsichtbaren Werkmeister auf Grund seines so herrlichen Werkes lobpreise und bewundere!" Sein Wahlspruch war: Innocue vivito, numen adest (Lebe unsträflich, die Gottheit ist gegenwärtig). In seinen letzten Lebensjahren war L. Mitglied der Kommission zur Verbesserung der schwedischen Bibelübersetzung, mit der Aufgabe, zur richtigen Bestimmung der in der heil. Schrift erwähnten Pflanzennamen seinen Rat zu erteilen.

Dietrich Heinrich Stöver: Leben des Ritters C. v. L., nebst den biographischen Merkwürdigkeiten seines Sohnes, 2 Bde., 1792; — Johannes Gistel: Carolus Linnaeus, 1873. **Beth.**

Linsenmann, Franz Xaver (1835—98), kath. Moraltheologe, geb. zu Rottweil, 1859 Priester, 1867 a.o., 1872 ord. Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1889 Domkapitular in Rottenburg, starb 1898 zu Lauterbach als präkonisierter Bischof (¶ Präkonisation) von Rottenburg, setzte die Bestrebungen ¶ Sailers und ¶ Hirschers auf religiöse Vertiefung der kath. Moraltheologie fort. Er war ein Gegner der liguorianisch-jesuitischen Moralauffassung (¶ Kasuistik: I), lehnte die Moralsysteme ab und suchte durch starke Betonung der Liebe die Gewissenskonflikte zu lösen. Zugleich wandte er den sozialen Problemen ethisches Interesse zu. Seine jesuitischen Gegner vereitelten eine ausgedehntere Wirkung seiner Reformbestrebungen; sie blieben fast allein auf Württemberg beschränkt.

Verf. u. a.: Michael Bajus, 1867; — Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhards, 1877; — Konrad Summenhartt, 1877; — Lehrbuch der Moraltheologie, 1878; — Die sittlichen Grundlagen der akademischen Freiheit, 1888. — Ueber L. vgl. ThQ 1899, S. 375 ff, und ADB Bd. 52, S. 2 ff. **Engert.**

Linsenmayer, Anton, kath. Kirchenhistoriker, geb. 1850 zu München, 1874 Priester, 1887—1896 Professor am Lyzeum zu Passau, lebt in München.

Verf. u. a.: Die Entwicklung der Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, 1877; — Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jhd.s, 1886; — Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905. **Engert.**

Linus, Papst (67?—76?). Nach kath. Auffassung wurde der in Volterra geborene Sohn des Herculanus vom ersten Bischof von Rom, dem hl. Petrus, zu seinem Nachfolger ernannt, wobei das Jahr seines Amtsantritts wie seines Märtyrertodes unbestimmt gelassen wird. Die Verzeichnisse der römischen Bischöfe stellen seinen Namen an die erste Stelle. Vielleicht war er Presbyter in Rom in den ersten Zeiten der römischen Kirche. Er wird zum Teil mit dem II Tim 4 $_{21}$ genannten L. gleichgesetzt.

RE[3] XI, S. 513. **Werminghoff.**

Linzer Friede (1645) ¶ Oesterreich-Ungarn: II (Ungarn).

Lioba († um 782), Freundin und Mitarbeiterin des Winfried ¶ Bonifatius, der die aus vornehmer angelsächsischer Familie stammende Benediktinerin (Nonne im Kloster Wimborne) als Aebtissin nach Tauberbischofsheim berief und mit der Leitung der andern neuen deutschen Nonnenklöster betraute.

L.s Briefwechsel in MG Epist. III, 280 f. 335 f. 382 f. 387. — Ueber L. vgl. Alb. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands I [4], 1904, S. 490 ff; — † Fr. Baum: L., 1866. **Zsch.**

Lionardo da Vinci ¶ Renaissance: II, 3 a ¶ Christusbilder, 2.

Lipp, Joseph (1795—1869), kath. Prälat, geb. in Holzhausen (Württ.), 1819 Priester, 1832 Rektor des Gymnasiums in Ehingen, 1845 Stadtpfarrer und Dekan daselbst, 1847 zum Bischof von Rottenburg gewählt. Er versuchte den Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche durch eine gütliche Uebereinkunft ein Ende zu machen. Seine Vereinbarungen mit der Regierung wurden von der Kurie 1854 nicht genehmigt. Die Konvention zwischen Württemberg und Rom, die in der Bulle Cum in sublimi, 1857, publiziert wurde, scheiterte an dem Widerstand der Stände. Als dann durch das Gesetz von 1862 das Verhältnis von Staat und Kirche in ¶ Württemberg einseitig geregelt war und L. sich dabei beruhigte, begann eine allmählich erfolgreiche Agitation des ¶ Ultramontanismus gegen L. („Rottenburger Wirren", die ihm die letzten Tage seines Lebens verbitterten).

ADB XVIII, S. 732 ff. **Th. Engert.**

Lippe. Uebersicht.

I. L.-Detmold; — II. Schaumburg-L.

I. Lippe-Detmold.

Das Fürstentum L.-D. liegt mit seinem jetzigen,

ziemlich verkleinerten Bestande, auf altgeschichtlichem Boden. Hier war es, wo Arminius den Varus schlug, hier fand auch die Schlacht statt, in der Karl der Große bei Theotmelli (Detmold) die Sachsen besiegte (783), und nicht weit von hier, jenseits des Teutoburger Waldes, errichtete derselbe siegreiche König an den Quellen der Pader das Bistum ¶ Paderborn, von dem aus dann auch die Landschaften christianisiert wurden, die jetzt dem L.schen Fürstenhause untertänig sind. Eine uralte Kirche, unweit Detmold in Heiligenkirchen gelegen, soll aus jenen Zeiten stammen, wie denn auch in dem bei Salzuflen gelegenen Dorfe Schötmar bis zur Mitte des 19. Jhd.s eine, wohl in jenen Tagen gebaute, dem Missionar ¶ Kilian (= Killena) geweihte Kirche sich befand. Nach dem Chronisten war von Karl dem Großen auch in der Nähe des jetzigen Dorfes Schieder (Skidroberg) 784 eine freilich auch jetzt nicht mehr vorhandene Kirche gebaut worden. Paderborn mit seinem Bischofssitze bildete den kirchlichen Mittelpunkt für diese Landschaften. — Schon verhältnismäßig früh fand die Reformation hier Eingang und zwar durch einen mit Luther befreundeten Dr. Johann Dreyer, der von Herford aus, wo er in das Augustinerkloster eingetreten war, für das Werk Luthers erfolgreich zu werben verstand, teils mündlich, teils auch durch Verbreitung der Schriften Luthers und Melanchthons (um 1524). Durch ihn wurde, wie in Herford, auch in seiner Vaterstadt Lemgo eine Anzahl von angesehenen und einflußreichen Männern für die Reformation gewonnen — unter ihnen der Magister und Stadtschreiber Engelbert Preine (1525) —, nachdem dessen Einwohner auch auf anderen Wegen, nämlich durch ihre Handelsverbindungen, mit der von Wittenberg ausgegangenen Bewegung bekannt geworden waren. Mit dem nahe gelegenen Herford traten sie nun in enge Verbindung und besuchten zunächst Sonntags die Predigten ihres Landsmannes Dreyer, ohne sich durch ihre papistischen Priester oder auch durch den Landesherrn, Graf Simon V, und den Magistrat der Stadt daran hindern zu lassen. Bald trat nicht nur der einer Lemgoer Patrizierfamilie entstammende Hauptpastor Moritz Piderit trotz anfänglicher Polemik gegen die Reformatoren über, sondern es wurde 1532 an Stelle des bisherigen Rates der Stadt ein neuer gewählt, dessen Wahl einen Sieg der Reformation bedeutete. Einen ähnlichen Verlauf nahm, wenn auch unter vielen Kämpfen, die Reformation in Lippstadt, die, von den Grafen zur Lippe gegründet, bis 1851 noch zu den Besitzungen des Lippeschen Grafenhauses gehörte (seitdem preußisch). Die Lippstädter Augustiner schickten zwei ihrer Genossen, die Ordensbrüder Johann Westermann und Hermann Koiten, nach Wittenberg. Diese traten dann als Zeugen des Evangeliums in Lippstadt auf und fanden dauernden Erfolg nicht nur in der Stadt, sondern auch in der näheren und selbst weiteren Umgegend, obwohl der Herzog von Jülich, Cleve, Berg und Mark nebst dem Grafen zur Lippe die Stadt 1533 zur Kapitulation zwang und die evg. Prediger, vier an der Zahl, wenigstens für einige Zeit, aus ihr vertrieb. — Für den Sieg der Reformation im Lande war der Tod des Grafen Simon V (1536) von entscheidender Bedeutung. Denn zwei der Reformation anhängende Fürsten, der Landgraf ¶ Philipp von Hessen und der Graf Jobst von Hoya, wurden zu Vormündern seiner noch unmündigen Söhne ernannt, des Erbgrafen Bernhard VIII und seines Bruders Hermann Simon, nachherigen Grafen von Spiegelberg und Pyrmont (¶ Waldeck). Landgraf Philipp sorgte dafür, daß seine Mündel mit aller Sorgfalt in der evg. Lehre erzogen wurden, überließ aber die Regierung des Landes seinem Mitvormunde, und als nun die Ritterschaft und die Städte eine Reformation der Kirche einmütig verlangten, setzte der Graf von Hoya kein Hindernis entgegen. Er berief von Bremen her zwei vertrauenswürdige Theologen, Johann ¶ Timan und M. Adrian Buxschoten, die beauftragt wurden, eine Kirchenordnung auszuarbeiten. Diese wurde im Jahre 1538 von den Ständen angenommen. Zum Zustandekommen dieser Reformation hat ganz besonders Simon Wendt, Landdrost und Erbherr zu Varnholz, beigetragen. Unter Graf Bernhards (gest. 1553) Nachfolger dem unmündigen Grafen Simon VI, gab der Generalsuperintendent M. Johann v. Exter (von Iggenhausen), der in Wittenberg studiert hatte, dem Lande eine neue Kirchenordnung, durch die der L.schen Landeskirche das Wittenberger Gepräge bestimmt und unverkennbar aufgedrückt wurde. Die ¶ Konkordienformel fand freilich hernach hier nicht Eingang. Denn Graf Simon VI wollte in seiner Kirche nichts anderes gelten lassen, als die hlg. Schrift und die alten Bekenntnisse der Christenheit in schriftgemäßer Ausprägung. Er war auch darauf bedacht, die Ordnung des gottesdienstlichen Lebens in seiner Kirche so einfach wie möglich herzustellen, ohne allen äußerlichen Prunk. Das führte ihn 1612 zur reformierten Kirche (¶ Deutschland: II, 3, Sp. 2113 f), und trotz anfänglichen Widerstandes in einigen Orten wurde der Calvinismus in fast ganz L. durchgeführt. Da von Simon VI eine neue Kirchenordnung noch nicht eingeführt worden war, so wurde 1684 durch den Grafen Simon Heinrich die noch jetzt bestehende Kirchenordnung erlassen, in welcher der Heidelberger Katechismus (¶ Katechismus: II, 5) als Bekenntnisschrift bezeichnet wird. Lemgo aber und ein Teil der landsässigen Ritterschaft blieben ihrer lutherischen Prägung treu, und darüber wurde im Jahre 1717 ein Vertrag mit der Landesherrschaft geschlossen, wonach jener Stadt die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer kirchlichen Angelegenheiten zugestanden wurde, ein Verhältnis, das erst um die Mitte des 19. Jhd.s (1854 ff) dahin abgeändert worden ist, daß auch die lutherischen Kirchen in Lemgo unter das von da an gemeinsame Landeskonsistorium gestellt worden sind mit einem eigenen Vertreter (Konsistorialrat) in dieser Behörde.

Die Veränderungen, die auf theologischem Gebiete und auch auf dem der kirchlichen Verfassung seit den Tagen Simons VI in Deutschland stattgefunden haben, hat auch die evg. Kirche im Fürstentume L. mit durchgemacht. Auch hier hat der Pietismus s. Z. eingewirkt. Unter der trefflichen Fürstin Pauline, einer Bernburgischen Prinzessin, die im Anfange des 19. Jhd.s für ihre beiden Söhne Leopold und Friedrich die vormundschaftliche Regierung führte, drang dann auch die Aufklärung in die Kirchen und in die Schulen des Landes ein. Das Kirchen- und namentlich auch das Schul-

wesen (Gründung eines eignen Lehrerseminars) im Lande zu fördern, war ihr hauptsächlichstes Anliegen, und bei diesen Bemühungen war namentlich der aus dem Rheinlande stammende Generalsuperintendent Weerth ihre rechte Hand. Statt des Heidelberger Katechismus wurde damals ein „Leitfaden" für den Unterricht in Kirchen und Schulen verordnet, welcher der „Aufklärung" dienen sollte, ohne aber dabei den supranaturalen Grund des Evangeliums zu verleugnen. 1828 folgte ein neues Gesangbuch mit zum Teil wenigstens glücklich verbesserten Liedern. Dagegen erhob sich freilich bald eine „pietistische" Erweckungsbewegung, genährt von der gleichartigen, im benachbarten Ravensbergischen hervorgetretenen Strömung (¶ Pietismus: II); man wollte vor allem den Heidelberger Katechismus nicht fahren lassen. Von Obrigkeits wegen wurden in einigen besonders rührigen Gemeinden die „Konventikel" verboten und mit Strafen belegt, so daß aus diesen Dörfern Auswanderungen nach Amerika stattfanden. Begünstigt durch die nach 1848 eingetretenen politischen Verhältnisse, haben die streng Reformierten es schließlich auch erreicht, daß der Heidelberger Katechismus wieder Unterrichtsbuch wurde, und daß anstatt des Weerthschen Gesangbuches ein neues mit möglichst „unveränderten" Liedern eingeführt wurde (1862). 1877 erfolgte eine Neugestaltung der Kirchenverfassung im presbyterianischen Sinne mit einer beratenden und beschließenden Synode, — eine Einrichtung, die zur Neubelebung des kirchlichen Lebens nicht ohne Einfluß gewesen ist.

L.-Detmold zählt z. Z. etwa 151 000 Einwohner, von denen rund 125 000 der reformierten, 14 700 der lutherischen Kirche angehören. Die Reformierten haben 41 Gemeinden, die Lutherischen 5. Die Hugenottenkolonien, die sich in Lemgo und Detmold gebildet hatten, bestehen nicht mehr. Eine unierte Kirche gibt es in L. nicht; unierte Zuzöglinge treten entweder in die lutherischen oder in die reformierten Gemeinden ein. Dem Luthertum hat in der achtundvierziger Zeit ein aus dem Rheinlande stammender Pastor, der später in Berlin amtierende Pastor Steffan von Lemgo aus (1848—52) wieder Bahn gebrochen, und in den letzten Zeiten hat der ¶ „Gotteskasten" das Fürstentum zum Gebiete seiner Tätigkeit gemacht. Ihm ist es auch gelungen, die hauptsächlich in der letzten Hälfte des 19. Jhd.s eingewanderten Lutheraner in einzelnen Gemeinden, wie in Salzuflen, Bergkirchen, Lage, zu sammeln. — Die lutherischen Geistlichen werden meist aus andern Landeskirchen berufen. Die reformierten Theologen studieren, da L. keine eigne Universität besitzt, zum größten Teil in Marburg, aber auch in Göttingen, vereinzelt in Jena und Basel. Der Kirchenbesuch ist in beiden evg. Kirchen etwa der gleiche; man schätzt etwa 20 % Teilnehmer am Sonntagsgottesdienst, fast 48 % Abendmahlsgäste. Der kirchliche Sinn zeigt sich auch in dem regen Interesse für innere und äußere Mission.

Katholiken gibt es (1905:) 5477. Sie sind erst im Edikt vom 9. März 1854 den Gliedern der reformierten Landeskirche gleichgestellt und haben heute 8 Pfarreien, die das Dekanat Detmold bilden und ¶ Paderborn unterstellt sind.

RE³ XI, S. 515 ff (dort ältere Lit.); — A. Falkmann: Beiträge zur Geschichte des Fürstentums L., 6 Teile, 1847 bis 1902; — J. Freisen: Staats- und kirchenrechtliche Stellung der Katholiken in L., 1903; — Weerth und Anemüller: Bibliotheca Lippiaca, 1886.

II. Schaumburg-L. 1. Die alte Grafschaft Schaumburg (Schawenburg), von der das jetzige Fürstentum kaum noch die Hälfte umfaßt, gehörte zu Niedersachsen und ist gleichzeitig mit dessen übrigen Landschaften christianisiert worden (¶ Heidenmission: III, Sp. 1986 f ¶ Hannover, 1). Das Geschlecht der Schaumburger nahm in der mittelalterlichen Zeit eine bedeutende Machtstellung ein. Sie waren nicht bloß Landesherren an der Weser, sondern auch an der Elbe als Grafen von Holstein (¶ Schleswig-Holstein) mit der Hauptstadt Pinneberg; ja auch ¶ Hamburg und ¶ Lübeck, die beiden Hansestädte, haben, wenn auch viel umstritten, anfänglich in Abhängigkeit von den Schaumburgern gestanden. Einflußreich auch durch die von ihnen besetzten Hochsitze der römischen Kirche, ließen sie die Reformation, als diese endlich auch rings um die Grafschaft an der Weser den Sieg gewann, nicht aufkommen. Als Pfarrer Matthias Wesche (um 1537) zu Obernkirchen und Pfarrer Johann Rhode zu Lindhorst († 1552) sich der Reformation zuwandten, fanden sie nicht bloß an den Klosterjungfern zu Obernkirchen, sondern auch an dem Erzbischof Adolf von Köln (¶ Köln: II, 3), der zugleich Landesherr in der Grafschaft Schaumburg war, den entschiedensten Widerstand. Doch kam der Reformation aus dem Grafenhause selbst Hilfe von seiten Ottos von Schaumburg, der schon zum Bischofe von Hildesheim „designiert" war, aber schließlich, damit das Geschlecht nicht aussterbe, von seiner geistlichen Laufbahn abstand und sich erst mit einer pommerschen Prinzessin vermählte und dann, als diese bald starb (1554), eine Tochter Herzog ¶ Ernsts des Bekenners von Braunschweig-Lüneburg heiratete (1555). So kam evg. Gesinnung in das Haus Schaumburg, zumal für die Herzogin Elisabeth Ursula ausdrücklich ausbedungen worden war, daß ihr nicht gewehrt werden dürfe, ihrem evg. Glauben zu leben, und daß ihr deshalb auch ein evg. Hofprediger gehalten werden müsse. Unter ihrem Einfluß hat Graf Otto IV nicht nur die reformatorische Bewegung geduldet, die damals wieder innerhalb seines Gebiets in Oldendorf durch den Pfarrer Eberhard Poppelbaum (1556) hervortrat, sondern hat sich ihr selbst angeschlossen und ihr in seinem ganzen Gebiete an der Weser die Tore geöffnet. Er ließ sich 1559 von Celle her, wo seine Schwäger residierten, einen entschieden reformatorisch gesinnten Mann kommen, einen Schüler Melanchthons, namens Jakob Dammann († 1591), den er zum Landessuperintendenten ernannte. Schon 1563 konnte Dammann auf einer zu Stadthagen gehaltenen Synode feststellen, daß das Werk der Reformation gelungen sei. Sie war durchgeführt nach Wittenberger Typus, aber im milden Sinne Melanchthons, indem man die von Joh. ¶ Aurifaber verfaßte und von Melanchthon durchgesehene Mecklenburgische Kirchenordnung vom Jahre 1552 (¶ Mecklenburg) als Grundlage annahm. Der landgesessene Adel wurde dadurch befriedigt, daß man ihm wegen der Versorgung seiner nachgeborenen Töchter die nötige Bürgschaft gab und die beiden Frauenklöster zu Obernkirchen und Fischbeck in weltliche Damenstifter ver-

wandelte, was sie bis heute geblieben sind.

Die Schaumburgische Landeskirche blieb bei jenem vermittelnden Lehrtypus, auch als anderswo die ¶ Konkordienformel angenommen wurde. Graf (später Fürst) Ernst zu Schaumburg und Holstein, der um die Jhd.swende seinem kinderlos verstorbenen Bruder in der Regierung der Grafschaft gefolgt war, der Gatte der Landgräfin Hedwig von Hessen-Cassel, einer Schwester des Landgrafen Moritz (¶ Hessen: I, 4), hat in seiner neuen Kirchenordnung v. J. 1614 die Konkordienformel ausdrücklich abgewiesen, wenn auch seine Stellung weniger schroff war, als die seines Schwagers Simon VI von L. (¶ Lippe: I, Sp. 2162). Das Wittenbergische Gepräge ist festgehalten, wenn auch bei der Auslegung der Sakramente die Spitzen gegen die Reformierten vermieden sind. Für die weitere Entwicklung, welche die Bekenntnisfrage in Sch.-L. genommen hat, war es von Bedeutung, daß Graf Ernst selbst keine leiblichen Nachkommen hatte. Ihm folgte 1622 zunächst sein Vetter Jobst Hermann, ein bereits bejahrter und unverheirateter Mann, der als römischer Katholik ganz unter dem Einflusse des Bischofs von Minden stand und auf dessen Veranlassung sogar den Versuch machte, seinen reformiert erzogenen Nachfolger Otto (aus dem Gehmenschen Zweige von Sch.; Enkel Simons VI von ¶ L.-Detmold) katholisch erziehen zu lassen, sodaß dessen Mutter mit dem Knaben nach Detmold fliehen mußte. Graf Otto V (seit 1635) hat dann als Landesherr in seiner Residenz Bückeburg den noch jetzt bestehenden Gottesdienst nach reformierter Weise eingerichtet. Mit Hinzuziehung von reformiert gesinnten, z. T. aus Holland stammenden Familien und von Räten und Hofbediensteten, die er aus dem Detmoldschen mitgebracht hatte, und die sich in Bückeburg niederließen, kam es zu einer Gemeindebildung, welcher der junge Graf die nötigen Privilegien erteilte. Die lutherische Kirche in der Grafschaft Schaumburg, die auf der Grundlage der Kirchenordnung des Fürsten Ernst stand, sollte in ihrem Glauben durchaus unangetastet bleiben.

2. Graf Otto starb schon i. J. 1640, und mit ihm erlosch das Schaumburgsche Grafenhaus. Ganze Stücke der alten Grafschaft nahmen damals die Hessen, die in Hannover residierende Linie des Braunschweig-Lüneburgischen Hauses, die Dänen, die sofort ihre Herrschaft bis an die Tore von Hamburg vorschoben (¶ Schleswig-Holstein), und was übrig blieb, das waren die paar Aemter, die jetzt das Fürstentum Schaumburg-Lippe bilden. Ueber diese nahm nun die Mutter des Grafen Otto, Elisabeth, die Zügel der Regierung in die Hand, berief dann im Jahre 1643 ihren jüngeren Bruder, den reformierten Grafen Philipp zur Lippe, zu ihrem Mitregenten, und nachdem sich dieser mit einer hessischen Landgräfin verheiratet hatte, gelang es, daß er von Reichs wegen als berechtigter Erbe in dem betreffenden Teile der alten Grafschaft anerkannt wurde und nach dem Tode der Schwester (1646) die Herrschaft fortsetzte. An der unter Graf Otto geschaffenen konfessionellen Lage ward nichts geändert. Es bestand ein Verhältnis voller Parität der beiden evg. Kirchen gegenüber der Staatsgewalt, wie es bis auf den heutigen Tag mit gewissenhafter Treue von seiten der Landesherrschaft aufrecht erhalten worden ist. Anlaß zu Reibungen zwischen den beiden evg. Bekenntniskirchen gab es freilich, bei aller friedfertigen Gesinnung von seiten der Landesherrschaft, noch immer genug. Es kam namentlich zu Streitigkeiten über die Kirchhofsfrage, da die Reformierten im 17. Jhd. noch keine eigene Begräbnisstätte hatten und auf die Mitbenutzung des lutherischen Kirchhofs angewiesen waren, und, zum Teil damit zusammenhängend, über die Gebührenfrage, da die lutherischen Geistlichen in der Zeit vor der reformierten Gemeindebildung auch von den Reformierten Gebühren bezogen hatten, besonders bei Begräbnissen, und nun auch fernerhin Anspruch darauf erhoben. Mit Mißtrauen betrachtete man auch das Anwachsen der Reformierten, da Philipps Nachfolger, Graf Christian Friedrich (seit 1681), auch ¶ Hugenotten unter dem zum Hofprediger ernannten Pierre Crégut in sein Land berief, damit sie die Lücken, die der große Krieg auch hier in der Bevölkerung verursacht hatte, wieder ausfüllen möchten (¶ Konföderation reformierter Kirchen in Niedersachsen, Sp. 1655). Sein Nachfolger Graf Albrecht Wolfgang (seit 1728) hat dann in Stadthagen eine weitere reformierte Kirche gegründet (1733). Ueber die Gebührenfrage, die unter demselben Fürsten 1746 beglichen zu sein schien, kam es ein paar Jahrzehnte später noch einmal zu einem heftigen Streite zwischen der luth. Geistlichkeit und der Landesherrschaft. Als mit dem Grafen Wilhelm, dem großen Kriegsmann und aufgeklärten Fürsten (seit 1747), unter dem ¶ Herder in Bückeburg als Superintendent der lutherischen Landeskirche wirkte (1771—76), die ältere Linie des Schaumburg-Lippeschen Hauses ausgestorben und die jüngere Alverdissener Linie mit dem Grafen Philipp Ernst zur Regierung gekommen war (1777), bestimmte dieser den sogenannten Jetenburger Kirchhof außerhalb der Stadt als gemeinsamen Friedhof; zugunsten der Reformierten wollte der Graf noch ein Stück Land hinzufügen, — ein Vorschlag, über den auch ein Vertrag mit dem luth. Landeskonsistorium abgeschlossen wurde. Während der damalige Landessuperintendent Grupen, ein milde denkender Mann, diesem Abkommen ausdrücklich seine Zustimmung gegeben hatte, entstand daraus unter seinem unduldsamen Nachfolger Joh. Froriep (seit 1789; früher Professor der Theologie und Stadtpfarrer in Erfurt) ein Streit, der L. lange aufregte. Froriep wollte die Mitbenutzung des Jetenburger Kirchhofes durch die Reformierten nur gestatten, wenn ihm die „ihm zustehenden" Gebühren gezahlt würden. Vom luth. Konsistorium in Stich gelassen, suchte er die lutherischen Gemeinden aufzuwiegeln, indem er sie glauben machen wollte, „die reformierte Landesherrschaft" gehe mit nichts Geringerem um, als die luth. Landeskirche ihres guten luth. Glaubens zu berauben. Auch seinen Mitpastor Joh. Rauschenbusch zog der aufgeregte und aufregende Mann mit in seine Bahn, und alle Beschwichtigungsversuche durch das Konsistorium und durch die Fürstin Juliane, geborene Landgräfin von Hessen, die nach dem Tode ihres Gemahls die vormundschaftliche Regierung für ihren Sohn, den späteren Fürsten Georg Wilhelm, führte, schlugen in das Gegenteil aus, und es blieb nichts anderes übrig, als, dem Urteil der beiden lutherischen Universitäten Leipzig und Rostock, die man an-

gerufen hatte, entsprechend, die beiden Unruhestifter abzusetzen und des Landes zu verweisen. Seit der Zeit ist Frieden und jetzt auch ein recht freundschaftliches Verhältnis zwischen den beiden Konfessionen im Lande. Im Jahre 1876 sind auch die beiden Volksschulen der Stadt Bückeburg, die reformierte und die lutherische, zu einer evg. Stadtschule vereinigt worden und zwar so, daß auch der reformierten Minderheit hinsichtlich des Religionsunterrichtes die nötige Sicherheit gegeben worden ist.

Die lutherische Kirche umfaßt noch jetzt den bei weitem größten Teil der Bevölkerung; von den 41000 Einwohnern sind nur 1100 reformiert und 640 katholisch. Die 18 lutherischen Gemeinden stehen unter drei Superintendenten, von denen der eine der an der Spitze der kirchlichen Verwaltung stehende Landessuperintendent (mit dem Titel Konsistorialrat) ist, während die beiden anderen von dem Konsistorium ernannt werden. Die Landesherrschaft wird in dem Konsistorium durch einen Ministerialrat vertreten. Neben dem Konsistorium steht jetzt nach der besonders durch den Landessuperintendenten Dr. Kuhlgatz († 1907) geschaffenen Kirchenverfassung die Vertretung der Gemeinden und die Landessynode. — Die reformierten Gemeinden in Bückeburg (seit 1750 zu einer Kirchengemeinschaft verbunden) gehören seit 1703 der ¶ Konföderation reformierter Kirchen in Niedersachsen an. Die oben genannte ref. Gemeinde zu Stadthagen wurde im Jahre 1806 mit der zu Bückeburg der Art verbunden, daß sie von dem Bückeburger Hofprediger mitversorgt werden mußte. Jetzt ist sie durch Fürsorge des im Jahre 1911 verstorbenen Fürsten Georg wieder zu einer selbständigen Kirchengemeinde mit presbyterialischer Kirchenordnung erhoben worden. — Der Kirchenbesuch ist in beiden evg. Kirchen sehr rege; die Zahl der Kommunikanten ist mit am größten im Deutschen Reiche: 90 %. Es gibt 48 Volksschulen im Lande, von denen je 2 in den beiden Städten vorhanden sind. Diese haben je einen ihrer Lehrer zum Inspektor, während die Landschulen von ihren Pastoren inspiziert werden. An der Spitze steht ein Schulrat als Landesinspektor. In den Städten gibt es auch je eine höhere Töchterschule, in Bückeburg auch ein Gymnasium mit parallelen Realklassen, in Stadthagen ein Progymnasium.

Seit des Grafen Christian Friedrichs Zeiten gibt es in Bückeburg auch eine röm.-kath. Gemeinde, zu der in neuerer Zeit auch eine solche in Stadthagen gekommen ist. Beide haben ihre verfassungsmäßigen Gerechtsame (auch eigne Schulen) und stehen unter Oberaufsicht des fürstlichen Ministeriums; sie gehören zum apostolischen Vikariat der ¶ Nordischen Missionen.

Carl Anton Dolle: Bibliotheca Schawenbergica, 1751; — RE³ XI, S. 518 ff; — Hermann Haidkämper: Die Sch.-L.sche Kirche, 1900. **Brandes.**

Lippert, Julius (1839—1909), geb. zu Braunau (Böhmen), 1864—79 im böhm. Schuldienst, dann Generalsekretär der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung in Berlin, kehrte dann nach Oesterreich zurück, war parlamentarisch tätig, lebte in Aussig. Als Religionsforscher dadurch charakterisiert, daß er den Seelenkult (¶ Animismus) als die Urform und Grundform aller Religion betrachtet. E. B. ¶ Tylor und H. ¶ Spencer waren ihm in dieser Theorie vorangegangen. Er wendet sich polemisch gegen die Ableitung der Religion aus Naturverehrung und aus Mythologie wie aus übernatürlicher Offenbarung. Alle Religionen, auch das Christentum, werden nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet, inwiefern in ihnen der Seelenkultglaube noch fortwirkt.

L. verfaßte u. a.: Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, 1881; — Die Religionen der europäischen Kulturvölker, 1881; — Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, 1882; — Allgemeine Geschichte des Priestertums, 1883—84; — Die Geschichte der Familie, 1885; — Kulturgeschichte der Menschheit, 1886. — Ueber L. vgl. Reinwarth: J. L., 1911. **J. Wendland.**

Lippi, Filippo (um 1412—1469) und Filippino (1458—1504), ¶ Renaissance: II.

Lipps, Theodor, Philosoph, geb. 1851 zu Wallhalben in der Pfalz, 1877 Privatdozent in Bonn, 1884 a.o. Prof. daselbst, 1890 o. Professor in Breslau, 1894 in München. ¶ Philosophen der Gegenwart.

Verf. u. a.: Psychologische Studien, (1885) 1905²; — Der Streit über die Tragödie, 1891; — Grundzüge der Logik, 1893; — Die ethischen Grundfragen, (1899) 1905²; — Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl, 1901; — Einheiten und Relationen, 1902; — Vom Fühlen, Wollen und Denken, 1902; — Leitfaden der Psychologie, (1903) 1906²; — Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst I, 1903; II, 1906; — Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1906; — L. übersetzte ¶ Humes Traktat über die menschliche Natur, (1905) 1906², 2 Bde., und gibt mit R. M. Werner seit 1890 die „Beiträge zur Aesthetik" heraus. **Glaue.**

Lipsius, 1. Justus (1547—1606), ¶ Löwen, 1b.

2. Richard Adelbert (1830—92). Geboren zu Gera, durch herrnhutische wie klassisch-humanistische Jugendeindrücke dauernd bestimmt, durch seine Leipziger Lehrer ¶ Winer und ¶ Liebner zunächst für die ¶ Vermittlungstheologie gewonnen, habilitierte sich L. 1855 in Leipzig, wurde 1861 als ord. Professor der systematischen Theologie nach Wien berufen, ward dort Mitglied des österreichischen Unterrichtsrates und der ersten Generalsynode, folgte 1865 dem Rufe nach Kiel als Nachfolger G. A. ¶ Frickes, wo er sich alsbald auf die Seite des Augustenburgers stellte und an den schweren politischen Uebergangskrisen vollen Anteil nahm, dagegen auf dem Kieler Kirchentag von 1867 mit Entschiedenheit für die von Preußen gewünschte ¶ Union eintrat. Hierdurch wie durch seine rückhaltlose Vertretung einer frei gerichteten Theologie, der er auch durch den Eintritt in den ¶ Protestantenverein zu dienen hoffte, reizte er den Vertreter des strengsten Konfessionalismus, Bischof Koopmann, zu erbitterter Fehde (¶ Kiel, 2); daraus entstanden L.s wuchtige theologische Streitschriften: „Glauben und Lehre". L. folgte 1871 dem Ruf nach Jena, um sich dort, ungestört durch kirchliche Kämpfe, der akademischen Wirksamkeit auf systematischem und nt.lichem Gebiet und der theologischen Arbeit widmen zu können. Damit verband er eine nachhaltige praktische Wirksamkeit als ständiges Mitglied der Synode wie des Kirchenrats, vorzüglich aber als Mitbegründer und führender Geist im ¶ Evangelischen Bund (: 2) und im Allgemeinen evg.-prot. Missionsverein (¶ Heidenmission: III, Sp. 1997). Eine Schule zu begründen gelang dem mannigfache Bestandteile in seiner Theologie vereinenden Systematiker nicht; er empfand den Erfolg der Ritschlschen Schule (¶ Ritschlianer) als eine Verdrängung der von ihm vertretenen Theologie

und hat zeitweise schwer darunter gelitten. Doch war er unbestrittenes Haupt der Jenaischen Theologie (¶ Jena).

Die Bedeutung L.s für die Geschichte der Theologie wird wesentlich bestimmt durch seine Mittelstellung zwischen Albr. ¶ Ritschl und ¶ Biedermann. Vom ¶ Schleiermacher'schen Begriff der Religion ausgehend, verbindet L. mit dem Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit die freie, persönliche Selbstbeziehung auf Gott, mit dem Gottesbewußtsein eine religiöse Weltanschauung als wesentliches Element. Er war gegen den Versuch, eine Weltanschauung lediglich auf ¶ Werturteilen aufzubauen und eine Grenzsperre aufzurichten zwischen ¶ Metaphysik und Theologie. Der Einheitstrieb unserer Vernunft fordere die kausale und teleologische Betrachtung (¶ Kausalität ¶ Teleologie) als die beiden einander ergänzenden Seiten einer einheitlichen Weltanschauung; es könne so wenig eine doppelte Wahrheit wie eine doppelte Wirklichkeit geben. Im einheitlichen religiösen Akt treffen Offenbarung und Religion, göttlicher und menschlicher Geistesakt zusammen; dieses Zusammentreffen ist das religiöse Mysterium, ohne dessen Anerkennung die Religion zur Täuschung wird. Das religiöse Erkennen ergibt im Unterschied von dem wissenschaftlichen als Selbsterkennen keine objektive, sondern subjektive Erkenntnis. Das religiöse Wissen des Menschen um Gott ist ein Sich-selber-Wissen um seine eigene Beziehung auf Gott. Alles religiöse Erkennen bewegt sich in Bildern, die dem natürlich-sinnlichen Dasein entnommen sind; darum hat auch die Phantasie einen Anteil an der Erzeugung religiöser Vorstellungen. Das Läutern der religiösen Vorstellungen bleibt immer ein nur annähernder Versuch, den der sinnlich-bildlichen Anschauung zugrunde liegenden übersinnlichen Gehalt zum Ausdruck zu bringen. — Diese Grundauffassung führt L. bei seiner Gotteslehre zur energischen Abwehr des Verzichts auf den philosophischen Begriff des ¶ Absoluten, da ein nicht-absoluter Gott ein heidnischer Götze sei. Daneben hat L. aber den Unterschied theoretischer Gotteserkenntnis und religiösen Gottesglaubens (¶ Glaube: III ¶ Apologetik: I, 3. 4 ¶ Metaphysik, 5) scharf hervorgehoben. Praktische Nötigungen natürlicher und sittlicher Art führen den Menschen zur Gewißheit, nicht bloß daß Gott ist, sondern auch, daß er mit dem Menschen eben als sein Gott in persönlicher Beziehung steht. Diese Nötigungen gründen sich auf Erlebnisse des Frommen, denen gegenüber ihn die kritischen Zweifel anmuten, wie wenn einer am heitern Mittag bestreiten wolle, daß die Sonne am Himmel stehe. — Die scharfe Scheidung zwischen dem christlichen ¶ Prinzip und der Person Christi, die L. in den ersten Auflagen durchgeführt hatte, ist in der 3. Auflage wieder aufgegeben in Annäherung an den sonst bekämpften Ritschl (vgl. ¶ Christologie: II, 5 d). L. lehnt es ab, in Christus lediglich den Träger des religiösen Prinzips der Gotteskindschaft zu sehen. Damit würde die Person Jesu Christi aufhören, Glaubensobjekt im strengen Sinn zu sein, höchstens den Wert der historischen Kundmachung und vorbildlichen Darstellung allgemein religiöser Wahrheit behalten, was L. durchaus nicht genügt. Ihm beschränkt sich die Glaubenslehre nicht darauf, die Gottesoffenbarung in Christus als zufällige Geschichtswahrheit zu würdigen und so das Christentum Christi zu beschreiben. Die religiöse Bedeutung Christi als Offenbarung Gottes auf die sittliche Würdigung des geschichtlichen Lebens Jesu zu gründen, wie es ¶ Ritschl getan, wird gleichfalls abgelehnt, ebenso der Anspruch Christi auf das Prädikat der Gottheit, weil Christus der vollendete Offenbarer Gottes und das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt ist; dann würde das Prädikat der Göttlichkeit vollauf genügen. Christus ist nicht nur Religionsstifter, persönlicher Quellpunkt der Gemeinschaft bildenden Macht des christlichen Prinzips, nicht nur Vorbild persönlicher Frömmigkeit und der Gotteskindschaft. Seine Bedeutung liegt in dem, was unmittelbar in seinem persönlichen religiösen Verhältnisse zu Gott enthalten war; im Bewußtsein der Gottessohnschaft, aus dem sich unmittelbar Auftrag und Wille ergab, sein persönliches Verhältnis zu Gott zur Grundlage für die Herstellung des vollkommenen religiös-sittlichen Gemeinwesens, des Reiches Gottes, zu machen und so als persönliches Haupt der Gottesgemeinde die Vielen zur Einheit eines von seinem Geiste beseelten Gemeinwesens zu verbinden. Als der vollkommene gottinnige Mensch ist Christus die Offenbarung Gottes an die Menschheit und der Verwirklicher des höchsten Weltzweckes Gottes, der vollkommen sittlich-religiösen Menschengemeinschaft. — Was die Rechtfertigung betrifft, auf die sich die auch L. so wichtige Heilsgewißheit des Christen gründet, so fällt nach seiner Auffassung der göttliche Akt der Rechtfertigung mit der Erweckung des Bewußtseins der Sündenvergebung in der Seele des Gläubigen zusammen; Rechtfertigungsakt und Rechtfertigungsbewußtsein sind zwei Seiten eines einheitlichen Vorgangs, der göttlichen Versicherung der Rechtfertigung durch den heil. Geist in der Seele des Gläubigen. Die subjektive Gewißheit des Gnadenstandes wird nun vermittelt durch die Teilnahme des Einzelnen an dem heilsgewissen Glaubensleben der Gemeinde, die zwar nie sich zwischen Christus und die Seele drängen soll, aber allein das Zeugnis von der gemeinsamen religiösen Erfahrung von Christus übermitteln kann.

Man hat L. wegen seiner vom Durchschnitt der spekulativ-kritischen Theologie entschieden abweichenden Christologie und Rechtfertigungslehre der ¶ Vermittlungstheologie zurechnen wollen; aber das ganze Lehrbuch macht letzterer den Vorwurf, daß sie durch Modernisierung des kirchlichen Dogmas es seines religiösen Inhalts entleere. Wenn L. in der 3. Aufl. von der rationalen Theologie abgefallen zu sein scheint, so erklärt sich das durch die Rückkehr zu seinen Herrnhutischen Jugendeindrücken, vielleicht auch durch stille Anpassung an den mit den Freunden im evg. Bunde gemeinsamen Glaubensgrund; jedoch ist sie keineswegs als Rückschritt und Verleugnung gewonnener kritischer Resultate zu beurteilen. — In der Geschichte der Theologie wird L. zwischen ¶ Biedermann und O. ¶ Pfleiderer seine Stelle finden als letzter Vertreter der vorritschlschen spekulativkritischen Theologie, ausgegangen von Schleiermacher und A. ¶ Schweizer und in letzter Zeit nicht unbeeinflußt durch Ritschl. Den ¶ Intellektualismus hat L. bei allem Gegensatz gegen

Hegel-Biedermann noch nicht völlig überwunden, aber durch einen starken Einschlag von Mystik und durch die Betonung des eigentümlich Religiösen sehr erweicht.

L. verfaßte, abgesehen von seiner ständigen Mitarbeit an Ersch und Grubers allgemeiner Enzyklopädie, an ¶ Hilgenfelds ZwTh und an den von ihm mitbegründeten JpTh, in denen auch die Prinzipienkämpfe mit A. ¶ Ritschl einer-, ¶ Biedermann andererseits geführt sind, folgende kirchenhistorische und nt.liche Werke: Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865; — Chronologie der römischen Bischöfe, 1869; — Die Quellen der römischen Petrussage, 1872; — Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1874; — Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 2 Bde., 1883 f; — Acta apostolorum apocrypha I, 1891; — Erklärung des Galater-, Römer- und Philipperbriefs in dem ¶ Holtzmann'schen Handkommentar, 1891 f; — Das eigentliche Lebenswerk L.s ist sein „Lehrbuch der evg.-protestantischen Dogmatik, (1876), 1878², 1893³ von O. Baumgarten; — Dogmatische Beiträge zur Verteidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs, 1878; — Philosophie und Religion, 1885; — Die Ritschlsche Theologie, 1888; — Luthers Lehre von der Buße, 1897 (worin er die Ritschl-Herrmannsche These, daß sich in Luthers Urteil über den Wert der Gesetzespredigt für die Buße eine Wandlung vollzogen habe, zurückweist); — Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre, im Umrisse dargestellt, 1889; — Glauben und Wissen, 1887 (Vorträge und Aufsätze).

Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 520 ff von seinem Sohn F. R. L.; — A. Neumann: Grundlagen und Grundsätze der Weltanschauung von R. A. L., 1896; — E. Pfennigsdorf: Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. L. und A. Ritschl, 1896; — U. Fleisch: Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogm. Systeme von A. E. Biedermann und R. A. L., 1901; — Lüdemann: Erkenntnistheorie und Theologie (in PrM 1898, S. 17—29. 51—54); — O. Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie, 1903, S. 73—110; — A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant II, 1893, S. 118—143. — Ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften hat O. Baumgarten am Schlusse der dritten Auflage der Dogmatik S. 871—884 (immer noch nicht erschöpfend) zusammengestellt. **Petersen.**

3. Friedrich Reinhard, evg. Theologe geb. 1873 zu Jena als Sohn von R. A. L. (s. 2.), 1897 Hilfsprediger in Weimar, 1898 Privatdozent der systematischen Theologie in Jena, 1906 als Nachfolger ¶ Kalthoffs Pastor an der Martinikirche in Bremen, legte 1907 sein Pfarramt nieder, lebt seitdem, schriftstellerisch tätig, in Bremen.

Verf. u. a.: Vorfragen der systematischen Theologie, 1900; — Kritik der theologischen Erkenntnis, 1904; — Die Religion des Monismus, 1907. — Gab heraus: Glauben und Wissen, ausgewählte Vorträge und Aufsätze von R. A. ¶ Lipsius, 1897. **M.**

Lisco, 1. Emil Gustav (1819—87), evg. Theologe, geb. zu Berlin als Sohn des Pfarrers und theol. Schriftstellers Friedrich Gustav L. (1797—1866), wurde 1845 Prediger an der Marienkirche, 1859 an der Neuen Kirche daselbst, Mitbegründer der Protestantischen Kirchenzeitung und des ¶ Protestantenvereins, 1872 in Disziplinaruntersuchung gezogen wegen eines Vortrags „Legendenhafte Bestandteile in dem apostolischen Glaubensbekenntnis" (¶ Sydow) und mit einem Verweise bestraft (¶ Apostolikumstreit, Sp. 602).

L. schrieb u. a.: Christliche Lehre. Hilfsbuch für Konfirmanden, 1860. — Von seinem Vater stammen, außer einem Bibelwerk (¶ Bibelübersetzungen, Sp. 1168), die einst weit verbreiteten Schriften: Parabeln Jesu, (1832) 1861⁶; — Die Wunder Jesu, (1836) 1844³; — Katechismus der christlichen Lehre, (1836) 1856⁶.

2. Heinrich (1862—1906), evg. Theologe, geb. zu Berlin als Sohn des vorigen, Pfarrer am Waisenhause in Rummelsburg b. Berlin, 1895 wegen Weigerung, das Apostolikum zu gebrauchen, abgesetzt (¶ Apostolikumstreit, Sp. 607), lebte dann, schriftstellerisch tätig, in Halle.

Verf. u. a.: Paulus Antipaulinus, 1894; — Akten zu meiner Amtsentsetzung, 1895; — Die Entstehung des 2. Korintherbriefs, 1896; — Judaismus triumphatus, 1896; — Roma peregrina, ein Ueberblick über die Entwicklung des Christentums in den ersten Jhd.en, 1901. **M.**

Lismanini (auch Lismanin und Lismanino), Franz (gest. 1566), eine der rührigsten Gestalten der Reformation in ¶ Polen. Aus Korfu gebürtig, wurde er 1546 Beichtvater und Hofprediger der Königin Bona. Als Minoritenprovinzial leitete er den Krakauer Humanistenkreis im Hause des Adeligen Johann Trzecieski (¶ Krakau: II, 2). 1553 schickte ihn König Sigismund August, dem er aus ¶ Calvins Institutio vorzulesen pflegte, auf Reisen; unter dem Vorwande des Büchereinkaufes für die kgl. Bibliothek sollte er das protestantische Kirchenwesen des Auslandes studieren. In Genf trat er auf Calvins Veranlassung zum Protestantismus über und heiratete. Der König nahm ihm diesen Schritt sehr übel, und erst 1556 durfte er wieder in die Heimat zurückkehren. Auf L.s Antrieb richtete Calvin 1554/5 an die maßgebendsten Persönlichkeiten in Polen, auch an den König, Privatschreiben, in denen er dieselben zur Durchführung der Kirchenreform aufforderte. Daheim wirkte L. zunächst im Sinne Calvins (¶ Gonesius); seit 1562 wird er des Antitrinitarismus (¶ Unitarier) verdächtigt. Er scheint eine Mittellinie zwischen ¶ Blandrata und ¶ Stancarus gesucht zu haben. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in Königsberg, wo er 1566 wahrscheinlich während eines epileptischen Anfalles in einen Brunnen fiel und ertrank.

Georg Loesche: Luther, Melanchthon, Calvin in Oesterreich-Ungarn, 1909; — Th. Wotschke: L. (in: Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen 1903, S. 213 ff). **Völker.**

Lissabon, Hauptstadt von ¶ Portugal, Erzbistum und Patriarchat. Im Altertum als Ulisipo oder Olisipo Hauptstadt der Lusitaner, war L. unter den Römern oft Sitz des römischen Statthalters. 407 wurde es von den Alanen, 585 von den Westgoten besetzt und fiel nach der Schlacht bei Jerez de la Frontera 711 in die Hände der Araber. Der erste wirklich beglaubigte Bischof ist Potamius, der 357 als Suffragan von Merida auf der Synode von L. erscheint (vgl. RE³ XV, S. 579 f). Mit der Maurenzeit wird die seit 589 sicher bezeugte Bischofsreise unterbrochen und beginnt erst wieder 1147, in welchem Jahr König Alfons Henriquez mit Hilfe eines nordeuropäischen Kreuzheeres L. den Mauren entriß (¶ Kreuzzüge, 2). Metropolitansitz war zuerst Braga, später Santiago de ¶ Compostela; erst 1394 wurde L., das 1260 durch Alfons III Residenz geworden war und seit 1288 eine (1537 nach Coimbra verlegte) Universität besaß, von Bonifatius IX zur Metropole erhoben, der nach und nach 11 Suffragane in Portugal, im Atlantischen Ozean, in Afrika und Brasilien unterstellt wurden. Papst

Clemens XI erhob 1716 den östlichen Teil des erzbischöflichen Gebiets von L., das seit den großen Eroberungen der Portugiesen in Indien und Südamerika trotz der spanischen Eroberung (1580—1640) eine der reichsten Städte Europas war, bis das Erdbeben von 1755 sie größtenteils in Trümmer legte, zum Patriarchat; der westliche Teil blieb Erzbistum und in ständiger Personalunion mit dem Patriarchat verbunden, bis 1843 auch die rechtliche Vereinigung beider erfolgte. Eine neue ¶Zirkumskriptionsbulle erließ Leo XIII (1881). Das Erzbistum zählt an 500 000 Katholiken, 300 Pfarreien, 760 Weltgeistliche, 60 Ordenspriester, 13 Männer-, 18 Frauenklöster; mit den Suffraganbistümern Guarda und Portalegre im festländischen Portugal, Angra auf den Azoren, Funchal auf Madeira, ¶ Angola, São Thiago do Cabo Verde und São Thomé (¶ Guinea) bildet es die Kirchenprovinz L.

Heinr. Florez: Espana sagrada XIV, Madrid 1758, S. 167—196; — G. Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica 38, Venedig 1846, S. 303—320; — Weitere Literatur bei U. Chevalier: Topo-Bibliographie, 1894 ff, S. 1706 f, und KHL II, S. 673 f. **Lins.**

v. Liszt, Franz, ¶ Strafrechtsreform.

Litanei. Sehen wir davon ab, daß man die ¶ Bittgänge (¶ Bußwesen: VII, 1), ebenso wie eine bestimmte Form des Kirchengebetes und den Bittruf Kyrie eleison (¶ Formeln usw., 1 d) im Hauptgottesdienst, letztere jedoch seltener, auch L. genannt hat, so diente L. vornehmlich und dient heute ausschließlich als Bezeichnung für das mit Kyrie eleison beginnende und schließende Wechselgebet. Dieses besteht aus Anrufungen von Heiligen, die nach Art und Gelegenheit verschieden und mehr oder minder zahlreich sind, aus Bitten um Abwendung von Nöten und Gefahren und aus Bitten um positive Güter; jede einzelne Anrufung und Bitte beantwortet das Volk mit 1-, 3-, 5- oder 7maligem ora pro nobis (bitte für uns) oder libera nos Domine (erlöse uns Herr) oder te rogamus, audi nos (wir bitten dich, erhöre uns); dem Schluß-Kyrie geht das Agnus dei (Christe, du Lamm Gottes) vorher. Ursprünglich nur bei Prozessionen üblich, und darum ebenfalls, wenn der Klerus zur Messe in die Kirche einzog, wurde später die L. auch bei anderen kirchlichen Akten verwendet, die z. T. allerdings früher mit Prozessionen verbunden waren; sie verschwand jedoch aus dem Anfang der Messe, wo sich nur das Kyrie nach dem Introitus gehalten hat (¶ Messe ¶ Hauptgottesdienstordnung). Die L. als Prozessionsgebet ist im Abendlande nicht aus dem Kirchengebet erwachsen, aus dem sie hernach einige Zusätze erhalten hat, sondern ist, wenn auch wohl in Nachahmung heidnischer Vorbilder, selbständig entstanden. In der kath. Kirche sind allgemein nur 4 Litaneien, die erste davon auch deutsch, approbiert und mit Ablässen ausgestattet: die Allerheiligen-L., die Lauretanische L. (zur Verehrung der Jungfrau Maria in ¶ Loreto), die L. vom allerheiligsten ¶ Namen Jesu und die vom ¶ Herz Jesu. — Die zunächst aus der kath. Liturgie beibehaltene, seit 1521 aber außer Gebrauch gekommene L. hat Luther seit 1529, durch die Türkengefahr veranlaßt, in lateinischer und deutscher Sprache wieder einzuführen sich bemüht, bei der deutschen mit größerem und dauerhafterem Erfolge als bei der lateinischen, die im 17. Jhd. ganz aufgegeben worden ist. Er hat sich dabei des Katechismus, der Gesangbücher und der Kirchenordnungen bedient und treue Nachfolge, besonders auch in Süd- und Südwestdeutschland, gefunden, wo der Bußcharakter, der nach Luthers Absicht ihr von vornherein eignete, in den Vordergrund gestellt wurde. Die reformierte Kirche jedoch hat die L. für den gottesdienstlichen Gebrauch ausnahmslos abgelehnt. Die Dinge, um die Gott angefleht wird, sind genau im einzelnen angegeben; im Laufe der Zeit sind natürlich allerlei Aenderungen im Text eingetreten. Bezüglich der Tage, an denen die L. gebraucht wurde, herrschte größte Mannigfaltigkeit, über welche die Agenden und Kirchenordnungen Auskunft gaben. Die L. sollte wenn irgend möglich gesungen werden, doch wird es schon im Anfang des 17. Jhd.s vielfach üblich, sie zu lesen, um so ausschließlicher, je weiter der Kirchengesang verfiel. In den meisten neueren Agenden findet sich die L., — in verschiedener Form; großen Anklang hat sie aber bei den Gemeinden nicht gefunden. Bei guter Umgestaltung könnte sie ein wertvolles Stück einzelner Gottesdienste sein.

G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900; — RE³ XI, S. 524—536; — KHL II, Sp. 673 ff; — P. Drews: Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen I: Luthers lateinische und deutsche L. von 1529 (in: Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens IV und V), 1910. **Glaue.**

Litanei, Lauretanische, ¶ Loreto.

Litania maior, L. minor, ¶ Bittgänge.

Litauen ¶ Heidenmission: III, 2 (Sp. 1989 f) ¶ Polen ¶ Krakau.

Literae apostolicae (apostolische Schreiben), Bezeichnung für die päpstlichen Erlasse und Schreiben, besonders für die einfacheren, aber nur auf Grund päpstlicher Vollmacht ausgefertigten Brevetti. **Zsch.**

Literae canonicae ¶ Literae formatae.

Literae circulares oder encyclicae = ¶ Enzyklika.

Literae commendaticiae, anderer Name für das ¶ Dimissoriale. Vgl. ¶ Parochialrecht.

Literae communicatoriae ¶ Literae formatae.

Literae dimissoriales oder dimissoriae = ¶ Dimissoriale.

Literae formatae, d. h. Schreiben, für die eine bestimmte Form vorgeschrieben war, wegen der darauf bezüglichen Vorschriften (canones) anfangs auch L. canonicae genannt. Auf diese Form wurde Gewicht gelegt, weil ihre Innehaltung allein die Gewähr für die Echtheit jener Schreiben in sich schloß. Es handelte sich besonders 1. um Empfehlungsschreiben für reisende Christen (L. communicatoriae), durch die deren Mitgliedschaft an der christlichen Gemeinde bezeugt wurde; — 2. um die L. pacis (Friedensbriefe), einst Bezeichnung für die Absolutionsschreiben, welche die Wiederaufnahme exkommunizierter Gemeindemitglieder aussprachen, später Briefe, welche die kirchlichen Vorgesetzten den an den Kaiserhof oder zu hohen kirchlichen Würdenträgern Reisenden mitgaben; — 3. Schreiben, in denen die Gemeinden oder deren Bischöfe untereinander über allgemeinere Angelegenheiten verhandelten (vgl. ¶ Enzyklika, Festbriefe, z. B. die ¶ Osterbriefe = L. paschales, Inthronisationsbriefe, in denen sich die Bischöfe ihre Wahl gegenseitig mitteilten, usw.). In die

frühchristlichen Zeiten zurückreichend (zu 1. vgl. schon Röm $16_{1\,f}$ Apgsch 18_{27} II Kor 3_1), sind diese L. auf den Konzilien (z. B. Arles 314, c. 9; Antiochia 341, c. 7. 8; usw.) oft Gegenstand weiterer Regelung gewesen.

Adolf Harnack in RE³ XI, S. 536 ff. **Jüch.**

Literae pacis ¶ Literae formatae.

Literae paschales = ¶ Osterbriefe.

Literae pastorales = ¶ Hirtenbriefe.

Literalmethode ¶ Hähn ¶ Felbiger.

Literarkritik ist die Kritik der biblischen Bücher als Literaturerzeugnisse. ¶ Bibelwissenschaft: I, B 3.

Literatur, Religiöse, religionsgeschichtlich, ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A. B. ¶ Märchen ¶ Mythen und Mythologie ¶ Sagen und Legenden ¶ Liturgie ¶ Mantik, Magie, Astrologie. Vgl. ferner die Artikel über die einzelnen Religionen und ihre L., z. B. ¶ Aegypten: II ¶ Babylonien usw. ¶ Islam ¶ Avesta ¶ Gatha ¶ Pehleviliteratur ¶ Konfuzianismus usw.

Literaturgeschichte Israels ¶ Bibelwissenschaft: I, C. — Ueber die literarischen Formen und die im AT gesammelten Schriften vgl. ferner ¶ Allegorie ¶ Dichtung ¶ Psalmen ¶ Fabel ¶ Gleichnis ¶ Parabel ¶ Mythen und Mythologie ¶ Sagen und Legenden ¶ Mosesbücher ¶ Josuabuch ¶ Richterbuch ¶ Ruth usw. alle Artikel über die Bücher des AT. Zur jüdischen L. vgl. ferner ¶ Apokryphen: I ¶ Pseudepigraphen ¶ Mischna, Midrasch und Talmud ¶ Jüdische Philosophie ¶ Judentum: I—II.

Literaturgeschichte, Christliche. Uebersicht.

IA. L. des NT; — IB. Altchristliche L.; — II. L. des Mittelalters; — III. L. der Neuzeit nach ihrem religiös-sittlichen Gehalt.

IA. Literaturgeschichte des NT.

In diesem Artikel wird das nt.liche Schrifttum wesentlich unter literarischem Gesichtspunkt, d. h. vor allem hinsichtlich der Formen, im Zusammenhang dargestellt. Die sogenannten Einleitungsfragen zu den einzelnen Schriften finden daneben noch in den Einzel-Artikeln: ¶ Evangelien, synoptische, ¶ Johannesevangelium, ¶ Apostelgeschichte, ¶ Paulusbriefe, ¶ Katholische Briefe, ¶ Hebräerbrief, ¶ Offenbarung des Johannes, ihre Behandlung.

Uebersicht: I. Evangelien und Apostelgeschichte: 1. Worte und Taten Jesu; — a) Form der Worte Jesu (Sprüche; Paradoxien; Metaphern; Gleichnisse); — b) Ueberlieferung der Worte Jesu; — c) Die Erzählungen aus dem Leben Jesu; — 2. Die geschriebenen Evangelien und die Apostelgeschichte (Mrk; Mtth; Luk und Apgsch; Joh); — II. Die Brief-Literatur: 1. Die paulinischen Briefe; — 2. Die pseudoapostolische Brief-Literatur (Allgemeines; die einzelnen Stücke: Eph, I Petr, Pastoralbriefe, Jak, Jud u. II Petr, Hebr, Johannesbriefe); — III. Die Offenbarung des Johannes.

Die christliche Urliteratur in ihren Formen und nach den Motiven ihrer Entstehung zu schildern, ist die Absicht des folgenden Artikels, der aber doppelt unvollständig bleibt, weil er die Frage nach den at.lichen und hellenistischen Vorbildern völlig ausschalten muß und den Uebergang zur patristischen Literatur nur eben andeuten kann, im übrigen nur als eine ganz rohe und knappe Skizze beurteilt werden möchte.

I. Die Evangelien sind zwar Missionsliteratur mit praktischem Lehr- und Erbauungszweck (s. I, 2), aber zugleich enthalten sie auch „Ueberlieferung" (Luk 1_2 I Kor 11_{23} 15_3) und zwar von „Taten und Worten Jesu" (Apgsch 1_1; Papias bei Eus. III, 39). Sie haben es mit einem gegebenen Stoff zu tun und sind von dessen Eigenart abhängig; sie gehen auch sämtlich auf ältere Ueberlieferung oder Aufzeichnungen dieses Stoffes zurück.

1. Die Worte und Taten Jesu wären nicht aufgezeichnet worden, wenn die Gemeinde nur im Glauben an den himmlischen Christus und nicht auch in der Nachfolge des „geschichtlichen" Jesus gelebt hätte; seine Worte waren das Gesetz der neuen Gemeinschaft, sein Leben die glaubenstärkende Darstellung seiner Liebe und Macht.

a) Die Form der Worte Jesu hat jedenfalls viel dazu beigetragen, sie „literaturfähig" zu machen. Nicht nur war ihre „Behältlichkeit" wesentlich dadurch bedingt, sie behaupten dadurch auch ästhetisch ihren Rang unter den edelsten Erzeugnissen der Weltliteratur. Ihre Formen sind knapp und schlicht. Manche Sprüche bestehen nur aus wenigen Worten, und im Aramäischen waren sie noch kürzer. Es sind sprichwortartige Sprüche Mrk 6_4 Mtth 24_{28}. Ihre Grundform ist der Parallelismus der Glieder, entweder in gegensätzlicher Wiederholung desselben Gedankens, d. h. in der Antithese Mtth $22_{14.\,21}$, oder synonym, d. h. in gleichbedeutender Wiederholung des ersten Gedankens und mit veränderter Form Mtth 5_{45}; beides kombiniert (ab—ab) begegnet $11_{16\,f}$, im Chiasmus (ab—ba) 16_{25}. Diese Grundform wird mannigfach erweitert: doppelte Dreigliedrigkeit (abc : αβγ) $7_{7\,f}$ Mrk 9_{43-47}; vier Glieder Luk $6_{27\,f}$ Mtth $5_{34\,ff.\,39\,ff.}$ Ausführlichere, fast strophische Parallelismen Mtth $5_{46\,f}$ 7_{24-27}; zweigliedrige Strophen mit Schlußkehrvers (Coda) 6_{19-21}, viergliedrige $6_{22.\,23}$, mit Rückwendung der letzten Zeile zur ersten 6_{24}. Solche Strophen bildeten ursprünglich die Seligpreisungen Mtth $5_{3.\,4.\,5.\,10}$; eine kunstvolle Doppelstrophe ist der „Jubelruf" Mtth 11_{25-27}, anders gebaut (ab, aab, cc) der Heilandsruf 11_{28-30}. Das reichste und vollendetste Gebilde sind Jesu Worte von der Sorge 6_{25-32}: das Doppelthema (V. $_{25}$ ab ab), in zwei Strophen ausgeführt (a V. $_{26.\,27}$ b V. $_{28.\,29.\,30}$), dann die Schlußanwendung (V. $_{31.\,32}$); fast künstlich symmetrisch ist die Rede von den guten Werken Mtth $6_{1\,ff.}$ Die Neigung zum Parallelismus wirkt noch nach in den Gleichnispaaren (Kleid und Schläuche, Senfkorn und Sauerteig u. a.), auch in zweigliedrigen Gleichnissen (Brot-Stein, Fisch-Schlange) oder in den drei Knechten, zwei Schuldnern usw. Diese logisch klaren, rhythmischen Formen wirkten wie ein Panzer für die Erhaltung der Worte Jesu.

Ein andres dichterisches Element ist die Plastik des Ausdrucks, besonders reich im Gemälde der „Heuchler" Mtth 6 und 23 (z. B. Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel). Jesus liebt groteske Zuspitzungen, die das Unerhörte malen sollen: Kamele verschlucken, Witwenhäuser verschlingen. Das Denken in abstrakten Begriffen tritt zurück, es drängt sich die konkrete Anschauung vor. Die Forderung der Feindesliebe wird sofort in einem Vierzeiler praktisch entfaltet (Luk 6_{24}), die Ueberraschung durch die Parusie an Einzelfällen beleuchtet (Mtth $24_{40\,f}$). Das ist nicht „bildliche" Rede, sondern plastische Vergegenwärtigung. Diese „Kasuistik" setzt uns häufig in Verlegenheit; sollen wir den einzelnen Fall wörtlich nachahmen? (¶ Jesus Christus: III, C 3). Eine Schwierigkeit entsteht besonders da, wo

der Redner der Entschiedenheit seiner Gesinnung den allerstärksten Ausdruck gibt Mtth 6_{17} 5_{39-41} 5_{29}: das sind Zuspitzungen einer überwallenden Empfindung, die sich nicht genug tun kann; zu Paragraphen eines Moralkodex eignen sie sich nicht. Das ist nicht bildlich gesprochen, sondern hyperbolisch, übertreibend, wie „betet ohne Unterlaß" bei Paulus. Die Verheißung des bergeversetzenden Glaubens, das gewaltige Selbstbewußtsein: „Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien", aber auch Ausschließlichkeiten wie: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich"; „Wer nicht hasset Vater und Mutter usw."; „Laßt die Toten ihre Toten begraben"; „Leichter ein Kamel durchs Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes", — das alles sind Kundgebungen einer glühenden Seele, wie Luthers „Laß fahren dahin", die man wie die Ueberschwänglichkeiten eines lyrischen Gedichts nicht in die Alltäglichkeit hineinzerren oder wie die höchsten Ausdruckssteigerungen der Musik nicht jeden Augenblick mitempfinden kann.

In dies Licht gehören auch die zahlreichen Paradoxien: Jesus sieht Menschen und Dinge anders als andre, sub specie aeternitatis (im Licht der Ewigkeit). Darum preist er die Elenden selig, verlangt die Wegwerfung des Lebens um das Leben zu retten; er sieht das Kleine groß und das Große klein. Das Größte ist das Dienen, und die Letzten werden Erste. Zu den Paradoxien gehört auch die Umsetzung bekannter Begriffe in eine höhere Tonart: seine „Brüder" sind, die den Willen Gottes tun; das Leben der Masse ist „Tod", und die Umkehr des Sünders heißt Lebendigwerden; gewiß kommt es auf Reinheit an, aber auf „Reinheit" des Herzens. Dies mag „uneigentliche" Rede heißen; etwas anderes ist Bildrede. Auf diesem Gebiet ist Jesus groß, nicht weil er neue Formen geschaffen hätte, sondern weil er sich in herkömmlichen Formen frei und sicher, mit eigener Empfindung und Erfindung bewegt. Die Seele all seiner bildlichen Rede ist der Vergleich (dies wahrscheinlich die Grundbedeutung des hebräischen maschal und der griechischen parabolé; vgl. ¶ Parabel). Derselbe künstlerische Trieb, der ihn den Gedanken in konkreter Plastik vor Augen stellen heißt, äußert sich, wenn er in unerhörter Mannigfaltigkeit den abstrakten oder allgemeinen Gedanken durch Gegenüberstellung mit ähnlichen konkreten Erscheinungen erläutert. Nur ein Geist, der alles, was um ihn lebt und webt, mit Liebe und scharfer Beobachtung auf sich wirken läßt und in allem Geschehen eine Seele, ein höheres göttliches Leben und Gesetz empfindet, kurz ein der Welt Gottes gegenüber frommes Gemüt wird den Trieb empfinden, das Hohe am Niedrigen, das Innerliche am Aeußeren zu messen, Menschenleben mit Tier und Pflanze und wiederum Gott mit Menschen zusammenzuschauen. Der trennende Scharfsinn sieht die Unterschiede, die poetische Phantasie, die aus Liebe und Innigkeit geboren ist, schaut das Gemeinsame in den Dingen. Alles dient Jesus zum Vergleich, alles Leben seiner ländlichen Umgebung, die Welt des kleinen Mannes, die schlichte Natur seiner Heimat, aber auch die Geschichte des AT, die Männer von Ninive und die Königin von Saba, Salomo, Jonas, Noah, ja das Geisterreich (Mtth 12_{43-45}) und Himmel und Hölle (Luk 16_{22}f). Einen schwachen Charakter vergleicht er dem schwanken Schilfrohr, sein eigenes Werben um das Volk dem mütterlichen Triebe der Henne, die ihre Küchlein unter die Flügel sammelt, die Lage der Jünger mit der einer von Wölfen bedrohten Schafherde; großartig ist die Phantasie, die das Kommen des Menschensohns mit dem über den Himmel leuchtenden Blitz vergleicht, drastisch das Bild von den (übertünchten) Gräbern, denen man ihren grausigen Inhalt nicht ansieht (Mtth 23_{27} Luk 11_{44}). Nicht immer kennen wir das tertium comparationis, den Vergleichungspunkt, wie bei Herodes dem Fuchs, oder beim Sauerteig der Pharisäer; oder die Basis des Vergleichs ist ganz schmal, wenn die sonst nicht beliebte Schlange herangezogen wird, an der wenigstens die Klugheit vorbildlich sein soll, oder der betrügerische Haushalter.

An zwei der letztgenannten Beispiele sieht man, wie leicht der Vergleich einerseits zur Metapher, andrerseits zum Gleichnis werden kann. Bei der Metapher vollzieht sich die Vergleichung so schnell, daß das „Bild" an Stelle der „Sache" gesetzt wird; es ist eine sehr bequeme, wenn auch künstlerisch nicht ganz reine Form. Man spricht von „Ernte", „Fischzug", „Hand an den Pflug legen" und meint die Missionsarbeit. Viele solcher Metaphern sind überkommen und so geläufig, daß man sie kaum noch als Bildrede empfindet, wie das „Reich" Gottes „erben", die „Schuld" „erlassen", auch der „Vater" im Himmel. Andre entstehen im Augenblick, wie „sich selbst verleugnen", „sein Kreuz auf sich nehmen", „Feuer ins Land". Wie leicht die Metapher in eine Vergleichung übergeht, sieht man Luk 22_{31}; das Umgekehrte Mtth 15_{14}. Manche Metapher muß man eigentlich in ein Gleichnis auflösen, wie die Wölfe in Schafskleidern und das „Perlen vor die Säue werfen". Das Gleichnis ist ein ausgeführterer Vergleich (vgl. ¶ Gleichnis im AT). Wenn dieser sich mit einer kurzen Andeutung begnügt, so läßt der Redner im Gleichnis seiner Phantasie die Zügel lockerer. Der Vergleich ist rednerisch, soll schnell und packend eine Sache beleuchten; das Gleichnis hat etwas Dichterisches, es will durch seine eigne Farbenfülle ergötzen; darum tritt das tertium comp. nicht spitz hervor, sondern leuchtet nur für die sinnende Betrachtung aus dem Ganzen heraus. Beim Vergleich bleibt die „Sache" das logische Subjekt, und das Bild gehört zum Prädikat; im Gleichnis fällt der Akzent mehr und mehr auf das „Bild", die Sache tritt vielfach ganz zurück. Oft ist sie nur noch Ueberschrift, manchmal wie Mtth 22_2 25_1 ganz lose aufgeklebt; sehr oft fehlt sie überhaupt.

Es gibt mannigfache Formen des Gleichnisses: der sprichwortartige Satz (Mtth 5_{14}b 10_{24} 15_{14} 10_{26} 24_{28} Mrk 2_{17} 7_{27}b), die Satzgruppe, die eine Erfahrung etwas breiter schildert (Luk 14_{34}f 11_{33} 16_{13}); sehr häufig die Form: „man tut doch nicht dies und das"?, oft in der argumentatio ad hominem „wer ist unter euch, der . . .?", gelegentlich mit Uebergang in erzählende Form. Dann der ausgeführte parallele Vergleich (Mtth 7_{24-27} Luk 21_{29}ff); typische Vorgänge des täglichen Lebens, behaglich geschildert (Luk 17_{7-10} Luk 15_{4-10}), in die Erzählungsform übergehend, die gelegentlich (Senfkorn und Sauerteig) neben dem beschreibenden Satz nur verkrüppelt auftritt. Manche dieser Erzählungen, wie die selbstwachsende Saat und der

Säemann, sind typisch, keineswegs individuell; andre zwar individuell, aber doch allgemeine, normale Verhältnisse schildernd, andre wieder ganz ungewöhnliche, außerordentliche, abnorme. Neben ganz knappen Erzählungen (Matth 21$_{28-32}$ Luk 7$_{41.42}$) breiter ausgeführte, schließlich ganz umfangreiche Gebilde mit zwei kontrastierenden, mit drei und mehreren oder gar zahlreichen Personen, mit wechselndem Schauplatz, mit Gesprächen, Selbstgesprächen, mit reflektierenden Anhängen. Die Uebergänge zwischen diesen Formen sind fließend, insbesondere ist die erzählende Form kein wesentlicher Unterschied; es ist nur ein Zufall, daß „Turmbauen und Kriegführen" nicht eine Erzählung ist, daß der Säemann die Zeitform der Vergangenheit statt der Gegenwart hat, und daß beim Sauerteig Reste der Erzählungsform erhalten sind. — Eher ließe sich eine Einteilung nach *Motiven* versuchen: 1. Vergleiche mit ganz *alltäglichen Lebenserscheinungen*. Ein Musterbeispiel ist Luk 12$_{54-56}$ 21$_{29-31}$; wie die Früchte die Beschaffenheit des Baumes verraten, so zeigen die Aeußerungen des Menschen, was in seinem Inneren vorgeht. Das Zwingende dieser Gegenüberstellungen liegt in dem unausgesprochenen Gedanken, daß ein Gesetz durch die Welt geht. Ein Vertrauen auf die innere Vernunft der Dinge liegt zugrunde, besonders wenn mit negativen Sätzen der gesunde Verstand des Hörers angerufen wird: man fastet doch nicht, wenn Hochzeit ist? Man füllt doch keinen jungen Wein in alte Schläuche? Mrk 7$_{27}$; Mtth 7$_{6}$. Werden mit solchen Beispielen des Widersinnigen verkehrte Zumutungen und Gedanken zurückgewiesen, so wird auch positiv eine zunächst überraschende Erscheinung als etwas ganz Natürliches aufgezeigt: Mtth 5$_{14b}$ Mrk 6$_{4}$ 2$_{17}$. Hierher gehört der Säemann: es ist nun einmal so, jede Arbeit hat auf Mißerfolg zu rechnen, darf aber auch Erfolg erwarten; — 2. *Göttliche und menschliche Dinge* beleuchten sich gegenseitig. Wie die menschliche Feindesliebe eine Nachbildung von Gottes vornehmer Unparteilichkeit sein soll, so macht Jesus auch Gottes Art und sein Verhalten zu den Menschen an menschlichen Dingen klar. Hier spielt der häufige jüdische Schluß vom Kleinen aufs Große (oder umgekehrt) eine Rolle: wenn schon ein irdischer Vater seinem Sohne keine gute Gabe weigert, wie viel weniger wird das Gott tun! Vgl. auch Mtth 10$_{29}$f. Luk 11$_{5-8}$ 18$_{1-8}$ Luk 17$_{7-10}$, auch das Wort vom Zwei-Herren-Dienst und das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, das großartigste Beispiel der verlorene Sohn. So reich und realistisch in dieser didaktischen (Lehr-)Erzählung das Menschliche menschlich geschildert ist, so ist doch die Lehrabsicht deutlich: wie dieser irdische, so ist der himmlische Vater. Aber das Befremden des älteren Bruders zeigt, wie diese Vaterliebe dem gewöhnlichen Menschenverstand überschwänglich, fast ungerecht vorkommt: es ist doch etwas nicht Alltägliches, sondern Außerordentliches, was hier geschildert ist — so geht die Liebe Gottes über die Maßstäbe der Pharisäer hinaus! — 3. Was im Gleichnis-Paar von Schatz und Perle geschieht, ist keineswegs das Natürliche und Vernünftige, sondern etwas höchst *Gewagtes*, ja *Bedenkliches*; so soll auch der Jünger tun, was alle Welt für Torheit halten wird. Ich möchte diese Gleichnisse „enthusiastisch" nennen, wie auch das Paar Senfkorn und Sauerteig; denn es ist ja fast ein Wunder, wie so kleine Dinge so große Wirkung haben können: so wunderbar groß und gewaltig wird auch das Reich Gottes sein, von dem gegenwärtig nur die bescheidensten Anfänge zu sehen sind. Das Verborgene *muß* sich enthüllen, die Frucht wird und muß allmählich reifen, man kann hier nicht eingreifen und helfen, man muß warten, hoffen, glauben; — 4. Im Gleichnis vom Starken Mtth 12$_{29}$ gibt Jesus seinen Gegnern sozusagen „durch die Blume" zu verstehen, was er nicht unmittelbar sagen will —, daß der Ueberwinder des Satans-Reiches bereits da ist; so kündigt der Feigenbaum dem Volke eine letzte Gnadenfrist an, und die widerwilligen Gäste die Verdrängung der Juden durch die Heiden; vgl. auch Mtth 12$_{43-45}$. In diesen *verblümten Drohungen* hat die Theorie der „Verhüllungsrede" (Mrk 4$_{11}$f) eine gewisse, wenn auch sehr eingeschränkte Bedeutung (Mrk 12$_{1.12}$). Hier war nun für die christliche Ueberlieferung eine rechte Gelegenheit zur Herausarbeitung einzelner Züge mit der Beziehung auf Israels Schuld und Schicksal. Am auffälligsten bei den bösen Winzern, die sich heut als eine Allegorie darbieten, die erst nach dem Tode Jesu diese Form erhalten haben kann; — 5. Schließlich gehört zu den Gleichnissen eine Reihe *didaktischer Erzählungen* verschiedenen Charakters. Das Gleichnis von den 10 Jungfrauen erinnert sehr stark an ein Gleichnis des R. Elieser ben Hyrcanos (70—130), das wieder sehr an den Schluß des Gleichnisses vom königlichen Mahle erinnert (Mtth 22$_{11-14}$); das Gleichnis vom Unkraut gehört wohl einer späteren Ueberlieferungsschicht an. Sie gehören, wie die selbstwachsende Saat, Turmbau und Kriegführen, das salzlose Salz und das Licht auf dem Leuchter, die Wachsamkeitsgleichnisse (Mtth 24$_{43-51}$ Luk 12$_{35-48}$), die vom Hausbau und vom ungestümen Bitter u. a. zu den *paränetischen* (ermahnenden) Gleichnissen, nur daß hier überall die Pflicht oder das Verkehrte an einem Beispiel auf anderem Gebiet dargestellt wird, so daß eine Uebertragung nötig wird. Dagegen sind der törichte Reiche, Pharisäer und Zöllner, der barmherzige Samariter ganz unmittelbare Beispiele, die unmittelbare Nachachtung fordern, ohne daß eine Uebertragung auf ein anderes Gebiet nötig wäre. Die Ironie, mit der der Pharisäer und der Reiche geschildert wird, hat ein Gegenstück am ungerechten Haushalter, der bis heute ein Kreuz der Ausleger ist, weil man sich nicht darein finden mag, daß Jesus gelegentlich gerne solche Typen wählt, die im übrigen keineswegs musterhaft sind (Freund, Witwe, Kaufmann), weil er gerade auf dieser Folie den Punkt, auf den es ihm ankommt, doppelt klar machen kann, hier die von ihm auch sonst geschätzte Weltklugheit (Luk 16$_{8}$). Das Lazarus-Gleichnis ist eher eine Trost-Erzählung für fromme Arme im Sinne von Mtth 5$_{3-5}$. Erst durch den Anhang (Luk 16$_{27-31}$) hat sie eine Spitze gegen das ungläubige Judentum erhalten, wie das vom ungerechten Haushalter 16$_{9}$ zu einem Rat, durch Almosen sich den Himmel zu sichern, umgedeutet ist.

Nicht nur in diesen Fällen hat die alte Ueberlieferung mit der Deutung Mühe gehabt; gelegentlich hat sie fehlgegriffen. So hat die häufige Beziehung auf das Reich Gottes wohl nur einen

zufälligen literarischen Ursprung in dem mißdeuteten Wort von den „Geheimnissen des Reiches Gottes" Mtth 13 $_{11}$. Nicht ganz die Nuance trifft Mrk 2 $_{17}$ b; künstlich ist die Anwendung Mrk 4 $_{22}$ Luk 8 $_{17}$ — ganz anders die Pointe Luk 12 $_{2}$ f; Mtth 10 $_{26—33}$. Die drei Gleichnisse vom Saatkorn hat Mrk 4 nicht glücklich unter dem Gesichtspunkt der Wortverkündigung zusammengestellt, weil ihm der „Same" schon eine feste Metapher für das „Wort" ist. „Baum und Früchte" gibt Mtth zweimal mit verschiedener Pointe (12 $_{33—37}$ 7 $_{16}$ ff). Schon in den Evangelien beginnt die sogenannte allegorische Deutung (¶ Allegorische Auslegung), ganz leise, wenn ein Zug aus dem Gleichnis als Metapher in die Anwendung gesetzt wird: „Früchte" Mtth 7 $_{16}$; „Laßt euer Licht leuchten" Mtth 5 $_{16}$, etwas anders 5 $_{13\,a}$ und $_{14}$ (vgl. Röm 2 $_{19}$). Das Gleichnis sagt nur: Salz und Licht sind nichts wert, wenn sie nicht salzen und leuchten, der Jünger taugt nichts wenn er nicht leistet, was von ihm erwartet wird; daß er gerade „salzen" oder „leuchten" müsse, liegt nicht darin; es kann auch Leiden, Bekennen, Sichselbstverleugnen gefordert sein. Diese Einmischung von Metaphern hat besonders beim Senfkorn und Sauerteig geschadet, wenn man statt des überraschenden Gegensatzes „kleine Ursachen — große Wirkungen" Nebenzüge herausholt: das allmähliche „Wachstum" des Reiches Gottes oder die innerliche „Durchdringung" der Menschheit. Diese Deutung ist ein Stilfehler; denn der Reiz der Redeform besteht gerade darin, daß zwei verschiedene Gebiete des Daseins kontrastiert werden, die eben nicht vermischt werden dürfen. Besonders nahe liegt die Vermengung von Bild und Sache, wenn im Gleichnis Züge vorkommen, die auch sonst geläufige Metaphern sind, wie „Kinder" und „Hunde" für Juden und Heiden, oder Mtth 5 $_{25}$ f, wo der Gedanke an den himmlischen Richter zu schnell eintritt. An sich ist es möglich und wahrscheinlich, daß schon Jesus gewisse Gleichniszüge an bekannte Metaphern anklingend gewählt hat, um besondere Deutungen nahe zu legen (der „Vater" des verlorenen Sohns, der „König" und „Herr" anderer Gleichnisse, der „Weinberg" und „Feigenbaum"). Aber im allgemeinen bleibt es dabei, was besonders B. ¶ Weiß in seinen Kommentaren und ¶ Jülicher in seinem vielfach grundlegenden Werk über „Die Gleichnisreden Jesu" mit so viel Nachdruck durchgeführt haben, daß das Gleichnis darauf berechnet ist, zunächst als ein Ganzes rein dichterisch zu wirken. Dann erst soll der Hörer dem einen leitenden Hauptgedanken nachsinnen, der das tertium comparationis bietet. Dagegen erwartet der Redner nicht, daß man die Einzelzüge des Gleichnisses nun auch in der Sache wiederfinde. Besondere Auswüchse wie die Deutung des Wirtshauses im „Samariter" auf die Kirche, des Wirts auf den Bischof, der 2 Denare auf die Sakramente oder das AT und NT zeigen nur in grotesker Form das Verfahren, das in weniger geschmackloser Weise noch oft geübt und verteidigt wird. Es muß im Prinzip verworfen werden, nicht weil es nach Aristoteles (Rhet. II, 20) verboten ist, sondern weil dessen Begriffsbestimmung künstlerisch richtig gedacht ist, und weil wir in den Gleichnissen Jesu im allgemeinen ein reines künstlerisches Stilgefühl, das aus klarem Denken und reiner Empfindung hervorgeht, verehren. Der Redner versenkt sich in die harmonische Ausgestaltung des kleinen Gebildes, in dem alle Züge unter sich übereinstimmen und in proportionaler Abtönung dem Ganzen sich anpassen. Darum sind „Oel" und „Wein" beim Samariter oder „das gemästete Kalb" und der „Fingerring" im verlorenen Sohn nur ausmalende Züge der Dichtung, die unter keinen Umständen gedeutet werden dürfen; sie „bedeuten" nichts. Wenn in einzelnen Gleichnissen einzelne Züge unharmonisch hervorstechen, wie der Tod des Bräutigams im Hochzeitsgleichnis Mrk 2 $_{19}$ oder die Zerstörung der Stadt Mtth 22 $_{7}$, oder, wenn sie nicht zum Ganzen passen, wie der Anhang vom hochzeitlichen Kleid (22 $_{11—13}$), so kann man sicher sein, daß daran die Ueberlieferung schuld ist, oder auch der Text, wie bei den 10 Jungfrauen, wo die Braut, die noch in alten Zeugen vorkommt, gestrichen ist, um den Bräutigam auf Christus, die Jungfrauen auf die Gemeinde deuten zu können. — Die meisten Gleichnisse sind ohne weiteres zu verstehen, aber es gibt deren, bei denen man nachdenken oder auch die Spitze fein fühlen muß; insofern hat das Gleichnis gelegentlich etwas vom Rätsel (wie maschal auch Rätsel heißt). Dies Körnchen Wahrheit ist in der Theorie des Mrk, daß die Gleichnisse zur Verhüllung da seien und der Verstockung des Volkes dienen sollen, während nur die Jünger in die Geheimnisse des Reiches Gottes eingeweiht werden sollen, dogmatisch verallgemeinert und übertrieben.

1. b) Die Ueberlieferung der Worte Jesu ist Jahrzehntelang eine mündliche gewesen, entsprechend der mündlichen Ueberlieferung der Rabbinenworte, des ¶ Targums und Midraschs (¶ Mischna usw.), die durch Jahrhunderte hindurch mit unerhörter Treue aufbewahrt sind. Die kleine Gemeinde in Palästina, der die Worte Jesu etwas für die Seligkeit Wichtiges waren, hatte ein Lebensinteresse an ihrer genauen Aufbewahrung, wobei die Frische des Gedächtnisses dieser unliterarischen Menschen und die behältliche Form der Worte selber wichtige Hilfen waren. Gelegentlich sind einzelne Worte als eine Art heiliger Text behandelt worden, an den sich Deutungen angesetzt haben (das Verbot des Zürnens und die einzelnen Schimpfworte Mtth 5 $_{22}$); solche Erläuterungen sind auch die Bitten des ¶ Vaterunsers, die Mtth allein hat (6 $_{10\,b.\,13}$), und gewisse Zusätze (Deutungen, Umformungen), welche die Kritik gelegentlich noch ausscheiden kann (Mtth 12 $_{40}$ und Luk 11 $_{30}$), namentlich da, wo kürzere oder ursprünglichere Parallelformen vorhanden sind. Es ist sicher auch in der vorliterarischen Periode nicht nur vieles verloren gegangen, sondern auch einzelnes hinzugekommen, sei es, daß man Sprichworte, at.liche oder Rabbinen-Worte, auf Jesus übertragen hat (wie vielleicht Mrk 2 $_{27}$ und Mtth 18 $_{20}$), sei es, daß man guten Glaubens aus dem Sinne Jesu heraus neue Worte gebildet hat, wie dies die Kritik bei einer Anzahl von Worten, namentlich bei johanneischen, annimmt, ohne es immer zwingend beweisen zu können. Oft sind diese Neubildungen mittelbar doch noch als Nachwirkungen der Persönlichkeit und des Geistes Jesu anzusehen; oft spiegelt sich in ihnen das Geschick und die Theologie der späteren Gemeinde. Im großen und ganzen werden diese Nachtriebe der literarischen Epoche angehören. Wann beginnt diese? Die Niederschrift ist noch im heiligen Lande selbst erfolgt

Mtth 4 ₅ 5 ₂₃. ₃₅, als die Gemeinde noch ganz in der Mission unter Israel aufging 10 ₅ f und die Wiederkunft des Herrn noch vor Abschluß dieses Werkes erwartete 10 ₂₃, jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich (gegen ¶ Wellhausen) vor Abfassung des Mrk-Ev.s, da dieses nicht ohne das Vorhandensein einer Schrift über die Lehre Jesu verständlich ist. Eine solche Sammlung (Q) kann man aus dem dem Mtth und Luk gemeinsamen Bestande mit einer hinlänglich sicheren Methode wiederstellten (¶ Evangelien, synoptische: II, 4. 5; III, 1). Sie war keine zusammenhängende Erzählung des Lebens Jesu, sondern eine Zusammenstellung hauptsächlich von Reden Jesu zum Zwecke der Belehrung über das, was man tun muß, um ins Reich Gottes zu kommen, was dem Jünger an Leiden bevorsteht, wie das Reich Gottes kommt, und über die Mission; das nötige Material zur Auseinandersetzung mit dem Judentum, besonders mit den Schriftgelehrten über Gesetz und Gerechtigkeit, über die Bedeutung des Täufers und der Person Jesu. Nicht genügend geklärt ist das Urteil über die Sonder-Ueberlieferung des Lukas (¶ Evangelien, synoptische: III, 4), die in irgend einer Weise mit Q verbunden ist. Ob nun erst Luk die Sonder-Ueberlieferung (L) neben Q gestellt und Beides mit seinem Geiste und seiner Sprache einheitlich verbunden hat, oder ob (was mir wahrscheinlicher ist) ein vor Luk liegender judenchristlicher Schriftsteller aus L und Q eine Schrift L-Q geschaffen hat —, jedenfalls erscheinen bei ihm auch manche Stoffe aus Q sehr dem Geiste von L angenähert, z. B. die Seligpreisungen. Weil die im wesentlichen aus Armen bestehende Gemeinde von den ungläubigen Reichen, besonders den Pharisäern (16 ₁₄ f), unterdrückt und verfolgt wird, so herrscht in L (L-Q) der Gedanke, daß die Armen, weil zur Gemeinde gehörig, die Lieblinge Gottes sind und die Reichen, weil ungläubig, verworfen. Diese sogen. „ebionitische“ Grundanschauung (¶ Ebioniten) tritt am stärksten in den Weherufen der Bergpredigt, ferner in Kap. 16 hervor, sowie in der starken Betonung des Almosengebens 12 ₃₃ vgl. mit Mtth 6 ₂₀ f. Diese Nebenüberlieferung enthält ganz besonders herrliche, volkstümlich-derbe (11 ₅—₈ 18 ₁—₈ 16 ₁—₉. ₁₄ f) und innig-weiche (10 ₃₈—₄₂ 7 ₁₁—₁₇) Rede- und Erzählungsstoffe; die Frauen spielen hier eine große Rolle (7 ₃₆—₅₀ 8 ₁—₃ 11 ₂₇ f 23 ₂₈—₃₁); die Liebe Jesu zu den Zöllnern und Sündern tritt stark hervor, das Gleichnis vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner, vom Feigenbaum sind Proben dieser milden und weitherzigen Stimmung, besonders den Samaritern gegenüber (9 ₅₂—₅₆ 10 ₃₀—₃₇ 17 ₁₁—₁₉); aber auch sehr ernste, männliche, kampffreudige Worte (13 ₁—₅ 12 ₄₉ f 22 ₃₅—₃₈) sind nur hier erhalten; ein besonders poetisches Stück: die Emmausjünger.

1. c) Erzählungen aus dem Leben Jesu. Wie ¶ Papias (Eus. III, 39,₁₅) sagt, hat Petrus nicht in der Absicht eine pragmatische Zusammenstellung der Logia zu machen, sondern nach dem jeweiligen praktischen Bedürfnis seine Lehren über Worte und Taten Jesu mitgeteilt; daher sei das Mrk-Ev. unvollständig und nicht geordnet. Dies paßt auch auf die noch ungeschriebene Ueberlieferung. Zu einer zusammenhängenden Lebensbeschreibung fehlte Anlaß und Möglichkeit. Denn die Grundzüge des Wirkens und Geschickes Jesu (ta peri Jesu Luk 24 ₁₉ Apgsch 18 ₂₅) waren den Gemeinden Palästinas bekannt; eine Nachwelt, der man sie hätte überliefern können, gab es nicht, und der Pragmatismus einer Biographie liegt volkstümlichen Erzählern fern. Ihr Element ist die einzelne Geschichte, und so besteht denn die Ueberlieferung fast ganz aus unverbundenen Einzelanekdoten. Die Erzählung ist in vielen Fällen nur Gerüst für die Herrensprüche, die Gegenwartsbedeutung haben (I Kor 7 ₁₀: der Herr gebietet). Viele Worte konnten nicht mitgeteilt werden ohne die oft höchst charakteristischen Anlässe. Oft freilich ist es nur literarischer Notbehelf, wenn Jesus auf Fragen der Jünger oder des Volkes antwortet (Luk 12 ₄₁ 13 ₂₃ 17 ₅); die Anlässe sind inhaltlos, die Adressen zufällig, gelegentlich vielleicht nur aus den folgenden Reden erschlossen (Luk 11 ₁₄. ₁₅). Aber bei anderen Stücken gehören sie durchaus zur Sache: der fremde Exorzist (Luk 9 ₄₉ f), die Nachricht von den ermordeten Galiläern (Luk 13 ₁ ff) — hier sind zufällig zwei sonst unbekannte zeitgenössische Vorgänge aufbehalten. Die Worte von den wahren Verwandten, von den Kindern, vom Arzt und den Kranken, vom Propheten in der Vaterstadt haben nur Bestand als Teile von kleinen charakterisierenden Erzählungen, in denen hervortritt, wie befremdend Jesus auf seine Umgebung wirkt. Die Fragen des Reichen und des Schriftgelehrten nach dem Reich Gottes (Mrk 10 ₁₇ ff Luk 10 ₂₅ ff) sind gewiß als Lehrstücke für die Gemeinde gedacht, aber der Erzähler kann nicht umhin, für die Persönlichkeiten der durch Jesus angeredeten, ehrlich suchenden Frager ein Interesse zu wecken. Die Streitgespräche mit Pharisäern und Sadduzäern wollen natürlich die Gemeinde für die Auseinandersetzung mit dem Judentum belehren; sie leisten uns aber ungewollt den Dienst, den Gegensatz Jesu zu den Schriftgelehrten historisch zu beleuchten. Wie lehrreich sind die kniffiichen Anlässe (Aehrenraufen) und Fragestellungen (Leviratsehe), und daß Jesus wie ein geschulter Rabbi zu antworten wußte (Mrk 2 ₂₅ f 7 ₁₀ ff 10 ₄—₉ 12 ₂₄ ff. ₃₅ ff). Insbesondere die apologetische Aufgabe, zu zeigen, daß Jesus dennoch der Messias war (¶ Apologetik: II, 8), erforderte vielfach ein Zurückgreifen auf bestimmte Vorgänge im Leben Jesu. Das Zinsgroschenwort, aufbewahrt wegen seiner antirevolutionären Haltung, beleuchtet schlagend die politische Lage und Jesu Stellung zwischen und über den Parteien; die Vollmachtsfrage, die nicht ohne die Tempelreinigung erzählt werden konnte, gab Gelegenheit, die fortdauernde Wirkung des Täufers, Jesu Stellung zu ihm und seine eigne Zurückhaltung in bezug auf die Messiasfrage zu kennzeichnen, ebenso die andern Aeußerungen über den Täufer, anerkennend und doch über ihn hinausschreitend (Mrk 2 ₁₈ ff 9 ₁₁ f Mtth 11 ₁—₁₉); die Ablehnung der Zeichenforderung zeigt, wie er die Erwartung des Volkes gespannt hat und zur Entscheidung gedrängt wird, die Beelzebubrede, wie er die Lästerung in einem verhüllten Beweis für das Nahen des Reiches Gottes umbiegt. Die Worte vor dem Hohenpriester (Luk 22 ₆₇—₇₀), aufbewahrt als ein schlagendes Selbstzeugnis für die Messianität, bezeugen in Wahrheit ungewollt die wunderbare Zurückhaltung Jesu. So dienen diese Stoffe, obwohl sie mehr um des praktischen Lehrzweckes willen mitgeteilt wurden, tatsächlich zur histori-

schen Beleuchtung und Charakteristik der Persönlichkeit Jesu.

Die Mehrzahl dieser Logien-Stoffe ist naturgemäß zeitlich und örtlich unbestimmt gehalten. Es ist eine Ausnahme, wenn einmal die „von Jerusalem" gekommenen Schriftgelehrten erwähnt werden, oder wenn man aus dem Aehrenraufen schließen kann, daß Frühling war. Die Worte vor dem Hohenpriester lokalisieren sich selbst. Ein Wort wie Mtth 5 $_{23}$ kann nur, das Gleichnis vom Samariter wird wohl in Jerusalem gesprochen sein. Ferner finden sich charakteristische Situationen: das Essen mit den Zöllnern, Einladungen bei Pharisäern, das Lehren in der Synagoge oder in den Hallen des Tempelvorhofs oder auf dem Berge, am See, im Haus. Nur gelegentlich wird genauer lokalisiert oder anschaulich ausgemalt: die Synagoge von Kapernaum, vom Hauptmann gebaut, das Lehren in Nazareth, die vom Volk belagerte Haustür, Jesus am Strande gehend, im Boot sitzend, das Volk am Ufer, gegenüber dem Opferstock, der Tempelblick vom Oelberg; dies führt auf augenzeugenschaftliche Kunde, der sich solche Szenen unvergeßlich eingeprägt haben. Hierher gehören gewisse topographische und persönliche Angaben: die Gegenden von Tyrus und Sidon und von Cäsarea Philippi, beides nichts weniger als schematisch oder dogmatisch, die Spitze des Sees vom Volk umwandert, die Abhänge des Ostufers bei Gadara, die Ebene Genezareth und die Lage von Chorazin, Bethsaida bei Kapernaum, Bethphagge am Weichbild von Jerusalem und die Station Jericho auf der Fußreise, das „Hinaufsteigen" des Volkes zu Pilatus und das Uebernachten am Oelberg (Joh 18 $_{1}$, jenseits des Kidron), Bethanien und das Haus Simons des Aussätzigen, Simon von Kyrene, Maria und Martha und die Frauen Luk 8 $_{2}$f. Das alles sind Zeugnisse dafür, daß diese Ueberlieferung bodenwüchsig und augenzeugenschaftlich ist, um so beweiskräftiger, als sie unwillkürlich sind und der Erzähler niemals darauf ausgeht, sie auseinanderzusetzen; er bewegt sich sicher im Raum, er redet zu Leuten, die das alles kennen. Zeitlich hängen sehr wenige Stücke mit einander zusammen; um so wichtiger ist, daß einige Gruppen, wie die Leidensgeschichte, Petrusbekenntnis und Verklärung, erster Tag in Kapernaum ganz eng chronologisch verbunden sind. Dies sind aber gerade die Stücke, in denen persönliche Erinnerungen des Petrus hervortreten. Wir kommen damit auf die Jünger-Szenen. In den meisten ist nicht ein Lehrwort Jesu, sondern das Persönliche die Hauptsache, wobei eine keineswegs glorifizierende Absicht obwaltet. Man beachte besonders die Leidenschaft (Luk 9 $_{49.\ 52\ ff}$) und den Ehrgeiz (Mrk 10 $_{35\ ff}$) der Zebedaiden; hier möchte man fast an eine feindselige Absicht denken, aber da wahrscheinlich diese Flecken inzwischen durch ihr Martyrium (Mrk 10 $_{39}$; ¶Johannesevangelium, 1 a) abgewaschen sind, so ist wohl mehr die Absicht, an ihnen als warnenden Beispielen gewisse Ideale des Urchristentums klar zu machen. Jedenfalls liegt hier eine nichts beschönigende Ehrlichkeit vor, besonders auch in den Petrusgeschichten, die dem Mrk zugrunde liegen (vgl. ¶Evangelien, synoptische: III, 2). Die Ausführlichkeit der Verleugnungserzählung mit ihrem Verfluchen und Verschwören ist durch den Plan der Leidensgeschichte nicht gefordert; es drängt sich hier eine persönliche Erinnerung dazwischen, die nur berechtigt ist bei einem sehr starken persönlichen Interesse an Petrus. Daß dies keineswegs idealisierend ist, lehrt Gethsemane: die Szene war ursprünglich angelegt als Erzählung von dem beschämenden Nichtwachenkönnen der Jünger; der Tadel aber richtet sich in erster Linie wieder gegen Petrus. Selbst das Petrusbekenntnis läuft ursprünglich nicht in eine Verherrlichung des Petrus aus, sondern in das Satanswort, und das wirre Stammeln vom Hüttenbauen wird auch als eine wenig ruhmreiche Erinnerung empfunden. Der Sabbat in Petrus Hause zeigt allerlei intime Züge: daß man Jesus sofort Mitteilung macht von der Kranken, das überraschend frühe Verlassen des Hauses. Daß hier wirklich persönliche Erinnerungszüge zugrunde liegen, erkennt man am besten durch den Vergleich mit den Petrusgeschichten des Mtth (14 $_{28-31}$ 16 $_{17-19}$ 17 $_{24-27}$), Luk (5 $_{1-11}$) und Joh (1 $_{41\ f}$ 21 $_{7.\ 11.\ 15-23}$). Hier ist nicht nur die Isolierung und Verherrlichung des Petrus weit vorgeschritten, es liegt auch überall schon die Erinnerung an den Fall des Petrus zugrunde, und die Legende hat ihre Ranken bereits kräftig getrieben.

Wichtig ist die ungemeine Enthaltsamkeit der Ueberlieferung in Bezug auf psychologische Motivierung und Charakteristik. Ungewollt bekommt man zwar ein Bild von Petrus und den Zebedaiden; im übrigen aber fällt — abgesehen von der Reue des Petrus — kein Lichtstrahl in die Seelen der Jünger. Man muß es erst erschließen, daß Jesus auf sie einen gewaltigen Eindruck gemacht hat; die Tatsache, daß sie um seinetwillen alles verlassen, das unglaublich kühne, die Zukunft vorwegnehmende Bekenntnis des Petrus, spricht laut dafür; aber was sie an ihm für ihre Seele gehabt haben, das wird nie gesagt, wir können es nur ahnen. Nur unwillkürlich tritt ihr Kleinmut gegenüber dem Heroismus Jesu (4 $_{40}$ 6 $_{50}$ 9 $_{19}$), ihre Verständnislosigkeit (9 $_{32}$), ihre Weltlichkeit (9 $_{34}$), ihre Schwäche (14 $_{34-42.\ 50}$) deutlich hervor; erst bei Mrk ist dies bewußt in ein dogmatisches System gebracht. Die spätere Ueberlieferung geht auf dem Wege der Spezialisierung und Charakteristik weiter; sie legt einzelne Worte einzelnen Jüngern in den Mund (besonders Johannes), läßt den Petrus mehr und mehr hervortreten, so beim Schwertschlag in Gethsemane (Joh). Die Tat des ¶Judas Ischarioth, die in der alten Ueberlieferung dunkel und unerläutert dasteht, wird von Mtth und Joh aus Schrift und Reflexion ausgeschmückt und motiviert. — Auch auf eine Charakteristik Jesu geht diese Erzählung nicht aus. Wenn sie gleichwohl starke Wirkungen erzielt, so verdankt sie dies dem Stoff. Sie bedient sich in weitgehendem Maße des Mittels der mittelbaren Charakteristik; die Persönlichkeit wird durch ihre Wirkung auf die Umgebung geschildert: wie sich die Kleinstädter an seiner „Weisheit" ärgern, wie die Gegner die Erfolge, die sie nicht leugnen können, durch Lästerung verdächtigen, wie die Schriftgelehrten alle Künste aufbieten, um ihn zu fangen, und doch nicht wagen, Hand an ihn zu legen (14 $_{49}$), wie es so schwer war, eine Anklage zu konstruieren, und wie Pilatus und das Volk nur mit Mühe gegen ihn gestimmt werden konnten. Wie das Volk tagelang bei ihm ausharrt (8 $_{2}$), wie Petrus auch von dem

Verhafteten nicht lassen kann, wie die Jünger im Boot den Schlafenden wecken, die Anhänglichkeit der Frauen, die bis zum Kreuze mitgehen, die Ueberschwänglichkeit der Salbenden, Maria zu seinen Füßen, das naive Verfahren der Blutflüssigen, der Kananäerin, des Hauptmanns, das Herandrängen der Leidenden an ihn — das sind menschlich-natürliche, aber von einer außerordentlichen Persönlichkeit redende Zeugnisse. — Ueberhaupt ist die alte Ueberlieferung noch ganz *undogmatisch*, *vorchristologisch*, insofern als sie die Messianität Jesu als etwas Zukünftiges ansieht, das nur einmal, in der Verklärung, für einen Augenblick gezeigt wird, um im übrigen ein Gegenstand des Hoffens und Wartens zu sein; ja, sie hat überall die Linie festgehalten, daß Jesus sich niemals ganz unzweideutig als Messias bekennt (¶Jesus Christus: II, 5). Um so stärker freilich betont sie, daß er ein *Prophet* war, mächtig in Wort und Werk: daß er „Vollmacht hatte", ist ein Grundton der Erzählung (Mrk 1_{22} 11_{33} Mtth 9_{8}). Die Art seines Redens wird freilich nirgends geschildert; nur Luk versucht es einmal mit dem Worte „Charis" (Anmut: 4_{22}), Mrk redet von seiner „Weisheit" (6_{2}), das Volk ist außer sich über seine Lehre (1_{22} 11_{18}), selbst die Gegner erkennen seine Wahrhaftigkeit und Unparteilichkeit an (12_{14}), und schließlich legen sie ein Zeugnis für ihn ab, indem niemand wagt, ihn zu fragen (12_{34}). Die Macht seines Wortes tritt in den *Exorzismen* (Beschwörungen) hervor: die Dämonen, die ihn kennen, gehorchen ihm (1_{27} 5_{13} 9_{25}). Dies ist die unsichtbare Kehrseite von äußerlich höchst anschaulich geschilderten Zusammenstößen mit Besessenen, die uns — menschlich betrachtet — zeigen, wie er auf diese Kranken aufregend wirkt, abstoßend und anziehend zugleich, Paroxysmen (Erschütterungen) hervorrufend und beruhigend. Wir sehen hier, zwar durch das Medium einer ganz supranaturalen, abergläubischen Betrachtung, das Ringen einer gewaltigen Persönlichkeit mit von einer fixen Idee beherrschten Kranken, und wir ahnen aus der dauernden Nachfolge der ¶Maria Magdalena und dem Wunsche des Genesenen, bei ihm zu bleiben, wie er solchen Menschen einen dauernden Halt zu geben vermochte (¶Jesus Christus: II, 4). Was in diesen Einzelfällen bestimmt lokalisiert und genau individualisiert geschildert ist, das wird dann in den Evangelien mehr und mehr als Massenerscheinung weniger konkret geschildert als schematisch behauptet. In den *Wundergeschichten* (¶Wunder: III) ist das Einfachste das Aelteste, die Ausmalung der Nebenumstände, weil sie das Wunder teils steigern, teils verständlicher machen soll, jünger. Nach diesem Maßstab gehört z. B. die Schwiegermutter Petri (Mrk Mtth), das blutflüssige Weib (Mtth 9_{20-22}) zur ältesten Schicht der Ueberlieferung. Hier ist die Erzählung noch so schlicht wie möglich; die Tatsache als solche soll wirken, und der Erzähler verrät kaum ein besonderes Erstaunen darüber. In andern Heilungsgeschichten tritt das Wunder fast an Bedeutung zurück hinter den dabei gesprochenen Worten (vgl. Hauptmann, die Kananäerin, der Gichtbrüchige): die Wunderwirkung erscheint daneben fast als etwas Selbstverständliches. Die Geschichte vom Aussätzigen läuft in das Wort Jesu vom Priester aus, so daß man fast den Eindruck hat, sie sei um dieser Spitze willen erzählt. Bei andern Erzählungen wie beim Taubstummen und Blinden von Bethsaida möchte man vermuten, daß Mrk schon das körperliche Wunder nur noch als Symbol geistiger Vorgänge empfindet. Die Zahl der Einzelwunder ist nicht so groß, wie sie bei einer ganz überlieferungslosen Dichtung sein könnte. Nur darin zeigt sich der Ton holzschnittmäßiger Volkserzählung, daß die Einzelfälle vervielfältigt werden; die Berührung der Quaste des Gewandes erscheint Mrk 6_{56} als etwas Regelmäßiges, das Dämonenaustreiben als das tägliche Brot Jesu 1_{39} und der Jünger 3_{15} 6_{7}, die aufgeregte Szene in der Synagoge wird verallgemeinert 1_{34} 3_{10} f; Massenheilungen 1_{32-34}, noch gesteigert Mtth 8_{16}; die Aufzählungen Mtth 4_{23} f 10_{8} 11_{5} 14_{35} f 15_{30} f vgl. Mtth 14_{14} 21_{14}, auch Mtth 9_{27-34}. Dieselbe Steigerung auch bei den Totenerweckungen, die als etwas Häufiges Mtth 10_{8} 11_{5} erscheinen, während die alte Ueberlieferung nur einen Fall zu erzählen wußte, der Mtth 9_{18} f $_{23-25}$ noch ganz schlicht erzählt, bei Mrk stark ausgemalt und gesteigert ist: eine Steigerung bedeutet der Jüngling von Nain, der fast als Gegenstück zum Mägdlein des Jairus gedacht zu sein scheint; hier tritt so etwas wie Stimmungsmalerei hervor (Witwensohn, die weinende Mutter, das Mitleid Jesu usw.). Darüber hinaus bedeutet die ¶Lazarus-Geschichte dogmatisch und stilistisch eine Steigerung. Für die Erzähler liegen die sogenannten *Naturwunder* mit den Heilungen ganz auf einer Stufe: die Stillung des Sturms wird wie eine Dämonenbeschwörung dargestellt. Bemerkenswert ist, wie das Seewandeln, das auch sonst vorkommt (Lucian, Philopseudes 13) bei Mrk ohne viel Aufwand erzählt wird; erst Mtth betont durch die Petrus-Episode das Wunderbare stärker, das Wunder wird verdoppelt durch die Stillung des Sturms (Mrk 6_{51}) und die schnelle Landung (Joh 6_{21}). Die Speisung wird nur in ihrem Ergebnis veranschaulicht, der Vorgang selber bleibt ungeschildert und wird ohne Reflexion behandelt, vielleicht schon bei Mrk kaum noch als Wunder, sondern als Darstellung des Todes Jesu empfunden. Sehr bemerkenswert ist, wie die Auferstehung Jesu (¶Urgemeinde) bei Mrk nur am leeren Grabe aufgezeigt wird, während über dem Vorgange selber noch ein Schleier bleibt; erst Mtth versucht ihn zu lüften, während das apokryphe Petrus-Evangelium (¶Apokryphen: II, 2 c) hier schon ganz ins Einzelne geht.

Diese Andeutungen müssen ausgeführt werden durch eine zusammenhängende, großzügige Behandlung der evangelischen Wundergeschichten im Zusammenhang mit den at.lichen Vorbildern und Parallelen — wobei besonders das Material und die Methode von D. F. ¶Strauß zu prüfen ist —, mit den synkretistisch-hellenistischen Wundererzählungen und mit denen der ¶Apokryphen (¶Wunder: I. II. III). Dann erst wird eine richtige literarische und historische Würdigung möglich sein. Das Endurteil wird wohl sein, daß die ältere evangelische Ueberlieferung in dieser Beziehung noch verhältnismäßig maßvoll und zurückhaltend ist. Charakteristisch ist für sie nicht nur, was sie bietet, sondern auch, was sie *nicht* erzählt. Denn das ist ja nun für diese Ueberlieferung bezeichnend: sie ist weit entfernt, den Anspruch zu erheben, als könne und wolle sie

das Drama oder den „Mythos“ von Jesus von Anfang bis zu Ende erzählen. Sie schöpft nicht aus einer lückenlosen Kunde, auch nicht aus dem Vollen einer unendlichen Phantasie, sondern sie arbeitet mit einem sehr begrenzten Material. Ueber die Wirksamkeit ¶ Johannis des Täufers reicht es nicht zurück, und auch sein Auftreten wird eben nur in den notwendigsten, wenn auch höchst charakteristischen Umrissen beschrieben. Ueber Motive seines Wirkens, soweit diese sich nicht in seinen Worten spiegeln, weiß sie nichts; eine Vorgeschichte fehlt, und die Geschichte seiner Verhaftung wird nur aufs kürzeste erzählt; Luk erzählt nur die nackte Tatsache seiner Enthauptung, und es ist noch nicht ausgemacht, ob nicht die novellistische Herodias-Geschichte des Mtth-Mrk eine sekundäre, dichterische Weiterspinnung des allzu sehr ins Dunkle sich verlierenden Fadens ist. Aber so ist Vieles in dieser Ueberlieferung: der Pfad des Judas, das Schicksal vieler einzelnen Personen (wie des Hauptmanns, des Aussätzigen u. a.) wird nicht verfolgt, der Missionserfolg der Jünger Mrk 6 wird nicht veranschaulicht, viele Fragen, die ein neugieriger Leser stellen möchte, bleiben zunächst unbeantwortet, während die späteren Evangelien in diesen Dingen immer mehr und genauer Bescheid wissen. So taucht auch Jesus aus dem Dunkel auf; wer er ist, woher er kommt, wird gelegentlich auch einmal mitgeteilt, aber ganz unsystematisch; daß er von Johannes getauft wurde, wird ohne Motivierung erzählt; erst die Späteren grübeln über diesen auffallenden Umstand. Ueber seinen Plan wird nichts mitgeteilt, nur sein Wirken im konkreten Einzelfall geschildert. Die Gründe seines Rückzuges in abgelegene Gegenden sind nur zu vermuten; ob schon die alte Ueberlieferung die Reise nach Jerusalem mit dem Leidensgedanken begründet hatte, kann bezweifelt werden. Sein Verhalten gegenüber dem Petrusbekenntnis bleibt rätselhaft; undeutlich auch, wie er sich zu der Anklage wegen Tempelschändung gestellt hat. Gar kein Bild bekommt man vom Gang der Verhandlung mit Pilatus; nicht einmal das ist deutlich, ob er seine Messiasfrage bejaht hat. Die eigentlichen Gründe der Katastrophe sind aus dem Stoffe selber nicht zu erkennen. Es gibt nur ein Stück, in dem ein tiefes Nachdenken über die Person Jesu und sein Messiastum sich spiegelt: die Versuchungsgeschichte; in ihr ist gewissermaßen der gesamte Lebensinhalt Jesu, sein Ringen mit der populären Messias-Idee, dichterisch zusammengedrängt und an den Anfang des Lebens Jesu gestellt. Damit ist freilich die dramatische Bewegung des späteren Lebens wie in einem supranaturalen Vorspiel vorweggenommen. Ebenso ist das eigentliche Geheimnis dieses Lebens, die Gottessohnschaft (¶ Christologie: I, 1 b), für den Erzähler kein Geheimnis mehr, weil die Himmelsstimme bei der Taufe es völlig entschleiert. Hierin zeigt sich, daß die Ueberlieferung nicht nur äußere Vorgänge getreulich nacherzählt, sondern daß sie gelegentlich ihren Standpunkt auch gewissermaßen über oder hinter der Geschichte zu nehmen weiß. Sie kennt die himmlischen Fäden, an denen sie geleitet wird. Wir müssen dankbar sein, daß diese Stellungnahme die Darstellung nicht stärker beeinflußt hat. Es wäre ja auch denkbar gewesen, daß sie das Ganze noch viel mehr in einen supranaturalen Rahmen hineingezeichnet hätte, mit einer himmlischen Vorgeschichte beginnend, dann die Wunder der Menschwerdung enthüllend, den ununterbrochenen Verkehr Jesu mit der himmlischen Welt ausmalend und endend mit dem Kampf der Geister um Kreuz und Grab, das Drama der Auferstehung, der ¶ Höllenfahrt und Himmelfahrt grotesk und phantastisch ausmalend. Dies ist nun aber nicht geschehen: die alte Ueberlieferung bot nicht einen Mythos des vom Himmel gekommenen und zur Hölle gefahrenen, dann wieder aufgestiegenen Gottes, sondern Erzählungen von einem in Galiläa und Judäa lebenden, in Gottes Geist wirkenden, von seinen Jüngern geliebten, leidenden, schmählich getöteten Menschen, der zur Herrlichkeit des himmlischen Messias-Gottessohns einstweilen bloß berufen war.

2. In dieser Beziehung stehen die *geschriebenen Evangelien* (¶ Evangelien, synoptische, und ¶ Johannesevangelium) sämtlich auf einem fortgeschritteneren Standpunkt. Sie alle, auch Mrk, sind entstanden auf dem Boden der Heidenmission und setzen die paulinische Christologie (¶ Christologie: I, 2) voraus, wonach Jesus der vom Himmel gekommene Gottessohn war.

Dies ist sicher auch schon die Auffassung des *Markus*, der sich mit dem Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (15_{39}) völlig identifiziert; erst recht die der Späteren. Nur daß Mrk die Gottessohnschaft (¶ Christologie: I, 3 b, Sp. 1734 f) als etwas Gegebenes hinnimmt, ohne über die Art und Weise ihrer Entstehung zu grübeln; er denkt weder an eine übernatürliche Geburt noch reflektiert er über eine etwaige „Menschwerdung“ des Himmlischen; die Gottessohnschaft wird einfach vom Himmel her verkündigt (1_{11} 9_{7}), von den allwissenden Dämonen anerkannt (1_{24} 5_{7} 1_{34} 3_{11}), von den Jüngern und von dem Hauptmann geglaubt und bekannt (8_{29} 15_{39}) und von Jesus selbst vor dem Hohenpriester bejaht (14_{61}). Die Beweise seiner Macht (1_{22} 2_{10} 4_{41} $6_{7.14}$) sind des Zeugnis, und sein Tod ist kein Gegenbeweis; denn Jesus hat ihn von vornherein in allen Einzelheiten als im Plane Gottes liegend vorher gewußt (2_{20} 3_{19}) und angekündigt, teils verhüllt (6_{41} 8_{6} $8_{17.21}$), teils offen (8_{31-33} 9_{30-32} 10_{32-34} 12_{6-8} $14_{8.21.22.25.41}$). Ja, Leiden und Tod sind der eigentliche Inhalt und Zweck dieses Lebens (10_{45}); darum ist die Leidensgeschichte der ausgeführteste und eindrucksvollste Teil des Ganzen, auf den der Erzähler von vornherein lossteuert (2_{20} $3_{6.19}$ 6_{1-6} 8_{27}–10_{45}). Jesus ist Messias nicht trotz des Leidens, sondern grade im Leiden ist er Messias. Dies ist der religiöse Standpunkt, von dem aus Mrk seine Schrift entworfen hat. Wie die Ueberschrift sagt, enthält sie „*Evangelium*“. Es handelt sich also nicht um persönliche Erinnerungen (Apomnemoneumata) — nicht ein einziges Mal erweckt der Verf. den Schein, als sei er Augenzeuge gewesen —, noch um eine Biographie (einen bios) — dazu fehlt ihr sehr vieles, z. B. eine Personalschilderung, Angaben über Eltern, Lehrer, Jugendgeschichte, Bildung, Vorbereitungszeit. Der Verf. schreibt im Dienst der Heidenmission, sei es um den Missionaren der zweiten Generation einen Ersatz apostolischer Mitteilungen zu geben, sei es, um den

Heidenchristen das Notwendigste von Jesus zu erzählen (¶ Apologetik: II, 8). Keinesfalls schreibt er für Leute, die noch gar nichts von Jesus wissen; denn er wird 1_{9} als bekannt eingeführt; auch Johannes, Simon, Kapernaum, der See von Galiläa, die Pharisäer, die Familie (6_{3}), der „König" Herodes, Pilatus (dagegen nicht Kaiaphas) werden als bekannt betrachtet. Ebenso gibt das Evangelium von der Lehre Jesu kein zusammenhängendes Bild: *daß* er gelehrt habe, sagt er oft; *was* er lehrte, wird im wesentlichen als bekannt vorausgesetzt: nur Belehrungen über den Gegensatz zum Judentum, über das Martyrium und die Demut, sowie über die Eschatologie werden gegeben, wie sich dies für eine Gemeinde, die sich mit dem Judentum auseinanderzusetzen und täglich der Verfolgung ins Auge zu sehen hatte, schickt. Eine chronologisch-pragmatische Absicht hat man dem Mrk fälschlich zugeschoben. Natürlich liegt insofern eine gewisse Chronologie vor, als die Darstellung mit der Johannestaufe und dem ersten überraschenden Auftreten Jesu beginnt und am Schluß die Leidensgeschichte sachgemäß abrollt, aber im übrigen könnte man in der Reihenfolge der Stücke recht viele Vertauschungen vornehmen, ohne daß etwas Wesentliches geändert würde. Zur Anordnung des Stoffes vgl. ¶ Evangelien, synoptische: III, 2. — Die Rücksichtslosigkeit des Verf. gegen chronologische und topographische Zusammenhänge zeigt, daß er weniger eine chronologisch-pragmatische, als eine didaktische (Lehr-)Absicht hatte. Mrk gibt nichts weniger als ein Charakterbild Jesu; das Mittel der mittelbaren Charakteristik wendet er sehr stark an. Wenigstens ist im heutigen Mrk-Text seine magische Anziehungskraft auf die Einzelnen, die Kranken und das Volk in geradezu übertriebener Weise geschildert ($1_{33 \cdot 45}$ $2_{1\,f\,13 \cdot 15}$ $3_{8\,ff\;20}$ 4_{36} $5_{6 \cdot 21 \cdot 24}$ $6_{31 \cdot 33 \cdot 34\,ff}$ $10_{1 \cdot 17 \cdot 52}$). Ganz eigenartig ist das Auftreten Jesu bei Mrk gezeichnet, stürmisch, heroisch, affektvoll, unheimlich wirkend ($1_{12 \cdot 41\,f}$ $3_{5\;20\,f}$ 7_{33} $8_{2 \cdot 12}$ $10_{14 \cdot 16 \cdot 21 \cdot 32}$). Es gehört dies zu den bekannten Kleinmalereien des Mrk, der mit Namen (2_{26} 3_{17} 10_{46} 15_{21}), Zahlen (5_{13} 6_{37}), genauen Sach- und Ortsangaben (1_{20} $2_{13 \cdot 18}$ 3_{9} 4_{38} $5_{3\,ff\;20 \cdot 22 \cdot 25\,f\;37}$ 6_{13} usw.), sowie durch gesteigerten kolorierten Ausdruck ($1_{10 \cdot 12}$ $6_{39\,f}$ $7_{33\,f}$) zu wirken sucht. Ob dies wirklich ursprüngliche, augenzeugenschaftliche Kunde oder nur schriftstellerische Manier ist, darüber besteht noch Streit. Jedenfalls hat er gelegentlich Neigung zu breiter, dramatisch-novellistischer Erzählung (z. B. $6_{21—29}$ $9_{20—27}$), worin ihm Mtth und Luk so nicht gefolgt sind. Stark betont er die Verstockung des Volkes und den Unverstand der Jünger, um das Uebernatürlich-Geheimnisvolle der Person Jesu und die Paradoxie seines Lebensplans stärker herauszuheben. An manchen Stellen hat man den Eindruck, daß er die von ihm berichteten Tatsachen schon allegorisch aufgefaßt wissen will (die beiden Heilungen Kap. 7 und 8, die Speisungen, das *eine* Brot 8_{14}, das Zerreißen des Tempelvorhangs, die Verfluchung des Feigenbaums). Im ganzen ist die schriftstellerische Methode des Mrk noch nicht genügend untersucht, weil man ihn mehr für einen neutralen Ueberlieferer der Geschichte hielt, als für einen religiösen Schriftsteller, der durch den Stoff und seine Anordnung bestimmte Lehrgedanken zum Ausdruck bringen will. Der Wert dieses Ev.'s als Geschichtsquelle besteht nicht in der Komposition, sondern in dem vorzüglichen Stoff, über den er verfügt. Aber es ist nicht zu leugnen, daß er die Stoffmassen schön und zweckmäßig verteilt und ein im ganzen übersichtliches, stimmungsvoll wirkendes Ganze geschaffen hat. Jedenfalls ist sein Entwurf für seine Nachfolger maßgebend geblieben.

Matthäus und *Lukas* — über Entstehung und Anlage ihrer Schriften vgl. ¶ Evangelien, synoptische: III, 3. 4 — haben ihn einfach anerkannt und übernommen, auch schließen sie sich an seine Einzeldarstellung ohne Nennung ihrer Quelle mit großer Treue an. Dies literarische Verfahren, bei den antiken Historikern häufig, befremdet besonders dann nicht mehr, wenn man erkennt, daß das Werk des Mrk nicht als literarische Privatarbeit gelten wollte und konnte: es enthielt das „Evangelium", welches ein Gemeinbesitz der Kirche war. Wenn die beiden Schriftsteller es neu herausgaben, so verfolgten sie damit zunächst den Zweck, es neu und kräftiger zur Geltung zu bringen. Darum schreiben sie es nach bestem Können in ihre Sprache um, besser gräzisierend oder stilisierend, Einzelheiten oder auch ganze Stücke umstellend, vielfach, mit der Freiheit, die sich die Targumisten ihrem Text gegenüber nehmen, einzelnes ergänzend, ausmalend, verstärkend. Aber um dieser Zutaten und Aenderungen willen allein haben Mtth und Luk ihr Werk nicht getan; sie waren in der Lage, das alte „Evangelium" erheblich erweitert herauszugeben, indem sie ihm das beifügten, was ihm am meisten fehlte, ausführliche Reden Jesu. Sie haben den bedeutsamen Gedanken gehabt, das Werk des Mrk mit der Redenquelle (Q; ¶ Evangelien, synoptische: II, 4) zu verbinden und haben damit, jeder in seiner Art, große weitgespannte Werke von vielseitigem Reichtum geschaffen, indem Luk zugleich einerseits noch die Stoffe seiner Sonder-Ueberlieferung L-Q eingearbeitet, andererseits eine Menge Stücke, die für ein heidenchristliches Publikum kein Interesse mehr boten, weggelassen hat, während Mtth hierin sehr konservativ verfahren ist.

Matthäus hat auch solche Worte aufbewahrt, die eigentlich durch die Entwicklung und seine eigene Anschauung überholt waren, wie $10_{5\,f}$ durch $28_{19\,f}$. Dies ist um so bemerkenswerter, als Mtth im allgemeinen sein Buch weniger als eine Historie gedacht hat, denn als eine für seine Gegenwart bestimmte Lehr- und Erbauungsschrift. Man hat bei ihm immer die Empfindung, daß er die Gemeinde seiner Zeit vor Augen hat; für ihre Fragen und Nöte schreibt er; er läßt Jesus *zu ihr* reden. Ja, es macht fast den Eindruck, als habe er das Bewußtsein eine Art heiliges Buch zu schreiben, das neben das AT zu treten bestimmt sei. Seine Sprache hat eine gewisse feierliche Einförmigkeit. Sie ist reich an „biblischen" Wendungen. Im ganzen schreibt er vielleicht ein wenig mehr griechisch als Mrk, aber doch auch recht aramaisierend, mit einem sehr begrenzten Wortschatz. Er ist zweifellos geborener Jude, und die Auseinandersetzung mit seinem Volk ist ein Hauptgesichtspunkt seines Werkes. So beweist er Jesu legitime Messianität durch die vorangeschickte biblos geneseos (Geschlechtsregister); er widerlegt die jüdischen Verleumdungen von der unehelichen Ge-

burt und vom Leichendiebstahl; er begründet, warum Jesus statt in Judäa im halbheidnischen Galiläa auftreten mußte (4_{13-16}); auf Schritt und Tritt weist er die Erfüllung von Weissagungen im Leben Jesu nach, ja er formt die Darstellung gelegentlich ohne Weiteres nach der Weissagung (21_{7} 26_{15} $27_{34.\,43}$). Vor allem nimmt er Jesus und das Christentum gegen den Vorwurf der „Gesetzlosigkeit" in Schutz (¶ Apologetik: II, 8), indem er zugleich die Antinomisten (Gesetzesfeinde) im Schoße der Kirche bekämpft 5_{17-20} $7_{12.\,15-20.\,23}$; vgl. ferner die Zusätze 22_{11-13} 24_{12} und die Erklärung des Unkrautgleichnisses, in der sich die Sorgen eines Kirchenmannes über die bunte Gesellschaft spiegeln, die in der Kirche sich zusammenfindet $13_{36-43.\,47-50}$. Er ist überhaupt ein Mann der Kirche — nur bei ihm kommt der Begriff ekklesia vor 16_{18} 18_{17} (¶ Kirche im Urchristentum, 2); Kirchenordnung und Kirchenzucht liegen ihm am Herzen (18_{15-20}); er tritt für eine konservative Haltung gegen den Staat ein (17_{27}). Die großen Reden sind ethische und praktische Programme für die Kirche seiner Gegenwart. Es taucht schon das Ideal einer doppelten Sittlichkeit auf $19_{11\,f.\,21}$. Eine Reihe seiner Zutaten haben dogmatisch reflektierenden ($3_{14\,f}$ 19_{17}), andere mehr novellistischen Charakter (27_{19}); andere spinnen die alten Geschichten in der Art der apokryphischen Evangelien weiter: 14_{28-31} $16_{17\,ff}$ 17_{24-27} $26_{15.\,25.\,50}$ 27_{3-10} $27_{52\,ff}$, die Grabes- und Auferstehungsgeschichten 27_{62}—28_{20}. Weil das Mtth-Ev. den Stimmungen des werdenden Katholizismus mit seiner ganzen Art stark entgegenkam, ist es das kirchliche Evangelium geworden, das bei weitem den größten Einfluß auf die Volksvorstellungen vom Leben Jesu geübt hat. Wenn es wahr ist, daß Mtth die starke affektvolle Bewegtheit der Gestalt Jesu (bei Mrk) beseitigt habe, so würde er viel getan haben, um die Persönlichkeit aus dem Menschlichen ins Göttliche zu erheben; aber auch er hat das Ringen in Gethsemane nicht zu streichen gewagt, und auch er hat solche bewegten Züge ($9_{30.\,36}$), die kein andrer hat. Bemerkenswert ist die Anonymität (Namenlosigkeit), die bei diesem Schriftsteller nicht so selbstverständlich ist wie bei Mrk; auch schreibt er für die Kirche im ganzen, nicht für einen engeren Kreis. Als Apostel gibt er sich nicht, auch nicht andeutungsweise.

„Lukas" (¶ Evangelien, synoptische: III, 4 ¶ Apostelgeschichte) dagegen, der sein Buch einem bestimmten Manne widmet, hat ein begrenztes Publikum im Auge, dem er bekannt ist. Darum kann man bei ihm streng genommen von Anonymität nicht reden, auch wenn wir seinen Namen nicht wissen. Daß er Lukas der Arzt sei, hat auch Harnack nicht beweisen können (¶ Apostelgeschichte, 4). Er gibt über sein Verfahren Rechenschaft, bezeichnet sich als abhängig von der Ueberlieferung der Augenzeugen und Diener des Worts und sagt, daß er „viele" Vorgänger habe. Obwohl er auch einen lehrhaften und erbaulichen Zweck verfolgt, ist es doch bezeichnend, daß er die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung durch sein Werk beweisen will, und daß er von seinen genauen Nachforschungen spricht und seiner Absicht, der Reihe nach zu erzählen. Er hat schon etwas vom Bewußtsein des Geschichtsschreibers, wenn auch seine Quellen ihm ein wirklich chronologisch pragmatisches Verfahren nicht gestatten. Er fühlt, daß er sein heidenchristliches Publikum erst historisch-geographisch belehren muß ($1_{5.\,26}$ $2_{1\,f}$ 4_{31} 5_{1} 8_{26}), besonders durch die synchronistische Uebersicht 3_{1}. Er empfindet gelegentlich die zeitliche und lokale Unbestimmtheit der ihm vorliegenden Ueberlieferung $5_{12.\,17}$ 11_{1} und bestimmt Einzelnes genauer 9_{10} 19_{11}. Um so merkwürdiger ist, daß er einige genauere Lokal- und Zeitangaben des Mrk fallen läßt 21_{5} $22_{1.\,7.\,40}$, vielleicht weil diese zu speziell jüdisch-jerusalemisch waren; aber auch Cäsarea Philippi erwähnt er nicht, man weiß nicht weshalb. Ueberhaupt ist sein Verhalten zu dem Stoff von Mrk namentlich im zweiten Teil manchmal rätselhaft; er übergeht Stücke, die zu seiner Gesamtanschauung gut gepaßt hätten. Oft bietet er auch einen altertümlicheren Wortlaut, gelegentlich sogar einen hebraistischeren. Man hat oft den Eindruck, daß er sich einer älteren Parallelüberlieferung überlassen hat, die ihm mehr zusagte als Mrk, besonders in der Leidensgeschichte. Ueber die Herkunft dieser Nebenüberlieferung ist noch keine Einigung erzielt worden; sie zeigt sich vielfach L-Q verwandt. Jedenfalls hat sich Luk vielfach von deren Ton beeinflussen lassen. Die starken Affekte Jesu, die Mrk bietet, fehlen ihm fast sämtlich; aber er hat von sich aus das Bild der Persönlichkeit mannigfach belebt, hauptsächlich ins Weiche, Gemütvolle gezeichnet (7_{13} 22_{48} 23_{34}); er hebt oft das Beten Jesu hervor (5_{16} 6_{12} $9_{18.\,28}$ 11_{1} 22_{44} auch $23_{34.\,46}$), sein Weinen über Jerusalem (19_{41}), die überschwängliche Liebe der Frauen zu ihm (7_{38} $8_{2\,f}$ 10_{39} $11_{27\,f}$); seine liebevolle Sorgfalt mit den Kranken (4_{40}), seine Liebe zu den Sündern (15_{1} $19_{2\,ff}$), den Demütigen ($18_{9\,ff}$), den Armen, beachte auch die Umstellung von $6_{29\,f}$ unter das Gebot der Feindesliebe und $6_{37\,f}$ unter die Barmherzigkeit. Der Gesamtcharakter seines Werkes ist durch die Sonderüberlieferung bestimmt; die zwei Schächer, Maria und Martha, die Frauen auf dem Kreuzesweg, die Emmausjünger, lauter Stoffe mit lebhafter psychologischer Zeichnung und voll dichterischer Schönheiten. Das Glanzstück ist die Vorgeschichte, aus einer palästinensischen Quelle geschöpft, deren at.lich chronistischen Stil Luk treulich erhalten hat: eine einzigartig wertvolle Urkunde für das Glauben und Hoffen des judenchristlichen Volkes, dem Johannes noch immer der herrliche Gottesmann und Jesus der König Israels ist, der den Thron seines Vaters David einnehmen soll, zugleich aber auch durch das innige Mitfühlen des Verf. mit den Niedrigen und Stillen im Lande, durch die Hirtenbilder und Engelchöre, den wunderbar idyllischen Ton, durch die zarte Zeichnung der Maria und Elisabeth, durch echte und innige Einfalt ein unversieglicher Quell religiöser Erbauung und künstlerischer Stimmung. Die ersten Anfänge einer biographischen Betrachtungsweise zeigen sich in der vorandeutenden Geschichte vom 12jährigen Jesus im Tempel und in der Angabe des Lebensalters Jesu (3_{23}). Gewiß verdankt dieser Schriftsteller seinem Stoff die Hauptwirkung, aber seine Kunst besteht darin, daß er, obwohl geborener und gebildeter Grieche (vgl. das Vorwort $1_{1\,f}$), die Altertümlichkeit und Lokalfarbe seiner Quellen liebevoll erhalten hat. Er hat ein historisches Stilgefühl.

Dies bewährt er auch in der Apostel-

geschichte (¶ Apostelgeschichte) sowohl gegenüber den höchst altertümlichen Petrus-Geschichten des 1. Teils wie gegenüber der Paulus-Reise-Quelle des 2. Teils. Wir müssen ihm dankbar sein, daß er aus beiden Stoffgruppen auch vieles mitgeteilt hat, das für seinen Hauptplan weniger Bedeutung hatte, z. B. das Stationenverzeichnis, die ausführliche Erzählung vom Schiffbruch und solche Geschichten wie Ananias und Sapphira oder die Gefangenschaft des Petrus. Die Petrus-Quelle, wie wir die im 1. Teil zugrunde liegende Ueberlieferung kurzerhand nennen (¶ Apostelgeschichte, 3), ist in Palästina zu Hause, sie weiß im Tempel ($3_{2.\,11}$) und in der Stadt Jerusalem (12_{10} Rezension β = Kodex D; ¶ Apostelgeschichte, 6), insbesondere im Hause der Maria ($12_{12\,ff}$) Bescheid, aber auch in Cäsarea (9_{43}), Lydda, Joppe ($9_{32.\,38}$) und der phönizischen Küste ($8_{26.\,40}$), interessiert sich für Vorgänge aus der Regierung des Agrippa (12_{20}) und kennt hervorragende Persönlichkeiten des Synedriums (4_{6} 5_{34}). Im Mittelpunkt der Erzählung steht Petrus, als Führer (1_{15}) und Sprecher (2_{14}) der Apostel, aber auch als Einzelperson: $3_{4\,ff}$ 3_{12} 4_{8} $5_{1\,ff}$ 9_{32}—10_{48} (11_{18}) 12_{3-17}, und es ist ein Hauptinteresse dieser Ueberlieferung, zu zeigen, wie Petrus durch ganz besondere, wunderbare Führungen davon überzeugt worden ist, daß Gott auch die Heiden annehmen will. Die Cornelius-Geschichte ist das Glanzstück des Ganzen; sie fühlt ganz die judenchristlichen Bedenken mit ($10_{14.\,28}$ 11_{3}), ist aber völlig von der neuen Wendung der Dinge befriedigt (11_{18} 15_{7-11}). Es wäre also gut zu denken, daß die Ueberlieferung den Petrus auf Heidenmission ausziehen lassen wollte und dies vielleicht im Folgenden geschildert hat. Die einzige Persönlichkeit, die neben Petrus wirklich hervortritt, ist ¶ Philippus (Kap. 8) als Apostel der Samaritaner und Bekehrer des Kämmerers aus Mohrenland. Harnacks Vermutung, daß die Quelle aus dem Kreise des Philippus und seiner prophetischen Töchter in Cäsarea ($21_{8\,f}$) stamme, bewegt sich in einer einleuchtenden Richtung. — Der Erzählungs- und Redestil dieser Ueberlieferung ist von behaglicher, treuherziger Volkstümlichkeit, die in Luthers Uebersetzung meisterhaft wiedergegeben ist. — Fraglich ist, ob die Stephanus-Geschichte und die Anfänge des Paulus noch zu dieser Ueberlieferung gehören. Etwas Durchschlagendes läßt sich nicht dagegen einwenden; die Stephanus-Rede (der Grundlage nach) zeigt sich den Petrus-Reden wohl verwandt; die Wendung gegen den Tempel entspricht der Tatsache, daß in Kap. 1—5 die Apostel auch nur noch zum Beten sich dort versammeln, von Opfern ist keine Rede. Die Bekehrung des Saulus erinnert durch die eigentümliche Einschachtelung der Visionen (9_{10-16}) an die Corneliusgeschichte; vgl. auch die genaue Angabe der Wohnung 9_{11} mit 10_{6}. — Jedenfalls aber ist einer der Fäden, die in Kap. 6 und 7 zusammengeflochten sind, der Anfang einer andern Ueberlieferung, die in Antiochia heimisch ist und mit 11_{19-30} 12_{25} 13 14 15 kräftig und deutlich einsetzt. Sie beginnt mit der Nachricht, wie das Christentum als eine fast zufällige Nebenwirkung der Stephanus-Verfolgung nach Antiochia gekommen ist. Sie nimmt in Antiochia ihren Standpunkt. Die von 13 an geschilderte erste Missionsreise des Barnabas und Paulus ist nun schon ganz im Stil der späteren Paulus-Reisen erzählt, ein knappes Itinerarium = Reisebericht ($13_{4-6.\,13.\,14.\,52}$ 14_{21} bis $_{26}$ 15_{3}); nur an einigen Stationen verweilt der Erzähler länger; vgl. 16_{32} und $18_{14\,ff}$, 19_{14-19}, $16_{16\,ff}$, $18_{5\,f}$, $17_{21\,ff}$. Daß diese antiochenische Quelle von demselben Gewährsmanne herrührt, wie der spätere paulinische Reisebericht (die „Wirquelle"; ¶ Apostelgeschichte, 3), ergibt sich schließlich daraus, daß 11_{28} in der Rez. β das „Wir" auftaucht. Wir haben also 15_{36} die organische Fortsetzung dazu; jetzt verschwindet Barnabas, und Paulus ist die Hauptperson, neben ihm stehen Silas und Timotheus. Nach einer flüchtigen Aufzählung von Stationen $15_{40\,f}$ 16_{6} wird mit besonderem Aufwand der Uebergang nach Makedonien berichtet; das Itinerarium ist oft nur ein kahles Stationenverzeichnis 16_{11} 17_{1} 18_{21-23} $20_{1-3.\,5.\,6.\,13-16}$ $21_{1-3.\,7\,f.\,16}$. Nur in Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus, Troas verweilt der Erzähler länger. Die 1½ Jahre in Korinth und die 2¼ Jahre in Ephesus werden mit einem einzigen Satze (18_{11} 20_{10}) abgetan. Der Erzähler ist nichts weniger als Zustandsschilderer; er füllt die Zeiten mit einigen Anekdoten aus; meist schildert er den guten Anfang (Lydia, Thessalonich 17_{4}, Beröa 17_{10}, Aquila, Johannesjünger in Ephesus) und das Ende der Wirksamkeit durch Verfolgung (Philippi, Thessalonich, Beröa, Korinth, Ephesus). Hierbei ist besonders immer der Haß der Juden betont ($17_{4.\,13}$ $18_{6.\,12\,f}$ 19_{9} wie auch schon 13_{50} $14_{2.\,4.\,19}$). Die Denunziationen lauten fast immer auf Uebertretung römischer Gesetze (16_{21} $17_{6\,f}$ 18_{13}, anders in Ephesus); die römischen und griechischen Beamten aber treten für die Apostel ein (13_{12} $16_{38\,f}$ 17_{9} $18_{14\,f}$ $19_{35\,ff}$). Dramatische Höhepunkte sind die dreimal sich wiederholenden Uebergänge von der Synagoge zu den Heiden ($13_{46\,f}$ 18_{6} 19_{9}). Daß in diesen Schilderungen eine Absicht liegt, ist klar (Apologetik: II, 5). Es soll gezeigt werden, wie die Juden den Apostel zur Heidenmission geradezu zwingen, und wie die jüdischen Verleumdungen vor dem Richterstuhl gerechter Richter in Nichts zerfallen. Ferner zeigt der Erzähler die Ueberlegenheit des Apostels über das jüdische Magiertum ($13_{6\,ff}$ $19_{11\,ff}$), seine Macht über Dämonen ($16_{16\,ff}$ 19_{11}) und Krankheiten ($14_{8\,ff}$ $19_{11\,ff.\,20}$), konfrontiert ihn mit der Tagesphilosophie ($17_{19\,ff}$) und dem vulgären Aberglauben ($19_{19\,ff}$) und zeigt, wie wenig tief begründet, wie unlauter motiviert (16_{17} $19_{25\,ff}$) die Einwendungen der Heiden gegen Person und Lehre des Apostels sind. Ist es in diesen beiden ersten Teilen nicht nur der Missionar, sondern auch sein Werk, das vorgeführt und verteidigt wird, so überwiegt von 21_{15} an das Interesse an seiner Person und seinem Prozeß. Der Faden der Quelle läßt sich durch die verschiedenen Stadien des Prozesses deutlich verfolgen, wenn man die eingelegten Reden und gewisse Zutaten des Bearbeiters ausscheidet. Kein Zweifel, daß diese Aufzeichnungen am Ende der zwei Jahre niedergeschrieben sind, die Paulus in Rom das Wort Gottes verkündigt hat, und zwar von einem Gefährten des Paulus, der ihn auf dem größten Teil seiner Reisen begleitet hat (von der Reise $18_{22\,f}$ weiß er nichts zu sagen). Der Zweck dieser Aufzeich-

nungen ist ein persönlicher. Er will berichten, wie Paulus auf seinen Reisen geführt ist: nach Gottes Weisungen, unter seinem Schutz und in der Kraft seines Geistes; er will aber auch zeigen, daß er unschuldig ist, und daß keine der gegen ihn erhobenen Anklagen 25_{8} begründet ist; all das sind Verleumdungen jüdischen Hasses. Es ist wohl denkbar, daß die Schrift verfaßt ist, um zugunsten des Paulus auf seinen Prozeß einzuwirken. Obwohl sie für unsere Wißbegierde lange nicht ausführlich genug ist (teilweise ist sie sicher durch Redaktion verkürzt, z. B. vor 17_{5}), können wir nicht dankbar genug sein für die Fülle anschaulicher und lebendiger Nachrichten, die sie enthält. Ihre Glaubwürdigkeit beweist sie ungewollt durch eine Menge unerfindbarer und archäologisch richtiger Angaben, die durch zeitgenössische Quellen und Inschriften bestätigt werden; vgl. z. B. $6_{1.\,9}$ 13_{7} 14_{11} $16_{9.\,12.\,14.\,20.\,22.\,24.\,35.\,37}$ ff 17_{6} 18_{12} ff, vor allem die Demetrius-Geschichte, die man Satz für Satz durch Inschriften illustrieren kann (RE³ X, S. 543 ff), 22_{24} ff $23_{23.\,26}$ 24_{5} $25_{1.\,10\,ff.\,12.\,16.\,21.\,23}$ 27_{1} $28_{16.\,30.\,31}$; höchst wertvolle Nachrichten zur volkstümlichen Religion 14_{11} ff 16_{16} ff $18_{6.\,18}$ $19_{11\,ff.\,14}$ ff 20_{7} $21_{4.\,10}$ ff und zur Ausbreitung des Christentums 11_{19} f 18_{24} ff 19_{1} ff. Die Erzählungsweise des Verfassers ist z. T. von behaglichster epischer Breite und Anschaulichkeit; als glänzendstes Beispiel steht für immer die Seefahrt des Paulus da, die nur von einem auf dem Mittelmeer seebefahrenen Manne und Genossen der Reise geschrieben sein kann und vortreffliche Beobachtungsgabe, volle Beherrschung der technischen Ausdrucksweise und eine die Größe des Moments und des Mannes voll empfindende Seele zeigt.

Diese beiden Ueberlieferungen oder Quellen hat der Verfasser der Apgsch in äußerst geschickter Weise zusammengearbeitet. In Kap. 6—15 liegen die Verzahnungen zutage; 11_{19} schließt an 8_{4} an; Kap. 12 ist zwischen 11_{30} und 12_{25} eingeklemmt, in Kap. 6 und 7 sind zwei Darstellungen des Stephanus-Martyriums mit einander verbunden, in Kap. 15 zwei Darstellungen von Beratungen in Jerusalem. Dies 15. Kapitel ist für den Redaktor Mitte und Höhepunkt des Ganzen, die feierliche Anerkennung der Heidenmission und der Erlaß des Aposteldekrets zunächst für Syrien und Cilicien, aber auch für die ganze Kirche 16_{5} auf Grund einer Einigung des Paulus und der Urapostel (¶ Apostolisches usw. Zeitalter: I, 2c). Was vorhergeht, ist eine außerordentlich geschickt aufgebaute Schilderung, wie das Christentum von der idealen Urgemeinde aus (Kap. 1—5) sich allmählich organisch, fast ohne Eingreifen von Menschen, über die Heidenwelt ausbreitet. Der 2. Teil schildert, wie Paulus, obwohl er immer den Juden zuerst predigt, mehr und mehr auf den Weg der reinen Heidenmission gedrängt wird. Dies wird durch die Vorgänge im Pisidischen Antiochien, Korinth und Ephesus, schließlich durch das Gespräch mit den Juden in Rom veranschaulicht; hier fällt das Endurteil über die Juden: sie sind verstockt (28_{26} f); statt ihrer kommt das Heil zu den Heiden (28_{28}). Dieser Uebergang des Evangeliums von Israel zu den Heiden wird geographisch veranschaulicht durch den Gang der Mission von Jerusalem über Judäa, Samaria, Syrien, Asien, Griechenland bis nach Rom, dem Herrenwort 1_{8} entsprechend. — Die Erinnerung an die Kämpfe zwischen Juden- und Heidenchristentum ist freilich verblaßt; die Einmütigkeit der Apostel ist das Fundament der Kirche Eph 2_{20}. Sind dies sozusagen die historischen Grundgedanken des Verf., der mit seinem Werk Rechenschaft ablegen will, wie die Kirche seiner Zeit entstanden ist, so ist daneben unverkennbar eine apologetische Absicht (¶ Apologetik: II, 5). Hierbei handelt es sich eigentlich nicht mehr um die Personen des Petrus und Paulus — wäre seine Absicht eine biographische, so dürfte er uns eine Nachricht über ihre Martyrien nicht vorenthalten —: sie erscheinen in seinem Werk (anders als in den beiden Quellen) mehr als Vertreter eines Prinzips; an ihnen und ihren Reden wird das Wesen des Christentums, wie der Verf. es versteht, klar gemacht — zunächst gegenüber dem Judentum. Gemeinsam ist den Reden der ausführliche und vielseitige Weissagungsbeweis. Daß die Weissagungen der Propheten auf Jesus und seine Kirche abzielen, ist der Grundgedanke ($3_{18.\,24}$ $13_{17—41}$); in diese Ereignisse der Gegenwart mündet die at.liche Geschichte aus. Die Christen sind also um so gewisser das Volk Gottes, das echte Israel, als die Juden auf Grund des Verstockungsgerichts (28_{26} f), als Verächter des großen „Werkes Gottes in diesen Tagen" (13_{40} f), als Halsstarrige und Unbeschnittene an Herz und Ohren (7_{51} f), wie sie dem Moses und den Propheten widerstanden haben ($7_{25.\,35.\,39}$), so auch Jesus verworfen und auf die Predigt der Apostel hin nicht Buße getan haben. Daß die Christen das echte Israel sind, beweist der Verf. besonders durch einen ihm eigentümlichen Gedanken: sie glauben an die Auferstehung, das ist eine spezifische Unterscheidungslehre vom gegenwärtigen Judentum (4_{2} 17_{31} f 23_{6} 26_{6} 28_{20}). Freilich bei wirklich frommen Juden ist dies nach seiner Anschauung durchaus nichts Unerhörtes (26_{8}), ja ein Teil des Volkes, die Pharisäer, glauben ja auch daran (23_{8}), mit ihnen könnte man sich aber verständigen (23_{9}); es sind nur die bösen Sadduzäer (4_{1} 23_{8}), welche die eigentlichen Gegner des neuen Glaubens sind. Darum kann Paulus $24_{14—16}$ sagen, daß er auch in der neuen Sekte nur dem väterlichen Gotte diene und allem glaube, was im Gesetz und den Propheten geschrieben ist, in der Hoffnung auf Gott, auf die auch sie warten, daß eine Auferstehung der Gerechten und Gottlosen sein werde. Paulus also der echte fromme Jude (21_{24} b), das Christentum das wahre Judentum. Diese Apologetik hat nun aber auch eine politische Seite. Wenn die Juden uns abschütteln wollen, als lehrten wir Gott verehren „gegen das Gesetz", so beanspruchen wir denselben Schutz und dieselbe Anerkennung im Staate wie sie, da wir es vielmehr sind, die nach dem Gesetz leben, und nicht sie. Auch sonst sind die Christen alles Schutzes würdig und weder religiös noch politisch verdächtig; sie führen keine neuen Götter ein, sondern verkündigen nur den Gott, der sich auch den Heiden nicht unbezeugt gelassen hat (14_{16} f) und den sie als den unbekannten Gott verehren (17_{23}). Und wenn auch die Heiden z. T. (Epikureer) das Evangelium wegen der Auferstehungslehre ablehnen (wie die Sadduzäer), so sind doch andere (die Stoiker) durchaus geneigt, wieder davon zu hören (17_{32}), zumal des Paulus Rede auf dem Areopag die wesentliche Uebereinstimmung mit der Religion

der Stoa zeigen soll. Wir verkündigen auch eine keineswegs gefährliche Moral, sondern Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und Gericht ($24_{25.\,16}$) und wollen nichts gegen den Kaiser unternehmen (25_{8}); dies haben alle römischen Beamten, schon Pilatus und dann diejenigen, mit denen Paulus zu tun gehabt hat, anerkannt. Was also hindert den Staat, das Christentum ebenso als religio licita (erlaubte Religion) anzuerkennen, wie die der Juden? Diese apologetischen Grundgedanken treten nicht aufdringlich hervor; aber das Ganze der Schrift wirkt in diesem Sinne. — Der Verf. hat also keine Geschichte sämtlicher Apostel, keine vollständige Geschichte der urchristlichen Mission geschrieben, sondern er will zeigen, wie das Christentum, das jetzt im Reiche und besonders in der Stadt Rom eine nicht mehr zu übersehende, nicht mehr mit dem Judentum zu verwechselnde Größe ist, entstanden ist, und daß es die Feindschaft und Denunziation, die es von Juden und Heiden erfährt, zurückweisen kann. Wie der Verf. diesen Beweis nicht systematisch, sondern geschichtlich geführt hat, in der Hauptsache durch eine glückliche Anordnung seiner vortrefflichen Quellen und durch die geschickt eingelegten Reden, ist eine hervorragende Leistung, die um so höher anzuerkennen ist, je mehr der Verf. seinen Quellen gegenüber schonend verfahren ist. Er hat uns die wertvollsten Stoffe erhalten — dafür müssen wir ihm danken.

Das **Johannes-Evangelium** (¶Johannesevangelium) ist heute noch nicht abschließend zu beurteilen, so lange die Verf.-Frage nicht geklärt und die Einheitlichkeit des Werkes oder eine etwaige Ueberarbeitung nicht außer Zweifel gestellt ist. Nach unserer Auffassung besitzen wir das Werk des „Lieblingsjüngers" nur in einer Ueberarbeitung aus der Hand des Verf. des 21. Kapitels, der es nach dem Tode des ersten Verf. herausgegeben hat. Er redet 21_{24} im Namen eines Kreises, der den Jünger noch gekannt hat; von ihm rührt 13_{23} die Bezeichnung als Lieblingsjünger her, sowie die Stücke $19_{26\,f.\,35}$ 20_{2-10}; ferner $1_{40\,ff}$ 20_{24-29} — damit dringt die psychologisch vertiefte Jüngerlegende ins Evangelium ein (wie in den Petrus-Episoden des Matthäus; Luk $5_{1\,ff}$). Im übrigen hat er den Text durch Zusätze bereichert, Erläuterungen, Auslegungen und Weiterspinnungen von Herrenworten, z. B. 1_{24} $4_{2.\,9b.\,46.\,54}$ — $1_{6-9.\,14}$ — $1_{20.\,21a.\,25}$ 3_{28} 7_{41a} 8_{24b} 5_{34} $3_{5\,f.\,8c.\,11c.\,13c}$ $6_{36-40.\,44-48}$ $10_{6\,f.\,9\,f.\,16.\,18.\,26-29}$ $12_{39\,f}$ $4_{20-26.\,37\,f}$ 6_{51b-58}. Besonders die Abschiedsreden sind von seinen Weiterspinnungen reichlich durchwebt. Die Entwirrung dieser Ueberarbeitung ist eine der dringendsten Aufgaben der Kritik (¶Johannesevangelium, 2). Ob der Bearbeiter auch ganze Stücke, wie die Hochzeit von Kana, den Lahmen von Bethesda, den Blindgeborenen, Lazarus, die Salbung hinzugefügt hat, muß ebenfalls hier unentschieden bleiben; uns erscheint es wahrscheinlich. Der Verf. der in sich völlig abgeschlossenen Grundschrift ($20_{30\,f}$) erzählt vom jerusalemischen Standpunkt aus; von der galiläischen Epoche bringt er nur Anfang und Schluß (4_{43} bis 6_{71}). Wenn er also ein Jünger war (1_{14} 18_{15}), so doch nicht ein galiläischer Wandersmann, sondern ein Anhänger in Jerusalem, der Jesum nur gesehen hat, wenn er zu den Festen kam. Sein religiöser Standpunkt ist ein fortgeschrittener; er fußt auf Paulus; sein Hauptgedanke ist die Umdeutung der Eschatologie: Gericht, Leben und Tod sind schon im Diesseits zu erfahren; die Gottesoffenbarung der Endzeit war bereits im Leben Jesu da 14_{9}. Das Heil ist schon gegenwärtig zu gewinnen durch die Einigung mit dem (erhöhten) Christus (¶Johannesevangelium, 3). Darum ist seine Absicht nicht bloß Geschichtserzählung. Gewiß, auch er will wie Markus aus dem Leben Jesu beweisen, daß er der Sohn Gottes war; nur betont er stärker, daß Jesus die göttliche Herrlichkeit nicht abgelegt hat bei der Menschwerdung (1_{14} trotz $17_{1.\,5}$; ¶Christologie: I, 3b, Sp. 1737 f). Er will aber auch und vor allem an seinen Taten und Worten veranschaulichen, daß er für den Gläubigen fortdauernd Quelle des Lebens ist. Er schaut im Menschgewordenen den Erhöhten und will die Vorstellung des Erhöhten beleben durch das Bild des Menschgewordenen. Darum ist ihm die Geschichte eine Kette von „Zeichen". So ist er religiöser Ausleger der von ihm erzählten Geschichte. In welchem Sinne er das Leben Jesu deutet, sagt er im Prolog, besonders 1_{18}: wer Gott schauen will, sehe ihn an (14_{9}). Damit stellt sich der Verf. in die Nähe ¶Philos, wenn er das Leben Abrahams, Josephs und Mosis benutzt, um an ihnen ethische Wahrheiten zu erweisen. Aber wie Philo die Geschichte zugrunde legt, so würde man Johannes mißverstehen, wenn man ihm die Absicht, auch Geschichte zu erzählen, ganz abstritte. So deutlich die allegorische Absicht in Kap. 9 und 11 ist, so klar ist doch auch die Absicht, genau und ausführlich die unerhörten Wunder zu berichten. Und die Rede vom Lebensbrot — in welchen Beziehungen steht sie zu dem Messiasaufstand, dem Seewandeln, der Zeichenforderung? Hier sieht man deutlich, wie die allegorische Deutung an die Erzählung erst herangebracht ist, daß aber die Erzählungsgruppe nicht aus dem allegorischen Motiv entstanden ist. Brennend wird diese Frage bei der Hochzeit von Kana. So wahrscheinlich hier die allegorische Bedeutung ist, so unbeweisbar ist die Entstehung der Geschichte aus den Lehrgedanken, die darin — mannigfaltig genug — gefunden wurden, so verkehrt die allegorische Deutung aller Einzelzüge. Deutlich ist ein apologetischer Zug in der Pilatusgeschichte; daß aber der Gang der Verhandlungen lediglich daraus zu erklären sei, ist zu viel behauptet. Ueberhaupt ist die Absicht, genau und vollständig zu erzählen, z. T. in Ergänzung des synoptischen Berichts ($18_{12\,f.\,24}$), unverkennbar. Die Darstellungsweise des Verf. wird erst klar, wenn man sich vor Augen hält, daß er die Synoptiker kennt und in den Händen seiner Leser weiß. Nur so ist sein Verhalten zur Taufe Jesu und der ganzen galiläischen Wirksamkeit zu erklären; er setzt sie als bekannt voraus. Um so bedeutsamer ist eine solche Abweichung wie $18_{12\,f}$, während er 18_{24} den Leser auffordert, das ihm bekannte Kaiaphas-Verhör zu ergänzen. Selbst da aber, wo er die synoptische Ueberlieferung verbesserte, wie bei der Verschiebung des Todesdatums (¶Jesus Christus: II, 3) oder in der Weiterspannung des chronologischen Gesamtgerüsts (3_{24}), polemisiert er nicht eigentlich; er erzählt die Dinge, wie er sie weiß, setzt die Tempelreinigung an den Anfang und bringt seinen Festzyklus, als könnte es gar nicht anders sein. Eine Bekämpfung der synoptischen Darstellung wäre bei dieser stillschweigenden Berichtigung freilich auch erfolglos, da er die älteren Evangelien doch nicht aus dem Ge-

brauch der Gemeinden verdrängen kann und will. Gewiß — manche Dinge liegen ihm nicht, und darum erzählt er sie nicht, aber deswegen sind sie doch für ihn und bleiben sie für seine Leser vorhanden. So erklärt sich auch seine Weglassung des Abendmahlsberichts nicht so, daß er ihn ausschließen wollte; er mußte damit rechnen, daß das Herrenmahl trotz seines Schweigens weiter nach jenem Vorbild gefeiert werden würde. In der Salbungsgeschichte zeigt sich der Herausgeber völlig abhängig von den synoptischen Texten, dagegen der Einzug, die Leidensgeschichte, Tempelreinigung, Sohn des Königischen, Speisung und Nachgeschichten zeigen eine nur stellenweise von den Synoptikern beeinflußte, im ganzen aber selbständige Nebenüberlieferung. Der Besitz solcher selbständigen Kunde ist sicherlich auch ein Motiv für den Verfasser gewesen, sein Werk zu schreiben; so hat er ein Interesse an der Chronologie des Lebens Jesu, das den Synoptikern fehlt; hier hat er einfach den Tatbestand, wie er ihn kannte, mitzuteilen das Bedürfnis gehabt — ohne Tendenz und Theologie. Die Reden des Evg.s (¶ Johannes-Evangelium, 5 d) zeigen einen einheitlichen Stil, der an den der Johannes-Briefe erinnert; dieselbe Farbe auch im Prolog und den Täuferworten, ein Beweis, daß die Worte Jesu mindestens durch die Denkweise des Verf. hindurchgegangen und in seinen Stil umgegossen sind. Gegenüber dem Reichtum der synoptischen Reden im Ausdruck und im Bilde ist dieser Stil arm und monoton; nicht nur dieselben Ausdrücke (Licht, Leben, Glauben, Zeugen, Verherrlichen, Wahrheit und Lüge, es kommt die Stunde oder sie ist noch nicht gekommen), sondern auch dieselben stilistischen Wendungen kehren immer wieder. Die Monotonie wird erhöht dadurch, daß statt knapper Sprüche oder abgerundeter Spruchgruppen ein Thema in längerer Rede immer von neuen Seiten betrachtet wird, ohne daß man einen scharfen logischen Gedankenfortschritt wahrnähme (z. B. wird $15_{4\,a\,b.\,5.\,6.\,7}$ immer wieder das „bleibet in mir" eingeschärft). Vielleicht würde die Ueberladung und Monotonie geringer sein, wenn es gelänge, die Ueberarbeitung mit Sicherheit von dem Grundtext zu trennen. Aber auch abgesehen von der Ueberarbeitung kann man beobachten, daß in manchen Reden gewisse zugrunde liegende Worte variiert und umspielt wurden, wie z. B. $15_{1\,ff}$ ein zugrunde liegendes richtiges Gleichnis, das nun freilich durch Allegorisierung und Einzelausdeutung überwuchert ist. Auch andere Gleichnisse sind noch erkennbar: $3_{8.\,29}$ 4_{36} 8_{35} $10_{1\,ff}$ 11_{9} 12_{24} 16_{21} — heute freilich wie die beiden Hirtengleichnisse z. T. durch unmögliche Ausdeutungen zerstört ($10_{7.\,9}$). Auch andere Kernworte sind herauszuschälen, um die sich johanneische Betrachtungen kristallisiert haben: 3_{3} 5_{17-19} $6_{32.\,33.\,35\,b}$ u. a. — Eine weitere Erörterung dieses Themas ist bei dem heutigen Stande der Forschung und bei der Beschränktheit des Raumes nutzlos.

II. 1. Die Brief-Literatur des NT hat einen sozusagen zufälligen, rein persönlichen Entstehungsanlaß in der Lage und Aufgabe des Missionars ¶ Paulus (¶ Paulusbriefe), der nicht nur Wanderprediger war, sondern mit den von ihm gegründeten Gemeinden dauernd im Verhältnis des „Vaters" blieb, und dessen Wort und Tat die Gemeinden nicht entbehren wollten (vgl. I Kor 1_{11}). Des Paulus lebhaftes Interesse an seinen „Kindern" (II Kor 11_{28} f) ist der Grund der Entstehung dieser wichtigen Literaturgattung; seine hohe rednerische (und damit schriftstellerische) Begabung hat seine Augenblicks-Korrespondenz zu Ewigkeits-Werken erhoben. Wenn ¶ Deißmann unermüdlich (Bibelstudien, S. 187—252; Licht von Osten, S. 157 ff) betont, daß des Paulus Briefe wirkliche Briefe seien, so wird man ihm unbedingt zustimmen müssen, — sofern man nämlich als Merkmale eines Briefes nur das betrachtet, daß er nur für den Adressaten berechnet, daher nur in einem Exemplar ausgefertigt ist, daß der Verfasser nicht an ein weiteres Lesepublikum oder an eine spätere „Veröffentlichung" d. h. Vervielfältigung gedacht hat, daß er sich hier ganz persönlich gibt und auf ganz bestimmte Verhältnisse einzuwirken trachtet, daß daher viele Anspielungen nur von dem ersten Empfänger ganz zu verstehen waren. In diesem Sinne sind die Mehrzahl der paulinischen Briefe nicht nur „Gelegenheitsschriften", sondern Briefe im eigentlichen Sinne, ein „halbiertes Zwiegespräch", aus dem wir sogar gelegentlich auch die Gegenrede des Empfängers heraushören. Insofern sind die Papyrus-Briefe, wie sie in großer Zahl gefunden werden, und von denen man bei Deißmann charakteristische Proben lese, ein vortreffliches und noch lange nicht ausgenütztes Illustrationsmaterial — auch in sprachlicher und stilistischer Hinsicht. Wie sollte auch wohl Paulus etwas anderes an seine Freunde geschrieben haben als Briefe, und warum sollte er die üblichen Formen und Ausdrucksmittel, wie wir sie jetzt mehr und mehr kennen lernen, vermieden haben? Aber jenseits dieser Selbstverständlichkeiten liegt erst das literaturgeschichtliche Problem. Denn die Mehrzahl der echten Stücke sind zwar der äußeren Form nach Briefe — besonders am Anfang und Schluß tritt das hervor, und auch im Verlauf wird diese Situation festgehalten —; aber weite Strecken hindurch erheben sie sich im Ton und Stil, in Form und Inhalt weit über die Art eines Briefes, wenigstens wenn eine solche nicht nur durch die oben genannten Aeußerlichkeiten, sondern auch noch durch verschiedene innere Eigenschaften bedingt wird. Nach dem Empfinden der Alten gibt es einen Briefstil (vgl. Demetrius bei Hercher, epistologr. p. 13 f), der sich von der epideiktischen Rede, vom dramatischen Stil, vom Lehrbuch unterscheidet. Der Brief soll knapp sein, nüchtern, d. h. nicht rhetorisch, und anmutig, liebenswürdig, persönlich. Ob die Briefe des Paulus an diesem Maßstab gemessen, noch Briefe zu heißen verdienen oder nicht vielmehr zum großen Teil Abhandlungen (syngrammata) in Briefform, ist zu untersuchen. Schon das ist etwas Besonderes, daß die meisten Briefe nicht an Einzelne, sondern an Gemeinden gerichtet sind, d. h. doch an eine gewisse, wenn auch begrenzte Oeffentlichkeit, zur Vorlesung in der Versammlung bestimmt. Selbst der an Philemon redet auch die Familie und die Hausgemeinde an, soll also nicht bloß von Philemon im Kämmerlein gelesen werden; die Bitten des Paulus haben fast den Charakter einer Beschwörung vor Zeugen. Das Empfehlungsschreiben für die Phöbe (Röm 16_{1-20}) wendet sich an die Gemeinde; in öffentlicher Versammlung werden die Gegrüßten ihre Namen hören und stolz sein, daß Paulus ihrer gedacht hat. Dem entspricht

der Ton der Briefe. Nur die sachlichen Mitteilungen und ein Teil der Personalien (wie I Kor 16_{1-12}) sind im nüchternen geschäftlichen Stil gehalten. Aber selbst Stücke wie I Kor 16_{15-18} Phil 2_{19-30} sind von hoher Gewähltheit und Eindringlichkeit, jedes Wort fällt hier schwer in die Wagschale; der Apostel tritt mit seiner ganzen Person für seine Mitarbeiter ein; die Traulichkeit des Briefstils wird durch den Ton einer fast offiziellen Willenserklärung überwogen. Nirgends fast beobachten wir die ungezwungene Leichtigkeit, das Sichgehenlassen, das dem rein persönlichen Briefe eigentümlich ist; es redet fast immer der Apostel, der im Namen seines Herrn, der Prophet, der auf Weisung seines Gottes, der Lehrer, der auf Grund der Schrift maßgebende, für die Gemeinde verbindliche Kundgebungen erläßt (I Kor $7_{25.\,40}$). Darum ist fast alles in dem „höheren" Stil geschriebem, wie ihn der antike Geschmack für offizielle Schreiben im Unterschied von Privatbriefen zulassen will. Sicher ist das z. T. auf die persönliche Art des Paulus zurückzuführen; er muß in geradezu wunderbarer Weise auch den Angelegenheiten des Tages gegenüber immer auf höchster Warte gestanden haben, in jedem Augenblick ganz gesammelt, ganz sachlich-ernst und von heiligem Enthusiasmus durchglüht gewesen sein. Man kann sich kaum vorstellen, daß er Stunden leichterer Stimmung gehabt habe, daß er zu Scherz oder oberflächlicherer Betrachtung der Dinge aufgelegt gewesen sei. Dazu kommt aber dann der Zwang eines ihm anerzogenen, völlig zur zweiten Natur gewordenen Stils. Er kann sich nur in seiner gewissen Hochspannung des Ausdrucks bewegen. Selbst der Philemonbrief ist unbeschadet der Herzlichkeit, die überall hervorstrahlt, keine leicht hingeworfene Improvisation, sondern mit seinen gedrungenen Sätzen und geistreichen Wendungen, mit seiner überlegten Anlage ein Kunstwerk, das eine Analyse fordert und lohnt. Paulus ist auch als Briefschreiber R e d n e r. Wie er seine Briefe laut gesprochen hat, als stehe er vor der Gemeinde, so sind sie aufs Hören berechnet, nicht aufs Augenlesen; schon dadurch haben sie keinen eigentlichen Briefcharakter mehr. Man vergleiche so eigentlich briefliche Stücke wie I Thess 2_{17} 3_{13} und Phil 1_{12-26} mit Papyrusbriefen. Der Unterschied liegt nicht nur in der unvergleichlich überlegenen, stark empfindenden Persönlichkeit, nicht nur in der anderen geistigen und religiösen Höhenlage, sondern auch in dem gesteigerten rednerischen Ausdruck. Uns begegnen intensive Metaphern (I Thess 2_{17} 3_{8} Phil $1_{27\,f}$) und Hyperbeln (I Thess $3_{10\,a}$), energische Doppelungen (Phil $1_{14.\,17.\,20.\,23.\,25\,a.\,27}$) und Ueberbietungen ($1_{25\,a.\,29}$), rein plerophorische Worthäufung (I Thess $2_{19\,a.\,20}$ $3_{2\,b.\,5.\,6.\,7.\,12}$ Phil $1_{15.\,20}$), rhetorische Fragen (I Thess $3_{19\,a}$ 3_{9}), liturgische Cadenzen ($3_{11\,ff}$), und dazwischen eingestreut prinzipielle Betrachtungen höchster Art ($3_{3\,f}$ Phil $1_{21-24.\,28\,b.\,29}$). Das alles sticht von alltäglicher oder traulicher Briefrede weit ab. Vor allem da, wo Paulus sich ganz persönlich gibt, wo er seine Empfindung voll ausströmen läßt, zeigt sich eine häufig glänzende rednerische Kunst, die man bei lautem sachgemäßen Vortrag fühlen und durch eine aufmerksame Analyse begreifen wird. Wieweit Paulus eine rednerische Schulung durchgemacht und ob er sich an bestimmten Mustern gebildet hat, wird sich erst beantworten lassen, wenn weitere Analysen der paulinischen Rhetorik vorliegen. Im allgemeinen gilt der Satz, daß niemand Werke von ewiger Bedeutung schreiben kann, der nicht ein gewisses Maß von Bildung und Erziehung zum schriftlichen Ausdruck besitzt. Die Gegenüberstellung, daß seine Beredsamkeit die des Herzens und nicht der Schule sei, ist falsch gedacht. Denn es bedeutet keine Schädigung der Herzlichkeit, wenn man sich gut und wirkungsvoll auszudrücken gelernt hat; und ein noch so begeistertes Herz ist nicht ohne weiteres fähig, so künstlerisch vollendete Gebilde wie I Kor 13 oder so künstliche, fast raffinierte wie I Kor 9_{19-22} hervorzubringen — von den rhetorischen Figuren, Paronomasien u. dgl. sowie von der Verwandtschaft mit Stil und Ausdrucksweise der kynisch-stoischen Diatribe ganz abgesehen. Daß Paulus vielfach einen rednerischen Stil schreibt, natürlich nicht den des Demosthenes, sondern den der „asianischen" Sophisten, kann nicht bestritten werden; die Schwierigkeit liegt nur darin, daß er auch wieder ganz anders schreiben kann. Die Elemente jener rhetorischen Partien sind der kurze Satz (vgl. z. B. I Kor $3_{5\,ff}$ 4_{7-10} $6_{12\,ff}$ 7_{1-7} 15_{35-44}), die Antithese, der Parallelismus der Glieder teils hebräischer (Röm 1_{21} 9_{2} I Kor $4_{5\,b}$), teils hellenistischer Art; Anaphora und Epiphora (I Kor $10_{16.\,21.\,23}$ $12_{4\,f}$ $13_{1-3.\,11}$), Paronomasien (I Kor $11_{31\,f}$ Röm 12_{3}), Trikola mit Assonanzen, genau nach dem Schema a b a (Röm 12_{8} I Kor $4_{12\,b.\,13\,a}$ 13_{8}), und vieles derartige. Diese lebhafte, aufgelöste Redeweise fehlt fast völlig in anderen Partien, z. B. I Thess 1. 2, wo die Sätze ohne scharfe Trennung, durch Partizipal-Konstruktionen, Relativa, Begründungs- und Erläuterungspartikeln sich weiter schleppen; dasselbe, wenn auch freier und bewegter, im Philemonbrief, noch stärker ausgeprägt in Kol, wo $1_{3-8.\,9-23.\,24-29}$ $2_{1-3.\,6-7.\,9-15}$ im Grunde lauter zusammenhängende Sätze sind, ein Stil, der im Epheserbrief bis zur Unerträglichkeit gesteigert ist. Zwischen diesen Extremen stehen Partien von II Kor und Röm, z. B. $1_{18-21.\,24\,f.\,28-32}$. Diese Andeutungen mögen genügen, um auf die ungelöste Aufgabe einer Stilvergleichung der einzelnen Briefe und ihrer Abschnitte unter einander hinzuweisen. Es fragt sich, ob nur der jeweils verschiedene Gegenstand eine verschiedene Behandlung des Satzbaus hervorgerufen hat, oder ob etwa die am Kopf der Briefe genannten Genossen einen größeren individuellen Anteil an der Abfassung gehabt haben. Die Frage nach der Bedeutung der „Mitbriefsteller" ist noch nicht genügend beantwortet; daß ihre Nennung nicht bloß einen Gruß von ihnen bedeutet, ist klar. Ob sie bloß Amanuenses (Schreiber) sind, denen Paulus diktiert hat, ob sie als gleichgeachtete Vertreter des genannten Inhalts gelten sollen, ob sie Teile der Briefe selber verfaßt haben, oder gar ganze Briefe, — dies alles ist noch völlig unklar, weil noch nicht ernstlich untersucht. Damit hängt zusammen die Frage nach dem „schriftstellerischen" Plural, der ja oft (II Kor $7_{13.\,14}$), aber sicher nicht immer (II Kor $3_{2.\,5}$ I Thess 2_{4}) einem Ich gleichzusetzen ist.

Wenn also der S t i l weithin nicht der eines Briefes ist, so geht der I n h a l t oft weit über das hinaus, was man in einem Briefe zu sagen pflegt; der Brief war ja „allmählich eine literarische Form geworden, in der

man alle möglichen Stoffe, gerade auch wissenschaftliche, in zwangloser Art niederlegen konnte" (Norden; s. Lit.). Von dieser Sitte hat Paulus einen weitgehenden Gebrauch gemacht. Wenn er aus Anlaß der Parteiungen in Korinth zu einer tiefgreifenden prinzipiellen Erörterung über die Weisheit ausholt, so reißt ihn nicht nur der Gegenstand, sondern auch sein didaktischer Trieb zu einer weit über den Anlaß hinausgreifenden Erörterung hin. Der Hymnus über die Liebe steht in Wahrheit in keinem organischen Verhältnis zu der Frage nach dem Zungenreden; es ist eine „Einlage", die aus eigner Stimmung geboren ist und ihren Zweck in sich selber trägt. Ebenso überschreiten die feingegliederten christologischen Exkurse Phil 2 und Kol 1 den Rahmen ihrer Umgebung und ihres Anlasses — sie sind sich Selbstzweck, und man muß fragen, ob sie wirklich in diesem Moment entstanden und nicht, als Ergebnis früheren Nachdenkens und bei anderer Gelegenheit rednerisch entstanden, nur bei dieser Gelegenheit „eingelegt" sind. Gal 1 und 2 sind gewiß in jedem Worte auf die augenblickliche Lage berechnet; aber man hat doch den Eindruck, daß Paulus die Gelegenheit benutzt, um sich einmal gründlich über diese Dinge auszusprechen; ebenso sind solche Belehrungen wie I Kor 15 oder die Diatribe (Lehrvortrag) über das Amt II Kor 3—6 zwar sicherlich durch bestimmte Anlässe hervorgerufen und insofern Stücke eines wirklichen „Briefes", aber man kann doch nicht verkennen, daß hier ein starkes lehrhaftes oder persönliches Bedürfnis und ein starker schriftstellerischer Trieb ihn veranlaßt, sich breiter und vollständiger auszusprechen, als es der Moment erfordert hätte. Mit andern Worten: Paulus wird aus Anlaß des Briefschreibens zum *Schriftsteller*. Nicht als ob er an eine weitere Oeffentlichkeit oder gar an eine Zukunft gedacht hätte, aber seine Natur treibt ihn zu systematischer Selbstklärung und künstlerischer Ausgestaltung. Er schreibt nicht nur für seine Leser, er schreibt vor allem auch, um sich selber genug zu tun. So hat er, ohne es zu wollen, nicht Briefe, sondern zum großen Teil Diatriben, Abhandlungen, hymnisch-rhapsodische Stimmungsergüsse, Selbstbekenntnisse verfaßt, Urkunden seiner Persönlichkeit, seiner Theologie und der Religionsgeschichte seiner Zeit. Beim Römerbrief endlich muß man sogar die Frage aufwerfen, ob hier der briefliche Rahmen nicht bewußtermaßen nur Form gewesen ist (wenigstens für Kap. 1—11), während er in Wahrheit hier dem Triebe gefolgt ist, einmal ganz systematisch sein Evangelium mit den Haupteinwänden des Judentums auseinanderzusetzen, es nach allen Seiten hin zu begründen, teils um sich selbst klar zu werden über das, was er der jüdischen Stimme in der eigenen Brust zu antworten hat, teils um der Heidenchristenheit die Waffen zur Verteidigung und des Angriffs in die Hand zu geben. Daß er dies Werk der römischen Gemeinde widmet, hat einen äußeren Anlaß; er will dort für seine zukünftige Missionsarbeit einen Stützpunkt gewinnen, will daher über seine Person und Lehre völlige Klarheit schaffen. Man darf aber wohl vermuten, daß er auch ohne solchen Anstoß einmal seine Gesamtanschauung schriftstellerisch dargestellt haben würde, und daß er dies gerade so gut auch einer anderen Gemeinde oder seinen Gemeinden allen hätte widmen können. Ja, es scheint uns noch nicht ausgemacht, ob nicht schon Paulus auch eine allgemeine Ausgabe vom Römerbrief veranstaltet hat, unter Weglassung der römischen Adresse und der konkreten Stoffe des 15. und 16. Kapitels.

Staunenswert ist die ungemeine *Mannigfaltigkeit der Behandlungsweisen*. Man lese die Briefe einmal unter dem Gesichtspunkt, daß Paulus in ihnen als Apostel, als Prophet und als Lehrer auftritt. Eigentlich missionarische Stücke sind selten, weil er zu bereits bestehenden Gemeinden redet: eine kurze Zusammenfassung I Thess 1_{9} f; die Grundgedanken der monotheistischen Propaganda klingen, stark zusammengepreßt, Röm 1_{19-23} durch, umfaßt von Gedanken der eschatologischen Bußpredigt $1_{18.24}$—2_{10}, besonders 1_{18} 2_{5-10}; Bußpredigt an die Juden 2_{17-29}. Wie Paulus als „Lehrer" einen einzelnen Gegenstand dogmatisch nach allen Seiten zu behandeln weiß, zeigt I Kor 15, eine Diatribe über einen einzelnen ethischen Gegenstand I Kor 7, eine enthusiastische ethische Paraklese (Ermahnung) Röm 12, eine rabbinische Beweisführung Röm 4; ein Stück Kerygma über die Heilsgewißheit des Christen Röm 5_{1-11} und 8_{31-39}; wie andersartig wieder die hymnisch-rhapsodische Verherrlichung der Liebe I Kor 13. Wie verschieden die gedrängte, überladene Lehre von der Glaubensgerechtigkeit Röm 3_{21-26} von der weit angelegten Auseinandersetzung mit den Heilsansprüchen Israels Röm 9—11. Wie anders ist die Apologie Gal 1 und 2 stilisiert als die rhetorisch lebhaften Stücke II Kor 11_{22-33} und Phil 3_{4-6}. Prophetisch-mystische Stücke I Kor 15_{51-57} und Röm 11_{25} bis $_{33}$ und dann wieder die äußerst kunstreich aufgebauten christologischen Ausführungen Kol 1 und Phil 2. Neben der eingehenden Stilvergleichung im einzelnen ist eine genaue und erschöpfende Darstellung der verschiedenen schriftstellerischen Behandlungsweise verschiedener Gegenstände ein dringendes Erfordernis. Dann erst wird man Art und Wert dieses Schriftstellers ganz übersehen und würdigen können.

Nach diesen Andeutungen noch ein Wort über die *Anlage der Briefe*. Im allgemeinen folgt Paulus einem festen Schema: nach der Zuschrift (praescriptio) die Versicherung treuen Gedenkens in Form der Danksagung, dann persönliche Ausführungen, dann das Sachliche, meist so geordnet, daß zunächst das Grundsätzliche, Dogmatische steht, dann die Paränese (Ermahnung) folgt. Zum Schluß Persönliches, Geschäftliches, Grüße, Schlußwort, meist eigenhändig zum Diktat hinzugefügt. Paulus hat dies Schema, das für die folgende christliche Briefliteratur vorbildlich bleibt, schwerlich selbst geschaffen. Parallelen dazu lassen sich nachweisen. Ausschlaggebend ist, daß er diese Form wie einen Rahmen benutzt, den er jeweils mit sehr verschiedenem Inhalt füllt; er benutzt die einzelnen Abschnitte wie Themata, die er variiert. So gießt er in die Zuschrift von Gal die ganze Fülle seiner bitteren weltmüden Stimmung und präludiert schon auf die Hauptthemata seiner Apologie und Polemik. So weitet er die von Röm aus, indem er eine Quintessenz seines Evangeliums hineinpreßt und sein Recht, zu den Römern zu reden, beweist. So nuanciert er seine Stellung zu den Lesern, indem er den Apostel-Titel bald betont, bald wegläßt und

sich bald neben, bald über seine Genossen stellt. Die Danksagung, die in Gal bezeichnenderweise fehlt und in II Kor durch eine andersartige ersetzt ist, wird ihm zum Mittel, der Gemeinde nicht nur seine Anerkennung auszusprechen, sondern auch seine Wünsche an sie mehr oder weniger deutlich kundzutun (I Kor Philem); in I Thess, Kol baut er sie auf Glaube, Liebe, Hoffnung auf. Die kleinen Verschiedenheiten sind immer bedeutungsvoll. Die persönliche Exposition umfaßt in I Thess 3 volle Kapitel, der sachliche Teil wird 4_{1} nur wie ein Nachtrag eingeführt; in Röm, I Kor, II Kor gleitet sie fast unmerklich in die sachliche Erörterung hinein; ebenso in Kol durch das Mittel der Fürbitte. In Gal steht der heftige Tadel der Gemeinde voran; hier füllt die persönliche Apologie $1_{12\,ff}$ den ganzen ersten Hauptteil. Die Reihenfolge: dogmatisch-ethisch läßt sich besonders in I II Thess Gal Röm beobachten. Von diesem Schema weichen völlig ab I II Kor. Paulus nimmt der Reihe nach verschiedene Fragen vor, die ihm durch die Lage und die Briefe der Gemeinde gestellt sind, lauter scharf abgegrenzte Abschnitte (1_{10}—4_{21} 5 6 7—10 11—14 15); sehr merkwürdig sind hier die „Einlagen" oder Digressionen 2_{6-16} 6_{1-11} 9 13, die sich von den Hauptthematen entfernen; sehr eigentümlich das immer wiederkehrende Schema a b a ($2_{1-5.\ 6-16}$ 3_{1-4}. — 2_{6-8} (9). $_{10-12.\ 13-16}$. — 5_{1-13} $6_{1-11.\ 12-20}$. — 8 9 10. — 12. 13. 14. — $13_{1-3.\ 4-7.\ 8-13}$). Wie weit nun diese Stoffanordnung auf Paulus selber zurückgeht oder auf eine Redaktion, hängt von der Frage nach der Einheitlichkeit des Briefes ab; sehr wahrscheinlich ist mir, daß in I Kor zwei Briefe in einander verarbeitet sind. Noch wahrscheinlicher ist dies in II Kor, dessen Komposition bei der sonstigen Klarheit der paulinischen Dispositionen ein Rätsel ist. Die Annahme, daß in den zwei kanonischen Korintherbriefen die (wohl nicht mehr vollständigen) Reste von vier Briefen des Paulus zusammengearbeitet sind, wird dem nicht mehr schwierig erscheinen, der erkannt hat, daß auch Röm 16_{1-20} an Röm nicht nur angeklebt, sondern vor den Schluß von Röm 16_{21-23} hineingeschoben ist — wahrscheinlich durch den Veranstalter der paulinischen Briefsammlung, der die Doxologie 16_{25-27} im Stil von Eph angehängt hat. Der Zweck der Sammlung wird beleuchtet durch die Worte I Kor $1_{2\,b}$: „samt allen die den Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Orte, ihrem wie unserem", die unmöglich von Paulus herrühren können; sie geben dem Briefe eine katholische Adresse, und die Vermutung liegt nahe, daß einst I Kor an der Spitze der Sammlung gestanden hat (vgl. Theod. Zahn, Geschichte des Kanons II, 344 ff nach Kanon Muratori und Tertull.), so daß jene Worte zugleich die andern Briefe mit decken sollten, die also sämtlich damit der ganzen Kirche zugeeignet wurden. Derartige katholisierende Züge zeigt der Text von I Kor auch sonst noch ($4_{17\,b}$ $7_{17\,b}$ $11_{16\,b}$ $14_{34\,a.\ 36}$); aber an allen diesen Stellen sind exegetische Schwierigkeiten vorhanden, welche die Annahme von Interpolationen (Einschüben) zu fordern scheinen, vgl. auch Kol $1_{5\,b.\ 6\,a}$ 1_{23} $2_{1\,b}$. Die Entstehung dieser Sammlung ist ein bedeutender Einschnitt in der altchristlichen Literaturgeschichte. Nicht nur persönliche Pietät waltet hier. Sie ist entstanden aus dem Bedürfnis, das Wort des Apostels der ganzen Kirche immer gegenwärtig zu erhalten, aus der Ueberzeugung, daß, was Paulus den Einzelnen gesagt hat, allen Gemeinden nützlich und unentbehrlich ist (vgl. Mrk 13_{37} Apok 2_{7} u. ö., 22_{18}; Tertullian adv. Marc. V, $_{17}$), aber auch aus dem Gefühl der Kirchenhäupter, zu annähernd gleich verbindlichen Autoritätsworten nicht berufen zu sein.

2. Darum stellt sich gleichzeitig mit der Sammlung der echten Paulinen die Entstehung einer p s e u d o a p o s t o l i s c h e n L i t e r a t u r ein. Denn die Kirche dieser letzten Endzeit bleibt dauernd auf die Apostel und Propheten, die ihr Fundament bilden (Eph 2_{20}), angewiesen ($4_{11\,ff}$ I Petr 5_{12} II Petr $3_{2.\ 15}$), und die Hirten und Lehrer können nichts Besseres tun, als durch den Mund der Apostel zu den Gemeinden zu reden. Von der Mehrheit der Apostel redet schon der Paulus-Verehrer, der Eph geschrieben hat; wie in der Apgsch (1_{8}) herrscht die Ueberzeugung, daß das Geheimnis der Berufung der Heiden zum Heil zwar in erster Linie dem Paulus (Eph 3_{3}), aber auch den andern „heiligen" Aposteln (3_{5}) offenbart worden ist, und daß auch Petrus Heidenapostel ist (I Petr $1_{1\,f}$ 2_{10} 4_{3}). Es ist durchaus Zeichen einer neuen Zeit, daß I Clem von einer Gemeinde kraft heiligen Geistes (63_{2}) geschrieben worden ist (¶ Apokryphen: II, 3 a), und daß Bischöfe wie ¶ Polykarp und ¶ Ignatius mit ihrer Person hervortreten. Daß auch sie die B r i e f f o r m wählen (¶ Apokryphen: II, 3 b. c), ist Nachwirkung des paulinischen Vorbilds. Noch bleibt dies eine Zeitlang die selbstverständliche Form christlicher Literatur (auch Joh-Apok., sogar Joh.-Ev. $20_{30\,f}$!), bis sie durch Kirchenordnungen, Apologien, Dialoge, Lehrschriften abgelöst wird (¶ Literaturgeschichte, Altchristliche). Der P s e u d o n y m i t ä t (Schreiben unter falschem Namen) entspricht es, daß die Verf. nicht mehr wirkliche Briefe schreiben können, da sie sich unter der Maske des Apostels nicht mehr gut in bestimmte Einzelverhältnisse einmischen können (anders die ¶ Offenbarung des Joh.); sie schreiben für die Christenheit, und es ist wieder Zeichen einer anderen Zeit, daß I Clem, Polykarp, Ignatius wiederum einzelne Gemeinden mit ihren Nöten und Fragen im Auge haben. Nur scheinbar ist der Kreis begrenzter, wenn I Petr an die kleinasiatische Kirche schreibt; daß es ein Zirkularbrief sei, ist nicht zu beweisen, er ist gewiß von vornherein vervielfältigt worden. — Wer im Namen eines Apostels schreibt, muß natürlich irgend eine Situation im Leben des angeblichen Verfassers fingieren und irgendwie das Bild seiner Persönlichkeit hervortreten lassen. Gänzlich fehlt ein solcher Versuch in Jak und Jud; Eph begnügt sich mit der Annahme der Gefangenschaft (3_{1}) und schreibt am Schluß Kol $4_{7\,f}$ ab (Eph 6_{21}), sogar mit dem nie wieder in Eph vorkommenden „Wir". I Petr nennt den Apostel nur einmal den „Zeugen der Leiden Christi" 5_{1}, läßt dafür am Schlusse einiges apostolische Personal auftreten; vielleicht freilich darf doch Silvanus wegen der seltsam eingeschränkten Empfehlung als Verf. angesehen werden $5_{12\,ff}$. II Petr $1_{16\,ff}$ greift auf die Verklärung zurück, um das Wort des greisen Apostels glaubwürdig erscheinen zu lassen. Im Eph scheitert das Bestreben des Verfassers, die Eigenart des Paulus zu markieren, an Mißgriffen und Uebertreibungen; der Versuch, sich

in die kirchengeschichtliche Lage des Apostels zu versetzen, mißlingt, und die Wiedergabe der paulinischen Lehre ist voll von Ungenauigkeiten und Schiefheiten. In den Pastoralbriefen gibt es einige vollkommen natürliche, in jeder Weise überzeugende, persönliche Stücke, wie II Tim 4_{9-21} 1_{15-18} Tit 3_{12-14}, denen gegenüber die Annahme einer Erdichtung völlig unberechtigt ist. Es liegen hier wohl echte Brieffragmente zugrunde. Anders muß man wohl urteilen über die Personalien des Tim II Tim 1_5 $3_{11.15}$, die einen künstlichen Eindruck machen und eher aus Paulus-Akten oder dgl. stammen werden. Im übrigen ist die Unnatürlichkeit des Verhältnisses zwischen Paulus und seinen angeblichen Adressaten deutlich. Der angebliche Paulus gibt seinen Stellvertretern die ausführlichsten Anweisungen (s. unten), obwohl er sie teils soeben erst verlassen hat, teils sie bald wieder sehen wird, — ein Zeichen, daß der Verf. ganz zeitlos und unbestimmt schreibt und jene zeitlichen und lokalen Züge nur zur Belebung und Kolorierung eingeführt hat. Solche Verzeichnungen, Vergreifungen, Uebertreibungen sind Merkmale pseudepigraphischer Schriftstellerei; es gibt kaum ein lehrreicheres Material für derartige Studien, als ein Vergleich der echten Paulinen mit den unechten.

Bei E p h kann man zugleich studieren, wie ein Pseudonymus sich an eine echte Vorlage anlehnt; vielleicht war dies nicht Kol, sondern der ¶ Laodizenerbrief, der Kol 4_{16} erwähnt ist. Denn stellenweise scheint Eph eine zwar dem Kol ähnliche, aber doch eine andere Vorlage gehabt zu haben. Und wenn der Verf. von Eph, wie ich glaube, der Redaktor der ersten paulinischen Sammlung war, so ist es nicht wahrscheinlich, daß er neben seiner Kopie auch noch das Original aufgenommen hätte. Vielmehr scheint er außer seinem Werke auch noch eine Ueberarbeitung von Kol hergestellt zu haben. Doch kann das hier nicht näher ausgeführt werden, ¶ Paulusbriefe. Die Abwesenheit wirklicher Personalien und bestimmter Beziehungen auf einzelne Gemeinden und Gemeindeverhältnisse, die Allgemeinheit der Betrachtung stempelt diesen Brief zu einer „E p i s t e l“, um diesen Kunstausdruck Deißmanns zu gebrauchen. Ton, Satzbau, Einzelausdruck bis ins kleinste mit den echten Paulinen zu vergleichen, ist eine lehrreiche Aufgabe. Je bewußter der Verf. Paulinismen bringt, um so deutlicher zeigt sich die unfeine Nachahmung; gewisse Neigungen des Paulus, wie das häufige „alle, alles“ sind hier maßlos gesteigert, besonders der Gebrauch von Doppelausdrücken (vgl. 1_{19} mit Phil 3_{21}b), die Uebertreibung paulinischer Prägnanzen und Prolepsen wie 2_9 ist ein sicheres Kennzeichen des Schülers, der das Handwerkszeug des Meisters plump handhabt.

Neben Eph stellen wir den I P e t r u s b r i e f (¶ Katholische Briefe, 2). Auch diese „Epistel“ schöpft aus der paulinischen Gedanken- und Ausdrucksfülle, aber von den Uebertreibungen von Eph hält sie sich frei. Die Stilbesonderheit von Eph hat nicht auf I Petr abgefärbt; die Uebereinstimmungen zwischen beiden (z. B. die allgemeine Lobpreisung am Anfang) erklären sich z. T. aus der ähnlichen Lage und der gemeinsamen deutero-paulinischen Atmosphäre. Liegt schriftstellerische Benutzung vor, so ist Eph der abhängige Teil. Das besondere literarische Verhältnis zwischen I Petr und Röm 12 13 erklärt sich daraus, daß der Verf. die grundlegenden soteriologischen Gedanken des Paulus zwar dankbar benutzt, aber sich nicht mehr für ihre Begründung interessiert; sie sind ihm bereits feste kirchliche Lehre geworden. Er ist der Mann der religiösen und ethischen Paränese (Ermahnung), und da ist ihm Röm 12 13 die für alle Zeit unerschöpfliche Brunnenstube praktischen Christentums. Auch mag I Petr in Rom entstanden sein, vielleicht von der Hand des Silvanus, der dem Paulus zur Zeit der Abfassung von Röm in Korinth noch nahegestanden hat. Auffallende Berührungen finden sich auch mit I und II Thess, was vielleicht denselben persönlichen Grund hat. Der Satzbau ist etwa der von I Thess; der Verf. hat eine Vorliebe für klangvolle Worthäufungen ($1_{4.7.8.10.18.19.22}$ $2_{1.2.4.5.11.18.20}$ $3_{2.3.6.16.}$ $4_{7.13.14.}$ $5_{1.2.8.10.12}$), mit stark at.licher Färbung. Das Liturgisch-Plerophorische ($1_{2.3}$ 2_{9}f 5_{10}f) ist aber weit maßvoller als in Eph.

Die P a s t o r a l b r i e f e (¶ Paulusbriefe) sind das erste Musterbeispiel kirchenrechtlicher Pseudonyma. Der Verfasser läßt den Paulus Weisungen geben für die Kirchenordnung (I 2_{1-15}), die Aemter (I 3_{1-14} 5_{3-20} Tit 1_{7-9}) und die Amtsführung (I 1_3f 4_6f. $_{11-16}$ 5_1f. $_{21-25}$ 6_{11}f. $_{20}$f; II $2_{2.14}$ff 4_1f. $_5$ Tit 1_6), insbesondere für den Kampf mit der Gnosis, die weit über die paulinische Zeit hinausgreifen (¶ Häretiker usw., 2). Die Anordnung ist äußerst zwanglos, z. T. wohl sogar (durch Ueberarbeitung?) verwirrt. Es fehlt nicht an liturgischen Partien (I 3_{16} 6_{13-16} II 2_{11}ff 4_1 Tit 1_{1-4} 3_{11-14}). Die Ausdrucksweise berührt sich auffallend mit dem Kanzleistil kleinasiatischer Inschriften, ein Zeichen beamtenmäßiger Denkweise. Worte wie ¶ Heiland, Frömmigkeit, Leutseligkeit, Erscheinung atmen die Stimmung hellenistischer Frömmigkeit. Immer wiederkehrende feste Ausdrücke (z. B. gesunde Lehre, Mythen und Genealogien) und Sprachliebhabereien (z. B. negative Adjektiva) zeigen, daß die drei Briefe aus einer Hand stammen, unbeschadet der Möglichkeit, daß paulinische Fragmente (namentlich in II Tim) zugrunde liegen, und daß der Text im einzelnen späteren kirchlichen Verhältnissen angepaßt ist (d e r Bischof; ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2 b). Interessant ist, daß at.liche Zitate fast ganz fehlen. Nur I 5_{18} wird ein Wort aus V Mose mit Luk 10_7 verbunden zitiert; Luk scheint also schon als heilige Schrift geachtet zu sein. Dagegen werden mit der Formel: „zuverlässig ist das Wort“ 3_1 4_9 Kernworte, II 2_{11} eine Zusammenstellung paulinisch-johanneisch klingender Sprüche, I 3_{16} ein Fragment eines christlichen Hymnus zitiert. I 5_{21} 6_{13} II 1_{10} 4_1 klingen Stücke eines (trinitarischen) Glaubensbekenntnisses durch. Durch die Abwesenheit enthusiastischer Züge, durch das Interesse an der Festigung der Lehre, den antihäretischen Kirchenbegriff I 3_{15}, die Sorge für Organisation und Disziplin, für getreue Ueberlieferung und Erhaltung des Apostolischen sind die Briefe rechte Dokumente des werdenden Katholizismus.

Schwierig ist der J a k o b u s b r i e f (¶ Kathol. Briefe, 3) zu beurteilen. Völlig ist von der Zuschrift (1_1) abzusehen, die ihre Herkunft einem

Sammler verdankt, der diesen „Brief" denen der andern Männer aus dem urapostolischen Kreise beigesellen wollte; er legte ihn dem Jakobus bei, der ein Apostel der Beschneidung war. Da er griechisch geschrieben hat, so hat er hier schriftlich die Diaspora-Juden angeredet. Im übrigen hat das Stück nicht die geringste briefliche Form; weder am Anfang noch am Schluß. Im Unterschiede von den Episteln scheint der Verf. (2_{1-4} 3_{13} 4_1 $5_{13\,f.\,19}$) eine bestimmte Gemeinde anzureden. Das „höret" (2_5) könnte die Annahme nahelegen, daß wir eine gehaltene und niedergeschriebene Predigt vor uns haben, wenn wir nur für diese Literatur-Form sichere Belege hätten. Jedenfalls ist das Ganze rednerisch gehalten; nicht nur die häufige Anrede „Brüder", rhetorische Fragen, die Einführung eines Gegners (2_{18}), der Appell an ein „Du", das gelegentlich „du hohler Mensch" genannt wird, die Apostrophierung der Weltleute und Reichen (4_{13} 5_1), die kurzen, zwischen Frage und Bedingungssatz schwebenden Vordersätze ($5_{13\,f}$ 3_{13}), die Klimax-Stellen ($1_{3\,f.\,15}$), gewisse dialektische Formeln ($2_{14.\,17.\,18.\,20.\,22}$), vor allem einige Beispiele, die auch der Diatribe geläufig sind (3_{3-12}), weisen das Stück dieser Gattung zu. Der Verf. ist von LXX abhängig und kennt die Sap. Sal., auch mit Philo berührt er sich gelegentlich, schreibt gut griechisch, er bildet z. B. Alliterationen und Assonanzen ($1_{2.\,6.\,14.\,19.\,23}$) und Wortspiele (1_{13} $3_{5.\,6}$), hat sehr gewählte Wortzusammenstellungen ($1_{6.\,14.\,17.\,21.\,27}$ 2_{16} $3_{15\,ff}$ $4_{8\,f}$ 5_2), griechische Parallelismen mit Anaphora ($2_{6\,f}$ 3_9), die gelegentlich freilich auch hebräisch anmuten (5_{2-6}). Er kennt Schlagworte der Stoa ($1_{21.\,25}$ 2_{12}) und einen Ausdruck der orphischen Religion (3_6) —, kurz sein Griechentum steht außer Zweifel und kann auch nicht durch einige Hebraismen ($1_{23.\,25}$ 2_4) widerlegt werden, die sich aus seiner Septuaginta-Lektüre erklären mögen. Hierher gehören auch wohl die scheinbaren gnomischen Aoriste $1_{11.\,24}$ (bei denen die Zeitform der Vergangenheit zur Bezeichnung der Allgemeingiltigkeit dient). Wahrscheinlich ist der Verfasser aus dem hellenistischen Judentum herübergekommen. Die Anordnung ist ganz zwanglos; P. Wendland vergleicht die Gattung der Hypothekai und Paraineseis (Anaximenes, 1905, S. 81 ff).

Der **Judas-Brief** (¶ Katholische Briefe, 6) hält die Briefform von Anfang bis zu Ende fest (briefliche Floskeln V. $_{3.\,5}$); der Charakter der „Epistel" ist gegeben durch die ganz allgemeine christliche Adresse und das ganz allgemeine Thema (V.$_3$). Er bekämpft in die Kirche eingeschlichene (V. $_4$) Gnostiker, in denen er die Gegenbilder dreier at.licher Frevlergruppen erkennt; dies ist der Hauptgegenstand V. $_{5-19}$. Die Belehrung läuft in eine praktische Mahnung zur Kirchenzucht aus (V. $_{20-23}$); das Ganze schließt mit einer reichen liturgischen Doxologie $_{24\,f}$. Der Verf., der über gute Kenntnis at.-licher und apokrypher Schriften verfügt, ist der Sprache nach ein Grieche; ihm stehen äußerst kraftvolle und klangreiche Worte zur Verfügung V. $_{12\,f.\,16.\,19}$, namentlich wo er donnert; gelegentlich bildet er reimartige Assonanzen V. $_{8.\,11}$.

Der II **Petrusbrief**, der den Judasbrief ganz in sich aufgenommen hat, ist ebenfalls eine Epistel an einen ganz allgemeinen Leserkreis (briefliche Floskeln $1_{12\,f}$). Die Nachahmung älterer Muster, besonders der Anschluß an I Petr, ist deutlich 1_2 3_1; der altertümliche Symeon-Name, der greise Petrus ($1_{13\,f}$), die Berufung auf die Augenzeugenschaft bei der Verklärung 1_{16-18}, der „Bruder" Paulus 3_{15} soll den Eindruck der Echtheit verstärken. Aber die Zeichen einer späteren Zeit sind zu mächtig. Charakteristisch ist das Eingeständnis, daß das prophetische Wort schließlich noch zuverlässiger ist, als die Augenzeugenschaft des Petrus 1_{19}; daneben beruft sich der Verf. auf das „Gebot unsres Herrn und Heilands eurer Apostel" 3_2; hier herrscht schon die Vorstellung, daß prophetische und apostolische Schriften neben einander stehen; er kennt schon eine abgeschlossene Sammlung „aller" Briefe des Paulus und bekämpft ein Mißverständnis derselben ($3_{15\,f}$). Dies ist überhaupt ein stehendes Merkmal der nachpaulinischen Literatur, daß Mißdeutungen namentlich der paulinischen Freiheitslehre zurückgewiesen werden, wie Paulus dazu angeleitet hat Gal 5_{13} I Petr 2_{16} Jud V. $_4$ II Petr 2_{19}. Im übrigen vgl. ¶ Katholische Briefe, 7.

Der literarische Charakter des **Hebräerbriefes** (¶ Hebräerbrief, 1), der neuerdings lebhaft umstritten ist, wird von dem Verf. selbst bestimmt, indem er ihn 13_{22} eine „Ermahnungsrede" nennt. Nach Apgsch 13_{15} muß man dabei zunächst an eine mündlich gehaltene Predigt (Synagogenvortrag) denken. Aber abgesehen davon, daß der Verf. im selben Satze sagt, er habe ihn „als Brief geschrieben", ist ohne weiteres klar, daß das Schriftstück zwar einen stark rhetorischen, aber doch literarischen Charakter hat. Man muß also urteilen, daß er in Ermangelung persönlicher Anwesenheit ihnen eine Predigt geschrieben hat. Daraus erklärt sich sehr einfach der briefliche Schluß. Daß ein brieflicher Kopf fehlt, erklärt sich ebenso einfach daraus, daß der Verf. mit der Ausarbeitung seiner Rede begann eben im Gedanken an eine Rede, daß er aber am Schluß einiges Persönliche hinzuzufügen nicht unterlassen mochte. Die Frage kann nur sein, ob der Verf. in $13_{19.\,22-24}$ die Personalien fingiert habe; ich glaube das nicht, weil sie nicht deutlich genug sind. Für den ersten Leser unmittelbar verständlich, weil er die Situation kennt, sind sie für uns dunkel. Dies aber ist ein Zeichen der Echtheit. Ferner fragt sich, ob der Verf. einen bestimmten Kreis und konkrete Verhältnisse im Auge hat. Auf Grund der Stellen $10_{25.\,32-34}$ 12_4 muß man m. E. die Frage bejahen, und zwar muß man die Leser wegen 13_{24} in Italien (Rom) suchen. Die Worte „in Kürze" 13_{22} sind eine briefliche Floskel, die auch Barn. 1_5; Const. Ap. I, 10_4 in einem langen Schriftstück vorkommt. Im übrigen ist der Charakter der rhetorischen Abhandlung unverkennbar. Nach Blaß' Urteil ist Hebr. ein Stück Kunstprosa; ein geschulter Rhetor habe hier sogar die rhythmischen Satzschlüsse der antiken Rhetorik meisterhaft angewandt. Die Sachkenner verwerfen aber Blaß' rhythmische Analyse. Der Eindruck des Rhetorischen haftet vor allem an der ausgesuchten Wortwahl 1_3 $2_{1.\,2}$ 10_{33} $11_{1.\,3.\,7.\,11.\,13.\,26.\,33\,ff}$ $12_{1.\,3.\,18}$, den zahlreichen wuchtigen Doppelausdrücken 1_3 2_4 $3_{1.\,6}$ $4_{12\,f}$ 5_7 $6_{4.\,6}$ 7_{26}, wobei Alliterationen und Assonanzen gesucht werden 1_1 2_2.

$_{11.18}$ 5$_{8}$ 7$_{3}$; Kap. 11, (11$_{37}$ Reim-Schema a b a wie bei Paulus), ferner an dem kunstvollen und sicheren Satzbau und der ausgezeichneten großzügigen Disposition des Ganzen. Der Eindruck wird verstärkt durch die vielen ausführlichen at.lichen Zitate. Daß der Verf. das Griechische vollkommen beherrscht und äußerst überlegt und sorgfältig schreibt (er hat sogar bis zu einem gewissen Grade den Hiatus vermieden, Blaß, Grammatik § 82, 2), steht außer Frage, ebenso seine alexandrinische Bildung und seine starke Berührung mit ¶ Philo in Ausdrucks- und Denkweise (¶ Hebräerbrief, 3).

Unter den Johannesbriefen (¶Katholische Briefe, 4. 5) hat der dritte am meisten ausgesprochenen Briefcharakter und erinnert am meisten an die Papyrus-Briefe. Es sind ganz bestimmte, uns nicht ganz verständliche Verhältnisse, die ihn veranlaßt haben. An eine Erdichtung zu denken, ist ebenso unveranlaßt wie die Annahme, daß der Name des Verf. weggestrichen sei. Daß er sich den „Alten" nennt, ist nur Beweis dafür, daß er dem Empfänger genau bekannt ist. V.$_{9}$ verweist er auf ein Schreiben an die Gemeinde; dies ist entweder in II Joh oder in I Joh zu suchen, wahrscheinlich in I Joh, wozu II Joh ein Begleitschreiben ist. Die „Kyria" ist die Gemeinde. I Joh ist also wie Hebr. eine Mahn- und Lehr-Schrift ohne brieflichen Charakter; über ihren Verf. konnten die Empfänger auf Grund von II Joh nicht im Zweifel sein. Der monotone, wortarme Stil ist derselbe in allen drei Briefen und im Joh.-Ev. Sie einem anderen Verf. zuzuschreiben als dem (der Grundschrift) des Ev., ist kein Anlaß.

III. Die Apokalyptik ist außer durch das Stück Mk 13 nur durch die ¶ Offenbarung des Johannes vertreten. Zu dem, was der Art. ¶ „Apokalyptik" über die Literaturgattung im allgemeinen enthält, hier noch einige Worte über die Apok. Joh. im Besonderen. Wie viele der Apokalypsen ist sie ein Sammelwerk; mindestens zwei Schriften, die Urapokalypse des Johannes und eine jüdische Apokalypse (Q), die in Kap. 10 einsetzt, sind hier von einem Redaktor oder Herausgeber vereinigt, der das Ganze als ein Werk des Johannes in der Ueberschrift (1$_{1}$ f) ankündigt und als „Buch der Prophetie" (1$_{3}$ 22$_{18}$) „den Gemeinden" (2$_{7.11}$ usw. 22$_{16}$) nicht nur Asiens empfiehlt, um es im Gemeindegottesdienst zu verlesen (1$_{3}$ 22$_{18}$), als Wort Gottes und Zeugnis Jesu (1$_{2}$) zu befolgen wie ein Gebot (1$_{3}$) und vor weiterer Umarbeitung zu hüten (22$_{18}$ ff). Kurz, ein heiliges Prophetenbuch übergibt er der Kirche. Wir sind hier in dem seltenen Fall, daß wir die Entstehung einer heiligen Schrift beobachten können; weder Paulus noch die Evangelien noch die Epistelschreiber haben das Gefühl, ein dem AT gleichartiges Werk zu schaffen. Auch der Herausgeber der Joh.-Apok. würde nicht so empfinden, wenn er selber der erste Verf. wäre. Aber er gibt eben ältere Weissagungen heraus und blickt in Verehrung zu dem Knechte Gottes Johannes empor, dessen Worte ihm inspiriert erscheinen. Er stellt sich die Aufgabe, das, was Johannes unmittelbar oder Jesus durch seinen Mund jeder einzelnen Gemeinde sagt, durch die Kehrverse der Briefe (2$_{7.11}$ usw.) allen Gemeinden als eine Kundgebung des „Geistes" ans Herz zu legen. Ferner fühlt er sich befähigt, einzelne Weissagungen des Johannes zu erklären (z. B. 1$_{20}$ 5$_{6.8}$ 19$_{10.13}$), ganz besonders aber auf einzelne als gegenwärtig wichtig und in der Erfüllung begriffen hinzuweisen (13$_{9}$ f 17$_{9}$). Dazu gehört nun freilich auch, daß er die ihm vorliegenden Texte von sich aus erweitert, um sie seiner Gegenwart anzupassen. Das Wichtigste ist, daß er die Joh.-Apok. mit einer jüdischen Apokalypse vom J. 70 (Q) verbunden hat. Die literarische Fiktion der Aufnahme und Wiederholung ist durchsichtig dargestellt in dem seit Ezechiel geläufigen Bilde der Buchverschlingung 10$_{9}$ f und dem Befehl, „wiederum zu weissagen" (10$_{11}$). Die Zusammenarbeitung ist ihm meisterhaft gelungen. Da er in der Joh.-Ap. 7 Siegel, in Q 7 Zornschalen fand, so führte er das Schema der 7 Posaunen ein, das er über den mittleren Teil gespannt hat (indem er die 3 Wehe durch Hinzufügung der 4 ersten Posaunen zu einer Hebdomas vervollständigte). So hat er den großartigen Entwurf geschaffen, in dem sich zweimal aus der siebenten Vision eine neue Siebenheit entwickelt. Es ist schriftstellerisch großartig, wie er die Siegelvisionen zu einer vorbereitenden Gruppe herabzudrücken gewußt hat, wie er in Kap. 12 und 13 durch Zusammenfügung der Bilder vom Sturz des Drachen mit der Verfolgung des Messiaskindes, durch Nebeneinanderstellen der beiden Antichriste auf dem Höhepunkt des Ganzen ein gewaltiges Mittelbild geschaffen hat, wie er in Kap. 17 das Reittier, welches die Dirne trägt, mit dem Antichrist-Tier gleichgesetzt hat, und wie er endlich die Bilder: Zerstörung Babylons, Messias-Schlacht, Messias-Reich, himmlisches Jerusalem sachgemäß nacheinander abrollen läßt. Wie er ferner dem Ganzen durch eine gleichförmige Sprache und eine geschickte Ausgleichung der widerstrebenden Einzelheiten einen einheitlichen Charakter verliehen hat, ist bewundernswert. Seine geschichtliche Stellung ist dadurch bedingt, daß er, unter Domitian lebend, diesen mit dem in Q geweissagten Tier vereinerleit und als den nunmehr wirklich wiedergekehrten Nero bezeichnet, was 17$_{8}$ nur geweissagt war. Er sieht eine große Christenverfolgung vorher und feuert die Gemeinden zum Martyrium an (Kehrreime der Briefe Kap. 2 3 6$_{11}$ 7$_{14-17}$ 12$_{11}$ 13$_{9}$ f 14$_{9-13}$ 20$_{4-6}$ 21$_{7}$ f). Ein Hauptmittel hierbei ist es, daß er zeigt, wie der Sieg, der hier auf Erden erst noch zu erringen ist, im Himmel bereits als vollendet gefeiert wird (11$_{15.17.18}$ 12$_{10}$ ff 14$_{8-13}$). Die hier vorausgesetzte Analyse (vgl. Joh. Weiß, „Die Offenbarung des Johannes", 1904, und in den „Schriften des NT" II, S. 597—684) liefert aber neben dem Gesamtwerk noch eine christliche Urapokalypse des Johannes. Diese hat gegenüber anderen Apokalypsen das Besondere, daß der Verf. nicht einen hochberühmten Namen der Vergangenheit erborgt, sondern mit seinem Namen und seiner Person hervortritt, als ein Prophet, der sich eigener Offenbarungen bewußt ist (1$_{9}$ ff). Eine Nachwirkung der epistolischen Literatur-Form ist es, daß er seine Mitteilungen in Briefform kleidet (1$_{4-7}$ 22$_{21}$); er richtet sie an die ihm bekannten Gemeinden, unter denen er lebt. Insofern hat die Wahl dieser Form etwas Ueberraschendes. Hier tritt zum ersten Male ein Schriftsteller auf, der das, was er den Seinen auch mündlich sagen könnte, schrift-

lich niederlegt, sei es als ein Testament für den Fall seines Todes, sei es, um das Wort der Offenbarung sich und den Gemeinden dauernd gegenwärtig zu halten. Die Briefform ist insofern ein wenig künstlich, als in diesem Brief noch sieben kleinere Briefe enthalten sind. Ob das Werk nur in einem Exemplar oder in siebenfacher Ausfertigung bestand? Jedenfalls hat es in jeder Gestalt doch wohl alle sieben Briefe enthalten und nicht nur je einen. In diesen Briefen, die ihm Jesus diktiert, hat er das niedergelegt, was ihm als der Wille Jesu an jede der Gemeinden erschien; er verrät dabei die genaueste Kenntnis der Gemeindeverhältnisse. Daß die Patmos-Vision erdichtet sei, ist eine ganz unnötige Annahme; natürlich ist sie stilisiert und sind auch die Briefe stilisiert, aber daß Johannes den Antrieb zum Schreiben in einem visionären Augenblick erhalten hat, braucht nicht bezweifelt zu werden.

Georg Heinrici: Der literarische Charakter der nt.lichen Schriften, 1908; — Otto Frommel: Die Poesie des Evangeliums, 1906; — Adolf Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu I², 1899; II², 1910; — Hermann von Soden: Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte (in „Theol. Abhandlgn." für C. v. Weizsäcker, 1892, S. 111 ff); — Johannes Weiß: Das älteste Evangelium, 1903; — Schriften des NT neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt I, S. 31—66; II, S. 1 ff; — Johannes Weiß: Beiträge zur paulinischen Rhetorik, 1897, auch enthalten in „Theol. Studien" für B. Weiß, 1897, S. 162 ff; — Rudolf Bultmann: Der Stil der paulinischen Predigt, 1910; — ‡ Eberhard Vischer: Die Paulusbriefe (RV I, 4), 1904; — ‡ Walter Bauer: Die katholischen Briefe des NT (RV I, 20), 1910; — William Wrede: Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes, 1906; — Johannes Weiß: Die Offenbarung des Johannes, 1904; — Eduard Norden: Die antike Kunstprosa, 1898; — Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I, 8: Die griechische L. und Sprache, (1907) 1911².

Johannes Weiß.

IB. Altchristliche Literaturgeschichte.

1. Christliche Urliteratur; — 2. Apostolische Väter; — 3. Apologeten; — 4. Erbauliche Schriftstellerei; — 5. Die Anfänge der christlichen Wissenschaft; — 6. Die Lateiner; — 7. Die Griechen in der Reichskirche; — 8. Syrer; — 9. Die Abendländer; — 10. Die Dichtkunst. — Die ¶ Koptische Literatur hat besonderen Artikel; für die syrische vgl. auch den Artikel ¶ Syrien. — Ueber die Erforschung der altchristlichen L. vgl. ¶ Kirchenväter ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 5.

1. Die ersten schriftstellerischen Erzeugnisse des Christentums fallen nicht unter den Begriff der Literatur im eigentlichen Sinne. Denn sie verfolgten nicht den Zweck, dem Leser Unterhaltung zu gewähren oder wissenschaftliche Fragen zu erörtern. Es waren rein persönliche Ergüsse, hervorgerufen durch bestimmte örtliche Verhältnisse, bei denen der Schreiber an eine spätere Weiterüberlieferung der Aufzeichnungen nicht gedacht hat. Das gilt wohl für alle Briefe des NT (¶ Literaturgeschichte des NT: II); es gilt aber auch in der Hauptsache von der Literatur, die man unter dem Namen der „Apostolischen Väter" (s. 2) zusammenzufassen pflegt, soweit sie aus Privat- oder Gemeindeschreiben oder auch aus Lehrschreiben besteht. Einen Uebergang zu eigentlich literarischen Werken bilden die Geschichtsdarstellungen, Evangelien (¶ Evangelien, synoptische, ¶ Johannesevangelium, ¶ Apokryphen: II) und ¶ Apostelgeschichte, unter denen Lukas in seinem Stil Berührungen mit der damaligen Schriftsprache zeigt (¶ Literaturgeschichte des NT: I, 2) und durch sein kunstvoll gebautes Vorwort beweist, daß es ihm nicht nur auf eine Zusammenstellung überlieferten Stoffes ankam. An klassischen Vorbildern darf man freilich diese Erzeugnisse einer bescheidenen Volkskunst nicht messen. Ihren Verfassern war es nicht um schriftstellerischen Ruhm und äußeren Erfolg zu tun, sondern ihnen kam es darauf an, die Gedanken, die sie bewegten, bekannt zu machen, für sie Anhänger zu gewinnen. Welche Gründe wirksam waren, daß Minderwertiges erhalten blieb, während Wichtiges verloren ging, läßt sich meist nicht einmal vermuten. Zu den schmerzlichsten Verlusten gehört der von ¶ Papias' Werk „Auslegung von Herrnworten", in denen viele eigentümliche Ueberlieferungen, besonders aus Kleinasien, verarbeitet gewesen zu sein scheinen.

2. Die erste Stelle in der nachapostolischen Literatur nehmen die sogenannten „apostolischen Väter" ein, ein willkürlich gewählter Titel, der den 1. und 2. Clemensbrief, den Barnabasbrief, die Briefe des ¶ Ignatius, den Brief des ¶ Polykarp, den „Hirt" des Hermas, die Didache, Papias und den Diognetbrief umfaßt, der von einem literarisch feingebildeten Manne herrührt, hinsichtlich seiner Herkunft aber noch ein ungelöstes Rätsel bietet. Ueber diese „apostolischen Väter" vgl. ¶ Apokryphen: II, 3. 4 b. 5 a. Sie zeigen die Mannigfaltigkeit der christlichen Literatur, in der Gemeindeschreiben, Privatbriefe, Predigten, Antijüdisches, Prophetisches neben einander stehen. Zeitlich nahe steht dieser Gruppe die sogenannte Apostellehre (Didaché; in Kleinasien oder Syrien entstanden), in ihrem ersten Teil ein auf Grund jüdischer Vorlagen bearbeiteter Moralkatechismus, in dem der Weg des Lebens und des Todes beschrieben werden, in ihrem zweiten Teil allerlei Anweisungen über Gemeindeleben, Gemeindebeamten, Taufe und Abendmahl enthaltend, — die ersten bescheidenen Anfänge einer Aufzeichnung kirchlicher Ordnungen (¶ Apokryphen: II, 4 a).

3. Die rechtliche Lage der Christen im römischen Reiche veranlaßte im Laufe des 2. Jhd.s das Erscheinen einer Anzahl von Abhandlungen, die mit mehr oder weniger Geschick den Nachweis der politischen Ungefährlichkeit der neuen Religion und der Harmlosigkeit der Christen führen sollten. Man faßt die Gruppe dieser Schriftsteller unter dem Namen der Apologeten zusammen, die bereits im Artikel ¶ Apologetik: III, frühkirchliche, behandelt worden sind, sodaß es hier genügt, ihre Namen und Schriften zu nennen. — Die älteste dieser Schutzschriften ist um 126 dem Kaiser Hadrian von ¶ Quadratus in Athen überreicht worden: wir besitzen von ihr nur noch einige Worte. Vielleicht gleichzeitig mit ihr hat der Philosoph ¶ Aristides in Athen sich mit einer schriftlichen Eingabe an denselben Kaiser gewandt, in der er den Nachweis versuchte, daß die Christen allein die wahre Gotteserkenntnis besäßen, und die in eine schwungvolle Schilderung christlichen Lebens mündet. — Ausgedehnter ist der Gesichtskreis des Palästiners ¶ Justin, des Märtyrers, der nach einem von seinen Vorgängern übernommenen Schema die Unhaltbarkeit des üblichen Gerichtsverfahrens den Christen gegenüber zu zeigen bemüht ist und

mit diesem Nachweis eine Darlegung des alleinigen Rechtes des christlichen Gottesglaubens und eine Schilderung christlichen Gemeindelebens verbindet. In dem Dialog mit dem Juden ¶ Trypho wendet sich Justin gegen den andern Feind der Christen, gegen die Juden, auch hier freilich mehr zu Heiden als zu Juden sprechend; der Dialog ist eine Antwort auf jüdische Streitschriften in Dialogform, die, wie das „wahre Wort“ des ¶ Celsus beweist, auf die gebildeten Heiden ihren Eindruck nicht verfehlt hatten. Der streitbare Philosoph, dessen guter Wille größer war als seine schriftstellerische Kunst und sein philosophischer Scharfsinn, hat sich endlich auch gegen die inneren Feinde der Kirche gewandt (Gegen alle Ketzereien; Gegen ¶ Marcion) und steht damit an der Spitze der altkirchlichen Ketzerpolemik — auch einer Art apologetischer Schriftstellerei. — Weitere Verteidigungsschriften des Christentums gegenüber außerchristlichen Religionen rühren von ¶ Tatian und ¶ Melito her, von denen jeder auch sonst noch zahlreiche Schriften über verschiedene Gegenstände verfaßt hat, letzterer zumeist über praktische Fragen, die damals die Gemeinden bewegten, Tatian vor allem seine ¶ Evangelienharmonie (¶ Bibel: II, A 2 b). Doch ist von dieser ganzen Schriftstellerei, von Tatians Apologie abgesehen, nichts erhalten außer ein paar Titeln und kleinen Bruchstückchen. — Im Jahre 177, einer Zeit tiefen Friedens, überreichte ein Philosoph namens ¶ Athenagoras, von dem sonst nichts Zuverlässiges bekannt ist, dem Kaiser ¶ Marcus Aurelius und seinem Mitregenten Commodus (¶ Imperium Romanum, 1) eine Bittschrift, in der er umständlich mit Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit die Nichtigkeit der gegen die Christen erhobenen Vorwürfe beweist. In einer zweiten, ebenfalls erhaltenen Schrift verteidigt er ebenso gelehrt den christlichen Auferstehungsglauben. Weit weniger eindrucksvoll sind die breiten Ergüsse des Bischofs von Antiochien ¶ Theophilus, der im letzten Viertel des 2. Jhd.s einem heidnischen Freunde Autolycus eine bessere Meinung vom Christentum beizubringen suchte. Mit Witz, aber ohne besondere Tiefe ging die unter dem Namen des Hermias erhaltene Verspottung der heidnischen Philosophen dem Gegner zu Leib. Verloren sind auch die Schriften des ¶ Miltiades, der neben einer den Kaisern Marcus Aurelius und Lucius Verus überreichten Schutzschrift ein Werk gegen die Juden und eine Abhandlung gegen die Montanisten (¶ Montanismus) verfaßt hat, ebenso die Schriften des Bischofs Claudius ¶ Apollinaris von Hierapolis in Kleinasien, der außer einer Apologie Abhandlungen über die Wahrheit, von der Frömmigkeit und über das Passah geschrieben, sowie die Montanisten bekämpft hat. Als Bestreiter der Marcioniten (¶ Marcion) war der Kleinasiat Rhodon (um 190; vgl. RE³ XVI, S. 741 f) angesehen, doch hat sich von seinen zahlreichen Schriften außer kleinen Bruchstücken nichts erhalten. Von dem Ketzerbestreiter Modestus ist kaum mehr als der Name bekannt (vgl. RE³ XIII, S. 203). Der Bestreitung jüdischer Angriffe diente ein von Aristo von Pella (um 150, sonst unbekannt; vgl. RE³ II, S. 47 f) verfaßter Dialog, der nach den beiden Wortführern „Jason und Papiscus“ hieß, und mannigfach nachgeahmt worden ist. — ¶ Apologetik: III, ¶ Heidenchristentum, 9 b.

4. Diese ganze Literatur zeigt deutlich die Kampfesstellung, in der sich die junge Religion noch befand. Es ist eine Kampf- und Streitliteratur; Heiden und Juden, die beiden mächtigen äußeren Feinde, und die Ketzer, Gnostiker und Montanisten, als die Feinde in der eignen Mitte, lieferten mit ihren Anklagen und Vorwürfen den Stoff, mit dessen Verarbeitung sich die christlichen Schriftsteller abmühen mußten. Gingen sie über diese Grenzen hinaus, so waren es in der Regel praktische Fragen, die den Gegenstand ihrer Erörterungen bildeten, und zwar solche Fragen, die wie die Feier des Passahfestes (¶ Ostern) die Gemeinden mächtig aufregten. Daneben lief noch eine zweite Strömung her, die nur der Gemeinde und ihren religiösen Bedürfnissen zu dienen bestimmt war, eine erbauliche Schriftstellerei, die einen nicht geringen Umfang angenommen hatte. Auch sie ist nicht als eine freie Schöpfung des christlichen Geistes anzusehen; heidnische und wohl auch jüdische Novellen haben die Vorbilder abgegeben, die, nachgeahmt und mit dem Gepräge christlichen Geistes versehen, zugleich erbauen und den christlichen Gedanken eine weitere Verbreitung verschaffen, zuweilen wohl auch besondere Vorstellungen in der Gemeinde einbürgern sollten. So entstanden die Apostelgeschichten (¶ Apostelgeschichte, 2), bei denen die Missionsreisen der Apostel den Verfassern die Möglichkeit gewährten, ihrer Phantasie die Zügel schießen zu lassen und durch die Erzählung von Abenteuern der Helden in fremden Ländern unter Wilden und Menschenfressern die Leser aufzuregen und ihnen zugleich einen Begriff von der sieghaften Kraft christlichen Glaubens und Zaubers zu gewähren. So erzählte man von den Taten des Thomas in Indien (¶ Thomasakten), von den Wanderungen des Paulus, von denen die hübsche Novelle von Paulus und Thekla eine Probe gibt (¶ Paulusakten), von den Taten des Petrus, Johannes u. a. (¶ Petrusakten, ¶ Johannesakten, ¶ Andreasakten u. a.). Dieselben Züge kehren hier in immer neuen Formen wieder: wie die Apostel Tote erweckten, boshafte Feinde überwanden, Lasterhafte bekehrten, feindliche Fürsten zur Nachgiebigkeit brachten oder wohl gar dem Christenglauben zuführten. — Solange die Kirche diejenigen Schriften, die über das Leben des Heilandes allein maßgebend unterrichten sollten, noch nicht in einem festen Kanon zusammengeschlossen hatte, bildete auch das Leben Jesu den Gegenstand ausschmückender Darstellungen, wie in dem in einem größeren Bruchstück erhaltenen Petrusevangelium (¶ Apokryphen: II, 2). — Mit den Geheimnissen des Jenseits beschäftigten sich Apokalypsen (¶ Apokryphen: II, 5), denen zuweilen gleichartige Schriften der Orphiker (¶ Mysterien, 5) zum Vorbild dienten — so bei der Petrusapokalypse —, wie man sich andererseits auch an jüdische Muster hielt, deren glühende Phantasie gegen den immer nüchterner werdenden Geist der christlichen Gemeinden seltsam abstach. — Auf lange hinaus hat sich das Lesebedürfnis der Gemeinden an diesen Stoffen erschöpft, die, wie die Pseudoclementinen (¶ Clementinen) zeigen, in stets neuen Umarbeitungen den veränderten Anschauungen und Lehren der Kirche

angepaßt wurden. Um ihnen größeres Ansehen zu gewähren, pflegte man sie wohl unter den Namen eines Mannes aus der apostolischen Zeit zu stellen, wie eine Sammlung der Apostellegenden den des Apostelschülers ¶ Abdias trägt; eine andere war nach dem sonst völlig unbekannten Leucius Charinus (¶ Johannesakten) benannt. Manchmal kam es vor, daß Heiden und Christen zugleich sich eines Stoffes bemächtigten. So gab es christliche ¶ Pilatusakten, die angeblich die amtlichen Protokolle über die Hinrichtung Jesu enthielten, aber tatsächlich ebenso freie Erfindung darstellten, wie der erst sehr spät bezeugte Brief des Lentulus an den römischen Senat über die Person Jesu. Andererseits gab es auch ein giftiges heidnisches Machwerk, das ebenfalls den Namen des Pilatus trug und sich als eine amtliche Darstellung des Prozesses Jesu gab.

Als die Verfolgungen die Kirche heimsuchten, traten die Märtyrerakten als ein beliebter Gegenstand der erbaulichen Schriftstellerei zu den genannten Gruppen hinzu. Zunächst hatten diese Darstellungen, die sich vielleicht auf die unschwer zugänglichen amtlichen Protokolle stützten, keinen anderen Zweck, als den, die Verzagten zu ermuntern und die Feigen zu gleich freudigem Bekenntnis zu veranlassen (¶ Apologetik: III, 1, Sp. 576). Später überwog die Lust an der Darstellung des Grausamen, wozu der Stoff an sich verlockte. — In der Aneignung und Verarbeitung fremden Materiales war man nicht blöde. Jüdische Schriften, wie die Testamente der zwölf Patriarchen (¶ Pseudepigraphen, 2 d), die ¶ Sibyllinen u. a., erhielten durch Zusätze und Einschübe einen freilich ziemlich durchsichtigen christlichen Mantel.

5. Der die Kirche bis in die Grundfesten erschütternde Kampf mit dem ¶ Gnostizismus erzwang auch eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den Grundfragen und stellte daher auch die Literatur vor neue Aufgaben. Es galt, sich auf das Wesen des kirchlichen Christentums zu besinnen und zugleich dem Gegner die Waffen aus der Hand zu nehmen. Einer summarischen Bestreitung, wie sie ¶ Justin (s. 3) geübt hatte, folgten ausführliche Darstellungen und Widerlegungen. Eine solche war vielleicht das in seiner Anlage immer noch rätselhafte Werk des ¶ Hegesipp, von dem nur kleine Bruchstücke in sehr schlechter Ueberlieferung erhalten sind. Sehr gründlich nahm die Sache ¶ Irenäus von Lyon, der auch den folgenden Bestreitern einen guten Teil ihrer Waffen geliefert hat. Unter ihnen ragt ¶ Hippolyt von Rom hervor, dessen umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit freilich mehr in die Breite, als in die Tiefe ging. Sein Zeitgenosse Gajus (Cajus; in Rom; vgl. RE³ III, S. 638 f) schrieb einen Dialog gegen die Montanisten, von dem einige Bruchstücke erhalten sind. Wahren wissenschaftlichen Geist sucht man in diesen Schriften vergebens, und, verglichen mit der gleichzeitigen heidnischen Literatur, macht diese Schriftstellerei keine sonderlich gute Figur. — Da kam der Kirche Hilfe von Alexandria, wo sich der wissenschaftliche Sinn des Griechenvolkes eine neue Heimat geschaffen hatte. Die dort gegründete Katechetenschule (¶ Alexandrinische Theologie, 1) verlangte, wenn sie nicht den Gegnern zum Gespött werden wollte, Männer von gründlicher wissenschaftlicher Bildung als Lehrer. Sie fand solche in Gelehrten wie ¶ Clemens und ¶ Origenes, die nicht nur die Schule auf eine ungeahnte Höhe hoben, sondern auch eine christliche Literatur schufen, vor der auch die Heiden Hochachtung hatten. Leider hat die Kirche kaum zu würdigen vermocht, welchen Schatz sie in diesen Männern besaß. Wie man Origenes zu Lebzeiten das Leben sauer gemacht hatte, so wußten die kirchlichen Größen nach seinem Tod nichts besseres zu tun, als seine Lehre zu verlästern und ihn daneben an allen Ecken und Enden zu bestehlen. Zu diesen kleinen Geistern gehört der Kleinasiate ¶ Methodius von Olympus, dessen zahlreiche, zum Teil nur in Uebersetzungen erhaltenen Schriften kaum bescheidenes Mittelmaß erreichen. Weit höher standen die von den Alexandrinern beeinflußten Männer, die wie ¶ Julius Afrikanus wissenschaftliche Fragen zu behandeln unternahmen. Wenn auch sein chronologisches System, das eine Uebereinstimmung zwischen den biblischen Nachrichten und den Ueberlieferungen der heidnischen Historiker herzustellen suchte, bei weitem nicht den Vergleich mit den Arbeiten des ¶ Eusebius von Cäsarea (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a) aushalten, und wenn er in seinem Brief an Aristides das Beispiel unerfreulicher Harmonisierung von einander widersprechenden Berichten gegeben hat, so hat er dennoch Anspruch darauf, neben den Größeren genannt zu werden, von deren Geist auch in ihm ein Teil lebendig war. Mit der Berechnung des Osterfestes (¶ Ostern) beschäftigte sich der Mathematiker ¶ Anatolius, dessen sichere Beherrschung der mathematischen und astronomischen Technik erfreulich gegen das unkritische Verfahren des römischen ¶ Hippolyt absticht. Aber auch der Ruhm Alexandriens, wo ¶ Dionysius, ¶ Pierius, ¶ Didymus u. a. (¶ Alexandrinische Theologie, 4) Schule und Kirche in entschieden wissenschaftlich-origenistischem Sinne geleitet hatten, brach zusammen. Seitdem dort die Kirchenpolitiker das große Wort führten, war es mit der Wissenschaft aus. Nur in Palästina, wo die Traditionen des Origenes eine Weile lebendig blieben (¶ Alexander von Jerusalem, ¶ Pamphilus, ¶ Eusebius von Cäsarea u. a.), hat sie noch eine Pflegestätte gefunden.

6. Verhältnismäßig spät erst hat sich der lateinische Westen an der kirchlichen Schriftstellerei beteiligt. Wer auf Bildung Anspruch erhob, sprach und schrieb Griechisch; daher kam die Universalität des Christentums darin zum Ausdruck, daß sich die Kirchenschriftsteller auch im Abendland, in Italien und Gallien, zunächst der griechischen Sprache bedienten (vgl. ¶ Kirchensprache). Erst im Laufe des 2. Jhd.s traten lateinische Schriftsteller auf, die sich in den Dienst der Kirche stellten. Es ist für die Selbständigkeit der provinzialen Entwicklung bezeichnend, daß die Hauptmasse der lateinischen Kirchenschriftsteller Afrika entstammt, und daß diese Provinz die ausgeprägtesten schriftstellerischen Persönlichkeiten geliefert hat. — Daß auch im Abendland die Rechtslage der Kirche (vgl. ¶ Christenverfolgungen) die Apologie in den Vordergrund stellte, ist nicht auffallend. Mit Benutzung der Schrift Ciceros „Ueber die Natur der Götter" schrieb ¶ Minucius Felix, ein römischer Jurist, der auch philosophische Studien pflegte, seinen Dialog „Octavius", in dem in hübscher novellistischer Einkleidung der

Polytheismus bekämpft und die Vorurteile der Heiden widerlegt werden (¶ Apologetik: III). Ungleich interessanter als Mensch und Schriftsteller ist ¶ Tertullian, dem für die ganze Stufenleiter der Empfindungen von Haß bis zur Liebe jedes Register zur Verfügung stand, und der scharfen Verstand mit juristischer und, freilich nicht gerade tiefer, philosophischer Bildung vereinte. Für seinen Glauben hat er seine Seele eingesetzt, wenn er sich auch mit der Kirche zankte und schließlich zum ¶ Montanismus übertrat. Den vollen Gegensatz zu ihm bezeichnet der Kirchenmann ¶ Cyprian, dessen reiche Briefsammlung es ermöglicht, dem Manne ins Herz zu sehen. In hölzernen Versen besang ¶ Commodian nicht etwa die glorreichen Kämpfe der Märtyrer, sondern lehrhafte Gedanken über Heiden und Juden, die Kirche und das Ende der Welt. Er schrieb auch eine gereimte Apologie, die in eine Apokalypse ausläuft, zu der er sich das Material von fremden Schilderungen erborgt hat. Den ersten Exegeten gab Steiermark der lateinischen Kirche, ¶ Victorinus, Bischof von Pettau. Er hat zu zahlreichen Schriften des AT und NT Auslegungen verfaßt, von denen aber nur die Erklärung der Offenbarung des Johannes erhalten ist, worin Victorin einen massiven ¶ Chiliasmus vertritt. Weitschweifig und mit üblem rhethorischen Pathos schrieb der aus Numidien stammende Rhetor ¶ Arnobius sein Werk gegen die Heiden, in denen er die üblichen Beweisgründe gegen das Heidentum behaglich auseinanderbreitet. Mehr in die Breite als in die Tiefe ging auch die Schriftstellerei des ¶ Lactantius, der wahrscheinlich ebenfalls in Afrika seine Heimat hatte. Seine in elegantem Latein abgefaßten Schriften, die von großer Belesenheit Zeugnis geben, umfassen so ziemlich das ganze Gebiet der christlichen Lehre. Am meisten Verbreitung gewonnen hat sein Hauptwerk, dem er den von juristischen Handbüchern geborgten Titel „Institutionen" gab. In ihm wollte er nicht nur das Christentum gegen feindliche Angriffe sichern, sondern, nachdem eine Verteidigung überflüssig geworden war, auch die christliche Lehre zur Darstellung bringen. Die große Verbreitung, die das Werk trotz mancher Mängel fand, erklärt sich leicht daraus, daß es der erste Versuch im Abendlande war, die christliche Lehre zusammenhängend darzustellen.

7. Als unter Kaiser ¶ Konstantin d. Gr. das Römerreich mit der Kirche Frieden schloß, wurden die Kräfte frei, die sich nun auch in der Literatur wirksam hätten entfalten können. Allein die dogmatischen Kämpfe (¶ Arianischer Streit ¶ Christologie: II ¶ Trinitätslehre) erstickten fast vollkommen jedes andere wissenschaftliche Interesse und halfen so jene trübe Zeit herbeiführen, in der die Phrase, das kirchliche und politische Schlagwort, über alles galt. Diese Schlagworte bildeten den einzigen Maßstab, wonach man Bücher und Menschen einschätzte, lobte oder verwarf. Das macht z. B. die Schriften des ¶ Athanasius so unerfreulich; die seiner Gegner, die zum großen Teil verloren sind, waren freilich auch nicht besser. Nur ein Mann lebte selbst in dieser schwülen Atmosphäre noch wahren wissenschaftlichen Arbeiten: ¶ E u s e b i u s v o n C ä s a r e a. Hat ihm auch zuweilen die Hofluft das Konzept verrückt, so ist er in seinen großen Werken doch immer der rastlos nach der Wahrheit strebende Gelehrte, dem zwar die Anmut der Darstellung versagt blieb, der aber diesen Mangel reichlich ersetzte durch die Fülle gelehrten Stoffes, die nur er der Nachwelt aufbewahrt hat (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a). — In der Folgezeit zogen sich die besten Kräfte auf das Gebiet der S c h r i f t e r k l ä r u n g (¶ Bibelwissenschaft: I, E; II, 1) zurück, ein Zeichen, wie sehr man an selbständigen Gedanken verarmt war. Als Exeget ragt der 390 gestorbene Bischof ¶ Apollinaris von Laodicea in Syrien hervor, von dessen Werken allerdings nur noch Trümmer erhalten sind. Von größerer Bedeutung war die a n t i o c h e n i s c h e S c h u l e, deren Glieder Hand in Hand mit andern (z. B. ¶ Amphilochius von Ikononium) gegen die ¶ allegorische Auslegung, wie sie Origenes und seine Schüler geübt hatten, Front machten und sich durch eine nüchterne, auf die Ermittelung des Buchstabensinnes gerichtete Exegese auszeichneten. Die Leistungen der Meister dieser Schule (¶ Antiochia, 2), eines ¶ Diodor von Tarsus, ¶ Theodor von Mopsuestia, ¶ Theodoret von Kyrrhos, ¶ Titus von Bostra, dessen Werk gegen die Manichäer großen Ruhm erlangte, und vor allen Dingen des unübertroffenen Praktikers Johannes ¶ Chrysostomus geben ein wohltuendes Bild der ehrlichen Bemühungen um die Ermittelung der Wahrheit. Auch die Textkritik fand bei ihnen Pflege, und was Lucian der Märtyrer (¶ Antiochia, 2) für AT und NT geleistet hat (¶ Bibel: I, 4, Sp. 1097), ist noch heute wertvoll. Eine „Einleitung in die heil. Schriften", eine Art biblischer Hermeneutik, verfaßte der Mönch Hadrianus in der 1. Hälfte des 5. Jhd.s. — Auch die S c h u l e d e s ¶ O r i g e n e s fand trotz aller Anfeindungen noch eine Nachblüte. Was ¶ Cyrill von Jerusalem schuf, war freilich nicht eben bedeutend. Höher stand das ruhmvolle Dreigestirn Kappadoziens, ¶ Basilius und die beiden Gregore (¶ Gregorius von Nazianz, ¶ Gregorius von Nyssa), auf die doch auch die trübe dogmatische Wolke ihren Schatten warf. In Aegypten hielt eine kleine Schar von Asketen den Origenes in Ehren, wie ¶ Didymus der Blinde und ¶ Euagrius Ponticus, der nicht nur sein Leben, sondern auch seine Feder der Verherrlichung der Weltflucht weihte, und dessen zahlreiche Abhandlungen auf das morgenländische Mönchtum befruchtend eingewirkt haben. In diesen Kreisen fand die neuplatonische Mystik einen fruchtbaren Boden, als deren Höhepunkt die Schriften des ¶ Dionysius Areopagita anzusehen sind (¶ Mystik: I, 2 c).

Den ganzen T i e f s t a n d des geistigen Lebens zeigt ¶ Epiphanius von Cypern, der in seinem „Panarium" eine Rüstkammer gegen alle Ketzereien schuf, vollgestopft mit den giftigsten und boshaftesten Anschuldigungen, deren er in der Literatur seiner Vorgänger habhaft werden konnte. In der Folgezeit ging es unaufhaltsam bergab. Die weitschichtigen Werke der Exegeten wurden nicht mehr gelesen, seit man in bequemen Auszügen, ¶ „Catenae" (Ketten) genannt, die Arbeit reicherer Jhd.e darzubieten gelernt hatte. Als die Mönche in der Kirche zur Herrschaft gekommen waren, blieb für die Wissenschaft kein Raum mehr. Ihr Interesse beschränkte sich auf M ö n c h s g e s c h i c h t e n (¶ Mönchtum, 3) und e r b a u l i c h e T r a k t a t e. Für beides wurde ausgiebig gesorgt. So

gewannen die von ¶ Palladius gesammelten Mönchsanekdoten große Verbreitung und nicht minder große die unter verschiedenen Titeln umlaufenden „Väterleben", in denen allerlei Erbauliches von den Asketen berichtet war. Neben Palladius könnte auf des ¶ Rufinus Historia Monachorum hingewiesen werden oder aus späterer Zeit auf erbauliche Anekdotensammlungen wie des palästinensischen Mönchs Johannes Moschus († um 619) beliebten Leimōn („Wiese"), wo neben den traditionellen Berichten persönliche Erlebnisse mit berühmten Asketen geschildert sind. Das große Erbe der Vergangenheit ging dabei langsam verloren. Für die Schriften des Origenes fanden sich keine Leser mehr, und höchstens wurde noch die Kirchengeschichte des Eusebius studiert, weil man nichts anderes hatte. Unter den schriftstellernden Mönchen ragt der hl. ¶ Nilus hervor, von dessen umfangreicher Korrespondenz eine Sammlung von über tausend Briefen erhalten ist, die z. T. allerdings wohl Auszüge aus umfänglicheren Abhandlungen darstellen. Einer seiner Schüler, ¶ Marcus Eremita, verfaßte ebenfalls zahlreiche Abhandlungen asketischen Inhaltes.

8. Inzwischen war an den Grenzen des Reiches ein, wenn auch bescheidenes, so doch selbständiges geistiges Leben aufgeblüht. In S y r i e n hatte das Christentum früh Eingang gefunden (¶ Syrien); aber es dauerte geraume Weile, bis sich die Spuren eigenartigen Denkens enthüllten, wie in dem Dialog von den Gesetzen der Länder, der aus der Schule des ¶ Bardesanes stammt. In dem in Persien gelegenen Kloster Mar Matthâi schrieb ¶ Aphraates in den Jahren 336—344 seine Abhandlungen über Fragen des praktischen Lebens, reich an originellen Gedanken bei aller Breite des Ausdrucks und unschätzbar für die Kenntnis der syrischen Sprache und des syrischen Geistes in der Zeit vor der Beherrschung durch die griechische Dogmatik. Weit weniger anziehend ist die Persönlichkeit des ungemein fruchtbaren Einsiedlers ¶ Ephräm Syrus in der Nähe von Edessa. Nach der Elle gemessen überragt er fast alle Schriftsteller bei weitem. Es gibt kaum einen Gegenstand des Glaubens und des Lebens, den er nicht einmal besungen hätte. Aber der Geist hat mit der Feder nicht gleichen Schritt gehalten. Reich an gesuchten Bildern, unerträglich breit, ermüdend durch endlose Wiederholung derselben Gedanken, ist er ein Typus unerfreulicher semitischer Dichtkunst. Brauchbarer sind seine Kommentare, die der Versegewandte in schlichter Prosa abfaßte, und in denen er die nüchternen Grundsätze der Antiochener (s. oben), die auch in Syrien Anerkennung gefunden hatten, zur Anwendung zu bringen suchte. In dem Maße, als auch Syrien von den dem Volke gänzlich unverständlichen dogmatischen Kämpfen erfaßt wurde, verödete auch die Literatur. Die Versuche, die griechischen Dogmen dem syrischen Denken mundgerecht zu machen, sind ungenießbar.

9. Auch das A b e n d l a n d ist in die d o g m a t i s c h e n S t r e i t i g k e i t e n hineingezogen worden. Allein hier war der praktische Sinn stark genug, um der unfruchtbaren Spekulation aus dem Weg zu gehen. Wie man das Leben mit klarem Sinn erfaßte, wußte man auch die Lehre ins Praktische zu wenden (¶ Abendländische Kirche, 2—3). Polternd griff ¶ Firmicus Maternus um die Mitte des 4. Jhd.s das Heidentum an. In die dogmatischen Kämpfe der Zeit mischte sich ¶ Hilarius von Poitiers, dessen Hauptwerk „Ueber die Trinität" zwar in seinen Gedanken überall die Abhängigkeit von der griechischen Spekulation erkennen läßt, das aber in der Sprache eine bemerkenswerte Eleganz zeigt. Als Exeget stand er wie auch ¶ Ambrosius durchaus auf den Schultern der Griechen. Unbedeutend waren die Schriften des afrikanischen Rhetors Marius Victorinus (um 350; vgl. RE³ XX, S. 611), der trotz mangelhafter theologischer Schulung die Arianer bekämpfte und die Schrift auszulegen versuchte. Auch die Sekten verlangten Aufmerksamkeit. Mit den Novatianern (¶ Novatian usw.) befaßte sich Pacianus, der als Bischof von Barcelona im letzten Drittel des 4. Jhd.s lebte (vgl. RE³ XIV, S. 551 f); wider den ¶ Donatismus stritt ¶ Optatus, und ¶ Philastrius schrieb ein Büchlein über alle Häresien. Ein selbständiger Denker redet in dem als ¶ Ambrosiaster bekannten Kommentar zu den 13 Paulusbriefen (um 370); doch sind die Versuche, das Geheimnis seiner Persönlichkeit zu ergründen, bisher erfolglos geblieben. Andere Schriftsteller streben mit mehr oder weniger Erfolg nach klassischer Eleganz; so ¶ Sulpicius Severus in der Mitte des 5. Jhd.s, der sich für seine Chronik Sallust und Tacitus zum Vorbild nahm, damit jedoch weniger Beifall fand, als mit seiner Verherrlichung der wunderbaren Taten des hl. ¶ Martinus. Gleichen Ruhm erstrebten ¶ Rufinus und dessen ehemaliger Freund ¶ Hieronymus, dessen Ehrgeiz dahin ging, auch in der Literatur das Wunder seiner Zeit zu sein. Aller dieser Männer Ruhm verblich vor ¶ Augustinus, dem größten Geist, den die abendländische Kirche besessen hat, einem Mann, der auch als Schriftsteller auf einsamer Höhe steht. Nach ihm ging es auch im Abendlande bergab. Die Geister plagten sich damit, in das Geheimnis des Verhältnisses von Verdienst und Gnade einzudringen und in den pelagianischen Kämpfen (¶ Pelagius usw.) eine Stellung zu gewinnen oder eine Vermittlung anzubahnen. So stand die Polemik im Vordergrund, und der Streitschriften über die verschiedenen dogmatischen Fragen war kein Ende. Vertrat ¶ Faustus von Reji die Meinung, daß die Seele körperlich sei, so bekämpfte ¶ Claudianus Mamertus in Vienne diese Anschauung in einer von seinen Freunden hoch gepriesenen Schrift. So traten die Theologen zu endlosem Kampf gegeneinander.

Lehrreicher wird diese Literatur da, wo man den Kampfplatz verläßt. In dem Werke des gallischen Priesters ¶ Salvianus über die Weltregierung Gottes ist eine Fülle kulturgeschichtlichen Stoffes enthalten. Leider hat der Verfasser, der mit sichtlichem Eifer nach Eleganz der Darstellung strebte, sein Material nicht so bemeistert, daß er ermüdender Breite entgangen wäre. Wichtig für die L i t e r a t u r g e s c h i c h t e ist das kleine Werkchen des ¶ Gennadius von Massilia über die kirchlichen Schriftsteller, eine Fortsetzung der gleichnamigen Arbeit des ¶ Hieronymus, durch die manche wertvolle Notiz erhalten geblieben ist. Was in der S c h r i f t a u s l e g u n g (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 a. b; II, 1) geleistet wurde, war nicht von Belang. Das Beste verdankten die Abendländer den

Griechen. So suchte ¶ Junilius am Ende des 6. Jhd.s in seiner „Einleitung" die Grundsätze des Theodor von Mopsuestia (s. oben) im Abendland bekannt zu machen. Andere, wie Primasius von Hadrumetum († vor 567; Kommentar zur Apok; vgl. RE³ XVI, S. 55 ff) begnügten sich damit, ihre Vorgänger nach Art der Catenen (s. oben Sp. 2222) auszuziehen. Die Geschichtschreibung sank mehr und mehr zur losen Aneinanderreihung einzelner Notizen herab, die höchstens da, wo die Verfasser Selbsterlebtes erzählen, oder wo sie brauchbaren Quellen folgten, wertvoller wird, wie in dem kleinen Büchlein (Breviarium) des karthagischen Archidiakons Liberatus (6. Jhd.; vgl. RE³ XI, S. 449 f) über den Streit der Nestorianer und Monophysiten. Der Reiz persönlicher Erlebnisse läßt auch bei den zahlreichen Reiseberichten der Palästinapilger die mangelhafte Form vergessen. Unter ihnen ragt das nur lückenhaft erhaltene Tagebuch der spanischen Nonne Eucheria (Etheria) — früher der Silvia Aquitana zugeschrieben — nach Inhalt und Form hervor (vgl. RE³ XVIII, S. 345 ff). Das unselbständige Handbuch der Weltgeschichte, das ¶ Cassiodorus verfaßt hat (vgl. ¶ Kirchengeschichtschreibung, 2 a), hat dem Mittelalter fast ausschließlich als Schulbuch gedient. Nur in der praktischen Theologie sind die Leistungen achtungswert. Die zahlreichen Prediger, wie Chromatius, Bischof von Aquileja († 407; RE³ IV, S. 83 f), ¶ Petrus Chrysologus, ¶ Cäsarius von Arles u. a., zeigen oft eine überraschende Kraft des Ausdrucks. Als dann die Wogen der Völkerwanderung immer mächtiger über Kirche und Reich hingingen und alles wegzuschwemmen drohten, was von Kultur vorhanden war, haben ein paar Leute wie ¶ Isidor von Sevilla durch Sammelfleiß zu retten gesucht, was zu retten war.

10. Unter der Dürre der Zeit hatte vor allem auch die christliche Dichtkunst, die ¶ Commodian (s. 6) auf lateinischem Boden begonnen hatte, zu leiden (vgl. ¶ Kirchenlied: I, 2 a). Die metrischen Behandlungen biblischer Stoffe wollen kein Ende nehmen. Aber der Erfolg ist beschämend gering; an der Unmöglichkeit der Aufgabe wären auch bessere Kräfte gescheitert. Andere begnügten sich damit, das Leben oder Leiden Jesu in Verse zu bringen, wie der Spanier Juvencus (um 330; Historia evangelica; vgl. RE³ IX, S. 662 ff) und ¶ Sedulius (um 430). Nur da, wo sich das religiöse Gefühl in lyrischer Form oder in Hymnen seinen Ausdruck suchte, nimmt die Kunst höheren Flug. Die Palme verdient ¶ Prudentius Clemens. Kann er auch nicht verleugnen, daß er in einer Zeit des Verfalles dichtete, so zeichnen sich doch die besten seiner Werke so sehr durch Schwung und dichterischen Gehalt aus, daß sein Ruhm berechtigt erscheint. Sein Schüler ¶ Paulinus von Nola zeigt weniger schöpferische Kraft, geringeren Schwung; aber er weiß seine schlichten Gedanken zierlich auszudrücken. In seinen Briefen ist er weitschweifig und überladen. Die formgewandten Gedichte seines älteren Landsmannes ¶ Ausonius haben nur einen christlichen Anstrich und verdienen daher in der christlichen L. trotz ihrer Formgewandtheit kaum Erwähnung. ¶ Sidonius suchte durch Wortschwall seine Gedankenarmut zu verdecken, während der Afrikaner ¶ Dracontius wenigstens eine gewisse Originalität bekundete. Als naives Zeugnis treuherzigen Gottvertrauens kann die poetisch minderwertige Selbstbiographie des Paulinus von Pella (erste Hälfte des 5. Jhd.s; vgl. RE³ XV, S. 59 f) eine gewisse Aufmerksamkeit beanspruchen. Alle diese Späteren übertraf an Ruhm Venantius ¶ Fortunatus, der Erhabenes und Alltägliches mit Leichtigkeit in Verse brachte, der aber auch an Schwulst und unnatürlicher Uebertreibung das Menschenmögliche leistete. Es hat lange gedauert, bis die Poesie wieder die reinen und tiefen Töne natürlicher Leidenschaft und innigen Gefühls fand, wie sie sich in den besten mittelalterlichen Hymnen aussprechen.

Vgl. die bei ¶ Kirchenväter genannte Literatur. Ferner Hermann Jordan: Geschichte der altchristl. L., 1911; — Für die spätere Periode: K. Krumbacher: Gesch. d. byzantinischen Literatur, 1897; — A. Ebert: Allgemeine Gesch. d. Literatur des Mittelalters im Abendland, I: Gesch. d. christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls d. Gr. 2 1889; — M. Manitius: Geschichte d. christl.-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jhd.s, 1891; — U. von Wilamowitz-Moellendorff und Ed. Norden in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I, 8: Die griechische und lateinische L. und Sprache, (1907) 1911²; — Alexander Baumgartner S. J.: Geschichte der Weltliteratur. Bd. IV: Die lateinische und griechische L. der christlichen Völker, (1900) 1905³·⁴; — Ueber die syrische Literatur vgl. Burkitt: Urchristentum im Orient, 1906 (Deutsch von E. Preuschen). **Preuschen.**

II. Literaturgeschichte d. Mittelalters. Uebersicht.

IIA. Lateinische kirchlich-theologische Literatur des Mittelalters; — IIB. Außerkirchliche abendländische L. des Mittelalters; — Ueber die griechische kirchliche L. des Mittelalters vgl. ¶ Byzanz: II. — Ueber die für die christlich-kirchliche L. nicht bedeutungslose arabische L. der Zeit vgl. ¶ Islamische Philosophie, über die jüdische ¶ Jüdische Philosophie des Mittelalters ¶ Judentum: II ¶ Mischna, Midrasch und Talmud.

IIA. Lateinische kirchlich-theologische Literatur des Mittelalters.

1. Bis auf Karl d. Gr.; — 2. Die karolingische Renaissance und ihre Nachblüte; — 3. Die Anfänge der Scholastik und Mystik (11. und 12. Jhd.).; — 4. Die Blütezeit der Scholastik (13. Jhd.); — 5. Verfall der Scholastik; Blüte der Mystik (14. und 15. Jhd.); — 6. Der Humanismus und die kirchlich-theologische Literatur.

1. Die Völkerwanderung und der Sturz des ¶ weströmischen Reiches ließen von der Kultur und Wissenschaft der römischen Welt nur kümmerliche Reste übrig, und es war, sobald wieder Ruhe wurde, die Aufgabe der Zeit, zu sammeln und zu erhalten, was zu retten war. In Italien zeigte der großangelegte Geist des Ostgoten Theoderich (¶ Goten, 2) Verständnis für die ältere Geistesbildung seines Reiches, und ¶ Boethius und ¶ Cassiodorus waren unter ihm eifrige Erhalter der antiken und christlichen Gelehrsamkeit, Boethius mehr in philosophisch-humanistischer, Cassiodor (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a) mehr in theologisch-historischer Richtung. Von hohem Nutzen für die abendländische Bildung war ferner die Gründung des Benediktinerordens (¶ Mönchtum, 4). Auch Papst ¶ Gregorius d. Gr. muß, abgesehen von seiner eigenen literarischen Tätigkeit, schon insofern zu den Rettern der Wissenschaft gezählt werden, als er die Kirche neu belebte und kräftigte und so befähigte, die wesentlichen Grundlagen der bisherigen abendländischen Bildung

festzuhalten und weiter zu verbreiten. Von großer Bedeutung war endlich die damals erfolgte Gewinnung der Angelsachsen für das Christentum (¶ England: I). England wurde dadurch zugleich eine Zufluchtsstätte der christlich-lateinischen Bildung und Theologie und überflügelte bald nicht nur die iro-schottische Kirche, die sich ein höheres Maß von Bildung und geistigem Interesse bewahrt hatte (¶ Irland: I) als das übrige Abendland, sondern sogar Rom selbst. Erzbischof ¶ Theodor von Canterbury, ein geborener Grieche, rüstete die Kloster- und Domschulen mit der Gelehrsamkeit aus, wie sie Cassiodor in den italienischen Klöstern eingebürgert hatte.

Freilich, über die Wiedergabe des Ueberlieferten kamen auch so gelehrte Männer wie ¶ Isidor von Sevilla und ¶ Beda, beide gewissermaßen Enzyklopädien des gesamten Wissens ihrer Zeit und die einflußreichsten Lehrer des ganzen Mittelalters, nicht hinaus. Die Literatur beschränkte sich fast ganz auf die Kirchenlehre und Geschichte. Biblische Schriften erklärten in hergebrachter Weise, d. h. mit Heranziehung älterer Exegeten und verwandter Stellen des AT und NT (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 b; II, 2), außer Gregor d. Gr. und Beda vor allem Erzbischof Julian von Toledo (680—690), der zugleich für die Redaktion der alten spanischen Liturgie und des westgotischen Kirchenrechts Bedeutung gehabt hat. Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre stellten nach Bibel- und Väteraussprüchen die schon genannten Isidor und Julian von Toledo dar, ferner der Ire ¶ Columbanus und Isidors Schüler Erzbischof Ildefons von Toledo (657 bis 667; vgl. RE³ IX, S. 59 ff). Bibelsprüche waren Ausgangs- und Mittelpunkt auch für die Predigt, als deren klassische Vertreter in damaliger Zeit ¶ Gregorius d. Gr., Abt Autpert von Benevent (gest. 778; vgl. HN³ I, Sp. 676 f), Mönch und Bischof Martin von Braga (etwa 520—580; vgl. RE³ XII, S. 385 ff), ¶ Eligius von Noyon, ¶ Beda, ¶ Bonifatius zu nennen sind. In besonderer Blüte stand die Literatur der Legenden, Heiligenleben und Visionen; wenn sie auch weniger die Taten der Heiligen zu ihren Lebzeiten als nach ihrem Tode zum Gegenstande hat, ist sie doch wichtig, weil sie die Anschauungen und den Wundersinn der Zeit widerspiegelt. Die Anfänge der neugestifteten Kirchen werden erzählt in einer Reihe von Geschichtswerken: ¶ Gregorius von Tours entwirft ein anschauliches Bild der grauenvoll verwilderten Merowingerzeit, ¶ Isidor von Sevilla und seine Fortsetzer berichten über die Gotengeschichte in Spanien, der Brite ¶ Gildas zeichnet in markiger Sprache ein Sittengemälde seines Volkes, ¶ Beda schreibt freimütig, nüchtern und klar seine englische Kirchengeschichte. Der fruchtbarste und gewandteste Dichter der Zeit ist Venantius ¶ Fortunatus. Auch der Abt ¶ Aldhelm von Malmesbury, der für den Vater der anglo-lateinischen Dichtung gilt, weiß das Latein geschickt zu handhaben. Von den britischen Inseln trugen die Glaubensboten, besonders ¶ Columban, ¶ Gallus und ¶ Bonifatius nicht nur das Wissen und die Sprache der patristischen Zeit, sondern, wenigstens teilweise, auch das Erbe des klassischen Altertums zu den noch heidnischen Stämmen Deutschlands. Und ebenso wirkte die besonders unter Erzbischof ¶ Egbert und seinem Nachfolger Aelbert (766—780; vgl. RE³ I, S. 366) blühende Schule von York befruchtend nach außen, namentlich auf die Schule von Utrecht.

2. a) Neues geistiges Leben und höheres Streben begann mit ¶ Karl d. Gr. Er führte die Theologie in die bis dahin theologielose fränkische Kirche ein. Der Vorsprung Englands wurde eingeholt. Die Gelehrten, die seine Absichten verwirklichten, fand er in der Fremde; England, Italien, Schottland sandten ihre besten Männer ins Frankenreich. Der bedeutendste ist ¶ Alkuin, der seine theologische und weltliche Bildung der Yorker Schule verdankte. Sein theologisches Hauptwerk, das Buch über den Trinitätsglauben, gilt als der Anfang der mittelalterlichen Theologie, die auch durch seine Bibelkommentare, philosophische und grammatische Arbeiten, Briefe und Gedichte gefördert wurde. Die italienische Kultur vermittelten die Langobarden: ¶ Petrus von Pisa und ¶ Paulinus von Aquileja, beides Grammatiker an der Hofschule, besonders aber der feingebildete, wirklich poetisch veranlagte, frische und wahre ¶ Paulus Diaconus. Ein gewandter und verhältnismäßig originaler Dichter war ¶ Theodulf, ein „Gote" aus Spanien, später Bischof von Orleans. Die Vorbedingungen für den Aufschwung des wissenschaftlichen Lebens fanden diese Ausländer vor: die Hofschule bestand schon unter Karl Martell und Pippin; in vielen Klöstern wurde der Unterricht ebenfalls nicht vernachlässigt. So konnten fränkische Männer mit jenen wetteifern: Abt Adalhard von Corvey, Karls Vetter (gest. 826; vgl. RE³ I, S. 157 ff), der als Dichter etwas zu sehr bewunderte Abt Angilbert von Centula, der mehrfach auch als Gesandter Karls in Fragen des adoptianischen Streits (¶ Christologie: II, 3 c) und der ¶ Bilderstreitigkeiten am päpstlichen Hof war, und Karls Biograph ¶ Einhard. Ein reges wissenschaftliches Leben entfaltete sich, an dem auch der Hof und weitere Laienkreise teilnahmen. Ein vorwiegend theologischer Mittelpunkt war die von Alkuin erneuerte Klosterschule von Tours, während die Hofschule viele vornehme Franken für Staats- und Kirchendienst ausbildete. Auch an allen Kathedralen und in allen Klöstern sollte auf Karls Befehl regelmäßig unterrichtet werden (¶ Klosterschulen usw.). In erster Linie dachte er dabei an die Ausbildung des Klerus. Im Verhältnis zu der früheren Verwilderung hob sich die theologische Bildung auch wirklich. Doch beweisen die Synodalverhandlungen, daß man über die zur Ausübung des Amtes unbedingt erforderlichen Kenntnisse nicht hinausging. Zu selbständigem Schaffen sind auch Karls Gelehrte nicht, oder nur selten (¶ Paulus Diaconus), gekommen. Sie beschränkten sich fast alle darauf, das Ueberlieferte den Zeitgenossen mundgerecht zu machen (Traditionalismus). Am meisten eignes Urteil zeigen die dogmatischen Abhandlungen und Streitschriften, weil man da wenigstens begründen mußte, warum man der einen oder der anderen Autorität folgte. Gegen den Adoptianismus des Elipandus von Toledo und des Felix von Urgel (¶ Christologie: II, 3 c) kämpften außer ¶ Alkuin und ¶ Paulinus von Aquileja der Mönch Beatus von Libana (vgl. KL² II, Sp. 1567) und der Bischof Eterius von Osma (um 783; vgl. KL² IV, Sp. 933).

Ueber den Ausgang des hlg. Geistes (¶ Dreieinigkeit, 2 ¶ Trinitätslehre) schrieben derselbe Paulinus und ¶ Theodulf von Orleans. In den ¶ Bilderstreitigkeiten ließ Karl d. Gr. die umfangreichen Libri Carolini verfassen (¶ Hadrian I).

2. b) Im 9. Jhd. verloren Hof und Hofschule an Bedeutung. Die geistigen Interessen traten wieder mehr zurück, und vor allem erlosch die Teilnahme der Laien. Die Literatur wurde Alleinbesitz des Klerus, besonders der Mönche. Im französischen Reichsteile herrschte lebhaftere literarische Tätigkeit als im östlichen. Tours, Orleans, Lyon, Reims, Corbie waren die Mittelpunkte wissenschaftlicher Schulung. Der gelehrte und ziemlich fortgeschrittene Erzbischof ¶ Agobard von Lyon griff überlegen und kühn in alle kirchlichen und politischen Fragen seiner Zeit ein. Der von ihm bekämpfte ¶ Fredegis, Alkuins Nachfolger in Tours, vertrat eine strenge Inspirationslehre. Bischof Jonas von Orleans (Theodulfs Nachfolger 821—844; vgl. RE³ IX, S. 346 f) verteidigte gegen den berühmten Exegeten und radikalen Reformer ¶ Claudius von Turin die Bilder (de cultu imaginum) und bemühte sich um die kirchliche Disziplin. Im Abendmahlstreit standen sich die Mönche ¶ Paschasius Radbertus und ¶ Ratramnus, beide tüchtige Theologen, Paschasius auch guter Kenner der Klassiker, gegenüber (¶ Abendmahl: II, Sp. 68). Der bedeutendste Kanonist und Kirchenpolitiker war Erzbischof ¶ Hinkmar von Reims; gegen ihn stritt der geistig bedeutende unfreiwillige Mönch ¶ Gottschalk, der 849 als Prädestinatianer verurteilt wurde. Doch traten für ihn und die augustinischen Formeln (¶ Abendländische Kirche, 4 a) die bedeutendsten Theologen Westfrankens, ¶ Prudentius von Troyes, ¶ Ratramnus, ¶ Servatus Lupus und ¶ Remigius von Lyon ein, zum Teil freilich nur lau. In denselben Jahren wie Hinkmar schrieben mit umfassender Belesenheit in der älteren Literatur die Verfasser der ¶ pseudoisidorischen Dekretalen. Der genannte Servatus Lupus hatte auch als feingebildeter Kenner und Sammler klassischer Schriftsteller einen Namen. Gewandte Dichter waren der Abt Ermoldus Nigellus (um 830; vgl. KL² IV, Sp. 827 f und MG Poet. lat. II, S. 1 ff) und ¶ Florus Diaconus. Der einzige spekulative Kopf dieser Zeit war der tiefsinnige, von den Zeitgenossen nicht verstandene ¶ Johannes Scotus Eriugena, der Freund Karls des Kahlen, der den neuplatonischen Pantheismus erneuerte und der Theologie die Philosophie an die Seite setzte.

Im Ostreiche war der gefeiertste Gelehrte und Schriftsteller Alkuins Schüler ¶ Hrabanus Maurus, Abt von Fulda, dessen Ruhm als Bildungsstätte er begründete, dann Erzbischof von Mainz, der erste gelehrte Theologe Deutschlands; doch zeigen seine Schriften, daß sich zwar das Wissen erweiterte, die Absicht zu forschen aber schwand. Sein Schüler ¶ Walafrid Strabo, Abt von Reichenau, zeichnete sich als Exeget (Glossa ordinaria, für Jhd.e das exegetische Handbuch), liturgischer Schriftsteller und Dichter aus. Das damals vorwiegende Interesse für die Liturgik beweisen auch die Werke des Bischofs Amalarius von Metz (gest. 837; De officio ecclesiastico; vgl. RE³ I, S. 428 ff). Unter dem Namen Bischof Haimos von Halberstadt (gest. 853) gehen Erklärungen biblischer Schriften, die aber vielleicht jünger (von Abt Haimo von Hirschau 1091?) sind (vgl. RE³ VII, S. 348). Die Größen St. Gallens waren nicht Theologen, sondern Lehrer und Dichter: Iso (gest. 871; vgl. ADB XIV, S. 637), Moengal (urkundlich 853—865; vgl. RE³ VI, S. 347), ¶ Ratpert, der ¶ Sequenzen-Dichter ¶ Notker Balbulus, der ¶ Tropen-Verfasser Tuotilo (gest. 898; vgl. ADB XXXIX, S. 28 f). Auch Kloster Prüm und das Bistum Lüttich taten sich hervor. Der Mönch Wandelbert von Prüm (813 bis etwa 870; vgl. RE³ XXI, S. 1 f), Verfasser eines Martyrologiums, war ein gut veranlagter Dichter; Abt ¶ Regino ist als kirchlicher Gesetzsammler und Chronist bekannt. In Lüttich fand der Ire ¶ Sedulius Scotus, ein fruchtbarer lateinischer Dichter, Aufnahme, und im Kloster Stablo war der Mönch Christian Druthmar (um 865; vgl. RE³ V, S. 48) ein geistvoller Vertreter der historisch-grammatischen Exegese. In Corvey schrieb der Mönch Agius (vgl. Hüffer, Korveier Studien, 1898) form- und sprachgewandte Gedichte.

In England entwickelte Alfred d. Gr. (¶ England: I, 2) eine großartige Tätigkeit für Kirchenreform und Unterricht und war auch selbst schriftstellerisch tätig. Der römische Abt und Bibliothekar ¶ Anastasius machte sich durch Uebersetzungen aus dem Griechischen verdient.

2. c) Auch das 10. Jhd. zehrt noch von der Karolingerzeit, von der es die gesamte formale Bildung übernimmt, und über deren literarisches Ideal es nicht hinausstrebt. Der Hof der Ottonen (¶ Deutschland: I ¶ Otto I) wurde für Deutschland nicht, was der karolingische gewesen war, wenn auch die hervorragendsten Gelehrten der Zeit, wie der Grammatiker Gunzo aus Novara (gest. um 977; vgl. HN³ I, Sp. 934), berufen wurden und selbst die Frauen des Kaiserhauses, Adelheid und Theophano, durch literarische Bildung hervorragten. Doch fehlte es nicht so sehr an kenntnisreichen und belesenen Männern, wie an eigener Tätigkeit. Der bedeutendste und eigenartigste Schriftsteller ist der Niederländer ¶ Ratherius, den seine feinfühlige, kritische, reflektierende Art von der älteren Theologie unterscheidet. Von den Klöstern stand St. Gallen an erster Stelle, wo ¶ Ekkehard I, Ekkehard II (Palatinus), Notker Physicus oder Medicus (gest. 975; vgl. RE³ XIV, S. 219 f) und ¶ Notker Labeo wirkten. Auch Reichenau und Fulda behaupteten ihr Ansehen. Sachsen erhielt durch das sächsische Königtum einen gewissen Schwung. In Corvey taten sich der Abt Bovo II (900—916; vgl. Hauck, Kirchengeschichte IV³·⁴, S. 297 f) und der Mönch Widukind (gest. 1004; Res gestae saxonicae; vgl. RE³ XXI, S. 244 ff) hervor; in Gandersheim glänzte die Nonne ¶ Hroswitha mit klassischer Bildung; an der Magdeburger Domschule wirkte der gefeierte ¶ Othrich. — Frankreich, wo die Reimser Schule hohen Ruhm genoß, hat vor allem den vielseitig gebildeten Gerbert (¶ Silvester II) aufzuweisen. Abt ¶ Abbo von Fleury förderte in zahlreichen Schriften die dialektische Schulung und trat auch kirchenpolitisch hervor. In Chartres gründete ¶ Fulbert eine angesehene Schule. Der ausgezeichnete Abt ¶ Odo von Cluny war Hymnendichter und Prediger. — Aus dem geistig und sittlich zerrütteten Italien sind die Bischöfe Otto von Vercelli (945—960), Exeget, Prediger

und Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche (De pressuris ecclesiae; vgl. RE³ II, S. 214), und der klassisch geschulte, im Dienst König Berengars und dann Ottos I stehende Liutprant von Cremona, der interessante, aber nicht sehr zuverlässige Historiker (RE³ XI, S. 559; Liber de rebus gestis Ottonis), zu nennen. — In England bemühten sich der Erzbischof ¶ Dunstan von Canterbury und der Benediktiner ¶ Aelfric um Förderung der Bildung.

3. Bisher war die Wissenschaft im wesentlichen reproduktiv gewesen, hatte Ueberliefertes wiedergegeben. Im 11. Jhd. zeigte sich selbständiges Forschen und Denken. Die ¶ Scholastik trat auf mit der Absicht, den Glauben durch die Dialektik möglichst zum Wissen zu erheben und eine christliche Philosophie zu schaffen, und neben diese spekulative stellte sich als kontemplative Theologie die ¶ Mystik, die durch innerliches Schauen, durch Versenkung des Geistes und Gemütes in den Gegenstand zur Wahrheit und durch Reinigung und Läuterung des Herzens zur Vereinigung mit Gott zu gelangen sucht. Doch besteht kein Gegensatz zwischen beiden Richtungen, vielmehr sind sie oft in einer Person vereinigt (¶ Abendländische Kirche, 4 c).

Den Uebergang zur mittelalterlichen Dogmenwissenschaft bildet die polemische Schriftstellerei, durch die kirchliche Begriffe geklärt werden, besonders der neue Abendmahlstreit zwischen den beiden großen französischen Schulleitern ¶ Berengar von Tours und ¶ Lanfranc von Bec (¶ Abendmahl: II, Sp. 69). Lanfrancs bedeutenderer Schüler ¶ Anselm von Canterbury stellte als Aufgabe hin, den als gegeben vorausgesetzten Glaubensinhalt logisch auszuführen und dialektisch zu erweisen, wagte sich an die höchsten metaphysischen Fragen und wurde der „Vater der Scholastik". Die Schwäche seines ontologischen Gottesbeweises (¶ Gott: IV, B 2) deckte der Mönch Gaunilo von Marmoutier (geb. um 1000; Liber pro insipiente; vgl. KHL I, Sp. 1599) auf. Ein anderer Gegner, ¶ Roscellin von Compiegne, machte eine unglückliche Anwendung des Nominalismus auf die ¶ Trinitätslehre. In Deutschland arbeitete nach Anselms Methode der wahrscheinlich aus England stammende Honorius von Autun (in der ersten Hälfte des 12. Jhd.s; Summa totius; Speculum animae. Vgl. RE³ VIII, S. 327 f). Anselms Schüler Anselm von Laon lehrte seit 1076 mit großem Erfolge in Paris (gest. 1117 als Schulleiter in Laon; vgl. RE³ I, S. 571 f) und schrieb eine Glossa interlinearia zur Vulgata (Ausgabe der Vulgata mit Erklärung zwischen den Zeilen), die neben dem Werke Walafrid Strabos (s. Sp. 2229) die größte Verbreitung erlangte. Ebenfalls in Paris lehrte ¶ Wilhelm von Champeaux, der Stifter der berühmten Schule von St. Viktor, der aber bald den Angriffen seines Schülers ¶ Abälard wich. Abälard ist der eigentliche Schöpfer der kirchlich-theologischen Methode: die Aussprüche der Autoritäten werden in ihrem Einklang oder Widerspruche nebeneinander und einander gegenüber gestellt und die Wahrheit durch dialektische Entfernung der Widersprüche gewonnen. Wie Roscellin und Abälard kam auch Gilbert de la Porée (¶ Porretanus) bei Behandlung der Trinitätslehre mit der Kirchenlehre in Konflikt. Ein harmonisches Zusammenwirken zwischen Scholastik und Mystik erstrebte die Schule der ¶ Viktoriner. Ihr Hauptvertreter, Hugo von St. Viktor, der Freund des hlg. ¶ Bernhard, lehnte sich in seiner Spekulation an Augustin und Anselm an; seine Dogmatik auf Grund von Väterstellen (Summa sententiarum) und „De sacramentis" sind der Versuch eines Systems der gesamten Theologie. Sein Schüler Richard von St. Viktor bildete hauptsächlich die mystische Richtung weiter (¶ Mystik: II, 2). Um dieselbe Zeit schrieb Robert ¶ Pulleyn sein Sentenzenwerk, wie Hugo freilich weit überflügelt durch ¶ Petrus Lombardus, dessen Sentenzenbücher durch ihre geschickte und klare Zusammenstellung der ganzen Dogmatik auf der Grundlage von etwa 1500 patristischen Zitaten nach anfänglichem heftigem Widerspruch das höchste Ansehen erlangten, bis ins 16. Jhd. hinein das Hauptlehrbuch der Theologie blieben und von zahlreichen Theologen (Sententiariern) kommentiert wurden. Des Lombarden eifrigster Schüler und Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl, ¶ Petrus von Poitiers, verfaßte selbst ebenfalls Sentenzen, in denen die Dialektik noch schärfer hervortritt. ¶ Alanus ab Insulis verließ dagegen die Bahnen der Sententiarier und suchte die Dogmen in scharfer, rein rationeller, fast mathematischer Form so zu entwickeln, daß ein scharfer Geist den Gründen nicht widerstehen könne.

Gegen die scholastische Theologie kämpften in Frankreich Walter von Mortagne (gest. 1174; vgl. HN³ II, Sp. 177) und besonders leidenschaftlich der Prior Walter von St. Viktor (¶ Viktoriner). Der einseitigen Herrschaft des dialektischen Formalismus widerstrebten auch ¶ Johannes von Salisbury und sein Schüler Peter von Blois (lebte zuletzt in England; gest. um 1200. Vgl. RE³ XV, S. 218 f), die beide philosophische und humanistische Bildung verbanden und sich auch als Dichter betätigten. Eine andere Gruppe hat man als Vertreter der Frührenaissance des 12. Jhd.s bezeichnet: den fein humanistisch gebildeten ¶ Hildebert von Lavardin (vgl. RE³ VIII, S. 67 ff), den ersten Schriftsteller, der das Latein wieder wie seine Muttersprache beherrschte, und einen der glänzendsten Dichter des Mittelalters, ferner Bernhard Silvester, Lehrer in Chartres (erste Hälfte des 12. Jhd.s; Hauptwerk: De mundi universitate; vgl. KL² II, Sp. 428 f), und seinen berühmteren Schüler ¶ Wilhelm von Conches, dessen auf dem Boden der älteren platonischen Weltanschauung gewachsene Ansichten über Weltseele, Trinität usw. von Wilhelm von Thierry (s. unten) bei dem hlg. ¶ Bernhard denunziert wurden und widerrufen werden mußten. In Deutschland entwickelten sich ¶ Gerhoh von Reichersberg, der eifrige Kirchenreformer, und sein Bruder Arno zu Gegnern der Scholastik, ohne freilich zur bloßen Reproduktion zurückzukehren. Mit ihnen stritten über die Christologie der Propst ¶ Folmar von Triefenstein und Bischof Eberhard II. von Bamberg (1146—1172; vgl. RE³ VI, S. 123). Bis gegen die Mitte des 12. Jhd.s war in Deutschland überhaupt die Abneigung oder wenigstens Zurückhaltung gegen die Scholastik weit verbreitet, und in der zweiten Hälfte des Jhd.s blieb dort die theologische Bildung und Produktion hinter der der romanischen Länder zurück.

Unter den Mystikern steht an erster

Stelle der hlg. ¶ Bernhard (¶ Mystik: II, 2), der mächtigste, in das ganze kirchliche und staatliche Leben eingreifende Geistesmann seiner Zeit. Sein Freund Wilhelm von Thierry entwickelte in mehreren Abhandlungen den Begriff der Gottesliebe und zeigte, wie sich die Seele durch den Glauben und die Vernunft zu Gott erheben könne. Die Viktoriner, besonders Richard, sind schon genannt. Hohe Begeisterung und tiefsinnige Mystik weisen die zahlreichen Schriften ¶ Ruperts von Deutz auf. Bei dem Zisterzienserabt ¶ Joachim von Floris in Kalabrien nahm die Mystik einen prophetisch-reformatorischen Zug an und artete in apokalyptische Träumereien aus. Auch die der Frauen wie der hlg. ¶ Hildegard von Bingen und ¶ Elisabeth von Schönau ist eigener Art. Die fromme Aebtissin Herrad von Landsperg schrieb den anmutigen ¶ „Hortus deliciarum".

Die im 11. Jhd. wenig (von Fulbert von Chartres, Bruno von Würzburg, dem Karthäuser Bruno) gepflegte Exegese machte sich im 12. Jhd. von den Kirchenvätern freier, geriet aber durch Dialektik und Mystik auf Abwege. Anselm von Laon (s. oben) erörterte nur den geistlichen Sinn, ¶ Guibert von Nogent betonte die moralische Erklärung (¶ Allegorische Auslegung). ¶ Petrus Lombardus benutzte zahlreiche alte Quellen, förderte aber doch auch durch Definitionen den Wortsinn und fand bei dem gelehrtesten Erklärer, dem Mönche Herveus von Bourgdieu (1080—1150; RE³ VII, S. 770 f; Hauptwerke: Kommentare zu Jesaja und zu Paulus), Nachahmung. Die kontemplativ-mystische Deutung ließ Richard von St. Viktor (s. oben) vorherrschen. Auch ¶ Rupert von Deutz verfuhr vorwiegend allegorisch-mystisch. Weite Verbreitung erlangte die allegorisch-historische Historia scolastica des ¶ Petrus Comestor.

Von den kirchenrechtlichen Sammlern sind zu nennen Bischof Burchard von Worms (gest. 1025. Liber decretorum, auch Brocardica genannt. Vgl. RE³ III, S. 564 f), Kardinal ¶ Humbert, Erzbischof Anselm von Lucca (gest. 1086; Collectio canonum; vgl. RE³ I, S. 572 f), Kardinal Deusdedit (gest. um 1100; Collectio canonum; vgl. RE³ IV, S. 581 ff), Ivo von Chartres (gest. 1116; Schüler ¶ Lanfrancs. Hauptwerke: Collectic tripartita, Decretum und Panormia. Vgl. RE³ IX, S. 664 ff). Der „Vater des kanonischen Rechts" ist der Benediktiner Gratian mit seinem „Decretum", das gesetzliche Autorität erlangte (¶ Kirchenrecht, 3 c). — Einen großen Raum in der damaligen L. nehmen die Streitschriften des Investiturstreits (¶ Investitur ¶ Deutschland: I, 4) aus Deutschland, Italien und Frankreich ein. Es standen einander gegenüber die Gregorianer — außer den genannten Anselm von Lucca und Deusdedit der unbeugsame Sachse Bernhard, Bernold von St. Blasien, ¶ Altmann von Passau, Gebhard von Salzburg, der grobe ¶ Manegold von Lautenbach, Bonizo von Sutri — und die Kaiserlichen: Wido von Osnabrück, Wenrich von Trier, ein unbekannter Hersfelder Mönch (De unitate ecclesiae), Kardinal Beno, Benzo von Alba, Wido von Ferrara, Petrus Crassus. Sie alle sind kirchenpolitisch von hohem Interesse und Werte (Näheres über alle diese bei K. Mirbt: Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894, und MG Libelli de lite imperatorum et pontificum, I—III). Eine besonders umfangreiche und eingreifende Tätigkeit entfaltete der strenge Sittenrichter Petrus ¶ Damiani, der bei seinen zahlreichen Arbeiten auch zum Dichten noch Muße fand.

Von religiösen Lyrikern und Hymnendichtern (vgl. ¶ Kirchenlied: I, 2 b) sind sonst aus dem 11. Jhd. noch zu nennen: Abt ¶ Odilo von Cluny, Hermann der Lahme (Contractus) von Reichenau (1013—54; schrieb auch eine für seine Zeit wichtige Chronik; vgl. RE³ VII, S. 705), ¶ Fulbert von Chartres, König Robert von Frankreich (gest. 1031; vgl. KHL II, Sp. 1791), Heribert von Eichstätt (gest. 1042; vgl. MSL CXLI, Sp. 1369 ff), aus dem 12.: ¶ Anselm von Canterbury, ¶ Sigebert von Gembloux, Baldrich von Bourgueil (später Bischof von Dol, gest. 1130; vgl. MSL CLXVI), Hildebert von Lavardin (s. Sp. 2232), ¶ Rupert von Deutz, Bernhard von Morlas (um 1140; vgl. KHL I, Sp. 590), ¶ Abälard, ¶ Bernhard von Clairvaux, ¶ Petrus Venerabilis, Metellus von Tegernsee (gest. nach 1168; vgl. ADB XXI, S. 508 f), Adam von St. Viktor (¶ Viktoriner). Gegen die Päpste und die Klerisei richteten ihre satirischen Strophen die Vaganten (¶ Clerici Vagantes). — Die Predigt wurde im 11. Jhd. noch ziemlich vernachlässigt: nur drei Prediger aus Frankreich — außer ¶ Fulbert von Chartres und ¶ Odilo von Cluny Rudolf Ardent von Beaulieu (gest. 1101; vgl. MSL CLV, Sp. 1665 ff) —, einer aus Italien (¶ Damiani), einer aus Deutschland (¶ Othlo von St. Emmeram) sind bekannt. Im 12. Jhd. ist der hlg. ¶ Bernhard der größte. Neben und nach ihm sind u. a. die schon genannten Ivo von Chartres, Hildebert von Lavardin, Petrus Lombardus, Petrus Comestor, Hugo von St. Viktor, Petrus Venerabilis, ferner Gottfried von Admont (Abt 1138—1165; MSL CLXXIV, Sp. 21 ff), Werner von St. Blasien (Abt 1170—1174; vgl. MSL CLVII, Sp. 719 ff), Ekbert von Schönau (Abt 1167—1185; vgl. MSL CXCV, Sp. 9 ff), sowie ¶ Norbert von Magdeburg zu erwähnen. Auch die Predigt erhielt durch Scholastik und Mystik neue Anregungen.

4. Die Blütezeit der Scholastik ist das 13. Jhd. (¶ Abendländische Kirche, 4 c. d, Sp. 16 f). Neben der Tätigkeit einzelner hervorragender Geister führte zum guten Teil die Zufuhr neuer Bildungsmittel, vor allem der physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles den Aufschwung herauf, und nachdem das durch die Lehren der Pariser Theologen ¶ Amalrich von Bena und David von Dinant (gest. nach 1215, wegen seiner Quaternuli zensuriert. Vgl. RE³ IV, S. 505 f) geweckte Mißtrauen, daß Aristoteles pantheistische Neigungen fördere, geschwunden war und Papst Gregor IX das Verbot seiner Schriften wieder aufgehoben hatte, wurde Aristoteles der Philosoph der Scholastik und gewann die Oberhand über Plato. Auch die arabisch-jüdische Philosophie, besonders der Averroismus (¶ Islamische Philosophie ¶ Jüdische Philosophie), fand Eingang. Zugleich wurden die ¶ Universitäten neue Mittelpunkte geistigen und wissenschaftlichen Lebens. Die neuentstandenen Orden der Dominikaner und Franziskaner (¶ Mönchtum, 4 e) setzten sich bald nach ihrer Gründung in ¶ Paris, ¶ Oxford und ¶ Cambridge fest, und aus ihrem

Schoße gingen die größten Theologen der Zeit hervor. Ihr Verdienst war es auch zum größten Teil, daß jetzt Deutschland für die Scholastik gewonnen wurde: 1248 oder 1249 wurde das Generalstudium des Predigerordens in ¶ Köln eröffnet. Die Schriftstellerei wurde erstaunlich umfangreich. Es entstanden hauptsächlich philosophisch-dogmatische Untersuchungen, Monographien über einzelne Lehrpunkte und Fragen, sowie Sammlungen solcher, ferner Sentenzenkommentare, in denen aber weniger der Text des Lombarden als die angeknüpften Fragen ausführlich erörtert wurden, endlich Summae der Theologie, d. h. Systeme der bedeutendsten Lehrer in selbstgewählter Ordnung. Die Form der Behandlung ist die, daß jeder Gegenstand in eine Reihe von Fragen zerlegt wird und die Fragen wieder in Unterfragen. Diese werden dann unter Darlegung der Gründe bejahend oder verneinend entschieden und die Entscheidung gerechtfertigt. Der erste Scholastiker, der die ganze Philosophie des Aristoteles und einen Teil der arabischen Kommentare kannte und zur wissenschaftlichen Gestaltung der Kirchenlehre verwandte, war ¶ Alexander von Hales. Sein Hauptwerk, ein Sentenzenkommentar (Summa theologiae), ward vielfach nachgeahmt (Summisten). Das ausgebreitetste Wissen besaß ¶ Albert d. Gr., der seinen Zeitgenossen auch einen kirchlich verbesserten Aristoteles darbot. Zu der älteren Generation gehören auch der vielseitige Gelehrte und Sittenreformer Robert Greathead (= ¶ Grosseteste) und der Dominikaner ¶ Vincentius von Beauvais, der in seinem Speculum das Gesamtwissen der Zeit zusammenfaßte. Den Höhepunkt der scholastischen Theologie bedeutet das Auftreten des ¶ Thomas von Aquino, der zum ersten Male auf dem vermehrten Wissensstoff ein umfassendes und bis ins kleinste geordnetes System aufbaute und den Aristoteles für die Zwecke der Theologie kommentierte. Seine Summa theologica ist die gereifteste und dauerhafteste Frucht der Scholastik und gilt heute noch vielfach als bleibendes Grundbuch kath. Theologie. Neben ihm war der gefeiertste Lehrer des Mittelalters sein Freund, der Franziskaner ¶ Bonaventura, in dem sich Scholastik und Mystik am vollkommensten vereinigten. Sein Breviloquium ist das beste Kompendium damaliger Dogmatik. Gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas vertrat Heinrich von Gent (1217 bis etwa 1293, Kanonikus und Archidiakon in Tournai. Hauptwerke: Summa quaestionum ordinariarum, Quodlibeta theol., Philosophica tripartitio; RE³ VII, S. 602) eine ultrarealistische und augustinisch-platonische Lehrweise. Ueber jene hinaus drängte der Franziskaner Roger ¶ Baco, der, selbst in allen Zweigen des Wissens bewandert, den scholastischen Betrieb durch Sprachstudium und Naturwissenschaften, ausgedehnte Heranziehung der hlg. Schrift, kritische Benutzung der Kirchenväter, Verwerfung blinden Autoritätsglaubens ergänzt wissen wollte und zu freiem Forschen aufforderte. Der für die Mission unter den Sarazenen begeisterte Raimundus ¶ Lullus glaubte mit der alten Zuversicht des Anselm und des Alanus in seiner Ars magna eine absolute Methode für alle Wissenschaften gefunden zu haben, die auch auf die christlichen Dogmen anwendbar sein und sie völlig überzeugend beweisen sollte. Der bedeutendste Gegner des Thomismus unter den Franziskanern war ¶ Duns Scotus.

Die Mystik fand in dieser Zeit ihre besondere Pflege in den deutschen Klöstern, so durch den sinnigen Franziskaner ¶ David von Augsburg und seinen berühmten Schüler ¶ Berthold von Regensburg, die hl. ¶ Mechtild von Magdeburg, die hl. ¶ Gertrud von Eisleben und die jüngere ¶ Mechtild (von Hackeborn).

Ein großes exegetisches Sammelwerk lieferte der Dominikaner Hugo von St. Cher (a. s. Caro, gest. 1263. Vgl. RE³ VIII, S. 435 f), der in seinen Postillen die vierfache Erklärung (quadruplex sensus), nämlich die literale, allegorische, moralische und anagogische (geistige) vereinigte (vgl. ¶ Allegorische Auslegung). Er leistete auch die Hauptarbeit an den „Korrektorien" (Durchsicht der Vulgata), die sein Orden unternahm, verfaßte die erste Konkordanz und hat auch an der noch heute üblichen ¶ Kapiteleinteilung der Bibel Anteil. Nikolaus von Hanapes (Dominikaner, gest. 1291, vgl. HN³ II, Sp. 412) ordnete die Aussprüche und Angaben der Bibel über geistliche und moralische Begriffe unter Stichwörter. ¶ Albert d. Gr. hielt sich bei der Erklärung an Satz und Wort und gewann durch vielfältige Teilungen und Begriffsscheidungen neue Deutungen. ¶ Thomas von Aquino (Catena aurea; ¶ Bibelwissenschaft: II, 2) ging von Worterklärung und logischer Begriffsbestimmung aus, erörterte den kirchlichen Lehrbegriff und fügte moralische und geistliche Deutung und naturphilosophische Erläuterungen bei. ¶ Bonaventura hielt an dem überlieferten Verfahren fest und verwertete Gewährsmänner von Augustin bis Hraban. — In der Moral fand die ¶ Kasuistik ihre erste systematische Behandlung in der Summa de Poenitentia des Dominikaners Raimund von Pennaforte, der auch für die Entwicklung des Kirchenrechts Bedeutung gewonnen hat (¶ Gregorius IX, Sp. 1650). Zu seinem Liber extra (vgl. ¶ Kirchenrecht, 3 c) schrieb Bernhard von Pavia einen großen Kommentar, wie Johannes Teutonicus zu Gratian (¶ Glossatoren). Weitere Kanonisten dieser Zeit sind: Bartholomäus de Brixia (gest. 1258; vgl. HN³ II, Sp. 370), Vincentius Hispanus (gest. 1244; ebenda Sp. 301 f), Goffredus de Trano (gest. 1245; verf. die wertvolle Summa super rubricis decretal. und die Glossa in decret. Gregorii IX.; vgl. KHL I, Sp. 1726), Sinibald Fliskus (= ¶ Innocenz IV), Bernhard de Botone (Prof. in Bologna, gest. 1266; Glossa ordinaria zu den Dekretalen Gregors IX; vgl. KHL I, Sp. 588), Kardinal Heinrich von Ostia (Heinrich von Segusia, gest. 1271; Hauptwerke: Summa aurea oder archiepiscopi super titulis decretalium und Lectura in decretal. Gregorii IX; vgl. HN³ II, Sp. 367 ff), Guido de Baysio (gest. 1313; vgl. ebenda Sp. 511). Die seit Gregor IX ergangenen Dekretalen ließ dann Bonifatius VIII in eine neue Sammlung bringen (liber sextus; ¶ Kirchenrecht, 3 c), der Dinus Magellanus Rechtsregeln beifügte.

Religiöse Lieder dichteten im 13. Jhd. (¶ Kirchenlied: I, 2 b) Guido von Bazoches (gest. 1203; Chevalier I², Sp. 2004), Philipp von Grève (Kanzler von Paris, gest. 1236; vgl. Analecta hymnica XX, XXI, L, 1895 und 1907), Papst ¶ Innocenz III, Robert von Lincoln (= ¶ Grosseteste), Julian von Speier (Minorit

und Chormeister in Paris, gest. um 1250; vgl. HN³ II, Sp. 290 f; verfaßte ¶ Reimoffizien auf die Heiligen Franziskus und Antonius von Padua), ferner ¶ Thomas von Celano (Dies irae), ¶ Thomas von Aquino, ¶ Bonaventura, ¶ Jacopone da Todi, John Peckham (Minorit, gest. 1292, auch als Theologe und Philosoph bedeutend; vgl. KL² IX, Sp. 1745 ff). — Predigten schrieben u. a. Helinand von Froidmont (Zisterzienser, gest. 1237; vgl. MSL CCXII, Sp. 477 ff), ¶ Jakob von Vitry, Robert von Sorbon (Stifter der Sorbonne; ¶ Paris), Martin von Troppau (¶ Martinus Polonus), Johann von Freiburg (Dominikaner, gest. 1314, sonst hauptsächlich als Kasuist durch Glossen zu dem schon genannten Werk des Raimund von Pennaforte und durch die Summa confessorum bekannt; vgl. KHL II, Sp. 142), Jacobus de Voragine (¶ Genua), der sonst als Erzähler von Wundergeschichten bekannte ¶ Cäsarius von Heisterbach, ¶ Albert der Gr., ¶ Thomas von Aquino, ¶ Bonaventura und ¶ Antonius von Padua.

5. Im 14. und 15. Jhd. steigt die Wissenschaft von der Höhe, die sie im 13. erstiegen, wieder herab. An geistiger Regsamkeit und wissenschaftlichem Interesse fehlte es allerdings nicht, wie die zahlreichen ¶ Universitäten zeigen, die damals gegründet worden sind. Unter den Scholastikern beschränkten sich aber die Thomisten und Scotisten darauf, die Lehre der Meister fortzupflanzen, und selbständige Regungen des Forschergeistes wurden wieder zu den Ausnahmen. Dagegen verwandte man viel Eifer und Leidenschaft auf spitzfindige Grübeleien, kleinliche Fragen und theologische Streitigkeiten. Der Realismus wurde aus der herrschenden Stellung in den Schulen verdrängt durch den Nominalismus, dem Wilhelm von ¶ Occam das Uebergewicht verschaffte (¶ Universalienstreit ¶ Abendländische Kirche, 5 a). Die von Thomas hergestellte Einheit von Glauben und Wissen wurde dadurch wieder zerstört, freilich zugleich die induktive Erforschung der äußeren Naturerscheinung, die moderne Naturwissenschaft, angebahnt. Die Theologie des Thomas setzten seine Schüler Aegidius Colonna aus Rom, Tolomeo aus Lucca (Dominikaner, gest. 1326 oder 1327, verf. auch eine Kirchengeschichte; vgl. KL² XI, Sp. 1872 ff), Johann von Paris (gest. 1306; vgl. KL² VI, Sp. 1744) und Hervänus Natalis (gest. 1323; verf. einen Sentenzenkommentar und zahlreiche Traktate; vgl. RE³ VII, S. 771 ff) fort. Unter den Schülern des Duns Scotus ragen Franziskus Mayron (Minorit, gest. 1327, schrieb Kommentare zu Aristoteles' Physica und den Sentenzen; vgl. KHL II, Sp. 904) und Johannes Anton Andreä aus Aragonien (Franziskaner, „doctor dulcifluus", um 1320; vgl. Chevalier I², Sp. 229) hervor. In Schatten gestellt aber wurden all diese Schriftsteller durch den schon genannten Wilhelm ¶ Occam, der sich in der Politik als Verteidiger Ludwigs des Bayern und der absoluten Kaisermacht (vgl. ¶ Deutschland: I, Sp. 2089) auch literarisch betätigte und in der Theologie, deren wissenschaftlichen Charakter er in Frage stellte, der Urheber einer neuen Stufe der Scholastik (¶ Nominalisten) wurde. Auch der Dominikaner ¶ Durandus a. s. Porciano (von St. Pourçain) setzt sich in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden infolge seines nominalistischen Konzeptualismus (¶ Universalienstreit) kühn über die thomistischen Schullehren hinweg. Aehnliche Anschauungen vertrat der Minorit Petrus Aureolus (gest. 1322, Prof. in Paris; vgl. KL² I, Sp. 1698 ff), während Thomas ¶ Bradwardin strenger Augustinianer war. Durch seine Untersuchungen über die Willensfreiheit machte sich Johann ¶ Buridan einen Namen. Der Dominikaner Johannes Capreolus (gest. 1444. Hauptwerk: Libri IV defensionum theologiae d. doctoris de Aquino; vgl. RE³ III, S. 722) pflegte im Anschluß an die Sentenzen des Lombarden den strengen Thomismus (princeps Thomistarum). Auch ¶ Dionysius der Karthäuser folgte überwiegend den Spuren des Thomas. Als der letzte eigentliche Scholastiker des Mittelalters wird gewöhnlich Gabriel ¶ Biel, ein Anhänger Occams, genannt. Nicht mehr ganz auf scholastischem Boden blieben der Spanier ¶ Raimund von Sabunde und der deutsche Kardinal ¶ Nikolaus von Kues. Jener suchte die christlichen Glaubenslehren mehr auf Vernunft und Natur zu begründen und wurde so der Urheber einer „natürlichen Theologie" (vgl. ¶ Aufklärung, 3 a). Dieser, ausgezeichnet durch umfassendes Wissen und Geistestiefe, wies in seiner Docta ignorantia gegenüber der scholastischen Grübelei auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis hin und betonte, daß das innerste Wesen der Dinge dem Verstande nicht zugänglich sei. Insofern deuten beide auf eine neue Periode wissenschaftlicher Erkenntnis hin.

Während die Scholastik verfiel, hatte die Mystik im 14. und 15. Jhd. ihre Blütezeit, namentlich in Deutschland und in den Niederlanden. Es sei hier nur an ihre Hauptvertreter erinnert: Meister ¶ Eckehart, ¶ Tauler, ¶ Suso, Johannes ¶ Ruysbroek und den Verfasser der ¶ „Deutschen Theologie", ferner an Johannes ¶ Gerson, der spekulativen Verirrungen durch Verbindung von Mystik und Scholastik vorbeugte, an die ¶ Windesheimer Kongregation und die ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens (vgl. des Florentius Radewijns Tractatulus devotus de spiritualibus exercitiis), an ¶ Thomas von Kempen und das unvergleichliche, liebliche Büchlein von der Nachfolge Christi; für alles weitere sei auf den Artikel ¶ Mystik: II, 3 verwiesen. Beachtenswert ist, daß hier eine religiös-theologische Literatur in deutscher Sprache entstanden ist.

Eine besondere Stellung nehmen die Vertreter der kirchlichen Opposition und der kirchlichen Reformbestrebungen ein. Antipäpstliche Theorien über geistliche und weltliche Gewalt verfochten Peter Dubois (gest. um 1319; vgl. Ernst Zeck: Der Publizist D., 1911) im Kampfe zwischen ¶ Bonifatius VIII und Frankreich und dann zur Zeit Ludwigs des Bayern (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2089) Jordan von Osnabrück (schrieb um 1280; vgl. KHL II, Sp. 167), Engelbert von Admont (gest. 1331; vgl. KL² IV, Sp. 536 f), ¶ Dante, ¶ Lupold von Bebenburg, ¶ Marsilius von Padua und Johannes von Jandun (im ¶ Defensor pacis), Wilhelm ¶ Occam. Ihnen standen als Verteidiger der Päpste gegenüber Alexander a s. Elpidio, ¶ Alvaro Pelajo, ¶ Petrus de Palude, ¶ Augustinus Triumphus, Konrad von Megenberg (1309—1374, Domherr in Regensburg; gelehrter Polyhistor, der zahlreiche naturwissenschaftliche, histor.-kirchenpol. und kir-

chenrechtliche und asketische Werke schrieb; vgl. KL² VII, Sp. 955 ff), dazu Johannes von ¶ Torquemada. Die hervorragendsten Eiferer für die Reform in der Zeit des Schismas und der großen Konzilien waren die drei großen Pariser Pierre d' ¶ Ailly, die Seele des Pisaner und Konstanzer Konzils (¶ Reformkonzile), Johannes ¶ Gerson, der die Lehre von der Oberhoheit des Konzils über den Papst vertrat und gegen den Mißbrauch der Exkommunikation, die Pfründenhäufung, die große Zahl der Klöster, die Geldgier des Klerus usw. eiferte, Nikolaus de ¶ Clemanges, der ebenfalls für Beseitigung des Schismas und die Abstellung der Mißbräuche wirkte, von denen er in seiner Schrift De corrupto ecclesiae statu ein furchtbares Bild entwarf, ferner die Deutschen ¶ Heinrich von Langenstein, der die kirchlichen Zustände düster schilderte, ¶ Dietrich von Nieheim, ¶ Nikolaus von Kues, Felix ¶ Hemerlin, ¶ Gregorius von Heimburg, Johannes Busch, ¶ Jakob von Jüterbogk, ¶ Geiler von Kaisersberg. Bei allem Reformeifer blieben diese doch auf dem Boden der Kirche. Zur Verneinung ihres eigentlichen Wesens schritten dagegen John ¶ Wiclif, Matthias von ¶ Janow und Johannes ¶ Hus fort. Der klägliche Ausgang der Reformkonzile und die Verschleppung der inneren Erneuerung der Kirche verschärften den Unmut und die Erbitterung. ¶ Savonarola, der feurigste und gewaltigste aller Reformfreunde, ließ sich zu maßlosen Angriffen hinreißen. Mit den Reformatoren des 16. Jhd.s berührten sich in gewissen Punkten, wenn sie auch keine große Bedeutung erlangten, der Niederländer Johann Pupper von ¶ Goch, der nur die aus der Schrift beweisbaren Lehren als wahr anerkennen wollte und die Verdienstlichkeit der Gelübde und des Ordensstandes bekämpfte, Johannes ¶ Ruchrath von Wesel, der den Ablaß, die Kirchengebote, die Fest- und Fasttage, den Zölibat und, wie es scheint, die Kirche selbst als Mittlerin des Heils verwarf, Nikolaus Ruß oder Rutze (1450 bis 1515, Bußprediger in Rostock; vgl. ADB XXX, S. 60 ff), der ähnliche Lehren vortrug, und Wessel ¶ Gansfort, der über Ablaß und Fegfeuer seine eigenen Meinungen hatte und die Irrtumslosigkeit der allgemeinen Konzilien bestritt. Luther sah ihn als seinen Geistesverwandten an.

Auf exegetischem Gebiet hat für diese Zeit der Franziskaner Nikolaus von ¶ Lyra den größten Namen. Er bahnte einen Aufschwung der Wissenschaft an, indem er den Wortsinn wieder stärker hervorhob, und wurde bis ins 16. Jhd. sehr geschätzt. Zu seiner Postille über die ganze Bibel (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 b; II, 2) schrieb hundert Jahre später der Bischof ¶ Paulus von Burgos, ein getaufter Jude, Randglossen (Additiones), die von dem sächsischen Franziskaner Matthias Döring (etwa 1400 bis 1469, Prof. in Erfurt und Provinzial; vgl. KHL I, Sp. 1166) mit mehr Eifer als Wissen bekämpft wurden. Der Dominikaner Konrad von Halberstadt (ob der ältere, um 1321, oder der jüngere, um 1350, ist zweifelhaft; vgl. KHL II, Sp. 458) lieferte eine verkürzte und verbesserte Bibelkonkordanz. Auch Johannes von Ragusa (gest. um 1443; vgl. HN³ II, Sp. 832 ff) und Johannes de Segovia (gest. 1458, auch als bedeutender Vertreter der konziliaren Theorie bekannt; Concordantiae Bibl. vocum indeclinabilium; vgl. ebenda Sp. 833 ff) arbeiteten auf diesem Gebiete weiter. Umfangreiche mystisch-allegorische Kommentare zu den historischen Büchern des AT und zum Matthäusevangelium schrieb Alfons Tostatus, Professor in Salamanca und Bischof von Avila (gest. 1455; vgl. KL² XI, Sp. 1893 f). Der tiefsinnige ¶ Dionysius der Karthäuser verfaßte unter zahlreichen theologischen Werken auch Kommentare (Expositiones literales et spiritales) zur ganzen Schrift. Von Postillen wurde im 14. Jhd. die des Dominikaners Nikolaus von Gorran (gest. um 1300, Beichtvater Philipps des Schönen; vgl. KL² IX, Sp. 319) viel gebraucht, im 15. Jhd. die der Wiener Professoren Nikolaus von Dinkelsbühl (gest. 1433; auch fruchtbarer exegetischer und dogmatischer Schriftsteller; vgl. ADB XXIII, S. 622 f) und Thomas Hasselbach (Ebendorfer, gest. 1464; vgl. HN³ II, Sp. 932 ff). — In der Moral bildete sich die ¶ Kasuistik weiter aus. Ein System bearbeitete ein unbekannter Minorit aus Asti 1317 in der Summa Astesana. Eine ganze Reihe alphabetischer Summen schloß sich an, wie die lange maßgebende Pisanella (1338) des Dominikaners Bartholomäus a s. Concordio in Pisa (gest. 1347; vgl. KHL I, Sp. 497), die Summula confessionis des ¶ Antoninus von Florenz, die Angelica des Minoriten Angelus Carletus (gest. 1495; vgl. HN³ II, Sp. 1072). Von Einzelabhandlungen sind zu nennen die Lepra moralis und das Praeceptorium von Johannes Nider (Dominikaner, Prof. in Wien und Generalvikar, gest. 1438; vgl. KL² IX, Sp. 342 ff), das Confessionale des Antoninus de Forciglione, das Interrogatorium des Bartholomäus von Chaymis. — Im Kirchenrecht erhielten die Dekretalen durch ¶ Clemens V ein siebentes Buch, die Clementinen (¶ Kirchenrecht, 3 c). Als Kirchenrechtler wirkten im 14. Jhd. Johann Andreä (Prof. in Padua und Bologna, gest. 1348, schrieb die Glossa ordinaria zu den Clementinen; vgl. KHL I, Sp. 210), Azo de Ramanghis (Schwiegersohn Andreäs, gest. 1346; vgl. ebenda Sp. 437), Johannes Calderinus (Adoptivsohn Andreäs, gest. 1365; ebenda Sp. 812), Paulus de Liazariis (Prof. in Bologna, gest. 1356; vgl. Chevalier II², Sp. 2828), Petrus Bertrandi (Prof. an franz. Universitäten, dann Bischof und Kardinal, gest. 1348; vgl. KHL I, Sp. 601), Alberich de Rosate (gest. 1387; Dictionarium juris civilis et canonici; vgl. KL² X, Sp. 1271), Bartolus de Sassoferrato (Prof. in Pisa und Perugia, gest. 1357; vgl. Chevalier II², Sp. 452), Petrus de Anchorano (Prof. in Bologna, gest. 1416; schrieb Kommentare zu den Dekretalen Gregors IX, Lib. VI und zu den Clementinen; vgl. KHL II, Sp. 1438). Im 15. Jhd. treten hinzu Johann von Imola (Prof. in Bologna, gest. 1436; vgl. Chevalier II², Sp. 2425), Nikolaus de Tudeschis (Erzbischof von Palermo, gest. 1453; vgl. KL² IX, Sp. 340), die Kardinäle ¶ Zabarella und ¶ Torquemada, Andreas de Barbatia (Prof. in Bologna, gest. 1479; vgl. KHL I, Sp. 212), Alexander Tartagnus (gest. 1477; vgl. Chevalier II², Sp. 4371), Heinrich von Odendorp aus Köln (gest. 1399/1400; vgl. ADB XXIV, S. 146).

Als religiöse Dichter seien genannt Papst ¶ Benedikt XII, Konrad von Gaming (auch Konrad von Haimburg genannt, Prior von Gaming; gest. 1360; vgl. Analecta hymnica III, S. 21 ff), Erzbischof Johann von Jenstein in Prag (1379

bis 1396, geb. 1350, gest. 1400; vgl. ebenda XLVIII, S. 421 ff), Albert von Prag (1386; vgl. ebenda III, S. 103 ff), Ulrich von Wessobrunn (Ulrich Stöcklin, gest. 1443; vgl. ebenda III, S. 169 ff). — Die Predigtliteratur dieser Zeit ist reicher an Quantität als an Qualität. Ihre namhaftesten Vertreter sind: Heinrich von Frimar (Augustiner und Prof. in Erfurt, gest. 1354; vgl. KL² V, Sp. 1706 f), Jordan von Quedlinburg (Augustiner, gest. 1380; vgl. ADB XIV, S. 504), ¶ Heinrich von Langenstein, Nikolaus von ¶ Lyra, der schon genannte Johannes Nider, Leonhard von Utino (gest. 1469; vgl. HN³ II, Sp. 887), Robert Caracciolo (Minorit, gest. 1425; Opus quadragesimale in 80 Auflagen; vgl. KHL I, Sp. 839), Bernhardin von Busti (Minorit, gest. 1500; Mariale; vgl. HN³ II, Sp. 1001), Johannes Heinlin von Stein (Prof. in Basel, Paris und Tübingen, gest. 1496; vgl. RE³ VIII, S. 36 ff), Nikolaus von Dinkelsbühl (schon genannt Sp. 2240), ¶ Jakob von Jüterbogk, Johannes ¶ Trithemius, Gabriel ¶ Biel, Gottschalk Hollen (Augustiner in Osnabrück, gest. 1481; vgl. KHL I, Sp. 2005), Johannes ¶ Capistrano. Große und verbreitete Predigtmagazine lieferten im 15. Jhd. der Franziskaner Johannes von Werden (Dormi secure), der Dominikaner Johannes Herolt (Parati sermones), der Geistliche Meffreth (Hortulus reginae; vgl. zu diesen Cruel: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 478—493).

6. Einen großartigen Umschwung im geistigen und wissenschaftlichen Leben führte der ¶ Humanismus herbei (vgl. ¶ Abendländische Kirche, 5 b), der neben die übersinnliche, weltflüchtige Weltanschauung die diesseitige, menschliche, sinnlich-natürliche stellte und dem Grundsatz freier, unbehinderter Forschung Bahn brach. Das gab der Literatur ein neues Aussehen. Das wissenschaftliche Hauptverdienst des Humanismus, das Zurückgehen auf die Quellen, bereicherte auch die theologische Literatur der Zeit. Altchristliche Schriftsteller wurden entdeckt und herausgegeben. Die naturgemäße sprachliche Auslegung, die man bei der Beschäftigung mit den Klassikern lernte, wandte man auch auf die Kirchenväter und die Bibel (vgl. ¶ Bibelwissenschaft: II, 3) an. Der Sinn für historische und literarische Kritik wurde geweckt, die Echtheit oder Unechtheit von Schriften, die Wahrheit oder Unwahrheit überlieferter Tatsachen wurden untersucht (vgl. ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 c; 3 a). Auch die christliche Archäologie wurde entwickelt; Flavio Biondo (päpstl. Sekretär, gest. 1463; vgl. KHL I, Sp. 652) war der erste, der sie berücksichtigte. Historische Schriften und Schriften zur Kritik des Dogmatismus und Traditionalismus der Kirche spielten eine große Rolle; man denke an ¶ Petrarka oder an Laurentius ¶ Valla. Die Geistesschätze Griechenlands vermittelten Chrysoloras (Lehrer in Florenz, Mailand, Venedig, Rom, gest. 1415 in Konstanz; vgl. KHL I, Sp. 936), ¶ Gemisthus Plethon und der Kardinal ¶ Bessarion. Sie und die platonische Akademie in Florenz (¶ Ficino) ließen Plato neu aufleben. Auch die Philosophie der Peripatetiker fand Vertreter, wie Pietro ¶ Pomponazzo, der in der Unsterblichkeit der Seele, der göttlichen Vorsehung usw. Probleme sah, die philosophisch mehr als zweifelhaft seien, die man aber theologisch beibehalten könne. Es fehlte auch nicht an Leuten, die in ihren literarischen Veröffentlichungen das Heidentum weit über das Christentum stellten (z. B. der florentinische Staatskanzler Carlo Marsuppini). Mit der jüdischen ¶ Kabbala machte ¶ Pico von Mirandola bekannt und sah darin ein Mittel, das Geheimnis der christlichen Religion tiefer und sicherer, aber auch selbständiger zu erfassen. Von ihm angeregt beschäftigte sich später in Deutschland ¶ Reuchlin mit der kabbalistischen Geheimlehre. Derselbe Reuchlin legte den Grund zum wissenschaftlichen Studium des Hebräischen (¶ Hebräisch). Sein Streit mit den Kölner Theologen um die Judenbücher führte zu einer Niederlage der Dominikaner und der Scholastik, von der sie sich nicht wieder erholten (¶ Epistolae obscurorum virorum). Gleichzeitig agitierte Ulrich von ¶ Hutten in lateinischen und deutschen Dialogen, Gedichten und Streitschriften gegen Rom und den Klerus. Beherrscht wird die kirchlich-theologische Literatur der Zeit vom Geiste des ¶ Erasmus von Rotterdam. Erwarb er sich um die wissenschaftliche Theologie durch seine Ausgabe des griechischen NT, etwa gleichzeitig mit des ¶ Ximenes Polyglotte (¶ Complutensis), und von Kirchenvätern wie Augustinus Ambrosius, Hieronymus die größten Verdienste, so drangen seine praktischen Schriften mit ihrer freisinnigen Kritik der veralteten Pädagogik und der kirchlichen Mißstände auch in das Volk ein und bereiteten der Reformation den Weg, ohne freilich mit der Kirche zu brechen. In seinem Geiste schrieben die englischen Humanisten John ¶ Colet und Thomas ¶ Morus und der Franzose Jakob ¶ Faber Stapulensis, die auch mit der Förderung humanistischer Studien den Eifer für kirchliche Reformen verbanden und erkennen lassen, zu welcher Höhe die theologische Literatur des Mittelalters sich allmählich aufgeschwungen hat, bevor sie durch die Reformation eine neue Wendung erhielt (¶ Literaturgeschichte: III, A 2; B 2b).

Adolf Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des 11. Jhd.s, I—III, 1874—87; I², 1889; — Alexander Baumgartner: Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker (Geschichte der Weltlit. IV), 1900; — Gustav Gröber: Uebersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des 6. Jhd.s bis 1350 (in: Grundriß der romanischen Philologie, II, Abt. 1, 1893—1902, S. 97—432); — Max Manitius: Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters I (in: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX, Abt. 2, T. 1, 1911); — Otto Zöckler: Geschichte der theologischen Literatur (in: Handbuch der theologischen Wissenschaften II, 1889, S. 480 bis 519); — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, (1890) 1909⁴; — Joseph Schwane: Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787—1517), 1882; — Hermann Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde., 1875—77; — Albert Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters I—III, 1864—66; — Barthélemy Hauréau: De la philosophie scolastique I. II, 1850; — Ders.: Histoire de la philosophie scolastique I. II, 1. 2. 1872—80; — Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I—IX, 1900—09; — Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I—VII, 1885—1900; — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I—VIII, 1891—1910; — HN I. II³; — Ulysse Chevalier: Répertoire des sources historiques du Moyen-Age, Bio-Bibliographie I. II, 1905—07². — Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in den Hand- und Lehrbüchern der Kirchengeschichte (¶ Kirchengeschichtsschreibung).

Löffler.

II B. Außerkirchliche abendländische Literatur des Mittelalters.

1. Zeit der Karolinger und Ottonen; — 2. Geistliche Anfänge; — 3. Ritterliche Lyrik; — 4. Volksepos; — 5. Höfisches Epos; — 6. Bürgerliche Dichtung.

1. Die germanische Literatur setzt für uns erst in christlicher Zeit ein. Wir haben eine Vorstellung von der vorausliegenden heidnischen Poesie, von der Tacitus, der erste, der über deutsches Geistesleben Bedeutsames berichtet, sagt: celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum Terra editum et filium Mannum, originem gentis conditoresque (Germ. 2: sie feiern in alten Liedern, die bei ihnen die einzige Art geschichtlicher Ueberlieferung bilden, den Gott Tuisko, den Sohn der Erde, und seinen Sohn Mannus, die Urheber und Gründer ihres Stammes). Mythus und Ursprungsage stehen damit am Eingang aller germanischen Dichtung. Erhalten ist kein Stück davon, aber auch kein historisches Lied erzählt uns von Arminius, Ermanarich oder Theoderich. Bei den ¶ Goten hat das arianische Christentum für uns jede Spur heidnischer Dichtung zerstört; neben der Bibelübersetzung des ¶ Ulfilas sind keine profanen Denkmäler erhalten. Das Zeitalter der Merowinger hat in ¶ Franken kein germanisches Gedicht hinterlassen, indes gleichzeitig die Angelsachsen (¶ England: I) das größte altgermanische Heldenepos schufen: den Kampf des Geatenhelden Beowulf erst mit dem Seeungeheuer Grendel und seiner Mutter, dann seinen Untergang im Kampf mit einem Drachen. Der Stoff weist in heidnische Zeit: König Beowulf hat etwa 50 Jahre bis 570 im südlichen Schweden geherrscht, die Angeln haben den Stoff aus Jütland mit nach Britannien gebracht und im Nordosten Englands zur Sage gestaltet. Die vorliegende Gestalt ist im 8. Jhd. unter der Bildungsmacht christlich lateinischer Epik entstanden, die doch die heidnischen Züge nicht völlig verwischen konnte. Der älteste angelsächsische Dichter ¶ Caedmon hat im 7. Jhd. in einem northumbrischen Kloster biblische Stoffe in Hymnen besungen. Hundert Jahre nach ihm formt der Mercier Kynewulf das Leben Christi, der Apostel und der hl. Juliana, sowie die Auffindung des Kreuzes durch ¶ Helena zu geistlichen Epen und führt die christliche Dichtung der Angelsachsen auf ihren Gipfelpunkt. — Gleichzeitig läßt in Deutschland ¶ Karl der Große die alten Lieder aufschreiben, doch an dem Christentum der Zeit Ludwigs des Frommen ist diese Dichtung zerschellt. Einzig die Merseburger Zaubersprüche sind nach Anlage und Inhalt germanisches Gemeingut: Wodan als Arzt von höchster Einsicht, dessen Formel das Götterroß heilt, wird auch künftig jede Wunde heilen; die Walküren wissen dreifache Hilfe zauberhaft zu leisten, wenn man sie sachgemäß anruft: Analogieschluß und Formelglaube sind als Stützen alles Zaubers typisch vorhanden (¶ Germanische Religion).

Alle weitere Dichtung des deutschen Mittelalters ist aus christlichen Motiven zu erklären; nur in Kunstform und Gegenstand weist das älteste Gut in heidnische Vorzeit zurück. Zauber, Bann und Eid wird in Stabreimen gesprochen, in dieser den Germanen eigenen Kunstform wird überliefert, was in Sitte und Recht als Norm gilt. Heldensage der ältesten Zeit bietet das Hildebrandslied als einziges Ueberbleibsel ältester Epik. Die Völkerwanderung ist das germanische Heldenzeitalter geworden, wie der Trojanerkrieg das griechische. Hildebrand ist nach der Sage mit Theoderich vor Odoaker an Attilas Hof — er vertritt, wie sonst in der Sage, den oströmischen Hof — geflohen, so daß ihn sein Sohn Hadubrant nicht mehr kennt. Wie er nach langen Jahren an der Spitze eines Heeres heimkehrt, zwingt ihn der Sohn, den er wohl erkennt, durch Zweifel an seiner Tapferkeit zum Zweikampf, und der Recke muß sein Geschlecht vernichten, so dürfen wir den tragischen Ausgang des Fragments ergänzen. Das Motiv stammt groß und echt aus der Reckenwelt der Völkerwanderungszeit, in die der Ruf zum höchsten Himmelsgott zu heiligster Beteuerung gut passen würde. Zwei niederdeutsche Mönche in Fulda haben bald nach 800 das ursprünglich hochdeutsche Gedicht auf die Außenseiten einer theologischen Handschrift geschrieben, nach schriftlicher Vorlage, nicht mehr aus lebendiger Erinnerung.

Die Notwendigkeit christlicher Lehre hat die nächsten Dichtungen veranlaßt. Karl d. Gr. hatte die Sachsen mit dem Schwert bekehrt (¶ Heidenmission: III, 2), im ¶ Heliand suchte die Generation Ludwigs d. Fr. den Stamm innerlich für das Christentum zu gewinnen. Zur Zeit Ludwigs des Deutschen wiederholt ¶ Otfrid (vgl. ¶ Evangelienharmonie) theologisch besser, dichterisch schwächer, auf hochdeutschem Boden den Versuch, Christi Leben in deutschen Versen darzustellen. Durch seinen Reimvers schimmert die alte stabreimende Technik noch vielfach durch, mit ihm siegt der dem lateinischen Kirchengesang abgelernte Endreim. Christliche Einzelstoffe werden in zwei altbairischen Gedichten des 9. Jhd.s behandelt, der Weltanfang im Wessobrunner Gebet, der Weltbrand des jüngsten Tages im Muspilli, das die eschatologischen Gedanken den kriegerischen Instinkten des deutschen Adels, für den es gedichtet ist, anpaßt. Das Gebet zehrt von Vorstellungen und Formelschatz heidnischer Dichtung von der Weltentstehung; das Muspilli gewinnt sein frischestes Leben da, wo es in der Ausmalung der letzten Kämpfe von der christlichen Lehre frei abschweift. — Auf den Sieg Ludwigs III über die Normannen bei Saucourt 881 hat ein Rheinfranke am westfränkischen Hofe das Ludwigslied gedichtet. Der königliche Held tritt in unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit, wie ein Freund Gottes aus dem AT; stärker als die gern betonte Gottesfurcht des geistlichen Verfassers ist doch sein gut fränkisches Nationalgefühl.

Es folgt im 11. Jhd. ein Tiefstand geistigen Lebens, wie er in Deutschland seitdem nicht wieder erreicht worden ist. In deutscher Sprache Dichten gilt als Sünde, die lateinische Dichtung ist durch volkstümliche Elemente entstellt. Das erste Beispiel dieser lateinisch-deutschen Mischpoesie ist ein Preislied De Heinrico, das den ungnädigen Empfang des Rebellen Heinrich von Bayern durch seinen Bruder Kaiser Otto I höfisch färbt, so daß hier erstmals politische Tendenz eine deutsche Dichtung verfälscht. Vor und nach den Ottonen herrscht das Latein unbedingt, in der Heldensage von Waltharius, 930 von dem jungen Mönch ¶ Ekkehard I in St. Gallen aus alten Liedern, wie sie auch die Bruchstücke

eines angelsächsischen Waldere-Epos des 9. Jhd.s widerspiegeln, zum lateinischen Epos geformt, in Kampfszene und -sitte dem Hildebrandslied verwandt, doch auf künstlerische Höhe wesentlich durch die klassische Bildung des Verfassers gehoben, ebenso wie im ältesten deutschen Roman Ruodlieb, den um 1030 ein Mönch von Tegernsee gleichfalls in leoninischen (d. i. gereimten) Hexametern schreibt. Unter der Decke abenteuerlicher Novellistik wird hier in jedem Vers und jeder Situation deutsches Leben und Fühlen dichterisch wirksam; in heller Freude am Gegenständlichen ist so der Ruodlieb der lebendige Zeuge nationaler Dichtung für ein Jhd., in dem unsere deutsche Ueberlieferung völlig aussetzt.

Im Norden findet indessen die Mythologie des vollendeten Heidentums ihren höchsten Ausdruck. In hoher Durchbildung hatte sich der poetische Ausdruck der Skalden mit seinen umschreibenden Bildern weit vom prosaischen Verständnis entfernt. Die kenningar, d. h. poetischen Umschreibungen, der Skalden waren der Sage entnommen; zu ihrer Erklärung brachte um 1220 Snorri Sturluson Bruchstücke dieser Dichtungen in seiner prosaischen Poetik, die nach dem isländischen Gehöft Oddi, wo er aufgewachsen war, Edda heißt. Im Anschluß an seine Belege werden auf Island um 1250 die alten Götter- und Heldenlieder vollständig gesammelt zur Sämundar- oder Liederedda, — großenteils Sagengut, das die norwegischen Wikinger, ebenso bildungsgierig wie kriegerisch, im 9. Jhd. an der Rheinmündung von den Franken aufgenommen hatten, willkürlich oder mit bewußter Kunst umgestaltet, jahrhundertelang nur mündlich überliefert, zuletzt in Kosmologie und Eschatologie mit christlichen Zügen durchsetzt (¶ Germanische Religion, 1 b, u. ö.).

2. Mit dem endgültigen Siege des Christentums stellt die mittelhochdeutsche Zeit neue Gegensatzpaare an Stelle des überwundenen von heidnisch und christlich; die Kräfte werden mannigfacher, feiner, minder handgreiflich. In drei großen Zeiträumen lösen eine geistliche, ritterliche und bürgerliche Dichtung einander ab. Von der hierarchischen und asketischen Bewegung des 12. Jhd.s (¶ Deutschland: I, 4 ¶ Mönchtum) geht eine Bearbeitung weltlicher Stoffe durch geistliche Dichter aus, die auf diesem Wege die Laienwelt für die neue kirchliche Weltanschauung gewinnen wollen. Die Tradition Otfrids (s. 1) ist vergessen, die neue Kunst muß sich an Predigt und lateinischer Dichtung schulen, an geistlichen Stoffen bildet sie ihre Technik. Ein alemannisches Memento mori gibt den charakteristischen Grundton an; Priester Wernher und Frau Ava preisen die Jungfrau Maria und öffnen sich warm auch ihrem menschlichen Reiz; im deutschen Südosten werden Genesis und Exodus dem epischen Stile des Volks genähert; die älteste deutsche Verslegende, das Annolied, verherrlicht Erzbischof ¶ Anno von Köln, und damit öffnet sich erstmals der Blick in einen weltgeschichtlichen Stoff. Die Kaiserchronik, die kurz nach 1140 das Annolied benutzt, trägt eine kirchlich-orthodoxe Tendenz in ihren weltlichen Stoff, die Geschichte der römischen Könige und Kaiser von Romulus bis Konrad III. Ihr mutmaßlicher Verfasser, der Regensburger Geistliche Konrad, hat vorher das französische Rolandslied verdeutscht und auch in dieser frühesten Nachbildung französischer Erzählkunst das geistliche Element stark herausgearbeitet. Die weltliche Sangeskunst, von der er in Stil und Formeln viel gelernt hat, ist ihm seelengefährdend, weltliches Herrschertum nur im Dienst der Kirche wertvoll. Das Rittertum biegt in solcher Betrachtung um in die Welt der ¶ Kreuzzüge, die um 1130 im Alexanderlied des mittelfränkischen Pfaffen Lamprecht erstmals in deutsche Verse Einzug hält, mit geweitetem Blick und kühner Anschauung, die doch ihr Bestes dem treu befolgten französischen Vorbild Alberichs von Besançon verdankt. — Nach dem Vorgang dieser geistlichen Dichter und im Wehen orientfroher Kreuzzugstimmung weiten seit etwa 1160 die Spielleute ihre längst vorhandenen, doch nur in Spuren bekannten epischen Vorträge zu größeren erzählenden Gedichten. Im König Rother versetzt ein mittelfränkischer Spielmann, der nach 1150 in Baiern dichtet, ein altes Brautwerbungs- und Entführungsmotiv an den Kaiserhof von Byzanz. So kann er die Sarazenenkämpfe hineinspielen lassen als einziges Motiv der Kreuzzüge, das seinem weltlichen Sinn einleuchtet. Unter gleichen Bedingungen ist nach 1175 der Herzog Ernst entstanden, die fabelvolle Geschichte des Reichsrebellen, der nach hundert Kämpfen mit den Heiden und Ungetümen des Morgenlands Versöhnung mit seinem Stiefvater Kaiser Otto I findet. Die Spielmannsepen von Orendel, St. Oswald und Salman und Morolf setzen diese Tradition ins Possenhafte fort, wobei das im Stoff jedesmal gegebene geistliche Element völlig veräußerlicht wird. Aus der äsopischen Tierfabel und einem alten Schatze mündlich verbreiteter Tiermärchen entwickelt sich in Flandern und Frankreich ein hochstehendes Tierepos. Nach französischer Quelle gestaltet um 1180 der Elsässer Heinrich der Glîchezaere den Reinhart Fuchs. Enthielt schon das ältere flandrische Gedicht von Wolf und Fuchs scharfe Kritik der Geistlichkeit, so wächst im 13.—15. Jhd. bei den Niederländern Reinaerts Historie zur umfassenden Satire auf politische, soziale und kirchliche Mißstände. So gelangt das Tierepos Reinke de Vos ins Niederdeutsche (Lübeck 1498) und wird von da durch Goethe zu klassischer Höhe geführt

3. Seit Ende des 12. Jhd.s wird die Vorherrschaft der geistlichen Dichter abgelöst durch eine ritterliche Dichtung, die in Lyrik, Epos und Lehrgedicht das geistlich gebundene Heldenideal der Ritterzeit durchbildet. Aus altheimisch volksmäßiger Lyrik hebt sich zuerst in Oesterreich das Minnelied zur eigenen Gattung: schon bei dem ersten mit Namen bekannten ritterlichen Sänger, dem Kürenberger (um 1160), Problemdichtung, nicht als bloßer Gedankenaustausch zwischen Liebenden gemeint, doch noch mit unverbildetem Gefühl, deutsch, männlich, fern vom Schmachten und Sehnen des Frauendienstes. Gleichfalls von dieser altösterreichischen Minnelyrik geht Dietmar von Aist aus. Er begründet auf deutschem Boden das Tagelied mit dem nachmals von Wolfram (s. unten) zur Meisterschaft gebildeten Motiv, daß Ruf und Warnung des Wächters bei Tagesanbruch die Liebenden schmerzlich scheiden. In Nordfrankreich unterlag inzwischen eine der älteren deutschen vergleichbare volks-

tümliche Minnelyrik der in der Provence ausgebildeten höfischen Richtung: in Formen, die dem Lehnsrecht nachgebildet sind, dient der Ritter der Herrin, sehnend, mit immer feinerer Zergliederung seines Gefühls, ohne Aussicht auf Erhörung, schon weil sein Lied mit Vorliebe die verheiratete Frau umwirbt. Insofern unsittlich, wenn man will, dazu eintönig im Inhalt, blaß in der Empfindung und erstarrt in Konvention, führt dennoch diese höfische Minnelyrik die deutsche Kunst zu einer bisher unerreichten Lauterkeit der Form, stimmt damit ihre Hörerschaft zu feinsinnigstem Genuß und wirkt zuletzt doch sittigend, reifend, wegbereitend. Ueber Flandern erreicht die Welle Deutschland am Rhein, hier steht schon Friedrich von Hausen völlig in ihrem Bann, der 1190 mit ¶ Friedrich I Barbarossa auf dem dritten Kreuzzug fiel. Heinrich von Morungen, um 1215 in Meißen bezeugt, weiß die fremde Form mit starkem eigenem Stimmungsgehalt zu füllen. Reimar von Hagenau, reicher, empfindsamer, virtuoser, aber auch einseitiger und unnatürlicher als die andern, verpflanzt die neue Kunst an den Wiener Hof. Hier bildet er den jungen Walther von der Vogelweide (etwa 1170—1230). Doch der große Dichter befreit sich nach höfischen Anfängen aus Reimarscher Gebundenheit zu einer unbefangenen menschlichen Lyrik eigenen Stils, die naturwahr und mit frischem Gefühl Mädchen niederen Standes unvergängliche Lieder weiht. Anderseits hebt Walther, der Ritter, die Spruchdichtung der fahrenden Spielleute zur politischen Poesie. In schwerer Zeit behauptet er unter drei Kaisern (Philipp von Schwaben, Otto IV und Friedrich II) den Standpunkt des Reiches gegen päpstliche, des Deutschtums gegen welsche Politik (¶ Deutschland: I, 4), mannhaft, gesinnungsvoll, beredt, mit sicherm Blick für Welt und Persönlichkeiten, doch vor allem stets mit ernstem lauterem Künstlertum. Kirchenpolitisch frei wie Kaiser ¶ Friedrich II, dem er zuletzt dient, bleibt Walther religiös ein Kind seiner deutschen Umwelt, fern von Freigeisterei und Reformgedanken. Er besingt zuletzt die Kreuzfahrt von 1228 (¶ Kreuzzüge, 5) und hat die Anzeichen des Verfalls der höfischen Kunst eben noch erlebt. — Die Auflösung wird vorbereitet durch Neidhart von Reuental (1210 bis 1230 in Baiern, seitdem bis 1240 in Oesterreich), den bedeutendsten Vertreter einer höfischen Dorfpoesie, die, vom bäuerlichen Tanzlied ausgehend, die Roheit der Bauern befehdet und verspottet, indem sie sie realistisch abmalt, statt das Volkstümliche in idealisierender Behandlung dem Minnesang zuzuführen. Während die Lyrik des Mittelalters im 13. Jhd. in den Kreisen Walthers und Neidharts ausläuft, in beiden Schulen gepflegt von starken Talenten wie Ulrich von Lichtenstein in Steiermark, Gottfried von Neifen in Schwaben, Burkhart von Hohenfels am Bodensee, Johann Hadloub in Zürich, Fürst Wizlav III auf Rügen, doch ohne entscheidend neue Anstöße, erhält die Spruchdichtung ihren zweiten Klassiker in Reinmar von Zweter (um 1240), der aus den Wirren der Zeit einem gerechten Frieden zwischen Staat und Kirche zustrebt, indem er Gottes Gebot und ritterliche Ehre als gleich richtige Maßstäbe gelten läßt.

Im Epos nehmen wiederum eine ältere deutsche und eine modische, von Frankreich beeinflußte Richtung verschieden Stellung auch zu den religiös-sittlichen Fragen der Zeit. Die strophischen Volksepen, von ritterlichen Dichtern geformt, die sich herkömmlicherweise nicht nennen, tragen den Schatz nationaler Heldensage in die christliche Welt. Germanisch ist ihr Grundmotiv, die Treue, die Schicht höfischer Ethik und Kultur darüber so dünn und jung, wie das christliche Gewand, welches das germanische Reckentum dieser Epen mit Todeslust, Kampfesraserei und grimmigem Humor überall durchblicken läßt. Das sogen. Volksepos — Standespoesie der Ministerialen (¶ Agrargeschichte: II, 5, Sp. 252) so gut wie das höfische Kunstepos — herrscht im deutschen Südosten. Es behält den typisierenden Stil der stabreimenden Epik bei, der Individuum und Einzelereignis noch nicht in ihrer Eigenart zu treffen weiß und auch in der bildenden Kunst des Mittelalters herrscht. — Der historische Kern der Nibelungensage liegt in vorchristlicher Zeit: 437 ist das Burgundenreich um Worms unter König Gundicarius durch ein Hunnenheer vielleicht unter Attila zerstört worden, 453 wurde Attila nach der Brautnacht mit einem Mädchen namens Hildiko tot aufgefunden (Hildiko ist Koseform eines mit -hild zusammengesetzten germanischen Frauennamens). Fränkische Sage hat noch im 5. Jhd. beide Ereignisse ursächlich verbunden: Hildiko rächt an Attila ihre Brüder, die Burgundenkönige. Unter den merowingischen Enkeln König ¶ Chlodwigs (¶ Franken) Sigebert von Austrasien, Chilperich von Neustrien und Gunthchramm von Burgund wird seit 567 das Frankenreich durch den Streit der Königinnen Brunichild und Fredegund erschüttert. Als Opfer des Streits fällt 575 König Sigebert, der glänzende Gemahl der reichen Brunichild, durch Mörder, die in Fredegunds Solde stehen. Brunichild regiert waffengewaltig, bis sie 613 der Blutrache erliegt. Der dritte Bruder Gunthchramm war leicht mit dem 130 Jahre älteren Gundicarius gleichzusetzen und wurde Anlaß, daß Ende des 7. Jhd.s die fränkische Königssage der Attila-Burgundensage vorangestellt wurde. Drachentötung und Hortgewinn erzählt der Beowulf (s. 1) von Siegmund, beides verwebt ein fränkischer Dichter in Siegfrieds Vorgeschichte; Funde von Goldsand im Rhein veranlassen, daß man den Hort in den Rhein versenkt dachte; an Stelle der germanischen Pflicht der Blutrache schiebt sich die Gattentreue als höchste sittliche Forderung; altheidnische Motive wie Tarnkappe, Zwerge und Wassergeister wachsen aus dem Volksmärchen an, wo sie sich lebendig gehalten haben. Dergestalt bereichert und von ihrem Ausgangspunkt in bewußter Kunst fortentwickelt, tragen Wikinger des 9. Jhd.s den Stoff von den Franken des Niederrheins nach Norwegen und Island, wo die Einzeldarstellungen der Liederedda einen ins Mythische gezogenen, vielfach willkürlich fortgebildeten und darum auseinanderklaffenden, im Kern doch sagenechten und altertümlichen Niederschlag darstellen. Anderseits trägt ein Fahrender des 10. Jhd.s die fränkische Dichtung nach Baiern. Vielleicht ließ Bischof Pilgrim von Passau (971—91, verdient um die Bekehrung der Ungarn; vgl. RE³ XV, S. 401 ff) durch seinen Schreiber Konrad aus den bisher nur münd-

lich überlieferten Liedern ein uns verlorenes lateinisches Epos vom Untergang der Nibelungen formen, mit Kenntnis und treu nach dem Muster von Ekkehards Waltharius (s. oben). Diese Nibelungias wäre dann poetisch ins Deutsche übersetzt worden; demgemäß hätte das älteste deutsche Epos von der Nibelungen Not im Kern den Kampf um den Hort geschildert, den Etzels Geiz begehrt. Im deutschen Südosten tritt die eingewanderte Sage notwendig in Beziehung zur einheimischen Dietrichsage: Dietrich gibt den Ausschlag im Endkampf der Nibelungen; Rüdiger und Hildebrand werden Hauptfiguren. In dieser Form gilt die Dichtung in Deutschland weithin. Ein Norweger, der im 13. Jhd. in Norddeutschland weilt, nimmt den Stoff auf und trägt ihn nach Skandinavien: mit neuen mythologischen und willkürlichen Zutaten, aber in wunderbarer Vollständigkeit geht er in die berühmteste und umfangreichste Sagensammlung des Nordens, die Thidrikssaga, ein. In Oesterreich tritt vor das Epos vom Endkampf der Nibelungen für die ersten zwei Drittel des Stoffs ein alter Zyklus von Liedern in der Kürenbergstrophe, nicht kurze, sprunghafte Balladen mit bloß andeutender Darstellung, sondern rhapsodische Epen von nicht zu geringem Umfang. Hier erst wird das Hauptmotiv die Liebe, zum erstenmal eine Frau die Heldin: Grimhild (zu grîma ‚Helm'). Auch Züge einer christlichen Psychologie sind hier erstmals in die Dichtung eingegangen; aus ihr ist zumal der innere Zwiespalt der Pflichten in Hagen und Rüdiger zu tragischer Kraft erwachsen. Die Herstellung des Wortlauts auch dieser Form ist gleichwohl unmöglich. Kurz vor 1200 dichtet ein Südtiroler Ritter für die Adelsgesellschaft seines Landes die Vorlage des uns erhaltenen Nibelungenlieds, nach mittelalterlicher Dichterweise im Gewand seiner Zeit, in seinen Zutaten zeremoniell breit und leer, dagegen, wo er mit altem Sagengut schalten kann, wundervoll in der Stimmung und zumal am Ende des Gedichtes im ehernen Schritt gewaltigen Heldenschicksals. So ist die umfängliche zum Vorlesen bestimmte poetische Erzählung entstanden, welche die lyrische Form der Kürenbergstrophe aus den rhapsodischen Vorlagen beibehält, vom größten Erfolg belohnt und bis auf die Zeit Kaiser Maximilians unermüdlich verbreitet, besonders in Tirol; zehn vollständige und fünfzehn fragmentarische Handschriften liegen noch vor. — Der Stoff, der in Liedform schon durch sechs Jhd.e die Phantasie beschäftigt hatte, der im 19. Jhd. als Drama (Hebbels Nibelunge, Wagners Ring, Ibsens Nordische Heerfahrt) zu moderner Kunsthöhe geführt werden sollte, wirkte im 12. Jhd. als Epos epochemachend. Epen gleichen Stils beherrschen bis Mitte des 15. Jhd.s das literarische Interesse namentlich Süddeutschlands. Das Nibelungenlied, hart und herb aus heidnischer Wirklichkeit erwachsen und mit dem Heidentum verwittert, ungemildert durch die christliche Annahme einer göttlichen Weltregierung (Lachmann), wird in der Fortsetzung eines österreichischen Geistlichen des 13. Jhd.s, der Nibelungen Klage, ins Christliche gewendet und gedeutet. Dazu hat der Dichter mit mäßiger Kraft eine das ganze Gedicht durchdringende Umbildung der Motive geleistet. Ein vielleicht steirischer Ritter, der das liebenswürdige Talent des österreichischen Nibelungendichters überragt, bringt die Nordseesage von Hilde und Gudrun um 1230 in eine dem Nibelungenlied bis zu unmittelbarer Nachahmung verwandte Form. Wieder ist die Heldin eine Frau, aus deren Charakter eine große zerstreute Stoffmasse zur Einheit geformt und alles Geschehen motiviert wird. In der Hauptsache hat der Gudrundichter die Handlung erst erfunden, dabei sind kleine epische Lieder benutzt, die heute noch selbständig leben. Märchenmotive, Kostüm und Anschauung weisen das Epos in die Welt der letzten Kreuzzüge. Weiterhin wächst Dietrich von Bern zum Haupthelden des Volksepos heran. Die Baiern, in diesem Sinne die Erben der untergegangenen Goten, übernehmen von jenen die überragende Heldengestalt Theoderichs (¶ Goten, 2). Er trägt den Sieg auch über Siegfried davon, da es ein bairischer Dichter ist, der im 12. Jhd. die beiden gegeneinander stellt. Zwei hochdeutsche Gedichte des 13. Jhd.s behalten diesen Standpunkt bei, der Biterolf durchaus im ritterlichen Geschmack, die Dichtung vom Rosengarten, die den Kampf in Grimhilds Garten vor Worms verlegt, treu im Stil des Nibelungenlieds.

5. Das höfische Epos strebt in Stil und Stoff neuen Zielen zu. An Stelle der Strophen treten kurze Reimpaare, die Dichter nennen sich, das Stilmittel der die gleiche Sache mit wechselndem Ausdruck umschreibenden Variation, die das Volksepos charakteristisch mit der alten stabreimenden Epik verbindet, ist aufgegeben: der individuelle Stil, der die einzelne Situation und Person in ihrer Eigenart faßt und schildert, hat über den verallgemeinernden Stil der Vorzeit gesiegt. Indem sich das höfische Epos von der gehobenen Rede der alten Dichtung entfernt, geht es mit Prosa und Umgangssprache näher zusammen. Der Stoffhunger, der die Dichter der alten verkehrsarmen Zeit mit den Motiven geizen ließ, so daß sie Altes stehen ließen, auch wo sie Neues zu sagen wußten, das jenem widersprach, wird jetzt durch ausgiebige Uebernahme französischer Epenstoffe überwunden. Die Darstellung germanischer Heldensage in ritterlichmodischem Gewand mußte in Widersprüche führen, darum wandten sich die besten Künstler jenen fremden Stoffen zu. — In Mastricht begann Heinrich von Veldeke die modische Dichtart zu strenger Kunstform zu heben. Um 1170 dichtet er die Legende vom hlg. ¶ Servatius nach lateinischer Quelle. Unter dem Einfluß französischer Ritterdichtung, die dem Niederländer besonders nahe lag, entstehen seine Minnelieder und kurz vor 1190 die Eneit, die höfisch und romantisch durchgebildete Geschichte des Aeneas. Dieses Hauptwerk wurde am Hofe des Landgrafen Ludwig von Thüringen vollendet. Heinrich mied sorgsam Reime, die für hochdeutsche Ohren unrein gewesen wären: so konnte die Eneit das bewunderte und oft befolgte Vorbild des höfischen Epos im innern Deutschland werden. Im Ausbau seines Reimverfahrens liegt das Geheimnis der wesentlich negativ bestimmten mittelhochdeutschen Dichtersprache, die keinem auferlegt, Ausdrücke und Formen zu brauchen, die seiner Mundart fremd sind, aber jeden zwingt im Reim zu meiden, was Angehörigen anderer Mundarten Anstoß geben würde. Im gleichen Stoffkreis bleibt Herborts von Fritzlar Troianerkrieg: auch bei ihm

erscheinen die antiken Helden ganz im ritterlichen Kostüm der Zeit, das Ideal der Treue und Ehre sucht Herbort gegen sein französisches Vorbild zu vertiefen. Der Versuch Albrechts von Halberstadt, Ovids Metamorphosen unmittelbar aus dem Urtext, und der eines unbekannten Hessen, die byzantinische Freundschaftssage von Athis und Prophilias in deutsche Verse umzusetzen, haben dem einseitigen Zeitgeschmack nicht zugesagt, wenigstens sind beide nur trümmerhaft überliefert.

Weit über die gebundene Kunst des Veldekers hinaus gelangt im deutschen Südwesten Hartmann von Aue († um 1210), welcher der neuen Epik eine Reihe ihr besonders passender Stoffe zuführt und sie zu einer bis dahin beispiellosen Anmut und Reinheit der künstlerischen Form läutert. Hartmanns erstes und letztes Werk, Erec und Iwein, gehören der Artussage an. Um König Artur und seine Tafelrunde hatte sich zuerst in Wales Sage und Mythus der Inselkelten gesammelt; die nach der Bretagne ausgewanderten Volksteile brachten die wild originelle Heldendichtung den Nordfranzosen; diese heben sie unter Führung des Chrétien von Troyes (¶ Gral, 1) zu höfischen Epen voll ritterlicher Ehre und Minne. Nach Chrétien gestaltet Hartmann im Erec das Problem des Ritters, der über der Minne die Ehre vergißt und in harten Kämpfen, die zugleich für die geliebte Enite eine Schule des Leidens sind, beides neu erobern muß. Iwein dagegen, der Löwenritter, vergißt über seinen Abenteuern die Gattin Laudine, sie sagt sich von ihm los und nimmt ihn erst nach harter Prüfungszeit wieder auf. Dem ritterlichen Dichter wiegt Iweins Vergehen schwerer als das Erecs. Zeitlich zwischen beiden Rittereben steht die Legende von Gregorius, dem deutschen Oedipus, der, in Blutschande gezeugt, unwissend seine Mutter freit und in 17 Jahren übermenschlicher Buße eigene wie fremde Schuld zu kirchlich vollgültiger Läuterung sühnt. Hartmanns Idylle vom armen Heinrich zeigt das Mädchen, das in frommer Schwärmerei bereit ist, den auswärtigen Herrn mit ihrem Herzblut zu heilen, den Herrn, der das Opfer nach egoistischem Schwanken aus Liebe nicht annimmt, darum durch Gottes Gnade geheilt wird und die knospende Liebe des Mädchens am Altar weiht. Gerhart Hauptmann hat den zwiespältigen Stoff dramatisch beseelt, Hartmanns Künstlerschaft setzt den Ton der Erzählung in anmutigste Harmonie zu dem Wesen des Mädchens und wirkt damit versöhnend. — Geistliche und irdische Liebe bekämpfen sich in Hartmanns Heldin. Die Verschmelzung der beiden Welten zu höherer Einheit wird die künstlerische Tat des größten mittelalterlichen Epikers ¶ Wolframs von Eschenbach, der die Sage vom hl. ¶ Gral als Menschheitsproblem im tiefen Sinne faßt. An die Gralsritter stellt er in Gottesstreit und Frauendienst die höchsten Forderungen; in Parzival zeigt er sie erfüllt. Ihm tritt in ¶ Gottfrieds von Straßburg Weltansicht und Kunstbegriff ein ausgesprochen unritterliches Ideal entgegen. Gottfried hat Wolframs Art dunkel, unwahr, verschroben genannt, Wolfram in später eingefügten polemischen Stellen die tiefere Echtheit seiner Ideale und die Frivolität von Gottfrieds Stoff überzeugend betont. Von dem Gegensatz der beiden Großen sind die höfischen Epiker der Folgezeit zu keiner befriedigenden Synthese gelangt. Im Ganzen folgen die Baiern und Oesterreicher Wolfram, die Alemannen Gottfried. Wirnt von Grafenberg, der vor 1204 seinen Wigalois unter Hartmanns Einfluß beginnt, geht zum Stile seines großen Landsmanns Wolfram über, sobald er ihn kennen lernt. Von ihm wieder lernt der kärntische Edelmann Heinrich von Türlin, der in seiner „Krone (aller Abenteuer)“ schon vor 1220 einen Abfall von höfischer Frauenverehrung anbahnt. Der Stricker gibt wenig später auch die Fühlung mit den französischen Vorbildern auf. Sein „Karl d. Gr.“ formt den Stoff des Rolandslieds nach den Ansprüchen der neuen Zeit, sein „Daniel vom blühenden Tal“ bietet eigene, krause Fabelei. Den von Wolfram unvollendeten Titurel führt vor 1272 Albrecht (von Scharfenberg?) in breitem Mystizismus zu Ende. Den Epigonen ist gleichwohl dieser für Wolframs echtes, ja bestes Werk gehaltene Jüngere Titurel die höchste Blüte laienhafter Theologie in ritterlichem Kostüm und darin von typischer Bedeutung für Bildung und Ideale des späteren Mittelalters. Der bairische Edelmann Hadamar III aus dem jagdfrohen Geschlecht der Laber stellt um 1340 das Liebeswerben nicht mehr im Lied, sondern in einer Allegorie dar, im Bilde der Jagd: der Liebende ist der Jäger, sein Herz der Leithund, die Geliebte das Wild. Im Dienste Ludwigs des Baiern ist das Gedicht geschrieben, in Titurelstrophen und auch an weltfrohem Mute, Natursinn und Frauenverehrung ein Nachhall Wolframschen Geistes. — Leichter als Wolframs Geist war Gottfrieds Kunst nachzuahmen. In ansprechender Seelenanalyse feiert nach französischem Vorbild Konrad Fleck (um 1220) die treue Liebe von Flore zu Blanscheflur. Der Schweizer Rudolf von Ems († 1253) erzählt in seiner Weltchronik die Geschichte des AT (¶ Historienbuch, 1), in ¶ Barlaam und Josaphat nach lateinischer Quelle die Bekehrung des indischen Königsohns Josaphat und seines Vaters zum Christentum, — lehrhaft und geistlich wie diese Stoffe auch in seiner Gesinnung, aber formell ganz im Bann von Gottfrieds weltoffener Kunst. Auf heitere Höhe führt als geborener Dichter Konrad von Würzburg († 1287 in Basel) die Nachahmung Gottfrieds. Ueber der Leichtigkeit seiner Verse vergißt man den Nachahmer; im Reichtum der Produktion übertrifft er den Meister, und wenn ihn bei seinen größten Kompositionen, Partonopier und Trojanerkrieg, Kraft und Ueberblick verlassen, so glücken ihm meisterlich epische Gedichte, wie das Herzmäre von der Edelfrau, die, vom Gatten überlistet, das Herz des Geliebten gegessen hat und darum freiwillig in den Tod geht, oder die Freundschaftssage von Engelhart, für den sein Freund Dietrich das Gottesurteil besteht, wofür Engelhart den Freund mit dem Blute der eigenen Kinder vom Aussatz heilt. Mit Konrads „Klage der Kunst“ klingt sein Dichten in den Ton aus, der die Kunst seines Zeitgenossen ¶ Dante durchbebt: in das Gefühl künstlerischer Vereinsamung. Bezeichnend für den sinkenden Geschmack läßt sich die Folgezeit gerade Konrads weltliche Allegorie als gern befolgtes Vorbild gefallen. — In allegorische

Dichtung mündet die ritterliche Epik aus bei Kaiser Maximilian. Sein Weißkunig, vom Geheimsekretär Marx Treizsaurwein niedergeschrieben, von Hans Burgkmair (¶ Buchillustration, 3, Sp. 1390) illustriert, erzählt in Prosa Maximilians politisches Leben; der Teuerdank, von Propst Melchior Pfinzing redigiert, schildert in Versen des Kaisers Brautfahrt zu Prinzessin Ehrenreich, die des Teufels Dienstmannen Fürwittig, Unfallo und Neidelhart böswillig stören, aber nicht hindern können. Auch im Gebiet der Dichtung ist Maximilian der letzte Ritter.

6. Für die bürgerliche Dichtung des sinkenden Mittelalters ist damit der lehrhafte Grundton angeschlagen. Sie kann damit an geistlich-höfische Muster anknüpfen: in seinem „Wälschen Gast" hatte um 1215 der Friauler Kanonikus und Edelmann Thomasin von Circlaria eine auf völliger Beherrschung auch der ritterlichen Gedankenwelt beruhende Tugendlehre gegeben, kundig, kräftig, kirchlich gebunden, aber ohne eigentlich dichterischen Gehalt. Anspruchslos, aber in wundervoller Treffsicherheit, klug und wirksam gibt Freidanks Bescheidenheit (vollendet 1229) den Laien Bescheid über Kaiser und Papst, Stände der Welt und Frauen. Ein volkstümlicher Schatz uralter Spruchweisheit erscheint hier durch ritterliche wie geistliche Anschauungen gesinnungsvoll geläutert, nicht entstellt. — Mit beiden Richtungen, der volkstümlichen wie mit der Welt der Bildung zugleich rechnet eine neue Gattung ab, die satirische Novelle. Im bairischen Innviertel dichtet nach der Mitte des 13. Jhd.s ein Fahrender, Werner der Gärtner, im Meier Helmbrecht die Geschichte des reichen Bauernsohns, der über seinen Stand hinaus dem Rittertum zustrebt, aber als Wegelagerer am Galgen endet, weil er den Weg der Zucht und Sitte verläßt. Werner steht dem großen Bauernfeind Neidhart (s. unter 3), zu dem er sich bekennt, nahe, auch in seiner satirischen Stimmung: ohne Pathos schildert auch er mit behaglichem Spott das verworrene Treiben in der Tiefe. Auf Werner wieder greift, ihm nächstverwandt, der österreichische Dichter des sogen. Seifried Helbling zurück, der gegen Ende des Jhd.s in Wien, gleichfalls in satirischen Gedichten, den Verfall adeliger Sitte und das Eindringen von Bauern in den Adel beklagt. Zum komischen Epos erweitert diesen Krieg mit zwei Fronten ein Schweizer Bürger, wieder mit ausdrücklicher Anknüpfung an Neidhart: Heinrich Wittenweilers Ring parodiert zu Anfang des 15. Jhd.s bäurische Tölpelhaftigkeit, drastisch und übermütig bemüht er Dietrich von Bern und die Riesen der Volksepen, um seine raufenden Bauern zu zwingen, darin wieder ein Muster scherzhafter, nicht pathetischer Satire. Im Stil der Sittenpredigt bewegt sich dagegen der geistliche Verfasser von „Des Teufels Netz", um 1418 am Bodensee entstanden: der Teufel erzählt, wie er die Stände der Welt im Netze fängt, das als seine Fischer die Todsünden ziehen. So wird der Teufel selbst zum Sittenprediger. Kurz vorher vollendet der Tiroler Hans Vintler (1411) in seiner „Blume der Tugend" eine gereimte Ethik, die in systematischer Folge die einzelnen Tugenden und Laster behandelt. Er folgt darin einer italienischen Vorlage, dem Fiore di virtù, und weist damit bedeutsam in eine neue Zeit.

Die Epoche beginnt, in der das italienische Muster leise, aber unaufhaltsam auf deutsche Verhältnisse zu wirken beginnt. Italien entwickelt seine toskanische Schriftsprache auf dem Boden einer neuen, rein nationalen Kultur, von ¶ Dante als einem der ersten geformt, von ¶ Petrarka in gebundener Rede, von Giovanni ¶ Boccaccio als Prosa im 14. Jhd. hoch entwickelt. Zugleich schaffen die drei großen Italiener eine Literatur von moderner Eigenart, bürgerlich, national, im klassischen Altertum verankert. Damit geht die literarische Führung von Frankreich auf Italien über.

Am frühesten wirkt das neue Ideal in England, wo ihm Geoffroy Chaucer (1340—1400, in Genua 1373) die Bahn bricht. Von ebenbürtiger Nachahmung der Italiener schreitet er in der Rahmenerzählung der Canterbury-Geschichten (1386/90) sogleich zu eigner freier Produktion fort und bereitet damit die englische Literatur auf spätere Führerschaft vor (¶ Literaturgeschichte: III, C), darin freilich bis in das 16. Jhd. (Thomas Wyatt 1503—42, Henry Howard 1516—47) ohne würdige Nachfolge.

Auch in Deutschland war das 15. Jhd. für eine moderne Literatur noch nicht reif. Vintler (s. oben) erinnert im Inhalt seines Lehrgedichts lebhaft an den rund hundert Jahre älteren Bamberger Schulmeister Hugo von Trimberg und seinen „Renner" (vollendet 1313), der weitschweifig gegen alle Sünden der Welt eifert, ohne Freidanks humane Bildung, nüchtern und bürgerlich eng, von dem christlichen Ideal, das ihn einseitig beherrscht, zur Feindseligkeit gegen weltliche Dichtung verführt. Für die sorg- und planlos gewordene Satire auf alle Stände hatte ein lombardischer Dominikaner Jakob von Cessolis kurz vor 1300 eine brauchbare Einkleidung gefunden, indem er die Stände der Welt vom König bis zum Bauern den Figuren des Schachspiels verglich. Sein Schachbuch wurde bis 1375 viermal ins Deutsche übertragen; von den Bearbeitern erhebt sich der Alemanne Heinrich von Beringen (um 1300) am freiesten über den Ton der Predigt, indessen der Schweizer Leutpriester Konrad von Ammenhausen 1337 den reichsten Stoff und den breitesten Erfolg aufzuweisen hat. Ein Berner Dominikaner Ulrich Boner sammelt vor 1350 in seinem „Edelstein" hundert Fabeln, so daß hier die antike Gattung erstmals wieder selbständig wird, mit ihrer Moral in schlichtes Christentum umgesetzt, ohne Feinheit, leicht zufrieden in den oft gepredigten Grundlehren kirchlicher Sittlichkeit, aber gefällig und treuherzig, darum nicht unwürdig zuerst von allen deutschen Dichtungen gedruckt. Der Lehrdichtung des späten Mittelalters ist damit, wie auch durch den Druck Freidanks, des Renners und Teuerdanks, eine Anknüpfung an die neue Zeit gelungen, die dem Minnesang versagt blieb, dem ritterlichen Epos nur unter Aufgabe seiner gebundenen Form zuteil wurde. Bezeichnend steht in der Literatur dieser vorübergehende Verzicht auf die Kunstform an der im tiefsten aufgeregten, sachlich überreichen, darum formell gleichgültigen Wende zweier Zeiten.

Eine unveraltete L. des Abendlands im Mittelalter fehlt. — Die germanischen Literaturen in Pauls Grundriß der germanischen Philologie II, 1901—09², mit erschöpfenden Nachweisen: Deutschland von Rudolf Kögel und

Friedrich Vogt S. 29 und 161, die Niederlande von Jan te Winkel S. 419, Norwegen und Island von Eugen Mogk S. 555, England von Alois Brandl S. 941 ff. — Die romanischen Literaturen in Gröbers Grundriß der romanischen Philologie, 1897—1902: Mittellatein und Frankreich von Gustav Gröber I, S. 97 und S. 433, Spanien von Gottfried Baist II, S. 383, Portugal von Vasconcellos und Braga II, S. 129, Italien von T. Casini III, S. 1; — Vergl. auch Heinrich Morf in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I, 11: Die romanischen Literaturen und Sprachen, 1908. — Zum Deutschen vgl. ferner Wilhelm Scherer: Geschichte der deutschen L., 1905[10]; — Friedrich Vogt und Max Koch: Geschichte der deutschen L., 1904[2], 2 Bde.; — A. F. C. Vilmar: Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 1911[27]; — GG I[2].

Von Einzelarbeiten, die auch die sittlich-religiöse Haltung der deutschen L.denkmäler beachten, sei hingewiesen auf Zarncke: Ueber das althochdeutsche Gedicht vom Muspilli (Berichte d. Sächsischen Gesellsch. d. Wissenschaften, 1866); — E. H. Meyer: Eddische Kosmogonie, 1890; — A. F. C. Vilmar: Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evg. Geschichte, 1862[2]; — E. Joseph: Die Frühzeit des deutschen Minnesangs I: Die Lieder des Kürenbergers, 1896; — E. Wechssler: Das Kulturproblem des Minnesangs I: M. und Christentum, 1909; — A. E. Schönbach: Walther v. d. Vogelweide, 1910[3]; — Konrad Burdach: Reinmar der Alte und Walther v. d. Vogelweide, 1880; — Heinrich Kamp: Unser Nibelungenlied, 1910; — G. Freybe: Unser Nibelungenlied und das Christentum (Deutsches Christentum, herausgegeben von Julius Burggraf, 4, 1910, S. 95—102); — F. Panzer: Hilde-Gudrun, 1901; — Ders.: Das altdeutsche Volksepos, 1903; — A. E. Schönbach: Hartmann von Aue, 1894; — Saran: Hartmann von Aue als Lyriker, 1889; — H. Jacoby: Deutsche Predigt und religiöse Dichtung in der Blütezeit des Mittelalters (DEBl 33, 1908, S. 725—755). — Soweit die Dichter in Nebenartikeln behandelt sind, ist die Literatur dort zu suchen. **Alfred Götze.**

III. Literaturgeschichte seit der Reformation. Uebersicht.

III A. Deutsche L. der Reformationszeit; — III B. Französische L. seit 1600; — III C. Englische L. seit Mitte des 16. Jhd.s; — III D. Deutsche L. des 17. bis 19. Jhd.s; — Für die neueste Zeit vgl. ¶ Dichter und Denker des Auslands in ihrem Verhältnis zur Religion und ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit (in Deutschland), sowie die Artikel über ¶ Volksschriftsteller und über ¶ Presse und Religion. — Die Artikel behandeln die Stellung der sogen. weltlichen Literatur zu den sittlich-religiösen Fragen, nicht die Geschichte der theologischen und kirchlichen Literatur; für die theologischen Schriftsteller vgl. die Artikel über die einzelnen Universitäten und theol. Disziplinen wie ¶ Bibelwissenschaft: I E; II ¶ Bibelübersetzungen und Bibelwerke, ¶ Dogmengeschichte, ¶ Kirchengeschichtsschreibung, ¶ Homiletik, ¶ Katechetik usw.; über Erbauungsliteratur vgl. ¶ Seelsorge: V; ¶ Kirchenlied hat Einzelartikel, ebenso die theologischen und kirchlichen ¶ Nachschlagewerke und die kirchliche ¶ Presse. — Die L. der oben nicht genannten europäischen christlichen Völker ist nur in biographischen Einzelartikeln oder in den betreffenden Länderartikeln behandelt worden. Auf folgende Artikel sei verwiesen: Für die italienische L. vgl. ¶ Fogazzaro, ¶ Manzoni, ¶ Negri, Ada; — Für die russische L. ¶ Rußland, ¶ Tolstoi; — Für die skandinavische L. ¶ Dichter und Denker des Auslands, 3, ¶ Jacobsen, ¶ Pontoppidan, ¶ Lagerlöf, ¶ Geijer, ¶ Jörgensen, ¶ Strindberg; — Für die holländische L. ¶ Dichter usw. des Auslands, 4; — Die modern-katholische L.bewegung wird im Artikel über den ¶ Reformkatholizismus geschildert.

III A. Deutsche Literatur der Reformationszeit.

1. Luthers Welt in der Dichtung; — 2. Satiriker und Humanisten; — 3. Drama; — 4. Fabel; — 5. Ausgang und neue Ziele. — Zum deutschen Kirchenlied der Zeit vgl. ¶ Kirchenlied: I, 2 c.

1. Man hat in der L. des 16. Jhd.s von einer Reformationspause gesprochen. Der Ausdruck birgt ein Körnlein Wahrheit und eine große Ungerechtigkeit. Gewiß sind von der gewaltigen religiösen Anspannung der Zeit (¶ Deutschland: II) zugleich mit anderen geistigen Kräften auch die literarischen eine Zeit lang zurückgedrängt worden; gewiß hat die Reformation, wie in die nationale und politische Entwicklung, so auch in die literarische einen neuen Gegensatz getragen, indem sie die Glaubenseinheit der mittelalterlichen Gesellschaft aufhob. Aber keineswegs kann man behaupten, daß die Epoche, die das geistige Gesicht der neuen Zeit bestimmt hat, in der Gemüt und Geist ihr Gepräge erhalten haben auf Jahrhunderte hinaus, für die Literatur ausfalle. Geistige Freiheit, Idealismus und Sittlichkeit, den ungehemmten Zug zur Wahrheit und die Wucht der Sprache hat auch die Dichtung der neuen Zeit als Erbteil der Reformation bekommen. Daneben könnte die eigene poetische Leistung der Reformation getrost zurücktreten als eine gleichgültige Nebenfrucht, zufällig gereift da, wo so viel Gewaltigeres im Keim angelegt wurde. Tatsächlich aber ist das alles beherrschende religiöse Interesse der Reformationszeit durchaus nicht poesiefeindlich gewesen. Es bedurfte vielmehr der Hilfe der Dichtung, und die führenden Geister sind sich dessen früh bewußt geworden: Luther selbst ist zu allem auch ein großer Dichter gewesen. Im Beruf des Vaters wie im Wesen der Mutter greift ihm das Poetische am nächsten zum Herzen. Diese Züge sind es, die ihn in der bunten Kirchlichkeit der Bergstadt Mansfeld, der düsteren Asketik Magdeburgs, in Heiligendienst und Aberglauben rühren und fesseln. Die Natur der goldenen Aue und der heitere Sinn ihrer Bewohner prägen ihn zum hurtigen, fröhlichen Gesellen, sangesfroh und wunderbar frisch in der Beobachtung alles dessen, was ihm vor Augen tritt, dazu von einer packenden Gewalt der Sprache, die all dieser Beobachtung Leben und Farbe durch vier Jhd.e geliehen hat. Auf sprachlichem Gebiete liegt denn die Großtat Luthers, mit der er am unwidersprochensten und breitesten gewirkt hat: der Reformator, der das geistige Leben der Nation neu begründet, schafft auch die Form neu, in der es einherströmen und wachsen kann, — eine Leistung, wie sie auf sprachlichem Gebiet kein zweiter Deutscher aufzuweisen hat. Er füllt die junge Schriftsprache mit dem gewaltigsten Inhalt in Bibelübersetzung und Exegese, Predigt und Polemik (¶ Bibelübersetzungen, 2 ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 c; II, 4 ¶ Predigt), — alle auch an poetischem Gewinn so reich, daß es für Luthers Dichtergröße fast nicht nötig wäre, daß er selbst auch als Dichter das Wort ergriffen hätte. Er hat es getan, gewaltiger als irgend ein Zeitgenosse, und hat seiner Kirche das Kirchenlied geschaffen, das sie brauchte (¶ Kirchenlied: I, 2 c). Die gewaltige Bewegung lebt und arbeitet darin, aber alle persönlichen Beziehungen sind abgestreift: darum trägt Luthers Dichtung den Stempel ewiger Geltung.

2. Durch Luther ist Deutschland das Kernland der Reformation geworden. Die Kräfte, die hier die neue Zeit heraufgeführt haben, sind grundlegend auch für die neue Literatur: das Erwachen der Nation zu eigenem geistigem Leben, die Auflehnung der besonderen Kräfte gegen den Anspruch einheitlicher Leitung, den die Kirche vertreten mußte, die freudige Bejahung der Welt durch ein erstarktes Bürgertum von weltweitem Horizont und realer Bildung, die Entdeckung der antiken Kultur und Dichtung, entscheidend endlich die Ueberzeugung von der unheilbaren Verderbnis der Kirche. Durch den religiösen Genius Luther wurde das Sehnen der Zeit nach einer Reformation an Haupt und Gliedern in religiöse Bahn gelenkt; die Macht seiner Ideen zwang auch die Literatur in ihren Kreis. Die literarische Welt dicht vor Luther hatte zwei andere Wege für gangbar gehalten: der oberrheinische Gelehrtenkreis um ¶ Brant, ¶ Geiler, ¶ Wimpfeling erstrebte eine sittliche Erneuung vom Boden der mittelalterlichen Weltanschauung und der alten Kirche aus, rein durch satirische Widerlegung der Verderbnis. Namentlich Brants Narrenschiff hat in diesem Sinne durch das ganze 16. Jhd. und durch ganz Westeuropa gewirkt. ¶ Murner hat die durch Brant begründete Narrensatirik literarisch auf eine höhere Stufe geführt — er konnte in den Kampf gegen Luther einbiegen, ohne seinen Ausgangspunkt zu verschieben. Wo anderseits diese Satirik lutherisch wird, wie in Kaspar Scheidts Grobianus (1551), in der anschließenden Grobianus- und Teufelliteratur oder bei Johann ¶ Fischart, muß sie sich auch zum Widerspruch gegen Brants Grundüberzeugung fortbilden. — Anderseits erstreben ¶ Renaissance und ¶ Humanismus eine Befreiung der mittelalterlichen Seele rein mit ästhetischen und wissenschaftlichen Kräften. Ihr bestes Rüstzeug sind dabei Kunst und Literatur des klassischen Altertums, aus ihrer Belebung bauen sie ihre neue Bildungswelt. Religiös ist der Humanismus nicht bestimmt. In dem Augenblick, da das religiöse Interesse der Zeit das beherrschende wird, muß er darum die Führung verlieren. Bedeutende Humanisten, die weit in die neue Zeit hinein leben wie ¶ Beatus Rhenanus, bleiben von der Reformation unberührt, oder werden nur ganz äußerlich von ihr getroffen wie Eobanus ¶ Hessus, oder treten ihr wie ¶ Erasmus feindselig entgegen. Die sich ihr in die Arme werfen, gehen tragisch zugrunde wie ¶ Hutten, von den Führern verleugnet. Typisch ist das Schicksal des ¶ Crotus Rubianus, der witzig und wirksam wie wenige erst die scholastische Wissenschaft der alten Kirche bekämpft hat (vgl. ¶ Reuchlin), der gleich danach auch Luther zujubelte, aber doch mit seinem Rücktritt zum Katholizismus 1530 seine wahrhaft protestantische Tat beging. So stark und grundsätzlich waren diese Humanisten nicht, wie es das junge Luthertum von seinen Propheten verlangte. Schon als Luther die Begriffe Kirche und Rom von einander trennte, fielen die meisten zu Rom zurück. Im Konflikt der sittlichen mit ihrer ästhetischen Weltanschauung schien ihnen eher noch der Verzicht auf religiöse Selbständigkeit erträglich. In diesem Konflikt gehen die blühenden Pflanzschulen des Humanismus wie die Universität ¶ Erfurt jammervoll zugrunde, wie sie selbst eben erst die scholastischen Lehrstätten erdrückt hatten. Einzig in ¶ Wittenberg gelingt die Versöhnung von Reformation und Humanismus: ¶ Melanchthon vollzieht die Synthese. Durch Personalunion dieser Art ist es möglich geworden, daß die Reformatoren der Kunst ihrer Zeit Aufgaben wiesen, die im Grunde humanistisch gedacht waren.

3. Wie die Jünger des Humanismus betrachtete auch Luther Bibel und Kirchengeschichte, Legende und Taten der Väter stets auch ästhetisch. Er sieht im Buch ¶ Ruth den Stoff des Idylls, in ¶ Judith die Heldin einer guten, tapferen Tragödie, im Tobias (¶ Apokryphen: I, 1 b) eine liebliche, gottselige Komödie. Die Parabel vom verlorenen Sohn ist in seiner Zeit sechsundzwanzigmal dramatisiert worden, weil Luther den Stoff entdeckt hatte, zugleich freilich auch — und das bezeichnet die ästhetische Schwäche dieser Kunstbetrachtung — weil der Gegensatz zwischen dem reumütig heimkehrenden Sünder und seinem pharisäisch selbstgerechten Bruder so wirksam Luthers Gnadenlehre gegen römische Werkgerechtigkeit stützen konnte. In diesem Sinne ist des Burkhart ¶ Waldis Fastnachtspiel vom verlorenen Sohn 1527 das erste protestantische Drama, zugleich auch das beste Drama in niederdeutscher Sprache, das wir bis heute besitzen. Das Drama als williger Helfer der Kirche setzt hier ein Verhältnis fort, das durch das ganze Mittelalter gegolten hatte. Merkwürdig spät, erst zu Ende des 12. Jhd.s, setzt in Deutschland die Gattung ein mit dem noch dazu völlig vereinzelten Stück eines Geistlichen, dem Tegernseer Spiel vom römischen Kaisertum, vom Antichrist und himmlischen Reich. Die folgende deutsche Dramatik ist geradezu ein Stück des Gottesdienstes, im 13. Jhd. aus der kirchlichen Osterfeier mit dem Wechselgesang der drei Marien und der Engel am Grabe zum Osterspiel entwickelt. Indem der biblische Stoff nach rückwärts ergänzt wird, rundet sich das Osterspiel zum Passionsspiel (¶ Passionsspiele); es wird mit seiner nun deutschen Sprache und seinem wachsenden Aufwand an Figuren aus der Kirche ins Freie verlegt und lebt, dergestalt ausgebaut, von der Kirche freundnachbarlich behütet, z. B. in Oberammergau bis heute. An andere Kirchenfeste, ¶ Himmelfahrtsfest, ¶ Pfingsten, ¶ Fronleichnamsfest, schließen sich nächstverwandte Entwicklungen; zu ¶ Weihnachten und am ¶ Epiphanienfest zwingt die Jahreszeit zum Spiel im geschlossenen Raum. Neben dem dramatisierten Festevangelium werden im 14. Jhd. evangelische Erzählungen wie die von den klugen und törichten Jungfrauen, Legenden wie die von Frau Jutta oder dem hlg. Georg aufgeführt. Weltliche Motive schießen an: Würzkrämer und Grabwächter im Osterspiel, die Juden, Hirten und besonders die Teufel laden zu komischer Behandlung ein. Mit dem Stoff und seinem Ausbau ins Weltliche wächst die Teilnahme, und das 15. Jhd. kennt Weltdramen, die in mehrtägiger Aufführung und figurenreichster Darstellung vom Sündenfall bis zum jüngsten Tag, vom Himmel durch die Welt zur Hölle wandeln und, zumal in schweizerischen Städten, die gesamte Bürgerschaft wochenlang in Atem halten. In Nord- und Mitteldeutschland blüht indessen das enger umgrenzte Schauspiel im geschlossenen Raum. In seiner ernsthaften Richtung ist es eng mit dem Meistergesang verbunden, also

auch wie dieser religiös bestimmt. Es ist eine Betätigung der zünftigen Singschulen, daß sie Aufführungen veranstalten: sie versorgen offiziell ihre Städte mit Stücken und werden dafür vom Rat auf alle Weise unterstützt, z. B. dürfen sie in bestimmten Kirchen spielen. Dramatisiert wird hier schlechthin alles, aber stets nur ganz äußerlich, ohne Verständnis für das Wesen des Dramatischen, das in langer Praxis hier kaum gewachsen ist, aber auch fast ohne verständige Technik. Der Herold, der im Prolog die ganze Handlung entrollt, zerstört alle Spannung, Aufbau und Perspektive mangeln, Ortswechsel und Pausen kommen nicht zum Bewußtsein. Um so erfreulicher entwickelt ist die leichte Gattung des komischen, rein volkstümlichen Fastnachtspiels (¶Fastnacht). Namentlich in Nürnberg ist es aus sehr rohen Anfängen bei Rosenblüt und Folz zu einer bis heute nicht übertroffenen Kunsthöhe geführt worden von Hans ¶Sachs. Zu Fastnacht läuft eine maskierte Schar junger Leute durch die Gassen, vor der Tür einer Wirtsstube ordnet sie sich zur Schauspieltruppe und agiert vor den drin versammelten Biederleuten ihren Einakter. Bei einfachster Komposition, unter Verzicht auf Bühne und Szenerie steht hier Denk- und Sprechweise in vollster Harmonie zum Stoff, der ohne viel Ansprüche der kleinbürgerlichen Welt entnommen ist. Im kath. Land ist das Fastnachtspiel bald wieder in platte Rohheit versunken und im 17. Jhd. ausgestorben, die evg. Kirche hat mit der Feier der Fastnacht auch diese Spiele unterdrückt. So wurde das Erbe der Reformation wesentlich eine gelehrte Schauspieldichtung mit religiösen Stoffen. Paul Rebhuhn dichtet 1535 eine Susanna, 1538 eine Hochzeit zu Kana und steht damit im Drama deutscher Zunge voran; neben ihm bildet namentlich der Augsburger Sixt Birk die Gattung zum Schuldrama aus (Susanna 1532, Bel zu Babel 1535, Judith 1539), das alsbald die Jesuiten mit sicherer Technik, szenischem Geschick und großem Aufwand ihren Zwecken dienstbar machen.

4. Die uralte Dichtgattung der Fabel war trotz Boner (s. Sp. 2254) zu Beginn der Reformationszeit in Gefahr, zu erstarren und zu versanden. Daran sind nicht Mängel ihrer klassischen Grundlage schuld, im Gegenteil: der sogen. Aesop ist so tüchtig und geschlossen, daß er als Boden aller Fabeldichtung bis heute gehalten hat, fester als die antike Grundlage irgend einer anderen Dichtgattung. Aber er war zu vollendet, zu starr und zu reif, als daß er zu Fortbildung und Ausbau hätte reizen können. Aesops Fabeln sind dem Straßen- und Geschäftsleben des Altertums entnommen, die Tiere, die bei ihm sprechen, gehören einer ausgesprochen südlichen Fauna an. Jenes Leben schwand, diese Tierwelt gedieh nicht nördlich der Alpen, aber mitten in einer neuen Welt blieben die alten Gleichnisse stehen: kein Wunder, daß ihre Farben stumpf, ihre Motive blind wurden. Da hat zuerst Burkhart ¶Waldis (s. oben) die frische volkstümliche Gegenwart in die alte Fabel einströmen lassen. Keck und glücklich dichtet er in seinen Esopus (1548) das eigene Leben hinein, die Reisen seiner Rigaer Geschäftsjahre und die reife Erfahrung seiner hessischen Seelsorge, rückt das Ganze aus kahler Ferne in eine klare, warme Gegenwart und wendet sich vor allem wieder an die Phantasie. Er hebt die verstandesmäßige Lehrdichtung zur Poesie. Waldis ist der erste, der so an die Erneuerung der alten Fabel gegangen ist. Mit der Wirkung auf Welt und Literatur ist ihm freilich Erasmus ¶Alber zuvorgekommen. Sein Buch von der Tugend und Weisheit (1534), ausgezeichnet durch die anmutige Kunst, einen geringen Stoff zum reichen und belebten Bilde zu gestalten, wäre wohl nie geschrieben, hätte nicht Luther durch eigene Beschäftigung mit Aesop diesem Getreusten unter seinen Jüngern das Vorbild zur Fabeldichtung gegeben. So ist auch Albers Werk ein Denkmal für Luthers Verdienst um deutsche Poesie.

5. Drei Kräfte hatten zu Beginn der Reformationszeit eine neue Welt heraufgeführt, eine politische, eine religiöse und eine wissenschaftliche. Die politische Reform des Reiches an Haupt und Gliedern ist im Keim erstickt; so schwach hatte sich die Reichgewalt gezeigt, daß sich diese Idee nicht einmal hatte ausleben können. Die religiöse, reformatorische Bewegung dagegen hat sich ausgelebt. Aber noch im Jhd. ihrer Größe war sie zu spitzfindiger und engherziger Streittheologie gesunken (¶Orthodoxie), in Gegensätze, für die sich niemand begeistern konnte, verknöchert und überlebt, dabei zu philosophischer Erneuerung noch längst nicht reif. So wandten sich die besten Köpfe wie von der Politik so auch von der Theologie ab, und das kam der dritten jener Kräfte zugute, dem Humanismus. Manche Idee, die von der jungen Reformation ungestüm in den Hintergrund gedrängt worden war, konnte jetzt wieder aufleben, und wenn Schwung und Größe der Frühzeit auch hier verblüht sein mochten, mindestens Witz und Laune, Liebe und Sitte der frühen Humanisten (s. 2) konnten ihre Auferstehung feiern. Ja, wenn man das Wesen des ¶Humanismus weniger in der geistigen Durchdringung des Altertums sehen will, als in seiner formalen Erneuerung, so erhebt er sich gerade jetzt zu einem Gipfelpunkt in Nikodemus Frischlin (1547—90). Dieser formfertigste Dichter des 16. Jhd.s hat in biblischen und weltlichen Dramen (¶Lutherfestspiele), in lateinischer und deutscher Sprache mehr geleistet als die späteren Dramatiker Greff, Ackermann, Tirolf, Brülow usw. zusammen. Seine „Frau Wendelgard" ist das beste deutsche Drama der Zeit, sein „Julius Redivivus" hat noch in der matten Verwässerung des 18. Jhd.s den jungen Bismarck zu nationalem Selbstgefühl entflammen können. Frischlin hat Aristophanes und die historischen Bücher des AT in lateinische Hexameter gegossen; sein Dasein ist, wie seit Eoban ¶Hessus' Tagen das keines anderen Deutschen, in lateinische Dichtung getaucht. Lyrische, elegische, satirische Dichtungen umgeben den virtuosen Latinisten, und diese Leistung ist einem kurzen, stürmischen Leben abgewonnen, das in einem Gewebe aus Schuld, Mißgeschick und Feindseligkeit tragisch endete. — Neuen Zielen trachtet das Ende der Reformationszeit im Roman zu. Die lehrhafte Langeweile des 14. und 15. Jhd.s in lustige Prosa umgesetzt, ergab die beliebten Schwankbücher, die von Paulis „Schimpf und Ernst" 1522 über des Martin Montanus „Wegkürzer" 1557, Michael Lindeners „Rastbüchlein" und „Katzipori" 1558, Valentin Schumanns „Nacht-

büchlein" 1559 bis zu des alten Landsknechts Hans Wilh. Kirchhof „Wendunmut" 1563 die theologische Literatur der Zeit in immer dichterer Kette umschließen, wobei sich das Bedürfnis nach Unterhaltungsliteratur nicht eben veredelt. Mit dem Eulenspiegel nimmt das Niederdeutsche seinen einzigen, aber höchst bezeichnenden Anteil an der Weltliteratur. Sittlich am höchsten steht noch das Rollwagenbüchlein des Colmarers Jörg Wickram (1555), das doch wenigstens anstrebt, die überderben Schwänke, die man sich auf Schiff und Reisewagen erzählte, durch ehrbare Erzählungen zu verdrängen. Hier beginnt, durch Personalunion mit dem Schwankbuch vereinigt, der deutsche Roman. Zaghaft, aber aus eigener Kraft, ersinnt Wickram die Geschichte von der nach allen Hindernissen glücklichen Liebe des schottischen Ritters Galmy; seinen „Goldfaden" hat 1809 ¶ Brentano einer Erneuerung gewürdigt; in seinen „Guten und bösen Nachbarn" liefert er den ersten deutschen Familienroman.

Diese bescheidenen Ansätze sind alsbald durch die seit 1569 umlaufenden Uebersetzungen des Amadis erdrückt worden. Damit wendet sich die deutsche Welt endgültig spanischen und französischen Stoffen zu; so übermächtig wird diese Modedichtung, daß auch der größte Prosaiker des Jhd.s zu ihr übergeht, Johann ¶ Fischart. Damit aber haben Renaissance und Reformation ihre literarische Mission vollendet. Die Welt drängt neuen Entscheidungen, leidvollen Kämpfen, einer umstürzenden Erschütterung zu. In dieser neuen Zeit sucht sich dann auch die junge Barockdichtung ihren neuen Stil. Die breite Volkstümlichkeit hat ausgelebt, die Literatur zieht sich in enge Zirkel zurück, vom offenen Markt in die Studierstube der Gelehrten und in den Salon der Damen. Sie hört auf, deutsch, eigenrichtig, derb zu sein und wird fremd, gelehrt und galant.

Eine ausreichende Darstellung der gesamten Literatur der Reformationszeit fehlt, im Umriß decken die unter ¶ Deutschland: II genannten historischen Darstellungen das Gebiet auch literarisch. Vgl. auch die bei ¶ Literaturgeschichte: II, B genannten zusammenfassenden Werke. Für Deutschland stellt Friedrich Vogt eine Darstellung für die 3. Auflage von Pauls Grundriß der deutschen Philologie in Aussicht. — Die einzelnen Namen, Titel und Daten bei GG II². Die bedeutendsten Dichter haben Nebenartikel, in denen die sie betreffende Literatur genannt ist. Für die andern vgl. noch David Friedr. Strauß: Leben und Schriften des Dichters und Philologen Frischlin, 1856; — Karl Goedeke: Schwänke des 16. Jhd.s, 1879; — Wilh. Scherer: Die Anfänge des deutschen Prosaromans und Jörg Wickram von Colmar, 1877. **Alfred Götze.**

III B. Französische Literatur seit 1600.

1. Der allgemeine Charakter des f.en Geistes: a) das schwarze F.; — b) das rote F.; — 2. Die Anlage des religiösen Problems in F. bis 1600: a) Mittelalter; — b) Renaissance; — c) Reformation; — 3. Das 17. Jhd.: a) Die kath. Klassik; — b) der moderne Freigeist; — c) der Jansenismus; — d) der Hugenott Pierre Bayle; — 4. Das Revolutionszeitalter: a) der Katholizismus; — b) die Aufklärung; — c) Rousseau; — 5. Von Napoleon I bis 1848: a) Napoleon I; — b) die katholisch-romantische Literatur; — c) die religionsfremde Romantik; — 6. Von 1848 bis zur Gegenwart: a) die Religion der Wissenschaft, das rote F.; — b) die Autoritätsreligion römischer Art, das schwarze F.; — c) einsame Religionssucher; — d) der Protestantismus in der neuesten f.en Literatur; — e) der Reformkatholizismus. — Die Abkürzung F. bedeutet Frankreich, f. französisch.

1. Das religiöse Leben F.s hat seit dem Mittelalter unter dem Einfluß der zwei Mächte gestanden, deren Nebeneinander und Widerstreit wesentlich die französische Geistesart kennzeichnet.

1. a) Die eine Geistesrichtung ist geschichtlich und psychologisch bedingt durch die Herrschaft römischen Geistes in dem romanischen Volksstamm. Die Gewalt katholisch-gesetzmäßiger Autorität (¶ Katholizismus, 1) hat aufs stärkste dem Frankenvolk aufgelegen und es in verhältnismäßig kurzer Zeit romanisiert. Das konnte nur gelingen, weil in der f.en Geistesart ein ungemein ausgeprägter Autoritätssinn vorliegt, der allerdings in vielem sehr äußerlich ist: er haftet im Mittelalter an der Bischofsmütze und an der Krone, am Adel und an der Geistlichkeit. Er ist die stumme Bewunderung des geschlossenen Machtstaats, die staunende Unterwürfigkeit unter eine in sich selbst gefaßte Gewalt, die Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, kurz alle Tugenden in sich trägt und alle Kulturgüter verteilt. Politisch möchte man diese Geistesart als monarchisch, religiös als katholisch bezeichnen; beides hat die gleiche psychologische Wurzel im römisch autoritativen Geist, der Staat und Kirche F.s beherrscht, da das f.e Volk der bezaubernden Wirkung dieser Autoritätssysteme bereitwilligst nachgibt und ihnen treu anhängt. Es ist der antike Geist des Absolutismus, dem der f.e Volksgeist gern unterliegt, mag sich dieser Absolutismus auf aristokratischem oder demokratischem Boden äußern, mag er vom jesuitischen Papstgedanken oder vom Positivismus A. ¶ Comtes ausgehen. Daher ist dieser Autoritätseinfluß auf das f.e Volk formaler Art. Er haftet nicht an bestimmten Willensrichtungen, auch nicht in der Religion; vielmehr ist er die Neigung, die Macht anzuerkennen und zu verehren, sich der Autorität geistig und körperlich hinzugeben. Diese Geistesrichtung widerspricht also jedem klaren Individualismus; sie bleibt konservativ und mittelalterlich. Mag sie auf politischem Boden im Weichen sein, in religiöser Hinsicht hat der römische Geist das fromme Volksbewußtsein F.s bis in die Gegenwart immer wieder zu fesseln gewußt. Dem Ansehen der Institution, dem kirchlichen Machtcharakter konnte sich der eine große Teil F.s von Renaissance und Reformation über Revolution bis zur Gegenwart nicht entziehen. Und durch die Literatur F.s in diesen Jahrhunderten zieht sich dieser klerikal schwarze Streifen, von der Kirche immer neu geschwärzt und vom Volk immer wieder angenommen und getragen. Auf religiösem Boden wollen die kurzen Perioden, in denen ein antikirchlicher Geist die Autorität im Volk gewann, nicht viel besagen. Wie kurz hat ¶ Rousseau dies Volk beherrscht? und durch wen? Durch Robespierre (¶ Französische Revolution, 4. 5). Wird bei der Tiefe, in der dieser religiöse Abhängigkeitsinstinkt des f.en Volkes ruht, bei der Aeußerlichkeit, mit der dieses Volk in seiner Leichtblütigkeit auch diese Unfreiheit zu nehmen gewohnt ist, bei der Neigung, die Bequemlichkeit des Beichtstuhls gern zu genießen und dem äußeren Glanz eines Kultus durch den Sinnenreiz ohne viel Nachdenken zu unterliegen, wird bei dieser Verflechtung von historischer Gewöhnung und psychologischer An-

lage jemals die Macht der Autoritätsreligion, die nur Unmündige will, im f.en Volk zu entwurzeln sein?

1. b) Es wäre schlimm, wenn sich im f.en Volkscharakter nicht neben dieser formalen Autoritätsunterwürfigkeit ein geistiger Zug fände, der im Gegensatz zu dem römisch autoritativen Geist den Franzosen vielmehr als den Typus des Neuerungssüchtigen erscheinen läßt. Eine ungemeine Beweglichkeit des Geistes, eine starke Anlage, das Neue zu erfassen und in irgend einer Weise zu betätigen, eine Freude am Wechsel, ja ein Bedürfnis nach beständiger Anregung, nach neuen Meinungen und Moden ist in diesem Volk ursprünglich vorhanden. Günstige Naturbedingungen und eine alte Kultur haben in dem f.en Volk heiteres Temperament, eine fröhliche natürliche Lebensauffassung und den beweglichen Geist entwickelt, der im eigentümlichen Drängen nach Klarheit und Verstand sich gern der Verneinung und dem Zerstören zuwendet. Die starke Anlage zur Logik und zum gesunden Menschenverstand ebenso wie zum Humor und zur Ironie führen diesen Volksgeist leicht auf die Bahn des skeptischen Denkens und des anarchischen Wollens. Revolutionäre Neigungen liegen im f.en Volk stets zutage und lassen sich mit Leichtigkeit entfachen. — Das Kennzeichen dieser ganzen Geistesart in ihrem Widerstreit gegen den Autoritätsgeist liegt in der Verehrung der Vernunft. Der Franzose „räsonniert"; in diesem echt f.en Wort, das so bezeichnend neben dem zu recht bestehenden Urteile der Vernunft auch das „Vernünfteln" ausdrückt, ist zutreffend der Geist der Opposition und des Radikalismus enthalten, der gegen geistige Autorität, gegen Dogma und geistliche Bevormundung vorgeht. In dieser natürlichen Neigung zum Räsonnieren zeigt sich bei dem Durchschnittsfranzosen der wertvolle Trieb zur Aufrichtigkeit. Das beachtenswerte persönliche Streben nach Redlichkeit des Denkens widersetzt sich der Gleichförmigkeit, die der römische Geist von seinen Anhängern verlangt. Allerdings geht bei dem Franzosen diese stark subjektive Aufrichtigkeit dann bis zum lieblosen Verwerfen alles überkommenen Geistesguts, führt leicht zur Skepsis und richtet sich vorzugsweise gegen die Religion. Der kritische Geist ist nicht imstande auf das Wesen der Religion einzugehen, besonders nicht, wenn er in dieser Art des fröhlichen Radikalismus auftritt, wie ihn der Franzose liebt. Es ist auch nicht der Geist deutscher Kritik, der zweckvoll endlich doch zu irgend welchen positiven Erfolgen kommt. Der Franzose verfolgt mit seinem Räsonnieren gar keinen Zweck; gerade das Wesen dieser f.en psychologischen Art liegt in dem leichten sprunghaften, aber aufrichtigen Vernunfturteil ohne viel Denken an seine Folgen (¶ Aufklärung, 1 b ¶ Deismus: I, 3 b). Wie gefährlich dieser eigenartige Geisteszug, der die rote revolutionäre Farbe zu tragen verdient, der religiösen Innerlichkeit und überhaupt der Geistesvertiefung des f.en Volkes werden müßte, liegt auf der Hand. — Dieser Geist des Esprit und des Bonmots, der Negation und der Zerstörung lebt in allen Schichten des Volks. Nur ist es begreiflich, daß er sich aus Mangel an Geschlossenheit und systematischer Einheit niemals eine Macht gewinnen konnte, wie das schwarze F. der Autorität, das in seiner geschlossenen Organisation ohne weiteres die Uebermacht über den unstäten Räsonneur im Volk hat. Er ist nur produktiv geworden in einer literarischen Oberschicht, deren Einwirkung das Volk spät und unvollständig erfuhr. Die herrschende Rolle konnte diese psychologische Anlage im Volk nicht gewinnen; sie war ihm mehr Freude und Unterhaltung in seinen Feierstunden. Nur an wenigen Wendepunkten des geistig-nationalen Lebens hat dieser „Esprit gaulois" für kurze Zeit die Macht gewonnen, besonders wenn es den Widerstand gegen römisches Wesen galt. Formal ruhten in dem gallischen Geist alle wertvollen Antriebe für die Neuzeit: der Gewinn einer exakten Wissenschaft, einer Philosophie, die Herausstellung des Individualismus, der eine selbständige Kunst ermöglichte. Eine selbständige Religion aber vermochte dieser Geist nicht zu bilden; dazu fehlte ihm die Gemütstiefe, die aller Individualismus nicht ersetzen konnte.

Le Rouge et Le Noir, Rot und Schwarz, gallischer Freiheitsgeist und römischer Autoritätsgeist sind es, deren Kämpfe die politische und soziale Geschichte des f.en Volkes erfüllen. Nicht minder deutlich aber zeigt sich dieser beständige Kampf auf rein geistigem Gebiet in der L. Alle bedeutenden Geister F.s haben den Einschlag beider Faktoren. — Was hat die Religion mit dieser doppelten seelischen und historischen Veranlagung des f.en Volkes zu tun? Sie steht unter dem Zwang, ihr Geschick ganz von diesen beiden Mächten abhängen zu lassen, die dabei doch nur in der Lage sind, die Eigenart der Religion zu schädigen. Das Ziel für die Religion wäre wohl gewesen, mit Hilfe des gallischen Nationalismus sich von der römischen Autorität zu lösen, um dann unter Ueberwindung der gallischen Vernünftelei die Selbständigkeit der Religion als eines Geistesfaktors darzustellen. Diese religionsphilosophische Aufgabe ist in F. selten begriffen und niemals durchgeführt worden. Ist doch die einzige ganz große religiöse Erscheinung f.er Religion, ¶ Pascal, an diesem Problem zugrunde gegangen (vgl. unten 3 c und ¶ Jansenismus). Abgesehen von diesem so kraftvoll nie wiederholten Unternehmen, die Religion über den Gegensatz von Rot und Schwarz zu erheben ist aber die Fr. L. erfüllt von dem Streit, den das römische und das revolutionäre F. um die Religion, um ihren Besitz oder ihre Zerstörung führen. Nur aus dieser allgemeinen Art des f.en Geistes läßt sich das Schicksal der Religion in F. begreifen; an der Hand dieses Fadens ist allein die doppelsinnige wechselvolle Rolle zu verstehen, welche die Religion in der Fr. L. spielt.

2. Die Anlage des religiösen Problems in F. bis 1600. — 2. a) Der Kampf zwischen der römischen Tradition und dem Geist der Kritik in Sachen der Religion beginnt in F. im Mittelalter. In zwei Geisteserscheinungen tritt der eigentümliche kritische Trieb auf f.em Boden auf, um sich erst von dort zu andern Völkern zu verbreiten: im Nominalismus, wie er von ¶ Roscellin von Compiègne als wissenschaftliche Denkmethode angewendet und von ¶ Abälard vollendet ausgestaltet wird, und in der Mystik. In dem nominalistischen Gedanken (¶ Nominalisten ¶ Universalienstreit des Mittelalters), daß Kirche und

Dogmen doch nur Begriffe ohne Realitätswert sind, daß Wirklichkeit nur dem Einzelding und dem Einzelmenschen zukommen, liegt der erste große Angriff eines sich entwickelnden Individualismus gegen den Autoritätszwang des Romanismus. Abälard setzt seine individuelle Vernunft in entschlossenen Gegensatz gegen die römische Autorität: „Wenn alle Väter Ja sagen, ich sage Nein". Das ist die erste Regung eines kritischen Geistes, der gegen die römische Kirche für die Religion mit den Mitteln der Wissenschaft vorgehen will. Die andere, für den besonderen religiösen Geist noch bedeutsamere Bewegung, die ¶ Mystik, wird in F. getragen von Hugo von St. Viktor (¶ Viktoriner) und wird zu einer tief gehenden und breit in das Volk eindringenden Bewegung (¶ Amalrich von Bena). Hier behauptet sich der Individualismus des Glaubens kühnlich als selbständig gegen jede kirchliche Autorität. Gott ist im Herzen der Menschen, redet in ihrem Gewissen, offenbart sich ihnen in ihrem Geist.

2. b) Was diese Ansätze des gallischen Geistes im Mittelalter für die Religion begonnen haben, das führt in der Wende der Neuzeit die Renaissance durch. Sie rettet und festigt in F. die von dem Nominalismus begonnene kritische Arbeit durch den neuen Begriff exakter Naturwissenschaft. Nicht minder aber fördert der in der Renaissance sich bahnbrechende Persönlichkeitsgeist das von der Mystik leise begonnene Werk des Individualismus. Keine andere Nation griff so begierig die weltliche Idee von der freien Persönlichkeit, die über allen Sachen steht und deren allumfassende harmonische Ausbildung das Ziel der Menschengesellschaft ist, auf. Der religiöse Sinn des Individuums tritt in der f.en Renaissance zurück hinter dem intellektuellen Ideal des parfait homme, dessen Vernunft frei über aller Autorität steht. Allerdings wurde dieser Renaissancegedanke sofort ein Klassenideal, vorbehalten den geistig Hochgebildeten, denen ihre Herrschaftsstellung den Luxus solcher Weltanschauung und Persönlichkeitspflege erlaubte. Das f.e Volk merkt von dieser Herrschaft des gallischen Geistes im Individualismus wenig. Aber die römische Kirche merkt es. Denn jetzt zuerst äußert sich schriftstellerische Kraft im Sinne des freien gallischen Geistes gegen alle lateinischen Predigten und scholastischen Sentenzen und Summen in der Form schöngeistiger Literatur. Jetzt zuerst wird Weltanschauung geschaffen und verbreitet außerhalb der Kirchenmauern; Gedanken werden frei angeboten, die zur Entwicklung persönlicher Lebensanschauung, individueller Lebenshaltung und endlich auch zu eigentümlicher Religionsgestaltung führen können. Also auf weltlichem Boden wächst diese Entwicklung in F. in die Religion hinein; sie ist mit dem Renaissancebegriff der Persönlichkeit, nicht mit dem Reformationsproblem: „Gott und die Seele" verknüpft. Rabelais, Charron, Montaigne vor allem sind die Vertreter dieses neuzeitlichen Persönlichkeitsgeistes in F. ¶ Rabelais' „Pantagruel" ist eine klare Ausführung des Grundgedankens, daß die Natur und alles Natürliche gut sei, und daß der Mensch nur die Pflicht habe gemäß dieser Natur zu leben. So lehnt sich der natürliche Lebenssinn auf gegen kirchliche Askese und Naturverachtung. Lebensregel ist „Fais ce que voudras", und nach dieser Regel wird jeder Mensch nur Ehren- und Tugendhaftes tun, da die Natur ihn notwendig zu solchen Taten führt. Diese antike Formel des „Secundum naturam vivere" (naturgemäß leben) wird nun auch der Leitgedanke der epikuräischen Lebensphilosophie wie sie ¶ Montaigne in seinen „Essais" ausführt. Sein Epikuräismus ist im guten Sinn lebensfroh und genußfreudig; doch verbindet er sich mit einem verstandesmäßigen Skeptizismus, der sich gegen alle Wissens- und Glaubenswerte kehrt. Gesichert bleibt nur das Ansehen des Einzelmenschen, der sein Leben egoistisch naturgemäß vollzieht. In gemilderter Form tritt dieser Persönlichkeitskultus bei ¶ Charron, dem Priester, auf, der in seinem weniger bedeutenden „Traité de la Sagesse" die epikuräischen Gedanken schon stark mit stoischen Elementen verquickt und sie dadurch dem religiösen Gut mehr nähert. Alle drei Denker nennen sich Christen; aber ihre religiöse Forderung geht darauf, daß der Glaube sich der Vernunft anpasse. Die Vernunft ist das Siegel des natürlichen Menschen, und dieses muß auch die Religion an der Stirn tragen. Wie die Weltanschauung so erhält auch die Religion ihr Gepräge vom Individuum, dem allein maßgebenden Faktor des Renaissancezeitalters.

2. c) Wie einigt sich mit dieser Renaissancebewegung die Reformation (¶ Frankreich, 6 ¶ Hugenotten)? Sie steht zu ihr im Widerstreit. Die Reformation nimmt zwar das kirchliche Autoritätsgesetz vom Menschen, um ihn dagegen um so strenger dem moralischen Gesetz zu unterwerfen. Die Reformation gibt nicht die ersehnte Freiheit der Renaissancepersönlichkeit; sie hält sie vielmehr in ernster Abhängigkeit vom absoluten Gesetz des Gewissens, das Gottes Gesetz ist. Eine Neuordnung der Gesellschaft unter diesem Gesetz tritt ein, der sich alle unterwerfen: die „Institutio christiana", wie sie ¶ Calvin aufbaute, ist das Autoritätsgefüge, das als demokratische Machteinheit an Stelle der katholischen Hierarchie tritt. Aber eine nur zu nahe Geistesverwandtschaft bleibt doch zwischen der katholischen Kirche und der Reformkirche Calvins. Calvins Kirchenplan ist eng an das römische Autoritätssystem angeschlossen, sodaß der römische gesetzliche und dogmatische Einfluß, auch nicht frei von scholastischer Dialektik, tief auf die Hugenottenkirche einwirkte; und römisch-autoritativ ist auch die praktische Lebenshaltung, die Ethik des Hugenottentums, trotz seiner Pflege eines verheißungsvollen religiösen Individualismus (vgl. ¶ Calvinismus). Tatsächlich trat das Hugenottentum von den speziellen Geisteskulturaufgaben, wie sie die f.e Renaissance stellte, abseits. Trotz des blutigen Kampfes, den Rom und Paris gegen die ¶ Hugenotten führten, gehörte der Hugenottismus zur schwarzen Autoritätspartei, nur daß aus Rom ein Genf geworden war. Die Zukunftsaufgaben für die Religion in F. lagen aber nicht auf dieser Linie, sondern in der Entwicklung des Renaissancegeistes und in der Auseinandersetzung der Religion mit ihm.

In diesem Gedankenverhalt liegt nun auch die tiefere Antwort auf die Frage, warum der Hugenottismus in F. dem Katholizismus nicht widerstehen konnte. In seinen formalen Grundlagen dem Katholizismus zu ähnlich, versäumte er es, sich von den Geisteselementen der französischen Renaissance ergreifen zu lassen und auf sie reli-

giös einzugehen. Die Lage um 1600 ist daher folgende: Der gallische Individualismus ist in der Gestalt von Montaignes Weltanschauung im Begriff, die f.e Kulturgesellschaft sich zu erobern und vielleicht dem Geist persönlicher Religion Freiheit zu schaffen. Dem gegenüber hat die kath. Autoritätskirche, nachdem sie schon Mitte des 16. Jhd.s die königliche Gewalt ¶ Franz I für sich gewonnen hatte, sich siegreich an die Zermalmung des Hugenottismus begeben können. Doch bedeutet für sie auch nach dem Edikt von Nantes (¶ Hugenotten: II, 3) die Hugenottenkirche die geringere Gefahr; sie sammelt vielmehr ihre auf das Königtum gestützte Macht, um die bedrohliche neuzeitliche Geisteswelt, die abseits ihres Autoritätssystems entstanden ist, auf irgend eine Weise sich einzuverleiben. So stehen für das 17. Jhd. in F. zum ersten Mal die beiden Geistesmächte kirchlicher Autorität und wissenschaftlicher Freiheit im Kampf um die Religion einander gegenüber. Wir kennzeichnen im folgenden ihren Gegensatz in der Literatur.

3. Das 17. Jhd. ist für das religiöse Problem in F. deswegen so bedeutend, weil es in dem harten Gegensatz von Rot und Schwarz den einzigen aussichtsreichen Vermittlungsversuch zeitigt, den ¶ Jansenismus.

3. a) Das Prinzip der kirchlichen Autorität scheint im 17. Jhd. den Sieg über den f.en Volksgeist zu erringen. Die Kirche (¶ Frankreich, 8) hat noch einmal ihre gesamten geistigen Kräfte zusammengefaßt; sie unterdrückt die Reformation und engt die Renaissance ein. Allerdings gelingt ihr diese Gewalttat nur äußerlich. Geistig und besonders literarisch zeigt sich die Kraft des gallischen Geistes durch die Unterdrückung nur gewachsen. Doch tritt nun das kirchliche Autoritätssystem auch als literarische Macht auf. Das 17. Jhd. in F. kann literarisch nach keinem anderen Mann genannt werden als nach Bossuet. ¶ Bossuet ist der Repräsentant der f.en Autoritätskirche im 17. Jhd. wie kein anderer. Bei dem starken Leben, das in ihm pulsiert, wirkt alles, was er tut und schreibt, als Ausdruck höherer Gesetzmäßigkeit; seine Reden, seine Schriften erscheinen stets gerade zum rechten Zeitpunkt, um ihre volle Wirkung zu tun. Seine Frömmigkeit wird zurückgehalten von einer klaren Vernunft und einem starken Willen, nur das zu sagen, was der Kirche dient. Alles in ihm wird geregelt vom Glauben der Kirche; nur durch diesen Glauben werden ihm Welt und Leben verständlich. Der Gedanke hat Bewegungsfreiheit allein innerhalb der Grenzen, die ihm der Glaube gibt. Diesen Raum aber füllt Bossuet nun mit der Kraft seines Denkens in musterhaft logischer Weise aus. Das System des Katholizismus erscheint in diesem Kopf so rein und klar gedacht, daß durch dieses Denken, durch diese Persönlichkeit der kath. Autoritätsglauben ohne weiteres überwältigend wirkt. Nimmt man dazu eine glänzende Beredsamkeit, eine Sprache, die auf ihren Höhen auch des Hinreißenden nicht entbehrte, ein Temperament, das den religiösen Aufschwung mitzuteilen vermochte, so haben wir die eindrucksvollste Gestalt f.-kath. Weltpriestertums, deren Anpassungsfähigkeit schon imstande war, unter Zurückdrängung aller radikalen Geistesbewegungen den Wert kirchlicher Autorität bedeutsam ins Licht zu stellen. Literarisch weniger bedeutsam stehen neben Bossuet noch ¶ Bourdaloue und ¶ Massillon, deren Kanzelberedsamkeit dem katholischen Autoritätsglauben wertvolle Dienste leistete. Zu dieser priesterlich-literarischen Gruppe gehört auch ¶ Fénelon, dessen zarte Feder nicht stark genug war, den Bund mit dem Jansenismus zu vollziehen. Die kirchliche Autorität zog ihn mächtig zurück in ihre Bande. Um diese Gruppe großer maßgebender Männer schloß sich nun die Gruppe der Kleinen zusammen, die Masse der Nachahmer, Heuchler und Schwätzer. Die Form sahen sie sich ab; der Inhalt, der schon bei den Meistern stereotyp war, ging bei den Schülern verloren. Man lese, was La Bruyère in seinen „Caractères“ schließlich „de la chaire“ zu sagen weiß. Es ist vernichtend für die katholische Autoritätskirche und ihre Diener. Der geistige und literarische Prunk war das letzte Mittel dieser hohlen Kirche, ihren Gläubigen Eindruck zu machen: „Le discours chrétien est devenu un spectacle“ (¶ Predigt, Geschichte).

Und doch hatte diese veraltete Religion der Autorität auch in der weltlichen Literatur ihre Bekenner; denn sie war die Hofreligion, und daher mußte sich die höfische Literatur mit ihr im Frieden halten. Wir nennen nur den Größten unter ihnen, der aus Ueberzeugung Anhänger der Autoritätsidee war: Corneille (1606—1684). Schon als Jesuitenzögling erfuhr er den Einfluß der römischen Autoritätsreligion, die unzerstörbar seinem Wesen anhaftet als Ergebenheit an die Kirche und ihren Glauben. Auch redet er in seinen Werken niemals über Glaubensfragen; sie scheiden aus seiner literarischen Schöpfung aus. Und doch ist sein Theater der stärkste Ausdruck römisch-autoritativen Geistes, den die f.e Bühne erhalten hat. Seine bedeutendsten Heldengestalten entstammen nicht nur der römischen Geschichte (Horace, Cinna), sondern sie atmen auch den römischen Autoritätsgeist in ihren Tugenden und Fehlern. So verherrlicht das klassische Bühnenspiel Corneilles den klassischen Gesetzesgeist des Römertums, der in dem Katholizismus sich vererbend zur Zeit Corneilles eine nichts weniger als klassische Rolle für die Religion spielte. Aber diese Beobachtung lag dem einfachen der Kirche treu ergebenen Mann fern. Doch hat seine Dichterkraft dieser klassisch-autoritativen Menschenauffassung auch auf weltlichem Boden kein echtes Leben einflößen können. Wie die Religion, so wendet sich auch die Weltanschauung weg von diesen aristokratischen kalten Idealpersönlichkeiten, die mehr Begriffe denn Menschen waren. Wie in der Kirche, so blieb auch in dieser Kunst Corneilles zuletzt als wertvoll übrig nur die Form.

3. b) Ist das literarische Leben im autoritativen Katholizismus F.s doch recht gering, so herrscht dagegen bei der zurückgedrängten Gruppe der Renaissance-Individualisten und Freigeister ein fieberhaftes Leben. In ihrer literarischen Debatte wird das religiöse Problem eifrig behandelt, allerdings meist negativ. Konnte doch 1623 der Pater ¶ Mersenne behaupten, es gäbe in Paris 50 000 Atheisten. Allerdings hüteten sich die meisten, ihren Unglauben zu äußern. Aber begütigend sagte man von der Bibel, sie sei „un livre gentil, qui contient force bonne chosette“, und „les miracles et les dogmes n'en imposent point aux libertins“. — Dieser Geist verbreitet

sich nicht nur im geheimen; sondern er findet auch offen seinen literarischen Ausdruck, am bedeutendsten durch Molière und La Fontaine.

Molière (1622—1673) ist erfüllt von dem Geist ¶Montaignes und ¶Charrons (s. 2b, Sp. 2266) und beeinflußt von der Wissenschaftsphilosophie seines Lehrers ¶Gassendi; er ist ein Anhänger jener epikuräisch-stoischen Lebensauffassung, wie sie die f.e Renaissance eingeleitet hat. Verehrer des Persönlichkeitsideals, „l'homme de bien“, wie er es nannte, hat er einen ausgesprochenen Sinn für alles Natürliche und Vernünftige. Ernste Lebenserfahrungen aber lassen ihn nicht bei einem oberflächlichen Epikuräismus verharren; seine Weltanschauung wird immer mehr erfüllt von stoisch ernsten Gedanken. Im eigenen Selbst und in dessen Beherrschung liegt der Menschenwert. Weit entfernt von dem Libertinismus, den man ihm vorwarf, steht er allerdings der Religion zurückhaltend gegenüber. Das asketische Wesen katholischer Autoritätsreligion verwirft er. Aber des Unglaubens läßt er sich nicht zeihen; im Don Juan zeigt er das Zerrbild des Libertins, des Freigeists, schildert er den unmoralischen Adligen, der als Frömmler endet. Solches Verhalten ist widernatürlich und widervernünftig; dieses Treiben des Renaissance-Libertinismus gilt ihm als gottlos, zwar nicht im kirchlichen, aber doch im stoischen Sinn. Stoische Lebensideale führen also Molière weit ab vom kirchlichen Autoritätsglauben zu einem Vernunftglauben, der von dem fruchtlosen Freidenkertum der f.en Gesellschaft jener Tage geschieden ist. Nicht daß Molières Denken religiös wäre, aber sein sittlich-individualistisches Persönlichkeitsideal führt ihn über die Moral hinaus zu Gedanken, die auf individualistische Religiosität hinzielen. Molière stellt den echten gallischen Geist in seinem Freimut, seiner Natürlichkeit und fröhlichen Menschenbeachtung derart vorbildlich dar, daß er die Fesseln aller Nationalität sprengte und sein Theater der Weltliteratur einreihte.

Ein Aehnliches gilt für La Fontaine (1621—1695), dessen Fabeldichtung nicht weniger entschieden den individualistischen Geist des neuzeitlichen F. verbreitete. Nur geht ihm die ernste sittliche Wendung des Molièreschen Denkens durchaus ab. Er ist Epikuräer mit libertinistischem Einschlag, Freund von allem Schönen und Vergnüglichen; ein echter Renaissancecharakter, freimütig, naturliebend, der f.e Boccaccio. Geschult an antiker Bildung und ihrer Moral, hat er für die Religion keinen Blick, für die Kirche nur Verachtung. Sein Glaube an die Güte der Natur und die Gemächlichkeit des Daseins ist ein Egoismus, der sein persönliches Leben nicht vorteilhaft erscheinen läßt. Doch seine Kunst erfaßt die Menschen, befreit sie von veraltetem Denken und zieht sie hinein in den Lebensstrom der Neuzeit.

Nicht derart gleichgültig zur Religion steht La Bruyère (1645—1696), der weniger Künstler, aber mehr Denker ist; ein feiner Menschenbeobachter, dessen Charakterstudien erheblichen schriftstellerischen Wert behalten. Sie entspringen dem echten gallischen Geist, sind voller Leben und reicher Erfahrung; ein einheitlicher philosophischer Gedanke fehlt. Aber wahrheitsgemäße Berichte über die Kulturgesellschaft schüttet er vor uns aus, aufgebaut auf der allgemein individualistisch-epikuräischen Weltanschauung jenes Bildungszeitalters. Und in seinen realistischen Schilderungen fehlt nicht die Kirche, deren Kritik zum Teil sehr bitter ist. Wie tief mußte geistig eine Kirche stehen, die öffentlich und unangefochten derart als Komödienhaus menschlicher Eitelkeiten hingestellt werden konnte. Leerer Schall erfüllt die Kirchen, bis wieder einmal eine Zeit kommt, die Sinn hat für die Einfachheit und Wärme des Evangeliums. „Une simple explication de l'évangile, jointe aux mouvements qui inspirent la conversion“: in diesen Worten liegt bei La Bruyère ein Streben, eine Sehnsucht nach Religionserneuerung, die ohne Rücksicht auf Dogma und Kirche, im persönlichen Gefühl, in der Bekehrung ihre Begründung sucht. So werden Ansätze zur Religion auch im Lager des Radikalismus und der Skepsis, im roten F. laut, ja sie verdichten sich zu einer eigenen Bewegung.

3. c) Diese Bewegung ist in ihrem Anfang eine innerkatholische, die aber stark unter dem Einfluß des neuzeitlichen Individualismus und der neuen Philosophie ¶Descartes' steht. Eingeleitet und begleitet wird sie von allerhand mystischen und pietistischen Religionsregungen (¶Mystik: II), die in mehr oder weniger enger Beziehung zum römisch-autoritativen Katholizismus stehen. Die bedeutendste Erscheinung derart ist ¶Franz von Sales, dessen Mystik namentlich durch seine „Introduction à la vie dévote“ einen starken Einfluß auf manche Volkskreise F.s gewann und vom Katholizismus sehr geschickt im Sinne einer Gegenreformation benutzt wurde. Tatsächlich paßte aber diese Mystik nicht in den römisch-kirchlichen Rahmen, und nur die weiche Art von Franz von Sales konnte sie in dieser kirchlichen Bindung dulden. Vielmehr ging diese Mystik sehr bald sektiererische Wege (vgl. Frau von ¶Guyon u. a.). Trotzdem wurde die Mystik dieser Art nicht fähig, die wissenschaftlichen Grundsätze der Neuzeit, die geistige Erbschaft der Renaissance, in sich zu verarbeiten.

Die Stellung dieser Aufgabe ist das eigentliche Verdienst des ¶Jansenismus, der es unternimmt, die Wissenschaft und den Individualismus auf die Religion anzuwenden und dem religiösen Freiheitsgedanken in dem Autoritätssystem der kath. Kirche Raum zu schaffen. Eine ausgebreitete Gelehrtenschule (¶Jansenismus, 4), die edelsten Denker des damaligen F., versuchen sich an diesem Problem. Eine gewaltige Polemik scholastischer Art knüpft sich daran an, eine Literatur, die in das Gebiet der Dogmengeschichte fällt. Nur der größte Geist in dieser Gruppe vermag es, diesem religiösen Streit sein dogmatisch-kirchliches Gepräge zu nehmen und mit seinen Schriften zur individuellen Religion Literaturdenkmäler ersten Ranges zu schaffen: ¶Pascal (vgl. ¶Jansenismus, 3—4). Mit der Vernichtung der jesuitischen Moralpraxis (¶Kasuistik: I) in den „Lettres Provinciales“ vor dem allgemeinen Bildungsbewußtsein trifft er die römische Autorität selbst ins Herz. Aber er hatte nicht die Kraft, auf dieser neuen sittlichen Grundlage den Religionsgedanken traditionsfrei im Anschluß an die Neuzeit und den gallischen Geist aufzubauen. Mit den Ansätzen zur individualistischen Frömmigkeit sank er vielmehr wieder dem römischen Autoritätswesen in die Arme, das die Flammen freien Geistes in dem von Pascal erdachten apologetischen Vermitt-

lungssystem schnell erstickte. Mit dem Tode Pascals und durch die Tatsache, daß seine „Pensées" unvollendet geblieben waren, war das literarische Schicksal des Jansenismus besiegelt.

Zwar die Sympathien der literarischen Kreise gehörten in weitem Maße dem Jansenismus, für den selbst ein religiös so indifferenter Kopf wie Boileau Interesse hatte (¶ Jansenismus, 5 a). Aber ihn zertritt nun die rohe Gewalt der Hierarchie (¶ Jansenismus, 4), und der einzige literarische Genius aus jansenistischer Schule, Racine, kann nur in schwachen Andeutungen seinen Zusammenhang mit dieser edelsten Geistesbewegung des religiösen F.s erweisen. — Das Leben Racines zeigt in gültiger Weise die Tugenden und Schwächen des Jansenismus als religiöser Geistesbewegung. Seine ganze Erziehung verläuft innerhalb des Jansenismus; die Schulen ¶ Port-Royals bilden seinen Geist mit den Schätzen der Antike und des Christentums. Dann tritt der Mann als Theaterdichter auf und entfremdet sich dadurch schnell dem asketischen, weltscheuen Geist des späteren Jansenismus. Aber lange hält seine empfindsame Seele diesen Bruch nicht aus; er verzichtet auf das Theater, und im Glanze königlicher Gnade und in enger Verbindung mit den jansenistischen Freunden bringt er quietistisch sein Leben zu Ende. Der Jansenismus erzog kein führendes Geistesheldentum, aber er bildete feinsinnige Gemütstiefe. In dieser Gemütsrichtung verrät nun das Theater Racines deutlich den jansenistischen Gemütseinschlag; der Individualismus tritt bei ihm als Stimmung, als tragischer Charakter auf. Ohne Zweifel ist Racine der gehaltvollste der klassischen f.en Dramatiker, und der Weimarer Dichterkreis, voran ¶ Schiller, wußte, warum er auf deutsche Bühnen gehörte. „Phädra" bleibt ein Stück, in dem der gallische Geist am stärksten in das Gefühlsmäßig-Persönliche überflutet, und in dem der jansenistische Geist sich auch im weltlichen Gewand sittlich anregend und religiös vertiefend geltend macht.

3. d) So still und versteckt fließt der religiöse Geist des Jansenismus in der f.en Literatur aus, während die Gewaltpolemik des Jesuitismus ihre Scheinsiege über ihn gewinnt und damit nur den stärkeren Gegner, den radikal anarchischen Geist des roten F.s, auf den Plan ruft. Der Jansenismus trat von der literarischen Bühne ab; aber an seiner Stelle lieferte am Ende des 17. Jhd.s noch der Hugenottismus das große Werk, das aus gallischem Geist geboren die Führerrolle im 18. Jhd. übernehmen sollte: Pierre ¶ Bayles Dictionnaire historique et critique. In dieser Großtat, die als gallischer Renaissance-Individualismus auf Grund neuzeitlicher Philosophie im Protestantismus gewachsen war, sammelten sich die zerstreuten Ansätze des f.en 17. Jhd.s in einem individualistisch-kritischen Religionsbegriff. Der literarische Ertrag für die Religion liegt in den breiten Anmerkungen von Bayles Dictionnaire vor; er war weit positiver, als das 18. Jhd. F.s ihn verstand.

4. Gehört aufs Ganze gesehen im 17. Jhd. der Sieg in Sachen der Religion dem schwarzen F., der römischen Autoritätskirche, und durfte dieses Jahrhundert der Literatur sich nach der priesterlichen Gestalt Bossuets nennen, so gehört das 18. Jhd. dem roten revolutionären F., und sein Prophet in Literatur und Religion ist ¶ Voltaire.

4. a) Der Triumph der Autorität im 17. Jhd. beruhte auf der kirchlichen und monarchischen Organisation; er stützte sich nicht auf das geistige Leben des Volkes, dessen anarchischer Geist sich immer mehr verbreitete. Als nun anfangs des 18. Jhd.s (¶ Frankreich, 9) in F. schwache Hände die Macht der Kirche und des Staates verwalteten, brach das morsche Autoritätsgebäude in sich zusammen. Es ist erschütternd, wie stumm und widerstandslos der kirchliche Autoritätsglaube stirbt. Die Saat der geistigen und religiösen Verflachung im jesuitischen Katholizismus geht jetzt reichlich auf. Niemals war die Kirche in F. so gänzlich arm an jedem geistigen Leben, so völlig verlassen von Vernunft und religiösem Auftrieb. Nur politische Interessen, nur die Verteidigung zeitlicher Kirchengüter beschäftigt die Hierarchie, während ihr der Rest von Anhängern, den sie noch behalten hatte, geistlich entglitt. Da ist auch kein Name zu nennen, dessen Träger durch eine schriftstellerische Leistung den Niedergang dieser Autoritätskirche aufgehalten hätte; denn alles, was an Intelligenz in der Geistlichkeit vorhanden war, schlug sich bei Zeiten vom schwarzen zum roten F. Der einzige Schriftsteller, der für das Autoritätssystem zu nennen wäre, ist der Höfling Saint Simon (1675—1755), dessen Memoiren die fromme Unterwerfung einer devoten Seele unter katholische Religion und Kirche atmen. Aber dieser Mann wirkt in der f.en Literatur des 18. Jhd.s wie eine Reliquie; er ist ein Nachzügler, der aus Versehen mit hineingeraten ist in das Revolutionszeitalter. Seine Anhänglichkeit an die konservativen Mächte ist ein Archaismus, der in der Bildungswelt F.s keinen Platz mehr hat. Die kath. Autoritätsreligion hat für die f.e Literatur des 18. Jhd.s ausgespielt.

4. b) Dagegen ist die Literatur erfüllt von den neuzeitlichen Gedanken der exakten Wissenschaft, der psychologischen Erkenntnis, des Vernunftindividualismus. Die Aufklärung setzt sich durch. Der Wissenstrieb befreit den Menschen von den Resten des Mittelalters, und eine neue naturalistische Lebensauffassung (¶ Aufklärung, 4.5) schafft sich allgemeine Anerkennung. Was wird in dieser ganz neuen, der Verinnerlichung abholden Literatur aus der Religion? — Wir führen aus dem Anfang des 18. Jhd.s zwei Beispiele aus der schönen Literatur an, die das Schicksal der Religion im f.en Roman jener Zeit überhaupt kennzeichnen: Lesage und L'abbé Prévost. Lesage (1668—1747) ist mit seinen Gesellschaftsschilderungen des „Diable boiteux" und seinem Schelmenroman „Gil Blas" der Vollender von La Bruyères philosophischen Charakterstudien (s. 3 b, Sp. 2269 f). Nur ist bei Lesage viel mehr Kunst und viel weniger philosophisches Eigenurteil. Eine Stellungnahme zur Religion fällt überhaupt weg. Genug daß die Kirche und die Priester als rückständige Elemente der Gesellschaft vorkommen. Die Kritik des Individuums richtet sich aufs schärfste gegen die Autoritätsinstitute der Regierung und Kirche, die von schamlosem Egoismus geleitet zur Schädigung des Volkes führen. Aber aus diesem Individualismus erwächst keine Regung für die Religion als seelisches Gut; sie ist für die moderne Kulturgesellschaft erledigt. Noch über-

raschender zeigt sich dieser Wegfall alles religiösen Interesses in des Abbé Prévost (1697 bis 1763) Liebesroman „Manon Lescaut“. Dieser Roman ist in F. die Anwendung des neuzeitlichen Individualismus auf die Liebe, deren persönliche Gefühlsmacht die Menschen zueinanderzieht ohne jede Rücksicht auf Sitte und Gesellschaft. Manon und ihr Chevalier des Grieux verzehren sich in diesem Liebesfeuer zu einander, unbekümmert darum, daß ihre Liebe außerhalb der Sitte, der Gesellschaft steht, ja daß sie ins Unglück führt. In diesem Roman steckt die ganze neuzeitliche Liebesromantik; er ist die Vita Nuova der Franzosen in ihrer gallischen anarchisch-revolutionären Eigenart. Und dieses Buch voll Leidenschaftssturm und Empfindungsreichtum, dieses Denkmal rein individuellen Gefühlslebens schreibt ein Abbé, der bei diesem Eintreten für den gallischen Geist keinen Gedanken und kein Wort für die Religion, für das fromme Persönlichkeitsgefühl übrig hat. Die Liebe gibt dem Priesterdichter poetischen Schwung, die Religion nicht. Unter diesem Gesichtspunkt stellt dieser Roman des Priesters gleichsam den Trumpf religiöser Gleichgiltigkeit dar, mit dem die f.e Literatur die Religion endgültig abtut.

Die neue Tagesordnung der f.en Literatur bestimmt ¶ Voltaire. Er ist dazu berufen, weil er jede Gattung der Literatur beherrscht und in einer unendlich ausgebreiteten Schriftstellerei das Epos und das Drama, den Roman und die Novelle, das Epigramm, den philosophischen Dialog und die wissenschaftliche Abhandlung gleichermaßen in den Dienst der Aufklärung, der Verbreitung seiner Lebensanschauung stellen kann. Er ist der allseitige bedeutendste Vertreter des gallischen Geistes in der f.en Literatur und zeigt die Tugenden und Schwächen der unbegrenzten Kritiklust, der Freude an Negation und Auflösung, des leichten Esprit und des beißenden Witzes wie kein anderer. Er ist für das rote F. auch der endgültige Zerstörer des Autoritätskirchentums und als unentwegter Verfechter des Individualismus der schärfste Gegner des kirchlichen Gemeinschaftswesens. Ebenso aber ist er in der f.en Literatur derjenige, der die Notwendigkeit der Religion als Volkserziehungsmittel und als Weltordnungsprinzip betont und der f.en Kulturgesellschaft im rationalen Theismus einen Religionsersatz anbietet (¶ Deismus: I, 3 b). Dieser rationale Theismus, der in der Zweckbewunderung der Natur seine Befriedigung findet, ist zu dürftig, als daß die f.e Literatur, geschweige denn die f.e Volksseele sich lange mit ihm aufgehalten hätte: Sie läßt sich an dem Zerstörungswerk genügen und kümmert sich nicht um dieses rationale Religionsprodukt, das in Voltaires Nachfolge von der f.en Aufklärung noch eine Zeit lang mit sehr wenig Ernst ausgeboten wird. Das rote F. eilt zu einem Pyrrhussieg. — Die Literatur, die sich um diese Gedanken Voltaires zusammendrängt und sie weiterführt, ist fast nur populär-wissenschaftlicher Art; das schöngeistig-literarische Moment fehlt jetzt ganz. ¶ Montesquieu schreibt seine „Lettres persanes“, seinen „Esprit des lois“. Im Grunde völlig irreligiös, ist ihm die Religion eine Regierungs- und Polizei-Einrichtung. Ob Christentum, ob Islam, ist gleichgültig, wenn der Glaube eine gewisse Ordnung erhält und volkserzieherisch wirkt. Und was bedeutet den ¶ Enzyklopädisten die Religion? Man findet in den ersten Bänden der Encyclopédie Aufsätze von erstaunlicher Orthodoxie, die nicht nur etwa von einigen vorsichtigerweise gewonnenen Abbés geschrieben sind, sondern auch aus der Feder d' ¶ Alemberts und des Atheisten ¶ Diderot stammen. Diese geheuchelte Achtung vor der Religion kann nicht darüber täuschen, daß sie nur Mittel war, der Encyclopédie Druckerlaubnis und Einführung in alle Bildungskreise zu ermöglichen und dem Grundsatz Geltung zu verschaffen, daß dem Volk die Religion, die Dummheit erhalten werden müsse. Mit Voltaire huldigte auch die ganze Gruppe der Enzyklopädisten diesem verächtlichen Prinzip. Das Volk hat sich nach 1793 dafür an der Aufklärung gerächt, und das Autoritätsgefüge dankt dieser Lüge seine Auferstehung. Hinter dem brüchigen Schein der Religionsverehrung ließ die Enzyklopädie deutlich werden, daß ihr rationaler Wissenschaftsformalismus nichts von der Religion übrig zu lassen gedachte. In klarer Zusammenfassung liegt dieser Materialismus mit seinem Atheismus in ¶ Lamettries „L'homme machine“ und ¶ Holbachs „Système de la Nature“ vor. Damit war die religiös entleerte Literatur des roten F.s reif zur Revolution.

4. c) Beachtenswert ist, wie sich in dieser geistigen Vorbereitung der Revolution in der Literatur ein neues Autoritätsprinzip bei den Enzyklopädisten bildet: die Vernunft. Und diese Autorität verkündet auch Robespierre auf der Höhe der Revolution als Göttin (¶ Französische Revolution, 4. 5). Die Vernunft wird als Religionsgedanke verkündet; ihr erheben sich Tempel. Wie konnte das intellektualistische Bildungsprinzip der Vernunft für das Volk auch nur kurze Zeit lang den Wert einer Religion annehmen? Daß Robespierres religiöses Narrenspiel gelang, verdankt er Rousseau. — ¶ Rousseau (vgl. ¶ Deismus: I, 3 b) ist eine stark zwiespältige Seele, in deren Individualismus nicht nur Verehrung für die Vernunft und Natur, sondern auch die Welt der Gefühle und Empfindungen ihren Platz haben; er hat religiöses Gemüt. In der Tat sind seine Werke in der f.en Literatur des 18. Jhd.s die einzigen, in denen sich persönliche Religiosität, Hinwendung zum frommen Gefühl, Bedürfnis nach Innigkeit, nach Seelenvertiefung zeigt. Sein Roman „La Nouvelle Héloise“ hat durch die neuzeitliche Stimmung der Natur- und Menschenauffassung eine bedeutsame Nachwirkung in der allgemeinen Geistesgeschichte gehabt. Diese Gedanken treten bei Rousseau nun in stark demokratisch-revolutionärer Weise auf. Weit unterschieden von der geistesaristokratischen Aufklärung der Enzyklopädisten findet er seinen Anhang in der Masse des Volkes, die seiner populären Naturpredigt, seiner Verkündigung von der guten und frommen Anlage des von der Kultur nicht verbildeten Menschen gerne lauscht. Aber es ist ihm nun nicht gelungen, von dieser modernen Individualreligion einen objektiven Begriff für die f.e Volksseele zu geben. Vielmehr fällt er bei diesem Versuch wieder in die Bande der Autoritätsidee des schwarzen F.s, wie sie auch schon dem rationalen Theismus der Enzyklopädisten nahe lag. Im „Contrat social“ stellt er den Begriff einer rationalen Staatsreligion auf, die um der bürgerlichen Ordnung und Moral willen von allen Bürgern ge-

glaubt werden muß. Das Bekenntnis zu einem rationalen Gottesbegriff wird unbedingt verlangt und gehört zu den Untertanenpflichten. Nicht ein neuer Religionsbegriff des Gefühls entsteht aus Rousseaus Werk, sondern ein Kompromiß der religiösen Freiheitselemente mit kath. Autoritätsgedanken. — Diese Saat des roten F. ist es, die in den Revolutionstagen furchtbar aufgeht. Der extreme Radikalismus des gallischen Geistes umgibt sich mit der Autorität und Macht einer „katholischen" Hierarchie. Und auf religiösem Boden führt diese Umkleidung des religiösen Radikalismus mit dem autoritativen Prachtgewand zu der Fratze der staatlichen Vernunftreligion (s. oben). Gerade das an Rousseaus religiösem Denken, was das wenigst Wertvolle und wenigst Originelle war, wurde erhalten. Dagegen seine Gefühlstiefe ging im Blut der Revolution unter; im Sieg des revolutionären F. und in der Vernichtung aller wirklichen Religion bei dem f.en Volk triumphierte tatsächlich das schwarze F., der Autoritätsinstinkt. Den Radikalismus, in den die Literatur des 18. Jhd.s auch die Religion hineingezogen hatte, kann das f. Volk nicht ertragen; und der Teil von Rousseaus Geist, der in der Revolution sich auslebte, konnte ihm die Bedürfnisse seiner Seele nicht erfüllen. Die hohle Machtautorität des roten F. mußte daher nach kurzer Herrschaft in ärgste kirchliche Reaktion umschlagen (¶ Französische Revolution, 5—6). Während in Paris die letzten Reste revolutionärer Dekadence und geistigen Cynismus sich um das Direktorium sammeln und im physischen Wohlleben das einzige Glück des l'homme machine auskosten, huldigt das Volk im Lande seinem alten Autoritätsglauben, für den es schnell einen neuen Gipfelpunkt erhielt: das Kaisertum, Napoleon.

Der religiöse Individualismus in der Literatur F.s hat seine Unfähigkeit, der Volksseele die rechte geistliche Gabe zu geben, mit seiner Vernichtung in der Autoritätsreaktion büßen müssen. Nach der Niederlage in der f.en Revolution ist es ihm bis heute nicht wieder gelungen, festen Boden im f.en Volk zu gewinnen. Die zwei Seelen im f.en Volkscharakter, die römische und die gallische, deren Vereinigung und Durchdringung gerade für die Religion im 18. Jhd. die Aufgabe war, klaffen wie im 17. Jhd. nun wieder für das 19. Jhd. in schärfstem Gegensatz auseinander.

5. Von Napoleon I bis 1848. — 5. a) Die Ueberlieferung der f.en Literatur war mit der Revolution abgebrochen. Nun kam der katholische Autoritätsglaube wieder, beherrscht von ¶ Napoleon (¶ Frankreich, 9—10 ¶ Französische Revolution, 6). So stark war durch die Reaktion die kulturelle Macht dieses Diktators und Kaisers, daß von ihm auch die neue Literatur, der neue religiöse Geist beeinflußt wurde. Allerdings war dies nur dadurch möglich, daß er sich dem Geist des römischen Autoritätswesens ganz anpaßte und durch engstes Polizeiwesen und straffste Zensur alle freieren Regungen der Literatur unterdrückte. So fern steht er der modernen individualistischen Geistesströmung, daß er das seine Unbildung kennzeichnende Wort sagen kann: „On se plaint de ce que nous n'avons pas de littérature, c'est la faute du ministre de l'Intérieur". Durch das Ministerium, durch die Schulordnung konnte er es allerdings unternehmen, dem französischen Volk eine gleichförmige Geistesbildung aufzuzwingen, die sich der Regierungsgewalt bequem unterwarf und seinem Machtinstinkt die Untertanendienste widerstandslos leistete. Dazu glaubte er nun auch die Religion verwenden zu können. Er führt seit 1807 in F.s Schulen einen Katechismus ein, der in religiösen Formen nur zur Unterhaltung und Unterstützung Napoleons und seiner Familie aufforderte. Und der Papst genehmigte dieses Schulbuch. Wie sollten bei solcher Verwendung des Unterrichts irgendwelche höhere Bildungsziele erreicht werden? Eine Rücksicht auf die Religion kannte Napoleon nicht; er ist der Fortsetzer der Enzyklopädisten mit ihrer Vernunftreligion als politischem Ordnungsmittel (s. 4 b). Nur übertrifft sie Napoleon darin, daß er alle Vernunft und Aufklärung beiseite läßt und den Gedanken, daß dem Volk die Religion, die Unselbständigkeit erhalten werden muß, in kalter Ueberlegtheit zum politischen Machterhaltungsmittel verwendet in Gestalt des Religionssystems der kath. Kirche. Aber das Volk beugte sich doch nicht religiös vor diesem Kaiser, sondern vor den frommen Autoritätsmächten, die von Rom her zu ihm wirkten. Der Papst, von Napoleon aufs schwerste mißhandelt, erschien als der Repräsentant der christlichen Moral und Religion gegenüber der gottlosen weltlichen Macht. Bei Napoleons Sturz konnte die kath. Kirche F. wieder zu ihren treuesten Anhängern zählen (¶ Frankreich, 10).

5. b) Zu diesem religiösen Erfolg trug nun auch eine Literatur bei, die, in Napoleons Zeit entstehend, aus eigner Neigung sich den kath. Frömmigkeitsgedanken hingab und in religiösem Abflauen doch die f.e Geisteswelt bis etwa 1848 beherrschte: die ¶ Romantik. Naturgemäß setzte die katholisch-romantische Literatur nach der Revolution mit einem starken Gegenschlag gegen die deistische (¶ Deismus: I, 3 b) Religionsverflüchtigung der Aufklärung ein; sie tat es in F. mit einem der glänzendsten Prosaschriftsteller der f.en Literatur, einem Manne, dessen Herz mit romantischem Feuer für den Katholizismus und seine Geschichte schlug: ¶ Chateaubriand. Seine Apologie des Christentums, „Le Génie du Christianisme", fällt in ihrem Erscheinen zusammen mit dem Abschluß des Konkordats 1802 (¶ Französische Revolution, 6); Napoleon und Chateaubriand vereinigen sich zur Wiederherstellung des Katholizismus. Und kein Zweifel, daß Chateaubriand der wirksamere ist. In glänzender Weise bringt er seiner religionsbedürftigen Zeit die Bedeutung des kath. Christentums nahe und rühmt die Poesie der katholischen Religion, ihre Unterstützung von Kunst und Bildung, ihre Kulturaufgeschlossenheit. Wenig exakte Geschichtskenntnis, wenig Logik, aber viel Begeisterung ist in diesem Werk, dessen prächtige Sprache vielleicht mehr als sein Inhalt die Franzosen für die katholische Religion wieder einnahm. Chateaubriand rührte mit Sicherheit in seiner Apologie an den Nerv der literarischen Neuzeit, an die Sentimentalität. Mit dem „Sentiment" gewann er die f.e Literatur wieder für das Autoritätskirchentum. — Gerade für dieses religiöse Sentiment, die Gefühlsromantik muß mit Chateaubriand zusammen Bernardin de Saint-Pierre (1737—1814) genannt werden. Stark von dem romantischen Gefühl Rousseaus abhängig, ist er völlig getrennt

von dessen Rationalismus. Sein Roman „Paul et Virginie“ bringt zuerst das Sentiment in die f.e Literatur, jene elegischen und lyrischen Töne, die schon bei Bernardin ins Religiöse verschwimmen und von Chateaubriand für die Religion fruchtbar gemacht werden. So mündet eine Geistesrichtung aus dem revolutionären F., aus Rousseau, endlich in den Autoritätskatholizismus ein. — Den gleichen Geist der Romantik mit Gefühlshinwendung zum Katholizismus atmen die späteren Werke der Mme. de Staël (1766—1817). Ein Kind der Revolution, entwickelt sie sich geistig von Voltaire über Rousseau zur Romantik und endet als eifrige Christin und Verfechterin der Religion, ohne sich zwar an die kath. Kirche zu halten, aber mit ihrer Gefühlsseligkeit, ihrem romantischen Enthusiasmus sie tatsächlich unterstützend. Auch ihr bedeutendster Roman „Corinne“, der noch dazu ganz auf italienischem Boden spielt, hat nächste Beziehung zu der religiösen Gefühligkeit, die sich im römischen Autoritätswesen befriedet fühlt. Wie so häufig bei der Romantik wirkt aus ihren Werken der religiöse Sentimentalismus katholisierend.

Eine unmittelbar bedeutsame Rolle für die Restauration des Katholizismus spielen in der f.en Literatur außer Chateaubriand die Brüder Xavier und Joseph de Maistre, L. de Bonald und Lamennais. Xavier de Maistre (1763—1852) tritt fast nur als Novellist hervor („Le Lépreux d'Aoste“), während Joseph de ¶ Maistre mit kirchenpolitischen Schriften für den Katholizismus eintritt. Er verleugnet allen Einfluß des roten F. von Voltaire bis Rousseau und behauptet dagegen das absolute Königtum und die absolute Kirche als gleichermaßen göttlich. Ein unermüdlicher Verfechter des päpstlichen Absolutismus und Gegner jeder gallikanischen Vorrechte und Freiheiten (¶ Gallikanismus), ist es ihm besonders geglückt, die römische Autorität wieder zu allgemeinem öffentlichen Ansehen zu bringen. — Ganz ähnlich wirkt Louis de ¶ Bonald, der seine Staatslehren ganz auf den katholischen Autoritätsgedanken stützt und auf Grund der Auffassung, daß der Einzelmensch mit seiner Vernunft und Sprache ebenso wie die menschliche Gesellschaft göttlichen Ursprungs sei, auch die Gesetzgebung in der menschlichen Gesellschaft auf Gott zurückführt: die Gesetze sind als göttliche Pflichtgebote hinzunehmen. Ein nicht weniger eifriger Katholik, aber weniger glücklicher Kirchenpolitiker war ¶ Lamennais, der sowohl in der katholischen Staatskirche als auch im ¶ Ultramontanismus die wahre Frömmigkeit vermißte. Er träumte einen demokratischen Katholizismus, mit dem er natürlich bei der Autoritätskirche schweren Anstoß erregte. Seine „Affaires de Rome“ und vor allem die „Paroles d'un croyant“ sind wertvolle Zeugnisse einer katholischen Frömmigkeit, die sich den sozialen Problemen zuwendet und mit tiefem Schmerz in der äußeren Machtbefugnis der Kirche eine Gefahr für ihre geistliche Autorität und sittliche Auswirkung sieht. Als Abschluß dieser katholischen Restauration in der Literatur muß noch erwähnt werden, daß die katholische Autoritätsfrömmigkeit auch wieder ihren würdigen Vertreter auf der Kanzel fand; ¶ Lacordaire erneuerte die alte gallische Kanzelberedsamkeit in Notre-Dame von Paris und versuchte, von dieser Stelle aus den Frieden zwischen Kirche und neuzeitlicher Kultur zu verwirklichen.

5. c) Von dieser katholischen Frömmigkeitsrestauration hinweg entwickelt sich die französisch-romantische Literatur mit außerordentlicher Geschwindigkeit. Die Temperatur religiöser Empfindung sinkt bei den Romantikern um 1830 auf den Nullpunkt. In der nun folgenden religionsfremden Romantik blühen romantischer Lyrismus, romantische Phantasie und Anempfindung auf, doch die romantische Religiosität schwindet bis auf ein allgemeines Sehnsuchtsgefühl, eine Erinnerung aus der Kinderzeit, die man wie eine Träne aus dem Auge wischt.

Schon bei Lamartine (1790—1869), der Chateaubriand als Dichter nahesteht, sinkt die religiöse Empfindung zum unbestimmten lyrisch-sentimentalen Gefühl. Nicht anders bei Viktor Hugo (1802—1885), der in seiner großen Produktion von Romanen, Dramen und Gedichten trotz vielfacher geistiger Wandlungen keine positive Stellung zur Religion findet. Was ist etwa in „Hernani“ oder in den „Misérables“ religiös? Hugo huldigte einem pantheisierenden Deismus, der französischen Aufklärungsgedanken nahe steht und nur sehr blasse religiöse Färbung zeigt. In den drei posthumen epischen Gedichtbänden „Dieu“, „La fin de Satan“ und „Religions et Religion“ finden wir religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Gedanken der verschiedensten Art, die den Eindruck eines völligen Zerfließens der Religion in Unbestimmtheiten bei Hugo verstärken. Dächte man sich das als Prosa geschrieben, wie wenig wirkte daran religiös! — Keinen größeren religiösen Ertrag finden wir bei den übrigen Romantikern. Hat Alfred de Vigny (1797—1863) in seinem „Cinq Mars“ für die Religion mehr als nur historischen Sinn? Und nicht anders wird das Bild der Religion aus Alexander Dumas' (1802—1870) Dramen und aus seinem phantastischen Roman „Le comte de Monte Christo“, aus Prosper Mérimées (1803—1870) „Chronique du règne de Charles IX“, aus Stendhals (Henry Beyle 1783—1842; vgl. auch unten Sp. 2279) „Chartreuse de Parme“ mit der Verherrlichung des italienischen Renaissance-Individualismus. Der Religion am nächsten bleibt noch die Frau: George Sand (1804—1876) mit ihrer lyrischen Gefühlsschwärmerei in „Mlle de la Quintinie“. Auch Sainte-Beuves Interesse für ¶ Port-Royal und die historisch-psychologische Vertiefung in die katholische Religiosität (vgl. Literatur zu ¶ Jansenismus) ändert nichts an der Tatsache, daß die Romantik sich dem religiösen Problem entfremdet. Alfred de Musset (1810—1857) faßt sein religiöses Bedürfnis in einem Gedicht zusammen: „L'Espoir en Dieu“. Sein Inhalt ist bezeichnend: ein haltloses Umherirren in allen möglichen historischen Religionstheorien und ein Enden in kraftlosem Sehnen und verhüllter Skepsis, ohne jeden sittlichen Aufschwung. Und diese leere Sehnsuchtsstimmung, welche die ganze Lyrik Mussets durchzieht, wird nicht irgendwie durch die andere Stimmung des Besitzens, der inneren Befreiung und Erlösung ausgeglichen. Man läßt sich genügen am Schwärmen und am berauschenden Klang der Sprache. Die Romantik wird trotz aller Gefühligkeit hohl, gedankenarm.

Diesen geistigen Auflösungszustand der Romantik hat Stendhal (s. oben) zu dem Gegenstand seines bedeutendsten Romans gemacht,

in dem er die Haltlosigkeit des f.en Geisteslebens in allen Kulturfragen, auch in der Religion schildert. Dieser Roman hat den programmatischen Titel „Le Rouge et le Noir“. Zutreffend deckt hier Stendhal auf, wie die f.e Kultur um 1830 zwischen den beiden Prinzipien der Revolution und der Restauration hin und her schwankt, wie sie sich weder für die Autorität noch für den Radikalismus zu entscheiden weiß, wie sie in unglücklichem Vermitteln zwischen Altem und Neuem alle Eigenart verliert und wieder einer neuen Periode des Radikalismus entgegenschwankt. Dieser Zustand gilt beim Ausgang der romantischen Literatur auch für die Religion. Innerhalb des Autoritätskirchentums wieder konventionell kirchlich geworden, in der Romantik bis zur Skepsis entleert, hat das religiöse Problem keinen Platz mehr in der Literatur. Trotz aller Poesie und Lyrik ist das Gefühl für Religion in der Gedankenarmut der Romantik abgestorben. Bei der Haltlosigkeit dieses inneren Geisteszustandes mußte wieder eine Machtperiode des roten F. einsetzen, in dessen Literatur sich das Schicksal der Religion in radikalster Weise und nicht zu ihrem Vorteil entwickelt hat.

6. Von 1848 bis zur Gegenwart. — 6. a) Indessen hatte das rote F. den Kopf gefunden, der die revolutionären Gedanken der Neuzeit in einem System zusammenfaßte und sie damit tauglich machte, auch als geistige Autorität in F. aufzutreten, Auguste ¶Comte. Seine positivistische Philosophie (¶Positivismus) läßt dem exakten Wissenschaftsstreben völlige Freiheit und verwendet seine Resultate zu einer Weltanschauung, die rein materialistisch in den Gedanken einer wissenschaftlichen Religion ausläuft. Das Vertrauen zum Wissen des Menschen, zu seinen Erkenntnismitteln ist so gewachsen, daß man alles in der Welt und im Menschen vernünftig und wissenschaftlich erklären zu können glaubt. Und an Comtes Religionssystem, mit dem er seine Philosophie krönt, haben wir, wie in der Revolution, das Beispiel, daß sich der auf Individualismus ruhende Rationalismus schnell mit dem Machtgedanken umgibt. Die Religionsstiftung des roten F. im 19. Jhd. hat die größte Aehnlichkeit mit dem Katholizismus, ja mit dem Jesuitismus, dessen Ausschluß aller Gewissensfreiheit der Positivismus nachzuahmen nicht vergißt (¶Comte, 2, Sp. 1877 f).

In der f.en Literatur zeigt sich zunächst nicht diese autoritative Abzweckung der positivistischen Philosophie; das literarische Interesse wird vielmehr nur ergriffen von der allgemeinen Begeisterung für die wissenschaftliche Betrachtung und Untersuchung. Namentlich die exakte psychologische Anschauung und Schilderung der Menschen wird ein Lieblingsmittel der modernen f.en Literatur, das sie mit wissenschaftlicher Virtuosität wie kein anderes Volk zu handhaben gelernt hat. Der Realismus und Naturalismus kommt als Ausdruck des roten F. nach der Romantik zur Herrschaft. — Der Führer dieses Realismus, der die Kunstform der psychologischen Schilderung sogleich zu einer ganz hervorragenden Bedeutung entwickelt, ist Honoré Balzac (1799—1850). Seine „Scènes de la vie privée, de la vie de province, de la vie Parisienne, de la vie de campagne“ sind für die ganze spätere f.e Literatur schulbildend geworden; nach ihm müßte sie sich nennen. In Balzacs Werken hat nun die Religion nur als psychologische Erscheinung Platz. Sie wird herangezogen und gewertet als psychologischer und sozialer Erklärungsgrund. Der Pfarrer, sein Milieu, die Kirche, ihre seelische Einwirkung sind psychologisch interessant und darstellenswert; nichts sonst. Nicht anders steht es mit dem ersten realistischen Roman über die Frauenseele, mit Gustave Flauberts „Madame Bovary“ (1857; weiteres über Flaubert s. unten 6 c) und den das gleiche Problem behandelnden Schriften „Renée Mauperin“ (1864) und „Germinie Lacerteux“ (1865) der Gebrüder Goncourt (Edmond de G. 1822—1896; Jules de G. 1830—1870), alles unübertreffliche Meisterwerke psychologischer Schilderung, in denen aber auch die seelische Bedeutung der Religion immer mehr vernachlässigt wird. Das Ende dieser Ausscheidung der Religion in dem psychologischen Roman wäre etwa in Maupassant („Une Vie“) und in Anatole France („Thais“; weiteres von France s. unten Sp. 2281) zu sehen. Derselbe Tatbestand liegt vor in dem geistreichen, aber unerquicklichen antiklerikalen Drama „Ces Messieurs“ (1901) von Georges Ancey (geb. 1860). Mit verächtlichem Lächeln wird die Religion beiseite geschoben oder vergessen, wenn sie nicht etwa noch im Katholizismus als Vertreterin der Unsittlichkeit an den Pranger gestellt wird. In neuester Zeit leuchtet dieser Literaturrichtung auch nicht mehr der gute Stern der wissenschaftlichen Gründlichkeit und exakten Beobachtung; sie versandet in der Sensation, im Schmutz.

Einen bedeutsamen Höhepunkt hat aber diese psychologische Literaturrichtung gehabt in der Kunst Zolas (1840—1902), der die wissenschaftliche Religion aus dem philosophischen Kreis heraus in das Leben seiner Romane versetzte und ihr dadurch große Verbreitung und Anerkennung gab. Zola ist ein ausgesprochener Vertreter des roten F., der mit außerordentlicher Energie gegen die kath. Kirche vorgegangen ist. Der Schlag, den er mit seinem Roman „Rome“ gegen die kath. Geistlichkeit und ihre Minderwertigkeit, mit „Lourdes“ gegen den kath. Aberglauben geführt hat, hat ungemein stark nachgewirkt und war der hauptsächliche populäre Anstoß zu der endgültigen Trennung von Kirche und Staat in F. (¶Frankreich, 11). Aber nicht nur diesen negativen Zug des gallischen Geistes vertritt Zola; er setzt sich auch für die Autorität einer „Religion de la science“ ein, wie sie von Comte aus das Ideal f.er Bildung geworden war. Schon am Ende der „Rougon-Macquart“, im „Docteur Pascal“ spricht er diesen intellektuellen Wissenschaftsglauben aus: „Ich glaube, daß die Zukunft der Menschheit im Fortschritt der Vernunft durch die Wissenschaft liegt; ich glaube, daß die Verfolgung der Wahrheit durch die Wissenschaft das göttliche Ideal ist, das der Mensch ins Auge fassen muß“. Diesen religiösen Zielen gibt er vor allem in seinem letzten Romanzyklus „Les quatre évangiles“ (nur 3 erschienen: Fécondité, Travail, Vérité) Ausdruck, in denen er das Zukunftsbild der menschlichen Gesellschaft aus den Motiven der Fruchtbarkeit, Arbeit und Wahrheit heraus entwirft. In dem zukünftigen sozialen Friedensstaat, in dem die Menschen brüderlich an der Verwirklichung der

Wahrheit arbeiten, wird sich auch der Glaube an die Wissenschaft als recht erweisen. Das Vertrauen auf die Erkenntnis wird die Menschen vereinen und veredeln, zusammenfügen zu einer neuen Menschheit. So erweist sich die Wissenschaft nicht nur gültig für die Erkenntnis, sondern sie hat mystische, göttliche Macht über die Menschheit: Güte, Gerechtigkeit, Glück kommen mit ihr in die menschliche Gesellschaft. Mit mechanischem Zwang führt die Wissenschaft die Menschen zur Freiheit, Tugend und Glückseligkeit. Dieses eigentümliche apokalyptische Traumbild gibt Zola als das Ziel seiner wissenschaftlichen Religion; zu ihr will er die Menschen erziehen, daß sie in innerweltlicher Nüchternheit den durch die Wissenschaft ermöglichten materiellen Gütern voll Zukunftsglauben nachstreben.

Wie religionslos dieses Hirngespinst einer wissenschaftlichen Religion war, fiel der damaligen Zeit nicht auf. Vielmehr hat Zolas Religionsideal die breite Aufnahme gefunden in dem Bildungskreis der f.en Freidenker und Freimaurer, die für diese Gedanken lange vorbereitet nur des führenden literarischen Kopfes und Ausdruckes bedurften. Und in bezeichnender Weise hat sich dieses Freidenker- und Freimaurertum mit seiner Wissenschaftsreligion wieder als Autoritätskirche organisiert, als die Kirche des roten F. gegen die Kirche des schwarzen. Der wilde Kampf gegen den Katholizismus hat in dem Freidenkertum und seiner Literatur bis zur Gegenwart fortgewirkt (z. B. Anatole France „L'île des Pingouins"). Die äußerste Unduldsamkeit ist von dieser „Association des Libres-Penseurs de France" ausgegangen; aber es ist ihr geglückt, die f.e Republik als politischen Organismus zu entkirchlichen, zu entchristlichen. Eine ausgebreitete Literatur hat sich in den Dienst dieses Freidenkertums gestellt und in dem f.en Volk für die Religionslosigkeit gearbeitet. Die religiöse Irreführung und Zerstörung, die sie in der f.en Volksseele namentlich der Durchschnittsbildung angerichtet hat, ist sehr beträchtlich.

6. b) Diesem Erfolg des roten F. gegenüber, der sich namentlich auch auf die äußeren kirchenpolitischen Verhältnisse ausdehnte (¶ Frankreich, 11), hat sich nun das schwarze Frankreich literarisch durchaus nicht aufgelöst, sondern vielmehr in einer geschlossenen und überaus anpassungsfähigen Literatur die Propaganda für die kirchlich-autoritativen Interessen zu betreiben gesucht. Eine eigentümliche Unterstützung erhielt die kath. Literatur dadurch, daß ihr der römische Autoritätsgeist Auguste ¶ Comtes eine ganze Anzahl literarisch bedeutsamer Köpfe zuführte, die bei dem Positivismus und religiösen Nihilismus unbefriedigt, den Autoritätsgedanken als Brücke benutzten, um zum Katholizismus zurückzukehren. Gegen den Naturalismus und die Wissenschaftsreligion mußte bei einsichtigen Denkern bald eine Reaktion einsetzen.

In der Literatur treffen wir zunächst eine Gruppe kath. Schriftsteller, die, der Kirche mehr oder weniger treu ergeben, literarisch für die kath. Religion und ihren Autoritätscharakter eintreten. Einer der bedeutendsten ist Octave Feuillet (1821—1890), der mit Eifer für die kath. Religion und ihre Ueberordnung über die Moral eintritt. In seinen Romanen „Monsieur de Camors" und „La Morte" spielt die Religion die Hauptrolle; ihre Bedeutung für Volksleben und soziale Frage weist er in katholischem Sinne auf. Als Lyriker tritt in der Neuzeit für den Katholizismus José Maria de Hérédia ein (geb. 1842; „Les Trophées" 1895). Ja sogar aus naturalistischem Lager hat sich ein Vertreter der kath. Religion eingestellt, ¶ Huysmans (geb. 1848), dessen farbenprächtige Schilderungen der Kirche und des religiösen Lebens vom Katholizismus gern geduldet und anerkannt werden, wenn in ihnen auch mehr künstlerisches als religiöses Leben enthalten ist.

Welches Sicherheitsgefühl sich allmählich wieder in dieser kath. Literatur F.s eingestellt hat, beweist das Wiederaufkommen des kath. Gesellschaftsromans und Gesellschaftsdramas, in denen Kirche und Geistlichkeit jene gefühl- und taktvolle weltliche Rolle spielen, die der Katholizismus immer einzunehmen wußte. Unter diesem Mantel wird jetzt in der Literatur die Apologetik des Katholizismus getrieben. Haben Ludovic Halévy (geb. 1834) im „L'abbée Constantin", Jean de la Brète (Pseudonym der Mlle. A. Cherbonnel; geb. 1854) in „Mon oncle et mon curé", Henri Lavedan (geb. 1859) in „Le Duel" (1905) diese apologetische Arbeit nur unter der Hand getrieben, so tritt René Bazin in seinem Roman „La Barrière" (1909) mit Energie für die zu Unrecht zurückgedrängte kath. Religion ein. Mit viel Begeisterung und wenig psychologischer Ueberzeugungskraft schildert er die bekehrende Macht kath. Frömmigkeit und besonders ihrer ¶ Charitas gegenüber dem Protestantismus. Einen ganz erstaunlich starken Ausdruck hat dieses kath. Machtbewußtsein über die Seelen in dem Roman „L'empreinte" (1895) von Edouard Estaunié gewonnen. Der Verfasser schildert in überzeugender Weise die Gewissensknechtung durch die jesuitische Erziehung. Mit einer kritischen Meisterschaft, die an ¶ Pascals Provinzialbriefe erinnert, wird die Art gekennzeichnet, wie der Jesuitismus die Charaktere und Seelen zu seinem Dienst zurecht biegt, daß sie ihm gehorchen müssen wie Maschinen. Und doch steht der Roman unter dem Zeichen dieser unglaublichen geistlichen Macht; doch kapituliert er vor der geheimnisvollen Tatsache, daß Menschen, die unter dieser Macht gestanden haben, niemals mehr außer ihr leben oder erfolgreich werden können. Nur im Katholizismus, nur im Jesuitenkloster gibt es Seelenruhe; dort allein kann das Menschenherz aufatmen im Glauben an einen Gott, den der Verstand leugnet. So scheint dieser Roman trotz der furchtbaren Kritik am Jesuitismus doch eine Apologie des katholischen Autoritätsprinzips zu sein. Und diesen Roman hat die f.e Akademie gekrönt! Es fragt sich nur, wie sie ihn aufgefaßt hat: als Ausdruck des roten F.: Kampf gegen den Jesuitismus, oder als Bekenntnis zum schwarzen F., zur kath. Religion?

Zu der Festigung des katholisch-religiösen Machtbewußtseins in der f.en Literatur wirkt nun auch die Gruppe der Konvertiten, die sich vom Positivismus weg wieder der katholischen Kirche zuwendet. Ihre Führer sind: Brunetière, Coppée, Bourget. — ¶ Brunetière war in der ersten Periode seines Lebens durchaus Skeptiker, allerdings mit jenem Anspruch auf Autorität, der im Lager A. Comtes gepflegt wurde. Seit 1895 aber ist er ganz dem Katholizismus zugewandt, dessen Autorität ihn

überwältigt. Er behauptet die Gleichung: Soziologie = Moral, Moral = Religion, daher Soziologie = Religion, nur daß ihm Religion gleich römischem Katholizismus gilt. Auch bei ihm bewahrheitet sich das Wort, daß Konvertiten immer die fanatischsten Anhänger der neu gewählten Ueberzeugung sind. — Als Dichter bedeutsamer, als Denker weniger klar vertritt ¶ Bourget den Katholizismus, nachdem ihn seine Meisterschaft im psychologisch-realistischen Roman durchaus dem roten F. angliederte. Aber er empfindet in seiner späteren geistigen Entwicklung, wenn auch innerlich unklar, die Pflicht, der Autoritätslosigkeit, die er im „Disciple" in ihren verwüstenden Folgen auf die f.e Jugend gezeigt hatte, ein Ende zu machen. So schildert er dann in „L'Etape" die Bekehrungsgeschichte eines jungen Mannes, der sich vom roten F., seinem Sozialismus und seinen demokratischen Ideen weg zum schwarzen F. wendet, in dessen Glauben er Ruhe findet. Der Sieg des Traditionalismus über den Fortschritt ist in diesem Roman wichtiger als der Sieg der kath. Religion über die Freigeisterei. Bourget wird immer mehr ein konservativer Anhänger aller Traditionsmächte in F. Er tritt gegen das Trennungsgesetz (¶ Frankreich, 11) auf; er schildert in seinem „L'Emigré" das Unglück, das durch dieses Gesetz von 1905 in die f.e Gesellschaft und über das Volk kommt, und stellt sich gern auf die Seite des tapferen Offiziers, der sich weigert, die Säkularisation einer Kirche zu vollziehen. — Literarisch am wenigsten wirksam ist die Bekehrung von François ¶ Coppée, obwohl auf ihn das Wort „Bekehrung" am besten zutrifft; alt und müde kehrt er in den Schoß der kath. Kirche zurück, zu der ihn ein mystischer Zug des Herzens treibt („La bonne souffrance").

Bei dieser Konvertitengruppe in der f.en Literatur bleibt es bedauerlich, daß sie alle aus dem Extrem des Nihilismus in das andere Extrem der katholisch-römischen Autoritätskirche fallen. Gerade sie, sollte man meinen, hätte einen Mittelweg der Religion bahnen können, der auf gallikanischem Boden und ohne Bruch mit der Wissenschaft einem eigentümlichen f.en Religionsgeist Raum schaffte. Dazu reichte aber die Selbständigkeit ihres Gemütes in Fragen der Religion nicht. Haltlos fielen ihre Anhänger vom roten F. dem schwarzen F., der Suggestion des Autoritätsgedankens in die Arme und stärkten einen landesfremden römischen Geist, der weder in der Literatur noch in dem Volksbewußtsein trotz seines letzten Aufschwungs eine Zukunft hat. Denn die Neuzeit hat doch in der f.en Literatur auch einigen andern Religionsströmungen Platz gegeben, die neben und zwischen dem Gegensatz von Rot und Schwarz auf eine bessere Zukunft weisen.

6. c) Zunächst müssen wir in der f.en Literatur seit 1848 einige Denker beachten, die sich abseits der Zeitströmungen ihre eigene Meinung über die religiösen Dinge bildeten und in bemerkenswerten Schriften aussprachen, mag die Wirkung dieser einsamen Religionssucher auch nicht offen zutage liegen.

Der erste und sich mit seinem religiösen Ringen besonders versteckt haltende Geist in der neuesten f.en Literatur ist G. Flaubert (1821—80; vgl. oben 6 a, Sp. 2280). Nicht die übliche Ausgabe seines Lesedramas „La Tentation de Saint Antoine", sondern ihre erst 1908 veröffentlichte erste Niederschrift gibt den richtigen Einblick in die faustische Art, mit der Flaubert das religiöse Problem behandelt hat. Während das Buch in der früher veröffentlichten Form wesentlich eine Ausbreitung historischer Sekten- und Ketzerkenntnisse darbot, gibt es in seiner Urform eine echt f.e Behandlung des Problems: Mensch und Religion in der Geistessphäre des 19. Jhd.s. ¶ Antonius, der Typus des modernen Zweiflers, wird mit allen Verführungen sinnlicher und intellektueller Art bestürmt; namentlich die Philosophie, die Religion der Wissenschaft mit ihrem Atheismus bedrängen ihn aufs schwerste. Die Gefahr des ¶ Intellektualismus für die Religion, die Leiden des religiösen Menschen unter seinen Zweifeln werden in überraschend tiefer und eindrücklicher Weise aufgedeckt. Antonius siegt endlich doch durch den Verzicht auf alle Vernunft und Erkenntnis und durch die Versenkung in die Gottesliebe, durch das Vertrauen auf Gottes Erbarmung. Bezeichnend aber ist für Flaubert, daß er in diesem Sieg den Stachel des Vorläufigen läßt. Zwar weicht der Teufel vor dem Gebet des Antonius hinweg, aber hohnlachend verspricht er wieder zu kommen. Also bleibt Antonius versuchbar; der moderne Mensch wird nicht fertig mit Glauben und Zweifel. Und doch liegt in der Art, wie Flaubert das Problem des religiösen Zweifels in der f.en Literatur aufrollt, eine hervorragende Tat. Hier fällt der Dichter nicht dem Traditionalismus anheim; hier versucht ein radikaler gallischer Geist auf eigenem Weg zu einer religiösen Stellung zu kommen. Sie wird gewonnen in mystischer individualistischer Frömmigkeit und Gotteshingabe. Auch den Rest von Skepsis, der in dieser Frömmigkeit bleibt, müssen wir achten; er ist das Siegel innerer Wahrhaftigkeit. Die f.e Literatur hat kein Werk, das die Lebensfrage der Religion mit dieser Kraft und diesem historischen Wissen behandelte, wie Flauberts „Tentation". Die geringe religiöse Beachtung, die das Drama in F. wegen seines schwierigen Verständnisses gefunden hat, beweist nur, wie wenig reif die f.e Bildung für das auf ihrem Boden dichterisch gestaltete Faustproblem ist.

Eine nicht weniger einsame Denkergestalt in der f.en Literatur ist Sully-Prudhomme (1839—1907). Sein feinsinniger und philosophisch wohl durchbildeter Pessimismus erstreckt sich in einer gedankenschweren Lyrik vorzugsweise auf religiöse Fragen. Die Gedichtbände „Les Destins", „Le Prisme — Le Bonheur" sind voll zahlreicher Aussprüche religiöser Sehnsucht, mit der der Dichter das unverständige irdische Dasein des Menschen zu überwinden sucht. Wie ein Kuckucksei ist der Mensch aus Versehen oder Böswilligkeit in ein falsches Nest gelegt. Wie kommt er an seinen rechten Ort? Wie überwindet er die Welt? Bezeichnenderweise hat Sully-Prudhomme sein Lebenswerk mit einer großen philosophischen Untersuchung über „La vraie Religion selon Pascal" (1905) gekrönt. ¶ Pascals Geistesart, seine Verbindung von Pessimismus und Glauben, hat den Dichter besonders angezogen; mit dessen religiösen Grundgedanken verbindet er sich in seinem letzten Werk und weist damit aus seiner Vereinsamung auf eine religiöse Geistesrichtung (¶ Jansenismus, 5 b), die der f.e Modernismus wieder aufnimmt (s. unten 6 e).

Weniger einsam als eigenartig wirkt in der neuesten religiös interessierten f.en Literatur der

Belgier Maurice Maeterlinck (¶ Dichter und Denker des Auslands, 4). In seinem Theater sowie besonders in seinen philosophischen Werken (z. B. „La Sagesse et la Destinée" und „Le Temple enseveli") vertritt er einen individualistischen Mystizismus, der in die Religion übergeht. Vom traditionellen Katholizismus geschieden, abhold aller Anarchie, tief ergriffen von dem romantischen Prinzip des doppelten Gesichts, glaubt er an eine Macht in der Welt, die ihr Sinn und Einheit verleiht. Dieselbe Macht herrscht auch geheimnisvoll im Menschen und wirkt durch ihn zum höheren Sinn des Lebens. Maeterlinck steht mit seinem mystischen Religionsstreben allein, und nur ganz lose sind neben ihn die beiden Belgier Georges Rodenbach (1855—98) und Emile Verhaeren (geb. 1855) zu stellen, von denen der eine mit seinen Romanen „Le Carrilloneur", „Bruges la Morte", der andere mit „Multiple Splendeur" religiöses Eigenleben in der gegenwärtigen f.en Literatur berühren und darstellen. Wegen seines ausgesprochen ethisch gerichteten Idealismus verdient hier auch der Dichter Auguste Dorchain (geb. 1857; „Pour l'amour") anerkennende Erwähnung. Ebenso wohltuend berührt die Muse des Akademikers Jean Aicard (geb. 1848), der die Sehnsucht nach religiöser Gewißheit deutlich zu Worte kommen läßt („Le Dieu dans l'homme", 1885, und „Jésus", 1896). Nur um seiner führenden literarischen Stellung willen muß hingegen E. Rostand (geb. 1868) genannt werden, dessen lyrisch-sentimentales Drama „La Samaritaine" (1897) durchaus religiösen, wenn auch wenig tiefen Inhalt hat. Zu den einsamen Geistern gehört er nun garnicht, aber doch zu denen, die außerhalb der geläufigen Bahnen ihren Weg suchen. In seinen neueren Werken fehlt außer kirchenpolitischen Tendenzen (Chantecler?) das religiöse Motiv ganz.

Bei allen diesen religiösen Ansätzen in der neuesten f.en Literatur zeigt sich doch bedeutungsvoll der Wunsch, irgendwie vom Radikalismus weg über den Katholizismus hinaus zu religiösem Leben vorzudringen. Erinnerungen an den Jansenismus, an die Mystik steigen wieder auf; der religiöse Individualismus sucht und muß doch einmal Leben finden. Kann ihm etwa der Protestantismus in F. dazu Hilfe leisten?

6. d) Diese Frage kann leider nicht bejaht werden. Wohl hat die protestantische Wissenschaftsarbeit für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in F. eine nicht geringe Bedeutung. An evangelischen Theologen, die sich als Schriftsteller einen Ruf gemacht haben, fehlt es nicht. Genannt seien nur aus früherer Zeit Edouard ¶ Reuß und Frédéric Auguste ¶ Lichtenberger, aus neuerer Zeit Paul und Auguste ¶ Sabatier, Eugène ¶ Ménégoz, Emile ¶ Doumergue, Henri ¶ Bois, Maurice ¶ Goguel. Auf die f.e neuere Literatur hat diese protestantische Wissenschaft jedoch nicht gewirkt. — Unter den Romanschriftstellern gibt es nur einen, der in seinen Werken protestantischen Geist zur Geltung bringt und seiner Zeit zu einer gewissen Berühmtheit gelangt ist, Félix ¶ Bungener. Er schrieb unter der zweiten Republik und dem zweiten Kaiserreich seine begeisterten historischen Romane zur Ehrenrettung der ¶ Hugenotten: „Un Sermon sous Louis XIV", „Trois Sermons sous Louis XV". Als Kunstwerke stehen die weitschweifigen, aber historisch gut gearbeiteten Darstellungen nicht hoch; aber sie atmen einen kräftigen hugenottischen Geist, voller Aufopferungsfähigkeit und Märtyrerlust. Die starke Polemik gegen den Katholizismus, die unverblümte historische Schilderung des Tiefstands römischer Geistlichkeit und Kirche wurde doch so unliebsam empfunden, daß die Romane eine Zeitlang verboten wurden. Das schwarze F. vermochte unter Napoleon III (¶ Frankreich, 10; Sp. 976 f) noch solche Gewalt auszuüben. — Im Gegensatz zu den Schriften Bungeners zeigen die von sinnlicher Leidenschaft und sentimentalem Pessimismus durchtränkten Werke des protestantischen Marineoffiziers Pierre Loti (Julien Viaud; geb. 1850) so gut wie nichts von evangelischem Geist. Zwar hat Loti in dem Drama „Judith Renaudin" dem religiösen Heldentum seiner hugenottischen Vorfahren ein glänzendes Denkmal gesetzt. Daß er in seiner Jugend Geistlicher werden wollte, läßt er in dem „Roman d'un enfant" durchblicken; und daß er für religiöse Sehnsucht ein gewisses Verständnis bewahrt hat, ergibt sich aus seinen Reiseerinnerungen „Jérusalem" und seiner 1909 in der f.en Akademie gehaltenen Rede. Aber im ganzen wird sein Wesen fast ausschließlich beherrscht von der Natur, vom Meer, das er überaus liebt und vollendet zu schildern weiß. Seine Religion, sein Protestantismus verschwindet in sentimentaler Gemütsinnigkeit, die seine religiösen Gedanken nicht zu irgend einer besonderen Wirkung in der neuesten f.en Literatur kommen läßt. Die Religion an ihm werden die wenigsten beachten; dazu behandelt er sie zu diskret und zu oberflächlich. — Einen einzigen französisch-evangelischen Pfarrer gibt es, dessen Schriften in weiten Kreisen populär geworden sind: Charles ¶ Wagner. Seine zahlreichen Aufsätze zeichnen sich durch lebendige Religiosität, ungebrochenes sittliches Empfinden und klare allgemein verständliche Sprache aus. In schlichter laienhafter Form verkündigen sie einen gesunden religiösen Individualismus, der sich ganz von selbst zu ernstem christlichen Sozialismus entwickelt, und weisen so den suchenden Geistern einen neuen verheißungsvollen Weg zwischen den grundsätzlich überlebten Radikalismen schwarzer und roter Tyrannei.

6. e) Wir würden den religiösen Ertrag der f.en Literatur unrichtig schildern, wenn wir zum Schluß nicht der Geistesbewegung in der Literatur Erwähnung täten, die abseits von protestantischem Denken und Vermitteln zwischen rotem und schwarzem F. einem dritten F. die Zukunft öffnet, des Modernismus (¶ Reformkatholizismus). In verschiedenen Ansätzen und von zahlreichen bedeutenden Persönlichkeiten ist dieses Vermittlungsunternehmen zwischen Katholizismus und Kultur gewagt worden. ¶ Renan begann mit seiner Kritik an Kirche und Bibel; Hyacinthe ¶ Loyson versuchte, die katholische Frömmigkeit und Ethik zu verweltlichen; Alfred ¶ Loisy unternimmt seine wissenschaftliche Bibeluntersuchung; ¶ Le Roy wagt die Kritik an der katholischen Dogmatik. Diese Versuche erhalten ihre philosophische Zusammenfassung durch eine Gelehrtengruppe, die im besondern den religiösen mehr oder weniger entkirchlichten Idealismus pflegen und ausbreiten will und sich gegen die einseitig rationale, alles mechanistisch erklärende Verstandesphilosophie wendet, wie sie

das wissenschaftlich aufgeklärte F. der Neuzeit vertritt. Die Führer dieser philosophischen Bewegung sind ¶ Blondel („L'Action"), ¶ Boutroux („De la contingence des lois de la nature"), Henri Poincaré („La valeur de la science"), der Protestant Armand Sabatier („Philosophie de l'effort"), der Jude ¶ Bergson („L'évolution créatrice"). — In diesen Persönlichkeiten und ihren Ideen zeigt der f.e Modernismus deutlich, daß er keine religiöse Bewegung ist; er entspringt vielmehr aus theologischen, intellektualistischen Antrieben, die in erster Linie auf die Klärung des Denkens in Sachen der Religion ausgehen (vgl. Abbé ¶ Houtin „La crise du clergé"). Doch bleibt der Modernismus nicht innerhalb dieser engen Wissenschaftsgrenzen; sein Verständnis richtet sich auf die lebendigen Kräfte der Religion, wie sie in der Geschichte aufzudecken sind und in der Gegenwart zutage liegen (vgl. ¶ Laberthonnière „Essais", ¶ Loisys Evangelienkommentar, ¶ Boutroux' Geschichtsphilosophie). Mit diesen idealistischen Gedanken hofft der Modernismus den kath. Glauben von innen heraus zum Fortschritt mit der gegenwärtigen Geisteskultur drängen zu können, und erhält bei dieser Arbeit wichtige Hilfe aus dem f.en Volk in den freier gerichteten, nach religiöser Vertiefung sich sehnenden Laienkreisen („Ligue pour la sincerité"; „Union pour la Vérité"; „Le Sillon"). Die äußeren Aussichten für diese ganze Bewegung sind trübe (¶ Reformkatholizismus).

Diese langsame religiöse und ethische Reformarbeit hat nun auf die Literatur F.s eine eigenartige, wenn auch nicht große Rückwirkung gehabt und hat sie noch. Vor allem ist eine eigentümlich zeitgemäße negative Tatsache auf dem f.en Büchermarkt der Gegenwart zu erwähnen: man ist des oberflächlichen Romans für Fr. 3.50, ob nun roter oder schwarzer Herkunft, allgemein müde. Geschichtliche, kritische Werke werden wieder entschieden bevorzugt; ein Zug zu ernsterem Lesestoff hat nach der Trennung von Kirche und Staat 1905 doch allgemein die Volkskreise ergriffen, denen Religion nicht eine Phrase war. Und deren sind auch in F. Viele. Auch finden sich schon schwache Ansätze, daß in die schöne Literatur hinein der ernstere reformatorische, für die Religion interessierte Volkszug wirkt. Henri Bordeau (geb. 1870) gibt des ¶ Franz von Sales „Introduction à la vie dévote" neu heraus, die allerdings im ultramontanen Sinne wirken und auch so gemeint sein kann, und auch in seinen Romanen „Les Yeux qui s'ouvrent", „La Peur de vivre" wirkt ein Bedürfnis nach sittlicher Vollendung, nach religiöser Veredelung.

Der Ausblick auf die Zukunft der Religion in der f.en Literatur ist nicht hoffnungslos. Behält die reformatorisch-katholische Bewegung die Kraft, sich trotz aller Exkommunikationen der Autorität Roms zu entziehen, bewahrt die ethische Laienbewegung die Energie, fernab vom gallischen Radikalismus zu religiöser Vertiefung des Individuums und der Gesellschaft fortzuschreiten, so wird die f.e Literatur auch der Schriftsteller nicht ermangeln, die der Vertiefung der Religion in F. ihre Feder leihen und die an dem religiösen Problem auch außerhalb der Kirchenmauern zu arbeiten bereit sein werden.

Der religiöse Ertrag der f.en Literatur ist bisher überhaupt noch nicht festgestellt, da sich die f.e L.schreibung bislang für diese Frage nicht interessiert hat. Den äußeren Rahmen für obige Auffassung der Religion in F. gibt P. Seippels Les deux Frances et leurs origines historiques, 1905. Besonderen Dank schuldet der Verfasser obigen Artikels Herrn Pfarrer Lic. F. Ménégoz in Straßburg für mannigfache Auskunft. — An weiteren Werken seien genannt: La Grande Encyclopédie XVII, S. 1063—1092: Littérature française; XXVIII, S. 836 ff: „Roman"; — Gustave Lanson: Histoire de la Littérature française, 1898[5]; — E. Faguet: Etudes Littéraires, 4 Bde. (Studien über alle literar. Größen des 16. bis 19. Jhd.s), 1906—1908; — Heinrich Morf in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I, 11: Die romanischen Literaturen und Sprachen, 1908; — Alexander Baumgartner (S. J.): Geschichte der Weltliteratur, Bd. V: Die f.e L., 1905; — Ed. Engel: Geschichte der f.en L., 1901[5]; — F. Lotheißen: Geschichte der f.en L. im 17. Jhd., 2 Bde., 1897[2]; — Longhaye: Histoire de la Litérature franç. au 17. siècle, 4 Bde., 1895—96; — Hermann Hettner: Geschichte der f.en L. im 18. Jhd., 1894[5]; — Vinet: Histoire de la Littérature franç. au 18. siècle, 2 Bde., 1876[2]; — G. Brandes: Die Reaktion in F., und: Die romantische Schule in F. (= B.: Die Hauptströmungen der L. des 19. Jhd.s, deutsch von A. Strodtmann, Bd. 3 u. 5), 1897[6]; — P. Bureau: La Crise morale des Temps Nouveaux, 1908; — L. Aréat: Le sentiment religieux en France, 1903; — K. Bornhausen: Das religiöse Problem während der französischen Vorrevolution bei Bayle, Voltaire, Rousseau (HZ 105, S. 496 ff); — J. Cart: Les idées morales chez les grands prosateurs franç. du premier Empire et de la Restauration (Revue de Theologie et de Philosophie 41, 1908, S. 111 ff. 272 ff. 425 ff); — Gaston Rion: Les symptomes de la Renaissance religieuse en France d'après la Litérature (Foi et Vie 1911, S. 718 ff).

Für die einzelnen Personen sei auf die biographischen Ergänzungsartikel verwiesen. Soweit sie solche nicht haben, folgen hier (der Reihenfolge im Artikel entsprechend) noch einige Monographien: Guizot: Corneille et son temps, 1880[7]; — E. Wechßler: Molière als Philosoph, 1910; — H. Taine: La Fontaine et ses fables, 1901[15]; — Pellisson: La Bruyère, 1893; — Jules Lemaître: Racine, 1908; — E. Pilastre: La religion au temps du duc de Saint-Simon, 1908; — Harrisse: L'abbé Prévost, 1896; — Barine: Bernardin de Saint-Pierre, 1891; — Lady Blennerhassett: Frau von Staël, ihre Freunde und ihre Bedeutung in Politik und Literatur, 3 Bde., 1887—89; — A. Sorel: Madame de Staël, 1907[4]; — Renouvier: Victor Hugo, le poète, 1893; — Ders.: Victor Hugo, le philosophe, 1900; — M. Souriau: Les idées morales de V. Hugo, 1908; — E. Biré: Chateaubriand, Victor Hugo et H. de Balzac, 1907; — Lecomte: Alexandre Dumas. Sa vie intime. Ses oeuvres, 1903; — W. Weigand: Stendhal, 1903; — P. Lindau: Alfred de Musset, 1877; — Léon Séché: A. de Musset, 2 Bde., 1907; — E. Faguet: Gustave Flaubert, 1899; — J. Wassermann: Flaubert. Selbstporträt nach seinen Briefen, 1907; — R. Descharmes: G. Flaubert. Sa vie, son charactère et ses idées avant 1857, 1909; — Vizetelly: Emile Zola, novelist and reformer, London 1904; — Jan ten Brink: E. Zola und seine Werke, deutsch 1887; — H. Schoen: Sully Prudhomme als Philosoph (Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 15, 1908, Heft 6); — C. Hémon: La philosophie de Sully Prudhomme, 1906; — O. Langer: Edmond Rostand, 1901; — K. Bornhausen: Die Philosophie Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff (ZThK 1910, S. 39—77). **Bornhausen.**

III C. Englische Literatur seit Mitte des 16. Jhd.s.

1. Die Elisabethanische Literatur und ihre Nachblüte im 17. Jhd.; — 2. Puritanismus und Restauration; — 3. Englische Aufklärungsliteratur; — 4. Die Romantik; — 5. Von

der Mitte des 19. Jhd.s bis zur Gegenwart. — Für die nordamerikanische L. sind außer dem Artikel über die neueren ¶ Dichter und Denker des Auslands, 1 (Thoreau, Whitman, Emerson) die biographischen Artikel über ¶ Beecher-Stowe, ¶ Hawthorne, ¶ Longfellow zu vergleichen.

1. Nachdem während der Regierung der Königin ¶ Elisabeth (vgl. ¶ England: I, 3) Englands selbständige Stellung inmitten der europäischen Völkerwelt endgültig gesichert und der lange Kampf zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Geist, zwischen Autoritätsreligion und persönlichem Glauben, im Sinne des Protestantismus entschieden war, setzte eine in ihrer nationalen Lebenskraft und Regsamkeit unvergleichliche Zeit ein, in der auch die englische Literatur zu neuer Blüte gelangte. Durch Emanzipation von der französischen Sprache und von französischem Geist erst im Laufe des 13. und 14. Jhd.s entstanden, hatte die englische Literatur schon durch Geoffrey Chaucer (1340—1400; ¶ Literaturgeschichte: II, B 6), den „Vater der englischen Poesie", eine erste Blüte erlebt, der aber unter dem Einfluß der politischen Lage und der kirchlichen Unruhen eine Zeit der Verkümmerung folgte. Erst im Elisabethanischen Zeitalter beginnt der Aufstieg, indem Thomas Sackville (1536—1608) und Sir Philip Sidney (1554—86), der Freund Hubert ¶ Languets, der Poesie eine neue Richtung gaben. Während dieser in seiner „Arcadia", trotz der Langweiligkeit der Darstellung mit größtem Erfolg, den Schäferroman nach England verpflanzte und als einer der ersten englischen Prosaisten der stilistische Lehrer seiner Zeitgenossen und Nachfolger wurde (vgl. auch seine „Defence of Poesie" oder „Apologie for Poetry"), hat Sackville, gleichfalls an ausländischer Literatur gebildet, im „Mirror of Magistrates" das Thema von ¶ Dantes „Inferno" aufgenommen. Seitdem ziehen Prosa und Poesie immer weitere Kreise, und mit Edmund Spenser (1552—99), dem Freunde Sidneys, tritt die englische Poesie in ihr goldenes Zeitalter ein. Spensers Ruhm gründet sich auf sein Hirtengedicht „Shepherd's Calendar" (1579), das mit seiner Fülle von theologischen Disputationen zeigt, wie sehr diese Fragen damals noch im Vordergrunde standen; daneben steht seine „Fairie Queen" (1590—96), ein allegoriereiches Heldengedicht zum Preise der Königin und der Tugenden, das nicht nur wegen der Kraft seiner Sprache bewundert, sondern auch wegen seiner sittlichen Gedanken gerühmt wurde. Aus der Unzahl der Lyriker, Satiriker, Romanschriftsteller der Elisabethanischen Zeit seien genannt der beliebte Liederdichter Sir Walter Raleigh (1552—1618), einer der ersten englischen Dichter reinen Stils, die allegorisierenden Dichter Giles Fletcher (1549 bis 1611) und Phineas Fletcher (1582 bis 1650), von den Uebersetzern ausländischer Meisterwerke Edward Fairfax, der Tassos „Befreites Jerusalem" übertrug, und John Harrington (Orlando furioso, 1591), die beide zu Milton (s. unten) hinüberführen, endlich von den Satirikern und Sittenmalern John Donne (1573—1631; Pseudomartyr, 1610; Polydoron, 1631), auch als anglikanischer Kanzelredner bekannt (seit 1621 Dechant der Londoner Paulskirche). Voll lebendiger Glut und leidenschaftlichem Ungestüm, als Dichter (vgl. auch seine „Songs and Sonnets") und als Prediger wie keiner zu seiner Zeit fähig, Empfindungen zu erfassen und darzustellen, ist Donnes gewaltige dichterische Persönlichkeit und sein Gemütsreichtum von allen englischen Dichtern von Milton bis Meredith immer wieder empfunden worden. Seine direkten Nachfolger waren die Dichter der sogenannten „metaphysischen Schule" (s. unten Sp. 2292).

Trotz dieser Größen in Poesie und Prosa liegt die Hauptbedeutung des Elisabethanischen Zeitalters doch darin, daß sich die dramatische Literatur in ihr zu so bedeutender Höhe erhoben hat, nachdem erst kurz zuvor John Heywoods († 1565) Interludes die mittelalterlichen Mirakelspiele und Moraldramen mit ihren allegorischen Figuren durch handelnde menschliche Charaktere zu verdrängen begonnen hatten. Und wie in jenen alten Dramen die religiösen und sittlichen Fragen nicht die letzte Rolle gespielt hatten, wie in den Moralities noch im Zeitalter Eduards VI für den Protestantismus, in der Zeit der „blutigen Maria" für den Katholizismus Propaganda getrieben war, so diente auch die neuere dramatische Literatur dem Bedürfnis nach allseitiger geistiger und auch neuer geistlicher Nahrung, das nach Ueberwindung der römischen Enge und der mönchischen Scholastik aufgekommen war. Und gerade indem sie auch auf diese Bedürfnisse einging, hat sich die dramatische Literatur im Zeitalter der Königin Elisabeth eine so angesehene Stellung zu schaffen gewußt. Ihre höchsten Vertreter sind Christopher Marlowe, der noch ganz dem 16. Jhd. angehört (1564—93), und William Shakespeare (1564—1616). Beide Schauspieler von Beruf, in Stil und Anlage der Dramen sowie in nackter Darstellung der menschlichen Leidenschaften und in derbem Scherz Kinder ihrer Zeit, haben sich Marlowe und der von ihm besonders in den großen historischen Schauspielen (vgl. z. B. seinen „Richard III" mit Marlowes „Edward II") beeinflußte Shakespeare durch die überwältigende Kraft der Sprache und die Wahrheit ihrer Charakterzeichnungen weit über ihre Zeitgenossen erhoben, — Marlowe darin und durch die sittlichere Denkweise und die tiefere Behandlung der Weltanschauungsfragen freilich von Shakespeare bei weitem übertroffen. Shakespeare hat mit seinen Dramen eine religiös-sittliche Mission erfüllt und an der geistigen Umgestaltung Englands mitgearbeitet. Schon daß bei ihm die menschlichen Charaktere die eigentlichen Träger der Handlung sind und außerirdische Einflüsse, Zufallsspiel usw. zurücktreten, ist religiös-sittlich von Bedeutung. Dem Menschen wird die Verantwortung für das Geschehen in der Welt zugeschoben, das Schicksal in sein Herz und sein Gewissen verlegt; sein Geschick ist die gerechte und notwendige Folge eignen Wollens und Handelns. Dieser „menschliche Standpunkt" Shakespeares macht ihn zum Vertreter des modernen Dramas, und das gilt auch in dem Sinne, daß sich der sonstige Inhalt dieser Dramen dem modernen Denken nähert und sich mit den modernen Weltanschauungsfragen auseinandersetzt. Bei aller christlichen Ueberzeugung des Dichters ist doch in ihnen die christliche Glaubenslehre ebenso wie die allgemeine Sitte Gegenstand der Reflexion geworden, ohne daß freilich ein „Hamlet" zu einem so maßlosen

Zweifler und Heiden wurde, wie ihn Marlowe, die deutsche Faustsage aufgreifend, in „Tragical History of Dr. Faustus“ (1589) gezeichnet hatte. Hat Shakespeare in der Ethik mit den weltflüchtigen ¶ Puritanern wenig sympathisiert, so hat er doch auch die übliche Flüchtigkeit in der Behandlung sittlicher Fragen gegeißelt und Innerlichkeit anstatt des äußeren Scheins gepredigt; Moral im weitesten Sinne des Wortes ist die Würze seiner Schauspiele. Und hat er sich noch einmal in „Twelfth-Night or What You like“ ausgelassenster Heiterkeit hingegeben, so hatte sich doch bereits vorher jene Wandlung zu einer ernsteren Lebensauffassung angebahnt, die den tragischen Momenten nachgeht (vgl. „Merchant of Venice“; „Much Ado about nothing“) und schon in „All's well that ends well“ und in „Measure for Measure“ (Lustspielen nur der Form nach), sowie in der wohl gleichzeitigen Tragödie „Troilus and Cressida“ in größte Bitterkeit ausartet. Dieser Wandel vom Frohsinn zur ernsten Stimmung bleibt fortan für ihn charakteristisch (vgl. seine Tragödien „Julius Caesar“, „Hamlet“ usw.), mag sich auch die Hoffnung auf den endlichen Sieg des Guten hindurchdrängen und Bitterkeit und Klage allmählich einer gewissen inneren Ruhe und Mäßigung Platz machen (vgl. A Winter's Tale). Aus seinen Tragödien sei noch auf die Kinderszenen der „Cymbeline“ hingewiesen und außer seinen Dramen an die Lyrik seiner Sonnette und Liebeslieder (Sonnets; A Lover's complaint; The passionate Pilgrim) erinnert. Die englische Revolution und der bald einsetzende Geschmackswechsel — zugunsten der französischen Literatur auf seiten des Adels und zugunsten des der Kunst abgewandten Puritanismus in der Masse des Volks — haben Shakespeares Einfluß früh beschränkt und ihn auch in England für längere Zeit in Vergessenheit gebracht. Er bleibt aber ein typischer Vertreter jenes geistigen Emanzipationsprozesses, der sich in der Literatur der Elisabethanischen Zeit vollzieht, und der uns in anderer, wissenschaftlicherer Form in seinem größten, mit ihm des öfteren identifizierten Zeitgenossen Francis ¶ Baco (1561—1626) entgegentritt. Nur daß Baco als Verächter der englischen Sprache, an deren Fortdauer er nicht glaubt, vom strengen literarischen Gesichtspunkt aus nicht eigentlich in die englische L. gehört. Nur wenige seiner Werke sind englisch geschrieben. Dazu gehören z. B. seine, für diese Literaturgattung vorbildlich gewordenen „Essays“ (1597), eine Reihe von Besprechungen verschiedenartiger Dinge in ¶ Montaignes Art, und seine philosophische Grundlegung „The Advancement of Learning“ (1605) über Einteilung und Wert der Wissenschaften, eine Vorbereitung seines „Novum Organum“, Bacos Hauptwerks, das die Erklärung der Natur zum Thema hat und der empiristischen Geistesrichtung Englands (¶ Philosophie, Neuere; ¶ Empirismus) die Wege geebnet hat. Von Shakespeares Art ist Bacos geistige Physiognomie grundverschieden. Daran scheitert die Vermutung, Baco sei auch der eigentliche Dichter der Shakespeareschen Dramen, die man aufgestellt hatte, weil man Shakespeare diese Fülle und Allgemeinheit des Wissens, die seine Dramen zeigen, nicht zutrauen zu können glaubte. Aber seine Ziele sind nicht Bacos Ziele und Interessen. Beide ergänzen einander, und sie unterscheiden sich deutlich. In Shakespeare fand der Gebildete der Zeit seinen Dramatiker, der seine Schauspiele aus reicher Bildung, auch auf religiös-sittlichem Gebiet, heraus schrieb; in Baco tritt der gelehrte Philosoph auf den Plan, der an der Reform der Wissenschaften arbeitet. Beide bilden in ihrer Art den Höhepunkt der sogenannten „Elisabethanischen L.“, die sich übrigens nicht genau mit den Jahren der Regierungszeit der Elisabeth deckt, sondern mit ihren kräftigen Nachwirkungen deren Ende (1603) um mehrere Jahrzehnte überdauert hat. Als ihren Schlußstein betrachtet man erst Milton (s. 2).

Freilich hat diese Nachblüte kaum Gestalten aufzuweisen, die sich mit Shakespeare oder Spenser messen könnten, mögen wir nun auf die Dramatiker der Zeit sehen oder auf die sogenannten „metaphysischen Dichter“. Unter den Dramatikern begegnen uns immerhin einige Träger hervorragender Namen. An erster Stelle Ben Jonson (1573—1637), der in seinen Dramen (Every Man in his Humor; The Alchemist; Volpone u. a.) die Menschen seiner Zeit ohne romantische Verklärung zeichnet, ein bitterer Satiriker, der dem Schauspiel die Aufgabe satirischer Darstellung des Lebens zuwies. Durch phantasiereiche, romantische Erfassung der Persönlichkeiten und durch ihre gefühlvolle Art sind John Webster (1582 bis 1652) und John Ford (1586 bis etwa 1640) ihm überlegen; durch wirksamere bühnenmäßige Technik übertreffen ihn Francis Beaumont (1584—1616) und John Fletcher (1579 bis 1625; Vetter der oben Sp. 2289 genannten G. und Ph. Fletcher), das Dramatikerpaar, das durch seine gemeinsamen, meist flachen, dem Zeitgeschmack angepaßten, naturalistisch sinnlichen Werke beim Volk den größten Beifall fand. Eine Eigentümlichkeit all dieser Werke der spät Elisabethanischen Dramatiker bei all ihren sonstigen Verschiedenheiten ist die Freude am Leben, an seiner Tragik, seinen Schrecknissen und seiner Schönheit, ein wachsendes Interesse für diese sichtbare Welt, in der der Mensch lebt, und als Gegenstück eine Gleichgültigkeit gegenüber den ferner liegenden Beziehungen zum Universum; daraus erklärt sich auch der Rückgang des moralischen Empfindens, den sie im Unterschied zu Shakespeare zeigen.

Die lyrische Dichtung der Zeit gibt demselben Geist der Freude Ausdruck. Die Gedichte Robert Herricks (1591—1674; Works, human and divine; Hesperides) und George Withers (1550—1667) klingen wieder vom Entzücken über die irdische Schönheit, und die Lyrik George Herberts (1593—1633; The Temple) und Richard Crashaws (um 1613—1650; Steps to the Temple) gleicht ihnen darin. Nur daß man bei dieser Weltfreude den entschieden religiösen Ton all der Genannten nicht überhören darf. Sie bilden mit Abraham Cowley (1618—67; Pindaric Odes; The Davideis) die sogenannte „metaphysische Schule“ und stehen in John Donnes (s. oben 1) Nachfolge. Sie teilen nicht selten dessen Schwächen, und bei Crashaw, dem Katholiken (seit 1644; C. war bis dahin anglikanischer Geistlicher), steigert sich die Frömmigkeit zu einem leidenschaftlichen Mystizismus. Aber einige von ihnen gehören unstreitig zu den größten religiösen Lyrikern Englands aller Zeiten und bildeten damals eine wertvolle Ergänzung

zu jener oben geschilderten Dramendichtung, die gerade diese Seite so ganz hatte zurücktreten lassen. George Wither leitet kraftvoll die englische Kirchenliederdichtung ein (¶ Kirchenlied: I, 6 c), zu der von den im 17. Jhd. bekannteren Dichtern und Schriftstellern noch Jeremy ¶ Taylor, John ¶ Milton, John Dryden (s. 2) beigesteuert haben.

2. Der Bürgerkrieg (¶ England: I, Sp. 349 f) hat die englische Literatur für einige Zeit brach gelegt, und die Herrschaft des Puritanismus (¶ Puritaner) war im allgemeinen auch nicht geeignet, kunstfördernd zu wirken. Der weltlichen Poesie hat er den Garaus gemacht, und ein Dramatiker konnte, ohne mit den strengen Gesetzen in Konflikt zu kommen, nur Bühnenwerke zur Aufführung bringen, wenn er, wie William Davenant (1606—68) es verstand, „Moral Representations" zu schaffen. Aber arm an Literatur ist auch die Zeit des Puritanismus nicht gewesen, und ohne Bedeutung für die Folgezeit waren die literarischen Erscheinungen jener Zeit gleichfalls nicht. Nicht nur daß hier ernste Töne angeschlagen wurden, die in der englischen Frömmigkeit nachwirkten; auch formell sind einige jener Schriftsteller Wegbereiter gewesen. Wie ¶ Baco vorher und ¶ Hobbes und ¶ Locke hernach muß Sir Thomas Browne (1605—82; Religio Medici, 1642) unter den Schöpfern der philosophischen Schriftsprache Englands genannt werden. Bischof Jeremy ¶ Taylor (1613—67), der „Shakespeare der Theologen" oder der „Spenser in Prosa", wie man ihn rühmend genannt hat, blieb ein Muster englischer Beredsamkeit, und John ¶ Bunyan (1628—88) hat in anderer Beziehung auf die Ausgestaltung der englischen Prosa eingewirkt und zugleich in „The Pilgrim's Progress" das englische Andachtsbuch geschaffen; auch „Grace abounding", „The Holy War" und „The Life and Death of Mister Badman" gehören zu den ersten und besten modernen Prosaschriften, die übrigens, wie die andern Prosaschriften des 17. Jhd.s, den großen Einfluß zeigen, den die autorisierte Bibelübersetzung von 1611 auf den modernen englischen Stil ausgeübt hat. Der alle Schriftsteller jener Zeit, Puritaner und Nicht-Puritaner, überragende Geist jener Periode ist aber John ¶ Milton (1608—74), durch seine historischen Arbeiten einer der Schöpfer der englischen historischen Prosa, der als solcher auf diesem Gebiet neben Edward Hyde, Earl of Clarendon (1609 bis 1674), dem Stuartfreund (Verf. History of the Great Rebellion and civil Wars in England, 1702 bis 1704), steht. Vor allem aber ist er der Dichter des „Paradise lost", der Künstler, Politiker und puritanische Theologe, der auch in seinen Dichtungen für Freiheit und Reinheit kämpfte, für seine politischen und religiösen Ideale, die er hier, verklärt durch den Glanz poetischer Schönheit, zur Darstellung gebracht hat. In ihm hat der Puritanismus einen Ersatz geschaffen für das Alte, dessen Einfluß er gebrochen, und für das Neue, das er etwa auf dem Gebiet weltlicher Dichtung dazu verurteilt hatte, ungeschrieben zu bleiben. Den Freiheitlichen blieb Milton auch im Restaurationszeitalter (¶ England: I, Sp. 351 f), in das seine Dichtungen äußerlich angesehen bereits hineinfallen (Paradise lost, 1667, 1674²; P. regained, 1671), der klassische Schriftsteller, so sehr dieses Zeitalter sonst das Bild der L. wieder gewandelt und auch andere religiöse Ideale gebracht hat.

Unter den Dichtern der Restaurations-Periode ist John Dryden (1631—1700) die typische Gestalt. Einst ¶ Cromwells Schutz genießend, den er in den sprachlich glänzenden „Heroic Stanzas" (1658) verherrlicht hat, ergriff er bei der Rückkehr der Stuarts Karls II Partei (vgl. seine Astraea redux, 1660). Wie er, um dem Hof zu schmeicheln, Satiren (z. B. Absalom and Achitophel, 1681) gegen die Whigpartei (¶ High Church) richtete, so will seine „Religio Laici" (1681) die Offenbarungsreligion und die anglikanische Kirche gegen die ¶ Nonkonformisten verteidigen, auch gegen die Papisten, zu denen er unter Jakob II aber selber überging; sein allegorisches Gedicht „The Hind and the Panther" (1687) rechtfertigt diesen Schritt und erweist die kath. Kirche als die wahre. Politisch und religiös selber haltlos und wankelmütig, hat Dryden sein Verhalten in kluger Berechnung von der Stellung der Regierung abhängig gemacht. Und eben dieser berechnende Verstand, der mit der Mode zu gehen weiß, zeigt sich in seinen andern Gedichten und in seinen Dramen, durch die er, wie Davenant (vgl. oben Sp. 2293) nach der Rückkehr der Stuarts, die englische Bühne der französischen anglich, sie zum Hoftheater machte, auf dem die vornehme Gesellschaft mit hohlem Pathos und in oft sittenlosem Ton ihre konventionellen Begriffe von Liebe, Ehre, Sittlichkeit usw. deklamierte. Das Drama der Restaurationszeit stellt die Reaktion gegen die Ideale des Puritanismus dar, den man, wie etwa Samuel Butler (1612—80), neben Dryden der bedeutendste Satiriker der Zeit, im „Hudibras" (1663—78) offen verspottete, ohne doch Werke zu schaffen, die an innerem Gehalt, ja auch nur an tieferem poetischem Empfinden mit denen des verspotteten Puritanismus hätten wetteifern können. Das gilt auch von Dryden als Dichter. Tieferes poetisches Empfinden und reichere Phantasie fehlen ihm. Was er als Kritiker (z. B. Essay on dramatic Poesy) geleistet hat, war wertvoller, und seine außerordentliche technische Fertigkeit soll ausdrücklich anerkannt werden. Aber über seine Dramen und die seiner Zeitgenossen hat die Geschichte geurteilt: auf der Bühne hat sich keines gehalten oder wenigstens nur mit den nötigen Streichungen der anstößigen Stellen. Sie waren Hof- und Parteikunst, nicht eigentlich nationale Dichtung im Sinne einer Verkörperung allgemein-nationaler Empfindungen. Und gegen die ihnen allen eigene sittliche Gleichgültigkeit, die sich nicht selten, wie bei William Congreve (1670 bis 1729; Love for Love; The Way of the World u. a.), William Wycherley (1640 bis 1715; Love in a Wood), Thomas Otway (1652—85) und ihren Genossen zu Unsittlichkeit und Cynismus auswuchs, haben sich schon damals einige Stimmen erhoben. Jeremy Collier schrieb 1698 seine Streitschrift gegen die „Immorality and Profaneness of the Stage", und Joseph Addison (s. 3) hat dieses Reformstreben unterstützt, indem er seine Wochenschriften zu Mitteln der Hebung der moralischen Kultur machte. Hier erst setzte dann die Sittenreform ein.

Neben den Dichtern der Restaurationszeit sei

hier noch der philosophischen Literatur ganz kurz gedacht. Henry More und Ralph Cudworth (über beide vgl. ¶ Latitudinarier) als die Häupter der Cambridger Platonikerschule vertreten die spekulative, idealistische Richtung. Thomas ¶ Hobbes sei genannt als der Staatsrechtslehrer der kommenden aufgeklärten Zeit und der Wegbereiter des ¶ Deismus (: I, 2). Und neben ihm sollen John ¶ Locke, der freilich erst mit dem Ende der Restaurationszeit in seine literarische Periode eintrat, und Isaac ¶ Newton genannt werden als die Vertreter rationalistischen Denkens, mit dessen Sieg sich endgültig der Uebergang von der mittelalterlichen Welt zur modernen Zeit vollzogen hat. Die Aufklärungsliteratur (vgl. ¶ Aufklärung) hat diese Auseinandersetzung des Alten und Neuen besorgt.

3. England ist das Ursprungsland der westeuropäischen Aufklärungsliteratur. Das ist die weit über die innerenglische Kultur hinausragende Bedeutung der englischen Literatur seit der „glorreichen Revolution" und der Thronbesteigung des Oraniers (¶ England: I, Sp. 351) und während der Regierung der Königin Anna, dem von Herder („Adrastea") sogenannten „glänzenden Quindezennium" (1702—1714), auf dem dann die L. auch der folgenden Jahrzehnte beruhte, bis die Rückkehr der Tories (¶ High Church) unter Georg III (seit 1760) dieser Blüte der Literatur unter der Herrschaft der Whigs ein Ende machte. Der Charakter dieser Literatur ist rational und den Autoritäten der bisherigen Ueberlieferung gegenüber selbständig. Aber die Erklärung der Preßfreiheit (1693) und die religiöse Toleranz, wie sie im Toleranzpatent von 1689 (¶ Dissenters) zum Ausdruck gekommen war und von John ¶ Locke in größerem Umfang gefordert wurde, führten die englische Literatur keineswegs in einen Radikalismus hinein. Der französische Materialismus und der Religionsspott blieben ihr im allgemeinen ebenso fremd wie der politische Radikalismus, obwohl man sich nicht scheute, die bestehenden Zustände auch in satirischer Form zu kritisieren.

In der philosophischen Literatur hat John ¶ Locke die Geister bestimmt, neben dem ¶ Shaftesbury als stilistisch glänzender und leichtfaßlicher, mit Witz und Phantasie begabter Schriftsteller im gebildeten Publikum für die neuen Gedanken warb. In der späteren Zeit treten der idealistische Berkeley (1685—1753; ¶ Philosophie, neuere; vgl. ¶ Idealismus: I, 1 a. 2) und der skeptische ¶ Hume, der auch als Historiker Bedeutendes schuf, zu ihnen hinzu. Die deistischen Schriftsteller von ¶ Toland bis ¶ Bolingbroke (¶ Deismus: I, 2) behandelten in viel gelesenen, wenn auch bei vorhandenem Radikalismus nicht tief und nachhaltig wirkenden Schriften die religionsphilosophischen Fragen und setzten Vernunft und Naturreligion an die Stelle der Offenbarung und des positiven Christentums, dessen Wundercharakter selbst die apologetische Literatur der Zeit mit Skepsis zu betrachten begann, wenn auch Joseph ¶ Butler u. a. im Streit mit der rationalistischen Apologetik Samuel ¶ Clarkes u. a. noch immer den Wunderbeweis als Stütze der Offenbarung verwandten. Den Deisten zur Seite stand die beliebte moralistische Literatur, die im Anschluß an Locke, Shaftesbury, Hobbes und die Cambridger Schule eine psychologische Ableitung des Sittlichen zu geben versuchte (¶ Aufklärung, 4 b ¶ Ethik, 2). Die bekanntesten Namen aus dieser Gruppe sind Francis ¶ Hutcheson, dessen „Sittenlehre der Vernunft" auch in Deutschland bekannt wurde, Adam ¶ Smith (Theory of moral Sentiments, 1759), William Wollaston († 1724; Religion of Nature delineated, 1722 u. a.), der Nonkonformist Richard Price (1723—91), der freilich im Gegensatz zu den psychologischen Ableitungsversuchen der Sensualisten den intuitionistischen Charakter der sittlichen Urteile und damit die Rückführung der sittlichen Werte auf ein in Gottes Wesen begründetes System betonte. Die sogen. ¶ Moralischen Wochenschriften Addisons und Steeles (s. unten), die den moralischen Fragen und der Lebensbeobachtung ganz besondere Aufmerksamkeit schenkten, leiten dann über zu der umfangreichen populären Literatur, Zeitschriften, Satiren, Dramen, Romanen, in denen der Geist jener philosophisch-rationalen Welt- und Lebensanschauung sich wirksame Propagandamittel geschaffen hat. Swift, Addison und Steele, Pope, Fielding und Richardson sind hier die Größen der Zeit, die zugleich, jeder auf seinem Gebiet, zur Weiterbildung des englischen Prosastiles Bedeutendes geleistet haben; sie haben in der satirischen und Roman-Schriftstellerei dieselbe Bedeutung, wie zur selben Zeit etwa ¶ Tillotson für die Ausbildung der Kanzelberedsamkeit, die schon genannten Locke und Shaftesbury für den philosophischen Stil, ¶ Hume, ¶ Robertson, ¶ Gibbon für die Geschichtsliteratur, ¶ Hutcheson und Adam ¶ Smith für die Lehrprosa.

In der Poesie und Prosa der Aufklärungsliteratur herrschte die satirische Behandlung des Stoffes vor. Von spöttischer Ironie und bissigem Witz sich fernhaltend, hatten doch schon Joseph Addison (1672—1719) und der ihm befreundete Richard Steele (1672—1729) in der Satire die Form gesehen, durch die sie am eindringlichsten die Sitten der Zeit kritisieren und den Geschmack im Leben und in der Schriftstellerei bessern könnten. Sie sind die Gründer der ersten englischen Zeitschriften, „The Tatler" (1709), „The Spectator" (1711), „The Guardian" (1713), — belletristische Zeitschriften für das gebildete Publikum, die gewaltigen Anklang fanden und überall nachgeahmt wurden (¶ Moralische Wochenschriften). Die beiden bedeutendsten Satiriker der Zeit waren aber Swift und Pope. Jonathan Swift (1667—1745; Geistlicher, seit 1713 Dekan von St. Patrick in Dublin) hat mit seinen Satiren in die konfessionellen und in die politischen Streitigkeiten eingegriffen. Seine 1704 anonym erschienene „Tale of a Tub" erzählt in witziger Art die Abenteuer Peters, Martins und Jacks, die den Katholizismus, den Protestantismus und den Presbyterianismus darstellen, und macht sich über die kleine Welt der konfessionellen Polemik und die Auslegungskünste der Theologen lustig. Das politische Gegenstück bilden die in fast alle Kultursprachen übersetzten „Gulliver's Travels" (1726), sein Meisterwerk, das in einfacher Sprache, in einer auch für den Nichtkenner der damaligen politischen Zustände anziehenden Form und mit offenem Blick für die Schäden und Lächerlich-

keiten, die Kleinlichkeit der Parteikämpfe und die Enge des menschlichen Lebens beschreibt. Swifts Ironie gewinnt diesem Meister noch heute immer neue Freunde. Durch bissigen Spott ging der mit ihm eng verbundene Alexander Pope (1688—1744) — sie gaben 1727 gemeinsam „Miscellanies" heraus — weit über ihn hinaus. Sein lebenslängliches Leiden mag seine krankhafte Empfindlichkeit, die ihn oft zu ungerechten Schriften verführte, erklären. Satiren wie „The Rape of the Lock" (1712) oder die „Satires and Epistles" oder die „Dunciad" (1728—42) sind voll von höchst persönlichen Angriffen. Die Form seiner Dichtungen ist klassisch; in der Schönheit der Form ist er von keinem seiner Zeitgenossen übertroffen. Aber in der Behandlung tieferer Fragen versagt er, so sehr er auch sittlich und religiös zu wirken bestrebt ist. Gilt auch sein „Essay on Criticism" (1711) noch heute als eins der schönsten englischen Lehrgedichte, und hat auch seine ¶ Theodizee, der „Essay on Man" (1733), selbst im Ausland Eindruck gemacht, er steht den systematischen und philosophischen Fragen unsicher und unselbständig gegenüber. Die Berliner Akademie hatte 1753 zu einer kritischen Preisarbeit über Popes optimistisches System angeregt, in der Absicht, durch dessen Widerlegung den ¶ Leibniz'schen Optimismus zu treffen. Die berühmteste Bearbeitung dieses Preisthemas, ¶ Lessings und ¶ Mendelssohns „Pope — ein Metaphysiker?", hat bereits gezeigt, daß er ein Philosoph „ohne Lehrgebäude" ist, d. h. überhaupt kein Systematiker, sondern ein eklektischer Dichter, der sich bald an King und ¶ Leibniz, bald an ¶ Malebranche oder ¶ Shaftesbury anlehnt; vor allem ist er auch bei diesem Versuch einer Theodizee von seinem Gönner und Lehrer ¶ Bolingbroke bestimmt gewesen. Gewirkt hat er trotz dieser Abhängigkeit, ja wohl gerade deswegen, weil er den Fragen nicht als tief grabender „Metaphysiker", sondern als Dichter nachging, wenn auch die unphilosophische Behandlung des Theodizeeproblems schon das Nahen einer Zeit ahnen läßt, die, wie es in Frankreich schon früher geschehen war, vom ungenügend begründeten Aufklärungsoptimismus zum Pessimismus überging, der der Wirklichkeit mehr zu entsprechen schien. Auch in der populären L. Englands machte sich dieser Umschwung bemerkbar. Aber noch fand Pope eine Reihe von Schülern, die als Dichter formell und inhaltlich im wesentlichen seine Wege gingen. Durch ihre Formkorrektheit gehören sie noch zur „klassischen" oder, wie man sie auch genannt hat, zur „Augusteischen" Periode der englischen L., — ein Ausdruck, der schon früh kritisiert wurde und heute weithin aufgegeben ist, weil man erkannt hat, daß hinter der von Frankreich beeinflußten feinen, gekünstelten, formgewandten, „klassischen" Dichtung durchaus nicht immer wahre Poesie steht. Man stand doch noch immer in Drydens Nachfolge: platte Verse, hochtönende Sprache, äußerlicher Schimmer; doch der innere Gehalt fehlte oft genug.

Den satirischen Geist pflegte unter Popes Nachfolgern vor allem Samuel Johnson (1709—84), einer der beliebtesten Schriftsteller Englands, dessen tiefe Aufrichtigkeit, und dessen „unfehlbarer Instinkt für Lebenswahrheiten", verbunden mit dem Mut, gesehene Schäden aufzudecken, seine literarische Arbeit kennzeichnen. Ohne Künstelei und Empfindlichkeit schildert er mit gesunder Sittlichkeit, oft in Anlehnung an Juvenal, was er beobachtet hat. Wie er im „Gentleman's Magazine" 1740—1743 seine „Verhandlungen des Senats von Lilliput" schrieb, um die damaligen Parlamentsverhandlungen zu charakterisieren, so schildert er mit lebhaftem Beobachtungsgeist „London" (1738), „The Life of Richard Savage" (1744), „The Vanity of human Wishes" (1749). Mit den Zeitschriften „The Rambler" (1750—52) und „The Idler" (1758—60) trat er in Addisons Nachfolge. In der „History of Rasselas, prince of Abyssinia" (1759) betrat er dann das Gebiet des politischen Romans, in dem er in der Form einer philosophierenden orientalischen Erzählung Gegenwartsfragen behandelte. Johnson bildet hier den Höhepunkt eines Erzählungstyps, der in der Literatur des 18. Jhd.s überhaupt eine Rolle gespielt hat und in England sich einbürgerte, seitdem zwischen 1704 und 1712 die erste Uebersetzung der „Arabian Nights" erschienen war und auch die „Moralischen Wochenschriften" wie Addisons „Spectator" zu dieser orientalischen Erzählungsform gegriffen hatten, um darin philosophische oder moralische Wahrheiten abzubilden oder mit mehr oder weniger Wirklichkeitstreue in eine fremde Welt einzuführen. Diese Robinsonaden nach dem Muster von Daniel Defoes (1661—1731) „Robinson Crusoe" (1719), diese Geschichten und Phantasiegemälde aus dem Tartarenreich, Persien, China, Amerika, der Türkei usw., wie sie uns etwa in klassischer Form in Oliver Goldsmiths (1728—74) Chinesischen Briefen, dem an ¶ Montesquieus „Lettres persanes" erinnernden „Citizen of the World" (1762), begegnen, sind nicht bloß literarhistorisch interessant; sie haben auch theologische Bedeutung. Sie zeigen die gewaltige Ausdehnung des Gesichtskreises, die ganz neue Sitten und Anschauungen kennen und an der alleinigen Geltung der eignen überkommenen Sitte und Anschauung zweifeln lehrte. Sie sind Mittel der Kritik und bieten das Illustrationsmaterial dar, auf Grund dessen das aufgeklärte Zeitalter ohne die alte theologische Brille die Welt neu zu betrachten lernte. Das gilt von Defoe, der in seinem Robinson geradezu den Urzustand der Aufklärungstheologie und -philosophie und die Entstehung von Religion, Kultur, Staat aus diesem Urzustand beschreiben will, und das gilt von Goldsmiths literarischem Werk, und zwar nicht nur von seiner oben genannten orientalisch gefärbten Zeitsatire, sondern überhaupt von seinen Romanen, und ebenso von den andern komischen und humoristischen Romanen der Zeit. Neben Goldsmiths „Vicar of Wakefield" (1766), einem der Lieblingsbücher der ganzen gebildeten Welt, oder „The Traveller" (1764) und „The deserted Village" (1770), steht Henry Fielding (1707—1754) mit seinen Romanen „Joseph Andrews" (1742), „Jonathan Wild" (1743), „Tom Jones" (1749), „Amelia" (1752), realistischen Schilderungen des wirklichen Lebens und psychologisch feinen Charakterbildern. Ihnen gleichen die launigen Sittengemälde Tobias George Smoletts (1721—71) im „Roderick Random" (1748), „Peregrine Pickle" (1751) und „Humphrey Clinker" (1771) mit ihrer reichen Erfindungsgabe und ihrer Kenntnis des Lebens

und der Menschen. Zu ihnen gesellt sich ferner der Geistliche Lawrence Sterne (1713—68; Pfarrer in Sutton), dem als Prediger wie als Romanschriftsteller in gleicher Weise Witz, Humor, Satire und ein Stückchen Sentimentalität zur Verfügung stehen, und der, wenn man ihm auch den Namen eines „ernsten christlichen Predigers" versagt, doch auf der Kanzel wie mit der Feder das Böse wie jede Torheit mit Ironie bekämpft hat. Außer „Tristram Shandy" (1759—66, 9 Bde.) hat er unter dem Namen Yorick die berühmte „Empfindsame Reise" (Sentimental Journey through France and Italy, 1768) und „Sermons" (1760, 2 Bde.) herausgegeben. Er leitet endlich hinüber zu Samuel Richardson (1689—1761), dem Schöpfer des englischen Familienromans (Pamela, 1740; Clarissa, 1748; Sir Charles Grandison, 1753/4), dessen Schriften mit ihrer feinen Analyse des Gefühlslebens, ihrer Sentimentalität und ihrem lehrhaften Moralismus dem soliden Bürgertum, dessen Leben sich hier widerspiegelte, gewaltigen Eindruck gemacht haben, und zwar nicht nur in England, sondern vor allem auch in Deutschland und selbst in Frankreich, dessen Aufklärungsliteratur meist so ganz andere Wege gegangen ist (¶ Literaturgeschichte: III, B 4). Mag man auch Richardsons Gestalten gar zu idealistisch genannt haben, so gilt doch von ihm ebenso wie von den andern aufgeklärten Romanschriftstellern, daß sie durch ihre ganze Art und durch die Stoffmitteilung auf Welt- und Lebensanschauung von Grund auf umgestaltend eingewirkt haben: man „lehrte das Leben rein um seiner selbst willen, ohne theologische Brille betrachten und erschloß eine unendliche Fülle psychologischer Beobachtung" (E. Troeltsch, in RE³ II, S. 234). Diese Wirkung muß neben ihrem sittlich erzieherischen Einfluß, ihrem Rationalismus und ihrer konfessionell versöhnlichen Haltung ausdrücklich hervorgehoben werden, wenn es gilt, die Aufklärungsliteratur Englands nach ihrer sittlich-religiösen Bedeutung zu würdigen.

Bevor wir zur romantischen Periode der englischen L. im engeren Sinne übergehen, muß hier aus der Aufklärungsliteratur Englands noch einiger Größen gedacht werden, die der Romantik schon in dieser Zeit der Verstandesarbeit und des Realismus die Wege geebnet haben. Den Wandel, der da kommen sollte, läßt bereits Edward Young (1683—1765; seit 1727 Geistlicher, seit 1730 in Welwyn) ahnen, der religiös-feierliche Dichter der „Nachtgedanken" (Night Thoughts, 1742 ff), vergleichbar mit Novalis' (v. ¶ Hardenberg) „Liedern an die Nacht" und wie diese in tiefster Trauer (um Gattin und Kinder) gedichtet. Young hat sich auch durch seine Conjectures on original Composition (1759) gegen die pseudoklassische Dichtung gewandt und Nachahmung der Natur als den wahren Weg zu natürlicherer Dichtung empfohlen; der Realismus Goldsmiths u. a. ist hierin dieselben Wege gegangen. Etwa gleichzeitig mit Young fand die kommende Romantik einen Herold an James Thomson (1700—48), der den ersten Teil seiner „Jahreszeiten" („Seasons") 1721 veröffentlichte. Thomson zeigt darin eine seiner Zeit sonst fremde Treue in der Beobachtung der Natur, ein Gefühl für die Beziehungen, die zwischen dem Leben der Menschen und den Werken der Natur bestehen, das Bewußtsein eines geistigen Waltens in den Schrecknissen und in den Schönheiten der Natur, wie es in der späteren Romantik besonders von ¶ Wordsworth ausgebildet ist. Das Gefühl für Mysterien war hier wieder erwacht und dazu die Freude an geheimnisvoller Darstellung dessen, was das Auge des Künstlers geschaut hatte. Einige Jahrzehnte später tritt uns in Thomas Gray (1716—71; seit 1768 Professor der Geschichte in Cambridge), dem Dichter der fast in alle Sprachen übersetzten „Elegy written in a Country Churchyard" (1749), und in seinem Freund Horace Walpole (1717—97), dem Verfasser des oft nachgeahmten Geisterromans „The Castle of Otranto" (1765), — „romantisch" auch durch den mittelalterlichen Aufputz —, dieselbe Stimmung entgegen. Und dasselbe gilt trotz des formellen Anschlusses an die „klassische" Ueberlieferung von William Collins (1721 bis 1759; „Oriental Eclogues", 1742; „Odes", 1747), ganz zu schweigen von den phantastischen Schöpfungen der Radcliffe und Porter. Sie bereiten wie Walpoles „Castle" Walter Scott (s. 4) den Weg, in dessen historischen Gemälden auch der Rückgang auf das Mittelalter seine höchste Vollendung gefunden hat. Wie stark dieses neu belebte historische Interesse und dieses erwachende Gefühl und Verständnis für die Geheimnisse der Welt neben der von ¶ Hume gepflegten Skepsis auf die Ueberwindung der deistischen Kritik (¶ Deismus: I, 2) und der rationalistischen Religionsauffassung (¶ Rationalismus: III) hat einwirken müssen, braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden; hierin hat die englische Romantik dort dieselbe Bedeutung gehabt, wie die ¶ Romantik in Europa überhaupt. In England traf sie zeitlich zusammen mit der durch die ¶ Methodisten geschaffenen Neubelebung der Frömmigkeit, die — auch nicht unwichtig für die englische L. — auch der modernen Erbauungsliteratur Englands und der kirchlichen Dichtung die stärksten Antriebe gegeben hat (¶ Kirchenlied: I, 6, Sp. 1324 f). William Cowper (s. 4) verbindet diese religiöse und jene literarische Bewegung, Methodismus und Romantik, aufs engste.

4. Die englische Romantik beginnt mit der Rückkehr zur altenglischen Dichtung, nach deren einfachen, natürlichen Formen man sich angesichts der geschraubten Künstelei der Gegenwart und der französischen Unnatur zurücksehnte. Das erste Denkmal jener rückläufigen Bewegung sind die „Reliques of Ancient English Poetry" (1765), gesammelt vom späteren irischen Bischof Thomas Percy (1729—1811; damals Pfarrer in Wilby; 1769 Hofkaplan; 1782 Bischof von Dromore), der sich schon durch Uebersetzungen isländischer Runenverse (1763) und des Hohenliedes (1764) bekannt gemacht hatte. Mit Percys vorsichtiger und den Text oft noch ändernder Auswahl zusammen wirkten die angeblichen „Ossian"-Uebersetzungen vom Schotten James Macpherson (1736—96; Fragments of ancient Poetry, 1760; Fingal, 1762; Temora, 1763), die auch auf Deutschlands neuere Dichtung durch Herders, Goethes, v. Stolbergs u. a. Uebersetzungen gewaltigen Einfluß ausgeübt haben, und jene andere, denselben Zwecken dienende Fälschung, die Gedichte Thomas Chattertons (1752—70), die der junge Autor andern Verfassern früherer Zeiten (Rowley u. a.) unter-

schob. Der Geist der Romantik ist hier verkörpert und kommt in der dunkel-geheimnisvollen, gefühls- und phantasiereichen Sprache zum Ausdruck. Während in dieser Zeit Richard Brinsley Sheridan (1751—1816), der berühmte Parlamentsredner aus der Oppositionspartei unter Pitt, in seinen Lustspielen („The Rivals", 1775; „The School for Scandal", 1777; u. a.) noch die alten Wege ging, machen sich in der Lyrik zwei weitere Wegbereiter der Romantik bemerkbar, die doch zeitlebens ihre eignen Wege gegangen sind: Robert Burns (1759—96) und William Blake (1757 bis 1828), — ersterer der größte Lyriker Schottlands, der, von den romantischen Sagen der Heimat angeregt, zuerst hinter dem Pfluge seine schottischen Gesänge dichtete, voll Naturwahrheit, frischer Unmittelbarkeit und oft voll tiefer Leidenschaft; und Blake, als Kupferstecher und Dichter gleich phantastisch (Poetical Sketches, 1783; Songs of Innocence and of Experience, 1789 bis 1794, mit Kupferstichen; Zeichnungen zu Youngs Night Thoughts 1797 und zum Hiobbuch 1826), der ganz in romantischer Weise die Vision des Sehers und Künstlers als die eigentliche Erkenntnisquelle wertete. Fern von dem Rationalismus und der mathematischen Berechnung ¶ Lockes und ¶ Newtons und ebenso fern von der kirchlichen Orthodoxie, erklärte er „kein anderes Christentum, kein anderes Evangelium" zu kennen, „als die körperliche und geistige Freiheit zur Ausübung der göttlichen Handlungen der Phantasie".

Als erster, der vollständig der Romantik einzugliedern ist, gilt William Cowper (1731 bis 1800), in der Geschichte des englischen Kirchenlieds (¶ Kirchenlied: I, 6 c) bedeutsam durch seine geistlichen Lieder, die er in Olney im Verkehr mit dem Pfarrer John Newton (¶ England: II, 1) und der Mrs. Unwin dichtete, und die Newton 1779 in seine „Olney Hymns" aufnahm. Religiös geängstet, dogmatisch orthodox und oft zu lehrhaft, leitet er doch als wichtigstes Glied zwischen Thomson (s. Sp. 2299) und ¶ Wordsworth die gewaltige romantische Bewegung ein und gehört zugleich zu denjenigen Schriftstellern, die literarisch den Methodismus verkörpern (vgl. auch das didaktische Gedicht „The Task", 1785).

Unter Einwirkung der Ideen der ¶ Französischen Revolution einerseits, der deutschen transzendentalen Philosophie zu Anfang des 19. Jhd.s (¶ Idealismus: II) anderseits erreicht die englische L. dann in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s einen neuen Höhepunkt, der durch die Namen Wordsworth, Coleridge, Walter Scott, Southey, Shelley, Lord Byron, Keats bezeichnet wird, — sie alle getragen vom neuen Glauben an die Menschheit und von hohen Hoffnungen auf eine neue und edlere Gesellschaft, obwohl der Niedergang der Demokratie nach der französischen Revolution, bittere Enttäuschung hervorrufend, viele aus den Träumereien herausriß. Als Mittel der Neugeburt erschienen Rückkehr zur Natur, das von ¶ Rousseau verkündigte Evangelium, an Stelle der Künsteleien, religiöse Naturanschauung und phantasievolle Deutung alles Lebens, die William ¶ Wordsworth (1770 bis 1850) bis hin zum Pantheismus geführt hat. Und ebenso charakteristisch für die Stellung zur Religion und zur kirchlichen Dogmatik ist das andere Ziel, das Wordsworth in der Vorrede zu den von ihm und Coleridge gemeinsam herausgegebenen „Lyrical Ballads" (1798) verkündet hatte: den übernatürlichen Dingen sollte der Charakter einer realen, greifbaren Wirklichkeit gegeben werden, wie es dann besonders durch die mehr philosophisch gerichtete Arbeit Samuel Taylor ¶ Coleridges (1772—1834) geschehen ist. Seiner Fähigkeit, das Uebernatürliche zu erfassen und zu verkörpern, kommt nur noch John Keats (1795 bis 1821) nahe, wohl das feinste lyrische Genie, das England hervorgebracht hat, bald, wie in „The Eve of St. Agnes" (1820), dem Geist mittelalterlicher Romanzen sich nähernd, bald, wie im „Endymion" (1818) und im „Hyperion" (1820), für das griechische Schönheitsideal begeistert, wonach ihm die äußere und innere Schönheit nicht bloß Symbol der Göttlichkeit, sondern die Göttlichkeit selber waren. In der Vereinigung der körperlichen und seelischen Schönheit, des Irdischen und des Himmlischen sah er die Vollkommenheit und die Wahrheit: „Schönheit ist Wahrheit, Wahrheit ist Schönheit. Das ist alles, was Ihr auf Erden wissen könnt und wissen müßt". Hier zeigt sich die ästhetische Weltanschauung in voller Klarheit, während sich Coleridge trotz seiner pantheistisch gefärbten Naturidyllen immer entschiedener zum positiven Christentum gewandt hatte. Der schroffe Aesthetizismus ist überhaupt der älteren Romantik noch meist fremd. Er findet sich auch nicht bei Robert Southey (1774—1843; Thalaba, 1801; The Curse of Kehama, 1810; Roderick, the last of the Goths, 1814), der wie Coleridge theologisch gebildet war und das Uebernatürliche und Außergewöhnliche ganz besonders liebte, und auch nicht bei Sir Walter Scott (1771—1832), der schon 1808 im „Marmion" die großartigste seiner Rittererzählungen schrieb und 1810 mit „The Lady of the Lake" und dessen herrlichen Schilderungen der Hochlandsnatur den Höhepunkt seines dichterischen Ruhmes erreichte, ehe er dann mit den „Waverley-Novels" (1814) das Gebiet des Romans betrat und darauf zum Meister des historischen Romans emporstieg. Mit Humor und zugleich mit sittlichem Ernst, mit Adel und Reinheit, hat er hier in lebendiger Darstellung und mit Wirklichkeitstreue besonders die altenglische Vergangenheit neu zu beleben gesucht (The Heart of Mid-Lothian, 1818; Ivanhoe, 1819; Kenilworth, 1821; Woodstock, 1826). Nicht in dieser vor allem dem Mittelalter zugewandten älteren Romantik, welche die kindliche Frömmigkeit und Kirchlichkeit, den Tatendrang und die sittlichen Ideale der mittelalterlichen Heldenzeit der schwächeren und entkirchlichten Neuzeit entgegenstellte, ist der Aesthetizismus entstanden, sondern in der jüngeren Romantik, die das Griechentum wieder erweckt hat. Diese hellenisierende Romantik hat außer in dem oben schon genannten Keats in Percy Bysshe Shelley (1792 bis 1822) und in Lord Byron (1788—1824) Vertreter gefunden, die auch in die Weltanschauungsfragen kraftvoll hineingriffen. Shelleys stürmische Leidenschaft, von den revolutionären Ideen durchtränkt, hat zu Anfang auch die religiös-kirchliche Einengung mit allzu großer Energie bekämpft (On the Necessity of Atheism, 1811; Queen Mab, 1810), bis dieser Sturm und Drang im „Prometheus Unbound" (1820) und

dem zu Keats' Gedächtnis geschriebenen „Adonais" (1821) einer edleren Leidenschaft und zugleich einer reineren Poesie wich und der „Atheist" Shelley im Walten der Natur wenigstens den immanenten Gott, in der äußern Natur „der Gottheit lebendiges Kleid" erkannte. Ihm verwandt, aber gedankenvoller und tiefsinniger, hat Byron gegen die konventionelle Gesellschaft und gegen die Einengung der Persönlichkeit gestritten und schon in „Childe Harold's Pilgrimage" (1812 ff) mit gewaltiger Dichterkraft das griechische Ideal aufgerichtet, dem er auch sonst gefolgt ist, und das ihn hernach (1823) in den griechischen Freiheitskampf hineingezogen hat. Für die Stimmung Englands den griechischen Romantikern gegenüber ist es charakteristisch, daß Shelley sowohl wie Byron infolge der gegen sie eingenommenen öffentlichen Meinung außer Landes gegangen sind, nach der Schweiz und Italien. Die Zeitschrift „The Liberal", die Shelley und Byron zusammen mit Leigh Hunt 1822 begründeten, zog dem Verleger in England eine Anklage zu, und Lord Byron wurde nach seinem Tode das Begräbnis in der Westminsterabtei verweigert. Poesie und Lebenswandel erschienen als unchristlich, heidnisch. Shelley hatte das schon als Gymnasiast und Student erfahren und war als Atheist relegiert worden; Byron erfuhr es seit 1816, als er schon seinen Ruhm gesichert glaubte. Seine weltschmerzliche und weltverachtende Stimmung, sein idealer Flug über die von ihm gehaßten und verspotteten und immer wieder mit Haß und oft auch mit Verzweiflung beschriebenen bestehenden Zustände hinweg, sein Lebensüberdruß einerseits und das Bewußtsein eigner Kraft und eignen Wertes anderseits, haben dennoch auf das heranwachsende englische Geschlecht gewaltigen Eindruck gemacht. Die Kritik der Gesellschaft durch Byron hat selbst die moderne außerenglische L. beeinflußt — „Don Juan" „ist das Epos der modernen Gesellschaft". Und der starke individuelle Ton, der bei Byron und den Romantikern überhaupt, — vor allem auch bei den sogenannten romantischen Kritikern und Literarhistorikern, bei Charles Lamb (1775 bis 1834; Poems, 1797; The Essays of Elia, 1823 bis 1833), bei Thomas de Quincey (1785—1859; Confessions of an English Opium-Eater, 1821) und bei William Hazlitt (1778—1830; Lectures on English Poetry, 1818; The Spirit of the Age, 1825), — sich hörbar machte, klingt in der englischen Literatur bis heute fort. Die Anbetung der Persönlichkeit, die nicht selten zu merkwürdigen Uebertreibungen geführt, auf der andern Seite freilich auch manche Klärung (vgl. z. B. ¶ Carlyle) erfahren hat, beginnt mit der Romantik. Dies gehört mit zu ihren bleibenden Wirkungen, während der Aesthetizismus und die Christentumsfeindlichkeit, die einer gewissen Gruppe — durchaus nicht allen, gehörten doch auch ein ¶ Coleridge oder Cowper, John ¶ Keble und James Montgomery, die Kirchenliederdichter (¶ Kirchenlied: I, 6 d), zur Romantik — eigentümlich waren, nicht Boden gefaßt haben.

Als Sprecher katholischen Christentums verdient aus der ersten Hälfte des 19. Jhd.s noch Thomas Moore (1779—1852), der irische Freiheitssänger, Erwähnung, dessen Irish Melodies (1813—34) zu den volkstümlichsten Dichtungen Irlands gehören; sein größtes Werk, die morgenländische Dichtung „Lalla Rookh" (1817), griff mit seiner Toleranzidee auch in die religiös-kirchlichen Fragen ein, und seine „Travels of an Irish Gentleman in Search of Religion" — 1833 d. h. wenige Jahre nach der irischen Katholikenemanzipation (¶ Irland: II, 2 c) geschrieben — geben eine populäre kath. Apologie, die auch in Deutschland viel Beachtung fand (Uebersetzung von Lieber, 1852 [6]).

5. In der englischen L. von der Mitte des 19. Jhd.s bis zur Gegenwart begegnen uns recht verschiedene Strömungen; den größten Einfluß aber haben in England unstreitig diejenigen Schriftsteller erlangt, die zu den Welt- und Lebensanschauungsfragen in positiverer, wenn auch nicht immer in positiv-christlicher Weise Stellung nahmen und damit nicht nur auf Englands weitherzigere, innerlichere Religiosität und freiere Kirchlichkeit Einfluß ausgeübt (¶ England: II, 4), sondern zum Teil auch das deutsche religiöse Leben in ihren Bann gezogen haben.

Man kann als den großen Wendepunkt das Jahr 1833/4 bezeichnen. In ihm begannen von der engeren theologischen Literatur die „Tracts for the Times" der Oxforder Bewegung (¶ England: II, 2) zu erscheinen; und aus der allgemeineren L. traten ¶ Carlyles „Sartor Resartus" (¶ Dichter usw., 2), ¶ Tennysons zweiter Gedichtband („Poems"; Bd. I 1830) und von Robert Browning (1812 bis 1889) die Verserzählung „Pauline. A Fragment of a Confession" an die Oeffentlichkeit, in denen sich jene neuen Dichter zum ersten Male hören ließen und mit Erfolg eine Gemeinde um sich zu sammeln suchten, obwohl sie damals noch stark romantischen Einfluß zeigen. Dieser tritt bei Browning auch noch in seiner Ehrenrettung des ¶ Paracelsus (Paracelsus, 1835) oder in dem kühn-seltsamen religiös-philosophischen Gedicht „Christmas-eve and Easterday" (1850) hervor, in dem er die Grenzen der Verstandeserkenntnis aufzeigt. In seinen dramatischen Monologen und Gedichterzählungen der späteren Zeit (Men and Women, 1855; The Ring and the Book, 1868 f) hat er sich aber zu völlig ursprünglichen Schöpfungen erhoben, die infolge ihrer philosophischen Erhabenheit, ihres freudigen Optimismus, des unbedingten Glaubens an den fortschreitenden Sieg des Guten über das Böse und das Uebel, der sicheren Hoffnung auf Erreichung der Vollkommenheit, und formell infolge Brownings vollendeter Sprachgewandtheit noch heute ihre Bewunderer haben. Obwohl seine religiös-theistische Anschauung ihn nicht eigentlich bei der Menge beliebt werden ließ, genießt er doch unter den Lyrikern jener Zeit noch jetzt neben Alfred Tennyson das größte Ansehen. Und noch viel weniger ist Carlyle, der Prediger der „Heldenverehrung", der Prophet der göttlichen, vergeltenden Gerechtigkeit und des Wunderbaren im Menschenleben und in der Geschichte, der soziale Gewissenswecker und „Kleiderphilosoph" (¶ Carlyle, 3), der auch die alten Kleider der Kirche durch neue ersetzt wissen will, heute eine Größe der Vergangenheit. Seine Gemeinde wächst noch ständig, und seine soziale Predigt weckt noch immer Gewissen.

Im Zusammenhang mit seiner Schriftstellerei standen die sozialen Romane, die bald als

negative Kritik, bald mit positiven Reformprogrammen in die allgemein soziale oder insbesondere in die ¶ christlich-soziale Bewegung eingriffen (s. unten) und zeigten, daß die soziale Frage, mit der man sich schon angesichts der französischen Revolution zu beschäftigen begonnen hatte, nun endlich infolge der Bewegungen im eignen Lande recht eigentlich eine brennende Frage geworden war. Da erst sah man sich vor der großen Aufgabe der Erziehung und Hebung der arbeitenden Klassen, deren besondere Lage bis dahin kaum Beachtung gefunden hatte, und deren Macht und Umfang doch immer gewaltigere Ausbreitung fand. Diese Tatsachen wirken in die moderne englische L. ebenso hinein, wie der Aufstieg der Naturwissenschaften, die in England ihren Höhepunkt in Charles ¶ Darwin erreichten, und die Fortentwicklung der Philosophie, die in John Stuart ¶ Mill auf dem Gebiet der Logik, der Ethik, der Volkswirtschaft einen eigenartigen Sprecher gefunden hatte. Nicht zu vergessen sind ferner die Fortschritte des historischen Geistes und der modernen geschichtlichen Erkenntnisse, die auch dem allgemeinen schriftstellerischen Schaffen ihren Stempel aufgedrückt haben. Durch die Historiker des 18. Jhd.s (¶ Robertson, ¶ Hume, ¶ Gibbon u. a.) begründet, war die moderne Geschichtsforschung in England durch H. Th. ¶ Buckle und seine naturwissenschaftlich sozial gerichtete Geschichtsphilosophie (¶ Geschichtsphilosophie, 3. 4), durch Hartpole Lecky (1838—1903) und seine tiefgrabende Darstellung der Aufklärungsbewegung (History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, 1865; vgl. seine History of European Morals, 1869, u. a.), durch Th. B. Macaulays (1800—59) literarkritische und historische Arbeiten (Critical and Historical Essays, 1846; Lays of ancient Rome, 1848; History of England, 1849 ff), ferner durch ¶ Carlyle, J. A. ¶ Froude, ¶ Creighton, u. a. sowie durch die zahllosen Biographien gewaltig gefördert worden und hat nun auch der modernen L. in engerem Sinne des Worts ihre eigentümlichen Interessen und Fragestellungen ebenso aufgedrängt wie die Naturwissenschaft, die Philosophie und die soziale Frage. Starke Anregungen gingen auch aus von der literarhistorischen Forschung, der Isaak Disraeli (1766—1848) die Wege geebnet, für die er durch seine unterhaltende Darstellungsart (Curiosities of Literature, 1791 bis 1834, 6 Bde.) in England die Vorliebe geweckt, und durch deren Behandlung er den Gesichtskreis bedeutend erweitert hatte. Hat schon Disraeli in sein Literaturstudium politische, religiöse, philosophische, soziale Fragen hineingezogen, so begegnet uns dann in Matthew Arnold (1822—88), dem Sohn des Pädagogen Thomas ¶ Arnold, ein Literarhistoriker (1857—67 Professor der Poesie in Oxford), der die Lösung des Problems Kultur und Religion in seiner ganzen Breite und Tiefe zu seiner Aufgabe machte und in zahlreichen Schriften literarisch belehrend und religiös anregend aufgetreten ist. Den Sinn für die kaum zu übersehende Kompliziertheit des modernen Lebens mit geweckt zu haben, bleibt sein Verdienst (Essays in criticism, 1865; N. F. 1888; Poems, 1854; New Poems, 1867). M. Arnold sowohl wie Disraeli beanspruchen durch ihre Dichtungen auch unmittelbar einen Platz in der englischen L. Nicht zuletzt sei endlich hingewiesen auf die rege Arbeit an den modern religiösen Fragen, die auch in dem darin meist so konservativen England der neuen Zeit nicht ausblieben, und deren freie Behandlung, verbunden mit dem Streben, der Religion ihren Platz im Leben und Denken des modernen Menschen zu sichern, auf die L. im weiteren Sinne ihre Wirkung nicht verfehlt hat. Außer den speziell theologischen und religionshistorischen „liberalen" Schriftstellern (¶ England: II, 3) sei hier nur noch auf einen „Laien", den sonst durch Arbeiten über englische Geschichte bekannten Sir John Seeley (1834—95; seit 1863 Professor in London, seit 1869 in Cambridge) hingewiesen, dessen berühmtes, oft aufgelegtes „Ecce homo" (1866) mit seinem freireligiösen Inhalt und der geistvollen Charakteristik der sittlichen Hoheit Jesu ein ungeheures Aufsehen machte und geradezu ein Programm darstellte (seine Natural Religion, 1882, hatte nicht den gleichen Erfolg).

Unter den Romanschriftstellern seit Mitte des 19. Jhd.s nimmt noch nach heutigem Urteil Charles ¶ Dickens (1812—1870) mit seinen aus dem Leben der mittleren und niederen Volksklassen schöpfenden, humorvollen und doch sittlich ernsten und christlich gefärbten Erzählungen die erste Stelle ein. Höchstens teilt er den Platz mit William M. Thackeray (1811—63) und seinen nicht selten von Hohn und Satire durchsetzten, stets realistischen Sittengemälden, die mit besonderem Grimm die sozialen Fehler und das selbstsüchtige Treiben der modernen Gesellschaft geißeln (vgl. Vanity fair, 1846—48; Pendennis, 1850; The New comes, 1854). In enger Verbindung mit Dickens schrieb Wilkie Collins (1824—1889) seine Romane. „After Dark" (1856) und „The Dead Secret" (1857) erschienen zuerst in Dickens' „Household Words"; in Dickens' Wochenschrift „All the Year round" kam sein Sensationsroman „The Woman in white" (1859/60) heraus; sittliche Probleme sind besonders in „The new Magdalen" (1873) „gleich keck wie meisterhaft" behandelt. An Dickens und Thackeray schließt sich an Bedeutung Edward Bulwer an (= Lord Lytton, 1803—73), dessen Romane (Pelham, 1828; Eugene Aram, 1831; Last Days of Pompeji, 1834; Rienzi, 1835; The Caxtons, 1849, u. a.) sich teils als historische Schilderungen, teils wegen ihrer trefflichen praktischen Lebensphilosophie schnell einen Namen machten. Mit dem spiritistischen Roman „A strange Story" (1861) und der Mystik in „The coming Race" (1871) griff er direkt in religiöse Zeitfragen ein. Weit tiefer und vielseitiger führten freilich George ¶ Eliots (= Mary Ann Evans; 1819—80) vortreffliche Charakterbilder und Schilderungen des englischen Provinziallebens in das religiöse Leben des 19. Jhd.s ein und haben selber an ihrem Teil im Kampf mit Zweifel und Materialismus den Glauben an das Ideal genährt.

Groß im Verzicht trotz der Fülle der Wünsche und Empfindungen steht neben ihr Charlotte Brontë (= Currer Bell; 1816—55), bekannt vor allem durch den die sozialen Zustände der ländlichen englischen Bevölkerung schildernden Roman „Jane Eyre" (1848), der, unter dem Titel „Die Waise von Lowood" von

Charlotte Birch-Pfeiffer 1856 dramatisch gestaltet, nach Deutschland überführt wurde, aber auch in England wie sein Nachfolger „Shirley" (1849) großes Aufsehen erregt und die Verfasserin neben die sogenannten „sozialen" Schriftsteller und -stellerinnen gestellt hatte. Bei diesem Namen denkt man zunächst an Miß Harriet Martineau (1802—76), die schon seit 1832 in nationalökonomischen Untersuchungen und Romanen die sozialen Mißstände aufgedeckt hatte (Poor-Law and Paupers, 1833; Retrospect of Western Travel, 1838, u. a.), und an die besonders durch ihre Reiseromane bekannte Frances Trollope (1780—1863), die ihr insbesondere durch bittere Kritik amerikanischer Verhältnisse zur Seite trat (Domestic Manners of the Americans, 1832; The Vicar of Wrexhill, 1837; Michael Armstrong, 1840). Seit 1848 trat dann Charles ¶Kingsley (¶Christlich-sozial, 2) mit seinen christlich-sozialen Romanen dem sozialen Radikalismus einerseits und der sozialen Verzweiflung anderseits entgegen; und in demselben Geiste schrieb Elisabeth Cleghorn Gaskell (1810—65; als Gattin eines unitarischen Geistlichen in Manchester, seit 1832, auch sozial tätig) ihren ersten Arbeiterroman „Mary Barton" (1848) und griff in eignen Werken und Zeitschriftenaufsätzen immer wieder in die Bewegung ein (Ruth, 1853; Cranford, 1855, u. a.). Ihr standen Miß Dinah Maria Mulock (= Mrs. Craik; 1826—87; Olive, 1850; John Halifax, 1857; Christian's Mistake, 1866; Sermons out of Church, 1875) und Mrs. Georgiana Craik (= May; geb. 1831; Riverstone, 1857; Lost and Won, 1859; Mildred, 1868, usw.) mit ihren Sittenschilderungen und sozialen Romanen zur Seite. Sie zeigen zugleich erstens, welche Rolle das weibliche Geschlecht in der modernen englischen L. gespielt hat, und zweitens, welchen ernsten Stoffen und Lebensfragen sich der neue englische Roman zugewandt hat. Von den Schriftstellerinnen sei noch Mary Elis. Braddon (geb. 1837) genannt wegen ihrer treuen Zeichnung der englischen Gesellschaftszustände, die ihr als Erzieherin vertraut geworden waren (Aurora Floyd, 1862; Lady Audley's Secret, 1862; Henry Dunbar, 1864; Gerard or the World, the Flesh and the Devil, 1891 u. a.). Ihnen gleich hat Thomas Hardy (geb. 1840) in gern gelesenen, durch ihren Pessimismus eigenartigen Romanen die ländliche Bevölkerung besonders seiner Heimat Dorsetshire geschildert (The Woodlanders, 1886 f; Wessex Tales, 1888; Life's little Ironies, 1894). Als Schilderer schottischen Lebens sei James Matthew Barrie (geb. 1860) hervorgehoben wegen seiner feinsinnigen, psychologischen Durchdringung der von ihm dargebotenen Charaktere (Sentimental Tommy, 1896; Margaret Ogilvy, 1896, u. a.).

Die alten Abenteurerromane und orientalischen Erzählungen kamen durch Robert Louis Stevenson (1850—94; auf Samoa lebend) u. a. wieder in Aufnahme und fanden mit ihren plastischen Schilderungen fremder Welten und geheimnisvoller Ereignisse freundliche Aufnahme (New Arabian Nights, 1882, N.F. 1895; Treasure Island, 1883). Hier ist auch noch an die älteren Romane Frederick Marryats (1792—1848) zu erinnern, der als viel gereister Seeheld mit besonderem Erfolg Seegeschichten darbot wie die „Adventures of a naval Officer" (1829) oder „The Phantom-Ship" (1839).

Eine andere Gruppe unter den Romanschriftstellern vertritt würdig Humphrey ¶Ward, deren religiöser Roman „Robert Elsmere" (3 Bände 1888) mit ungeheurem Erfolg die Kämpfe eines religiös veranlagten Menschen mit den von der Wissenschaft angeregten Zweifeln darstellte. Daß auf diesem Gebiet des religiösen Romans oft künstlerisch Wertloses geliefert wird, ist nicht bloß in England der Fall. Um so beachtenswerter sind die wenigen guten Erzeugnisse dieser Art. Religiös klingende Titel tragen oft auch die Romane der sonst so anders gerichteten Mary Corelli (geb. 1860), deren Romane durch glühende Phantasie und fast unheimlichen Mystizismus gekennzeichnet sind; „The Romance of the two Worlds" (1886), „The Sorrows of Satan" (1895), „The Master Christian" (1901) u. a. hatten großen Erfolg zu verzeichnen. Hochkirchliche Frömmigkeit atmen die Werke der Charlotte Yonge (1823—1901); die Erträge ihrer erfolgreichen Romane „The Heir of Redclyffe" (1853) und „Daisy Chain" hatte sie großenteils zum Zeichen ihrer streng kirchlichen Haltung für Missionszwecke gestiftet. Sie ist auch als erfolgreiche Jugendschriftstellerin tätig gewesen.

Im Gegensatz zu den genannten haben die Romane und vielleicht noch mehr die Lyrik George ¶Meredith's (1828—1909), die heute wachsende Bewunderung ernten, bei ihrem Erscheinen wenig Beachtung gefunden. Sein tiefes Verständnis für das Seelenleben des modernen Menschen verschloß ihn lange dem Verständnis der Menge, ebenso wie ihm die absolute Vernünftigkeit und Diesseitigkeit seiner Weltanschauung (vgl. seine „Poems and Lyrics of the Joy of Earth") viele fern hielt. Wie er ist der von ihm sonst so verschiedene Rudyard Kipling (geb. 1865 in Bombay) zugleich als Romandichter und als Lyriker (Plain Tales from the Hills, 1888; The seven Seas Poems, 1896) bekannt geworden; seine vielfach ins Deutsche übertragenen Erzählungen schildern vor allem das indische Leben und Treiben, wobei er auch die Nacht- und Schattenseiten nicht übergeht; „The City of dreadful Night" (1891) hat dadurch peinliches Aufsehen erregt.

Wir sind mit den beiden zuletzt genannten zur englischen Lyrik der letzten Zeit hinübergeführt, die, ebenso wie die Dramendichtung, weit geringeren Umfang als die Romanliteratur angenommen hat, obwohl manche der schon genannten Roman- und wissenschaftlichen Schriftsteller, wie Bulwer, Macaulay, George ¶Eliot. George ¶Meredith, Kipling sich auch als Lyriker betätigt haben und andere der schon Behandelten, wie Bulwer, Browning, ¶Tennyson auch mit dramatischen Arbeiten hervorgetreten sind. Von den eigentlichen Dramatikern der neuesten Zeit sei zunächst auf James Sheridan Knowles (1784—1862; The Hunchback, 1832; The Love Chase, 1837) hingewiesen, s. Z. den beliebtesten englischen Theaterdichter, dessen Familiendramen freilich mehr Bühnenwert, als poetischen Wert haben. Ihm überlegen ist Algernon Ch. Swinburne (1837—1909) mit seinen nach griechischem Muster angelegten und lyrisch schwunghaften Dramen „Atalanta in Calydon"

(1865), „Erechteus“ (1876), die viel gerühmt wurden, während man seinem „Chastelard“ (1865) denselben Vorwurf sinnlicher Schilderungen machte, den man auch gegen seine lyrischen Schriften (Poems and Ballads, 1866, 1878; Songs before Sunrise, 1871; A Midsummer Holiday, 1884) erhob (s. unten). Von den in letzter Zeit auftretenden Dramatikern sind Oskar ¶ Wilde (1856—1900; Salome u. a.) und Bernhard Shaw (geb. 1856; Candida; Man and Superman) in Deutschland am bekanntesten, ohne daß es ihnen hier wie in England trotz aller glänzenden Technik gelungen wäre, die Bedenken gegen Shaws allzu scharfe Kritik des Konventionellen oder gegen den bei Wilde unleugbar vorhandenen Cynismus und seine Blasiertheit zu zerstreuen. Wie Swinburne ist O. Wilde (Dorian Gray, 1891; Ballad of Reading Gaol, 1898) auch außerhalb seiner Dramendichtung als Dichter hervorgetreten. Beide gehören jener ästhetischen Schule an, der sogenannten L'art pour l'art-Bewegung, die durch John ¶ Ruskins Wirken entstanden (¶ Dichter usw., 2), besonders in der neuen Lyrik Englands sich Ausdruck gegeben hat. In der Kunst mit allen bisher geltenden Schönheitsgesetzen brechend und das Konventionelle und Unwahre bekämpfend, ist sie auch in den Weltanschauungsfragen von weitreichender Bedeutung geworden, weil man in der Weise der hellenisierenden Romantik (s. Sp. 2302 f) wieder Wahrheit und Schönheit gleichsetzte und die Schönheitsgesetze mehr oder minder konsequent als Grundlage aller Weltanschauung wertete und dabei oft über die sittlichen Fragen vorschnell hinwegging. Ihren literarischen Hauptvertreter fand diese Schule in dem schon genannten Swinburne. Neben ihm kommen vor allem der um die Uebersetzung isländischer Literatur verdiente William Morris (1834—96; The earthly Paradise, 1868 ff) und Dante Gabriel Rossetti (1828—82; Poems, 1870) in Betracht, beide Maler und Dichter zugleich. Rossetti ist einer der Väter der „Präraffaeliten“ (¶ Kunst: IV, 2 e) und der typische Sänger moderner Erotik, ausgezeichnet durch Zartheit dichterischer Empfindung und mystische Gabe, aber anderseits auch durch Skrupellosigkeit gegenüber den sittlichen Fragen und der Sitte. Swinburne hat ihn und sich selber in seiner Schrift „Under the Microscope“ (1872) gegen die Anklage, eine „fleischliche Schule der Poesie“ gestiftet zu haben, verteidigen müssen, und noch gilt die „ästhetische“ Schule vielen als die „satanische“ und als Zerstörerin von Religion und Sittlichkeit. Tatsächlich liegt hier ein gewaltiger Rückschlag gegenüber den religiös-sittlichen Elementen vor, die im englischen Roman um die Mitte des 19. Jhd.s an der Arbeit waren.

Der Geist der Verneinung ist gegenwärtig viel stärker, und die zerstörende Kritik nimmt in der heutigen, englischen L. einen breiteren Raum ein als die positiv aufbauenden Kräfte, sodaß derjenige, der nach den lebendigen religiös-sittlichen Kräften, die in der L. arbeiten, fragt und sucht, nur selten Antwort erhält und nur wenige findet. Wie das religiöse Denken selber, so bedarf auch die Literatur Englands eines neuen Antriebes, der die Fesseln einerseits der konventionellen Sitte, anderseits einer unlebendigen radikalen Kritik abwirft und wieder zu den Kräften zurückführt, die in früheren Zeiten in der englischen L. wirksam gewesen sind.

Chambers Cyclopaedia of English Literature, (1844) 1892[4]; — H. Taine: Histoire de la litérature anglaise, 5 Bde., (1864) 1897[10]; — Allibone's Critical Dictionary of English Literature, 3 Bde., 1859—71, mit 2 Ergänzungsbänden von Kirk, 1891; — Samuel Johnson: Lives of the most Eminent English Poets, 1779—81, 10 Bde. (Neuauflagen); — Thackeray: The english Humourists, 1853; — E. Engel: Geschichte der Engl. L., 1897[4]; — Saintsbury: History of Elizabethan Literature, 1887; — Hermann Hettner: Geschichte der englischen Literatur von 1660—1770, 1894[5]; — G. Brandes: Der Naturalismus in England (Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jhd.s, übersetzt von A. Strodtmann, Bd. 4), 1894[4]; — J. Fox: The Influence of English Bible on English Literature (Princeton Theological Review 1911, S. 387—401).

Ueber einzelne Dichter (der Reihenfolge im Text entsprechend) vgl. R. W. Church: Edmund Spenser, 1888; — A. J. Kempe: J. Donne, the first preacher, 1877; — Gosse: The life and letters of J. Donne, 1899; — J. G. Lewis: C. Marlowe, 1891; — Shakespeare-Biographien von G. Brandes, 1895/6; A. Brandl, 1894; Kuno Fischer: Sh. und die Bacon-Mythen, 1895; Vgl. „Jahrbuch der deutschen Sh.-Gesellschaft“ (seit 1864); — Baudissin: Ben Jonson und seine Schule, 1836; — G. C. Macaulay: F. Beaumont, 1883; — F. W. Moorman: Robert Herrick, 1911; — Alfred Stern: J. Milton und seine Zeit, 1877—79; — Leslie Stephen: J. Swift, 1882; — Deetz: Alexander Pope, 1876; — Forster: Life and Times of Oliver Goldsmith, 2 Bde., (1848) 1877[6]; — M. P. Conant: The oriental Tale in England in the 18. Century, 1908; — Lawrence: Life and Times of Fielding, 1855; — Percy Fitzgerald: Life of L. Sterne, 1864, 2 Bde.; — Stapfer: L. Sterne. Étude biographique et litéraire, 1870; — Erich Schmidt: Richardson, Rousseau und Goethe, 1875; — Clara L. Thomson: S. Richardson, 1900; — Thomas: Le poète Edward Young, Paris 1902; — Morel: James Thomson, Paris 1895; — Dobson: Horace Walpole, London 1893; — Angellier: Robert Burns, Paris 1893; — Garnett: William Blake, Painter and Poet, London 1897; — Symington: William Cowper, London 1901; — M. Gothein: John Keats, 2 Bde. 1897; — Hudson: Sir Walter Scott, London 1900; — Eberty: W. Scott, 2 Bde. 1871[2]; — Dowden: Life of Shelley, 1886, Neuausgabe 1897; — G. Brandes: Shelley und Byron, 1893; — O. Schmidt: Rousseau und Byron, 1890; — Weddigen: Lord Byrons Einfluß auf die europäischen Literaturen der Neuzeit, 1884; — Donner: Lord Byrons Weltanschauung, Helsingfors 1897; — Alois Stockmann: Thomas Moore, der irische Freiheitssänger, 1910; — H. Jones: Browning as a philosophical and religious Teacher, 1891; — Fotheringham: Studies of the Mind and Art of R. Browning, 1898[3]; — A. Trollope: W. M. Thackeray, 1879, deutsch von Katscher, 1880; — Conrad: Thackeray, ein Pessimist als Dichter 1887; — J. ten Brink: Lord E. Bulwer-Lytton, Leiden 1882; — E. von Wolzogen: Wilkie Collins, 1885; — Vallance: William Morris, London 1897; — Mérillier: D. G. Rossetti, London 1901[2]; — Wratislaw: Swinburne, London 1901; — Le Galienne: Rudyard Kipling, London 1900.

M. E. Enfield und **Zscharnack.**

III D. Deutsche Literaturgeschichte des 17. bis 19. Jhd.s.

1. Die beiden ersten Jahrzehnte des 17. Jhd.s; — 2. Das Zeitalter des großen Krieges; — 3. Die zweite Hälfte des 17. Jhd.s; — 4. Die Bedeutung des Pietismus für die L.; — 5. Die Aufklärung in der L.; — 6. Geniezeit und Klassi-

zismus; — 7. Die Romantik; — 8. Die politische Dichtung des 19. Jhd.s; — 9. Der weitere Verlauf der L. des 19. Jhd.s. Für die neueste Zeit vgl. Genaueres im Artikel ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit (in Deutschland).

1. Die deutsche Dichtung des 17. Jhd.s hat uns, wenn wir von einigen Kirchenliedern (¶ Kirchenlied: I, 2 c) und noch spärlicheren Blüten der weltlichen Lyrik absehen, keine Gaben von bleibendem Wert hinterlassen. Allein wir haben seit ¶ Herder gelernt, die Vergangenheit nicht bloß in ihrer Bedeutung für die Gegenwart zu würdigen, sondern ein jedes Zeitalter aus sich selbst heraus zu beurteilen, es gleichsam wie eine Kugel zu betrachten, die ihren Schwerpunkt in sich hat. Dann aber erscheinen uns zunächst die beiden Jahrzehnte vor dem großen Kriege keineswegs als eine ganz öde Strecke der deutschen Geistesgeschichte. Vielmehr erblicken wir auf allen Gebieten, in Wissenschaft und Poesie, verheißungsvolle Anfänge. Vergleicht man — wie es Gustav Freytag tut — das geistige Leben um 1600 mit dem hundert Jahre früher vorhandenen (s. III, A), so bemerkt man einen ungeheuren Fortschritt: die Menschen waren größer geworden durch den Protestantismus, individueller, schwungvoller und tatkräftiger. Auch aus dem mittelmäßigen Schriftsteller redet eine selbständigere Persönlichkeit. Damals wirkte der Theologe und Dichter Johann Valentin ¶ Andreä gleich seinem größeren Landsmann ¶ Kepler weit über die Grenzen seiner schwäbischen Heimat hinaus; er kämpfte in lateinischer und deutscher Sprache, Poesie und Prosa, Roman und Dialog gegen die alchimistische Torheit der Zeit (¶ Alchemie, 4) für ein Christentum, in dem das Leben nicht hinter der Lehre zurückträte. So wünscht er „den Fürsten mehr Gottseligkeit und weniger Verschwendung; den Theologis mehr exemplarisch Leben, weniger Ehrgeiz; den Juristen mehr Gewissen, weniger Gewinn; den Medicis mehr Erfahrung, weniger Neid; den Professoren mehr Verstand, weniger Einbildung; den Schuldienern mehr solide Erudition, weniger Schulfuchserei". Nachdem ihm der Gedanke einer auf Pflege des Guten und Schönen gerichteten Brüderschaft der ¶ Rosenkreuzer von Phantasten und Betrügern aus den Händen gewunden worden war, begründete er eine fraternitas Christi, die sich in Oesterreich als Vorkämpferin für die protestantischen Interessen bewährte. — Gleichfalls aus Süddeutschland stammte der Stuttgarter Hofpoet und nachmalige englische Unterstaatssekretär Rudolf Weckherlin (1584—1653), der früher und bedeutender als Opitz (s. unten), doch von diesem in den Schatten gestellt, den in Holland, Italien und Frankreich ausgebildeten Renaissancestil in die deutsche Poesie einführte. Die besten seiner Lieder erklingen dem Vaterland, dessen politisches Joch (vgl. die Ode „Frisch auff, ihr dapfere Soldaten") und sittliche Not (vgl. „Die Lüge") ihn ebenso schwer drücken wie die Freiheitsdichter der napoleonischen Zeit, oder sie feiern protestantische Feldherren des dreißigjährigen Krieges, so den Herzog Christian von Braunschweig als „Gottesfreind, der Pfaffen Feind, daß er mög die wilde Schwein, die man Pfaffen heist, verjagen". Er war ein strammer Protestant: „Wilt du, daß Got bleib dein Freind, so bleib du der Pfaffen Feind". Aber er erkannte auch die Fehler seiner Kirche: „Der Kirche sag, was ihre Lehr Gut heißet, ihre Werk verneinen". — Um Julius Zincgref (1591—1635) scharte sich ein Heidelberger Dichterkreis, in dem der Schlesische Student Martin Opitz (1597—1639) seine ersten Triumphe feierte. Mit Opitz, dessen „Buch von der deutschen Poeterei", die kanonische Poetik des Jahrhunderts, das unleugbare Verdienst einer metrischen Reform hatte, trat der deutsche Osten in die L. ein. Seine eigenen Dichtungen waren höchst frostig und langweilig. Die religiösen Lieder („Auf, auf, mein Herz, und du, mein ganzer Sinn"; „O Licht, geboren aus dem Lichte"; u. a.), die zum Teil in die Gesangbücher wanderten, sind mit dem Prädikat „leidlich gelungen" reichlich bezahlt. Die Worte, die er in den „Trostgedichten in Widerwärtigkeit des Krieges" gegen den Glaubenszwang fand, dürfen wir nicht allzu ernst nehmen, da er zwischen der evg. und kath. Partei hin und her schwankte. — In Weimar bildete sich 1617 die „fruchtbringende Gesellschaft", die Fürsten, Edelleute und Gelehrte ohne Unterschied der Konfession zur Pflege der deutschen Sprache und Dichtkunst vereinte. Unter Opitzens Schülern war der Sachse Paul ¶ Flemming der bedeutendste. Im Sonett gab er sein Bestes. Hier beichtet er dem Vaterland, wie einer Mutter, die vergeudete Jugend. Hier ermannt er sich: „Sei dennoch unverzagt! Gib dennoch unverloren! Weich keinem Glücke nicht; steh höher als der Neid. Und eh du fürder gehst, so geh in dich zurücke. Wer sein selbst Meister ist und sich beherrschen kann, dem ist die weite Welt und alles untertan!" In heiligem Ernst zürnt er den „Namensdeutschen", „den Männern ohne Mann"; dann trifft er den wehmütigen Ton der Waltherschen Elegie „Frô werlt, ir sult dem wirte sagen" in „Welt! gute Nacht mit allem deinem Wesen! Gehab dich wohl!" Doch seine religiösen Lieder werden meist zu hoch eingeschätzt; sie haben ein stark verstandesmäßiges Gepräge und singen das Lob des Tugendlebens, wie hernach die aufgeklärten Kirchenlieder (¶ Kirchenlied: I, 2 c). — Die Königsberger Poeten scharten sich um Simon ¶ Dach, den Sänger des „Aennchen von Tharau" und des Freundschaftsliedes „Der Mensch hat nichts so eigen". In seinen geistlichen Liedern herrscht eine milde, heimwehhafte Todesstimmung. Aus härterem Holze war Johannes ¶ Rist, ein Sohn der Hamburger Gegend.

2. Die genannten Dichter ragen zum Teil schon in die Zeit des dreißigjährigen Krieges hinein, einige sogar darüber hinaus. Wie schwere Schäden dieser Krieg in politischer, geistiger, religiöser und sittlicher Beziehung dem deutschen Volke gebracht hat, bedarf keiner Ausmalung. Auf dem Gebiet der poetischen Literatur ließ er die aufgegangenen Keime nicht weiterwachsen und verschuldete die Erstarrung an sich wertvoller Mittel zu Hemmnissen gesunder Entwicklung. So wurde die Bereicherung durch fremde Vorbilder zu charakterloser Nachahmung des Ausländischen; die metrischen und sprachlichen Reformen führten zu rein äußerlicher Auffassung vom Wesen der Dichtkunst und zu albernen Spielereien. Das Interesse des Adels und der Gelehrten an der Poesie bedeutete keine Veredelung der volkstümlichen Richtung, die seit dem 14. Jhd. geherrscht hatte, sondern deren Ausschluß zugunsten eines gekünstelten, höhere Schulbildung zeigenden Stils und damit die

Verrohung der sich selbst überlassenen Volkspoesie. — Ganz aus den Schrecken des Krieges hervorgewachsen sind Lyrik und Tragödien des gelehrten Schlesiers Andreas Gryphius (1616—1664), eines tiefernsten, ja düsteren Charakters und treuen Lutheraners. Es erscheint ihm „ärger als der Tod, grimmer als die Pest und Glut und Hungersnot, daß auch der Seelen-Schatz so vielen abgezwungen." Unter seinen Tragödien, mit denen er den überladenen Renaissancestil ins deutsche Drama einführte, interessieren uns am meisten seine „Katharina von Georgien", die eine Märtyrerin der Religion verherrlicht, sowie das bürgerliche Trauerspiel „Cardenio und Celinde", das allgemein als das beste seiner tragischen Stücke gilt. Es stellt dar, wie sinnliche Liebesglut beim Anblick des Todes erlischt, und klingt in einem christlichen Memento mori aus. Auf den gleichen Grabeston gestimmt, aber schlichter, wahrer im Gefühlsausdruck und darum ergreifender sind die meisten seiner Lieder. Da heißt es „Die Herrlichkeit der Erden muß Rauch und Asche werden". Oder „Was ist des Menschen Leben, der immer um muß schweben, als eine Phantasie der Zeit?" Aber der müde Pessimismus, durch den er an andere Kirchenlieddichter seiner Zeit, wie Joh. ¶Heermann, erinnert, hat nicht das letzte Wort. Der Dichter blickt aus dem „Tränental" der Welt ins „Himmelslusthaus" hinauf; ja, er fühlt schon in seinen Erdentagen: **Dominus de me cogitat** (Gott denkt an mich) und **Domine, minor sum cunctis miserationibus tuis** (Herr, ich bin zu gering aller Barmherzigkeit), wie die Ueberschriften zweier Sonette lauten. — Eine weit volkstümlichere Gestalt ist der Elsässer Hans Michael Moscherosch (1601 bis 1668), der „mitten unter dem Getümmel und Getürmel der ungehemmten und ungehaltenen Mordkriegsgurgeln" seinen Kindern der Väter treubewahrten Glauben und den ernsten Ertrag eigener Lebenserfahrung als „christliches Vermächtnus" ans Herz legte und gegen die Gebrechen der Zeit, die wüste Soldatenroheit auf der einen Seite und die französierende Modegeckerei auf der anderen den berühmten satirischen Roman „Wunderliche und wahrhaftige Gesichte Philanders von Sittewald" richtete. Freilich zollt auch sein Stil der fremdländischen à la mode-Bildung unfreiwilligen Tribut. Seine Lyrik ist viel unpersönlicher als die des Gryphius. Die religiöse ahmt die Tonart des Kirchenlieds der Reformationszeit nach. So das Friedensgebet „Verleih uns Frieden gnädiglich, Herr Gott zu unsern Zeiten". Ein anderes Lied umschreibt Luthers „Ein feste Burg" folgendermaßen: „Gott ist der Christen Hülf und Macht, ein feste Citadelle, er wacht und schildert Tag und Nacht, tut Rond' und Sentinelle. Jesus ist das Wort, Brustwehr, Weg und Port, der rechte Korporal, Hauptmann und General, Quartier und Korps de Garde", — ein Beweis, daß „verwässernde Modernisierungen" nicht bloß der Aufklärungszeit (¶ Kirchenlied: I, 3 b) eigentümlich sind.

3. Den traurigen Verfall der deutschen Literatur, der im Halbjahrhundert nach dem großen Kriege naturgemäß noch fühlbarer wird als während seines Verlaufs, zeigen am deutlichsten einige Schriftsteller, die man im Unterschied von Opitzens Genossen (s. 1) als zweite schlesische Dichterschule bezeichnet. Hofmann von Hofmannswaldau und Caspar von Lohenstein gelten als ihre Hauptvertreter, jener in der lyrischen, dieser in der dramatischen Gattung. Ihre Dichtung bedeutete eine Reaktion der Phantasie gegen die verstandesmäßige Nüchternheit der ersten Schlesier, doch keineswegs eine Rückkehr zu edler Natürlichkeit. Sie steigerte im Gegenteil unter dem Einflusse der Spätrenaissance (Marino) die Künstelei der Opitzianer zu unerträglichem Schwulst. Was den Stoff anlangt, so schwelgte ihre Phantasie im Lüsternen oder Gräßlichen. In sittlich-religiöser Hinsicht läßt sich von dieser Richtung nichts erwarten; ihr Einfluß, besonders auf die höheren Schichten der Gesellschaft, war nur verderblich. — Eine weit erfreulichere Erscheinung ist der Schlesier Friedrich von Logau (1604—55), der 1654 eine Sammlung von mehr als 3000 Epigrammen herausgab. Aus ihnen spricht ein charaktervoller Patriot und innerlicher Christ. Er geißelt die Ausländerei, die à la mode-Kleider, das à la mode-Sinnen, und stellt ihr die Lebensweisheit des soliden deutschen Bürgertums entgegen, als deren Quelle er die Bibel rühmt: „Schlecht und recht, wo find ich dich? Unter keinem hohen Giebel, manchmal unter Lehm und Stroh, zum gewißten in der Bibel". Sein frommes Denken kennt den Unterschied zwischen Gott und Welt: „Wer ins Herze Gott will fassen, muß die Welt heraußen lassen". Aber ihm genügt keineswegs ein weltflüchtiges, in kirchlicher Feier sich erschöpfendes Christentum; er verlangt ein Christentum der tätigen Liebe: „Halbe Christen sind zu nennen, die da Gott und Nächsten trennen." Nicht auf die reine Lehre, auf den reinen Wandel kommt es an: „Denn aus Wandel und Gewissen kann man erst den Glauben schließen". Darum fordert er in Sachen des Glaubens völlige Gewissensfreiheit: „Was geht es Menschen an, was mein Gewissen gläubet? Wann sonst nur christlich Ding mein Lauf mit ihnen treibet. Gott gläub ich, was ich gläub, ich gläub es Menschen nicht; was richtet dann der Mensch, was Gott alleine richt?" Religion ist ihm überhaupt Gewissenssache: „Man kann zwar alle Kirchen schließen, doch nicht die Kirchen im Gewissen". Dies Urprotestantische an Logau trug ihm die Sympathie Lessings ein, der ihn durch eine Würdigung in den Literaturbriefen und eine Anthologie aus seinen Epigrammen vor dem Vergessenwerden schützte. Ein Dichter war er freilich nicht; dazu mangelt ihm Individualität und Anschaulichkeit.

War die Kluft zwischen der Bildung der oberen Stände und dem geistigen Leben des Volks das Haupthindernis einer edlen und kraftvollen Literaturentwicklung im 17. Jhd., so mußte naturgemäß eine Dichtungsart die schönsten Blüten zeitigen, in der sich die beiden Kreise berührten, ja in der sich alle Schichten verstanden: das protestantische Kirchenlied. Angehörige der Bildungsschicht, Theologen, Aerzte, Juristen und Schulmänner, fürstliche und adlige Frauen, waren die Sänger; aber sie schöpften aus volkstümlichem Born, dem religiösen Erbe der gesamten Nation. Diesen Glauben der Väter trugen sie vor mit den Mitteln einer an Opitz geschulten Technik, die chormäßige Weise des alten Gemeindeliedes in die Tonart des persönlichen Bekenntnisses übersetzend. Scherer (s. Lit.) erblickt darum in den Liedern ihres Größten, des Paulus ¶ Gerhardt (vgl. ¶ Kirchenlied: I, 2 c), die An-

fänge der modernen subjektiven Lyrik: „Was Gerhardt im Geistlichen begann, hat Goethe im Weltlichen vollendet". Man darf sich dies Urteil getrost aneignen, nur müssen wir das Wort „Anfänge" unterstreichen. Die kath. Kirche jener Zeit hat den rheinischen Jesuiten Friedrich v. ¶Spee (¶Kirchenlied: II, 2) aufzuweisen, dessen „Trutznachtigall" in einer an zierlichen, liebkosenden Worten reichen Sprache den Heiland als Geliebten und seine Wunden besingt, — alles in allem eine kath. Vorwegnahme des pietistischen, speziell ¶Zinzendorf'schen Liedes. In seinen Bahnen wandelt Johann Scheffler (¶Angelus Silesius), der aber auch über andere Töne verfügt; die Philosophie Jacob ¶Böhmes regte ihn zu den mystisch-pantheistischen Sprüchen des „cherubinischen Wandersmanns" an, die meist gute Gedanken in hölzernen Alexandrinern verschließen.

Außer in der Kirchenlieddichtung haben sich die Theologen damals auch auf andern Literaturgebieten einen Namen gemacht. Der Kapuzinerpater und Volksmissionar Martin von Cochem (1634—1712) schrieb neben zahlreichen andern Schriften (Myrrhengarten, Goldener Himmelsschlüssel, Katechismus, Gebetbücher usw.) 1677 ein „Leben Jesu" (vermehrte Auflage 1681 ff), reich an volksepischen Einzelheiten — er gibt selbst die Zahl der Hammerschläge bei der Kreuzigung an — und sehr sentimental, zum Teil voll feiner Einfühlung in die Seele der handelnden und leidenden Personen, zum Teil voll plumper Berechnung auf die Rührung des Lesers durch Ausmalung des Entsetzlichen (vgl. Hans Stahl, „P. M. v. C. und das Leben Christi", 1909). Viel derber ist der Wiener Hofprediger ¶Abraham a Sancta Clara, ein geborener Schwabe, dessen Schriften die Vorzüge und Mängel seiner Kanzelberedsamkeit teilen — allen bekannt aus Schillers Kapuzinerpredigt. — Ein protestantisches Seitenstück ist der Hamburger Hauptpastor Balthasar ¶Schuppius, dessen Volksroman „Corinna oder die ehrbare Hure" in drastischer Weise die sittliche Wirkungslosigkeit der lutherischen Kontroverspredigt vor Augen führt.

Das beste unter den größeren Werken jenes Zeitalters ist entschieden „Der abenteuerliche Simplicissimus" Christoffels von Grimmelshausen (1624—1676), der schon als zehnjähriger Knabe unter die Soldaten geriet, bis zum westfälischen Frieden beim Kriegshandwerk verblieb und als bischöflich Straßburger Schultheiß im badischen Oberland starb. Der 1668 erschienene Roman ist nach dem Muster des spanischen Schelmenromans gedichtet und doch ein durchaus volkstümliches Werk. Er zeichnet ohne Schwulst und gelehrten Ballast auf Grund eigenen Erlebens ein treues und farbenreiches Bild der rauhen und verkommenen Zeit. Aber er ist nicht bloß ein naturalistischer Schilderer, sondern verfolgt sittliche Zwecke. Sein Held ist ein gutherziger deutscher Michel, der weltfern und in tiefer Einfalt aufwächst, dann in die Welt gezogen wird, hier in beständigem Wechsel äußerlich und innerlich fällt und aufsteht, bis er schließlich voll Ekels aus der Welt flieht und Einsiedler wird. Manche Züge seiner Entwicklung erinnern an Parcival: die Jugendeinfalt, die Zeit der Gottesferne, der Einsiedler u. a. Das Milieu ist freilich gemeiner als die ritterliche Gesellschaft Wolframs v. Eschenbach, und der Schluß offenbart den ganzen Unterschied der Zeiten und Dichterpersönlichkeiten. Parcival erreicht das hohe Ziel seines Strebens, die Gralskrone (¶Gral, Sp. 1618). Aus der Seele dieses Jahrhunderts und dieses Dichters konnte nur eine andere Lösung entspringen: müde Ergebung und ein verdrossener Abschied von der Welt. Grimmelshausen selbst ist zwar nicht Mönch geworden, ist aber zu der Kirche übergetreten, die die Weltflucht heiligt.

4. Das geistige Leben am Anfang des 18. Jhd.s steht im Zeichen des ¶Pietismus (: I). Seine Bedeutung für die deutsche L. besteht nicht nur in der quantitativen Bereicherung durch salbungsvolle Traktate und ¶Zinzendorfs allzu zahlreiche, daher im Wert sehr unterschiedliche Verse. Der Pietismus machte die Menschen wieder heimisch in ihrer Seele und schuf durch solche Verinnerlichung den Boden, auf dem allein eine gemütstiefe Poesie erklingen und nachgefühlt werden konnte Gewiß hat er auch eine gewisse Stimmungständelei und weinerliche Empfindsamkeit verursacht, die uns z. B. in den Nachahmern von Goethes Werther wie Martin Miller (Klostergeschichte „Siegwart", 1776) entgegentritt, allein er hat auch dem hohen Schwunge eines ¶Klopstock den Anstoß gegeben. Unter den pietistischen Dichtern im engeren Sinn stehen ¶Arnold, ¶Tersteegen und Brockes obenan. Gottfried Arnolds Lieder sind in der Weise Schefflers gedichtet, voll von geistlicher Erotik (vgl. seine „göttlichen Liebesfunken"); männlich fester klingt sein Trutzlied wider den alten Adamssinn „O Durchbrecher aller Bande". Inniges Naturgefühl, das ihn fern von der Städte Getümmel Gott im Grünen loben heißt, teilt er mit dem Hamburger Ratsherrn Heinrich Brockes (1680—1747), dessen „Irdisches Vergnügen in Gott" sich andächtig in das Kleinleben der Natur versenkt. Ueber der Gedichtsammlung steht als Motto: „Nicht nur der Himmel Raum, nicht nur der Sonnen-Schein, nicht der Planeten Größ' allein — ein Stäubchen ist bewundernswert". Demgemäß bilden gefrorene Fenster, ein alter umgewehter Kirschbaum, frühe Knospen an einem Birnbaum, der Frosch und die Kornblume die Themata seiner sinnigen, wenn auch etwas behaglich breiten religiösen Lieder. Der Schlichteste und Tiefste der drei Genannten ist Gerhard Tersteegen (¶Kirchenlied: I, 2 c). — Brockes hat auf Albrecht v. ¶Haller gewirkt, den gläubigen Naturforscher — „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist, zu glücklich, wann sie noch die äußre Schale weist" — und Dichter der „Alpen", einer liebevollen Kleinmalerei, durchwebt mit Hymnen auf ländliche Sitteneinfalt. Haller war ebenso wie ¶Klopstock später ein Mann nach dem Herzen der großen Schweizer Kritiker Johann Jakob Bodmer (1698—1783) und Johann Jakob Breitinger (1701—1776), die beide im geistlichen Epos die höchste Form der Poesie erkannten und den Zweck der Dichtkunst in ihrer durch die Phantasie vermittelten moralischen Wirkung sahen, demnach gleichsam als die Vertreter einer im Pietismus wurzelnden Literaturkritik gelten dürfen. Auch persönlich hatten sie etwas Pietistisches, Engherziges an sich, wie ihr Anstoßnehmen an der jugendlichen Heiterkeit des Sängers der Messiade bezeugt. — Weit ab von allem Pietismus steht die verlumpte Gestalt

des Medizinstudenten Christian Günther (1695—1723), der, mit 27 Jahren an Leib und Seele zerrüttet, vom Vater verstoßen, in Jena starb. Aber er wußte zu sagen, was er litt, wie keiner vor ihm oder neben ihm. Und einige seiner Lieder zeigen eine Feinheit der religiösen Stimmung, wie sie damals nur dem Pietismus eigen war. Das Schönste ist das Sterbegedicht: „Zeuch aus, gefangne Seele! weil Stahl und Kerker bricht; des Leibes Jammerhöhle hemmt deine Freyheit nicht; das Grab, mein Ruhekissen, begräbt die Sklaverey; da nun der Strick zerrissen, so wird der Vogel frey. — Mein Ohr vernimmt das Zeichen, so mir zu Schiffe ruft, laßt nun die Segel streichen; der Hafen meiner Gruft macht, daß ich nicht mehr strande. Der Himmel wird mein Haus; wohlan! wir sind am Lande, steig, müder Geist! steig aus."

5. Die Entartung des Pietismus in süßliche Tändelei, ungesunde Gefühlsmache und engherzige Abkehr von den Gütern der Kultur ließ ihn die Herrschaft im geistigen Leben des deutschen Volks verlieren an eine andre Bewegung, die heute namentlich von kirchlicher Seite viel verkannt wird, aber vermöge ihrer Gesundheit, Klarheit und Männlichkeit von größtem Segen war: die ¶ Aufklärung. Für die Geschichte der deutschen Dichtung kommt sie weniger als gelehrte, vom Ausland (¶ Deismus: I) beeinflußte, von Philosophen der ¶ Wolff'schen Schule und Theologen wie ¶ Semler vertretene Geistesrichtung, denn als Selbstbesinnung des deutschen Volkes auf seinen nationalen Charakter in Betracht. Ein einsamer literarischer Vorläufer war der Zittauer Rektor Christian Weise (1642—1708), der in der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s dem Lohensteinischen Schwulst „naturelle und ungezwungene" Lieder, ferner 54 realistische, freilich auch pedantisch frostige Dramen z. T. biblischen Inhalts und einige Romane entgegensetzte, die er mit zierlichen Apothekerbüchsen vergleicht. „Wie könnte ich meinem Nächsten besser dienen, als daß ich ihn gleichsam zwinge, auch mitten im Müßiggang etwas zu lernen. Er meint, über etliche Possen zu lachen, und sieht, was ein Mensch bedarf, wenn er nicht will zum Gelächter werden. Er denket Zucker zu lecken und schlucket die Arzenei mit in die Seele hinein; er suchet einen Komödianten und kommt aus einer philosophischen Schule zurück". Das ist das Grundmotiv der Aufklärungspoesie: sie will spielend erziehen. — Den breitesten Umfang in Literatur und Volksleben gewann die Aufklärung unter der Führung von ¶ Gottsched und ¶ Gellert. Wer Gottscheds Art, Ziele und Bedeutung mit einem Blicke kennen lernen will, der lese das Gedicht der berühmten Luise Victoria Adelgunde auf den Geburtstag ihres Gatten (s. unten: Legband, S. 130). Unvergessen muß ihm bleiben, daß er die ¶ Moralischen Wochenschriften in Deutschland einbürgerte, die den Blick des Bürgers über die Enge seiner materiellen Interessen hinaus auf Fragen des geistigen und sittlichen Lebens lenkten und vertiefende Reformen der Jugenderziehung, Frauenbildung und des Gesellschaftslebens veranlaßten. Kühne Ideen und feine Schwingungen des Gefühls wird man in ihnen vergeblich suchen, aber der deutsche Volksgeist hat sich hier nach langer Zeit wieder auf den Grundzug seines Wesens besonnen, die gesunde Innerlichkeit, und sich so auf das Kommen der großen Herzenskündiger des 18. Jhd.s vorbereitet. Auch Gellert gehört in diesen Zusammenhang. Durch Wort und Schrift, mehr vielleicht durch seine umfangreiche Korrespondenz und seinen ausgedehnten seelsorgerlichen Umgang als durch seine Dichtungen hat er — an Breite des Einflusses nur einem Nicolai (s. unten) vergleichbar — besonders auf die führenden Kreise seiner Nation im Sinne seelischer Kultur gewirkt. Man könnte im Zweifel sein, ob man um seiner kindlichen Frömmigkeit und des bekannten sentimentalen Zuges willen nicht lieber seine Wirksamkeit auf das Konto des Pietismus schreiben soll; allein man braucht nur das Lied zu lesen, in dem er des Schöpfers Macht, Weisheit und Liebe „anbetend überlegt", um zu erkennen, daß eine heitere Verständigkeit auch sein Gemütsleben und seine Andacht beherrscht, und zu wissen, wohin er gehört. Dazu klingt der von Weise erstmals angeschlagene lächelnd moralisierende Akkord durch seine Fabeln und sein amüsantes Lustspiel „Die Betschwester", dessen Heldin eine geizige Pietistin ist. — Dieser Ton begegnet uns gar häufig noch im 18. Jhd., z. B. in ¶ Nicolais mit Unrecht verschrieenen Romanen, sowie in der köstlichen Kleinstadtgeschichte „Die Abderiten" von ¶ Wieland — den wir uns am besten nach dem Eingang seines Oberon mit der Muse auf dem Kanapee sitzend denken. Selbst ¶ Lessing fordert in der hamburgischen Dramaturgie: „Die Komödie will durch Lachen bessern; aber nicht eben durch Verlachen. Ihr wahrer allgemeiner Nutzen liegt in dem Lachen selbst, in der Uebung unsrer Fähigkeit, das Lächerliche zu bemerken, es unter allen Bemäntelungen der Leidenschaft und der Mode, es in allen Vermischungen mit noch schlimmern oder mit guten Eigenschaften, sogar in den Runzeln des feierlichen Ernstes leicht und geschwind zu bemerken." Aber auch die ernste Literatur des Zeitalters verfolgte die Tendenz moralischer Erziehung. So des Popularphilosophen Johann Jacob ¶ Engels sorgfältig charakterisierender Kaufmannsroman, „Herr Lorenz Stark", ¶ Pestalozzis „Lienhard und Gertrud", das die sittliche Wohlfahrt des Volkes auf das stille Walten der Mutter gründet, und — von vielen andern zu schweigen — selbst die drei großen Bildungsromane des Jahrhunderts: Wielands „Agathon" (1766. 1773), K. Ph. Moritzens „Anton Reiser" (1785) und Goethes „Wilhelm Meister" (1795 f. 1821. 1829). Schiller hat die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet. Scherz und Ernst vereint zum Zweck sittlicher Erziehung finden wir bei Georg Christoph Lichtenberg (1742—1799), einem Feind aller Schwärmerei und satirischen Kritiker typischer Unmoral (L.s Vermischte Schriften, 9 Bde., 1800—05), hinter dessen Spaß nach Goethes Urteil meist ein Problem verborgen liegt, und bei Th. Gottl. v. ¶ Hippel. Beide dürfen als Vorläufer Jean Pauls (1763—1825) gelten, der, mehr ideenreicher Humorist als verletzender Satiriker, bewußt an der Erziehung seines Volkes gearbeitet und erreicht hat, daß viele seiner Dichtwerke trotz ihres Mangels an künstlerischer Form noch heute gern gelesen werden (Levana, 1807; Flegeljahre, 1804—05; Siebenkäs, 1796—97, u. a.).

Man pflegt der Aufklärung vorzuwerfen, daß

über ihrer Verständigkeit und ihrem Moralismus das Gemüt zu kurz gekommen sei. Allein das lebhafte Freundschaftsempfinden selbst eines Mannes wie des „philiströsen" ¶ Nicolai, Joh. Heinr. ¶ Voß's Pfarrhausidylle „Luise" und das noch feinere Idyll seines eigenen Lebens, das seine wackere Gattin in den herzerhebenden „Berichten", dem klassischen Buch der deutschen Ehe, aufgezeichnet hat, lehren das Gegenteil. Freilich in ¶ Klopstock'sche Gefühlshöhen oder romantische Gemütstiefen (s. 7; ¶ Romantik) ist die Aufklärungsliteratur nicht gestiegen; sie ist auf der bescheidenen Ebene schlichter Natürlichkeit geblieben. Demgemäß fehlt auch ihrem religiösen Empfinden das Himmelstürmende und das Ringen mit den Dämonen des Zweifels und der Sünde. Aber ein unangekränkeltes Gottvertrauen, eine unbezweifelte Selbstverständlichkeit der christlichen Ethik und ein fröhlicher Glaube an den endlichen Sieg des Guten wehen aus ihrer Dichtung entgegen. Jesus tritt zurück — pietistische Geschmacklosigkeit hatte ihr seine Gestalt verleidet; aber eine ehrliche Begeisterung für Luther und ein strammer Protestantismus berühren wohltuend. Der „nüchterne" Nicolai wird bei den Klängen des reformatorischen Glaubensliedes warm, und Voß hat gegen den katholisch gewordenen Jugendfreund die edelzornige Streitschrift geschrieben: „Wie ward Fritz ¶ Stolberg ein Unfreier?"

6. Die literarischen Feindschaften des 18. Jhd.s haben für den fernen Beschauer etwas ungemein Komisches. Gottsched (s. 5) und die Schweizer (s. 4), deren Streit ganz Deutschland erregte, waren sich im letzten Prinzip, in der moralischen Bewertung der Literaturwerke, einig. Lessing schlug auf Gottsched los und ahnte nicht, daß er auf derselben Leiter nur einige Stufen höher stehe. Herder verfehdete sich mit Nicolai um eines Stilunterschieds willen und war doch in seinem Spinozismus Rationalist wie jener. Die sogenannte idealistische Richtung (¶ Idealismus: II), die sich am Ende des Jahrhunderts erhob, fühlte sich als Feindin und Besiegerin der Aufklärung und war doch nur ihre reifgewordne Tochter, an der wir die Züge der Mutter noch immer deutlich erblicken. Ueberall erschienen den Gegnern die Unterschiede unendlich groß; wir heute erkennen das Gemeinsame: sie arbeiten alle — ein jeder mit anderen Mitteln und in verschiedenem Grade — an der seelischen Vertiefung des Daseins, an der Verwirklichung des Humanitätsideals. Freilich gilt das nicht von allen Vertretern der Geniezeit, wie man die Reaktion der siebziger Jahre gegen die durchschnittliche Aufklärung bezeichnet. Die Kluft zwischen Lessing und Nicolai einerseits und ¶ Hamann und ¶ Lavater andrerseits läßt sich nicht überbrücken. Denn das Interesse der Letztgenannten haftet nicht mehr an der Wirklichkeit als dem Felde veredelnder Geistesarbeit, sie flieht aus der Welt des Menschlichen in die Sphäre des Uebermenschlichen. Ebensowenig läßt sich zwischen den Aufklärern und den naturalistischen Stürmern und Drängern Jak. Mich. Reinhold Lenz (1751—92) und Heinr. Leop. Wagner (1747—79) — man vergleiche dessen „Kindesmörderin" mit Hauptmanns „Rose Bernd" — eine unbewußte Einigkeit heraussinden. Trennte die Aufklärung von jenen Mystikern ein verstiegener, so schied sie von diesen Naturalisten der hier mangelnde Idealismus. Der Streit entbrannte aber seltsamer Weise nicht da, wo sich Geniewesen und der schlichte Idealismus der Aufklärung am schroffsten gegenüberstanden, sondern an nebensächlichen Punkten: um das Mode gewordene Volkslied (vgl. Nicolais gegen Bürger gerichtete Mystifikation „Eyn feiner kleyner Almanach vol schöner echterr liblicher Volckslider"), für das sich der am klassischen Altertum geschulte Kunstgeschmack der Aufklärung nicht erwärmen konnte, und um Goethes Werther, den nicht nur Nicolai unter reichlicher brieflicher Zustimmung parodierte, sondern auch Lessing mißbilligte — beide im Bewußtsein der sittlichen Verantwortlichkeit des Dichters. Hingegen erklingt keine Dissonanz zwischen den Aufklärern und Geniegeistern, wenn ¶ Herder die Poesie der Bibel verkündete; für Shakespeare begeisterte man sich auf beiden Seiten. Der altgläubig-fromme Matthias ¶ Claudius, der den Stürmern und Drängern äußerlich nahe stand, während seine tiefsinnigen schlichten Lieder weit von deren Art abwichen, lebte in vollem Frieden mit der Aufklärung. Und ¶ Goethes Evangelium des Maßhaltens, seine im griechischen Stil gehaltene Iphigenie, die doch die klare Hoheit deutscher und protestantischer Sittlichkeit verkündet, und ¶ Schillers bei aller klassischen Formenschöne schlicht volkstümlichen Meisterdramen werden von uns als die Erfüllung des tiefsten Sehnens der deutschen Aufklärung empfunden. (Weiteres über die religiöse Stellung der Klassiker in ¶ Klassizismus und in den biographischen Einzelartikeln.)

7. Wieder erfolgte eine Reaktion. Dem Klassizismus trat die ¶ Romantik entgegen, welche die literarischen Tendenzen der Sturm- und Drangperiode erneuerte und schon damals als deren legitime Erbin verstanden wurde — auch ein Beweis, daß der Klassizismus die ursprüngliche Fortsetzung der Aufklärung war. Die Romantik gilt als religiöser als die Strömung, die sie verdrängte; sie war es offenbar in einzelnen Aeußerungen, aber nicht in der Gesamtheit ihres Geistes. Ihre Lyrik hat wunderbar zarte Glaubenstöne angeschlagen. Novalis (¶ v. Hardenberg) sang sein herzliches, in der Form durchaus würdiges Danklied an den Heiland. Clemens ¶ Brentano hat die gleichen Empfindungen, kommt ihm jedoch in der Form nicht gleich. ¶ Eichendorff hegt eine hohe, priesterliche Auffassung vom Dichterberuf: „Und buhlt mein Lied, auf Weltgunst lauernd, um schnöden Sold der Eitelkeit, zerschlag mein Saitenspiel, und schauernd schweig ich vor dir in Ewigkeit". Auch Annette von ¶ Droste-Hülshoff (Gethsemane; ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit, 2) darf zur Romantik gerechnet werden. Allein, wenn wir aufs Ganze sehen, so steht doch Goethes geübte und verkündete Lebensweisheit, die Begrenzung und Entsagung, und Schillers Predigt von dem Edelstein der Freiheit, der in den Ring der Pflicht gefaßt ist, dem Gewissensernst des Evangeliums näher als die ästhetische und ethische Ungebundenheit vieler Romantiker. Die Frömmigkeit der Romantik äußert sich in besonderen andächtigen Stimmungen und neigt daher zum Katholizismus. Viele Dichter gehörten ihm von Geburt an oder sind zu ihm übergetreten (¶ Konvertiten, 2, Sp. 1707) und haben dann für ihn Propaganda

zu machen gesucht, wie Zacharias Werner (1768—1823), der, 1810 konvertiert und 1814 zum Priester geweiht, nicht bloß als Prediger (vgl. seine Wiener „Nachgelassenen Predigten", 1836), sondern auch als Briefschreiber (vgl. z. B. seine Briefe an Karoline v. Humboldt, im Euphorion 16, 1909, S. 93 ff. 425 ff) und als Schriftsteller an der Bekehrung der Nichtkatholiken arbeitete. Durch die „Weihe der Unkraft" (1813) widerrief er sein protestantisches Schauspiel: „Martin Luther oder die Weihe der Kraft" (1807). Die hinreißende Kraft seiner Sprache kann ebensowenig geleugnet werden wie die Originalität der Themata in vielen auch seiner späteren Dichtungen (vgl. vor allem die Schicksalstragödie: „Vierundzwanzigster Februar", 1815). Aber die Phantastik überwuchert allmählich alles; er ist weiblich-weichlich wie die Romantik überhaupt. Die Religion unserer Klassiker ist dagegen ein das Leben beherrschendes Prinzip, männlich, fest, lutherisch.

8. Künstlerisch nicht sonderlich hoch steht eine Gruppe, die man unter dem Namen der politischen Dichter zusammenfassen kann. Sie gehört in diese Skizze um der Breite des Bodens willen, auf dem sie erwuchs, und auf den sie befruchtend wirkte. Man wird den Schöpfungen unsrer Freiheitsdichter, E. M. ¶ Arndt, Theodor Körner (1791—1813), Max v. Schenkendorf (1783—1817), nicht gerecht, wenn man sie als Zeugnisse dichterischer Individualitäten liest und beurteilt. Man muß in ihnen nicht Dichterpersönlichkeiten suchen, die hier ganz zurücktreten, sondern ihre Lieder gleichsam als Volkslieder betrachten, die aus dem Born echten Volksempfindens hervorrauschten, Kriegsbegeisterung (¶ Krieg, 4 c; vgl. Körners „Leier und Schwert") durch die Gaue der Nation tragen und, wie auch Körners „Zriny", echten Heldenmut wecken wollten. Dann freuen wir uns auch ihres religiösen Einschlags — trotz des Nationalgottes, zu dem sie beten, und trotz der frommen Rhetorik, der es an Reichtum religiöser Erlebnisse gebricht. Diese Rhetorik hat doch ein Recht, da sie nicht gekünstelte Phrasen sagt, sondern echtem Hochgefühl den Naturlaut hoher Worte leiht. Ueberdies entartete der religiöse Patriotismus nicht zum verblendeten Chauvinismus. Max v. Schenkendorfs „Frühlingsgruß an das Vaterland" ruft „zur ernsten Geisterschlacht gegen den letzten Feind, der im Innern drohend wacht" (vgl. seine „Gedichte", 1805; Poetischer Nachlaß, 1832).

Ganz anders geartet ist eine andere Gruppe politischer Dichter, das sogenannte „junge Deutschland". Heinr. Heine (1797—1856) und Ludwig Börne (1786—1837) sind ihre Führer, die gegenüber dem Christentum nur als Geister der Verneinung in Betracht kommen (vgl. Heines „Reisebilder", 1826—31). Und wieder andere Züge tragen die Dichter der Revolutionsjahre, wie Friedr. v. Sallet (1812—43) und Georg Herwegh (1817—75), deren überschwängliche, gesucht-gewaltige, mitunter phrasenhafte Sprache modern-ästhetischem Empfinden nicht mehr genügt. Sie hassen die heuchlerische Pfaffenkirche, aber an der Religion Christi halten sie fest (vgl. v. Sallets „Laienevangelium", 1842). Von Herwegh stammt die Arbeiter-Marseillaise (1863).

9. Den weiteren Verlauf der L. des 19. Jhd.s in ein konstruiertes Schema von Schulen und Richtungen zu pressen, ist angesichts der Kompliziertheit der Beziehungen ein mißlich Ding. Die gehaltvolle Darstellung Rich. M. Meyers (s. Lit.) verzichtet daher auf eine Gruppen-Disposition und ordnet nach Jahrzehnten. Für unseren Zweck genügt es, aus der Fülle der Erscheinungen einige Schöpfungen herauszuheben, die sich in bedeutsamer Weise mit religiösen Problemen und Phänomenen beschäftigt haben. Auf dramatischem Gebiet gibt es mehrere Dichtungen biblischen Inhalts: Otto Ludwigs „Maccabäer" (1854) und ¶ Hebbels „Judith" und „Herodes und Mariamne". Vor allem ist aber an dessen gewaltige Nibelungentrilogie zu denken, an deren Schluß die monumentale Gestalt Dietrichs von Bern auf den Trümmern des zerschlagenen Heidentums das Kreuz aufrichtet. Rich. ¶ Wagner begab sich im „Parsival" auf das religiöse Gebiet und predigte ein Schopenhauersches Christentum, die Liebe des Evangeliums mit dem Mitleid verwechselnd. In Ludwig Anzengrubers Volksstück erklingen starke religiöse Motive, besonders in dem antiklerikalen „Pfarrer von Kirchfeld" (1870). Aus neuester Zeit sind Hermann Sudermanns „Johannes" (1898) und Gerhart Hauptmanns „Versunkene Glocke" (1896) und „Hanneles Himmelfahrt" (1893), sowie die beiden Jeremia-Dramen von Johannes Arthur (Hans Vollmer, 1903) und Fritz ¶ Philippi (1904) zu nennen. Soeben noch hat Karl Schönherrs Tragödie „Glaube und Heimat" einen gewaltigen Bühnenerfolg errungen (1911; ¶Reformationsfestspiele). — Unter den Epen und Romanen interessieren uns zunächst Nicolaus Lenaus (1802—50) „Savonarola" (1837) und „Albigenser", (1842). In dem ersten, die Gestalt des Reformators großartig erfassenden Epos, findet sich der geistvolle Vergleich zwischen Griechentum und Christentum: „Die Künste der Hellenen kannten nicht den Erlöser und sein Licht, drum scherzten sie so gern und nannten des Schmerzes tiefen Abgrund nicht. Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten nicht wußte, mild vorüberführt, das nenne ich der Zauber größten, womit uns die Antike rührt." Dann sollte die „Elisabeth" der Marie v. Nathusius (1817—57) unvergessen bleiben, eine feine „Geschichte, die nicht mit der Heirat schließt" (1858), im Problem verwandt mit der besten Gabe einer neuesten Dichterin, dem „Gottfried Erdmann und seine Frau" von Helene ¶Christaller. Gustav Freytag (1816—95) stellt in seinen „Ahnen" auch das religiöse Werden des deutschen Volkes dar und verherrlicht in seinen „Bildern aus der deutschen Vergangenheit" wie auch in „Marcus König" die Gestalt Martin Luthers. Conrad Ferdinand Meyer schrieb „Huttens letzte Tage", eine feinsinnige und warmherzige Vertiefung in die Reformationszeit. Aus der neuesten Zeit seien nur ¶ Rosegger, Max Kretzers „Das Gesicht Christi" (1897), ¶ Frenssen, G. Hauptmanns „Der Narr in Christo Emanuel Quint" (1910), endlich Friedrich Lienhards „Oberlin" (1910) genannt. Zu wenig bekannt sind W. ¶ Nithack-Stahns Theologenroman „Der Mittler" und seine „Zwei Frauen", die das Motiv der Wahlverwandtschaften mit unaufdringlich-christlichem Ausklang be-

handeln. — An religiöser Lyrik finden wir verhältnismäßig wenig Erstklassiges. ¶ Spittas und Julius ¶ Sturms Lieder erheben sich selten über eine gewisse Eintönigkeit. Reicher ist Karl ¶ Gerok. Echte Goldkörner religiöser Poesie bergen die Gedichte von Ludwig Uhland (1787—1862; z. B. Lied eines Armen, Die Kapelle, Schäfers Sonntagslied, Die verlorene Kirche) und Möricke. Aus der Balladendichtung ragt ¶ Geibels „Tod des Tiberius" hervor. Erst die neueste Zeit hat uns in ¶ Schönaich-Carolath und Fritz ¶ Philippi zwei bedeutende religiöse Lyriker geschenkt. Auch Gustav ¶ Schüler verdient die Beachtung, die er gefunden hat. — Eingehenderes über das 19. Jhd. und das letzte Jahrzehnt bieten die biographischen Spezialartikel, sowie die Artikel ¶ Jesus Christus: IV und ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit.

Textausgaben: Außer den Klassikerausgaben und den Einzeltexten Meyers (Volksbücher), Reclams und Hendels vgl. Joseph Kürschners Deutsche Nationalliteratur, 163 Bände, 1882—99; — Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jhd.s, herausgeg. von Wilh. Braune, seit 1876; — Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19. Jhd.s in Neudrucken, herausgeg. von Seuffert und Sauer, seit 1881; — Vieles steht auch in der „Bibliothek des literarischen Vereins zu Stuttgart"; — Wohlfeiler und daher bequemer zugänglich: Paul Legband: Deutsche Literaturdenkmäler des 17. und 18. Jhd.s bis Klopstock (in Sammlung Göschen), 1908; — Kinzel: Begleitstoffe zur deutschen Literaturgeschichte des 16. bis 18. Jhd.s, 1906; — Hans Brandenburg: Vorgoethesche Lyriker (in Statuen deutscher Kultur V), 1906; — Die Ernte (Bücher der Rose); — Die moderne Jesusdichtung. Anthologie von Karl Röttger (München, R. Piper), 1906.

Darstellungen: Wilhelm Scherer: Gesch. der deutschen Literatur (die geistvollste Gesamtdarstellung bis Goethes Tod), 1902[9]; — Fried. Vogt und Max Koch: Geschichte der deutschen Literatur (sehr reichhaltig, bis zur Gegenwart), 1904; — Hermann Hettner: L. des 18. Jhd.s III. (5. Aufl. von Otto Harnack), 1909, eine tiefgründige Geistesgeschichte; — Rich. M. Meyer: Die deutsche Literatur des 19. Jhd.s, (1900) 1906[3]; — Friedr. Lienhard: Das kläss. Weimar, 1908. — Für die einzelnen Dichter, soweit sie nicht in biogr. Ergänzungsartikeln behandelt sind, kommen folgende Werke in Betracht: H. Fischer: Georg Rudolf Weckherlin, 1891; — Hoffmann von Fallersleben: Martin Opitz, 1858; — O. Fritsch: M. O.s Buch von der deutschen Poeterey, 1884; — Viktor Mannheimer: Die Lyrik des Andr. Gryphius, 1904; — Wysocky: Andr. Gryphius et la tragédie allemande au 17. siècle, Paris 1893; — L. Pariser: Beiträge zu einer Biographie Moscherosch's, 1891; — Wirth: Moscherosch's Gesichte, 1887; — J. Ettlinger: Chr. Hofman von Hofmannswaldau, 1891; — A. Kerckhoffs: v. Lohensteins Trauerspiele, 1877; — H. Denker: Beitrag zur literarischen Würdigung Fr. von Logaus, 1889; — Joh. Chrys. Schulte: Martin von Cochem, 1910; — A. Köhler: Der kulturgeschichtliche Gehalt der simplizianischen Schriften (im: Studium Lipsiense, Lamprecht dargebracht, 1909, S. 225—269); — David Friedr. Strauß: Brockes und Reimarus (in St.s Kleinen Schriften biograph. usw. Inhalts, 1862); — G. Hindrichson: Brockes und das Amt Ritzebüttel, 1897—99; — Joh. Jak. Bodmer. Denkschrift zum 200. Geburtstag, Zürich 1900; — J. C. Mörikofer: Die schweizerische Literatur des 18. Jhd.s, 1861; — Ders.: Breitinger und Zürich, 1874; — Viktor Schliebitz: Joh. Christ. Günther, 1895; — Otto Kämmel: Christian Weise, 1897; — Albert Leitzmann: Lichtenbergs Aphorismen, 1902 ff; — R. M. Meyer: Swift und Lichtenberg, zwei Satiriker des 18. Jhd.s, 1886; — Wilh. Münch: Jean Pauls Levana, 1907; — J. Müller: Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart, 1894; — Emil Knaake: Max von Schenkendorf, 1890; — Karl Berger: Theodor Körner, 1911; — O. Richter: Lieblingsvorstellungen der Dichter des deutschen Befreiungskrieges, Diss. Leipzig 1909; — H. Welsmann: Körners „Leier und Schwert" vom biographischen, ästhetischen und kulturgeschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, 1891; — M. Kaufmann: Heines Charakter, 1901; — M. Nietzki: Heine als Dichter und Mensch, 1895; — G. Brandes: Ludwig Börne und H. Heine, 1898[2]. — Spezialliteratur über die Dichter der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s, soweit sie nicht biogr. Einzelartikel haben, enthält der Artikel ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit (in Deutschland). **Karl Aner.**

Literaturzeitungen, theologische, ¶ Presse, kirchliche.

Liturgie. Uebersicht.

I A. Religionsgeschichtlich; — I B. Praktisch-theologisch; — II. Musikalisch. — Ueber die Geschichte der christlichen L. vgl. ¶ Gottesdienst: II ¶ Agende; zum gegenwärtigen Bestand in den Hauptkirchen vgl. ¶ Hauptgottesdienstordnung (deutsch-evg.) ¶ Abendmahl: IV ¶ Messe ¶ Common Prayer Book ¶ Orthodox-anatolische Kirche: II.

Zur Wissenschaft von der L. ¶ Liturgik.

I A. Liturgie, religionsgeschichtlich.

1. Ursprung und Wesen; — 2. Die Handlung; — 3. Das Wort; — 4. Typischer Inhalt.

Viele L.n der Antike sind verloren gegangen; so weiß man von der L. der klassischen Völker, der Germanen und der Babylonier so gut wie nichts. Anderswo sind zwar ausführlichere Nachrichten erhalten wie bei Indern, Israeliten, Aegyptern, aber doch muß bei der Natur der Quellen manche konkret gestellte Frage ohne Antwort bleiben. Die Buntheit der aus der Ueberlieferung bekannten und der noch bestehenden L.n, die so mannigfaltig sind wie die Religionen und Konfessionen, und die sogar innerhalb derselben Religion je nach ihrer Entwicklungsstufe sehr stark von einander abweichen, wirkt zunächst verwirrend, doch lassen sich einzelne charakteristische Züge herausheben, die uns fast überall in gleicher Weise begegnen und die für die religionsgeschichtliche Betrachtung wertvoll sind.

1. Die L. ist ihrem Wesen nach auf die Worte zurückzuführen, welche die heilige Handlung begleiten. Im allgemeinen gehören daher Wort und Handlung zusammen. Handlungen sind mehrdeutig, Worte eindeutig; sollen jene richtig verstanden werden, müssen diese hinzukommen. So umschreibt das Wort in der Regel die Handlung und erklärt sie. Auf primitiven Stufen ist zwischen der L. des Zauberers und derjenigen des Priesters, äußerlich betrachtet, kaum ein Unterschied. Aber die hinter der priesterlichen L. liegende Idee ist eine andere, wenigstens im Prinzip, während in der Wirklichkeit beide Anschauungen leicht in einander übergehen: der Zauberer glaubt, durch zwingende Worte die magische Handlung zu unterstützen (¶ Mantik usw.); der Priester begnügt sich, durch erläuternde Worte die Wirkung der kultischen Handlung so sicher zu stellen wie möglich. Gewöhnlich hält man die zauberhafte Auffassung für die ältere und leitet die priesterliche von ihr

ab. Da sich indessen das Magische oft als sekundäre Zutat erweisen läßt, so ist das Verhältnis beider richtiger wohl umzukehren. Der Ursprung der L. ist dann in der allgemeinen natürlichen Gewohnheit des Menschen zu suchen, die sich gleicherweise auch im profanen Leben äußert: die Arbeit durch Wort oder Lied zu begleiten. Naturgemäß wird die Phantasie durch die jeweilige Handlung angeregt und infolgedessen auch der Inhalt des Wortes eben durch sie bestimmt. Wenn in Aegypten der diensttuende Priester frühmorgens vor das Allerheiligste tritt, löst er zunächst die Siegelschnur an der Kapelle und spricht dabei: „Die Schnur wird zerbrochen"; wenn er den Ton des Siegels zerbricht, sagt er: „Der Ton wird gelöst"; wenn die Türen aufgehen: „Die Tore des Himmels werden geöffnet" usw. So reiht sich Handlung an Handlung und zugleich Wort an Wort; das ist die jeden Tag und an jedem Tempel mit geringen Abweichungen wiederholte L. der ägyptischen Priester. — Neben der Beschreibung steht eine andere weit verbreitete Form des liturgischen Spruches, die sich aus der naiven Art erklärt, alle Dinge belebt zu denken, die Anrede an den Gegenstand, mit dem man sich gerade beschäftigt. Wenn z. B. der ägyptische Priester das Gewand nimmt, um es dem Gottesbilde anzulegen, sagt er: „Komm, weißes Kleid, komm, weißes Kleid!", ähnlich etwa einem profanen Müllerliede: „Mahle, Mühle, mahle!" Dieselbe typische Form tragen Zaubersprüche, wie man sie überall in der Welt findet, oder die im Yajurveda (¶ Vedische usw. Religion) gesammelten Prosasprüche, die von dem Adhvaryu und seinen Genossen meist an das Opfergerät, an den Handgriff oder an den Vorgang gerichtet werden, der gerade im Werk ist.

2. Man könnte die gewöhnliche L. eine Ellipse nennen, deren beide Brennpunkte die Handlung und das Wort bilden. Für den antiken Menschen ist die Handlung, für den modernen das Wort die Hauptsache. Im Altertum sind liturgische Worte ohne eine entsprechende Handlung so selten wie Gebete ohne Opfer, aber sie fehlen doch nicht ganz. L.n ohne Handlung kennen im allgemeinen nur geistig hochstehende Religionen, wie Judentum, Islam und Christentum, wenn man von Gebetsriten und anderen Nebendingen absieht. Im Hauptgottesdienst des Protestantismus ist die Liturgie ganz auf das Wort (¶ Hauptgottesdienstordnung) beschränkt; nur bei ¶ Taufe und ¶ Abendmahl ist das Element der Handlung meist noch von wesentlicher Bedeutung. Die L. des römischen und noch mehr des griechischen Katholizismus dagegen dreht sich nur um die Handlung, wenn auch das Tieropfer der Antike (¶ Opfer) durch die ¶ Messe ersetzt worden ist. An den großen Festtagen, Ostern und Weihnachten, wurden sogar die biblischen Erzählungen durch Einführung von Wechselreden und die dazu gehörigen Körperbewegungen der versammelten Gemeinde anschaulich dargestellt; daraus sind die geistlichen Schauspiele des Mittelalters entstanden. Auch zu den L.n, besonders den Festl.n der antiken Völker wie der Aegypter, Inder, Chinesen, Griechen gehört die Darstellung mythologischer Begebenheiten in Prozession, Mimus und Drama. In diesen Fällen hat die Handlung das Wort fast verschlungen und das allgemeine Interesse auf sich gelenkt (¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, H 7).

3. Es gab vielleicht einmal eine Zeit, wo das Wort, der andere Brennpunkt der Ellipse, noch nicht artikuliert war; Ueberlebsel solcher urzeitlich-primitiven L. haben sich als Versteinerungen noch in historische Kulte gerettet. Den Anfang der L. bildet naturgemäß die Anrufung und Begrüßung der Gottheiten, die einst mit Tierlauten, durch Pfeifen und Schnalzen, herbeigelockt oder durch Brüllen und Posaunenstöße aufmerksam gemacht wurden. Das Brüllen ist in der Mithrasreligion und im Dionysosdienst (¶ Griechenland: I, 6 ¶ Mysterien ¶ Synkretismus: I) so gut bezeugt wie im Baalkultus (I Kön 18 $_{27 f}$). Noch im Koran (Sure 8 $_{35}$) heißt es von den Mekkanern: „Ihr Gebet beim heiligen Hause (der Kaaba) bestand in nichts als in Zwitschern und Lärmmachen". Eine oft erwähnte Art der Verehrung bei den Aegyptern ist ein ekstatisches Jauchzen, bei dem man sich knieend mit geballten Fäusten die Brust schlug. In Indien waren die Opferlieder der Sänger mit Interjektionen und Jauchzern aller Art durchsetzt, die man für die ältesten Aeußerungen seelischer Empfindung halten darf. Aehnlich ist das ¶ Halleluja des AT. zu denken. So wiederholt sich, sozusagen „phylogenetisch", die Entwicklung der ganzen Literaturgeschichte an der L. speziell: vom kindlichen Schrei bis zum tiefdurchdachten Gebet, vom unmelodiösen Triller zum musikalischen Hymnus, von einfacher Prosa zu rhythmischer Poesie. Die alltäglichen Verrichtungen des Priesters begnügen sich mit einer bescheidenen L., dagegen werden die Festtage oder die feierlichen Opfer mit einer allmählich immer kunstreicheren L. ausgestattet. Die bis dahin geeinten Funktionen, Wort und Handlung, werden getrennt; so steht schon im alten Indien neben dem Adhvaryu, der das Opfer darzubringen hat, der Hotar, dem die Rezitationen obliegen: er muß die zahlreichen, bald kürzeren, bald längeren Lieder vortragen, welche die einzelnen Abschnitte der heiligen Handlung begleiten; er ruft den Gott herbei, feiert seine Taten, lädt ihn zum Trank ein und teilt ihm die Wünsche der Opfernden mit. Am Schluß folgt die Hauptformel, die bei geringeren Gaben allein genügt: „He! Wir bringen dem N. N. Verehrung!" Dabei schüttet der Adhvaryu die Somaspende ins Feuer. Noch später treten neben den Hotar drei Sänger, die mit ihren Somaliedern den Rauschtrank preisen oder mit ihren Hymnen die göttlichen Somatrinker verherrlichen (¶ Vedische usw. Religion). Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auch anderswo verfolgen, wie allmählich das sakrale Lied eine immer größere Rolle spielt und zu einem von der speziellen Opferhandlung losgelösten Bestandteil der L. wird. Auch in Aegypten gab es besondere „Vorlesepriester", denen die Rezitation anvertraut war; auch dort werden die Hymnen selbständig und erreichen zuzeiten einen hohen lyrischen Schwung. In Israel bildet sich nach dem Exil der Stand der Leviten (¶ Levi usw. ¶ Priestertum Israels) in eine Zunft von Musikern und Sängern um, die neben den Aaroniden, den Opferpriestern, das Amt des Wortes ausüben. Gleichzeitig werden die ¶ Psalmen, die ursprünglich das Opfer begleiteten, zu geistlichen Liedern und steigen in der Synagoge zu einem Hauptstück des Gottesdienstes empor. Auch in Griechenland hat, soweit wir wissen, der liturgische Gesang im Laufe der Zeit immer

größere Bedeutung erlangt; die Sakrallieder einzelner Städte werden gesammelt und in der alexandrinischen Bibliothek aufbewahrt. Ueberliefert sind uns nur die „Hymnen des Orpheus“, in denen Gebete der orphischen Mysten (¶ Mysterien, 5 ¶ Mystik: I, 2 b) mitgeteilt werden und Angaben über die Gewürze, die beim Opfer verwandt werden sollten. Wer die exotischen Blüten liebt, muß sich an die L.n der Mysterien und der Gnosis wenden, die wir freilich ebenfalls nur in geringen Bruchstücken besitzen; am ausführlichsten ist der als „Mithrasliturgie“ veröffentlichte Zaubertext (¶ Synkretismus: I). Während die Eingeweihten bald in den schönsten ekstatischen Liedern wie in den „¶ Salomo-Oden“ jauchzen, genießen sie anderswo schweigend die Schauer der Verzückung und betrachten nur das Schweigen als die beredteste Form der Gotteserkenntnis; so wird das Wort zurückgedrängt und die L. fast ganz in Mysterien-Handlung aufgelöst.

4. Für den typischen Inhalt der L. kommen in Betracht a) hymnische Motive. Die Anrufung und Begrüßung der Gottheit gestaltet sich von selbst zum Hymnus: man preist ihre Größe und ihre Wundertaten; — b) mythische Motive, aufs engste mit dem Hymnus zusammenhängend; denn in seinen mythischen Erzählungen (¶ Mythen usw.) wird der Gott vor allem gerühmt. Die Buchreligionen haben den Mythus durch Schrift und Bekenntnis ersetzt; — c) Motive des Bittgebetes (¶ Gebet: I, 1. 2). Schon der ägyptische Priester betont zuerst, wenn er vor den Gott tritt, seine Reinheit. Die Wünsche nach materiellen Gütern, die man der Gottheit vorträgt, werden später durch die Bitte um Erlösung, Befreiung von der Sünde, ewiges Leben vertieft; — d) Motive des Orakels (¶ Mantik usw.). Die Gottheit, die beim Gottesdienst gegenwärtig gedacht wird, verheißt durch den Mund des Priesters Erfüllung der Wünsche, spendet Gnade und Segen; — e) Umschreibung der jeweiligen Handlung und ihrer Bedeutung, schon früh in allegorisch-mystischer Form. So benennen die Priester des alten Indiens die Dinge mit geheimnisvollen Namen; sie reden z. B. die aus Rohr geflochtene Getreideschwinge an: „Durch Regen bist du gewachsen“. Wenn sie Getreide hineintun, sagen sie: „Es umfange dich das im Regen Gewachsene“, wenn sie es von den Hülsen reinigen: „Beseitigt ist der Dämon, beseitigt sind die Unholde“. Je unverständlicher die Handlungen werden, um so wichtiger wird die allegorische Auslegung; in den Mysterienreligionen (¶ Mysterien ¶ Synkretismus: I) und im ¶ Gnostizismus feiert sie ihre höchsten Triumphe; — f) Die L., die gern das Ueberlieferte bewahrt und nur selten Veraltetes abstößt, liebt eine dem Laien unverständliche Sprache oder wenigstens Fremdwörter wie die noch heute gebrauchten ¶ Hosianna, ¶ Sela, ¶ Halleluja, ¶ Amen, Kyrie eleison (¶ Formeln, liturgische), weil sie durch solche fremdartigen und geheimnisvollen Laute ebenso sehr wie durch barocke Handlungen das Gemüt des Gläubigen besonders erregt. Trotz dieser typischen Formen ist die L. den einzelnen Religionen und Konfessionen so wirksam angepaßt, daß sie erst in ihrer individuellen Gestalt Leben und Farbe gewinnt. **Greßmann.**

Liturgie: IB. Praktisch-theologisch.

1. Begriff; — 2. Entstehung und Bestand der christlichen L. (eine ausführliche Darstellung geben die Artikel ¶ Gottesdienst: II ¶ Hauptgottesdienstordnung ¶ Agende); — 3. Beurteilung.

1. Der Sprachgebrauch beschränkt die Verwendung des Ausdrucks L. auf den Gottesdienst. Das Wort (leiturgia) ist aus der griechischen Uebersetzung des AT übernommen, in der es der Ausdruck für den jüdischen Tempeldienst ist. In derselben Bedeutung erscheint es dann auch im NT, speziell in Beziehung auf den Opferdienst (Luk 1_{23} Hebr 9_{21} $8_{2.6}$). Allerdings wird das Wort dann entsprechend dem Charakter des Christentums vergeistigt und dient nicht mehr zur Bezeichnung einer festen Kultusordnung, sondern erhält die allgemeinere Bedeutung eines gottgeweihten Dienstes (Phil 2_{17} Röm 15_{16} 15_{27} Phil $2_{25.30}$). Der kirchliche Sprachgebrauch ist aber nicht aus dieser nt.lichen Gedankenwelt geboren, sondern lenkt auf das AT zurück, dessen Einfluß ja auch sonst bei der Verkirchlichung des Christentums, bei seiner Verfestigung in Ordnungen und Einrichtungen bemerkbar wird (vgl. ¶ Heidenchristentum, 4 a). So wird L. dann für spezifisch gottesdienstliche Vorgänge gebraucht, im Abendland allgemein erst seit dem 16. Jhd. und wohl unter dem Einfluß des Humanismus, während bis dahin dafür missa, ordo missae (¶ Messe) oder bei den Reformatoren ceremoniae gebraucht wurde. — Seitdem faßt man unter dem Namen L. die festen Elemente des Gottesdienstes zusammen, die durch kirchliche Ordnung für die Gemeinden desselben Kirchentums verbindlich gemacht sind (vgl. die evg. ¶ Hauptgottesdienstordnung). In ihr hat sich das Erbgut der Kirche festgesetzt und macht sich neben dem Beweglichen, wie es sich in der Predigt gibt, geltend. Natürlich kann es sich bei allem gewollten Beharren dem Wandel der Zeit nicht entziehen. Doch behauptet es sich demgegenüber mit einer widerwilligen Zähigkeit, namentlich wenn die L. schon niedergeschrieben ist, und erst recht, wenn sie durch eine offiziell eingeführte Kirchenagende (¶ Agende) kirchenrechtlich festgelegt ist.

2. In allen Religionen gibt es ein bestimmtes Ritual, von dessen sorgfältiger Bewahrung der Erfolg des Gottesdienstes abhängig gedacht wird (s. oben IA). Dieser Entwicklung müßte das Christentum grundsätzlich kritisch gegenüberstehen, und in ihm sollte bei seiner Betonung des geistigen Charakters der Frömmigkeit, der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, der geordnete Kultus keine Rolle spielen (¶ Gottesdienst: II, 1). Tatsächlich ist es durch seine Gottesdienstordnung bald (¶ Gottesdienst: II, Sp. 1571 ff) in dasselbe Fahrwasser hineingekommen. Die Entstehung eines festen Rituals läßt sich aber nicht aus dem Wesen des Christentums selbst ableiten, das sich im Grunde einem solchen gegenüber spröde verhält. Sie erwächst vielmehr aus dem natürlichen Bedürfnis jeder menschlichen Gemeinschaft, die unwillkürlich eine feste Sitte des Zusammenlebens und der gemeinsamen Betätigung ausprägt und damit eine Tradition schafft, die das Individuelle überragt und überwältigt (¶ Liturgik, 2: der kultische Trieb). Diese Erscheinung wirkt aber um so wuchtiger, wenn in der geschichtlichen Entwicklung die Religion in ihrer Reinheit sich bedroht fühlt. Die L. bildet sich nicht nur aus der Gewohnheit, sondern aus der bewußten Polemik

gegen die Ketzerei in irgend einer Form. Die Reinheit des Bekenntnisses, des Gebetes, der Verwaltung des Sakraments läßt sich von der Kirche nur durch feste gottesdienstliche Ordnung durchsetzen. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß gerade die Abendmahlsfeier (¶ Abendmahl) den ersten Anlaß zu einer liturgischen Festlegung gegeben hat: die Rezitierung der Einsetzungsworte und die ordentliche Verwaltung des Sakraments, seine Einleitung durch Gebete und Ermahnungen, sein Schluß in Segenssprüchen. Eine Ausprägung des Gottesdienstes in seinen übrigen Teilen hat sich erst im weiteren Verlauf daran angeschlossen (¶ Gottesdienst: II).

Das Ergebnis dieser Entwicklung bleibt in allen christlichen Kirchen trotz dem Betonen der festen Formel fließend genug. Namentlich in den Gebeten (¶ Gebet) tritt immer wieder ein Individuelles in den liturgischen Schatz ein, geschaffen durch einzelne Persönlichkeiten, die man hier und da noch geschichtlich ermitteln kann. Aber zum Wesen der L. gehört nun doch, daß dies Individuelle als solches wieder aufgesogen oder doch verwischt wird: es erscheint als Aeußerung der Gemeinschaft, der Kirche, allerdings in einer großen Mannigfaltigkeit. Bindend werden eigentlich nur 1. die logische oder künstlerische Anordnung des Verlaufs des Gottesdienstes, der sich sonst in den einzelnen christlichen Konfessionen trotz aller Verwandtschaft doch verschiedenartig gestaltet hat (¶ Gottesdienst: II ¶ Hauptgottesdienstordnung, deutsche evg., ¶ Abendmahl: IV ¶ Messe ¶ Common Prayer Book ¶ Orthodox-anatolische Kirche: II), und 2. kurze Floskeln, die wörtlich festgelegt sind und in diesem feststehenden Wortlaut immer wiederkehren, die sogen. liturgischen Formeln, zu denen vor allem die Doxologie (¶ Formeln, 1 b), das ¶ Halleluja, das „Kyrie eleison" (¶ Formeln, 1 d), die „Salutatio" (¶ Formeln, 1 f) gehören. Sie sind zugleich die Stücke der L., in denen die Gemeinde selbst beteiligt ist; daher eben die wörtliche Festlegung, die zumeist noch musikalisch getragen wird; vgl. die von der Gemeinde gesungenen Responsorien (s. II, A 1; B).

3. Der eigentliche Wert der L. liegt nicht in diesen liturgischen Formeln, die gerade wegen ihrer Kürze am ehesten für die Gemeinde den Inhalt verlieren und abgenutzt werden. Ihr Wert beruht nur darin, daß sie überkommen sind und scheinbar ein Gemeingut der Christenheit darstellen. Man versteht, wie man sich im Gebiet der evg. Kirche gedrängt fühlt, diese kurzen Interjektionen durch inhaltvollere Liederverse zu ersetzen. Das würde zu dem übrigen Inhalt der L., die eine Abwechselung in den Gebeten und Gelübden ermöglicht, entschieden besser passen und Ansätze wieder aufnehmen, die in der Zeit der Reformatoren gemacht sind. Das ist nur einer von den Punkten, an denen man empfinden kann, wie nötig eine Weiterbildung und innere Beweglichkeit der L. ist. Man braucht diese Kritik an dem Bestehenden nicht soweit zu steigern, daß man die Formulierung von Gebeten überhaupt beanstandet (vgl. ¶ Gebet: V). Nicht die Formulierung an sich setzt das Gebet herab. Dafür ist Vaterunser und Kirchenlied ein Beweis. Sie ist vielmehr ein wünschenswertes Mittel, für den Gottesdienst den Charakter des Gemeindegebetes herauszuarbeiten. Auch dabei wird durchaus Eigenartiges und Mannigfaltiges geschaffen werden können, und die evg. Kirchen sind ja wohl davor bewahrt — oder sollten es nach ihrem Grundzug und aus einer wirklichen Kenntnis der Geschichte der L. sein —, eine einheitliche L. als unbedingt notwendig zu behandeln. Sie sind dazu berufen in einem elastischen Rahmen eine freie Bewegung für die L. zu gestatten und selbst auf die Wandlungsfähigkeit der festgelegten Stücke zu halten, damit nicht die L. dem Mitempfinden der Gemeinde entrückt wird und den Charakter eines heiligen Rituals gewinnt, das an sich wirkt, wenn es nur am Altar richtig verlesen wird (vgl. ¶ Agende, 3 ¶ Hauptgottesdienstordnung, 3 ¶ Liturgik, 3 ¶ Anbetung, 1). Dafür gilt doch auch heute noch trotz aller kirchenpolitischen Bedenken das Lutherwort: „Summa, dieser und aller Ordnung ist also zu gebrauchen; daß, wo ein Mißbrauch daraus wird, daß man sie flugs abtue und eine andere mache."

Vgl. RE³ XI, S. 538—557 und die bei ¶ Liturgik ¶ Agende ¶ Gebet: V genannten Schriften. **Wolff.**

Liturgie: II. Musikalisch.

A. Katholische und griechisch-orthodoxe L.: 1. Zur geschichtlichen Entstehung; — 2. Liturgische Bücher; — B. Protestantische L.

A. 1. Die Geschichte des christlichen Kirchengesangs ist im allgemeinen mit der Ausgestaltung der liturgischen Uebungen parallel verlaufen. Ihre Wurzeln gehen in den Orient und finden ihre Nahrung zum Teil in jüdischen Vorbildern (vgl. ¶ Kirchenmusik, 1). Die Ausbildung des Tagzeitengebetes, in seiner Zusammenfassung „Officium" genannt (¶ Brevier), geht dabei der ¶ „Messe" voran, wenigstens in seiner gesanglichen Ausgestaltung, wenn die Messe dann auch das Hauptinteresse des Mittelalters in Anspruch nahm.

Der Ursprung der Liturgien des Offiziums ist in den syrischen Klöstern sowie in den Kultusstätten Aegyptens zu suchen. Aus der jüdischen Tradition übernahmen diese vor allem die Psalmodie als Sologesang des Vorsängers (Kantors) mit den Refrains als Antworten der Gemeinde (daher: cantus responsorius). Hatte jener Gesang des Vorsängers als des berufenen Fachmanns gern reichere Formen, so war die Antwort der Gemeinde naturgemäß einfacher gehalten. — Neben dieser Art der Psalmodie bildete sich früher schon eine andere heraus, welche die Gesamtheit der an der Kultusfeier Beteiligten zur Mitwirkung heranzog, die Chorpsalmodie im Wechselgesang (Antiphonie), ursprünglich als Wechselgesang zwischen tiefen und hohen Stimmen, bald aber auch als Doppelchor in gleicher Stimmengattung. Dabei ging dem eigentlichen Psalm zur Angabe der Tonhöhe und der Psalmformel ein kurzes, dem Psalm entnommenes oder auch nur aus dem Wort ¶ „Halleluja" bestehendes Stück voraus, das nicht selten nach jedem Psalmvers wiederholt wurde; dieses Stück hieß dann „Antiphon". Die ganze Antiphonie selbst aber war als für die nicht speziell musikalisch gebildeten Mönche oder Kleriker wesentlich einfacher gestaltet, als die Solo-Psalmodie der älteren Zeit. — Ein ohne Einschiebung von „Antiphonen" gesungener (responsorialer oder antiphonischer) Psalmgesang hieß psalmus in directum (cantus directaneus).

Eine weitere Bereicherung der liturgischen

Formen erfolgte in der Aufnahme der Hymnodie und zwar in Konstantinopel durch Joh. ¶ Chrysostomus, im Abendland und insbesondere in Mailand durch den heil. ¶ Ambrosius (¶ Ambrosianischer Gesang). Im zweiten Drittel des 4. Jhd.s geht der Kirchengesang, zugleich mit dem unaufhaltsamen Eintritt der christlichen Kirche in die seitherige Kultur, schon einer großen mächtigen Blüte entgegen, als deren erste bedeutsame Zeugnisse jene „Jubilationen" des „Alleluja" vor und zwischen den Psalmversen zu gelten haben, deren wortlose Tonzeichen auch „¶ Tropen" genannt wurden. Im weiteren Fortgang der abendländischen Entwicklung wurde in der ersten Hälfte des 5. Jhd.s unter Papst ¶ Cölestin die bisher nur dem Offizium angehörige Antiphonie auch der Messe einverleibt und so der Grundstock zu dem „Introitus" der gregorianischen Messe gelegt. Die weitere Entwicklung der L. fällt unter die Geschichte des gregorianischen Gesangs. Hier sammelten sich die aus den mancherlei Quellen geflossenen, aus der Mannigfaltigkeit der liturgischen Uebungen gewonnenen Schätze des liturgischen Kirchengesangs (¶ Gregorianischer Choral ¶ Messe: III).

Bezüglich der Ausführung der liturgischen Gesänge sei noch darauf hingewiesen, daß man nach den älteren Anweisungen unterschied zwischen accentus (¶ Accentus) und concentus; unter letzterem verstand man alles, was der Gesamtchor auszuführen hatte, also Hymnen, Psalmen, Responsorien, ¶ Sequenzen, Halleluja usw.

A. 2. Die liturgischen Bücher der griechischen und der römisch-kath. Kirche. Wir gruppieren die für die L. nötigen Chorbücher in: a) solche für das Officium oder Tagzeitengebet; — b) solche für die Messe.

a) Die liturgischen Bücher zum Offizium: α) der Griechen: 1. Typicon als Hauptbuch für alle liturgischen Handlungen mit den allgemeinen Anweisungen für die liturgische Einrichtung aller einzelnen Tage; — 2. das ¶ Euchologion mit den Texten der sonntäglichen L.en u. a.; — 3. Psalterium; — 4. ein Buch für die Lektionen (¶ Perikopen); — 5. das Octoechos, d. h. die Anordnung des Gesangs nach den 8 Kirchentonarten (¶ Kirchentöne), und dessen Supplemente, die Parakletike, das Theotokarion und das Heirmologion mit den Hymnen und Liedern zum Preise Christi und Mariä für das ganze Kirchenjahr; — 6. Triodion für die liturgischen Feiern der Zeit von Septuagesimä bis Charsamstag (¶ Kirchenjahr); — 7. Pentecostarion als Fortsetzung des Triodion für die Zeit von Ostern bis zur Pfingstoktave; — 8. Menea oder Menologia für die Kalenderheiligen der 12 Monate; — 9. das Horologion, d. h. die Gesänge, Lektionen und Gebete für die vier Gebetsstunden, für Vesper und Mitternacht (¶ Brevier); — 10. das Hagiasmatarion, eine Gebetssammlung.

β) Bei den Lateinern haben früher für den Stundendienst viele Bücher neben einander bestanden, die dann seit der Entstehung des alles zusammenfassenden Breviarium Romanum (¶ Brevier, 1—2) meist überflüssig geworden sind. Genannt seien: 1. Psalterium mit den Psalmen Davids und den ¶ Cantica nach den 8 Kirchentönen mit ihren verschiedenen Antiphonen und Ausgängen und Differenzen; — 2. Tonarium, Anordnung der Antiphonen nach den 8 Kirchentönen und deren Differenzen; — 3. Historia s. Biblia mit Lesestücken aus der heil. Schrift (Lectionarium); — 4. Homiliarium, Auszüge aus den Homilien der Kirchenväter für die 3. Nokturn (¶ Brevier, 3); — 5. Passionarium aus der Lebens- und Leidensgeschichte der Heiligen für die Lesung in der 2. Nokturn; — 6. Antiphonarium mit den Antiphonen und Responsorien für die Sonn- und Festtage nebst den Psalmenausgängen, „Evovae" genannt; — 7. Hymnarium mit den Hymnen für Sonn- und Feiertage und für die kleinen Horen; — 8. Martyrologium mit Texten über die Märtyrer-Heiligen des Kirchenjahrs zur Verlesung in der Prim (¶ Brevier, 3).

b) Die liturgischen Bücher zur Messe: α) Bei den Griechen treten zu den oben genannten Handbüchern, welche die ausgeführte L. enthalten, noch hinzu: 1. Anagnosis, Lektionen aus dem AT; — 2. Evangelion mit den Perikopen der Evangelien für die einzelnen Tage (¶ Evangeliarien); — 3. Apostolos, Lektionen aus den Apostelbriefen, namentlich des Paulus, mit dem Praxapostolos, Lektionen aus der Apostelgeschichte; — 4. Apostoloevangelion mit den Perikopen des Evangeliums und den Lektionen des Apostolos; — 5. Diptycha, Tabelle der lebenden und verstorbenen Patriarchen, Päpste und Bischöfe (ohne musikalisches Interesse).

β) Der Lateiner: 1. Antiphonarium s. Antiphonale mit den Introitus, Gradualen, Traktus, Offertoria und Kommuniones (¶ Messe) in Noten zum Gebrauch der Sänger. Die Sammlung dieser Gesänge durch Gregor I hieß Antiphonarium Centonum. Das Antiphonarium zerfiel in: a) das Graduale mit den oben genannten Meßgesängen; — b) das Responsoriale und das Antiphonale. Später verstand man unter Graduale das Hauptchorgesangbuch für die Kantoren zur Feier der Missa cantata (¶ Messe); — 2. Troponarium mit den ¶ Tropen (s. oben Sp. 2331); — 3. Liber Sequentiarum, die ihren Namen davon hatten, daß sie dem Introitus „folgten" (¶ Sequenzen); — 4. Kyriale s. Commune Missarum mit den Melodien der „stehenden" Meßgesänge, die nach Diözesen und Klöstern sehr verschieden waren; — 5. Lectionaria et Epistolaria für den Subdiakon und ein Epistolarium für den Diakon bei der missa solemnis (¶ Messe); — 6. Viele der genannten liturgischen Bücher wurden überflüssig gemacht durch das Missale plenarium, das Vollmissale (seit Ende des 10. Jhd.s), mit allem, was in der Messe zu beten und zu singen war, wobei in Noten nur das eingeschrieben war, was der Priester selbst zu singen hatte: Intonationen zum Gloria und Credo, Praefatio und Pater noster, „Ite missa est" und „Benedicamus" (die in der solennen Messe der Diakon, in der einfachen der Priester selbst singt). Das offizielle M. Romanum ist 1570 herausgegeben worden (¶ Missale); — 7. Processionale mit Antiphonen und Responsorien für die Stationsprozessionen. — Außer diesen Büchern gab es und gibt es zum Teil noch besondere und für besondere Gelegenheiten bestimmte, das Ceremoniale episcoporum und Pontificale, 1600 bezw. 1596 geschaffen zur Regelung der bischöflichen Amtsverrichtungen, neu herausgegeben in „typischem" Text von Leo XIII, der auch für das oben genannte ¶ Missale und das Breviarium (¶ Brevier), sowie für das seit 1614 eingeführte

Rituale Romanum mit den „seelsorgerlichen Kulthandlungen", den hlg. ¶ Handlungen und ¶ Kasualien des Klerus, u. a. „editiones typicae" schuf, um so den Gottesdienst möglichst einheitlich zu gestalten. Vollständig hat die seit Karl d. Gr. begonnene, durch das ¶ Tridentinum sehr wesentlich geförderte Bewegung auf Uniformierung des Kultus und auf Schaffung allgemein autoritativer liturgischer Bücher noch heute nicht ihr Ziel erreicht.

B. Wenn Luther in seinem Reformwerk den Gedanken festhielt, daß das Verbindende, das allgemein Christliche bestehen bleiben und nur das Trennende, das vor der Kritik der Vernunft und des wahren Christenglaubens Unhaltbare „abzutun" sei, so konnte er diesem Gedanken kaum einen treffenderen Ausdruck geben, als indem er vor allem die musikalischen Ausdrucksformen der alten Kirche, so weit sie sich an die musikalische Gestaltung des Gottesdienstes anschlossen, erhalten wissen wollte: den ¶ Gregorianischen Choral mit den Sequenzen und Hymnen, den Antiphonen und Psalmen, sowie das spätere volkstümliche lateinische Kirchenlied (¶ Kirchenlied: I, 2 b. c; III), dem allerdings in der oben gegebenen Darstellung der kath. L. kein Platz eingeräumt werden konnte, da es im eigentlichen Sinn „liturgisch" niemals war und seiner Natur nach auch nicht sein konnte. Im Gegensatz zur reformierten Kirche, die den gregorianischen Gesang durchaus aus der Kirche entfernte, behielt die lutherische sowohl den sogenannten Accentus als den Concentus (s. oben) zu dem Introitus mit Gloria patri, Kyrie, Gloria, Graduale mit Halleluja, Credo, Praefatio mit Sanctus, Hosanna und Benedictus, endlich Agnus Dei in der Form des ursprünglichen Wechselgesangs zwischen Geistlichem und Chor bei. Späterhin allerdings wurden diese liturgischen Bestandteile mit der wachsenden Bedeutung der Predigt mehr und mehr beschränkt und in Abgang gebracht, bis sie im 19. Jhd. wieder teilweise in die Gottesdienstordnungen aufgenommen wurden. Eine einheitliche Praxis ist hier allerdings nie weder versucht noch erreicht worden. Ob es den Bestrebungen zur Hebung der künstlerischen Formen des Gottesdienstes, wie sie namentlich auch die deutsch-evangelischen ¶ Kirchengesangvereine programmatisch verfolgen, gelingen wird, bleibt der Zukunft überlassen. Dahingegen könnten wohl die Formen der sogen. liturgischen Gottesdienste (¶ Nebengottesdienste), wie sie vielfach neben den einfachen Predigtgottesdiensten bestehen und wohl in Zukunft noch in erhöhtem Maß angestrebt werden dürften, einer mehr einheitlichen Ausgestaltung in musikalischer Hinsicht wert erscheinen.

Fußen die eben genannten musikalischen Bestandteile des protestantischen Gottesdienstes auf liturgischen Traditionen der Urkirche, so zweigt sich von ihnen als mehr in das eigentliche Gebiet einer Tonkunst gehörig der mehrstimmige (polyphone) Chorgesang als Reflex der liturgischen Handlung auf die beteiligte Gemeinde in ähnlicher Weise ab, wie dies auch in den zur L. zugelassenen Chorgesängen der kath. Kirche in Betracht zu ziehen war (¶ Kirchenmusik, 3 ff). Wie sehr Luther diesen Gesang als ¶ „Motette" wertete, und wie er namentlich Josquin de Prés und Ludwig Senfl (¶ Kirchenmusik, 5, ¶ Kirchenlied: III, 2) hochhielt und bewunderte, ist bekannt. Wenn er diese Kunstform nun für den Gottesdienst seiner Kirchenform nutzbar machen wollte, so konnte ihm als Pflegstätte dieser Kunstart und zugleich als Mittelpunkt eines allgemeinen Interesses daran nichts geeigneter erscheinen als die Begründung, Ausgestaltung und Pflege der Kantoreien, deren erste 1535 in Torgau von seinem Freund und Mitarbeiter Johann Walther (¶ Kirchenlied: III, Sp. 1337) ins Leben gerufen wurde. Anfangs wohl mehr ein Mittel zur Erweckung und Hebung der Andacht, erlangte die Kunstform des figurierten Gesangs am Ende des 16. und im 17. Jhd. eine große Bedeutung für die Verbreitung der Kenntnis des protestantischen Kirchenlieds (vgl. ¶ Kirchenlied: III, 3). Allmählich durch den Gemeindegesang verdrängt, sank diese Kunstform ausschließlich zur Beigabe des Gottesdienstes ohne jede organische Verbindung mit ihm herab, wie dies die heutige Praxis ist. Seit die Gemeinde musikalisch mündig wurde, und seit neue musikalische Bereicherungen des Gemeindegesangs durch den Schulgesangsunterricht vorbereitet werden können, besteht im Grunde ein, wenn man will, musikalisch-pädagogisches Interesse an der Beteiligung des kunstgemäßen Chorgesangs am Gottesdienst nicht mehr. Das mag undankbar im Hinblick auf die Vergangenheit erscheinen; allein die historische Entwicklung kennt ja auch hier keine Sentimentalitäten. Zunächst durch den Pietismus, dann durch den nüchternen Rationalismus mehr und mehr aus der Kirche gedrängt, harrt der Kunstgesang wohl erst in der Zukunft seiner würdigen Eingliederung in die liturgischen Kultusformen, wie sie der deutsch-evg. ¶ Kirchengesangverein mit großer Hingebung seinem Arbeitsprogramm einzuverleiben bestrebt ist. Der wichtigste musikalische Bestandteil der evg. L. ist und bleibt aber natürlich der Gemeindegesang, dessen Einführung ja geradezu zu den Grundrechten der neuen Kirche zählt, sodaß seine Ausgestaltung als liturgische Einrichtung eines der einschneidendsten Unterscheidungsmerkmale der neuen gegenüber der alten Kirche genannt werden muß (¶ Kirchenlied: III).

Von einer liturgischen Bedeutung der Instrumentalmusik, besonders der ¶ Orgel (vgl. ¶ Kirchenmusik, 10), in der protestantischen L. zu reden, ist nicht angängig, da diese Art musikalischer Praxis niemals eine selbständige Rolle gespielt hat und ihrer ganzen Art nach auch nicht spielen konnte und kann. Als Teil größerer Kunstformen, die allenfalls in der L. wieder mehr Berücksichtigung finden könnten, wie man dies z. B. für ¶ Bach'sche Kantaten da und dort ernsthaft anstrebt, mag die Instrumentalmusik in Frage kommen; allein das hat mit dem Wesen der L. innerlich nichts zu tun.

G. Rietschel: Liturgik I, 1900; — J. Smend: Der evg. Gottesdienst, 1904; — H. A. Köstlin: Luther als Vater des evg. Kirchengesangs; — K. Weinmann: Geschichte der Kirchenmusik, 1906; — Für die in B 2 gebotene Zusammenstellung liturgischer Bücher vgl. R. Schlecht in Mendels Musikal. Konversationslexikon, 1870 ff, Artikel L., für die orthodox-anatolische Kirche auch Karl Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, für die römisch-katholische Val. Thalhofer: Handbuch der katholischen Liturgik, 1883 ff.

Wilh. Weber.

Liturgik.

1. Der Begriff der L.; — 2. Der kultische Trieb; — 3. Gegenwartsaufgaben; — 4. Schleiermacher.

1. L., ein Zweig der ¶ Praktischen Theologie, ist die Wissenschaft vom christlichen Kultus. Wenn man diese Begriffsbestimmung durch den Zusatz erklärt: „oder die Theorie des kirchlichen Gottesdienstes" (z. B. Rietschel), so engt man sie in unrichtiger Weise ein. Denn beschränkt man die L. auf die Theorie, so schließt man von ihr die Geschichte des Gottesdienstes aus. Dies ist aber nicht angängig, weil die Theorie vom Kultus, soll sie nicht völlig in der Luft schweben, sich stetig mit den geschichtlichen Kultusformen auseinandersetzen muß: die Theorie setzt die Geschichte voraus. Aber auch umgekehrt wird eine Geschichte des Kultus — wenigstens nicht seit der Reformation — gedacht werden können ohne ein festes liturgisches Urteil, das auf der Theorie des Kultus beruht. Also gehört zur L. die Geschichte des Kultus mit hinzu. Es fragt sich aber auch, ob nicht dadurch eine ungerechtfertigte Einengung des Begriffs der L. eintritt, wenn man, wie dies üblich ist, ihr nur diejenigen Elemente des Kultus zuweist, die „durch die kultische Gemeinschaft und für dieselbe fixiert sind". Man glaubt damit die Grenzbestimmung zwischen L. und ¶ Homiletik gefunden zu haben. Allein man macht sich dabei nicht klar, daß die „Fixierung" bestimmter kultischer Elemente auf dem Boden der evg. Kirchen weder von einer „göttlichen" Instanz ausgeht, noch — eine Folge des ersten Punktes — für alle Zeiten gilt, was beides allerdings innerhalb der kath. Kirche der Fall ist. Unter den Evangelischen aber beruht die Festsetzung bestimmter Formen nur auf Vereinbarung, die weder dem einzelnen Geistlichen jede Selbständigkeit in der kultischen Ausgestaltung unterbindet — geschieht es, so spielen dogmatische und kirchenrechtliche Anschauungen herein —, noch die geschichtliche Weiterentwicklung ausschließt. Handelte es sich in der L. um absolute und ewig geltende kultische Formen, so wäre eine wirklich selbständige, urteilbildende und — ohne dies ist Wissenschaft überhaupt nicht denkbar — kritische Theorie des Kultus völlig unmöglich. Es bliebe der L. nichts anderes zu tun übrig, als das „Fixierte" zu erklären, und, wenn möglich und nötig, zu rechtfertigen. Das ist in der Tat die Aufgabe der kath. L. „Die L. hat ein möglichst gründliches, organisches Verständnis der gesamten kath. Liturgie zu vermitteln," so faßt der Katholik Thalhofer (I, S. 6) die Aufgabe der L. zusammen, und mit Recht; denn die kath. Liturgie ist ein für allemal gegeben, eine göttliche Institution, vor der jede Kritik zu schweigen hat. In diesem Sinne können wir Evangelischen von der Liturgie, von den „fixierten" Elementen des Kultus nicht reden. Deshalb hat man nun auch an diesem Begriff keine sichere Abgrenzung gegenüber der Predigt. Denn auch die Predigt ist als ein Hauptteil des evg. Gottesdienstes durchaus bestimmten liturgischen Gesichtspunkten unterworfen, und die Geschichte zeigt, daß sie ein durchaus vom Kultus und dessen Auffassung abhängiges Leben führt. So ist auch in keiner L. von der Predigt zu schweigen. Sofern sie aber ein sehr wichtiges und eigenartig künstlerisches Glied des Kultus bildet, hat sich ihre eigene Theorie in der ¶ Homiletik entwickelt. Aber die Selbständigkeit der Homiletik gegenüber der L. ist keine absolute: auch in keiner Homiletik kann von der liturgischen Bestimmtheit der Predigt geschwiegen werden, vielmehr muß die Predigttheorie einsetzen bei der Tatsache und von ihr sich bestimmen lassen, daß die Predigt nicht eine beliebige religiös-christliche Rede ist, sondern eben gottesdienstliche Rede. Diese Erwägungen zeigen uns, daß die übliche L. den für die evangelische Auffassung ungeeigneten Gesichtspunkt von den „fixierten Kultuselementen" zu verlassen hat, wenn sie ihre Aufgabe sicher bestimmen will. Die L. hat es mit dem gesamten Kultus zu tun. — Noch von einer andern Seite her ist die evg. L. in ihrer wissenschaftlichen Entfaltung gehindert. Man ist unsicher darüber, ob denn die sogen. kasuellen Kultusakte (Taufe, Konfirmation, Trauung, Begräbnis, Beichte, Ordination; ¶ Kasualien) mit Recht in die L. gehörten. Ihrem Wesen nach, so sagt man (vgl. Rietschel), gehörten sie ja ganz anderen und verschiedenartigen Gebieten an: die Taufe und die Konfirmation seien mit dem Katechumenat verbunden, gehörten also in die ¶ Katechetik; die Trauung und das Begräbnis seien Akte der Seelsorge, müßten also in der Lehre von der ¶ Seelsorge behandelt werden, und die Ordination entspringe der Lehre vom geistlichen Amte, also sei sie wohl im Kirchenrecht oder in der Dogmatik zu besprechen. All' dem gegenüber muß man sich gegenwärtig halten, daß ein und dieselbe Sache — das ist im gesamten Gebiet der Theologie so — unter verschiedenen Gesichtspunkten zur Behandlung kommen kann, ja muß. Mit der Taufe hat sich nicht nur die Katechetik, sondern auch die Dogmatik, die Ethik und das Kirchenrecht zu beschäftigen usw. Für die L. aber kommt diese, kommen alle die genannten Handlungen unter dem liturgischen Gesichtspunkt in Betracht, der ebenso eigenartig und selbständig ist wie etwa der dogmatische oder kirchenrechtliche oder irgend ein anderer. Erst wenn man das „Liturgische" wirklich in seinem eigentümlichen Wesen erfaßt, kann man aus dem Schwanken und der Unsicherheit über die Frage nach dem Wesen der L. herauskommen, womit unsere evg. Liturgiker gequält sind. Zur Verdeutlichung und zur Sicherstellung des eben Gesagten bedarf es aber noch einer weiteren Betrachtung.

2. Wir sprachen eben dem liturgischen Gesichtspunkt Eigenart und Selbständigkeit zu. Mit welchem Recht? Wie die christliche Gemeinde einen auf Erkenntnis und Lehrausgestaltung gerichteten Trieb besitzt, der sich in Dogmen und in der Dogmatik niederschlägt, wie sie einen propagandistischen Trieb hat, der zu Unterricht, Seelsorge, Mission führt, wie sie einen Trieb der Liebe hat, der die Liebestätigkeit hervorgebracht hat, so ist der Gemeinde auch ein kultischer Trieb eigen, in dem das ganze weite Gebiet des Kultus wurzelt. Dieser kultische oder liturgische Trieb beruht, wie alle die genannten Triebe, letztlich in der christlichen Erfahrung, in dem Christsein. Aber im Vergleich mit jenen will er als etwas Selbständiges, Eigenartiges, aber mit dem Wesen der Frömmigkeit Gegebenes anerkannt werden. Untersucht man ihn näher, so stellt er sich zunächst dar als der Trieb nach Gemeinschaft (vgl. ¶ Liturgie: I, B 2). Die christliche Religion ist wie kaum eine andere Gemeinschaftsreligion. Weit davon entfernt, den einzelnen

Frommen zu isolieren, wie es mystische Religionen tun, führt sie vielmehr die Gläubigen mit magnetischer Kraft zu einander hin, und zwar in erster Linie zu gemeinsamer Anbetung und darin zu kräftigerem Erleben Gottes. So entsteht Kultus. Er wurzelt wie in dem Drang nach gemeinsamer Gottesverehrung, so in dem Verlangen stärkerer religiöser Förderung und Belebung. Um aber dieses doppelseitige Bedürfnis zu befriedigen, bringt es dieser Trieb zu einem „darstellenden Handeln", d. h. er schafft eine eigenartige Kunst, er schafft die mannigfachsten Formen, um zur Darstellung zu bringen, was die Seelen innerlich bewegt. Dabei verwendet er Ueberliefertes, bildet es um oder schafft völlig Neues. Er zieht alle Künste in seinen Dienst: Poesie, Rhetorik, Musik, Plastik, Malerei, Baukunst, selbst die dramatische Kunst. Er schafft neue Handlungen, um Unaussprechliches auszusprechen; er erzeugt Symbole, um dem Kundigen sich verständlich zu machen; er gießt selbst in die alte Sprache einen neuen Sinn, ja er bildet eine neue Sprache. So entsteht durch den kultischen, liturgischen Trieb der Kultus. Mit diesem Trieb und seinen Erzeugnissen hat es die L. zu tun. Das ist ihr fest umgrenztes, eigenartiges, selbständiges Gebiet. So ist auch die evg. L. — und sie erst recht — eine durchaus in sich geschlossene, auf sicherem Grunde ruhende Wissenschaft. Daß sie es aber mit verschiedenartigen Handlungen zu tun hat, zerstört ihre Einheitlichkeit keineswegs.

3. Genauer bestimmt sich die Aufgabe der L. dahin, daß sie die geschichtliche Entwicklung dieses liturgischen Triebes und seiner Erzeugnisse zu verfolgen hat. Denn dieser Trieb bleibt sich durchaus nicht immer und überall gleich. Er wird bald stärker, bald schwächer. Er wird bald gesund und rein sein, bald geschwächt und von falschen Einflüssen bestimmt. Er wird bald mit Sicherheit sich durchsetzen können, bald stößt er auf Hindernisse, die ihn zurückdrängen und binden. Kurz: hier tut sich ein reiches Gebiet wechselvollsten Lebens auf, das noch immer der gründlichen Durchforschung harrt. — Sodann hat es die L. als Theorie des Kultus mit den richtigen Grundsätzen zu tun, nach denen sich der kultische Trieb zu betätigen hat. Die schwerste Gefahr, die dem kultischen Leben droht, ist die, daß die kultischen Formen, statt als Aeußerungen und Erscheinungen der Religion zu gelten, was sie in Wahrheit sind, als zur Religion selbst gehörig, als die Religion selbst genommen worden. Dies ist in der kath. Kirche der Fall. Aber auch auf evg. Boden sind wir vor dergleichen Rückbildungen nicht sicher. Eine der Hauptaufgaben der L. in unseren Tagen ist, die katholisierenden Tendenzen, die noch immer oder immer wieder in unserem kultischen Leben sich zeigen, zurückzuweisen. Wie unevangelisch sind z. B. viele unserer Weihehandlungen! Wie magisch faßt man vielfach den ¶ „Segen"! Endlich hat die L. heute die weitere Aufgabe, dem kultischen Trieb des Gegenwartslebens die Bahn frei zu machen. Vielfach läßt eine kleinliche Altertümelei das, was die Gegenwart im gottesdienstlichen Leben fordert, nicht zur Entfaltung kommen. So bedarf z. B. unsere Abendmahlsfeier (¶ Abendmahl: IV, 3), soll sie nicht immer mehr an Anziehungskraft verlieren, dringend einer kultischen Reform. Eine Reform der Konfirmationsordnung (¶ Konfirmation: I, 3. 4) wird mit Lebhaftigkeit seit langem gewünscht. Weiteres vgl. ¶ Hauptgottesdienstordnung ¶ Agende, 3 ¶ Liturgie: I, B 3. In all' dem hat die L. die Wege zu weisen. Sie hat der Gegenwart ihre Bedürfnisse abzulauschen, und sie muß auf Formen sinnen, in denen sie Befriedigung finden können. So lebt in der L. selbst der liturgische Trieb. Ohne ihn ist sie tot und unfruchtbar.

4. Als Begründer einer wirklich wissenschaftlichen evg. L. kann erst ¶ Schleiermacher gelten. Denn er ist — nächst ¶ Gaß (Ueber den christlichen Kultus, 1815) — der erste, der das Wesen des evg. Gottesdienstes wirklich erfaßt hat (vgl. besonders „Die christliche Sitte", Berlin 1843, S. 502 ff, und „Die praktische Theologie", Berlin 1850, S. 68 ff). Im Gegensatz zu den Rationalisten, die, wie die alten Orthodoxen, im Wesentlichen die Kirche als eine Lehranstalt und die Tätigkeit des Gottesdienstes als das Lehren ansahen, erkannte Schleiermacher im Gottesdienst „die Darstellung des religiösen Bewußtseins" der Gemeinde. Die Gemeinde ist also nicht Objekt, sondern Subjekt des Gottesdienstes. Der Gottesdienst ist nicht Mittel zu irgend einem Zweck, etwa Glauben hervorzubringen; er setzt vielmehr den Glauben voraus. Der Glaube ist es, der ihn erzeugt, und nur auf den Glauben kann er wirken: „Die ganze belebende Kraft beruht darauf, daß das belebende Prinzip als vorhanden vorausgesetzt wird. Der öffentliche Gottesdienst ist eigentlich nur für die Menschen, die religiös sind." Schleiermacher stellt dem darstellenden das wirksame Handeln gegenüber. Dies letztere geht allemal auf einen Zweck aus, der außer der Tätigkeit selbst liegt. Man hat Schleiermachers Anschauung oft so wiedergegeben, als habe er dem Gottesdienst als rein darstellendem Handeln keinerlei Zweck zugeschrieben. Das ist ganz irrig. Ausdrücklich wirft er im Blick auf den Gottesdienst die Frage auf: „Was soll durch solche Vereinigung erreicht werden?" Ausdrücklich erklärt er: „Der Zweck des Kultus ist die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewußtseins." Nur daß dieser Zweck eben nur dann erreicht wird, wenn der Gottesdienst freier Ausdruck, Darstellung des religiösen Bewußtseins der Gemeinde ist. Als wirksames Handeln aufgefaßt und betrieben, würde der Gottesdienst seinen Zweck nicht erreichen. Das liegt im Wesen der Frömmigkeit, des religiösen Bewußtseins, um mit Schleiermacher zu reden. Oder andererseits: setzte man sich den Zweck, Glauben erst zu wecken, so würde das auf eine andere Tätigkeit führen, als der Gottesdienst ist. Fehlte bei der Gemeinde „die Empfänglichkeit für das religiöse Prinzip", „so muß dieses geheilt werden außerhalb des Kultus, und das fällt in die Theorie der religiösen Vorbildung, ¶ Katechetik." Wenn neuere Liturgiker als Zweck des Gottesdienstes die ¶ Erbauung hinstellen, so sind sie damit also keineswegs über Schleiermacher hinausgegangen. Schleiermacher hat zwar nicht diese Formel, aber er hat die Sache. — Als darstellendes Handeln ist der Kultus nach Schleiermacher notwendigerweise auf die Kunst angewiesen. Kultus ist ohne Kunst undenkbar; nur „daß die Kunst hier niemals für sich selber darf wirken wollen, sondern sie soll nur die Form sein, unter welcher die religiöse Erregtheit sich darstellt". — Ueber diese Grund-

gedanken Schleiermachers ist die L. bis heute nicht hinausgekommen, oder sie hat sie sogar nicht selten zu ihrem Schaden vergessen. Daher kann man sich hier damit begnügen, auf Schleiermacher kurz einzugehen. Unsere obigen Ausführungen wurzeln, wie leicht zu sehen ist, völlig in den Schleiermacherschen Gedanken.

Außer der im Artikel genannten Literatur vgl. G. Rietschel: Lehrbuch der L., 2 Bde., 1900 und 1909; — Jul. Smend: Der evg. Gottesdienst. Eine L. nach evg. Grundsätzen, 1904; — Heinr. Bassermann: Entwurf eines Systems evg. L., 1888; — Herm. Hering: RE³ VII, S. 1 ff (Gottesdienst, Begriff und Grundformen). — Aus älterer Zeit: Fr. A. E. Ehrenfeuchter: Theorie des Kultus, 1840; — Theod. Kliefoth: Theorie des Kultus der evg. Kirche, 1844; — Karl Hagenbach: Grundlinien der L. und Homiletik, 1863; — E. L. Th. Henke: Nachgelassene Vorlesungen über L. und Homiletik, 1876. — Zur kath. L. vgl. Valentin Thalhofer: Handbuch der kath. L., 2 Bde., 1883 und 1890 (I, 1 1894² von A. Ebner). **Drews.**

Liturgische Bücher ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, B 4, Sp. 548 ¶ Liturgie: I A, Religionsgeschichtlich ¶ Liturgie: II, A 2 (für die kath. und griechisch-orthodoxe Kirche; vgl. ¶ Evangeliarien ¶ Brevier ¶ Missale). Für die evg. Kirchen vgl. ¶ Agende ¶ Common prayer book.

Liturgische Farben ¶ Farben, 2 ¶ Altar: II, 6. Vgl. ¶ Sinnbilder (Farbensymbolik).

Liturgische Geräte ¶ Ausstattung, kirchliche.

Liturgische Gewandung ¶ Amtstracht ¶ Meßgewänder.

Liturgische Gottesdienste ¶ Nebengottesdienste. Vgl. ¶ Liturgie: II, B.

Liturgische Lektionen ¶ Perikopen. Vgl. auch ¶ Hauptgottesdienstordnung, 2 b ¶ Gottesdienst: IV, Jüdischer, 3.

Liturgischer Gesang ¶ Liturgie: I, A 3; II.

Liturgisches Gebet ¶ Gebet: V.

Liturgisches Recht des Landesherrn ¶ Agende (Sp. 227 f).

Liudger, d. hlg. († 809), stammte aus einer der alten christlichen Familien Frieslands, missionierte zunächst in seiner Heimat, und wurde, als Karl d. Gr. das Sachsenland (¶ Heidenmission: III, Sp. 1986 f ¶ Hannover, 1) kirchlich organisierte, erster Bischof von ¶ Münster i. W. und Stifter des Klosters Werden a. Ruhr.

RE³ XI, S. 557 ff; — W. Diekamp: Die vitae S. Ludgeri, 1881. **G. Loeschcke.**

Liudprand, 712—744 König der ¶ Langobarden.

Liutprant von Cremona ¶ Literaturgeschichte: II, B 2 c.

Livingstone, David (1813—73), geb. in Blantyre bei Glasgow, bereitete sich als Fabrikarbeiter auf das Studium der Medizin und Theologie vor, dem er sodann in Glasgow oblag, trat 1838 der Londoner Missionsgesellschaft bei, die ihn nach gründlicher Vorbereitung 1840 für Südafrika zur Arbeit unter den Betschuanen abordnete. Aus Mabotsa im Lande der Bakhatla, wo L. 1843 mit einem Gefährten Edwards eine neue Station gründete, wich er wegen des unhaltbaren Verhältnisses zu seinem Mitarbeiter. Ueber Tschonuane gelangte er 1846 mit Setschele, dem Häuptling der Bakwena, den er 1849 taufte, nach Kolobeng; Erfolge unter jenem Stamme blieben fast ganz aus. Da trieb es ihn zu unbekannten Völkern im innern Afrika. Es war nicht seine Gabe, gründliche Missionsarbeit an einem Orte zu treiben. Mehr denn als Missionar ist L. als Afrikaforscher, als Entdecker und als Pionier europäisch-christlicher Zivilisation und Kultur gepriesen und bekannt; doch hat er, selbst tief religiös, nie seines Evangelistenberufes vergessen. Als seine Station Kolobeng während seiner Abwesenheit von den Buren zerstört worden war, sah er dies als eine Bestärkung in seinem neuen Berufe an, dem er sein weiteres Leben zum Opfer brachte. 1849 hatte L. nach einem mühseligen Zug durch die Wüste Kalahari den Ngami-See gefunden; 1851 gelangte er an den Oberlauf des Sambesi. Nachdem er, nach Capstadt zurückgekehrt, die Seinigen in die Heimat geschickt hatte, brach er in das Reich der Makololo auf, wo er von dem Häuptling Sekeletu mit Freundschaft aufgenommen wurde. 1853—1856 durchquerte er Afrika auf 2 Zügen, nach Loanda im Westen und an den Viktoriafällen vorüber, die er als erster Europäer sah, nach Kilimane im Osten. Von hier reiste er nach England, wo er seine Reiseerinnerungen niederschrieb, die Londoner Missionsgesellschaft zu einer Makololo-Mission anregte, die Anregung zur Gründung der Universitäten-Mission gab und sich zivilisatorischen Aufgaben zuwandte. Im Frühjahr 1858 brach er an der Spitze einer gut ausgerüsteten Expedition, um im Auftrag der englischen Regierung als britischer Konsul Handelsverbindungen zu eröffnen, von neuem auf, durchforschte den Unter- und Mittellauf des Sambesi und den Schire. Doch er erlebte bittere Enttäuschungen. Das Volk der Makololo, das er noch einmal besucht hatte, wurde bald darauf ausgerottet, und von den Portugiesen wurden ihm unaufhörlich Schwierigkeiten bereitet. Er kehrte daher 1864 nach England zurück. Hier arbeitete er mit aller Entschiedenheit dahin, daß der Sklavenhandel, wie ihn selbst die Portugiesen ohne Scheu betrieben, unterdrückt, daß „diese offene Wunde der Welt geheilt" werde (¶ Sklaverei und Christentum). Leider erhielt er selbst nicht genügende Unterstützung und ausreichende Mittel, um das Ziel erreichen zu können; doch ist Englands energisches Vorgehen in dieser Frage bald nach L.s Tode auf sein Auftreten zurückzuführen. 1866 zog L. zu seiner dritten Reise aus, die geographischen Forschungen diente. Mit den schwersten Widerwärtigkeiten — Mangel an Proviant, Verfolgung seitens wilder Stämme u. a. — kämpfend, oft fieberkrank, zieht L. von Sansibar zum Nyassa und Tanganyika und entdeckt den Moero-See und Lualaba-Fluß. In Udschidschi, am Ostufer des Tanganyika, wohin L. zur Erholung zurückgegangen war, trifft er 1871 mit Stanley, der später in seinen Bahnen wandelte, zusammen. In Ilala, am Südufer des neuentdeckten Bangweolo-Sees, starb L. am 1. oder 4. Mai 1873.

L.s eigene Berichte: Missionary Travels and Researches in South Africa, 2 Bde., 1857, 1859 deutsch; — Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries, 1865 englisch und deutsch; — The last journals in Central Africa of D. L. 1874, 1875 deutsch. — Ueber L. vgl. W. G. Blaikie: Personal Life of D. L., 1880, 1881/2 deutsch (Das Leben D. L.'s); — R. Grundemann in: RE³ XI, S. 559—566. **Glaue.**

Livland ¶ Ostseeprovinzen, russische.

Livres d'heures, mittelalterliche Gebetbücher für den Privatgebrauch der Laien, meist Pracht-

handschriften mit stimmungsvollen Miniaturmalereien (¶ Buchillustration, 3, Sp. 1394 f). Zu den hervorragendsten gehören die Erzeugnisse der französisch-flandrischen Ateliers des 15. Jhd.s; so die verschiedenen Gebetbücher aus dem Besitz des Herzogs Johann von Berry († 1416), nämlich die in Paris aufbewahrten Grandes heures und Petites heures und die leider in Turin verbrannten, aber wenigstens photographisch festgehaltenen kostbaren Très belles heures (um 1410); ferner die Heures in Chantilly, für Stefan Chevalier nach 1452 vom berühmten Jean Fouquet († 1480) gemalt, und das zu Paris befindliche Gebetbuch der Anna von Bretagne, 1508 von Jean Bourdichon vollendet.

Soleil: Heures gothiques, 1882; — L. Delisle: Les livres d'heures du duc de Berry (Gazette des Beaux Arts 1884, I, S. 97 ff. 281 ff. 391 ff); — P. Durrieu: Heures de Turin, 1902 (Faksimile-Ausgabe der Miniaturen); — M. Dvořak: Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck (Jahrbuch der kunsthistor. Samml. des allerh. Kaiserhauses, Bd. 24), 1904; — F. A. Gruyer: Chantilly. Les quarante Fouquet, 1900. **Franz Meinecke.**

Lizentiat (akademischer Grad) ¶ Universitäten ¶ Fakultäten, theol., 1 b (Sp. 815).

Llorente, Don Juan Antonio, ¶ Inquisition, 2.

Lo, Peter (1530—81), evg. Theologe und Reformator im Wuppertal (¶ Rheinland), geb. in Elberfeld, 1552 Kaplan in seiner Vaterstadt, predigte in lutherischem Sinn, wie seine 1556 in Marburg erschienene Schrift über das Abendmahl beweist („Eynfeltige bekantniß . . ., Welcher gestalt man das heylige Nachtmal . . . außteylen und entphahen solle ...".). Vertrieben und in Mengeringhausen, seit 1558 in Beyenburg von dem Grafen von Waldeck angestellt, bleibt er in steter Verbindung mit seiner Vaterstadt, in die er 1561 zurückkehrt, gefangen genommen, aber bald wieder freigelassen wird. 1565 disputierte er mit den Wiedertäufern in Blankenberg. Seit 1566 wirkt er wieder in Elberfeld, nun aber in reformiertem Geist.

ADB 19, S. 23 f; — K. W. Bouterwek: Die Reformation im Wuppertal und P. L.s Anteil an derselben, 1867; — H. Niemöller: P. L., 1907. **Rotscheidt.**

Lo-ammi ¶ Hosea und Hoseabuch, 2.

Lobgesang, Ambrosianischer, ¶ Ambrosianischer L.

Loblieder ¶ Hymnen im AT ¶ Psalmen.

Lobopfer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 (Sp. 519).

Lobstein, Paul, evg. Theologe, geb. 1850 in Epinal, 1876 Privatdozent, 1877 a.o. Prof., seit 1884 o. Prof. in Straßburg.

Verf. u. a.: Die Ethik Calvins, 1877; — Petrus Ramus als Theologe, 1878; — La notion de la préexistence du Fils de Dieu, 1883; — La doctrine de la sainte cène, 1889; — Etudes christologiques, 1890; — Einleitung in die evg. Dogmatik, 1897; — Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu, 1907; — La connaissance religieuse d'après Calvin, 1909; — Calvin und Montaigne, 1909. **Andrae.**

Lobwasser, Ambrosius (1515—1585), geb. zu Schneeberg im sächs. Erzgebirge, weilte 1550/1 als Hofmeister in Frankreich und war 1563—80 Professor der Rechte in Königsberg in Pr. Um die Melodien des Marot-Bezaschen Psalters (¶ Kirchenlied: I, 5 a) seinen deutschen Glaubensgenossen zugänglich zu machen, gab er, ein treuer Lutheraner, in strengstem Anschluß an den Text jenes reformierten Psalters eine Uebersetzung desselben heraus; sie wurde 1565 dem Herzog ¶ Albrecht von Preußen für dessen Privaterbauung überreicht. Jedem Psalm war eine Inhaltsangabe vorangestellt; ein Gebet, Uebersetzungen der Oraisons von Augustin ¶ Marlorat, war angeschlossen. Oeffentlich erschien die Uebersetzung mit Noten 1573 in Leipzig unter dem Titel: „Der Psalter des königlichen Propheten Davids, In deutsche reyme verstendiglich und deutlich gebracht usw.". Trotz seiner großen Mängel (der unbeholfenen, unpoetischen Sprache), die zu heftiger Kritik auf reformierter und lutherischer Seite Anlaß gaben, ungeachtet mehrfacher Versuche, ihn zu verdrängen, blieb der L.sche Psalter für die deutschen Reformierten bis Ende des 18. Jhd.s in ausschließlicher Geltung, erlebte mehr als 60 Auflagen, ja wurde mehrfach übersetzt und musikalisch bearbeitet. Von der lutherischen Art der Verdeutschung biblischer Stoffe, vom lutherischen Geiste in der Auffassung des AT war L. damit weit abgewichen. 1578/9 gab L. auch aus dem Lateinischen übersetzte Hymni Patrum heraus, von denen einzelne Aufnahme in die Gesangbücher gefunden haben.

Vgl. RE³ XI, S. 568—570, und die Geschichten des deutschen evangelischen ¶ Kirchenlieds. **Glaue.**

Loccum (bei Minden in Hannover), altes Zisterzienserkloster (1163), jetzt Predigerseminar.

Locher, Jakob, ¶ Ingolstadt, 1.

Lochner, Stephan († 1451), ¶ Malerei und Plastik, nordische. Vgl. ¶ Drei Könige, Sp. 154.

Loci communes ¶ Melanchthon.

Locke, John (1632—1704), englischer Philosoph, geboren zu Wrington in der Grafschaft Somerset, studierte seit 1651 in Oxford Theologie und Medizin, ohne in beiden einen akademischen Grad zu erlangen. Seine ersten schriftstellerischen Arbeiten, die damals freilich unveröffentlicht blieben und erst durch Lord King oder durch Fox Bourne (s. Lit.) bekannt geworden sind, fallen in den Anfang der englischen Restaurationszeit (¶ England: I, 3, Sp. 350 f). Sie verraten schon den Kirchenpolitiker, der von der Rückkehr der Stuarts (1660) viel erhoffte und daher die Einmischung der Staatsgewalt in kirchliche Fragen gegen die ¶ Nonkonformisten zu verteidigen bereit war, der aber anderseits schon damals das Ideal einer glücklichen Staatsverfassung (vgl. seine Reflections upon the Roman Commonwealth) nicht zu zeichnen vermochte, ohne ausdrücklich auch für Beschränkung der monarchischen Gewalt, für Toleranz auf religiösem Gebiet und dergl. einzutreten. Dies sind Gedanken, die uns in L.s politischen und kirchenpolitischen Hauptschriften in entwickelterer Form entgegentreten und nicht zuletzt dazu beigetragen haben, daß der politische und kirchliche Druck, der unter dem absoluten Königtum der Stuarts auf dem englischen Volke lastete, während des letzten Viertels des 17. Jhd.s zu schwinden begann und dem konstitutionellen System und der religiösen Duldung (¶ Dissenters) Platz machte. War L. unter den Stuarts nur vorübergehend infolge seiner Verbindung mit dem Grafen Shaftesbury (1672/73 Großkanzler von England) in einer staatlichen (Sekretariats-) Stellung tätig gewesen und hatte es im übrigen aus gesundheitlichen und aus politischen Gründen vorgezogen, lange Jahre in Frankreich (1675—79) und in Holland (1683—89) zu verbringen, so schien mit der Thronbesteigung Wilhelms des Oraniers seine Zeit ge-

kommen zu sein. Er hat es freilich auch damals abgelehnt, ein bedeutenderes politisches Amt zu übernehmen (Gesandtschaftsposten in Wien oder Berlin), hat sich vielmehr mit einer bescheidenen Stellung im Kolonialministerium begnügt und selbst diese i. J. 1700 aufgegeben, um auf der Besitzung seines Freundes Masham in Oates bei London ganz seinen wissenschaftlichen und schriftstellerischen Interessen zu leben. Er war 1690 in die eigentlich literarische Periode seines Lebens eingetreten. Während er das Meiste bis dahin ungedruckt gelassen hatte, brachte das Jahr 1690 die Veröffentlichung seines politischen und kirchenpolitischen Glaubensbekenntnisses (Two Treatises of Government; Epistola de Tolerantia; Second Letter concerning Toleration; 1692 folgte ein Third Letter etc.; ¶ Toleranz) und seines für das philosophische Denken der Neuzeit grundlegenden Essay concerning human Understanding (¶ Aufklärung, 3 b ¶ Erkenntnistheorie, 4 ¶ Kritizismus, 2). Hier erwies er die natürlich-psychologisch ableitbare Entstehung aller Erkenntnis durch die Arbeit des die Außenwelt wahrnehmenden „äußern Sinnes" (Sensation; Sineswahrnehmung) und des die innere Tätigkeit unseres Geistes beobachtenden „innern Sinnes" (Reflexion; Selbstbeobachtung). Er leitete also alles Wissen aus der Erfahrung ab (¶ Empirismus). Er prüfte die menschlichen Erkenntnisfähigkeiten, zeigte die Beschränktheit unsers Wissens vom Wesen der Dinge, von der Substanz als dem Träger der auf uns wirkenden Eigenschaften, und stellte die verschiedenen Grade der Erkenntnisgewißheit fest. Indem er dabei (Buch 4) der „intuitiven" Erkenntnis, welche „die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen unmittelbar durch sie selbst wahrnimmt" (z. B. Wissen des Menschen von sich selbst) größere Gewißheit zuschreibt als dem durch Beweise vermittelten „demonstrativen" Wissen (wozu auch das Wissen von Gott gehört) und der dritten Art von Wissen, dem „auf die Einzelexistenz endlicher Wesen außer uns" gerichteten „sensitiven" Wissen, das L. nur noch als „Glauben oder Meinen" bezeichnen will, die geringste Klarheit und Gewißheit zuschreibt, zeigt er, daß er trotz des Kampfes gegen die spekulativen und praktischen „angeborenen" Ideen und die metaphysischen Spekulationen der rationalistischen Scholastik von einem schroffen Sensualismus, wie ihn Condillac (¶ Ideologen) oder ¶ Helvetius und die ¶ Enzyklopädisten auf ihn gründeten, weit entfernt ist. L. verläßt oft genug besonders im vierten Buch, wo er auch auf Fragen der Ethik und theologische Probleme eingeht, den Boden des „Empirismus" und nähert sich bald den platonisierenden Idealisten von Cambridge (¶ Latitudinarier), bald ¶ Descartes, sodaß ¶ Leibniz und ¶ Stillingfleet, seine bekanntesten Gegner, die fast nur das Antiidealistische bei L. beachtet oder aus seinen Prinzipien auf notwendige Leugnung des Metaphysischen geschlossen haben, ihn falsch gedeutet haben. Mag er auch im ersten Buch die Verschiedenheit der menschlichen Ideen von Gott, Recht, Sitte usw. betont und schon aus dieser mangelnden Uebereinstimmung auf die Falschheit der Annahme „angeborener Ideen" geschlossen haben, so ist er doch der Ueberzeugung, feste Grundsätze der Moral vom eudämonistischen Gedanken aus (¶ Egoismus, 1 ¶ Eudämonismus) „demonstrativ" erweisen zu können, und folgt bezüglich theologischer Fragen in seinem Essay wie in „The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures" (1695) dem durch ihn dann eingebürgerten „rationalen Supernaturalismus", der Offenbarung und Wunder (vgl. auch seinen „Essay on miracles" 1703) nicht leugnete, freilich die Wahrheit der Offenbarung inmitten des Widerstreits der verschiedenen Offenbarungen aus ihrer innern Uebereinstimmung mit der Vernunft (ratio) erweisen zu müssen glaubte. Der Gottesgedanke galt ihm als so notwendig, daß er Atheisten sogar von der Toleranz ausgeschlossen wissen wollte, und er hat ihn durch eine eigenartige Umformung des kosmologischen Beweises (¶ Gott: IV, B 4) gestützt, indem er von der menschlichen Denkkraft aus auf die „notwendige Existenz eines ewigen Geistes" schloß (Essay IV, 10). Da er den Offenbarungscharakter der hlg. Schrift als grundsätzlich erwiesen annahm, die von den Evangelien verkündigte Sittenlehre und ihre Predigt von der Messianität Jesu und dem Gottesreich, von Buße und Glauben, als den Kern der christlichen Religion festhielt und nur das Christentum auf den Standpunkt der aus sich selbst auszulegenden Schrift (vgl. seine Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul etc., 1705—07) zurückgeführt wissen wollte, so ist er trotz seiner erkenntniskritischen Grundsätze doch nur ein sehr zurückhaltender Kritiker der christlichen Ueberlieferung geworden (¶ Deismus: I, 2). — Hingewiesen sei endlich noch auf L. den Erzieher, der sich auch in seinen „Some Thoughts concerning Education" (1693) als Mann der Praxis und als Empiristen erwiesen hat. Durch seine psychologischen Erwägungen über Kindesart und kindliche Entwicklung (vgl. schon seinen „Essay"), durch die Forderung milder Behandlung der Jugend, durch die Betonung edler Charakterbildung im Gegensatz zum bloßen Unterricht und auch durch seine Fürsorge für die leibliche Pflege der Kinder hat er die Pädagogik in neuzeitliche Bahnen (vgl. z. B. ¶ Rousseau ¶ Philanthropinisten) gelenkt und kann noch heute als guter Ratgeber empfohlen werden.

L.s Schriften sind gesammelt als L.s Works, 1714 3 Bde., 1824[12] 10 Bde.; — Kritische Ausgabe des Essay mit Anmerkungen von Al. Campbell Fraser, Oxford 1894; — Philosophical Works, by St. John, London 1854, 1885[2]; — Ueber L.s wertvollen Briefwechsel vgl. die Nachweisungen bei H. Ollion: Notes sur la Correspondance de J. L., 1908; — Deutsche Uebersetzungen: Ueber Glaubens- und Gewissensfreiheit, Braunschweig 1827; — Versuch über den menschlichen Verstand. Von J. H. v. Kirchmann (Philos. Bibliothek), 1894 bis 1901[2], Buch 3—4 in Neuausgabe von Karl Winckler 1911[3]; — Dass. von Th. Schultze (Reklambibl.), 1897; — Zwei Abhandlungen über Regierung. Von Hilmar Wilmanns, 1906; — Gedanken über Erziehung. Von E. v. Sallwürk, 1910[3]; — Dass. von Ludwig Wattendorff, 1907; — Dass. von Moritz Schuster, 1907; — Reasonableness of Christianity. Uebersetzt von Karl Winckler. Mit Einleitung hrsgeg. von Leopold Zscharnack, 1912; — Leitung des Verstandes (= L.s Of the Conduct of the Understanding, 1697 ff). Von Jürgen Bona Meyer, 1883 (auch im Anhang der Essay-Uebersetzung von Th. Schultze); — Paraphrastische Erklärung über die Briefe an die Gal., Kor., Röm. und Eph. Von Joh. Gg. Hofmann, 1767 ff.

Ueber L. vgl. die Biographien von Lord King (The life and letters of L., 1829, 1830^2 u. ö.); — H. R. Fox Bourne, 1876; — Al. C. Fraser, 1890; — Eduard Fechtner, 1898. — Ferner die Geschichten der Philosophie, die Schriften über den englischen ¶ Deismus (: I), sowie Alois Riehl: Der philosophische Kritizismus I, 1908^2, S. 19—100; — Friedr. Jodl: Geschichte der Ethik in der Neueren Philosophie I, 1906^2, S. 251 ff; — Ch. Bastide: L. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre, 1907; — Friedrich Lezius: Der Toleranzbegriff L.s und Pufendorfs, 1900 (dazu E. Troeltsch in DLZ 1900, S. 3371 ff); — Henry Ollion: La Philosophie générale de L., 1908; — H. Dathe: Die Erkenntnislehre L.s, 1909; — Georg v. Hertling: J. L. und die Schule von Cambridge, 1892; — Georg Geil: Ueber die Abhängigkeit L.s von Descartes, 1887; — Ders.: Die Gottesidee bei L. und dessen Gottesbeweis (Archiv f. Gesch. der Philosophie 3, 1890, S. 579—596); — Robert Sommer: L.s Verhältnis zu Descartes, 1887 (zu Geil und Sommer vgl. Benno Erdmann im Archiv usw. 2, 1889, S. 99—121); — F. O. Rose: Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und L., 1901; — R. Sporbert: Der Gottesbegriff L.s und Berkeleys, 1910; — Eusebius Paschkan: Das Verhältnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei L., Diss Leipzig 1903; — Ernst Crous: Die Religionsphilosophischen Lehren L.s und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit, 1910; — Ed. Fechtner: L.s Gedanken über Erziehung, 1908^2; — E. v. Sallwürk in EHP V, 1906^2, S. 652—661; — W. Gitschmann: Die Pädagogik L.s, 1910^2. — Aelteres in Ue III, 1907^{10}, S. 156 ff.
Zscharnack.

Loculi, Nischengräber, ¶ Katakomben, 1.

van Lodenstein, Jodocus (1620—77). Wenn man von Pietismus in der reformierten Kirche reden will, muß man den Utrechter Pfarrer L., einen Schüler von ¶ Voetius und ¶ Coccejus, als einen der ersten Pietisten betrachten. Seinen „deformierten", d. h. verweltlichten Gemeindegliedern hielt er, der ehelose, bedürfnislose Asket, erfolglos das Vorbild der jerusalemischen Urgemeinde vor. Der Graben, den er zwischen seinen Anhängern und den bloß rechtschaffen lebenden Bürgern zog, mußte zum geistlichen Hochmut verführen. Separatist wie ¶ Labadie wurde er nicht, enthielt sich aber seit 1665 der Austeilung und Feier des Abendmahls. Seine Anschauungen geben am besten seine „Beschouwinge van Zion", 1674—1676 (¶ Gelassenheit ¶ Pietismus: I).

RE^3 XI, S. 572 ff; — Max Göbel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche II, 1852, S. 160 ff; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 152 ff.
Landgrebe.

Lodge, Sir Oliver, englischer Physiker, geb. 1851 zu Penkhull, Staffordshire, 1881 Professor an der eben gegründeten Universität Liverpool, 1900 Leiter der neuen Universität Birmingham. Außer naturwissenschaftlichen Studien schrieb er Theologisches und wurde ein Anwalt sowohl einer mit dem modernen Welterkennen in Einklang gesetzten religiösen Lehre, wie auch einer wirksameren kirchlichen Organisation. In seinem Buch: Man and the Universe, a Study of the Influence of the Advance in Scientific Knowledge upon our Understanding of Christianity, 1908, drückt er sein Anliegen, materielle und geistige Weltauffassung zu vereinigen, in folgenden programmatischen Sätzen aus: 1. Wir müssen begreifen, daß das All ein einiger von unabänderlichen Gesetzen durchsättigter Kosmos ist; 2. Wir müssen ebenso verstehen, daß das All nicht nur aus Stoff und Bewegung besteht, noch aus Geist und Willen allein, sondern aus beidem und allem.

Verf. noch Modern views of Electricity, 1889 (deutsch: Neueste Anschauungen über Elektrizität, 1896); — Modern views on matter, 1903; — Life and matter, (1905) 1909^2 (deutsch: Leben und Materie, ¶ Häckels Welträtsel kritisiert, 1908); — Reason and belief, 1910; — Parent and child, a treatise on the moral and religious education of children, 1910.
Wollschläger.

Lods, Adolphe, französischer protestantischer Theologe, geb. 1867 in Courbevoie (Dep. Seine), studierte in Paris, Berlin, Marburg, erhielt 1891 einen Lehrauftrag für Hebräisch an der protestantischen Fakultät in Paris, 1893 Nachfolger Philipp ¶ Bergers für das AT, seit 1906 Professor der hebräischen Sprache und Literatur an der Sorbonne (Faculté des Lettres).

L. veröffentlichte: L'Ecclésiaste et la philosophie grecque, 1890; — Le livre d'Hénoch, fragments grecs traduits et annotés, 1892; — L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre, édités et traduits pour la première fois sur les photographies du manuscrit de Ghizéh, 1893; — Mémoires de la mission archéologique française au Caire, 1893; — Les découvertes babyloniennes et l'ancien Testament, 1903; — La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 2 Bde., 1906.
Lachenmann.

Löber, Richard (1828—1907), evg. Theologe, geb. zu Kahla, als Knabe Schüler C. F. W. ¶ Walthers, als Erlanger Student Schüler J. Chr. K. v. ¶ Hofmanns, eng befreundet mit ¶ Frank und M. ¶ Frommel, 1855 Pfarrer in Eichenberg (S.-Altenburg), 1868 in Flemmingen, 1874—1898 Hofprediger in Dresden, 1875—1905 zugleich Mitglied des dortigen Konsistoriums, ein konfessioneller Lutheraner von starkem philosophischem Interesse und religiöser Wärme, durch die namentlich sein Buch: Das innere Leben (1867, 1900^3) ihm viele Freunde erwarb.

Verf. außerdem u. a.: Die Lehre vom Gebet, (1860) 1861^2; — Alte Wahrheit in neuer Gestalt I, 1874; II, 1881; — Gottesgedanken (Predigten, anonym), 1885; — Die beste aller Welten, 1886. — Ueber L. vgl. Georg Löber: R. L., 1908.
M.

Loeffler, Josias Friedrich Christian (1752—1816), geb. in Saalfeld in Thüringen, studierte in Halle, besonders unter ¶ Semler, 1782 Professor in Frankfurt a. O., 1788—1816 Generalsuperintendent und Oberkonsistorialrat in Gotha, einflußreicher Vertreter eines entschiedenen ¶ Rationalismus, als Prediger geschätzt, 1803—1815 Herausgeber des „Magazins für Prediger". Für die Wissenschaft von Bedeutung war, daß er das 1700 von dem reformierten Theologen Souverain verfaßte Werk „Le Platonisme dévoilé" in deutscher Bearbeitung herausgab (1782, 1792^2), in dem schon der uns seit ¶ Harnack geläufige Gedanke vom Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entstehung des christlichen Dogmas vertreten wurde. Auch an dem Streit über die kirchliche Genugtuungslehre beteiligte er sich in kritischem Sinne (1794 und 1796). Von seinen Predigten sind mehrere Sammlungen erschienen.

Lebensbeschreibung im 1. Bande seiner „Kleinen Schriften", 1817; — ADB 19, S. 106 f; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie III, S. 366 f.
Heinrich Hoffmann.

Löhe, Wilhelm (1808—72), evg. Theologe. Nicht nur die bayerische Landeskirche, alle lutherischen Gemeinschaften in Deutschland, ja auch

in Amerika (Gründung der Missourisynode, der Jowasynode, der Neuendettelsauer Missionshäuser zur geistlichen Versorgung der deutschen Lutheraner Nordamerikas und Australiens; ¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika) haben von ihm die reichsten Anregungen erfahren; mit der Geschichte der innern und äußern Mission (¶ Innere Mission: I, 2) ist er innig verflochten. Geboren zu Fürth i. B., in Erlangen, wo er 1826—30 studierte, vor allem von ¶ Krafft bestimmt, wirkte er im Geiste der Erweckung (¶ Pietismus: II) und sicherer lutherischer Ueberzeugung zuerst in Kirchenlamitz und bei St. Egidien zu Nürnberg, so daß sich schon damals seine spätere Bedeutung deutlich ahnen ließ. Die bedeutendsten Männer der alten Handelsstadt schlossen sich ihm an in seinen Bibelstunden. Eine Berufung nach Erlangen zerschlug sich; nach mehrfacher Verwendung im bayr. Kirchendienst bekam er 1837 die abgelegene Pfarrei Neuendettelsau, wo er bis zu seinem Tode wirkte. 1848—52 hatte er schwere äußere und innere Kämpfe zu bestehen. Es handelte sich ihm vor allem um den Begriff der ¶ Landeskirche. Die Verschiedenheit von Idee und Wirklichkeit lag drückend auf ihm und veranlaßte seine impulsive Natur, mit aller Macht an der Besserung der Verhältnisse zu arbeiten. Da sein Kirchenbegriff (3 Bücher von der Kirche, 1845) donatistisch-individualistische Züge (¶ Donatismus), ja sogar katholisierende Anklänge verriet, wurde er bald in die heftigsten Streitigkeiten verwickelt. Wiederholt legte sich ihm der Austritt aus der Landeskirche nahe, aber sein geschichtlicher Sinn, seine Nüchternheit und Geistesklarheit ließen es nicht dazu kommen. ¶ Harleß gelang es, die ärgsten Bedenken L.s zu beseitigen. 1853 gründete er den Verein für weibliche Diakonie, zur „Erweckung und Bildung des Sinnes für den Dienst der leidenden Menschheit in der lutherischen Bevölkerung Bayerns, namentlich in dem weiblichen Teil derselben". Am 15. Okt. 1854 weihte er sein Diakonissenhaus in Neuendettelsau ein (¶ Diakonissen, 1 ¶ Frauenämter, 3), neben dem bald am selben Orte die Menge anderer Anstalten der Inneren Mission entstand. Mit genialem Scharfblick faßte er alle die Ziele ins Auge, worin die Frau ihren Lebensberuf finden kann; von Kleinkinderschulen bis zur Lehrerinnenbildungsanstalt, vom Blödenhaus bis zum Magdalenenheim zog er alles in seinen Bereich. Er war auch ein Seelsorger wie kein zweiter; hier kam die Macht seiner Persönlichkeit erst recht zum Ausdruck. Daneben zählte er zu den größten Predigern seiner Zeit. War bei L. ¶ Harms der Wille das hauptsächlichste, so bei ihm die durch die Gnade Gottes verklärte Persönlichkeit. Das Vollendetste unter seinen Predigtsammlungen ist die „Evangelienpostille" (zuerst 1848). Auch die „Samenkörner" (1840; ¶ Gebet: I, Sp. 1148) werden ein Erbauungsbuch für lange Zeit bleiben. Seine Agende für christliche Gemeinden (1848; 1853²) förderte s. Z. die Arbeiten an der Wiederherstellung und dem Neubau der durch den Rationalismus verwässerten Liturgie bedeutend (¶ Agende, Sp. 228). Von seinem „Haus-, Schul- und Kirchenbuch" meinte er selber, daß es die Frucht seines Lebens und Webens im Amte sei; besseres hätte er nicht nachzulassen.

Verf. außerdem u. a.: Aphorismen über die nt.lichen Aemter und ihr Verhältnis zur Gemeinde, 1849; — Kirche und Amt, 1851; — Der evg. Geistliche, 1852 ff; — Rosenmonate heiliger Frauen, 1860. — Ueber L.: W. L.s Leben. Aus seinem schriftlichen Nachlaß zusammengestellt, 3 Bde. 1874—92; — Vgl. außerdem Th. Schäfer: W. L., 1909; — RE³ XI, S. 576—586. **Schornbaum.**

Löhne, Löhnungsmethoden, ¶ Lohn: IV. L. und Lohnsysteme.

Löhr, Max, evg. Theologe, geb. zu Stettin 1864; Domhilfsprediger in Berlin 1889; Privatdozent der at.lichen Wissenschaft in Königsberg 1890; a.o. Professor in Breslau 1892, o. Professor in Königsberg 1909.

Werke: Eine syrische Ausgabe aus Bar Hebraeus, 1889; — Ueber die Klagelieder des Jeremias, (1891) 1906²; — Kommentar zu den Klageliedern des Jeremias, 1893; — Der Missionsgedanke im AT, 1896; — Kommentar zu den Büchern Samuelis, 1898; — Geschichte des Volkes Israel, 1900; — Untersuchungen zum Buche Amos, 1901; — Babel und die biblische Urgeschichte, 1903; — Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren, 1904; — Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem, 1905; — Sozialismus und Individualismus im AT, 1906; — AT.liche Religionsgeschichte (Göschen), 1906; — Volksleben im Lande der Bibel, 1907; — Das Weib in Jahvereligion und -Kult, 1909. **Gunkel.**

v. Loen, Johann Michael (1694 bis 1776), deutscher Politiker und Schriftsteller, lebte als Privatmann seit 1723 in Frankfurt a. Main, bis er endlich 1753 dem wiederholten Anerbieten, in preußische Dienste zu treten, Folge leistete und Regierungspräsident der Grafschaft Lingen und Tecklenburg wurde. L. ist theologisch bedeutsam als Vertreter des Toleranzgedankens (in Halle, seit 1712, von Chr. ¶ Thomasius bestimmt) und der aufgeklärten Unionsidee. Er wollte durch den Staat aus allen christlichen Konfessionen und Sekten eine geeinigte Kirche geschaffen wissen, frei von „Menschensatzungen" und Dogmenstreit, ohne symbolische Bücher und „antiquarische Wissenschaft", mit Beschränkung auf das, was zur „Besserung" dient und der natürlichen Religion, dem „natürlichen Christentum Christi", dem „vernünftigen Gottesdienst" „nach der leichten Lehrart des Heilandes" entspricht. L. gleicht hierin andern deutschen Aufklärern seiner Zeit (¶ Deismus: I, 3 c ¶ Aufklärung, 5). Jene Gedanken sind aus einem aufrichtigen sittlich-religiösem Interesse heraus besonders in der Friedrich d. Gr. gewidmeten Schrift: „Die einzige wahre Religion, allgemein in ihren Grundsätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zerteilet in allerhand Sekten, vereiniget in Christo" (1750) ausgesprochen, wo L. zugleich für die Organisation und den äußeren Gottesdienst dieser Einheitskirche praktische Ratschläge gibt, indem er aus den verschiedenen Konfessionen das ihm geeignet Erscheinende beibehielt.

L. verf. außerdem u. a.: Evangelischer Friedenstempel, nach Art der ersten Kirche entworfen, 1724; — Bedenken von Separatisten und Vereinigung der Religionen, 1737; — Der vernünftige Gottesdienst nach der leichten Lehrart des Heilandes, 1738; — Von Vereinigung der Protestanten, 1748; — Freie Gedanken zur Verbesserung der menschlichen Gesellschaft, 4 Teile 1746—47; — Gesammelte kleine Schriften, hrsgeg. von J. C. Schneider, 4 Bde., 1749—52; — Andere Schriften in Meusels Lexikon der von 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller VIII, 1808, S. 324 ff. — Ueber L. vgl. ADB XIX, S. 86 f; — RE³ XI, S. 586 ff; — Wilhelm Bender: Michael v. L. und die staatskirchlichen Reformprojekte der Aufklärungszeit, ohne Jahr; — Eine Uebersicht über den Streit um L.s

Gedanken gibt J. A. Trinius: Freydenker-Lexikon, 1759, S. 545—575. Zsch.

Löner, Kaspar (1493—1546), geb. zu Markt-Erlbach in Franken, studierte in Erfurt und wohl auch in Wittenberg, wirkte wohl schon als Pfarrvikar und Frühmesser in Nesselbach in der Stille in reformatorischem Geiste, ungescheut aber erst als Pfarrvikar an der St. Michaelskirche in Hof (seit 1524). 1525 ausgewiesen, predigte er, nach kurzem Studienaufenthalte in Wittenberg, in Oelsnitz, durfte aber 1527/28 nach Hof zurückkehren, wo er, von seinem Diakon Nikolaus ¶ Medler unterstützt, eine großartige reformatorische Wirksamkeit entfaltete. 1531 wurde er wegen allzu heftiger Angriffe auf die Papstkirche wieder vertrieben. Während Medler nach Wittenberg ging, folgte L. einem Rufe als Pfarrer nach Oelsnitz. Seit Ostern 1542 wirkte er — jetzt wieder mit Medler vereint — als Domprediger in Naumburg, seit Januar 1544 noch zwei Jahre mit großem Erfolge als erster evg. Superintendent in Nördlingen. Sowohl seiner Hofer wie seiner Nördlinger Gemeinde hat er je eine Gottesdienstordnung, ein Gesangbuch (¶ Kirchenlied: I, 3 a) und einen Katechismus geschenkt.

RE³ XI, S. 589 ff; — Enders: Luthers Briefwechsel IX, 1903, S. 24 f; — ThStKr 1904, S. 71 f. 81 f; — Die bisher ihm zugeschriebenen Gesangbuchslieder hat vielmehr Albrecht von Preußen gedichtet (vgl. Friedr. Spitta: Herzog Albrecht von Preußen als geistlicher Liederdichter, 1903. Dazu K. Budde: Ein Hohenzoller als Liederdichter, Deutsche Revue, Mai 1910). O. Clemen.

Loening, Edgar, Staats- und Kirchenrechtslehrer, geb. 1843 zu Paris, 1869 Privatdozent in Heidelberg, 1872 a.o. Professor in Straßburg, 1877 o. Professor in Dorpat, 1883 in Rostock, seit 1886 in Halle, Mitglied des preußischen Herrenhauses.

Von L.s kirchenrechtlichen Arbeiten seien genannt: Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878; — Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, 1888. — L. gibt (mit Conrad, Elster und Lexis) das Handwörterbuch der Staatswissenschaften heraus (zuerst 1890 ff). M.

Loersfeld, Johannes, ¶ Kirchenlied: I, 3 a (Sp. 1295).

Loeschke, Gerhard, evg. Theologe, geb. 1880 in Dorpat, 1906 Privatdozent der Kirchengeschichte in Bonn, 1910 in Göttingen.

Verf. u. a.: Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien, 1908; — Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, 1910. M.

Loesche, Georg, evg. Theologe, geb. 1855 in Berlin, 1880 Vikar der deutschen Gemeinde in Florenz, 1885 Privatdozent in Berlin, 1887 a.o. Professor, 1889 o. Professor der Kirchengeschichte an der evg.-theol. Fakultät in Wien.

Verf. u. a.: Florenzer Predigten, 1884; — Celsus und die neuplatonischen Polemiker, 1884; — E. M. Arndt, 1884; — J. A. Comenius, 1889; — Analecta Lutherana et Melanthoniana, 1892; — Joh. Mathesius, 2 Bde., 1895; — Joh. Mathesius, Ausgew. Werke, 4 Bde., 1896—1904 (Bd. 3, 1906²; Bd. 1, 1908²); — Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, 1902; — Die evg. Fürstinnen im Hause Habsburg, 1904; — Gustav Frank, 1905; — Monumenta Austriae Evangelica, 1908, 1909²; — Nic. Herman, Eyn Mandat Jesu Christi, 1908; — Luther, Melanthon und Calvin in Oesterreich-Ungarn, 1909; — H. Mathesius. S. A. a. „Die Bundesstadt Joachimstal“, 1909: — Abriß der Geschichte des Protestantismus in Oesterreich-Ungarn, 1910; — Von der Duldung zur Gleichberechtigung. Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Oesterreich 1781—1861, 1911. — L. gibt heraus: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Andrae.

Löscher, Valentin Ernst (1673—1749), der letzte bedeutende Vertreter der lutherischen ¶ Orthodoxie in Deutschland, der diese gegen Pietismus und Deismus, gegen ¶ Wolffsche Philosophie wie gegen die Unionsbestrebungen ¶ Duries, des Berliner Hofes (König Friedrich I), ¶ Pfaffs u. a. gelehrt zu verteidigen suchte. Geboren zu Sondershausen als Sohn des dortigen Superintendenten und späteren (seit 1687) Wittenberger Generalsuperintendenten und Professors Kaspar L., wurde L. in Wittenberg von ¶ Hanneken, ¶ Deutschmann u. a., in Jena von ¶ Baier und ¶ Sagittarius beeinflußt. 1698 Superintendent in Jüterbog, 1701 in Delitzsch, 1707 Professor in Wittenberg, seit 1709 Superintendent in Dresden und Glied des dortigen Oberkonsistoriums, hatte L. trotz seines theologischen Gegensatzes zum Pietismus (besonders gegen Joachim ¶ Lange) doch allzeit ein Auge für die kirchlichen Schäden, denen er durch seine Andachtsbücher zur Förderung des „innerlichen Gottesdienstes“, durch pastoraltheologische Anweisungen für die Geistlichen und durch praktische Reformen (Katechismusexamina, Bibelstunden, Kirchenvisitationen, Schaffung kleinerer Gemeinden, Hausbesuche, Armenpflege durch Diakonen u. a.), oft nach ¶ Speners Vorbild, entgegenzuwirken suchte. Er hat sich auch um das Schulwesen Sachsens verdient gemacht und im Dresdner Consortium theologicum 1718 eins der ersten ¶ Predigerseminare begründet. Von seinen Liedern sind das Bußlied „O König, dessen Majestät“, „Höret (Nehmet) Jesu Ladung an“, „Du kannsts nicht böse meinen“, „An Gott will ich gedenken“, „Seid stille, Sinn und Geist“ noch heute in manchen Gesangbüchern zu finden.

Verf. u. a.: Die rechte Lehre von den Visionen und Offenbarungen (gegen ¶ Petersen); — Edle Andachtsfrüchte, 1702; — Historie der ersten Religions-Motuum zwischen denen Evangelisch-Lutherischen und Reformierten, 1704; — Ausführliche Historia motuum usw., 3 Teile, 1707—08; 1724; — Praenotiones Theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus, 1708; — Vollständiger Timotheus Verinus, 2 Teile, 1718—22 (L.s antipietistisches Hauptwerk); — Vollständige Reformationsakta und Dokumenta, 3 Teile, 1720, 1723, 1729; — Stromateus, 1724; — Antilatitudinarius, 1724; — Quo ruitis?, 1735 (gegen ¶ Wolff); — Breviarium homileticum, 1720, 1731, und Predigtbände. — L. ist der Gründer der ersten deutschen theol. Zeitschrift: Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theol. Sachen, seit 1701. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 593—598; — M. v. Engelhardt: V. E. L., 1853; — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 297 ff; — Franz Blanckmeister: Aus dem Leben V. E. L.s (Beiträge zur sächs. Kirchengeschichte, 1893, S. 330 bis 344); — Ders.: V. E. L. Geistliche Lieder. Auswahl mit Einleitung, 1909. Zsch.

Löwe, Symbol des Evangelisten Markus, ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Löwen, Universität.

1. Die alte Universität: a) Gründung und glänzende Entwickelung im Zeitalter der Renaissance; — b) Hochburg der Gegenreformation in den Niederlanden; — c) Niedergang im 17. und 18. Jhd.; — 2. Die kath. Universität.

1. a) Während des ganzen 14. Jhd.s waren die Niederländer genötigt, ihre höhere Bildung auf ausländischen Universitäten zu suchen. Sie gingen in erster Linie nach ¶ Paris, daneben aber auch nach ¶ Köln. Mit dem Wachstum der Bevöl-

kerung, dem zunehmenden Reichtum und der Steigerung des nationalen Selbstgefühls empfand man immer stärker das Bedürfnis, auch hierin unabhängig vom Auslande zu werden. Man erreichte dieses Ziel unter Johann IV, Herzog von Brabant. Nach längeren Verhandlungen bewilligte ¶ Martin V durch die Bulle vom 9. Dez. 1425 ein studium generale in L., jedoch (wie schon 1419 für ¶ Rostock) ohne theologische Fakultät, vielleicht, weil eine beträchtliche Vermehrung der theologischen Doktoren, dieser Hauptvertreter des ständischen Konziliarismus und Episkopalismus (¶ Reformkonzile), ihm im Interesse des Papsttums unerwünscht scheinen mochte. Erst 1431 gab Eugen IV die Erlaubnis zur Errichtung einer theologischen Fakultät. — Am 9. Sept. 1426 wurde die neue Universität mit 9 Professoren feierlich eröffnet. Ihre Verfassung war der der Pariser im wesentlichen nachgebildet (¶ Paris). Ihr Kanzler, der in päpstlicher Vollmacht die akademischen Grade verlieh, war der jeweilige Propst der Kollegiatkirche St. Peter. Der Rektor wurde vierteljährlich, seit 1476 halbjährlich abwechselnd aus den 5 Fakultäten (es gab 2 juristische, eine für kanonisches, die andere für bürgerliches Recht) gewählt. Das Interesse der ganzen Nation an ihrer neuen Hochschule, die so bald der geistige Mittelpunkt dieser Lande wurde, wuchs schnell, und zugleich mehrten sich die Stiftungen. Die Zahl der von einzelnen Städten wie reichen Privatleuten gegründeten Kollegien belief sich schließlich auf 43, so daß L. auch hierin mehr als irgend eine andere Universität des Festlandes den englischen Hochschulen (vgl. z. B. ¶ Oxford ¶ Cambridge) nahekam und durch die Höhe ihrer Einkünfte die meisten andern weit überragte. Hatte doch Sixtus IV 1483 dem Rektor das Recht verliehen, freiwerdende kirchliche Pfründen und Kanonikate in den ganzen Niederlanden an Graduierte der Universität zu vergeben. Kein Wunder, daß aus allen Nationen Studenten herbeiströmten und ihre Zahl sich um 1500 auf 3000 belief. Diese glänzendste Zeit, die L. erlebt hat, war heraufgeführt worden durch die Renaissance (¶ Humanismus). Hier wirkten Goclenius, der berühmte Lateiner, Matth. Dorpius, der Erklärer des Plautus, Rutger Rescius, der feine Kenner des Griechischen, Nik. Cleynaerts, der große Orientalist, und viele andere; vor allen aber ¶ Erasmus, selbst ein Zögling L.s. Er übernahm hier 1517 eine theol. Professur, schuf hier seine Paraphrasen zum NT, gab zahlreiche klassische Schriftsteller heraus und richtete, siegreich allen Widerstand seiner Gegner, namentlich seiner theol. Kollegen, überwindend, das Collegium trilingue ein, eine Stiftung seines Gönners Hieron. Busleyden, die durch 3 Lehrstühle für die lateinische, griechische und hebräische Sprache nicht nur die Kenntnis des Altertums, sondern vor allem, unabhängig von der ¶ Scholastik, die Erklärung der hlg. Schrift fördern sollte. Den Kaiser und seine Minister, ja Papst und Kardinäle hatte Erasmus bereits für sich gewonnen; da vereitelte die Entwicklung der deutschen Reformation seine Pläne.

1. b) Die L.er Theologen hatten von jeher dem schärfsten Realismus gehuldigt und jede nominalistische Regung energisch unterdrückt (¶ Realisten ¶ Nominalisten). Kein Wunder, daß sie schon am 7. Nov. 1519 Luthers Schriften verdammten und sie 1520 öffentlich verbrannten (vgl. ¶ Latomus). Erasmus, von ¶ Aleander als Erzfeind der Kirche und Verführer seines Vaterlandes gebrandmarkt, verließ 1521 fluchtähnlich die Stadt und siedelte nach Basel über. Die ihres Führers beraubten Humanisten waren entmutigt; das Collegium trilingue beschränkte sich von nun an streng, fast ängstlich auf rein philologische Studien und stellte sich, wie alle Lehrer, ganz in den Dienst der Kirche. Ziel der Wissenschaft, wie sie jetzt hier verstanden wurde, war Aufrechterhaltung der kath. Religion, über deren Reinheit die theol. Fakultät, die jetzt unbestritten das Uebergewicht hatte, mit Argusaugen wachte. L. wurde die Hochburg der Gegenreformation in den ¶ Niederlanden und erfreute sich der höchsten Gunst Karls V wie Philipps II, die hier neue Professuren zur Verteidigung des Glaubens schufen und die bestehenden reicher ausstatteten. Seit 1545 mußten Professoren wie Studenten schwören, sich aller Ketzereien zu enthalten und dem Papste unverbrüchlichen Gehorsam zu bewahren. Hier entstand 1546 das erste Verzeichnis verbotener Bücher, das „mit Rücksicht auf seinen Umfang und seine Anordnung als ein eigentlicher ¶ Index bezeichnet werden kann" (Reusch). Von hier ging der Gedanke der Gründung der 14 neuen Bistümer aus, und L.er Professoren wurden ihre Inhaber. Ja, 1569 wurde allen Niederländern verboten, abgesehen von Rom, anderswo als in L. und dem von hier aus für das französische Sprachgebiet 1559 gegründeten Douay zu studieren. Um 1550 war die Zahl der Studenten auf 5000 gestiegen. Zierden des Lehrkörpers waren der Jurist Mudäus, der Astronom Gemma Frisius, der eine neue Methode zur Bestimmung der geographischen Länge entdeckte, sein Schüler, der bahnbrechende Kartograph Mercator, und der weltberühmte Philologe Justus Lipsius (1579—90 in Leiden, dann wieder katholisch 1592—1606 in L.), der sich auch philosophisch (Manductio ad stoicam philosophiam) und theologisch (z. B. De una religione) betätigte. Die Mitglieder der theol. Fakultät nahmen fast ausnahmslos am ¶ Tridentinum teil. Zu ihnen gehörten die gefürchteten Inquisitoren Ruardus Tapper (seit 1525 Kanzler der Univ.; Hauptwerk: Explicationes in articulos circa ecclesiastica dogmata hoc seculo controversa, 1555; Opera omnia, 1582; † 1559) und Franziskus Sonnius (seit 1539; 1562 Bischof von Herzogenbusch, 1570 von Antwerpen; † 1576. Werke: Succincta demonstratio errorum confessionis Calvin., 1567; De septem sacramentis, 1576), ferner Cornelius ¶ Jansen der Aeltere, der bedeutendste kath. Exeget im 16. Jhd. Johannes Hasselt (Kommentare zu Jesaias und den paulin. Briefen; De facto Nectarii patriarchae Constant. super abrogatione confessionis), der in Trident starb und dort mit großem Prunk begraben wurde, endlich ¶ Bajus und ¶ Hessels, die Vertreter einer sich mehr an ¶ Augustinus und die Schrift haltenden Theologie, und ihr Gegner, der Apologet Jod. Ravesteyn (1506—1570, nach seinem Geburtsort Tielt in Flandern Tiletanus genannt; Hauptwerk: „Defensio decretorum St. concilii Tridentini", 1568), der auch auf die Verurteilung des Bajus durch Pius V gedrungen hatte. Trotz solcher Namen genoß die

Universität damals, wie der venetianische Gesandte berichtet, nur eines mäßigen wissenschaftlichen Ansehens in Europa.

1. c) Die langen Bürgerkriege wirkten zerrüttend auf sie, und während in den nördlichen Niederlanden Leiden (¶ Niederlande: III) als Stätte einer von kirchlicher Bevormundung befreiten wissenschaftlichen Forschung mächtig emporblühte, sank L. immer mehr zu einer Provinzialuniversität herab. Vergebens suchten Erzherzog Albert und Isabella durch eine durchgreifende Neuordnung 1617, die den kath. Charakter scharf betonte, ihr die alte Bedeutung wieder zu verschaffen. Die beständigen Kriege mit Frankreich vereitelten derartige Bemühungen. Auch innere Wirren blieben nicht aus. Die von ¶ Bajus hervorgerufenen Streitigkeiten über Sünde und Gnade lebten in schärferem Maße wieder auf, als die Universität, dem Nuntius und den Jesuiten zum Trotz, 1640 den Druck des von Jansen, dem Jüngeren, hinterlassenen „Augustinus" (¶ Jansenismus, 2) betrieb. Sie suchte sogar die Pariser Sorbonne zu gemeinsamem Widerstande gegen die Bulle In eminenti (¶ Jansenismus, 4) und die Jesuiten zu bewegen. Doch diese, bis auf die Eröffnung ihrer Schule durch ¶ Bellarmin 1570 an jeder öffentlichen Lehrtätigkeit in der Stadt gehindert und weiterhin von den Lehrstühlen der Universität energisch ferngehalten, blieben Sieger; 1651 unterwarf sich die Universität und bekämpfte von nun an jede vom Dogma abweichende Meinung aufs schärfste. So machte sie dem Physiker M. E. van Velden, der gewagt hatte, die Bewegung der Erde um die Sonne zu lehren, noch 1691 den Prozeß! Und 1728 vertrieb sie den hervorragenden Juristen Zeger Bernhard van Espen (1646—1728, seit 1675 in L.; vgl. RE³ V, S. 500) wegen jansenistischer und gallikanischer Anschauungen (Jus ecclesiasticum universum, 1702; auf den Index gesetzt). Hervorzuheben sind unter den Professoren noch der Theologe Joh. Wiggers († 1689; geschätzte Kommentare zur Summa des hlg. Thomas), der Mediziner und Botaniker Rega († 1754), der Anatom Verheyen († 1790), der Physiker Minckelers († 1824; Entdecker des Steinkohlengases) und der Bibliothekar Jean Noël Paquot (Prof. des Hebr. am Coll. trilingue bis 1771, dann in Lüttich, † 1803; Hauptwerk Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des 17 provinces des Pays-Bas, 18 Bde. 1770). — Die Reformbestrebungen ¶ Josephs II riefen erbitterten Widerstand hervor, dessen Seele der Kardinal ¶ v. Frankenberg war, und führten zur Verlegung der Universität nach Brüssel, von wo sie nach Erklärung der Unabhängigkeit ¶ Belgiens 1790 sofort nach L. zurückwanderte. 1797 wurde sie von der Republik endgültig aufgehoben, da sie gegen den Kultus der Vernunft (¶ Französische Revolution, 4) protestiert hatte und „Anschauungen vertrat, die zu denen der Republik nicht paßten".

Die in den alten Räumen 1816 durch Wilhelm I neu errichtete staatliche Universität hatte 4 Fakultäten (keine theol.) und zählte etwa 600—700 Studenten, wurde aber, da sie an Bedeutung hinter Gent und Lüttich zurückstand, nach der Trennung ¶ Belgiens von Holland 1830 aufgehoben.

2. Da die neue Verfassung von 1831 den Unterricht frei gab, beschlossen die belgischen Bischöfe unter Führung des Kardinals Sterckx, eine eigene theologische und philosophische Studienanstalt zu schaffen, gingen aber auf Drängen des tatkräftigen Bischofs van de Velde von Gent kühn zur Gründung einer vom Staate unabhängigen katholischen Universität über. Nachdem Gregor XVI seine Genehmigung erteilt und ihr das Recht zuerkannt hatte, die akademischen Grade in Theologie und kanonischem Recht zu verleihen, wurde sie am 4. Nov. 1834 in Mecheln mit einer theologischen, philosophischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Fakultät eröffnet. Schon im folgenden Jahre wurde sie nach L. verlegt, da die Stadt ihr die alten Gebäude und ihre Krankenhäuser unentgeltlich zur Verfügung stellte, ohne irgendwelchen Einfluß auf die Leitung oder den Unterricht zu beanspruchen, und sofort durch Hinzufügung einer juristischen und medizinischen Fakultät zur „universitas catholica in oppido Lovaniensi" erhoben. Der Unterhalt wurde zunächst durch feste Beiträge des ganzen Klerus und große Spenden reicher Katholiken bestritten; dazu traten jährlich 2 allgemeine Kirchenkollekten und die Jahresbeiträge der zu einem Vereine zusammengeschlossenen ehemaligen Studenten. An der Spitze der Universität steht der Rektor; er ist stets ein Geistlicher, wird von den Bischöfen ernannt und hat ihnen jährlich Rechenschaft zu geben. Er schlägt die neuen Professoren vor, die dann von der Gesamtheit der Bischöfe ernannt werden und vor diesen den Eid auf die Statuten und das tridentinische Glaubensbekenntnis (¶ Tridentinum) ablegen. Rektor wie Professoren können, falls sie diesem Gelöbnis nicht nachkommen, ohne weiteres von den Bischöfen ihrer Stellung enthoben werden. Sämtliche Studenten sind katholisch und müssen ihren kirchlichen Pflichten streng nachkommen. Die künftigen Geistlichen werden auf den Diözesanseminaren vorgebildet; nur die tüchtigsten unter ihnen kommen dann zur Universität, wo sie nach 2 Jahren den Grad eines Baccalaureus, nach 6 den eines Lizentiaten und nach 9 auf Grund einer 3tägigen Disputation über 72 Thesen unter großer Feierlichkeit die Würde eines Doktors der Theologie erwerben können. Die Studienordnung der andern Fakultäten ist seit 1876 bezw. 1890 staatlich geregelt; sie legen ihre Prüfungen vor besonderen Kommissionen ab, wie auch die Studenten von Gent, Lüttich und Brüssel. Daher erteilt die Universität nur Grade in Theologie und kanonischem Recht; bezeichnend ist, daß hervorragende Zentrumsabgeordnete wie ¶ Reichensperger, ¶ Spahn, ¶ Schorlemer, von ¶ Hertling und ¶ Bachem Ehrendoktoren von L. sind. Ein großer Teil des deutschen kath. Adels pflegt hier einige Zeit zu studieren. Auch Joh. ¶ Janssen, den Verfasser der Geschichte des deutschen Volkes, und Ludw. ¶ Pastor, den Geschichtsschreiber der Päpste, zählt L. mit Stolz zu seinen Schülern. Mit 9 Professoren und 86 Studenten trat die Universität 1834 ins Leben. Unter den Rektoren de Ram († 1865), Laforet († 1872), Namêche († 1881), Pieraerts († 1887), Abbeloos († 1898) und dem gegenwärtigen A. Hebbelynck nahm sie eine ungeahnte Entwickelung. Ein Seminar zur Ausbildung von Priestern für Amerika, eine Akademie zum Studium der Philosophie des hl.

¶ Thomas, ein Seminar für orientalische Sprachen, Institute für Ackerbau, Kolonial- und Handelswissenschaften wurden ihr angegliedert. 1908/09 zählte sie 91 ordentliche Professoren und 2368 Studenten, unter denen sich 251 Ausländer befanden. So ist sie eng verwachsen mit dem nationalen Leben des belgischen Volkes, ein festes Bollwerk des kath. Glaubens und ein glänzendes Beispiel für den Opfermut, der heute noch in der kath. Kirche lebt.

Quellen. E. Reusens: Documents relatifs à l'histoire de Louvain, I. Université en général, 1893—1902; — Ders.: Promotions de la faculté des arts de l'univ. de L., 1869; — Ders.: Actes ou procès-verbaux des séances tenues par le conseil de l'univ. de L., 1903; — Ders.: Matricule de l'univ. de L., I. 1426—53, 1903; — Codex veterum statutorum academiae Lovaniensis, ed de Ram, 1861 (als Anhang zu Molanus s. u.; darin die Universitätsstatuten von 1565 und die Statuten der Artistenfakultät von 1639); — Als Ergänzungen bot E. Reusens die ältesten Statuten der Artistenfakultät von 1427 im Bulletin de la commission royale d'histoire 1867, S. 147 bis 206; — F. P. X. de Ram: Anciens statuts de la faculté de médecine de L. (ebenda 1863, S. 391—418); — A. van Hove: Statuts de l'univ. de L. antérieurs à l'année 1459 (ebenda 1907, S. 597—662).

Gesamtdarstellungen. Joan. Molanus (Rektor 1578): Historia Lovaniensium, ed. de Ram, 1861; — Nic. Vernulaeus: Academia Lovaniensis, (1627) 1667[2]; — Valer. Andreas: Fasti academici studii generalis Lov., 1650; — de Reiffenberg: Mémoire sur les deux premiers siècles de l'univ. de L., 1829—32; — F. P. X. de Ram: Considérations sur l'histoire de l'univ. de L., 1854; — ‡ L'université de L. 1425—1900, 1900 (vor allem über die kath. Universität); — ‡ Die kath. Universität zu L. (in: Der Katholik, 1864, S. 81 bis 114); — KL[2] VIII, S. 86—96.

Monographien. A. J. Namèche: Jean IV. et la fondation de l'univ. de L., 1888; — F. P. X. de Ram: De laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt oratio, 1848; — H. de Jongh; L'ancienne faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1482—1540), 1911; — V. Brants: La faculté de droit de l'univ. de L. 1426—1906, 1906; — C. Broeckx: Prodrome de l'histoire de la faculté de médecine de l'ancienne univ. de L., 1865; — F. Nève: Le collège des Trois Langues à l'univ. de L., 1856; — Ders.: La renaissance des lettres et l'essor de l'érudition ancienne en Belgique, 1890; — J. Wils: Les étudiants des régions comprises dans la nation germaniques à l'univ. de L., 1909/10; — A. Stévart: Procès de Martin Etienne van Velden, 1871; — A. Verhaegen: Les 50 dernières années de l'ancienne univ. de L., 1884; — ‡ Liber memorialis des fêtes jubilaires de l'univ. catholique de L., 1909; — L'univ. cath. de L.; bibliographie 1834—1900 (stellt die Arbeiten der ehemaligen und gegenwärtigen Professoren und Studenten der kath. Universität zusammen; — Zahlreiche Aufsätze zur Geschichte der Universität im Annuaire de l'université de L., 1834 ff; — Für die oben erwähnten Gelehrten sei hingewiesen auf die Biographie nationale; die meisten sind auch in der ADB behandelt. **Goebel.**

Löwenherz, Richard, ¶ Kreuzzüge, 3.

von Logau, Friedrich, ¶ Literaturgeschichte: III, D 3.

Logen ¶ Freimaurer.

Logia (Herrensprüche) ¶ Evangelien, synoptische: II, 4; III, 1; ¶ Agrapha.

Logik (Denklehre) ¶ Erkenntnistheorie. — Geschichtliches vgl. ¶ Philosophie, griechisch-römische ¶ Philosophie, Neuere.

Logos ¶ Christologie: I, 2 c; 3 b; II, 1 f ¶ Johannesevangelium, 3 a.

Logos alēthēs ¶ Celsus.

von Lohenstein, Caspar, ¶ Literaturgeschichte: III, D 3.

Lohman, Jonkheer Alexander Frederik de Savornin, holländischer evg. Jurist, Rechtsphilosoph und Politiker. Geboren 1837 zu Groningen, 1861 Rechtsanwalt in Groningen, 1862 Richter in Appingadam, 1866 Richter im Haag, 1880 Kurator und 1884 Professor an der Freien Universität in Amsterdam, 1890 Minister des Innern, 1891 wieder Professor, schied 1896, mit Kuyper zerfallen (s. u.), aus dem Lehrkörper der Universität und wurde Kurator der Universität Groningen. Seit 1879 war er mit kurzer Unterbrechung Mitglied der Zweiten Kammer. Für L. ist bezeichnend sein Kampf gegen die auf Gewalt gegründete, dem Selbsterhaltungstrieb entsprungene Staatsautorität, die weder absolutes Recht noch positive Sittlichkeit schaffen könne, sondern sich ihrer Abhängigkeit von der höchsten sittlichen Norm (Christentum) immer bewußt bleiben und den auf rein sittliche Autorität gegründeten Institutionen (Kirchen) in ihren Bestrebungen zur Förderung wahrer Sittlichkeit (d. i. zur freiwilligen Unterwerfung unter das Gesetz der Liebe) völlige Freiheit einräumen müsse. Diese Anschauungen führten zunächst zu L.s Teilnahme am Kampf gegen das Schul- und Erziehungsmonopol des Staates (¶ Niederlande) und gaben diesem ganzen Kampfe seine staatsrechtliche Grundlage (De Staatsschool en de Roomsche Kerk, 1875; De vrije school, 1877; De grondwettigheid (= Verfassungsgrundlage) eener neutrale openbare school, 1878; Wat wil de antirevolutionaire partij?, 1883 u. a.). Der Schulstreit brachte ihn in engste Verbindung mit ¶ Kuyper; in dessen Kampf gegen die „neue Hierarchie" deckte er ihm den Rücken. Sein Gutachten, daß die Lokalgemeinde Herrin der kirchlichen Güter sei, war entscheidend für die gewaltsame Oeffnung der von der kirchlichen Kreisbehörde verschlossenen kirchlichen Gebäude in Amsterdam (1886) und damit für die Verschärfung der kirchlichen Krisis; vgl. De rechtsbevoegdheid onzer plaatselijke kerken (das Recht unserer Ortskirchengemeinden), 1886, und Waar is het misdrijf der geschorsten? (Was haben die Suspendierten verschuldet?), 1886. Den Auszug aus der Landeskirche, deren staatskirchlichem Charakter er die Schuld an der ungestörten „Kirchenverwüstung" durch den „Modernismus" gab, machte er mit Begeisterung mit. Doch fand er auch in der „Doleanz" die Freiheit — vor allem auch die akademische Lehrfreiheit — nicht, die er meinte; und innerhalb der mit dieser kirchlichen Bewegung eng verbundenen politischen („Antirevolutionären") Partei kam es schließlich zu offenem Konflikt zwischen ihm und Kuyper. Der demokratische „unkonstitutionelle" Zug in der Bewegung stieß den Aristokraten, ihre Geschlossenheit den gelehrten Rechtsphilosophen ab, und die Allmacht Kuypers bedrückte seine Freiheit.

Auf diesen Streit beziehen sich: Partij of beginsel? (Partei oder Grundsatz?), 1892; — Eene valsche leuze (Eine falsche Lösung), 1894; — De aanval op Seinpost en mijn antwoord (Der Angriff auf der Jahresversammlung in der Seinpost und meine Antwort), 1895; — De waarheid bovenal, 1899. — Die Prinzipien seiner Wissenschaft und Politik finden sich am deutlichsten in seinen Akademischen Reden: Het

hoogste gezag (Die höchste Autorität), 1884; — De hoogste vrijheid, 1887; — Volk en Overheid (Volk und Obrigkeit), 1893; — Aber auch schon in seiner Studie Gezag en vrijheid, 1875, und am ausführlichsten in seinem Hauptwerk: Onze Constitutie, 1901, 1907². **Schowalter.**

Lohmann, Ernst, ¶ Armenien, 6.

Lohmüller, Johann, seit 1517 Kanzler des Erzbischofs von Riga, ¶ Ostseeprovinzen (Livland).

Lohn. Uebersicht.

I. L. und Vergeltung im AT und Judentum; — II. L. im NT; — III. Die dogmatische und ethische Beurteilung und die dogmengeschichtliche Entwicklung geben die Artikel ¶ Verdienst und ¶ Vergeltung; — IV. L. und L.system, nationalökonomisch.

I. Lohn und Vergeltung im AT und im Judentum.

1. Der Vergeltungsgedanke außerhalb Israels; — 2. in älterer Zeit Israels; — 3. bei den Propheten; — 4. in der Gesetzgebung und der Geschichtsbetrachtung; — 5. in den Sprüchen und Psalmen; — 6. Die Parteien und die Anfechtungen der Frommen; — 7. Der Lohngedanke; — 8. Vergeltung im jüngsten Gericht; — 9. Umschlag in IV Esra.

1. Neben dem Monotheismus ist kein anderer Glaubenssatz für das AT so bezeichnend wie die Lehre von der Vergeltung. Freilich ist sie nicht ohne weiteres ein eigentümliches Erzeugnis des Judentums. Vielmehr pflegt sie überall da in irgend einer Form zu entstehen, wo sich ein Volk zu höherer Gesittung erhebt. So gehörte es z. B. bei den alten Griechen „zu den festesten Voraussetzungen, von denen der Glaube nicht lassen mochte, daß in den Schicksalen des Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft (¶Griechenland: I, 7, Sp. 1687; vgl. Leopold Schmidt, Ethik der Griechen, Bd. I, 1882, S. 47). Und selbst bei den Babyloniern, so tief unterlegen ihre Religion auch der israelitischen sein mag, wird es eingeschärft, daß Verleumdung, Uebermut und Bedrückung den Zorn des Gottes herabziehen, daß aber „Gottesfurcht Gnade gebiert und Opfer das Leben überlang macht“ (vgl. den in Hugo Greßmanns Altorientalischen Texten und Bildern zum AT I, 1909, S. 98 f mitgeteilten Text). Oder, wie ein altarabischer Spruch sagt, „Frevel streckt die, welche ihn tun, zu Boden, und Ungerechtigkeit ist ein ungesundes Futter (vgl. Georg Jacob, Altarabisches Beduinenleben, 1897², S. 210). Von allen für Israel in Betracht kommenden Religionen aber ist der Vergeltungsglaube vielleicht am stärksten ausgebildet in Aegypten, wo über die Toten im Hades ein Gericht ergeht und ihr Herz gewogen wird (vgl. Adolf Erman: Die ägyptische Religion, (1905) 1909², S. 117 ff. 123. 161; ¶Aegypten: II, Sp. 200). Wenn also auch dieser Glaube keineswegs als ein besonderes Stück gerade der israelitischen Religion gelten kann, so ist er doch in einer Geschichte zu ihrem Mittelpunkt geworden und hat dort schließlich die besondere Form des Wartens auf den göttlichen L. empfangen.

2. Die israelitische Religion hat diesen Glauben von Anfang an besessen. Zunächst im Leben der Völker. Ein so gnädiger Gott Jahve auch gegen Israel ist, so kann er doch auch gegen sein Volk in schrecklichem Zorn entbrennen, wenn es sich gegen ihn vergeht. Dieser Gedanke, der später in der Predigt der Propheten so gewaltige Bedeutung gewinnen sollte, ist doch offenbar schon dem ältesten Israel verständlich gewesen. So berichtet schon eine alte Sage, daß, weil Saul Gibeoniten getötet hatte, eine schwere Hungersnot über Israel gekommen sei, II Sam 21. Und die Stämme Simeon und Levi sind wegen einer furchtbaren Bluttat vom Ahnherrn verflucht worden I Mose 49 $_{5}$ f. Auch auf andere Völker ist dieser Glaube ausgedehnt worden: schaudernd erzählte man sich von der schrecklichen Zerstörung der Stadt Sodom, die von ihr durch den Versuch eines Verbrechens gegen die Gottheit selbst verdient sei (I Mose 19). Auch der Glaube an eine Vergeltung im Leben der Einzelnen ist nicht erst, wie es die Wellhausensche Schule darzustellen pflegt, an einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte in Israel entstanden, sondern dieser Religion, was einer religionsgeschichtlichen Betrachtung selbstverständlich ist, von Anfang an zu eigen gewesen (¶ Individualismus und Sozialismus im AT, 3 ¶ Gott: G.esbegriff im AT: II, 1 ¶ Hiobbuch, 1). Die Gottheit — so setzen die alten Erzählungen voraus — verflucht den Mörder (I Mose 4), bestraft den Ehebrecher (I Mose 20), den lieblosen Bruder (I Mose 38 $_{10}$), den unkeuschen Sohn (I Mose 9 $_{25}$), den an der Ehefrau seines Herrn sich vergehenden Knecht (I Mose 39 $_{9}$), aber sie belohnt den freigebigen Wirt (I Mose 18), den tapferen Verteidiger des Gastrechts (I Mose 19), den edelmütigen Gegner (I Sam 24 $_{20}$); denn Jahve ist Richter unter den Menschen und belohnt den mit Gutem, der Gutes getan hat (I Sam 24 $_{18.\,20}$). — Aber freilich ist dieser Glaube in der alten Zeit durch mancherlei andere Gedanken in seiner Wirksamkeit beschränkt worden. Neben der Furcht davor, daß Jahve das Unrecht seines Volkes heimsuchen könne, stand der praktisch viel wirksamere Glaube, daß er seinem Volke ein gnädiger Gott sei. So waren Israels Kriege zugleich „Jahves Kriege“, wobei man gar nicht darauf verfiel, im einzelnen Falle das jeweilige Recht Israels auch nur zu untersuchen. Und auch im Leben des Einzelnen dachte man oft genug nicht an Recht und gerechte Vergeltung. Vielmehr erschien es als ganz natürlich, daß Jahve den Einen begünstigt und den Andern verschmäht, den Einen aus Tausenden erwählt und den Andern tief erniedrigt, und alles nach seinem „Wohlgefallen“. So hat er Abel geliebt und Kains Opfer verschmäht, obwohl sich beide gleichermaßen um seine Gunst bewarben, weil er das Fleisch des Hirten den Früchten des Bauern vorzog (I Mose 4); oder er läßt Isaak überall Quellen finden, ohne daß der Erzähler für nötig hält, irgend einen Grund für solche Segnung hinzuzufügen (I Mose 26). Er stellt sich, ohne nach Recht und Unrecht zu fragen, auf die Seite seines Lieblings und selbst an seiner Lüge nimmt er keinen Anstoß (I Mose 12 $_{10}$ ff). Dazu kommt, daß man geneigt ist, Jahves Tun in gewaltigem, außerordentlichem Geschehen zu erkennen (¶Gott: G.esbegriff im AT: I), wobei man mehr von dem unmittelbaren, furchtbaren oder rätselhaften Eindruck der Dinge abhängig ist, als daß man über ihren sittlichen Zweck nachdächte. Wenn etwa der Wahnsinn über den Menschen fällt — das kommt von der Gottheit! Aber warum? Wer das jedesmal zu sagen wüßte! Weiter ist zu bedenken, daß die Vorschriften des Gottesdienstes in Israel wie in jedem antiken Volke für heiliger galten, als die sittlichen Gebote, und daß demgemäß die eigentlich-religiösen Sün-

den für schlimmer als die gegen den Nächsten gehalten wurden. Denn sündigt der Mensch gegen den andern, so gibt es im Recht eine vernünftige Vermittlung (¶ Gericht usw. im alten Israel); sündigt aber der Mensch gegen die Gottheit, wer mag sich da zum Mittler aufwerfen (I Sam 2 $_{25}$)? Und schließlich war das alte Israel mit seinem Mangel an Reflexion nicht imstande, seinen Gott als die Verkörperung eines Gesetzes zu denken. Jahve war eine lebensvolle Gestalt, deren innere Widersprüche man nicht empfand. Der sittliche Gedanke war in ihm ein Moment; aber nicht mehr.

3. Es ist die Tat der Propheten, das sittliche Wesen Gottes erkannt zu haben (¶ Gott: I, Gottesbegriff im AT: III, 2. 3). Sie sind von keinem Gedanken so tief durchdrungen, als daß der Frevel seine Strafe finden muß. Von dieser Idee ausgehend, haben sie die furchtbare Drohung ausgesprochen, daß ihr sündiges Volk zum Untergange bestimmt sei; denn ein Volk wie Israel darf nicht bestehen! Und sie haben diesen Glauben an Jahves gerechte Vergeltung in der Urgewalt ihrer Verkündigung ihrem Volke so eingehämmert, daß es von nun an die Grundlage allen religiösen Denkens in Israel geworden ist. Abstrakte Sätze über diese Lehre haben sie freilich zunächst nicht ausgesprochen; vielmehr liegt sie stillschweigend ihren konkreten Drohungen zugrunde. Aber allmählich sind sie, als die Prophetie ihre frische Unmittelbarkeit verloren und sich zur Reflexion gewandt hatte, dazu übergegangen, den Glauben in eine Lehre zu fassen. Doch bleibt bedeutsam, daß ¶ Jeremia, bei dem diese Wendung zum ersten Male zu erkennen ist, bei der Aufstellung des Satzes von der Vergeltung noch ganz von praktischen Erwägungen ausgeht. Er fürchtet, daß die schreckliche Drohung, welche die Prophetie verkündet, das Herz seines Volkes zu dumpfer Verzweifelung treiben und daß er so den Hauptzweck seiner Predigt, die Bekehrung, völlig verfehlen würde. Da ist ihm in der Werkstatt des Töpfers klar geworden, daß der Gott ebenso wie dieser mit völliger Freiheit verfügt. Hat Jahve einem Volke Unheil gedroht und bekehrt es sich daraufhin, so ist er keineswegs an seine Worte gebunden, sondern läßt sich des Unheils gereuen; und umgekehrt wenn ein vormals gerechtes Volk sich zum Bösen wendet. D. h. also abstrakt gesprochen: Jahve fragt nicht nach der Vergangenheit, sondern er belohnt und bestraft die jeweilige Gegenwart. Und so kann der Prophet schließen: Böses steht euch bevor! aber bekehret euch! so wird sich das Unheil wenden (Jer 18). Man beachte auch, daß hier nicht der Satz von der Vergeltung, sondern vielmehr eine davon abgeleitete Lehre behandelt wird; der Hauptsatz selber wird dem Propheten und seinem Volke längst vertraut gewesen sein. Jeremias Spuren folgend und weitergehend hat dann ¶ Ezechiel diese Gedanken, in einem individualistisch empfindenden Zeitalter lebend und zugleich die Notwendigkeit empfindend, sich von dem zertrümmerten Volke hinweg an die Einzelnen zu wenden, auf das Geschick des Individuums übertragen und mit — für jene Zeit — bewunderungswürdiger logischer Schärfe ausgesprochen (Ezech 18; ¶ Individualismus usw. im AT, 5). Auch er stellt es fest, daß die Vergangenheit des Menschen, der sich von seinen Wegen wendet, vor Jahve nichts ausmacht, und er schließt wie Jeremia: so bekehret euch denn, daß ihr das Leben habet!

4. Der Einfluß der prophetischen Vergeltungslehre zeigt sich deutlich in der Gesetzgebung und der Geschichtsbetrachtung.

Die Gesetzgebung ist unter prophetischem Einfluß von diesem Gedanken voll und liebt es, besonders am Schluß der Gesetzesbücher, L. und Strafe in der Form des Segens und Fluches (¶ Gebet: II, 2) zu verkündigen (vgl. z. B. V Mose 27 ff): Leben und Tod — so ist der prophetische Gesetzesschriftsteller überzeugt — trägt Israel so selber in seiner Hand. Besonders aber hat nach der Katastrophe des Volkes die Menschen der Gedanke bewegt, eine genaue Aufzeichnung und Befolgung der Gebote Gottes sei die einzige Möglichkeit, dem furchtbaren göttlichen Zorne, den man auf sich ruhen fühlte, zu entrinnen. — Eine Geschichtsbetrachtung in diesem Sinne war von den Propheten selbst schon begonnen worden (¶ Geschichtschreibung im AT, 5 ¶ Propheten seit Amos). Ihre Nachkommen haben, namentlich nach dem Exil, als die große Epoche, die man erlebt hatte, die Geister zum Rückblick auf die Vergangenheit lenkte, in ihrem Sinne Uebersichten über die ganze Geschichte gegeben. In den so entstandenen Geschichtswerken — wir nennen sie „deuteronomistisch" (¶ Deuteronomisten) — ist die Vergeltungslehre der Grundgedanke. So oft Israel — so wird immer wieder an den Beispielen der Geschichte ausgeführt — gegen seinen Gott sündigt, fällt es in allerlei Not, besonders in Feindesbedrängnis; wenn es sich dann aber wieder zu Jahve bekehrt, ist auch Gott wieder gnädig und befreit es von seinen Feinden. In diesem eintönigen Schema verläuft die Erzählung des ¶ Richterbuches (vgl. auch ¶ Königsbücher, 3). Obwohl in dieser Geschichtsbetrachtung die prophetische Grundlage unverkennbar ist, unterscheidet sie sich doch von den Propheten zunächst in dem Maßstab, nach dem Sünde und Gerechtigkeit Israels beurteilt werden. Denn während bei diesen alles auf eine wahre, werktätige Frömmigkeit ankommt, dringt jetzt das Wertlegen auf kultische Unsträflichkeit wieder ein und schiebt sich allmählich, je mehr das Zeitalter vom Geiste des Gesetzes erfüllt wird, in den Vordergrund. Besonders aber unterscheidet sich diese Geschichtsbetrachtung von den Propheten insofern, als die großen Herolde Gottes mit gewaltiger Glaubenskraft das gerechte Gericht für die Zukunft verkünden, während ihre schwächeren Nachkommen die Vergeltung in der Vergangenheit nachweisen wollen: was jenen eine herrliche Lebenspoesie war, wird diesen zu nüchterner Prosa. Die letzten Folgerungen hat dieser Geist einer erstarrten Vergeltungslehre gezogen in dem uns so wenig anmutenden Buche der ¶ Chronik (Bd. I, Sp. 1794 f), wo es unter dem Einfluß dieser Lehre zu einer Katastrophe des schlichten, geschichtlichen Sinnes gekommen ist, von der sich das Judentum niemals wieder recht erholen sollte.

5. Zugleich aber bestand, gleichfalls unter dem Einfluß der Propheten, die Vergeltungslehre auf dem Boden der Literatur der Sprüche und der Psalmen; und hier war es das Ergehen des Einzelnen, worin man die Vergeltung Gottes

erblickte. Zwar haben beide Literaturformen ursprünglich diese Lehre nicht besessen. Die Literatur der Sprüche ist ursprünglich ganz profan gewesen und hat damals nicht die Vergeltung des Gerechten, sondern den L. der „Weisheit", d. h. der praktischen Lebensweisheit, verkündet: sie will dem jungen Manne den Rat des erfahrenen Alters geben, wie er am besten in dieser Welt durchkomme. Aber später war in diese Spruchdichtung die Religion eingezogen: der Glaube an die Frucht der Weisheit hatte sich mit dem an Gottes Gericht verbunden. Schließlich war die Vergeltungslehre der Grundgedanke auch der Weisen geworden. Ein eigentümlicher Geist war so entstanden: ernst und fromm, aber zugleich weltklug und berechnend (¶ Weisheitsdichtung im AT). — Auch die individuellen ¶ Psalmen denken ursprünglich nicht sowohl an die Vergeltung. Auch wo der Fromme von Gott alles Gute erwartet oder aus den Tiefen seiner Not zu Gott um Rettung betet, denkt er, gerade in den tiefsten Psalmen nicht sowohl an eine gerechte Vergeltung seiner Frömmigkeit, sondern er ruft Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Treue an. Nicht eine Lehre ist es, die ihn bestimmt, sondern das Vertrauen zu dem getreuen Gott, der seinen Frommen nicht dem Tode lassen wird. Aber auch hier ist die Reflexion, der Gedanke an Gottes Gericht, eingedrungen. Und so wird denn auch den Psalmisten zum Kern und Stern des Glaubens, daß der Fromme gedeihen muß wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, und daß die Gottlosen wie die Spreu vergehen (Ps. 1). — So ist denn schließlich die Vergeltungslehre in allen Literaturformen zum ausschlaggebenden Gedanken geworden. Alles dies unter dem Einfluß, nicht nur der Propheten, sondern besonders auch des Gesetzes: wer nach dem Gesetz unsträflich ist, wird belohnt, der Sünder bestraft: dieser Satz wird zum Hauptsatze des jüdischen Denkens.

6. Es ist interessant, zu sehen, wie diese Lehre zugleich der Zankapfel der Parteien geworden ist, ein Schauspiel, das wir in den Psalmen gewahren. Den Frommen, die von jener Lehre leben, stehen die Abtrünnigen gegenüber, die darüber spotten. So beobachten beide Parteien an ihren Gliedern mit Aufmerksamkeit das Geschick ihres Lebens: fällt ein Frommer in Krankheit und Todesnot, so jubeln die Verächter: eure Lehre ist eitel, Gott kümmert sich um Gut und Böse nicht! Erhebt er sich aber wieder und wird gesund, so jauchzen alle Frommen: es gibt einen Gott, der auf seinen Getreuen achtet! Das sind Zustände der jüdischen Gemeinden, wie sie noch in den ¶ Salomo-Oden vorausgesetzt werden. — Begreiflich ist, daß auch die Frommen, wenn die Wirklichkeit mit dem Glauben in allzuschroffem Gegensatz kam, sei es im Leben des Volkes, sei es des Einzelnen, in schwere Anfechtung geraten mußten (vgl. ¶ Individualismus usw. im AT, 5). Solche inneren Kämpfe, am gewaltigsten im ¶ Hiobbuche dargestellt, sind auch bei den späteren Propheten (z. B. Mal 2 $_{17}$ ff) und in den Psalmen (37. 49. 73) zu erkennen und zittern noch in den „Psalmen Salomos" (¶ Pseudepigraphen des AT) nach. Verzichten aber konnte auf diesen Glauben nur die volle Entmutigung im ¶ Predigerbuche.

7. Zum Schluß der Entwicklung hat die Vergeltungslehre die Form des Glaubens an den L. erhalten. Dies ganz im Gegensatz zu der herben Ueberzeugung der Propheten, denen alles menschliche Tun niemals genügen konnte, weil sie ein unendliches Ideal vor Augen hatten, und die daher stets viel mehr von der gerechten Strafe und dem Zorne Gottes gesprochen hatten. Als aber der Wille Gottes durch das Gesetz in festen Formen niedergelegt war, erschien es dem, der mit allem Ernst den Geboten nachzukommen gesucht hatte, natürlich, daß er sich so einen gültigen Anspruch an den göttlichen L. erworben habe. Dieser Geist zeigt sich zuerst in den sogenannten „Unschuldspsalmen" (¶ Psalmen, 7. 15) und in den Stoßgebeten des ¶ Nehemia (5 $_{19}$ 13 $_{14. 22. 31}$). Im Pharisäismus ist er zur Herrschaft gekommen. Folgerungen wie diese, daß es auch überschüssige Leistungen gebe, die eines besonderen L.es sicher sind und die auch auf andere übertragen werden können, sind nicht ausgeblieben. Aber das sind nicht einzelne Ausschreitungen, sondern der Fehler liegt im Prinzip, wonach nicht, wie es in der gesunden Religion der Fall ist, das Verhältnis zwischen Menschen und Gott ein Verhältnis von Glauben und Gnade, sondern von L. und Leistung ist.

8. Eine letzte und außerordentlich bedeutsame Wendung hat dann der Vergeltungsglaube, wohl unter fremdem Einfluß, durch die Hoffnung auf die ¶ Auferstehung (: 3) erhalten. Nun heftete der Glaube nicht mehr auf dies Leben den Blick, um darin Gottes vergeltende Gerechtigkeit zu erkennen, sondern er lebte in der Erwartung eines zukünftigen Gerichts (¶ Gericht Gottes ¶ Eschatologie: II, 4) über Lebende und Tote. Dieser Gedanke des Weltgerichts, von unbeschreiblicher Wucht und Kraft, gibt der jüdischen und christlichen Religion den gewaltigen Ernst. „Irret euch nicht; Gott läßt sich nicht spotten! Denn was der Mensch säet, das wird er ernten."

9. Ebendarum ist schließlich die Vergeltungslehre, Jahrhunderte lang die liebste Hoffnung der Frommen, in tiefen und grüblerischen Gemütern umgeschlagen zu einer furchtbaren Drohung gegen den frommen Denker selbst. Denn wie nun, wenn das Gericht ihn selber unter die Sünder rechnen wird? „Was hilft es uns, wenn uns die unvergängliche Welt verheißen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben?" Solche Angst vor dem Gericht, klassisch verkörpert in dem tiefen Buche „IV Esra" (¶ Pseudepigraphen des AT), muß Paulus durchkostet haben.

So hat die Lehre von der Vergeltung mancherlei Wandelungen in der Geschichte Israels erlebt. Trotz der Verknöcherung aber, in die sie im Pharisäismus verfallen war, bleibt der tiefe Grund dieser Lehre, die Sehnsucht des frommen Gemüts, die Hand des waltenden Gottes und den Sieg des Guten und der Wahrheit zu schauen, eine unveräußerliche Grundlage der Religion.

Vgl. die biblischen Theologien; — Ueber das Judentum vgl. Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, (1903) 1906², S. 470 ff. **Gunkel.**

II. Lohn im NT.

1. Verhältnis zum Spätjudentum; — 2. Lohnfeindliche Gedanken: a) des Paulus; — b) Jesu; — 3. lohnfreundliche a) des Paulus; — b) Jesu; — 4) Verkirchlichung.

1. Die nahe Verwandtschaft der nt.lichen Frömmigkeit mit der at.lichen, aber ebenso ihr Fortschritt über die at.liche hinaus kann vortrefflich an der Stellung des L.gedankens in beiden be-

leuchtet werden. Die Idee einer vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, wonach der Mensch erntet, was er gesäet hat, steht in beiden gleich fest (Hiob 4 $_8$ Gal 6 $_7$). Wer sich wider den Willen Gottes auflehnt, d. h. Sünde tut, muß bestraft werden; wer Gottes Gebote erfüllt, wird von ihm behandelt wie von uns Menschen ein getreuer Knecht. Im späteren Judentum, zumal in dem Pharisäismus (s. I, 7), mit dem Jesus und Paulus es zu tun hatten, war dieser Gedanke von einer äquivalenten (gleichwertigen) Vergeltung dahin ausgeartet, daß man aus dem Schicksal eines Menschen seine sittliche Beschaffenheit zu berechnen sich anmaßte, mit grobem Anthropomorphismus das Glück oder den Reichtum eines Mannes als Beweis von Gottes Zufriedenheit mit ihm betrachtete und den jähen Untergang eines „Reinen" für ausgeschlossen hielt. Nicht minder schlimm war die andere Folgerung, die man daraus zog, nämlich daß der Mensch sich das Heil, irdisches Glück, dereinst einen Platz in Abrahams Schoß verdienen könne, durch strenge Beobachtung des Gesetzes sich vor zeitlichen Strafen wie vor der ewigen Höllenpein sichern, durch Mehrleistungen wie Zehntenzahlung von zehntenfreien Sachen, z. B. Minze, Dill und Kümmel (Mtth 23 $_{23}$), sich freikaufen von anderswo begangener Schuld oder, wenn solche nicht vorlag, sich ein Anrecht auf besondere Auszeichnungen von seiten Gottes erwerben.

2. a) Für derartige Anschauungen ließ die paulinische Lehre von Sünde und Gnade keinen Raum. „Wir sind allzumal Sünder" (Röm 3 $_{23}$), bedeutet bei ihm nicht bloß, was auch der Pharisäer zugegeben hätte, daß kein Mensch völlig frei von Fehle bleibt, sondern daß alle, Juden wie Heiden, seit Adams Fall unter die Sünde verkauft und darum dem Tod verfallen sind (Röm 5 $_{11-21}$ 7 $_{14\,ff}$), daß keine von unseren Taten etwas anderes als den Tod verdient und, wenn gleichwohl wir Gläubigen erlöst worden sind aus dieser Sklaverei, Vergebung der Sünden, Kraft zum Gutestun und die Gewißheit ewigen Lebens empfangen haben, wir dies nur der durch Christi Sühnetod offenbar gewordenen Gottesgnade verdanken (Röm 3 $_{24}$ Eph 2 $_{5.\,8}$), die mit dem Reichtum ihrer Geschenke das Widerspiel zu der fordernden Gerechtigkeit ist (¶ Rechtfertigung: I ¶ Sündenvergebung: I ¶ Gnade Gottes: II). Auf dem Boden des Fleisches, das wir von uns aus besitzen, wächst keine andere Frucht als Verderben; die Ernte des ewigen Lebens fällt nur dem in den Schoß, der von Gottes Gnade den Geist der Sohnschaft erhalten hat. Sonach birgt der L.gedanke für den unerlösten Menschen nur Schrecken. Er schafft ihm nur die Gewißheit des verdienten Untergangs — so heißt bei Paulus, was andere die Hölle nannten. Mit der Seligkeit dagegen wird eigentlich nicht der Mensch belohnt, sondern der Glaube, der den glaubenden Menschen von sich selbst befreit. Von einem Sich-um-Gott-verdient-machen, von Ansprüchen an ihn, von Rühmerei (Röm 3 $_{27}$) kann keine Rede mehr sein. Auch das scheinbare Wohlbefinden eines Ungläubigen ist wie das Elend des andern nur eine der Gestalten, in denen Gott die gerechte Strafe an der Menschheit vollzieht, eine Mischung von Zorn (Röm 1 $_{18}$) und Langmut (Röm 2 $_4$ 3 $_{26}$). Und irdisches Glück, auch seine feinste Form, das Ansehen eines „Gerechten" unter den Menschen, vermag der Mann nicht als Beweis von Gottes Dankbarkeit für sein Wohlverhalten aufzufassen, der Phil 3 $_8$ geschrieben hat. Er kennt nur ein unzweideutiges Urteil Gottes über den Menschen, Verdammung oder „Rechtfertigung"; jene verdient sich der Mensch, diese empfängt er — den einzigen Jesus Christus ausgenommen (Phil 2 $_{5-11}$) — geschenkweise durch Gottes Gnade (Röm 3 $_{24}$). Paulus leugnet jedoch nicht Unterschiede der Leistung zwischen den einzelnen Gläubigen; er selber hat z. B. I Kor 15 $_{10}$ mehr gearbeitet als die andern alle. Aber das schafft nicht ihm ein höheres Verdienst; denn es war die Gnade Gottes, die, mit ihm verbündet, seine Arbeitserfolge bewirkt hat.

2. b) Bei Jesus, der nicht wie Paulus geschichtliche ¶ Heilstatsachen, Kreuz und Auferstehung des sündlosen Gottessohnes, als Grenzsteine zwischen der alten und einer neuen Welt vor Augen hat, ist die Auseinandersetzung mit dem jüdischen L.begriff anders orientiert (vgl. ¶ Jesus Christus: III, C 3). Er predigt nicht den schroffen Gegensatz: einst bloß verdiente Strafe, jetzt — für die Kinder Gottes — bloß unverdienten Gnadenlohn. Aber dem, der sich etwas einbildet auf vermeintliches Verdienst gegenüber Gott, tritt er nicht minder kraftvoll entgegen. Er weiß, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse (Mtth 5 $_{45}$). Daß die von einem plötzlichen Tod Dahingerafften mit schwererer Schuld belastet sein müßten als andere Juden, hat er Luk 13 $_{1\,ff}$ als gefährlichen Wahn bestritten. Manche seiner Worte klingen so, als wenn er eher geneigt gewesen wäre, irdisches Glück als die Voranzeige des Verderbens in der Hölle zu betrachten und umgekehrt (vgl. die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus Luk 16 $_{19-31}$, besonders V. $_{25}$); die Seligpreisungen und Wehe, mit denen die ¶ Bergpredigt bei Lukas einsetzt (Luk 6 $_{20-26}$), scheinen vermittelst einer einfachen und vollkommenen Umkehrung der Verhältnisse als L. im Himmel königlichen Glanz, Ueberfluß und Herzenslust denen zu verheißen, die diesseits Armut, Hunger und Jammer getragen haben. Wäre das Jesu Meinung, so hätte er den L.gedanken, der im Spätjudentum das religiöse Verhältnis vernichtete und die Sittlichkeit entadelte, fast noch verschlechtert. Denn dem Bettler wäre damit ein Anspruch an Gott sogar ohne Rücksicht auf sein sittliches Bemühen zubemessen; vor dem Reichen und hienieden durch Glück Bevorzugten wäre anderseits die Pforte des Himmelreichs zugeschlagen. Die Gerechtigkeit Gottes wäre dadurch zu einer nach einem sehr bedenklichen Schema arbeitenden justitia distributiva (ausgleichenden Gerechtigkeit) herabgedrückt. — Natürlich ist aus solchen paradoxen Formulierungen, selbst wenn sie ihre heutige, grob anmutende Gestalt nicht erst in der Gemeinde gewonnen haben sollten, nicht der wahre Standpunkt Jesu in der L.frage zu entnehmen. Nicht der Armseligkeit, sondern der Bußgesinnung hat er das Himmelreich zugesprochen; nicht nach dem, was sie erlitten haben, sondern nach dem, was sie leisten, schätzt er die Menschen ein. Die Bitte um Vergebung der Sünden gehört in unser tägliches Gebet, nicht, weil Gott solch einen Ausdruck der Bescheidenheit bei uns wünscht, sondern weil in uns das Gefühl für die Fülle und Größe unserer Pflicht lebendig erhalten werden muß; denn unerbittlich wird Gott

seine Schulden von jedem einfordern, der seinen Mitmenschen gegenüber als Gläubiger hart verfährt. Der Satz Luk 14_{11} 18_{14}: „Wer sich selbst erniedrigt, nur der wird erhöht werden," ist ja nicht eine Mahnung zu freiwilliger Armut, sondern, im Gegensatz zu dem Gebahren der tugendstolzen Pharisäer, ein Hinweis auf die Unfähigkeit der Menschen, Gott volles Genüge zu leisten. „Wenn ihr getan habt alles, was euch befohlen war, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte und haben nur getan, was wir zu tun schuldig waren" (Luk 17_{10}). Damit schließt Jesus jeden Gedanken an ein Extraverdienst aus; für sein Empfinden war doch auch schon der, der alles getan zu haben meinte, der Selbstüberhebung schuldig. Ein Bestehen im Weltgericht (Mtth 25_{31-46}) glückt nur denen, bei denen die Großherzigkeit des Richters schlichte Aeußerungen ihres Mitgefühls als ihm selber dargebrachte Liebesbeweise wertet; wer könnte unter dem Haufen der auf die rechte Seite Verwiesenen sich einen Mann denken, der mit Gott über den ihm für seine Tugendleistungen zustehenden L. abzurechnen versuchte? Die sittlichen Forderungen Jesu (¶ Sittlichkeit des Urchristentums: A) sind so hoch gespannt, daß niemand sie aus eigener Kraft erfüllen kann (Mrk 10_{18}). Und selbst wenn ers könnte, wäre die Erwartung eines entsprechenden L.es als Triebfeder für sein Handeln dadurch ausgeschlossen, daß Jesus — mit dem Paulus in diesem Punkte völlig übereinstimmt, Röm 13_{8-10} — die Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mrk $12_{30\,f}$) als die Krone und das Fundament aller Sittlichkeit feiert: man kann aber nicht zugleich aus Liebe und mit dem egoistischen Trachten nach der Belohnung solcher Liebe handeln.

3. a) Gleichwohl hat Jesus den L. b e g r i f f a u s s e i n e r E t h i k n i c h t a u s g e s c h a l t e t. Auch P a u l u s nicht völlig. Einzelne Wendungen in Röm 2_{5-11} II Kor 5_{10}: „Jeder wird empfangen, je nachdem er bei Leibesleben gehandelt hat, sei es nun gut oder böse" (vgl. ¶ Eschatologie: III, 3 e), ließen sich wohl als Nachklänge jüdischer Vorstellung erklären. Aber schon I Kor 3_{8-15} entwickelt er einen ganz eigentümlichen Gedanken. Von den Mitarbeitern des Apostels am Bau der neuen Gottesstadt werden die Einen, deren Werk die Feuerprobe aushält, L. empfangen; den andern, bei denen es verbrennt, geht der L. verloren, nur für ihre Person werden sie mit knapper Not das Heil erreichen; wer dagegen den Tempel Gottes hat vernichten helfen, verfällt der Vernichtung. Nach V. $_8$ ist auch innerhalb der ersten Klasse der L. wieder verschieden; Apollos z. B. wird einen anderen als Paulus erhalten. Die himmlische Gemeinde, deren Abbild die irdische ist, wird ebenso wie diese nicht eine stumpfsinnige Gleichheit aufzeigen, sondern eine wundervolle Harmonie der mannigfaltigsten Töne. Das mag der Einzelne seinen L. nennen, wenn er im Jenseits an einer ebenso bevorzugten Stelle steht, wie auf Erden; es ist aber nur die geradlinige Fortsetzung der Bahn, die das auf ihn gelegte Maß von Geist Gottes bereits hier unten mit ihm eingeschlagen hatte. Fast naiv klingt, wie Paulus I Kor 9_{15-18} dem Wunsch des Individuums, sich aus eigener Freiheit ein Sonderverdienst zu erwerben, entgegenkommt. Da will er selber wieder seinen besonderen L., seinen „Ruhm" haben und leistet darum etwas, was ihm nicht wie die Apostelarbeit als Pflicht auferlegt ist: er nimmt nämlich keine Bezahlung für seine Arbeit an, trotzdem er eine solche zweifellos beanspruchen dürfte. Er behält also den L.gedanken, mit dem er in der Konstruktion des religiösen Verhältnisses zwischen Menschen und Gott rücksichtslos aufgeräumt hat, doch als Ansporn zu sittlicher Kraftentfaltung bei, als eine der Wirkungen eines neuen, aus dem Geist geborenen Ehrgeizes.

3. b) Deutlicher indes tritt der tiefe Sinn eines gereinigten L.gedankens in den Evangelien hervor. J e s u s redet fast auffällig oft von der Sicherheit des L.es für jede gute Tat, z. B. Mrk 9_{41}. Luk $6_{33\,f}$ wird sogar das Wort „Dank" gebraucht für das, was 6_{23} und $_{35}$ L. ist. Zuletzt gehen auch bei Jesus die Menschen endgültig von einander, die Guten in den Himmel, die Bösen, d. h. die Unbußfertigen oder Ungläubigen in die ewige Pein (¶ Eschatologie: III, 3 e). Ja, Jesus hält nicht einmal immer darauf, daß man die Auszahlung des Dankes erst im Himmel zu erwarten habe (Luk 18_{30}!). Für Propheten und Gerechte (Mtth 10_{41} vgl. 5_{19}) gibt es droben einen außerordentlichen L.; es gibt ja auch verschiedene Grade der ¶ Verdammnis (Mrk 12_{40}). Mtth $7_{1\,f}$. scheint er den Vergeltungsgedanken schlechthin als Begründung für ein Sittengebot zu verwenden: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet," neben $5_{44\,f}$: „Liebet eure Feinde, damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters werdet." Das letzte ist seine eigene Sprache, anderswo redet er nach der Art der Väter. Aber pharisäische Folgerungen aus seinen L.versprechungen sind dadurch ausgeschlossen, daß er den L. als aus der Gnade fließend auffassen und als Maßstab der L.zahlung bei Gott eine grenzenlose Gnädigkeit erkennen lehrt. Die Parabel von den Weingärtnern (Mtth 20_{1-16}), die trotz sehr verschiedener Arbeitszeit alle den vollen Tageslohn erhalten, soll im Blick auf jüdische L.gedanken die Verkehrtheit geißeln, die, wo sie von Gott das Höchste, was sie erwarten darf, empfängt, es fertig bringt, sich darüber zu beschweren, daß andere eine im Verhältnis noch reichere Entlohnung empfangen. Für den Frommen in Jesu Sinn ist der L. kein Rechtstitel, den er Gott entgegenhalten darf, — wehe uns, wenn Gott statt mit Gütigkeit nach strengem Recht mit uns abrechnen wollte. Sondern es ist das erhebende Bewußtsein, das uns durch das Leben geleitet: der Vater im Himmel sieht alle meine Werke und kennt meines Herzens Geheimnisse, und wo immer ihm etwas an mir und meinem Tun wohlgefällt, bleibt es bei ihm unvergessen. Mit andern Worten: der L. wirkt bei dem Frommen nicht als Triebfeder für sein Handeln; der Fromme liebt nicht den Feind, er verläßt nicht Vater und Mutter, Haus und Hof, w e i l er den auf solche Opfer und so viel Selbstbezwingung gesetzten L. einheimsen möchte. Aber er freut sich des L.es, weil darin für ihn der Segen, der Erfolg seiner Arbeit gewährleistet liegt. Er verzichtet auf alle Taxen, alle Verträge über das Wann und Wo der L.zahlung. Er hat die L.vorstellung auch nicht etwa nötig, um von Gott den Schein der Unbilligkeit abzuwehren: L. ist ihm die Gewißheit, daß er auch etwas zur Ehre Gottes beiträgt. So notwendig wie Mrk $4_{26\,ff}$ auf das Säen das Ernten folgt, so notwendig auch der L. auf die

treue Arbeit. Wenn Paulus das Ende aller Weltgeschichte dahin zusammenfaßt, daß Gott ist alles in Allem, oder wenn er Röm 8 $_{35-39}$ jubelt: „Nichts kann uns trennen von der Liebe Christi“, oder wenn er Röm 8 $_{28f}$ im größten Stil den Satz begründet, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten dienen müsse; wen Gott vorhergesehen habe, den habe er sogar schon verherrlicht, so gibt er damit dem nt.lichen L.gedanken einen klassischen Ausdruck. Uns ist ein L. von Gott verheißen, das will sagen: unserer Sache ist der Sieg gewiß, ihr gehört die Ewigkeit. — Der Satz des Paulus I Kor 15 $_{19}$: „Wenn wir nur in diesem Leben unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben, so sind wir die erbärmlichsten von allen Menschen“ könnte der Ausdruck einer Gesinnung sein, die einen christlichen Wandel mit dem Verzicht auf irdisches Glück und Lust für eine wahnsinnige Torheit hielte, wofern diese Opfer nicht im Jenseits bezahlt würden: der Zusammenhang zeigt, daß Paulus das gerade Gegenteil meint. Es gibt für ihn nur ein wirkliches Elend, nur eine Verzweiflung; das wäre die an unserer und Christi Auferstehung, d. h. an der Ewigkeit des durch Gottes Erlösungswerk Geschaffenen, des Guten.

4. Wo im ¶ Johannesevangelium die L.vorstellung gestreift wird, fühlen wir uns in gleicher Höhe wie bei Jesus und Paulus.

Dem Ideal hat allerdings bald die Wirklichkeit Widerstand geleistet. Geschichten wie Mtth 19 $_{27-29}$ und 20 $_{20-28}$ zeigen, wie schwer es Jesus wurde, das selbst- und eifersüchtige L.verlangen auch nur in seiner nächsten Umgebung auszurotten. In der Stimmung der Pastoralbriefe (¶ Paulusbriefe) und der ¶ Offenbarung Joh (vgl. auch II Joh 8) drängt sich der alte massive L.gedanke als sittliches Motiv wieder vor. Dann nahm die Idee von dem neuen Gesetz Christi ihren Einzug in die Kirche (¶ Gesetz: II, 2; III, 2), diesem Gesetz, in dessen freiwilliger Erfüllung die Gläubigen wetteifern (Barnabasbrief 2 $_6$ Jak 1 $_{25}$ 2 $_8$). Nun hielten bloß Faktoren wie Sühnetod Christi, Sakramente, Fürbitte der Heiligen u. dgl. den Rückfall in alle Fehler der Gesetzesreligion auf. Die Angst eines neuen Buchstabendienstes war da und die Gefahr bequemen Sichverlassens auf die kirchlichen Institutionen. Der L. war wieder nicht bloß eine Sache Gottes, die man ihm getrost überließ, sondern eine den Verstand und das Gewissen der Gläubigen belastende Angelegenheit. Die Auseinandersetzung mit ihr hat gerade bei den ernstesten Christen die beste Kraft oft nutzlos verschlungen (¶ Verdienst).

Wilhelm Neveling: Die nt.liche Lehre vom L. (RhPr VII, H. 1), 1886; — Ludwig Ihmels: Der L.gedanke und die Ethik Jesu, 1908; — H. J. Holtzmann: NT.liche Theologie I, 1911², S. 258 ff; — O. Kirn in RE³ XI, S. 605 ff. Jülicher.

III. Lohn, dogmengeschichtlich, dogmatisch, ethisch, ¶ Verdienst ¶ Vergeltung.

IV. Lohn und L.systeme (nationalökonomisch).

1. L.politik; — 2. L.systeme (Löhnungsmethoden).

1. Die moderne L.politik stammt aus der Praxis der englischen Gewerkvereine, die es als Hauptaufgabe betrachten, für eine angemessene Höhe der Löhne Sorge zu tragen (¶ Gewerkschaften). Ihre L.politik hat das Ziel, einen „Standard-L.satz“ zu sichern, der ein Mindestlohn ist, nicht etwa, wie von manchen behauptet wird, eine gleichmäßige Bezahlung für Geschickte und Ungeschickte. Um den Mindestlohn zu sichern, suchen die Gewerkvereine durch Arbeitslosen-Unterstützung und Altersversorgung eine ungesunde Ueberfüllung des Arbeitsmarktes zu verhindern und so indirekt auf die L.bildung einzuwirken. Ihr Hauptmittel aber ist die direkte Festsetzung der Löhne durch den sogenannten kollektiven Vertragsschluß. Es ist ein grundlegender Glaubenssatz der Gewerkvereine, daß in einem auf der Konkurrenz beruhenden Industriesystem die Herabdrückung der Lebenshaltung sich nur dann verhindern läßt, wenn die Arbeitsbedingungen durch einen gemeinsamen Vertragsschluß, nicht aber durch individuelle Verträge festgesetzt werden. Aus diesem Glaubenssatz der englischen Gewerkvereine sind die sogenannten Tarifverträge (¶ Arbeitsvertrag ¶ Tarif usw.) entstanden, die heute in fast allen Industrieländern ein Hauptmittel der L.politik bilden. Unterstützt wurden die Bemühungen der Arbeiter in den letzten Jahrzehnten dadurch, daß sich öffentliche Körperschaften entschlossen, für Tarifverträge und für die Festsetzung von Mindestlöhnen einzutreten. Da sich das System in England bewährte, machte in Deutschland die württembergische Regierung den Anfang damit, daß sie den Behörden empfahl, solche Unternehmer zu bevorzugen, die mit ihren Arbeitern Tarifverträge abgeschlossen hätten. Es folgten dann einige süddeutsche Städte mit dem Beschlusse, bei städtischen Arbeiten mit tariftreuen Unternehmern abzuschließen. Im Jahre 1908 erteilte die bayrische Regierung den ihr untergeordneten Instanzen die Weisung, ähnlich zu verfahren, und allmählich folgen auch die norddeutschen Staaten und Städte diesem Vorbilde. Bei der großen Bedeutung, welche Staat und Gemeinde in Deutschland als Auftraggeber haben, dürfte die behördliche Anerkennung der Tarifverträge und Mindestlöhne von großem Einfluß auf die allgemeine L.politik sein.

2. Die Praxis hat, um ihren mannigfachen Bedürfnissen zu entsprechen, eine fast unübersehbare Reihe von Löhnungsmethoden geschaffen. Da gibt es „sinkende Stücklöhne“, „stetige Prämiensysteme“, „unstetige Prämiensysteme“, „amerikanische Progressivsysteme“, „Zeitakkordlöhne“ usw. usw. Alle bestehenden Löhnungsmethoden aber lassen sich trotz ihrer Mannigfaltigkeit und ihrer scheinbaren Regellosigkeit nach folgenden Hauptformen ordnen:

a) das Zeitlohnsystem, d. h. die Löhnung des Arbeiters noch der Dauer der Arbeit. Es ist das die primitivste Methode, allerdings heute noch in den meisten Ländern verbreitet und nur in den vorgeschrittenen Gebieten allmählich durch das Akkordsystem verdrängt;

b) der Akkordlohn ist die Bemessung des Lohnes nach dem Erfolge der Arbeit. Hier besteht der Vorteil, daß der L. der Leistung entsprechend geregelt werden kann, jedoch die Schwierigkeit, die Leistung zu kontrollieren und nach ihrem Werte abzuschätzen;

c) Zeitlohn mit Prämienzuschlägen, d. h. der Arbeiter erhält einen bestimmten Tagelohn und außerdem Prämien, die entweder beim Erreichen eines bestimmten Arbeitserfolges oder bei Ersparnis einer gewissen Materialmenge oder bei Vermeidung von Feh-

lern bezahlt werden;

d) Akkordlohn mit Prämienzuschlägen. Ebenso wie das Zeitlohnsystem läßt sich das Akkordsystem durch Prämien ergänzen. Soweit das Qualitäts- und Ersparnisprämien sind, unterscheiden sie sich in ihrer Wirkung nicht sonderlich von den Zeitlohnprämien. In der amerikanischen Industrie aber ist man dahingekommen, den Schnelligkeitspreis des Akkordsystems noch durch Quantitätsprämien zu verschärfen. Dieses intensive System läßt sich jedoch in der Praxis nur selten durchführen.

e) Die Teilungssysteme. Alle Prämiensysteme zeigen den Fehler, daß sich sogenannte Unstetigkeitspunkte nicht vermeiden lassen. In plötzlichen Sprüngen steigt der L., so daß der Arbeiter, der dem entscheidenden Punkte nahe ist, sich leicht überarbeitet. Aus diesen Gründen bemühte man sich, Systeme zu finden, die den Verdienst des Arbeiters nicht unstetig stufenweise steigern, bei denen vielmehr eine allmähliche stetige Steigerung des Stundenverdienstes eintreten sollte. Nach zahlreichen Experimenten schlug ein amerikanischer Ingenieur einen Weg ein, der seitdem von vielen Industriellen beschritten worden ist und sicherlich eine Zukunft hat. Ich garantiere den Arbeitern, so erklärte der amerikanische Ingenieur, einen bestimmten Zeitlohn, gleichzeitig aber teile ich den Akkordgewinn zwischen Arbeiter und Unternehmer. Ueber die Art der Teilung konnte man natürlich die verschiedensten Vereinbarungen treffen, und die zahlreichen amerikanischen Prämiensysteme, die es heute gibt, unterscheiden sich meist von einander nur durch die Art der Gewinnteilung. Anfangs wurden die neuen Methoden von den Arbeitern sehr mißtrauisch aufgenommen. Man glaubte in der Teilung des Akkordgewinnes eine Ungerechtigkeit zu sehen und hat besonders in Deutschland dem neuen System Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Man beachtete zu wenig, daß die neuen Methoden zwischen dem extensiven Zeitlohn und dem intensiven Akkordlohn eine Vermittelung suchen, um die Mängel beider Systeme zu vermeiden. Allmählich aber dringt diese Erkenntnis durch, und heute befürworten die englischen Arbeiterverbände gemeinsam mit den Industriellen die neuen Teilungsmethoden, da sie Mittel seien, um die Akkordstreitigkeiten zu vermeiden und die Produktion der Industrie zu erhöhen.

Otto v. Zwiedineck-Südenhorst: L.theorie und L.politik, 1901; — Ludwig Bernhard: Die Akkordarbeit in Deutschland, 1903; — Ders.: Handbuch der Löhnungsmethoden, 1906. Bernhard.

Lohr, 1. August (1813—68), ¶Hessen: III, 3

2. Wilhelm (1839—1906), ¶Hessen: VIa, 3.

Loisy, Alfred, französischer Modernist, geb. 1857 in Ambrières (Dep. Marne) studierte in St. Dizier und Châlons sur Marne, wurde 1879 Priester, 1880 Pfarrer in Landricourt, 1881 Professor für hebräische Sprache und biblische Exegese am Institut catholique in Paris. Durch seine 1890 veröffentlichte Histoire du Canon de l'Ancien Testament und durch die 1892 von ihm gegründete Zeitschrift L'Enseignement biblique, in der die historisch-kritische Methode auf die Probleme der Bibelwissenschaft angewandt wurde, kam er 1892 in Konflikt mit der konservativen Schule, in dem ihm 1893 durch Erzbischof ¶Richard der Lehrauftrag entzogen wurde. L. stellte das Erscheinen seiner Zeitschrift ein und zog sich nach Neuilly (Dep. Seine) zurück, wo er bis 1899 als Beichtvater am Institut der Dominikanerinnen wirkte. Von 1900 bis 1904 hielt er freie Vorlesungen über biblische Probleme an der Ecole pratique des Hautes Etudes in Paris. In dieser Zeit entstanden die Bücher, die das Wesen des ¶Reformkatholizismus in klassischer Weise darstellen. Den Anlaß zu erneutem öffentlichen Hervortreten gaben ihm ¶Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, die 1902 in französischer Ausgabe erschienen. L. trat Harnack 1902 in dem Buch „L'Evangile et l'Eglise" entgegen. Für L. besteht der Grundfehler der Harnackschen Auffassung darin, daß er das Wesen des Christentums allein aus den historischen Urkunden des Lebens Jesu, den synoptischen Evangelien, herleiten will. Was H. als das Wesen des Christentums bietet, ist ferner nach L. nicht aus diesen Quellen geschöpft, sondern er hat die religiösen Gedanken des modernen Protestantismus in diese Quellen hineingelegt. Für die streng historisch-kritische Forschung ist Jesus nach L. nichts anderes als der nationaljüdische Messias. Was vor und nach seinem Erdenleben liegt, seine absolute Bedeutung, seine Auferstehung und Himmelfahrt, kann nicht Gegenstand geschichtlicher Erkenntnis werden. Auch für die Fixierung des Inhalts seiner Lehre versagt, bei der trümmerhaften Ueberlieferung seiner Worte, die rein historische Untersuchung. Aber es ist nach L. überhaupt verkehrt, das Wesen des Christentums nur in seinen historischen Ursprüngen zu suchen. Jesus war nicht der Träger einer ein für allemal fertigen Offenbarung, sondern der Anfänger einer religiösen Bewegung, deren Kraft und Reichtum im Lauf ihrer Entwicklung zu immer vollerem Ausdruck kommt. Vollkommenen Aufschluß über das Wesen des Christentums bietet erst das Dogma der Kirche in seiner durch die Jahrhunderte fortgehenden Entwicklung, deren Reinheit durch die Unfehlbarkeit ihres Hauptes verbürgt ist. Das Buch L.s mit seiner unerhört kühnen Preisgabe des historischen Wertes der Evangelien wurde vom Erzbischof Richard schon am 17. Jan. 1903 für die Pariser Diözese verboten. Als andere Bischöfe seinem Beispiel folgten, zog L. die zweite Auflage seines Buches aus dem Buchhandel zurück, ohne dadurch seine Gegner beruhigen zu können. Mit dem Buch Autour d'un petit livre (1903), in dem er seine Ideen noch ausführlicher begründete, goß er erst recht Oel ins Feuer und rief die Gegner (¶Latty, ¶Le Camus u. a.) zu neuen Angriffen auf. Erzbischof Richard verbot den Zöglingen des Institut catholique den Besuch der Vorlesungen L.s. Am 4. Dezember 1903 wurden L.s Bücher (l'Evangile et l'Eglise, Etudes évangéliques, 1902, Autour d'un petit livre, Le quatrième Evangile, 1903) zugleich mit zwei Werken des Abbé ¶Houtin auf den Index gesetzt. L. war zu einer bedingten Unterwerfung geneigt, zu einem unbedingten Widerruf konnte er sich nicht entschließen. Doch stellte er seine Vorlesungen an der Sorbonne im Frühjahr 1904 ein und zog sich auf das Gut seines Schülers, des Assyriologen Fr. ¶Thureau-Dangin nach Garnay au delà de Dreux, später nach Ceffonds (Dep. Haute-Marne) zurück.

Durch den ¶ Syllabus und die Enzyklika von 1907, durch die außer ¶ Tyrrel vor allem L. getroffen werden sollte, wurde L. wieder auf den Plan gerufen: seine Simples réflexions sur le décret Lamentabili et sur l'Encyclique Pascendi sind eine kühne Absage an die Theologie des Vatikans, die Pius X am 7. März 1908 durch die Exkommunikation L.s beantwortete. Seit April 1909 wirkt L. am Collège de France auf dem durch den Tod Jean ¶ Révilles erledigten Lehrstuhl für Religionsgeschichte.

L. vf. noch: Histoire du Canon du nouveau Testament, 1891; — Histoire du texte et des versions de l'ancien Testament, 2 Bde., 1892—93; — Le livre de Job, 1892; — Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse, 1901; — La religion d'Israël, 1901; — Les Evangiles synoptiques, 2 Bde., 1908; — Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, 1908; — Leçon d'ouverture, 1909; — A propos d'histoire des religions, 1911. — Ueber L. und seine Gegner vgl. A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIX. siècle, 1902; — Ders.: La question biblique au XX. siècle, 1906; — G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903; — A. Jülicher in ChrW 1909, S. 315 ff. 345 ff. — Weiteres bei ¶ Reformkatholizismus. **Lachenmann.**

Lokalgemeinden ¶ Gemeindeverfassung ¶ Gemeinde.

Lokalkirchengeschichtsschreibung ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a; 2 b; 4.

Lokalschulaufsicht ¶ Schulaufsicht.

Lollharden (Lollarden). Mag auch der L.-name älteren Ursprungs sein als gemeinhin angenommen wird, in England galt er als Spott- und Schimpfname für die Anhänger ¶ Wiclifs und wurde, strenge genommen, in den Bullen Gregors XI geprägt, in denen sich das Wort lollium, das Unkraut, zu wiederholten Malen findet. So, als die Unkrautsäer, wurden schon von Wiclifs Zeitgenossen dessen Schüler und nächste Freunde bezeichnet, die als poor priests, als Wanderprediger, in Armut leben und, an kein Gelübde gebunden, Gottes Gesetz, d. i. die Bibel, in Kirchen und auf Kirchhöfen, auf Straßen und öffentlichen Plätzen verkünden, die in der Kirche vorhandenen Mißbräuche aufdecken und ohne Zutun der Bischöfe ihre Priester weihen. Nach Wiclifs Tod ragen Nicolaus von Hereford, John Aston und der langjährige Gehilfe Wiclifs John Purvey hervor; ihnen tritt eine Zahl von reichen und durch gesellschaftliche Stellung ausgezeichneten Männern, wie der Graf von Salisbury, John von Montacute, William Nevil, Richard Stury, Lewis Clifford, Thomas Latimer u. a. zur Seite, auf deren Gütern sie ihrer Aufgabe nachkommen. Der L.name geht von den Führern allmählich auf die ganze Partei Wiclifs über; ihre Zahl wächst besonders im Sprengel von Lincoln stark an. Das Wachstum der Partei wurde selbst durch den Tod Wiclifs nicht gehemmt, so daß sie 1395 es wagen durften, in einer dem Parlament überreichten Denkschrift ihre Grundsätze darzulegen und dessen Mitwirkung bei der Durchführung kirchlicher Reformen in Anspruch zu nehmen. Aber sie erreichen ihre Absichten nicht, vielmehr tritt schon seit dem folgenden Jahre mit dem neuen tatkräftigen Erzbischof Thomas Arundel von Canterbury und noch mehr mit der neuen Dynastie Lancaster eine schwere Verfolgung ein; das Gesetz de comburendo haeretico (1400) macht die Auslieferung ketzerischer Schriften zur Pflicht und überliefert überwiesene L. dem Flammentod. Die Verbreitung biblischer Texte und kirchlicher Schriften wird (1408) strengstens verboten und (1417) der vornehmste Förderer der L., Sir John Oldcastle Lord Cobham, hingerichtet. Die L. sanken aus ihrer bisherigen Stellung einer kirchlich-politischen Partei zu einer in Verborgenheit kümmerlich fortbestehenden Sekte herab, für welche die schlimmsten Tage mit den Hussitenkämpfen (¶ Hus) kamen. Seit der Mitte des 15. Jhd.s sind nur noch Laien (Bibelmänner) als L. tätig; wir finden sie in Schottland und England noch bis in die ersten Jahrzehnte des nächsten Jhd.s. Ja sie schienen einen neuen Aufschwung zu nehmen, trafen dann aber mit der größeren, vom Kontinent ausgehenden reformatorischen Bewegung (¶ England: 1 ¶ Schottland) zusammen, in der sie allmählich aufgingen.

Quellen und Darstellungen bei R. Buddensieg in: RE XI³, S. 615 ff, und J. Loserth: Geschichte des Mittelalters, 1903, S. 389—392; — Hauptwerk: G. Lechler: J. v. Wiclif II, 1873. **J. Loserth.**

Loman, Abraham Dirk (1823—97), holländischer evg. Theologe. Geb. im Haag, zuerst Prediger der Lutherischen Gemeinde in Maastricht, 1849 in Deventer, 1856 Professor der Theologie am Lutherischen Seminar zu Amsterdam, seit 1877 zugleich Professor an der Städtischen Universität, 1893 kraft Gesetzes emeritiert. Seine Osterpredigt „Wat zoekt gij den levende bij de dooden? (1862) und eine Vortragsserie („Die Bibl. Berichte über das Leben Jesu"), innerhalb deren L. über Het evangelie van Johannes sprach (1865), gab schon in den 60er Jahren Anlaß zu schweren kirchlichen Erschütterungen. Neue Kämpfe knüpften sich an die von ihm in der Synode vertretene Forderung eines Tadelvotums für den Synodalausschuß, der einen Kandidaten aus Gründen des Bekenntnisstandes abgewiesen hatte. Das größte Aufsehen erregte 1881 sein Vortrag in der Freien Gemeinde zu Amsterdam über die nur symbolische Bedeutung der Christusgeschichten (Jesus ist nur eine poetische Verkörperung des jüdischen Volkes in seinen Schicksalen, seiner religiösen Eigenart und der galiläischen religiösen Reformbewegung) und in der Folgezeit seine Bestreitung der Echtheit der ¶ Paulusbriefe. Merkwürdigerweise sah L. seine symbolische Auffassung der Christologie nicht nur als ein Mittel an zur Versöhnung von Glauben und Wissenschaft, sondern auch zur Versöhnung der Richtungen innerhalb der Theologie: beide Richtungen können in denselben Worten ihren Glauben an Christus bekennen; nur verstehen die einen darunter den allegorischen, die andern den metaphysischen Christus!

Größere Schriften hat L. nicht veröffentlicht außer seinen Bijdragen ter inleiding op de Johanneïsche Schriften des NT, 1865; — Die Resultate seiner Untersuchungen zu den neutestamentlichen Einleitungsfragen und zur Geschichte des Urchristentums sind niedergelegt in der ThT, deren Mitredakteur er war, und in De Gids. — Zur Christusfrage vgl. Het oudste Christendom (in: De Stemmen uit de Vrije Gemeente, 1881); — De zoogenaamde symbol. opvatting van de Evangel. geschiedenis, 1884 (gegen J. ¶ Cramer) und De oorsprong van het geloof aan Jezus opstanding (in: De Gids 1888). — Ueber seine Kritik der Paulusbriefe vgl. Quaestiones Paulinae und weitere Aufsätze in der ThT 1882 und 1886, darunter besonders seine Abwehr van ¶ Manens in Paulus en de Kanon, 1886. — Ueber L. vgl. H. U. ¶ Meyboom: Levensbericht van A. D. L., 1898; —

Jaarboek van de koninklijke Akademie der Wetenschappen, 1879, S. 3—41 (von J. ¶ Völter); — RE³ XI, S. 626 bis 630. A. Schowalter.

Lombard, Alexandre Etienne (1810 bis 1887), ¶ Sabbath und Sonntag.

Lombardei, Lombarden, ¶ Mailand, 1 ¶ Langobarden. Vgl. auch ¶ Friedrich I Barbarossa ¶ Friedrich II ¶ Honorius III ¶ Gregorius IX.

Lombarden (Pauperes Lombardi) ¶ Waldenser.

Lombardische Kongregation von der Observanz ¶ Hieronymiten, 3.

Lombardus, Petrus, ¶ Petrus Lombardus.

Lombroso, Cesare (1836—1909), Psychiater, geb. zu Verona, zuerst Militärarzt, 1864 Professor in Pavia, 1876 in Turin, bekannt geworden durch seine Untersuchungen über den Verbrecher und das Genie. Schon als Militärarzt hatte er zahlreiche Schädelmessungen vorgenommen; über seine Lehre vom geborenen Verbrecher, seine Theorie vom Zusammenhang der verbrecherischen Handlungen mit gewissen körperlichen Erscheinungen vgl. ¶ Strafrechtsreform ¶ Zurechnung. Vom Genie suchte er zu zeigen, wie eng es mit pathologischen Erscheinungen verknüpft sei; abnormem Wachstum des Gehirns entspreche eine Entartung anderer Teile unseres Organismus und ihrer Funktionen. Sozialist und Atheist, wurde er in späteren Jahren zugleich Spiritist.

L. gab die Zeitschrift Archivio di psichiatria, scienze penale ed antropologia criminale heraus. — Seine Hauptwerke sind ins Deutsche übersetzt: Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung, 3 Bde. 1887—95; — Genie und Irrsinn (in Reclams Univ.-Bibliothek); — Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens, 1902. — Ueber L.: Hans Kurella: C. L. und die Naturgeschichte des Verbrechers, 1892. — Weiteres bei ¶ Strafrechtsreform. M.

Lommatzsch, Siegfried (1833—97), evg. Theologe, Enkel Schleiermachers, geb. zu Berlin, 1870 Privatdozent, 1879 a.o. Professor daselbst.

Verf. u. a.: Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen, 1872; — Luthers Lehre, 1879; — Geschichte der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, 1889. M.

van Londerseel, Ahasverus, ¶ Buchillustration, 3 (Sp. 1394).

London, Universität. Die Universität L. verdankt ihr Entstehen einer 1825 von dem Dichter Th. Campbell ausgehenden Bewegung, der sich Lord H. Brougham, J. L. Goldsmith und andere einflußreiche, meist der Gemeinde des Dr. Cox von Hackney angehörige Dissenters anschlossen. Da an den beiden damaligen englischen Universitäten ¶ Cambridge und ¶ Oxford fast ausschließlich Angehörige der anglikanischen Staatskirche Aufnahme fanden, so war das Bedürfnis nach einer Universität, die unabhängig von jedem Glaubensbekenntnis sein sollte, vorhanden. Die Gründungsurkunde wurde am 11. Febr. 1826 unterzeichnet und im Oktober 1828 das sogenannte University College als University of London eröffnet; Lehrgegenstände waren Sprachen, Mathematik, Physik, Geistes- und Moralwissenschaften, englisches Recht, Geschichte der politischen Wissenschaften. Daß der theologische Unterricht ganz ausgeschlossen war, erregte bei einem Teil der Gründer, unter denen Männer fast jeder Glaubensrichtung vertreten waren, Bedenken; es kam daher im August 1829 zur Gründung des Kings College (eröffnet am 8. Oktober 1831), dessen Lehrplan außer den obigen Lehrgegenständen auch den „Unterricht in den Lehren und Pflichten des Christentums nach den Formen des anglikanischen Kirchentums" umfaßte. Das Recht, Grade verleihen zu dürfen, verweigerte die Regierung beiden Kollegs, trennte 1836 die University of London von diesen beiden „lehrenden" Kollegs (die 1836 neue Statuten erhielten und der Universität „affiliiert" wurden) und beschränkte ihre Wirksamkeit auf die Abhaltung von Prüfungen und Erteilung von akademischen Graden. Das Bedürfnis nach einer Reform führte schließlich zu der University of London Act von 1898, die einen Kompromiß darstellt zwischen den Bestrebungen, einerseits eine lehrende Universität zu schaffen und dabei die schon bestehenden Institute zu benutzen, anderseits den Charakter einer Prüfungsbehörde beizubehalten. Seit der 1900 durchgeführten Reorganisation übt die Universität sowohl eine Prüfungstätigkeit aus durch (1909: 218) jährlich vom Senat gewählte und angestellte Examinatoren wie auch eine umfassende Lehrtätigkeit und zwar teils selbst, teils durch 27 wissenschaftliche Anstalten, die in L. und der weiteren Umgebung im Lauf der Zeit entstanden waren und der Universität nunmehr eingegliedert wurden. — Die Organisation der Universität ist ähnlich der von Cambridge und Oxford. Die Universität hat als Visitor den König, einen Kanzler, Vizekanzler und Präsidenten. Der Senat besteht aus dem von der Krone ernannten Kanzler, dem Vorsitzenden (Chairman) der Convocation (s. unten) und 54 von der Krone, der Convocation, den Fakultäten und Kollegs usw. ernannten Mitgliedern und ist die oberste leitende Körperschaft; er hat 3 ständige Komitees: den akademischen Rat für die internen Studenten, den Akademischen Rat für die externen Studenten und den Board für die Ausbreitung der Universitätsbewegung (University Extension; ¶ Cambridge, Sp. 1562 ¶ Volksbildungsbestrebungen). Die Convocation (¶ Oxford) besteht aus dem Kanzler, dem Vizekanzler, allen Mitgliedern der 3 ständigen Komitees des Senates und bestimmten eingeschriebenen Graduierten der Universität. Das Lehrpersonal besteht aus 2 Kategorien: den angestellten Lehrern (appointed teachers), d. h. den Professoren und Dozenten, die unmittelbar von der Universität angestellt sind, ferner aus den anerkannten Lehrern (recognised teacher), d. h. den Lehrern der verschiedenen Schulen der Universität und anderer Anstalten, an denen unter Aufsicht der Universität eine Lehrtätigkeit ausgeübt wird. Neben diesen sind auch noch Hilfskräfte, Assistenten usw. vorhanden. Die appointed (1909: 57) und recognised teachers (1909: 842) bilden die 8 Fakultäten der Universität (Theologie; Künste; Recht; Musik; Medizin; Naturwissenschaften; Ingenieurwesen; Oekonomische und politische Wissenschaften einschließlich Handel und Industrie); jede Fakultät wählt ihren Dekan. Die Zahl der Studenten betrug 1909 an 11 600 (ohne die Abendschüler des Kings College und die Schüler des City and Guilds Central Technical College); den Prüfungen unterzogen sich 1908 11 836 Kandidaten. Von den inkorporierten Kolleges sind 5 für Theologie.

Encyclopaedia Britannica[11] XXVII (1911), S. 772 f; — Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt, Jahrgang 1910 bis 1911, S. 660—76 (über Statistik usw.); — Minerva, Handbuch der gelehrten Welt I (1911), S. 210—214. 227—233 (Geschichtliches). **Lins.**

Londoner Missionsgesellschaft ¶ Heidenmission: III, 4; IV, Tabelle I A 2.

Longfellow, Henry Wadsworth, nordamerikanischer Dichter (1807—82), geb. zu Portland im Staate Maine, studierte gleichzeitig mit ¶ Hawthorne in Bowdoin College, wo er zugleich den eben in Neu-England aufkommenden Geist der Renaissance und den ¶ Channing'schen Geist eines von sittlichem Idealismus erfüllten Unitarismus (¶ Unitarier) in sich sog. Auf einer dreijährigen Reise nach Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland bereitete er sich auf die Professur für neuere Sprachen am genannten College vor, die er 1829 antrat und 1836 mit einer Professur am Harvard College in Cambridge vertauschte, nachdem er ein weiteres Jahr in der alten Welt zugebracht hatte. 1854 verzichtete er auf die Lehrtätigkeit, um sich bis zu seinem Lebensende ganz seinem poetischen Beruf zu widmen. Seine bekanntesten Dichtungen: „Hyperion", „Stimmen der Nacht", „Gedichte über die Sklaverei", „Evangeline", das idyllische Epos aus der Zeit der ¶ Pilgerväter, „Die goldene Legende", dem Stoffe nach dem „Armen Heinrich" Hartmanns von Aue (¶ Literaturgeschichte: II, B 5) entlehnt, stammen aus seiner akademischen Zeit, und einen akademischen Charakter haben auch die späteren Schöpfungen, darunter die verbreitetste: „Gesang des Hiawatha", die „Erzählungen aus dem Wirtshaus an der Landstraße". Die Bedeutung L.s für die literarische Kultur Neuenglands liegt mehr in seinen vortrefflichen Umdichtungen aus fremden Literaturen (darunter Dante), als in seinen selbständigen Dichtungen. Er benutzte seine Sprach- und Literaturstudien als Mittel zur Bereicherung seiner Volksgenossen mit einer ihnen neuen Welt von alter Schönheit und menschlicher Würde. So vermittelte er ihnen in schöner, edler Form, mit zartester Nachempfindung alles Edeln und Schönen innerlichst schöne und edle Gedanken, eröffnete ihnen den Zugang zu unerschöpflichen Regionen des Edelmenschentums. Akademisch war er dabei durch und durch; denn, was sein nach- und anempfindsames Gemüt erregte, war, was er las, nicht, was er erlebte. Kaum ist ein unmodernerer, unrealistischerer Dichter zu denken als dieser Romantiker, der in den längst vergangenen Zeiten und Stimmungen mit ganzer Seele atmete und ihre Zeugnisse nachdichtete, als wären sie sein eigenes Gegenwartsleben. Was uns aber, zumal die Englisch lernende deutsche Jugend immer wieder mächtig ergreift, das ist der heilige, feierliche Ernst seiner aus allen Zeiten das Echo der großen Gottestritte vernehmenden, immer aufwärts strebenden Idealität. Sein „Lebenspsalm" und sein „Exzelsior" wie seine „Evangeline" oder sein „Dorfschmied" sind der klassische Ausdruck einer gewiß nicht tiefen, noch konfliktreichen, aber durch und durch geschmackvollen und echt sittlichen Geistlichkeit. Er hat alle Stoffe, die er von außen her aufnahm, in seine leidenschaftslose, einfache und sichere Menschlichkeit aufgenommen und mit der Heiterkeit und Abgeklärtheit seines stets mit Gott und seiner Welt im Frieden lebenden Gemüts zu einer eigenartigen Sentimentalität erhoben, die unverdorbene Jugend durch einfältiges Pathos, malerische Romantik und reine Anmut ergreift. Charakteristisch für amerikanische Innenkultur ist er aber ganz und gar nicht, obschon er einst der beliebteste Dichter Neuenglands war.

Die meisten seiner Werke sind ins Deutsche übersetzt, am besten wohl von Ad. Böttger und Freiligrath („Sang des Hiawatha"). — Sein Leben von seinem Sohn Samuel L.: Life and letters of H. W. L., 3 Bde., 1896 ff; — Danach L. Baumgartner: L.s Dichtungen, 1887[2]; — Barrett Wendell and Chester Noyes Greenough: A history of Literature in America, 1909, S. 305—314. **Baumgarten.**

Longley, Charles Thomas (1794 bis 1868), seit 1860 Erzbischof von York, seit 1862 von Canterbury, ¶ Lambethkonferenz, 1.

Longo, Maria Laurentia, ¶ Kapuzinerinnen, 1.

Longobarden ¶ Langobarden.

Longobardica Historia ¶ Legenda aurea.

Loofs, Friedrich, evg. Theologe, geb. 1858 zu Hildesheim, 1882 Privatdozent in Leipzig, 1886 a.o. Prof. daselbst, 1887 in Halle, 1888 o. Prof. daselbst, 1910 zugleich Mitglied des Konsistoriums der Prov. Sachsen in Magdeburg. Zu seiner theologischen Stellung vgl. ¶ Christliche Welt, Sp. 1703. 1705.

Verf. u. a.: De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia, 1882; — Leontius von Byzanz I, 1887; — Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenäus, 1888; — Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906[4] (¶ Dogmengeschichte, 3); — Predigten I, 1892; II, 1901; — Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, 1892; — Was machte Luther zum Manne des Volkes? 1892; — Das Apostolikum in 3 Predigten, 1895; — Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, 1898; — Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, 1898; — Schöpfungsgeschichte, Sündenfall und Turmbau zu Babel, (1899) 1900[2]; — Anti-Haeckel, (1900) 1906[5]; — Grundlinien der Kirchengeschichte, (1901) 1910[2]; — Römisch-kath. und evg. Lehre von der Kirche, 1901; — Symbolik I, 1902; — Nestoriana, 1905; — Der authentische Sinn des nizänischen Symbols, 1905; — Vom Vorsehungsglauben, 3 Predigten, 1906; — Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, 1907; — Akademische Predigten, 1908; — Lessings Stellung zum Christentum, 1910; — Ueber Selbsterlösung, Pantheismus und Lebensfreude, 3 Predigten, 1911. — L. gab mit Th. Häring 1906 M. ¶ Reischles Aufsätze und Vorträge heraus. **M.**

Lope von Olmedo ¶ Hieronymiten, 3.

Lopuchin, Alekssándr Páwlowitsch (1852—1904), russischer Theologe und Schriftsteller. 1879—82 war er Psalmensänger an der russischen Kirche in New-York. Zurückgekehrt wurde er 1883 ord. Professor an der St. Petersburger geistlichen Akademie. L. schwärmte für die Vereinigung der Kirchen, interessierte sich für die Annäherungsversuche der anglikanischen Kirche und besuchte altkatholische Kongresse.

1892—1902 redigierte er den „Zerkównü Wéstnik" (Kirchl. Bote) und die „Christiánskoje Tschténie" (Christl. Lektüre), ferner die ersten 6 Bände der russischen Uebersetzung der Werke von Joh. ¶ Chrysostomus und die ersten 5 Bde. der „Rechtgläubigen theol. Encyklopädie" (seit 1900). — Verf. u a.: Der römische Katholizismus in Nordamerika, Petersburg 1881 (Diss.); — Das Leben jenseits des Ozeans, 1882; — Die Religion in Amerika, 1882; — Die Gesetzgebung Mosis (Beilage: Das Gericht über Christus vom juridischen Gesichtspunkt), 1882; — Handbuch der bibl. Geschichte des A- und

NT.s, (1887—89) 1896^3; — Die biblische Geschichte im Lichte der neuesten Forschungen und Entdeckungen, 2 Bde. (1892—95) 1905^3; — Geschichte der christlichen Kirche im 19. Jhd., 1900. — L. übersetzte ferner ¶ Farrars Leben Jesu und Die Apostolische Zeit, 1886—87. **Graß.**

Lorenz von Bibra, 1495—1519 Fürstbischof von ¶ Würzburg.

Lorenzelli, Benedetto, römischer Theologe und Diplomat, geb. 1853 in Badi, wurde 1876 Priester, 1879 Professor der Philosophie in Rom, trat aber in den Dienst der päpstlichen Diplomatie. Er war Internuntius in Holland und Luxemburg, wurde 1896 Nuntius in München und war seit 1899 in Paris. Hier ist er während des Kulturkampfes (¶ Frankreich, 11) als Diplomat vollständig gescheitert. Nach seiner Abberufung 1904 wurde er Erzbischof von Luna und 1907 Kardinal. **Kürh.**

de Lorenzi, Philipp, ¶ Geist, relig. Genossenschaften, 9.

Lorenzo von Medici ¶ Florenz, 1. — Ueber L. den Erlauchten vgl. auch ¶ Leo X.

Loretinerinnen (= Frauen von Loreto) ¶ Loreto-Nonnen.

Loreto, Wallfahrtsort und Bistum in der italienischen Provinz Ankona, Hauptsitz des italienischen Marienkultus (¶ Maria: I). Nach der um die Mitte des 15. Jhd.s zum erstenmal urkundlich erwähnten Legende soll der Teil des Hauses der Maria in Nazareth, in dem das ewige Wort Fleisch geworden ist, nach dem unglücklichen Ausgang der Kreuzzüge i J. 1291 von Engeln nach Raunitza im nördlichen Dalmatien getragen worden sein. 1294 trugen Engel das Haus abermals fort in einen Wald bei Recanati, an der schräg gegenüberliegenden Küste von Mittelitalien; nach den Lorbeerbäumen dieses Waldes oder nach seiner Eigentümerin Laureta wurde das Heiligtum als sacellum gloriosae Virginis Mariae in Laureto bezeichnet. Wegen des Räubergesindels widerfuhr dem heiligen Hause nach 8 Monaten abermals eine wunderbare Versetzung auf einen Hügel; als die Eigentümer dieses Grundstücks, zwei Brüder, um den Besitz des Heiligtums sich stritten, erhob es sich noch einmal und ließ sich am 7. Sept. 1295 endgültig auf der Landstraße nieder. Mit dem Haus kam der Altar, an dem Petrus das erste Meßopfer dargebracht hatte, der an die Rückwand dieses Altars angebaute Herd und ein von dem Evangelisten Lukas angefertigtes hölzernes ¶ Gnadenbild der Maria mit dem Jesuskind. Aus den Lobsprüchen auf Maria, die allabendlich beim Reinigen des Bildes hergesagt wurden, soll die Lauretanische Litanei, deren ältester Druck erst aus dem Jahr 1576 stammt, entstanden sein. Sind die Anfänge der L.-Wallfahrt dunkel, so weisen für die weitere Ausbreitung dieses Kultus die ältesten Urkunden wie auch der Stil des hölzernen Marienbildes in die Mitte des 15. Jhd.s. In diese Zeit fallen auch die ersten päpstlichen Gunstbezeugungen für das Heiligtum in L. 1471 gewährte Papst Paul II den Besuchern des Hauses reiche Ablässe. Der größte Wohltäter L.s war Sixtus V. Er erhob L. 1586 zum Bistum, bestellte besondere Priester zum Dienst an dem Hause und gründete 1587 zum Schutz der Wallfahrer den Orden der Ritter von L. (Ordo et Religio equitum Lauretanorum pontificiorum), deren Zahl er auf 200 festsetzte; heute ist der Orden nur noch als Auszeichnung der Domherren von L. vorhanden. Die Zahl der Pilger, die zur Blütezeit jährlich 200 000 betragen haben soll, nahm gegen das Ende des 18. Jhd.s bedeutend ab. Das Marienbild wurde 1797 von den Franzosen nach Rom gebracht, von Napoleon I aber wieder zurückgeschickt. Mit dem Erstarken des ¶ Ultramontanismus im 19. Jhd. nahm auch die besonders von den Jesuiten geförderte Wallfahrt nach L. einen neuen Aufschwung. Nachbildungen der santa casa, deren sich allein in Deutschland etwa 50 finden sollen, haben den Kultus von L. in der ganzen kath. Welt eingebürgert: mit päpstlicher und bischöflicher Empfehlung, an der die für die Geschichtlichkeit der L.legende vernichtende Kritik des Domherrn U. Chevalier (s. Lit.) nichts ändern wird. — ¶ Wallfahrt usw.

Ausführliche Literaturnachweise in RE^3 XI, S. 647 ff; — G. Spencer Northcote: Berühmte Gnadenorte U. L. Frau, 1869; — A. Molechan: Nazareth et Lorette, 1865; — B. Würgler: Lauretanisches Pilgerbuch, 1879; — J. Sauren: Das hl. Haus zu L. und die lauretanischen Gnadenorte in den deutschen Landen, 1883; — St. Beisel: Das hl. Haus zu L. (mit Bildern), 1891; — Th. Trede: Das Heidentum in der römischen Kirche I, S. 40. 58. 316; II, S. 98. 176; III, S. 160. 256. 408; IV, S. 217. 324. 371; — Ul. Chevalier: Notre Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa, 1906; — B. Wilburger: Die L.legende im Licht der Kritik, 1907; — A. Eschbach: La vérité sur le fait de L., 1910; — StML 1910, 9. Heft: Die neuesten Untersuchungen über das hl. Haus zu L. **Lachenmann.**

Loreto, Ritter von, ¶ Loreto.

Loreto-Nonnen oder -Schwestern (Loretinerinnen), religiöse Genossenschaften: 1. L.-Nonnen (Loreto-Nuns), der selbständige irische Zweig der ¶ Englischen Fräulein, wie diese der Mädchen-Erziehung in Schulen und Pensionaten (daneben in den Kolonien auch der Armen- und Krankenpflege) dienend, gegründet 1822 von Miß Frances Ball („Mutter Theresa", 1794—1861; Biogr. von W. Hutch, Dublin 1879, und H. J. Coleridge, Dublin 1881) in der alten Abtei Loreto in Rathfarnham (bei Dublin), wo noch jetzt das Mutterhaus; verbreiteten sich außer in Irland auch in England und den englischen Kolonien; gegenwärtig 19 Häuser in Irland, 12 in Nordamerika, 8 in Indien (besonders Kalkutta), 2 in Transvaal, 10 in Australien, wo die L. auch seit 1906 in Melbourne das kath. Lehrerinnenseminar für Victoria leiten. Vgl. Heimbucher^2 III, S. 369 f; v. Pechmann (¶ Englische Fräulein), S. 78—86; — 2. a) L.-Schwestern für Erziehung von Mädchen in höheren Töchterschulen und Pensionaten, einer der 7 Zweige der Genossenschaft der heil. Familie von Bordeaux (¶ Familie, heil., 5), in Frankreich und Spanien verbreitet. Heimbucher (III^2, S. 560 und 562) unterscheidet von diesen — b) die Frauen von L., die 1821 in Bordeaux speziell zur geistigen und äußeren Fürsorge für stellenlose Dienstmädchen gestiftet wurden, auch in anderen französischen Städten Niederlassungen hatten, von denen einige (Paris, Bordeaux, Biarritz) bis in die neueste Zeit bestanden. **Joh. Werner.**

Loretto, „Schwestern von L. am Fuße des Kreuzes" heißt seit ihrer päpstlichen Approbation die nordamerikanische Genossenschaft für Erziehung und Unterricht von Mädchen, die 1812 von

dem belgischen Missionar Karl Nerinckx (1761 bis 1824, in Amerika seit 1804; Biogr. von C. P. Maes, Bischof von Covington in Kentucky, Cincinnati 1880) in dem Ort L. im Staate Kentucky gegründet wurde; Mutterhaus in L., gegenwärtig über 600 Mitglieder, die in 13 nordamerikanischen Diözesen gegen 70 „Schulen und Akademien" leiten.

The Catholic Encyclopedia, New-York, Bd. IX, 1910, S. 360 f, über Nerinckx daselbst Bd. X, 1911, S. 752; — Heimbucher² III, S. 557. **Joh. Werner.**

Lorichius, Jodokus, ¶ Freiburg: 2, 1.

Lorinser, Franz (1821—93), kath. Theologe, geb. in Berlin, 1843 Priester, 1869 Domkapitular in Breslau, starb daselbst. Sein Hauptinteresse galt der spanischen Literatur; er übersetzte Werke von ¶ Calderon und Balmes.

Verf. außerdem u. a.: Buch der Natur, 7 Bde., 1876—80; — Geist und Beruf des kath. Priestertums, (1858) ²1896; — Die Verwaltung des hlg. Bußsakramentes, (1860) ²1883. **Engert.**

Lo-Ruchama ¶ Hosea usw., 2.

Los. Das L.en, das heute als Zufall betrachtet wird, geschieht für das Denken des antiken oder primitiven Menschen überall unter göttlicher Bürgschaft. Daher wird bei vielen Völkern der Schuldige mit göttlicher Sicherheit durch das L. ermittelt (vgl. z. B. ¶ Jonabuch, 1). Daher würfelten die Griechen vor dem Bilde der Pallas Athene und vor der Palme Apollons. Bei den Israeliten der vorprophetischen Zeit ist das L. die häufigste Form des Orakels. Auch den Arabern ist es sehr geläufig und nach Ezech 21 $_{23\,ff}$ auch den Babyloniern nicht unbekannt, obwohl eine Bestätigung aus den Keilinschriften bisher nicht erfolgt ist (¶ Mantik usw., 4). Die deutlichste Beschreibung ist an der eben zitierten Stelle überliefert: der König von Babylon befindet sich am Scheidewege und ist zweifelhaft, ob er gegen die Hauptstadt der Ammoniter oder gegen Jerusalem ziehen soll. Als er die Pfeile schüttelt, fliegt derjenige heraus, auf dem der Name „Jerusalem" steht. Gewöhnlich werden die L.e mit „Ja" oder „Nein" gezeichnet gewesen sein, um auf die der Gottheit vorgelegten Fragen eine bejahende oder verneinende Antwort zu geben. Ist der Empfänger damit noch nicht zufrieden, so kann er weitere Fragen hinzufügen (I Sam 23 $_{9\,ff}$). Wenn es bisweilen scheint, als ob die Weisung des Orakels über das einfache Ja oder Nein hinausgehe und sachlich neue Fingerzeige biete (z. B. II Sam 2 $_{1}$), die in der Frage nicht enthalten waren, so wird wohl ungenaue Ueberlieferung vorliegen. Falls beim Schütteln kein L. herausfiel, schloß man daraus auf den Zorn der Gottheit (I Sam 14 $_{37\,ff}$). Welche Gegenstände zum L.en benutzt wurden, wissen wir nicht, vereinzelt vielleicht Steine, meist aber vermutlich Stäbe oder Pfeile (Hos 4 $_{12}$; Ezech 21 $_{23\,ff}$) wie bei den Arabern oder Griechen, die von Belomantia (Pfeilwahrsagung) oder Rhabdomantia (Stabwahrsagung) reden. Die beiden at.lichen Namen ¶ „Urim" und „Tummim" sind völlig undurchsichtig. Fest steht nur, daß sie schon in der alten Zeit in der L.tasche des ¶ Ephod aufbewahrt worden sind (I Sam 14 $_{41}$ LXX), und daß sie noch nach dem Exil zum vollständigen Ornat des Hohenpriesters gehörten (Ex 28 $_{15}$). — Eine besonders beliebte Form des Losens war das „Däumeln". Wie die Römer „Sortes Vergilianae", die Schicksalsbefragung aus Vergil, kannten und den Dichter auf gut Glück aufschlugen, um in den zufällig berührten Versen eine Weisung für Gegenwart und Zukunft zu finden, wie die Griechen den Homer oder die ¶ Sibyllinen, die Chinesen die Schriften des Konfuzius, die Muhammedaner den Koran zu ähnlichem Zwecke benutzten bezw. noch benutzen, so begegnet die Orakelbefragung der Bibel („Sortes sanctorum" oder „apostolorum") bei den Christen schon in alter Zeit (vgl. z. B. ¶ Augustins Konfessionen VIII, 12, 29 f) und blieb trotz kirchlicher und weltlicher Verbote als Ausfluß des Glaubens an die Inspiration der Schrift (¶ Inspiration, Sp. 556) bestehen, hier und da auch in der Form, daß man Bibelworte auf Zettel schrieb und dann das L. zog. In der Neuzeit war die Sitte des Däumelns zur Erforschung der Zukunft oder zur Erlangung von Trostsprüchen besonders in pietistischen Kreisen beliebt; die ¶ Losungen der Brüdergemeinde sind noch heute ein Rest jenes Brauchs.

J. Benzinger in RE³ XI, S. 642—647; — Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1887, S. 126 ff, und die betreffenden Archäologien. — Für das Däumeln vgl. E. v. Dobschütz in RE³ XVIII, S. 537 bis 539; — † Hans Vollmer: Vom Lesen und Deuten hlg. Schriften (RV III, 9), 1907, S. 45 ff; — Albr. Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 160 ff. **Greßmann.**

Los von Rom-Bewegung.

I. Oesterreich: 1. Anlaß; — 2. Entwicklung; — 3. Gegenaktion; — 4. Ergebnisse; — II. Außerhalb Oesterreichs: 1. Deutschland; — 2. Frankreich. — Für Russisch-Polen vgl. ¶ Mariawiten.

I. 1. Am 18. Mai 1873 schrieb Victor v. Scheffel an Rothpletz: „Am praktischsten wird es bleiben, unter der allgemeinen Formel „Los von Rom!" erst mit der Hierarchie gründlich zu brechen, dann wird das Senfkorn im Evangelium Neues, Organisches zum Sprossen bringen können und ein Christentum des heiligen Geistes im Einklang und in Einheit mit dem Kulturideal der im Staat vorwärtsstrebenden Menschheit an Stelle des bösen Plunders setzen, mit dem man sich immer noch, mehr als wert ist, beschäftigen muß". Es ist nicht wahrscheinlich, daß dem damaligen Studiosus der Medizin Theodor Rakus (jetzt Arzt in Salzburg) diese prophetischen Worte bekannt waren, als er auf dem deutschen Volkstag in Wien am 11. Dez. 1897 den Ruf „Los von Rom!" mit zündender Wirkung in die Massen warf und damit die Losung ausgab für einen Geisteskampf, der in Oesterreich eine Verschiebung des Besitzstandes der Konfessionen zur Folge hatte, wie wir sie seit der Gegenreformation nicht mehr erlebt haben. Die L. in Oesterreich ist geboren aus der nationalen Not des deutschen Volkes, das in seinem Kampf gegen das rücksichtslos vordringende Tschechentum die kath. Kirche stets auf der Seite seiner Gegner fand, um aus Oesterreich auf Kosten seiner deutschen Kultur ein kath. Slavenreich zu machen (vgl. ¶ Oesterreich-Ungarn). Während der römische Klerus die slavischen Ansprüche in gewissenlosem Mißbrauch seiner Amtsgewalt bis in den Beichtstuhl hinein unterstützte, wurden die kirchlichen Bedürfnisse der Deutschen aufs gröbste vernachlässigt: in Prag gab es 1898 für mehr als 30 000 Deutsche keinen einzigen deutschen Seelsorger; in 719 rein deutschen Gemeinden Böhmens standen 562 tschechische Geist-

liche; ähnlich lagen die Verhältnisse in Steiermark, Kärnten und Krain. Die einzige Rettung aus dieser unerträglichen Lage erkannten weitsichtige deutsche Politiker in einer Absage an Rom. Am 15. Januar 1899 beschloß auf Anregung des alldeutschen Reichsratsabgeordneten Georg von Schönerer eine Versammlung in Wien den Massenaustritt aus der kath. Kirche, der vollzogen werden solle, sobald 10 000 Personen sich bei Schönerer hierzu bereit erklärt hatten. Bis 31. März 1899 liefen bei ihm 10 000 Austrittserklärungen ein und zwar aus

Böhmen	5519	aus	188	Orten	O.-Oesterr.	158	aus	12	Orten
N.-Oesterr.	2124	„	31	„	Tirol	78	„	7	„
Steiermk.	1398	„	39	„	Schlesien	23	„	7	„
Mähren	364	„	36	„	Verschied.	123	„	27	„
Salzburg	101	„	8	„	Zus.:	10 000	aus	367	Orten
Kärnten	99	„	12	„					

Es ist keine Frage, daß nach dem Sinn der alldeutschen Politiker die L. in erster Linie eine völkische Demonstration sein sollte gegen den mit dem Todfeind der österreichischen Deutschen verbündeten Ultramontanismus. Daß sie zu einer religiösen Bewegung, die der politischen bald über den Kopf wuchs, sich vertiefte, verdankt sie jenen Männern, die, wie der Reichsratsabgeordnete Dr. Anton Eisenkolb in Karbitz, Rechtsanwalt Dr. Kogler in Stainz, Rechtsauskultant Karl Fraiß in Graz, durch ihr eigenes Beispiel das von der reinen antiklerikalen Negation so wenig als von dem in manchen alldeutschen Kreisen beliebten Wodanskultus befriedigte religiöse Suchen ihrer Volksgenossen zu den seit Jhd.en in Oesterreich verschütteten Quellen des evg. Christentums hinwiesen und nach den Protestanten im Deutschen Reich die Hände ausstreckten mit der Bitte: „Kommt herüber und helft uns!“

I. 2. Daß dieser Bittruf in Deutschland nicht unerhört verhallte, ist das große Verdienst des ¶ Evangelischen Bundes und der von dorther unter Führung von Friedrich ¶ Meyer-Zwickau als „Ausschuß für die Förderung der evg. Kirche in Oesterreich“ geschaffenen Organisation. Diese wandte sich an das evg. Deutschland mit einem Aufruf, der das zu unternehmende Liebeswerk an dem Brudervolk in Oesterreich nach seiner Notwendigkeit, Eigenart und Begrenzung beschrieb, und begann eine positive Arbeit gemäß dem Grundsatz: „Dem Streitrufe „Los von Rom!“ muß der Friedensruf: „Hinein ins Evangelium!“ zur Seite treten; sonst entbehrt die ganze Bewegung ihrer Weihe und verfehlt ihr Ziel.“ Bald wanderten Millionen von aufklärenden Flugblättern, Erbauungsschriften, Bibeln, Gesangbücher, Katechismen von Leipzig aus über die österreichische Grenze. Reichsdeutsche Pfarrer (Lic. Paul Braeunlich, Lic. ¶ Everling) studierten die religiöse Lage im Gebiet der L. Junge Vikare sammelten die Uebertretenden zu organisierten Kirchengemeinden; der ¶ Gustav-Adolf-Verein im Bund mit dem Hilfsausschuß half zu würdigen Gotteshäusern.

Schlug die L. in Oesterreich ihre Wellen bis in die fernsten und finstersten Kronlande, so waren ihre Erfolge in Böhmen, Steiermark und Niederösterreich mit Wien geradezu erstaunlich. Im Böhmerland schienen die Tage der Reformation wiederzukehren. Wie hoch mancherorts die Wogen der Begeisterung für den Glauben Luthers gingen, bezeugt die prächtige evg. Kirche in Turn, freilich zugleich auch für die übrigen Uebertrittsgemeinden ein warnendes Denkmal, bei den Entwürfen zu ihren Gotteshäusern den prosaischen Geldpunkt nicht ganz außer Ansatz zu lassen. Den kürzesten Ueberblick über die rasche und weite Ausdehnung der L. in Böhmen gibt uns eine Aufzählung der zahlreichen neuen Kirchen: 1901 in Grauzen, Grottau, Karbitz; 1902 in Deutsch-Gabel, Deutsch Horschowitz, Dux, Haida, Klostergrab, Langenau, Leitmeritz, Podersam, Weschen, Woratschen; 1903 in Boreslau, Braunau, Kaaden, Morchenstern, Radschitz; 1904 in Falkenau, Friedland, Grulich, Joachimstal, Neudek; 1905 in Königsberg, Lobositz, Turn, Warnsdorf; 1906 in Aussig, Weipert; 1907 in Chodau, Haslau, Türnitz. — In der Steiermark fand die L. den einflußreichsten Gönner in P. ¶ Rosegger. In seiner Heimat Mürzzuschlag bildete sich die erste steirische Gemeinde. Konnte er sich auch für seine Person (seine Kinder wurden alle evangelisch) zum förmlichen Uebertritt nicht entschließen, so hat er doch seine ganze Person in den Dienst der evg. Bewegung gestellt. Sein unvergeßlicher Aufruf „An unsere Freunde im Reich“ (Januar 1900) brachte aus dem protestantischen Deutschland in wenigen Monaten 30 000 Kronen zum Bau des auf Roseggers Wunsch „Heilandskirche“ genannten Gotteshauses in Mürzzuschlag ein. In einem für die Generalversammlung des Evg. Bundes in Halberstadt (Oktober 1900) bestimmten Vortrag urteilt Rosegger über die L.: „Die Bewegung ist einmal da. Selbst in Gegenden, wo alles ruhig zu sein schien, vibriert sie in den Kirchenglocken“. Von 1898—1909 betrug die Zahl der Uebertritte in der Steiermark ansteigend von 108 im Jahr 1898 bis auf 883 im Jahr 1905 im ganzen 6874; aus 18 Predigtstationen mit 8 Pfarrern sind 60 mit 26 Geistlichen geworden. Unter den Uebertrittsgemeinden stehen obenan: Graz (3400 Uebertritte), Marburg (1566), Leoben (880), Cilli, Stainz, Bruck, Mahrenberg, Rottenmann, Fürstenfeld. — Auch in Niederösterreich fand die L. einen günstigen Boden. Wien stellt zusammen mit den drei zuerstgenannten steirischen Städten und den böhmischen Orten Gablonz, Töplitz, Reichenberg jedes Jahr etwa die Hälfte aller Uebertritte. Die drei evg. Gemeinden in Wien hatten 1908 1236, im Jahr 1909 1183 Uebertritte, die Wiener Muttergemeinde (Augsburger Bekenntnis) gewann von 1898—1909 durch die L. 12 199 Glieder und hat heute eine Seelenzahl von 63 000. Ganz Niederösterreich mit den Gemeinden Neunkirchen, Mödling, St. Pölten, Wiener Neustadt hatte 1909 1368 Uebertritte gegen 1550 im Jahr 1908.

Bezeichnend ist, daß die L. sich fast ausschließlich auf den deutschen Volksteil beschränkt. Nach dem Generalsynodalbericht von 1908 haben sich die Protestanten im Gebiet der östlichen (tschechischen) böhmischen Superintendenz Augsb. Bek. von 1899—1906 nur um 45 vermehrt, in der galizisch-bukowinischen Superintendenz sind sie um 1182 im gleichen Zeitraum zurückgegangen. Im Jahr 1906 gab die Verfolgung des tschechisch-kath. Realschulprofessors Juda in Proßnitz wegen seiner liberalen Anschauungen, und die Hetze gegen den schon früher evg. gewordenen Prager Universitätsprofessor ¶ Ma-

faryk den Anlaß zu einer kleinen Protestbewegung unter den Tschechen. Aber die Tat folgte den Worten ebensowenig als nach dem Aufruf zum Massenaustritt aus der römischen Kirche, den eine tschechische Studentenversammlung in Prag erlassen hatte.

I. 3. Die großen Erfolge der L. in Oesterreich sind umso beachtenswerter, als sie von Anfang an auf ernste *Hemmnisse* und energischen Widerstand stieß. Der österreichische Protestantismus brachte ihr mehr Mißtrauen als Sympathie entgegen; seiner obersten Verwaltungsbehörde, dem K. K. Oberkirchenrat in Wien, war sie geradezu peinlich. Die *Staatsbehörden* witterten dahinter ein hochverräterisches Unternehmen und ließen sich in ihrem Verhalten von dieser Einschätzung leiten. Die reichsdeutschen Vikare wurden jahrelang nicht bestätigt, mehr als 40 als lästige Ausländer des Landes verwiesen. Evg. Gottesdienste und Familienabende wurden polizeilich überwacht, der Uebertritt auf jede Weise erschwert, übertretende Beamte strafversetzt oder ihrer Stellung enthoben. Der Konfiskationsapparat arbeitete so vorzüglich, daß ihm nicht nur die Flugschriften des Evg. Bundes, sondern auch harmlose evg. Sonntagsblätter, ja sogar Gustav Freytags „Ahnen" und Brehms „Tierleben" zum Opfer fielen. Schon 1901 beklagte die siebente evg. Generalsynode zu Wien „aufs tiefste, daß notorisch seitens einiger Staatsbehörden, zumal der unteren, willkürliche Rechtsbeeinträchtigung, Uebelwollen und Mißgunst platzgegriffen haben". Die ultramontane Presse, unterstützt von deutschen Zentrumsblättern, tat ihr möglichstes, um die L. als Kampf des reichsdeutschen Protestantismus gegen das kath. Oesterreich und das habsburgische Kaiserhaus zu verdächtigen. Eine energische *Gegenaktion von seiten der kath. Kirche* setzte verhältnismäßig spät ein. Anfangs begnügte man sich mit den üblichen kleinen Mitteln: die evg. Taufe wurde als nicht gültig anerkannt; evg. Getaufte wurden für die kath. Kirche in Anspruch genommen; die evg. Ehe wurde als Konkubinat gebrandmarkt, verstorbenen Protestanten die Selbstmörderecke angewiesen. Erst im Frühjahr 1902 trat zur einheitlichen Organisation des Kampfes ein kath. Aktionskomitee mit dem Sitz in Wien ins Leben. Bischöfliche Hirtenbriefe warnten vor der Abfallsbewegung. Besonderen Eifer entfaltete die ultramontane Presse: der unter dem Protektorat des Thronfolgers stehende Katholische Schulverein gab 1903 von seiner 83 000 K. betragenden Einnahme nur 32 000 K. zur Förderung des Schulwesens aus, dagegen 51 000 K. für seine Druckerei. Als katholische Liga gegen den Einbruch des reichsdeutschen Protestantismus mit seinen Abfallpredigern und fremdländischen Vikaren fühlte sich der österreichische Bonifatiusverein (¶ Charitas, 6). 1908 gab der Bonifatiusverein bei einer Gesamteinnahme von 337 829 K. nur 84 897 K. für Kirchenbauten, dagegen 168 491 K. für Zwecke der Presse aus. Der Wiener Katholikentag vom 18.—21. November 1905 war besonders dem Kampf gegen die L. gewidmet. Man charakterisierte sie als „eine der traurigsten Erscheinungen des öffentlichen Lebens, wobei unter der Schwindelparole für Freiheit und nationale Eigenart Leute, denen längst jedes religiöse Gefühl und der letzte Rest von Gewissen abhanden gekommen ist, den niedrigsten Seelenraub und Seelenschacher treiben". Nachdem Pius X schon 1904 einer Abordnung des reichsdeutschen Bonifatiusvereins gegenüber die L. in Oesterreich und namentlich in Böhmen bedauert hatte, richtete er 1905 in derselben Angelegenheit zwei Hirtenbriefe nach Oesterreich, den ersten an Kardinal Erzbischof Gruscha (6. März 1905), den zweiten an alle österreichischen Katholiken (4. Sept. 1905).

I. 4. Wie berechtigt die Sorge der kath. Kirche ist, mag uns noch ein Blick auf die *Gesamtergebnisse* der L. in Oesterreich zeigen. Die amtlichen Veröffentlichungen des K. K. evg. Oberkirchenrats in Wien über die Uebertrittsbewegung geben bis Ende 1910 folgendes Bild:

Jahr	Uebertritt z. evg. Kirche Augsb. u. Helv. Konf.	Davon aus der röm.-kath. Kirche	Austritte aus der ev. Kirche Augsb. u. Helv. Konf.	Davon in die röm.-kath. Kirche	Zuwachs an Seelen f. d. evg. Kirche Augsb. u. Helv. Konf.	u. speziell im Verhältnisse z. r.-kath. Kirche
1898	1 598	—	—	—	—	—
1899	6 385	6 047	765	675	5 620	5 372
1900	5 058	4 699	813	705	4 545	3 994
1901	6 639	6 299	917	830	5 722	5 469
1902	4 624	4 247	1 078	937	3 546	3 310
1903	4 510	4 056	1 036	937	3 474	3 119
1904	4 362	3 982	1 137	1 008	3 225	2 974
1905	4 855	4 480	1 201	1 055	3 654	3 425
1906	4 364	3 905	1 297	1 138	3 067	2 767
1907	4 197	3 714	1 187	1 022	3 010	2 692
1908	4 585	4 099	1 286	1 091	3 299	3 008
1909	4 377	3 928	1 326	1 131	3 051	2 797
1910	5 190	4 695	1 429	1 209	3 761	3 486
Zus.:	60 744	54 151	13 472	11 738	45 674	42 413

Rechnet man dazu die Zahl der Uebertritte zu den ¶ Altkatholiken von 1898—1910, die nach den amtlichen Mitteilungen des österreichischen altkatholischen Bistums 16 571 betragen (im Jahr 1905: 1354 Uebertritte, 1906: 932, 1907: 1169, 1908: 1123, 1909: 1038, 1910: 1522), so ergibt sich für die kath. Kirche ein Verlust von etwa 80 000 Seelen (die „konfessionslos" gewordenen mitgerechnet), dem ein Gewinn von 13—14 000 Seelen gegenüberstehen mag.

Viel wertvoller als der in Zahlen faßbare Erfolg der L. ist ihr *Verdienst um die kirchliche und religiöse Wiederbelebung* des österreichischen Protestantismus. In der Gegenreformation bis auf wenige Spuren vernichtet, hatte die evg. Kirche Oesterreichs unter hundertjährigem hartem Druck das protestantische Selbstbewußtsein so sehr verloren (¶ Oesterreich-Ungarn), daß an ein neues Aufblühen ihrer kümmerlichen Reste ohne fremde Hilfe nicht zu denken gewesen wäre. Was sie aus eigener Kraft nicht leisten konnte, hat ihr das protestantische Deutschland durch den Evg. Bund gebracht: ein religiös vertieftes und kraftvoll sich ausbreitendes kirchliches Leben. Sind keine Gotteshäuser da, so müssen Schlafstuben, Küchen, Schulsäle, Rathäuser, Scheuern, Eiskeller die Kirche ersetzen. Waren die Kirchspiele so unübersehbar groß, daß die religiöse Gleichgültigkeit und kirchliche Lauheit vieler Altprotestanten nicht zu verwundern war — der Pfarrsprengel Pilsen war

bei zwei Seelsorgern nur wenige Quadratmeilen kleiner als das ganze Königreich Sachsen; noch jetzt haben Vikare Arbeitsfelder von 50 und mehr Ortschaften —, so wuchs die Zahl der Predigtstationen von 1898—1910 von 92 auf 325, die der Pfarrgemeinden von 236 auf 288. An seelsorgerlichen Kräften wurden allein in den ersten drei Jahren der L. der evg. Kirche Oesterreichs 56 Vikare zugeführt; 1906 standen 102 in der Arbeit; ihre Zahl wächst von Jahr zu Jahr. Mit Hilfe des Gustav Adolf-Vereins wurden 156 Kirchen und Betsäle, auch zahlreiche Pfarr-, Schul- und Gemeindehäuser erstellt. Der Besuch der Gottesdienste ist gut, zur Festigung und Vertiefung des kirchlichen Lebens dienen Familienabende, Bibelstunden, Kirchenkonzerte, Wald- und Berggottesdienste, Reformations- und Lutherfeiern. Die Teilnahme am hl. Abendmahl ist fast überall eine sehr erfreuliche. Im Jahr 1908 hatte Graz bei rund 2400 Seelen 1820 Kommunikanten gegen 1595 im Vorjahr, Mährisch-Ostrau bei etwa 5000 Seelen 2465 (+ 21), Birlitz in Schlesien bei etwa 6000 Seelen 2366 (+ 106), Teschen bei 16 312 Seelen gar 23 463, also fast 150 %, Neudek in Böhmen bei 185 Seelen 93, Chodau bei 210 Seelen 129, Schlackenwerth bei 32 Seelen 23, Bandrow in Galizien bei 1300 Seelen 1280, Rottenmann bei 462 Seelen 252, Deutsch-Horschowitz, diese reine Uebertrittsgemeinde, bei 635 Seelen 414, Weißbriach in Kärnten bei 1250 Seelen 916. Bei den Mischehen ist trotz scharfer Gegenarbeit in der großen Mehrzahl Trauung und Kindererziehung evangelisch. In Aussig wurde 1907 von 33 Trauungen nur eine katholisch; in Warnsdorf wurden 1908 alle Mischehen evangelisch geschlossen. Selbst in Tirol, in Bozen-Gries, vereinbarten von den 40 Mischehen der letzten Jahre nur 7 katholische Kindererziehung. Im Jahr 1909 hatten in Brüx 18 von 20, in Chodau 23 von 28, in Hohenalbe 21 von 28, in Eichwald 22 von 29, in Hermannhausen 32 von 37, in Kaaden 20 von 29, in Morchenstern 25 von 27, in Komotau 78 von 114, in Pilsen 98 von 127, in Eger 164 von 187 Mischehen evangelische Kindererziehung. Das evg. Schulwesen ist durch die L. vor dem Untergang bewahrt worden. Von den 372 evg. Schulen im Jahr 1869 waren im Jahr 1900 noch 199 vorhanden. Da die Regierung so gut wie nichts für sie tut, sind sie ganz auf die Unterstützung der Protestanten angewiesen. Der ¶ „Lutherverein zur Erhaltung der deutsch-evg. Schulen in Oesterreich" hat in den 7 Jahren seines Bestehens über 100 000 Kronen an evg. Schulen und Lehrer verteilt. Daneben hat sich der ¶ Gustav-Adolf-Verein (:4) der Sache angenommen. Die Zahl der evg. Schulkinder wächst erstaunlich: Die evg. Schule in Eger hatte im Jahr 1865 5 Kinder, 1908: 276; die in Aussig 1863: 54, 1908: 296; die in Lemberg 1898: 15, 1908: 600. In Wien hatten 1897 erst 3362, 1907 aber 6185 Kinder der Volksschulen evg. Religionsunterricht, in den letzten 10 Jahren sind über 100 Religionsunterrichtsabteilungen neu entstanden. Ein untrügliches Zeichen für die Gediegenheit des neuerwachten religiösen Lebens ist die zunehmende Opferwilligkeit für die Zwecke der einzelnen Kirchengemeinden und für allgemeine evg. Liebeswerke. Wohl wird noch auf lange hinaus der deutsche Hilfsausschuß für die evg. Kirche in Oesterreich die Hauptlasten zu tragen haben. Er hat seit Frühjahr 1908 seine Arbeit dezentralisiert durch Einführung des Patensystems, das die unterstützungsbedürftigen Gemeinden den einzelnen Landesvereinen des Evg. Bundes zu persönlicher Pflege zuteilt. Doch kommt die wachsende Gebefreudigkeit dem Bestreben, die jungen Gemeinden auf eigene Füße zu stellen, in erfreulicher Weise entgegen. Immer mehr Gemeinden gehen daran, feste Kirchensteuern einzuführen, die z. B. in Pilsen und Olmütz mehr als 7 Kronen pro Kopf, in Hermannseifen 100—150% der Staatssteuer betragen. Daß neben den eigenen kirchlichen Bedürfnissen die Aufgaben der christlichen Liebestätigkeit nicht vergessen werden, bezeugen außer beträchtlichen Spenden und Vermächtnissen die zahlreichen Werke der Inneren Mission in Oesterreich: es seien nur genannt das neue Diakonissenhaus in Wien, das Töchterheim in Graz, die böhmischen Waisenhäuser in Haber und Wittal, das neue Diakonissenmutterhaus in Bielitz, das Pflegeheim für Kranke in Graz, das Altenheim der Gräfin E. de la Tour, das schlesische Waisenhaus in Skotschau, das galizische in Biala, die Schülerheime in Lemberg, Eger, Troppau u. a. Der österreichische Gustav Adolf-Verein hat mit seiner Jahreseinnahme 100 000 Kronen überschritten; der 1903 von Dr. Eisenkolb gegründete „Deutsch-evg. Bund für die Ostmark" zählt in 88 Ortsgruppen etwa 4800 Mitglieder. Die evg. Jünglings- und Männervereine sind von 16 mit 430 Mitgliedern im Jahr 1896 auf 120 mit 3000 Mitgliedern angewachsen. In den Werken der Innern Mission finden die österreichischen Diasporagemeinden auch Unterstützung seitens der ¶ Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums. Auch die kirchliche Presse nimmt an dem Aufschwung teil. Eine Reihe von Gemeinden haben eigene evg. Gemeindeblätter, so Graz, Olmütz, Karlsbad, Eger u. a. Dem österreichischen Gesamtprotestantismus dienen der „Evg. Gemeindebote" (seit 1904), die „Evg. Kirchenzeitung für Oesterreich", die in Leipzig erscheinende „Wartburg". Unter den politischen Zeitungen ist immer noch das „Alldeutsche Tagblatt" das eigentliche „Abfallsorgan". Die begeisterte Aufnahme, die E. v. ¶ Handel-Mazzettis Romane aus der Gegenreformation auch in protestantischen Kreisen gefunden haben, und der ungeheure Erfolg, der K. Schönherrs Tragödie eines Volkes „Glaube und Heimat" (¶ Reformationsfestspiele) von Bühne zu Bühne begleitet, dürfen wohl auch zu einem guten Teil als Zeichen der Sympathie für die L. gedeutet werden. — Ueber die praktischen Fragen der Diasporawirksamkeit vgl. ¶ Diaspora: II.

II. 1. Außerhalb Oesterreichs ist eine L. in bescheidenem Umfang auch im Deutschen Reiche nachweisbar in dem starken Vorsprung der evg. Kirche in den Uebertrittszahlen (vgl. ¶ Konfessionsstatistik, 1 d). Von 1894 bis 1904 sind in Deutschland 75 978 Katholiken evangelisch und nur 10 054 Protestanten katholisch geworden. Der Einfluß der österreichischen L. auf die konfessionelle Statistik Preußens zeigt sich deutlich an der Tatsache, daß die Uebertritte zum Protestantismus vom Jahr 1898 an auffallend zunehmen: bewegten sie sich von 1894—1897 zwischen 3135 und 3596, so steigen sie im Jahr 1898 auf 4179 und im Jahr 1907 auf 6037. In Württemberg überwiegen von

1894—1897 die Uebertritte zum Katholizismus; von 1898 an dreht sich das Verhältnis um. Der Gewinn der evg. Kirche steigt von 61 : 54 im Jahr 1898 bis zu 118 : 62 im Jahr 1902 (103 : 63 im Jahr 1909). Aehnlich überwogen in Bayern noch in den Jahren 1894 und 1895 die Uebertritte zur kath. Kirche mit 155 : 133 und 163 : 133. Dagegen beginnt mit dem Jahr 1896 der Mehrgewinn der evg. Kirche mit 181 : 163 und steigt auf 315 : 176 im Jahr 1903. Besonders bemerkenswert ist der Rückschlag der Ereignisse in Oesterreich auf die konfessionelle Lage im benachbarten Königreich Sachsen. Am Ende der siebziger Jahre halten sich hier die Uebertritte und die Austritte so ziemlich die Wage, steigen dann aber bis auf das Verhältnis 24 : 1 ((1903 1266 : 52; 1904 1091 : 50; 1905 1102 : 52; 1906 1082 : 50; 1907 985 : 47; 1908 949 : 54; 1909 906 : 47). Die Steigerung am Ende der achtziger Jahre setzt mit dem Zeitpunkt ein, wo infolge der Arbeit des Evg. Bundes auch in Sachsen das evg. Hochgefühl wieder erwachte; der mächtige Aufschwung, der mit dem Jahr 1898 (310 : 54; 1899 508 : 41; 1900 570 : 46 usw.) beginnt, steht unverkennbar im Zusammenhang mit der gleichzeitig einsetzenden L. in Oesterreich, zumal die Katholiken Sachsens zur guten Hälfte eingewanderte Oesterreicher sind.

II. 2. Auch in den romanischen Ländern wird von einer L. geredet. Man versteht darunter entweder die meist bescheidenen und mühsamen Erfolge der von protestantisch-kirchlichen Kreisen unternommenen ¶ Evangelisation (: 1) unter den Katholiken (¶ Belgien, ¶ Italien, 8 ¶ Waldenser, ¶ Spanien), oder die auf die völlige Emanzipation des Staats und der Schule von der Kirche abzielende politische Aktion der antiklerikalen Parteien (¶ Portugal, ¶ Spanien, ¶ Frankreich, 11).

Nur in Frankreich kann von einer L. im Sinn des selbständigen Uebertritts zahlreicher Katholiken zum Protestantismus geredet werden. Viel Aufsehen erregte eine Zeit lang die L. unter den französischen Priestern. Sie verdankte das weniger ihrer inneren Bedeutung, als der rührigen publizistischen Vertretung, die sie namentlich durch A. ¶ Bourrier u. a. fand. Schon 1884 wurde es in den Kreisen des französischen Protestantismus als ein Bedürfnis empfunden, für die vielen mit ihrer Kirche zerfallenen Priester — nach einer Statistik des französischen Kultministeriums von 1898 sollen seit 1875 in keinem Jahr weniger als 100 Priester die römische Kirche verlassen haben — ein Hilfswerk zu gründen: das von dem Deputierten E. ¶ Réveilland ins Leben gerufene Oeuvre des prêtres in Courbevoie bei Paris, das bis heute mehr als 400 ehemaligen Priestern zu einer Existenz im bürgerlichen Leben und etwa 80 zum Studium der evg. Theologie verholfen hat. Früher von J. L. Bertrand und den Expriestern ¶ Corneloup und F. Meillon, der jetzt ein Oeuvre des prêtres laïcisés in Verdun unterhält, geleitet, wurde es 1908 durch ein Komitee von evg. Laien und Pfarrern neu organisiert und dem ehemaligen Mönche Léon ¶ Revoyre anvertraut, der an Stelle der von Corneloup geleiteten Monatsschrift Le Prêtre converti seit 1907 die Zeitung Le chrétien libre, Organe mensuel de l'Oeuvre pour et par les anciens prêtres chrétiens herausgibt. Einen akuten Charakter schien die L. unter den französischen Priestern im Jahr 1895 anzunehmen. Die zunehmende Jesuitisierung der Kirche in Lehre und Kultus verbunden mit beschämenden Zeichen des geistigen Niedergangs (Leo ¶ Taxil), der Einfluß des ¶ Amerikanismus und der liberalen protestantischen Theologie, vor allem August ¶ Sabatiers, veranlaßte eine Reihe hochbegabter Priester zum Bruch mit Rom. Ihr Führer war A. ¶ Bourrier, ihr Organ der Chrétien français. Doch trat in dieser Bewegung nach den ersten verheißungsvollen Ansätzen unter dem Einfluß der politischen und kirchlichen Entwicklung in Frankreich (¶ Frankreich, 11) bald ein Stillstand ein. Viele der ausgetretenen Priester haben im französischen Protestantismus nicht recht Wurzel fassen können, ein Teil ging weiter zum radikalen Freidenkertum, ein Teil wieder zurück in die verlassene Kirche. Auch von den in den Dienst der reformierten Kirche eingetretenen Priestern konnten dort manche infolge persönlicher und dogmatischer Gegensätze nicht recht heimisch werden. Bourrier hat sich 1910 als Privatmann nach Marseille zurückgezogen. — Bleibendere Frucht schafft die L. in manchen Gegenden unter der kath. Bevölkerung. Wenn der französische Protestantismus (¶ Hugenotten: IV, 1) trotz des gerade in den evg. Bezirken besonders starken Rückgangs der Geburten und trotz der durch die weite Diaspora und die Erfolge des Freidenkertums bedingten Verluste seinen Besitzstand von etwa 750 000 Seelen wahrt oder vielleicht noch ausdehnt, so verdankt er dies allein dem Gewinn an neuen Bekennern, die ihm Jahr für Jahr aus der römischen Kirche zufließen. Das wichtigste Organ dieser evg. Propaganda ist die 1847 gegründete Société Centrale protestante d'évangélisation, in die sich 1910 die Société Evangélique de France (¶ Evangelische Gesellschaft, 2) aufgelöst hat, mit etwa 180 Arbeitern in 71 von den 86 Departements des Landes. Ihre blühendsten Arbeitsfelder sind 1. in den Departements Nord und Pas de Calais die Kohlen- und Fabrikdistrikte an der belgischen Grenze, wo sich in Roubaix, Fives-Lille, Maubeuge, Hénin-Liétard, Liévin und anderen Orten evg. Uebertrittsgemeinden gebildet haben, die einflußreiche Mittelpunkte christlich-sozialer Bestrebungen unter der Arbeiterwelt geworden sind; 2. das von der Evg. Gesellschaft übernommene Departement Corrèze in Mittelfrankreich, wo 1898 der Uebertritt von etwa 400 Bauern des Dorfes Madranges den Anstoß zu einer L. gegeben hat; heute stehen auf 21 Predigtstationen 10 Evangelisten in der Arbeit, die sich neben der religiösen Förderung namentlich auch die wirtschaftliche und kulturelle Hebung dieser armen Bergbevölkerung im Geiste ¶ Oberlins angelegen sein lassen; 3. in den westlichen Departements Gironde, Charente und Charente-Inférieure, der alten Heimat der Hugenottenkirche, wo in den letzten Jahren eine Reihe von Uebertrittsgemeinden entstanden sind; im Dep. Gironde: St. Aubin-de-Blaye (1892), Bellefond (1897), Sauveterre-de-Guyenne (1902), im Dep. Charente: Chassereuil (1895), St. Genis-d'Hiersac (1899), Beaulieu (1894), im Dep. Charente-Inférieure: Beurlay (1903), La Bergerie (1895), Aulnay, Soubran u. a. — Unabhängig von der Société Centrale arbeitet in der Charente-Inférieure seit 1895 mit großem Erfolg

das Oeuvre de propagande Evangélique des Pfarrers Benjamin Robert in Pons (¶ Combes), der in 16 Dörfern kleine Uebertrittsgemeinden, in 33 Dörfern Predigtstationen geschaffen hat, und das Oeuvre d'Evangélisation de Barbezieux, wo Pfarrer Theophil Duproix 1882 die erste Proselytengemeinde gegründet hat und heute mit 4 Evangelisten die Arbeit kaum bewältigen kann. Ueber die Arbeit der Mission populaire de France vgl. ¶ Mac-All.

Die L. unter den Katholiken in Russisch-Polen behandelt der Art. ¶ Mariawiten.

Die Literatur über die L. in Oesterreich findet sich in P. Bräunlichs Berichten über den Fortgang der L., I. und II. Reihe 1899—1906, und in den „Mitteilungen des Ausschusses für die Förderung der evg. Kirche in Oesterreich" 1—38, 1898—1910; — Für Sachsen vgl. F. Blanckmeister: L. im Königreich Sachsen, 1905; — Für Frankreich: A. Bourrier: Ceux qui s'en vont, 1905 (deutsch: Warum wir austraten?, 1905); — E. Réveillaud: Die L. in Frankreich, 1900; — E. Lachenmann: Die evg. Bewegung in Frankreich, 1904. **Lachenmann.**

Loserth, Johann, Historiker, geb. 1846 zu Fulneck, 1871 Gymnasiallehrer in Wien, 1875 Prof. in Czernowitz, seit 1893 in Graz.

Unter L.s Schriften sind von kirchengeschichtlichem Interesse besonders: Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung, I—V, 1877—95; — Hus und Wiclif, 1884; — Der Anabaptismus in Tirol, 1892, sowie zahlreiche andere Beiträge zur Reformationsgeschichte im Archiv für österreichische Geschichte; — B. Hubmaier, 1893; — Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern, 1898; — Geschichte des späteren Mittelalters, 1903. Gab seit 1886 eine größere Zahl Werke ¶ Wiclifs heraus, sowie: Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich, 1898 ff; — Die Reformationsordnungen der Städte und Märkte Innerösterreichs, 1907. **M.**

Lossprechung (Absolution), kirchliche, ¶ Bußwesen, besonders II, 3 und V, 1 ¶ Casus reservati, 1.

Losungen der ¶ Herrnhuter, seit 1731 gedruckt, enthalten anfangs Bibelsprüche oder Liederverse. Bald nach ¶ Zinzendorfs Tod erhalten sie die jetzige Form. Die „Losung", ein Spruch des AT.s, wird heute von einem dazu bestimmten Ausschuß aus mehr als 2000 Sprüchen für jeden Tag des Jahres gezogen; der „Lehrtext", die nt.liche Stelle, wird wie die Liederverse von dem Bearbeiter bestimmt. Die L. sind in etwa 160 000 Exemplaren verbreitet, davon 130 000 in deutscher Sprache (Gnadau, Unitätsbuchhandlung). — Die ersten L. hatte Zinzendorf für jede Woche gemäß dem augenblicklichen inneren Zustand der Gemeinde ausgewählt. Als sie dann für ein ganzes Jahr vorher gedruckt wurden, zog er die L. in dem Vertrauen, daß Gott für das augenblickliche Bedürfnis der Benützer das rechte Wort geben würde. In entscheidenden Augenblicken hat er mehrfach die Losung als göttliche Weisung genommen (¶ Los). Das Ziehen der L. für sich und andere ist namentlich beim Jahreswechsel noch in manchen Kreisen Sitte.

J. Th. Müller: Beiträge zu einer Geschichte der Brüder-Literatur. I: Geschichte der Losungs- und Textbücher (Brüderalmanach 1877); — Sammlung der Losungs- und Text-Büchlein der Brüdergemeine 1762 ff. **W. E. Schmidt.**

Lot, ursprünglich vielleicht zu dem choritischen Stamme Lotan (I Mose 36 $_{20}$) gehörig, in unserer Ueberlieferung Ahnherr der Völker Moab und Edom (¶ Nachbarvölker Israels) (V Mose 2 $_{9.19}$ Ps. 83 $_{9}$). Die Stammessage von Moab und Edom erzählt, daß L. mit seinen Töchtern in „der Höhle", die später noch gezeigt wurde und in den moabitischen Bergen zu suchen ist, gewohnt und dort mit ihnen wider seinen Willen die Ahnherren beider Völker erzeugt habe (I Mose 19 $_{30\,ff}$; ¶ Abraham, Sp. 112); diese Geschichte hat ihre Parallele in der Sage von der Geburt des Adonis. Ueber die Sodomsage (I Mose 19), die gleichfalls von L. berichtet, vgl. ¶ Abraham, Sp. 111. L.s Name scheint in diese Erzählung erst nachträglich eingedrungen zu sein. Später hat man dann eine Salzsäule in jener Gegend als seine von der Gottheit versteinerte Frau gedeutet. Die israelitische Ueberlieferung macht ihn, um die Verwandtschaft Israels mit Ammon und Moab darzustellen, zum Neffen Abrahams (I Mose 11 $_{31}$) und berichtet, wie er mit diesem ausgewandert sei (I Mose 11 $_{31}$ 12 $_{4}$; ¶ Abraham, Sp. 110 f); die Erzählung von ihrer Trennung, I Mose 13 $_{2\,ff}$, ohne völkergeschichtlichen Hintergrund, stellt einen letzten Nachtrieb der Ueberlieferung dar.

Ed. Meyer: Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 261. 311 f. 339; — H. Gunkel: Genesis[3], (1901) 1910[3] zu den zitierten Stellen. **Gunkel.**

Lothar I, Kaiser 840—855, ¶ Deutschland: I, 4 ¶ Eugen II ¶ Leo IV; — Lothar II, fränkischer König († 869); über seinen Ehestreit vgl. ¶ Hadrian II; — Lothar von Supplinburg, Kaiser 1125—37, ¶ Innocenz II ¶ Honorius II (2).

Lothringen ¶ Elsaß-Lothringen.

Lothringische Klosterreform ¶ Mönchtum, 4 c ¶ Gerhard von Brogne.

Loti, Pierre, ¶ Literaturgeschichte: III, B 6 d.

Lotz, Wilhelm, evg. Theologe, geboren zu Cassel 1853, Privatdozent der at.lichen Wissenschaft 1883 in Leipzig, Privatdozent und Repetent zu Erlangen; a.o. Professor 1884 und o. Professor 1885 in Wien, 1897 in Erlangen.

Werke: Inschriften Tiglathpilesers I in transskribiertem assyrischem Grundtext mit Uebersetzung und Kommentar, 1880; — Quaestiones de historia sabbati, 1883; — Geschichte und Offenbarung im AT, (1891) 1892[2]; — Bundeslade, 1901; — Das AT und die Wissenschaft, 1905; — Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre, 1908; — Biblische Urgeschichte, 1907; — Patriarchen, 1908. **Gunkel.**

Lotze, Hermann (1817—81), zu Bautzen geboren. Sein Leben, wie es sich in seinen Briefen spiegelt, verläuft als ein stilles, abwechslungsarmes, aber inhaltreiches echtes Gelehrtendasein. Nachdem er in Leipzig Medizin und Philosophie studiert hatte, habilitierte er sich daselbst, um über die beiden genannten Fächer Vorlesungen zu halten. 1844 wurde er als ord. Professor der Philosophie Nachfolger ¶ Herbarts in Göttingen; Ostern 1881 folgte er einem Ruf nach Berlin. — In der literarischen Laufbahn L.s unterscheidet man drei Abschnitte: Die erste (bis 1852; s. Lit.) ist eine Periode der Vorarbeiten und Monographien, die zweite ist die der Systembildung (Hauptschrift: Mikrokosmos, [1856 ff] 1896 ff[5]), die dritte hat man als die erkenntniskritische Periode bezeichnet. Richtiger charakterisiert man sie als die Zeit der schulmäßigen Formulierung und Ausfeilung des Systems (Hauptschrift: System der Philosophie: I, Logik, 1881[2]; II, Metaphysik, 1879). Nach dem Tode L.s wurden

dann noch seine Vorlesungen herausgegeben, unter denen hier besonders die über Religionsphilosophie genannt werden mögen.

L.s beste Jahre fielen in die Zeit, da der Zusammenbruch der idealistischen Spekulation (¶ Idealismus: II) einerseits, die Erfolge der Naturwissenschaft anderseits zusammenwirkten, um dem ¶ Materialismus die Wege zu bereiten. Im Gegensatz zu diesem verbindet nun die L.sche Philosophie mit der rückhaltlosen Anerkennung der mechanischen Naturerklärung eine teleologisch-spiritualistische Metaphysik: die anorganische und organische Welt gebildet durch mannigfach abgestufte, monadenartige, geistige Wesen, deren Wechselwirkung sich daraus erklärt, daß sie als nur relativ selbständige Wesenheiten in einer absoluten, geistigen, ja persönlichen Substanz gründen (¶ Gott: IV, 4); diese absolute Persönlichkeit ist zugleich der Inbegriff der Ideen des Guten, Wahren, Schönen, deren Verwirklichung den Zweck des Daseins bildet. — Das System L.s, das er in geistvoller und anschaulicher, wenn auch bisweilen etwas gesucht feierlicher oder pointierter Sprache zu popularisieren bestrebt gewesen ist, hat fürs erste keinen durchschlagenden Erfolg bei den Fachphilosophen gehabt. Auch auf die zeitgenössische Theologie hat es trotz der Beziehungen A. ¶ Ritschls zu L. zunächst keinen starken Einfluß ausgeübt. Das ist umso merkwürdiger, als es nicht nur durch seinen spiritualistischen Charakter die Theologie anziehen mußte, sondern als auch L. in seiner Religionsphilosophie der kirchlichen Lehre weit entgegen kam. Die relative Teilnahmslosigkeit, auf die das System stieß, erklärt sich wohl daraus, daß mit ihm zugleich eine andere Reaktion gegen den Materialismus aufkam, der ¶ Neukantianismus mit seinen erkenntnistheoretischen Bestrebungen. An diesen fand L., obwohl selbst von Kant nicht unberührt und durch seine Lokalzeichentheorie (einen interessanten Beitrag zur Lehre vom Raum) an der erkenntnistheoretischen Diskussion beteiligt, nur mäßiges Gefallen als an blassen Vorarbeiten und Präludien. Dennoch hat die L.sche Philosophie allmählich nachgewirkt, wie der in gewisser Hinsicht auf sie zurückgehende Neu-Leibnizianismus (eine spiritualistische Richtung in der Metaphysik, vertreten z. B. durch L. Busse und in anderm Sinne auch Fr. ¶ Paulsen) beweist; und es ist nicht ausgeschlossen, daß sie in der Form des letzteren auch auf die protestantische Theologie noch einmal einwirkt. — ¶ Philosophen der Gegenwart.

L. verfaßte außer den genannten Schriften: Metaphysik, 1841; — Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, 1842; — Logik, 1843; — Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, 1851; — Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele, 1852. — Ueber L. vgl. R. Falkenberg: H. L., I: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen, 1901; — E. Pfleiderer: L.s philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, 1882; — Otto Caspari: H. L. in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie, (1883) 1895²; — E. v. Hartmann: L.s Philosophie, 1888; — R. Thieme: Glauben und Wissen bei L., 1888; — G. von Schultheiß: Die religionsphilosophischen Grundgedanken H. L.s (Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, 1885); — Max Wentscher: L.s Monismus (Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter II, 1908, S. 82 ff); — M. Kronenberg: Moderne Philosophen, 1909. **E. W. Mayer.**

Lourdes, französischer **Wallfahrtsort** am rechten Ufer des Gaveflusses im Departement Hautes-Pyrénées gelegen. Nach der Legende erschien hier in der Grotte Massabielle am 11. Febr. 1858 der Müllerstochter Bernadette Soubirous (geb. 1844, gest. 1879 als Nonne in Nevers) die Jungfrau Maria „so, wie man sie auf den Bildern sieht“: in weißem Gewand, mit himmelblauem Gürtel, auf jedem Fuß eine goldene Rose, die Arme über der Brust gekreuzt, die Augen zum Himmel erhoben. Die Erscheinung wiederholte sich bis zum 16. Juli 18 mal. Maria ermahnte das Mädchen, die Erde zu küssen, für die Sünder zu beten und den Priestern zu sagen, man möge ihr an diesem Ort eine Kapelle errichten, zu der die Völker von allen Enden der Erde in Prozession kommen werden. Zugleich gab sie Bernadette den Auftrag, an der neben der Grotte hervorsprudelnden Quelle zu trinken und sich zu waschen. Bei der drittletzten Erscheinung am Fest der Verkündigung (25. März) gab Maria endlich auf die dringenden Fragen des Mädchens sich zu erkennen mit den Worten: „Je suis l'Immaculée Conception“. Nach anfänglichem Zögern bestätigte Bischof Laurence von Tarbes infolge des Gutachtens einer aus kath. Aerzten, Naturforschern und Theologen bestehenden Kommission am 12. Jan. 1862 den übernatürlichen Charakter der Erscheinungen. 1864 wurde die in der ganzen katholischen Welt in unzähligen L.-Grotten nachgebildete Marmorstatue der hl. Jungfrau in der Grotte aufgestellt. Die ersten begeisterten Apostel des Geheimnisses von L. waren der Ortspfarrer Peyramale und der durch L.wasser von einem Augenleiden geheilte Schriftsteller H. ¶ Lasserre (s. Lit.). Sie wurden bald in den Hintergrund gedrängt durch die seit 1866 vom Bischof von Tarbes mit der Verwaltung der Grotte beauftragte Kongregation der „Väter der Grotte“ (Missionnaires de l'Immaculée Conception; ¶ Lourdes, Genossenschaften, 3), die durch massiven Wunderklatsch und eine skrupellose fromme Industrie der geschäftlichen Ausbeutung von L. zum Aufschwung verhalfen. Namentlich seitdem 1872 die von der klerikal-royalistischen Reaktion (vgl. ¶ Freppel) inszenierte Nationalwallfahrt (jedes Jahr vom 14.—18. August) einsetzte, hat L. die älteren Wallfahrtsorte ¶ La Salette und ¶ Paray-le-Monial rasch überflügelt: die Zahl der L.pilger aus allen kath. Ländern beträgt heute im Durchschnitt jährlich 200 000. Im Jahr 1876 wurde durch den Kardinalerzbischof von Paris in Gegenwart des Nuntius und von 35 Bischöfen und Erzbischöfen die über der Grotte errichtete Basilika (Notre Dame), ein Prachtbau in frühgotischem Stil, dessen Innenwände mit über 8000 Herzen aus Gold und Silber, 500 Fahnen, Ordenssternen, Degen, Epauletten bedeckt sind, eingeweiht. 1901 wurde die Rosenkranzkirche vollendet. Leo XIII hat 1891 für den Tag der ersten Erscheinung (11. Febr.) das Fest „Unserer Lieben Frau von L.“ bewilligt, 1892 die Gemeinschaft der „Brüder U. L. F. v. L.“ (¶ Lourdes, Genossenschaften, 1) approbiert. Mit Rücksicht auf die ungeheuren Einnahmen aus dem L.kultus haben bis jetzt weder die franz. Regierung noch die radikale Gemeindevertretung von L. die Bestimmungen der Gesetze über die Trennung von Kirche und Staat auf L. auszudehnen gewagt — ¶ Wallfahrt und W.sorte.

H. ¶ Lasserre: Notre Dame de L., (1868) 1891[6] (in alle Kultursprachen übersetzt; deutsch von M. Hoffmann: Unsere l. Frau v. L., 1909[9]); — Dr. Boissarie: Histoire médicale de L., 1891 (deutsch 1892 von Seb. und Herm. Euringer: L. und seine Geschichte vom medizinischen Standpunkte aus betrachtet); — E. Zola: L. (Roman), 1894; — P. Cros: Notre Dame de L., 1901; — P. Bertrin: Histoire critique des événements de L., 1905; — J. K. ¶ Huysmans: Les Foules de L., 1906; — Eduard Aigner: L. im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft, 1910; — Antonius Huperz: Maria-Lourdes-Ehrenkranz. Erbauungs- und Gebetbuch, 1911; — Annales de L., seit 1867; deutsch: Echo von L., 1881—96, seitdem: L.-Rosen (Monatsschrift; jetziger Redakteur Pfarrer J. P. Baustert); — Jahrbuch des deutschen L.vereins und der deutschen Hospitalität unserer l. Frau v. L., seit 1909. **Lachenmann.**

Lourdes, religiöse Genossenschaften U. L. Frau v. L.: 1. Brüder U. L. Fr. von L., 1892 von Leo XIII approbierte belgische Kongregation, die 1830 von dem Priester Glorieux zn Renaix in Flandern unter dem Namen „Brüder der Guten Werke" (auch „Vinzenzbrüder" genannt) zum Unterricht für arme Kinder und zur Fürsorge für Waisenknaben, Greise, Geisteskranke, Gefangene begründet wurde; Mutterhaus zu Oostacker in Belgien, über 500 Mitglieder; 30 Häuser in Belgien und Holland, 1 in Nordamerika; — 2. Franziskanerinnen = ¶ Tertiarierinnen von der Kongregation U. L. Fr. von L., gegründet 1877, für Erziehung und Krankenpflege, Mutterhaus in Rochester (Minn.), in mehreren Diözesen der Vereinigten Staaten verbreitet, etwa 200 Mitglieder; — 3. Missionare von der Unbefleckten Empfängnis in L., 1848 als „Missionspriester U. L. Fr. von Garaison" gestiftet und 1875 approbiert, seit 1866 an der Rosenkranzkirche in L. wirkend (¶ Lourdes, Sp. 2392), neuerdings infolge des französischen Vereinsgesetzes (¶ Frankreich, 11) aufgelöst. **Joh. Werner.**

Louvain, Universität, = ¶ Löwen.

Low Church ¶ High Church.

Lowth, Robert (1710—87), englischer Theologe, geb. zu Winchester, 1741—50 Professor der Poesie zu Oxford. Aus seinen Vorträgen über hebräische Poesie gingen seine berühmten Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum 1753 (deutsch von Rosenmüller 1815) hervor. Von seinem Verständnis für die hebräische Poesie legt auch sein Kommentar Isaiah, a new Translation with notes 1778 (1842 [13]; deutsch 1779 bis 1781) Zeugnis ab. 1777 wurde er Bischof von London.

Dictionary of National Biogr. XXXIV, S. 214ff. **Bertholet.**

von Loyola, Ignatius (1491, 1492 oder 1495—1556), geb. auf der noch heute stehenden Stammburg seines Geschlechtes im Baskenlande, westlich von Azpeitia. Ueber seine Bekehrung (1521), seine Studienzeit in Barcelona (1526), Alcala (1526/27), Salamanca (1527) und Paris (seit 1528) und seine Ordensgründung (seit 1534) vgl. ¶ Jesuiten, 1 u. ö. Die großartige Entwicklung dieses Ordens hat er — seit 1541 Ordensgeneral — noch in die Wege geleitet. In Rom wirkte er insbesondere für die sittliche Besserung der Buhlerinnen und die Waisenpflege; sein Werk war auch der 1545 erfolgte Friedensschluß zwischen ¶ Paul III und König Johann v. Portugal. Der Ordenspropaganda diente die Gründung des Collegium Germanicum (¶ Kollegien, römische). 1550 beendete L. die erste Fassung der endgültigen Konstitutionen des Ordens, an deren Wortlaute er jedoch noch bis zu seinem Tode feilte; bestätigt wurden sie 1558. J. wurde 1609 selig, 1622 heilig gesprochen. Heiligentag: 31. Juli. — Ueber seine Exercitia spiritualia vgl. ¶ Exerzitien, geistliche.

Monumenta historica societatis Jesu, 1903 ff (darin speziell die Monumenta Ignatiana, 1903 ff). — Selbstbiographie, von L. dem Pater Luis Goncalvez de Camara erzählt, im Original wiedergegeben in den Monumenta Ignatiana Series IV, tom. I, 1904, in lateinischer Uebersetzung in den Acta Sanctorum zum 7. Juli, separat 1873, deutsch von H. Böhmer, 1902; dazu J. Susta: J. v. L.s Selbstbiographie (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 26, 1905); — E. Gothein: J. v. L., 1895; — J. Heimbucher: Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche III[2], 1908, S. 10 ff (hier ein Verzeichnis älterer und neuerer Lebensbeschreibungen des L.); — E. Joly: Sanct J., 1904[4]; — L. v. Pastor: Geschichte der Päpste V, 1909, S. 374 ff; — M. Ritter: J. v. L. (HZ XXXIV, S. 305 ff). — Vgl. die Literatur unter ¶ Jesuiten. **Köhler.**

Loyson, 1. Charles, gewöhnlich nach seinem Klosternamen, Pater Hyacinth genannt, geb. 1827 in Orléans, studierte in Pau und im Seminar St. Sulpice zu Paris, wurde 1849 Priester, wirkte als Prof. der Philosophie am großen Seminar in Avignon, und als Dogmatiker am Seminar in Nantes. 1859 als Novize bei den Karmelitern in Lyon eingetreten, wurde er bald einer der beliebtesten Kanzelredner, der mit der gleichen Anziehungskraft wie ¶ Lacordaire in Paris von 1864—69 als Fastenprediger die gebildeten und aristokratischen Kreise des zweiten Kaiserreichs um seine Kanzel sammelte. Wegen seiner liberalen Anschauungen 1867 durch ¶ Veuillot in Rom verklagt, entging er damals einer Verurteilung durch die Fürsprache des Pariser Erzbischofs ¶ Darboy, wurde aber im Januar 1869 wieder nach Rom vorgeladen. Es gelang ihm, sich vor Pius IX zu rechtfertigen. Auf dem Heimweg von Rom trat er in Genf auf dem ersten Friedenskongreß (¶ Friedensbewegung) für die Gleichberechtigung des Protestantismus und des Judentums neben dem Katholizismus ein. Als ihm daraufhin vom Ordensgeneral der Karmeliter verboten wurde, außerhalb der Kirchen zu reden oder ohne Erlaubnis der Oberen irgend etwas drucken zu lassen, erklärte L. seinen Austritt aus dem Orden und appellierte an das bevorstehende Konzil (¶ Vatikanum) unter Protest „gegen die gottlose und unsinnige Kluft, die man aufzurichten sucht zwischen der Kirche, die unsere Mutter ist in Ewigkeit, und der Gesellschaft des 19. Jhd.s, deren Kinder wir sind in der Zeit." Am 10. Okt. 1869 wurde L. exkommuniziert. Nach der Erklärung des Unfehlbarkeitsdogmas trat er mit ¶ Döllinger und den deutschen ¶ Altkatholiken in Verbindung. Nachdem er 1872 durch seine Vermählung mit der Amerikanerin Butterfield (s. 2) die letzte Brücke hinter sich abgebrochen hatte, gründete er in Genf die Eglise catholique nationale (vgl. ¶ Altkatholiken, 5 ¶ Genf, Sp. 1289), in der er die Priesterehe, die Liturgie in der Volkssprache, den Laienkelch und die Freiheit der Beichte einführte. 1879 siedelte er wieder nach Paris über und leitete dort bis 1893 die Eglise catholique gallicane, ohne viel Erfolg. Mehr Anklang fand L., seit er von Genf aus, uneingeengt durch kirchliche

Schranken, seine innige Frömmigkeit und seine geistvolle Beredsamkeit in den Dienst eines weltweiten religiösen Liberalismus stellte. L. lebt jetzt in Paris bei seinem Sohne (s. 3).

L. schrieb: Conférences de Notre-Dame, 1864—68; — De la Réforme catholique, 2 Bde., 1872—73, englisch 1874; — Liturgie de l'Eglise catholique de Genève, 1873; — Les principes de la Réforme catholique, 1878; — Ni cléricaux ni athées, 1890; — Mon testament, 1893. — Ueber L.: G. Riou· Le P. Hyacinthe et le Libéralisme d'avant le Concile, 1910.

2. Emily Jane, geb. Butterfield (1833—1909), geb. in Oswego (New-York), in einer Puritanerfamilie, erhielt ihre religiöse Bildung durch H. W. ¶Beecher. Durch ¶Longfellow in die literarische Welt eingeführt, begab sie sich während des Bürgerkriegs nach Europa, um im Einverständnis mit Präsident Lincoln die öffentliche Meinung in Europa von der Gerechtigkeit der Sache der Nordstaaten zu überzeugen. Nach dem Tod ihres ersten Gatten 1867 siedelte sie ganz nach Europa über. In Rom geriet sie unter den Einfluß des Katholizismus; zum Uebertritt bestimmt wurde sie durch die Fastenpredigten des 1868 gerade in Rom anwesenden L. (s. 1) L. wurde ihr Gewissensleiter. Nach seinem Bruch mit Rom ermutigte sie anderseits ihn zum Widerstand und vermählte sich mit ihm i. J. 1872. Von da an nahm sie lebhaften Anteil an den kirchlichen und religiösen Bestrebungen ihres Gatten und wußte ihm durch ihre Feder namentlich in England und Amerika Sympathien zu erwerben. Mit besonderer Vorliebe pflegte sie als Präsidentin der Union des Femmes d'Orient et d'Occident die Beziehungen, die das Ehepaar auf ausgedehnten Reisen in Palästina und Nordafrika mit Vertretern der griechischen Kirche, des Judentums und des Islams angeknüpft hatte. Alle christlichen und humanitären Liebeswerke in Genf fanden in ihr eine eifrige Förderin.

Sie schrieb: La Réunion des Eglises (Uebersetzung der Vorträge ¶Döllingers über die Wiedervereinigung der christl. Kirchen), 1880; — To Jerusalem through the Lands of Islam, 1905 (französisch 1910).

3. Paul Emmanuel Hyacinthe, Sohn der vorigen, französischer Dichter und Publizist, geb. 1873 in Trainant (Genf), studierte in Genf, Paris, Deutschland, lebt in Paris als Mitarbeiter des Siècle u. a. antiklerikaler Blätter und Redakteur der 1910 von ihm gegründeten Zeitung Les droits de l'homme. Wurde in Deutschland bekannt durch sein Schauspiel Les Ames ennemies, 1907[10] (deutsch: Feindliche Seelen, 1910), das den Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion zum Gegenstand hat.

L. schrieb außerdem: Les idées en bataille, 1911; — L'apôtre (Drama), 1911. Lachenmann.

Lubbertus, Sibrandus, ¶Franeker.

Lubbock, Sir John (seit 1900 Baron Avebury), Bankier und Politiker, namhafter englischer Forscher auf dem Gebiete der menschlichen Urgeschichte, geb. zu London 1834. L.s Schrift über „Die vorgeschichtliche Zeit, erläutert durch die Ueberreste des Altertums und die Sitten und Gebräuche der jetzigen Wilden" (1865, deutsch nach der 3. Auflage von A. Passow 1874) verbindet auf Grund des ¶Darwinismus zum ersten Male die Urgeschichte der Menschheit mit dem heutigen Zustande der Naturvölker zu einer Gesamtdarstellung. In der Schrift über die „Entstehung der Zivilisation" (1870, deutsch 1875) vertritt L. als allgemeines Grundgesetz für das allmähliche Emporsteigen der Menschheit von tierischer Brutalität zu sittlicher Religiosität den Stufengang: Atheismus, Fetischismus, Totemismus (oder Sinnbilderdienst), Schamanismus, Idololatrismus (¶Stufenfolge der Religionen ¶Entwicklung, religiöse). Ebenso hat er von Bachofen die (mindestens zweifelhafte) Hypothese eines ehelosen Urzustandes (¶Ehe: II, 1) übernommen. Uebrigens erklärt er seine Lehre für durchaus vereinbar „mit den Grundsätzen des Christentums oder den Interessen der wahren Religion" („Vorgesch. Zeit" II, S. 289) und versucht diese als Quelle nicht der Erkenntnis, wohl aber der Kraft zu werten („Die Freuden des Lebens", 1891[3], S. 246 ff). Titius.

Lubentius ¶Hessen: I, 2; V, 2.

Lubieniecki, Stanislaus, ¶Sozinianismus.

Lublin ¶Krakau: I.

Lublinski, Samuel (1868—1910), aus Johannisburg in Ostpreußen gebürtig, idealistisch gerichteter Literarkritiker, Kulturkritiker, Philosoph und Dramatiker; zuletzt lebte er in Weimar. An dem Streit um die Christusmythe (¶Jesus Christus: I, 7; IV, 2 b) beteiligte er sich durch sein zweibändiges Werk „Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos", I: „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur"; II: „Das werdende Dogma vom Leben Jesu", 1910. In diesem die Gnosis (¶Gnostizismus) kongenial erfassenden Werke setzt er die Ungeschichtlichkeit Jesu zunächst einfach voraus — er beweist sie erst nachträglich; sein Hauptargument ist das Fehlen profanhistorischer Zeugnisse — und sucht die Entstehung des Christentums aus dem Mysteriengetriebe der ausgehenden Antike (¶Mysterien ¶Synkretismus: I) zu erklären.

L. verfaßte ferner u. a.: Literatur und Gesellschaft im 19. Jhd., 1899; — Bilanz der Moderne, 1904; — Die Humanität als Mysterium, 1907; — Der Ausgang der Moderne, 1908. Windisch.

de Luca ¶Ketzer usw., Sp. 1076.

Lucantonio degli Uberti ¶Buchillustration, 3, Sp. 1395.

Lucas, Evangelist, und L.evangelium ¶Evangelien, synoptische: III, 4 ¶Apostelgeschichte, 4 ¶Literaturgeschichte des NT: I, 2.

Lucas von Prag ¶Lukas.

Lucassonntage ¶Kirchenjahr, 2 b.

Lucca. Das Erzbistum L. ist beschränkt geblieben auf den Bezirk des ehemaligen Bistums L. Es umfaßte i. J. 1910 230000 Seelen, 246 Parochialkirchen, 623 Kirchen und Heiligtümer, die von 641 Säkularklerikern verwaltet wurden. — Dem frommen Glauben gilt das Bistum als Gründung des Paulinus von Antiochien, eines angeblichen Schülers des Petrus. Diese Legende scheint erst im Zusammenhang mit der feierlichen Auffindung der Reliquie des hl. Paulinus i. J. 1260 entstanden zu sein. Doch ist uns bereits 343 auf der Synode zu Sardika die Anwesenheit eines Bischofs Maximus v. L. verbürgt. Papst Gregor I erzählt in seinen Dialogen (Buch III, c. 9) von einem Bischof Frigdianus v. L., der, in späteren Legenden mit dem irischen Heiligen Finnianus verschmolzen, als Lokalheiliger der Stadt verehrt wurde. Seit dem 8. Jhd. ist uns die Bischofsliste fast lückenlos überliefert. Im Jahre 1161 bestieg der Bischof Anselm von L. als ¶Alexander II den päpstlichen Stuhl. Calixt II verlieh den Bischöfen 1120 das Pallienrecht

(¶ Pallium); Karl IV versetzte sie 1368 in den Reichsfürstenstand. 1726 erhob Benedict XIII das seit Alters dem Papst unmittelbar unterstellte Bistum zum Erzbistum, ohne ihm jedoch Suffragane unterzuordnen. Aus der Reihe der Erzbischöfe ist zu erwähnen Gian Domenico ¶ Mansi. — Die Kathedrale S. Martino wird bereits um die Mitte des 8. Jhd.s erwähnt; einzelne Teile, Chor und Seitenschiffe, haben sich aus dem Umbau des 12. Jhd.s erhalten. Daß in den ältesten Zeiten der Bischofsstuhl in der Kirche S. Reparata gestanden habe, ist ausschließlich gelehrte Vermutung neueren Ursprungs.

Fern. Ughelli: Italia sacra I, 1717², S. 789 ff; — Gabr. Gramatica: Diario sagro antico e moderno delle chiese di L., (1725) 1753⁴ ed. Mansi, 1836⁵ ed. Barsocchini; — Dom. Bertini: Dissertacioni sopra la storia ecclesiastica Lucchese, in: Memorie e documenti IV, pars 1, 2, 1818—36; — Dom. Barsocchini: Raccolta di documenti per servire alla storia ecclesiastica di L., in: Memorie e documenti V, pars 1, 2, 3, 1837—41; — E. Repetti: Dizionario geografico etc. della Toscana II, 1836, S. 886 ff; — G. Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica XL, S. 15 ff; — G. Cappelletti: Le chiese d'Italia XV, 1859, S. 467; — KL² VIII, S. 192; — Weitere Literatur bei Ul. Chevalier: Topo-Bibliographie II, S. 1768 ff, und bei P. Kehr: Italia pontificia III, 1908, S. 385 f; — Statistik im Annuario ecclesiastico, Roma 1910, S. 499 ff. **Graßhoff.**

Lucian, 1. griechischer Philosoph, ¶ Philosophie, griechisch-römische, 7 b.

2. von Antiochien, der Märtyrer, ¶ Antiochia, 2 ¶ Bibel: I, 4 (Sp. 1097) ¶ Legende.

3. von Samosata (um 120—185), ein Nichtgrieche, doch schon früh der griechischen Sprache mächtig. Nach mißglückten künstlerischen Versuchen widmete er sich der Rhetorik, wirkte vorübergehend als Anwalt in Antiochia, führte dann ein Wanderleben und kehrte darauf in sein Vaterland Syrien zurück. Ein Aufenthalt in Athen vermittelte tiefere philosophische Studien. L. mußte ihn jedoch abbrechen und begab sich wieder auf Reisen. In Aegypten fand er eine Anstellung und scheint dort hochbetagt gestorben zu sein. In der großen Zahl seiner Schriften — über 80 werden ihm (teilweise mit Unrecht) beigelegt — bekämpfte er mit scharfem Spott alle Schwächen der Zeit und alle Auswüchse des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens: den religiösen Aberglauben, das hohle Pathos der Sophisten, die erheuchelte Askese der Cyniker, die geschmacklose Pedanterie der Grammatiker, die Schamlosigkeiten der Parasiten und Dirnen. Bald heiter scherzend, bald mit bitterer Ironie wollte er „die heitere Klarheit und Schönheit des Hellenentums gegen die Dunkelmänner und Heuchler und Halbbarbaren schützen" (Rhode). Mit dem Christentum hat er sich nur in einer Episode des „Peregrinus Proteus", einer Satire auf den Cyniker Theagenes, beschäftigt. Dem scharfen Beobachter sind die wesentlichen Züge des christlichen Gemeindelebens nicht entgangen: ein starkes Gemeinschaftsgefühl, große Opferwilligkeit, Todesmut, Verehrung der Märtyrer, aber auch Leichtgläubigkeit gegenüber jedem Betrüger. Als Urteil eines Heiden hat die Charakteristik ihren Wert.

RE³ XI, S. 659 ff; — Jakob Bernays: L. und die Cyniker, 1879; — Eduard Zeller: Vorträge und Abhandlungen II, S. 154 ff; — Klassische Uebersetzung der Werke des L. von Wieland. **Preuschen.**

Lucifer ¶ Teufel.

Lucifer, Bischof von Calaris auf Sizilien (gest. 370), und die Luciferianer. Als Abgeordneter des Papstes ¶ Liberius auf dem Konzil zu Mailand 355 (¶ Arianischer Streit, 3), bekämpfte L. scharf die mit dem Arianismus eine Vermittlung suchenden Absichten des Kaisers Konstantius und wurde mit anderen durch einen kaiserlichen Gewaltakt nach Asien verbannt. Im Exil schrieb er mehrere noch erhaltene Schmähschriften gegen Konstantius, theologisch ohne Wert. An der Union der Nicäner mit den Homöusianern (¶ Arianischer Streit, 3), die Athanasius 362 zuwege brachte, vermochte die Orthodoxie des L. nicht teilzunehmen; vielmehr machte er den Riß unheilbar, indem er in Antiochia neben den homöusianischen Bischof ¶ Meletius einen altnicänischen Gegenbischof ¶ Paulinus stellte und wahrscheinlich für seine Person die Kirchengemeinschaft mit den bisherigen Freunden aufhob. Wenigstens bestand noch Jahrzehnte lang an mehreren Stellen, auch in Rom, eine kleine Gemeinde, von den Gegnern zu ihrem großen Kummer Luciferianer genannt, während sie selbst einfach die nicänisch-rechtgläubige Kirche darstellen wollten. Sie forderten vor allem Abdankung der vom Arianismus kommenden Bischöfe, denn: „der Bischof muß rein sein". Ihre Anschauung gibt sich als Uebertragung des donatistischen Gedankens (¶ Donatismus) auf das Verhältnis der Kirche zur Ketzerei: „Ketzer sind wie Heiden zu behandeln". Mit mönchischen Lebensidealen hatten sie enge Fühlung. Ein Erlaß des Kaisers ¶ Theodosius zu ihren Gunsten 384, veranlaßt durch ein gegen allerlei Gewalttat hilfesuchendes Schreiben zweier luciferianischen Presbyter, ist das letzte Zeugnis von ihrer Existenz.

G. Krüger: L., Bischof von Calaris, und die Luciferianer, 1886; — Ders.: in RE³ XI, S. 666 ff. — Schriften L.s in CSEL XIV; das Schreiben der Presbyter und die kaiserliche Antwort CSEL XXXV, 2 und 2 a. **Schwen.**

Lucius I. Papst 253—254, geborener Römer, Nachfolger des ¶ Cornelius, bald nach seiner Papstweihe vorübergehend aus Rom verbannt. Er stand in Briefwechsel mit ¶ Cyprian von Karthago. Zweifelhaft ist, ob er den Märtyrertod erlitt (am 5. März 254); sein Grabstein ist noch erhalten.

II. Papst 1144—1145. Kardinalpriester Gerhard von Santa Croce, unter ¶ Honorius II und ¶ Innocenz II wiederholt päpstlicher Legat in Deutschland, wurde am 12. März 1144 des letzteren Nachfolger. Es gelang L. II zunächst, die Römer zur Aufhebung ihres Senats zu bestimmen, aber eine Spannung des Papstes mit König Roger I von Sizilien führte zum Aufstand der Römer, die unter dem Patricius Jordan Pierleoni den Senat wiederherstellten und den Verzicht der Kurie auf alle weltlichen Besitzungen forderten; sie sollte mit den Zehnten und Opfergaben sich begnügen. Während des erfolglosen Kampfes wider seine Hauptstadt ist L. an den Folgen eines Steinwurfs gestorben.

III. Papst 1181—1185. Hubald, seit ¶ Innocenz II Kardinalpriester von S. Prassed, seit ¶ Hadrian IV Kardinalbischof von Ostia, wurde zu Velletri am 1. Sept. 1181 als Nachfolger ¶ Alexanders III zum Papst gewählt, ohne mehr als nur wenige Monate (Nov. 1181 bis März 1182) in Rom residieren zu können;

er verweilte zumeist in Anagni oder Velletri. Seine Regierung ist ausgefüllt durch Streitigkeiten mit ¶ Friedrich I Barbarossa, sei es über die Frage nach dem künftigen Schicksal der mathildinischen Besitzungen in Ober- und Mittelitalien (vergebliche persönliche Verhandlungen mit dem Papst in Verona 1184), sei es über die Gültigkeit der Ordination durch solche Bischöfe, die während des Streites zwischen Kaiser und Papst Alexander III von einem der kaiserlichen Päpste unmittelbar geweiht oder an die Stelle verdrängter Anhänger Alexanders III gesetzt worden waren. Zu allem kam der Streit um Trier, wo L. sich gegen den vom Kaiser anerkannten und belehnten Dompropst Rudolf und für den Archidiakon Folemar erklärte, und L.s Ablehnung, den am 15. August 1169 zum römischen König gewählten zweiten Sohn Friedrichs, Heinrich (später Kaiser Heinrich VI; † 1197) zum Kaiser zu krönen, da sonst zwei Kaiser dem römischen Reich vorstünden.

Ueber L. I—III vgl. RE³ XI, S. 668 ff. (dort Lit.); — Zu L. III auch P. Scheffer-Boichorst: Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, 1866. **Werminghoff.**

Lucius, Britenkönig, ¶ England: I, 1.

Lucius, 1. Paul Ernst (1852—1902), evg. Theologe, geb. in Ernolsheim bei Zabern (U.-E.) als Sohn eines Pfarrers. Kurze Zeit Vikar seines Vaters in Sesenheim und Pfarrverweser in Straßburg, wurde er 1879 auf Grund einer vielbeachteten Untersuchung über die Therapeuten Lic. theol. und habilitierte sich 1880 an der Straßburger Fakultät. 1883 a. o., 1889 ord. Professor daselbst. Neben seinen kirchenhistorischen Fachvorlesungen las er über elsässische Kirchengeschichte, nt.liche Zeitgeschichte und Missionskunde, die er, ein warmer Freund der Heidenmission, zu einer wirklich wissenschaftlichen Disziplin zu gestalten bemüht war.

Aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: Zur äußern und innern Mission. Vorträge und Aufsätze, 1903; — Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (hrsg. v. Gustav Anrich), 1904; französische Uebersetzung von E. Jeanmaire, mit biographischer Einleitung v. Paul Lobstein (auch separat), 1908. **Anrich.**

2. Samuel, = ¶ Lutz, 1.

Lucrezia Borgia ¶ Alexander VI.

Ludämilia Elisabeth, Gräfin von Schwarzburg-Sondershausen (1640—72), wie ihre ihr religiös gleichgesinnte Schwägerin ¶ Emilie Juliane eine im pietistischen Zeitalter vielbeachtete Liederdichterin. Bis heute haben sich in einer größeren Zahl von Gesangbüchern nur noch zwei erhalten: „Schaff in mir, Gott, ein reines Herz“ und „Jesus, Jesus, nichts als Jesus“.

Die Lieder erschienen in der Sammlung „Die Stimme der Freundin“, 1687; — Ueber L. E. vgl. Schwarzburgbote 3, 1911, S. 6 f. 36 f. **Zich.**

Ludger = ¶ Liudger.

Ludmilla (ca. 900), die Gemahlin des von Methodius (¶ Cyrill usw.) oder seinen Schülern dem Christentum gewonnenen tschechischen Herzogs Boriwoi, hat sich wie ihr Gemahl taufen lassen und ist nach dessen und ihrer beiden gleichfalls christlichen Söhne Spitignev und Wratislav Tod einer heidnischen Reaktionsbewegung zum Opfer gefallen.

RE³ XXI, S. 100 ff; — KL² II, Sp. 960 ff. **G. Loeschcke.**

Ludolf von Sachsen (Saxo) ¶ Buchillustration, 3, Sp. 1394.

Ludwig der Fromme, Kaiser, ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2079) ¶ Frankreich, 3 ¶ Krönung; — Ludwig II, Kaiser, ¶ Leo IV ¶ Johannes VIII.

Ludwig der Baier, deutscher Kaiser, ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2089) ¶ Johannes XXII.

Ludwig VI—XVIII, Könige von Frankreich, ¶ Frankreich, 4 ff. — Zu L. VII vgl. auch ¶ Kreuzzüge, 2; zu L. IX ¶ Kreuzzüge, 6; zu L. XIII und XIV ¶ Hugenotten: III, 1. 3; außerdem ¶ Jansenismus, 4; zu L. XV ¶ Hugenotten: IV, 1 (z. J. 1724); zu L. XVI ¶ Französische Revolution.

Ludwig von Hessen (der Heilige, der Friedfertige usw.) ¶ Hessen: I, 2. 4. 5; II, 1. 2 — Zu L. d. hlg. vgl. auch ¶ Elisabeth d. hlg.

Ludwig, Otto, ¶ Literaturgeschichte: III, D 9. ¶ Jesus Christus: IV, 2 g.

Ludwigslied ¶ Literaturgeschichte: II, B 1.

Ludwigsverein, kath. Missionsverein, ¶ Heidenmission: II, 6.

Lübeck. Uebersicht.

I. Bistum L.; — II. Staat L.

I. Bistum Lübeck. Heinrich der Löwe nötigte den Grafen Adolf von Holstein aus dem Hause Schauenburg 1158 zur Abtretung der aufblühenden Stadt L. (1143 von Adolf gegründet) und verlegte dorthin 1160 den Bischofssitz von ¶ Oldenburg in Wagrien (¶ Hamburg: I, 6 f). Heinrichs kräftige Wendenpolitik (¶ Deutschland: I, Sp. 2066 f) sicherte den Bestand L.s, dessen Bischöfe der Herzog ernannte; der Hamburg-Bremer Erzbischof, L.s Metropolit, hat das herzogliche Investiturrecht vergebens bekämpft. Im späteren Mittelalter wußten die Schauenburger (bis 1459 Grafen von Holstein) ihrer Schutzvogtei (¶ Kirchenvogt) auch L. gegenüber fast die Bedeutung landesherrlicher Kirchenhoheit zu geben. Der Reformation hat sich L. rasch erschlossen: 1530 kam ¶ Bugenhagen in die Stadt L. (s. II, 1); 1536 wurde der erste lutherische Bischof eingesetzt. Bald erhielt L. ausschließlich protestantische Bischöfe, die seit 1586 das Haus Holstein-Gottorp stellte. Mit der Säkularisation von 1803 ging das evg. Bistum L. als Fürstentum an ¶ Oldenburg über.

RE³ XI, S. 670 f; — KL² VIII, S. 251 ff; — Hans v. Schubert: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, 1907; — Ztschr. des Vereins für L.sche Geschichte, besonders Bd. 10, 1908, und 12, 1910. **Bigener.**

II. Staat Lübeck.

1. Geschichte; — 2. Geltende Verfassung; — 3. Kirchliches Leben in der Gegenwart. Statistik.

1. Der Rat bereitete aus Furcht vor kaiserlicher Ungnade dem Eindringen der Reformation Widerstand; der Mönch Johannes Osenbrügge von Stade (gestorben als luther. Superintendent in Stade) wurde wegen evg. Predigt gefangen gesetzt, zwei Geistliche, Andreas Wilmsen am Dom und Johann Wallhof an S. Marien, aus der Stadt verwiesen (1528), Bürger bestraft, lutherische Schriften auf dem Markte durch Henkers Hand verbrannt. Aber wegen Unzufriedenheit der Bürger, die auch Einfluß auf die Staatsverwaltung begehrten, mußte der Rat die Lehre des reinen und lauteren Wortes freilassen und einem Bürgerausschusse von 64, später 164 Männern, auch Anteil an der Kirchenleitung geben. 1530 wurden alle kath. Zeremonien abgeschafft, die Klöster aufgehoben, die Domherren durch einen Volksaufstand vertrieben,

Drohungen des Kaisers tapfer abgewiesen. Durch ¶ Bugenhagen erhielt L. eine Kirchenordnung (1531): in jeder Gemeinde 4 „Kirchenväter" zur Verwaltung des Schatzkastens und 3 Diakonen für die Armenpflege; ein Superintendent, vom Rate und Bürgerausschusse zu wählen (erster: Hermann ¶ Bonnus). 1534 erschien die niederdeutsche Bibel. Das Katharinenkloster wurde zur höheren Schule eingerichtet, in der auch der Superintendent für Geistliche und Lehrer theologische Vorlesungen zu halten hatte. Durch die von Jürgen Wullenweber (geb. 1492 in Lübeck, 1533 Bürgermeister) geleitete demokratische, entschieden protestantische Bewegung und seine waghalsige Politik, gegen die der alte aristokratische und katholisierende Rat den Schutz des Kaisers anrief, kam die lutherische Reformation noch einmal in Gefahr. Wullenweber wurde 1537 von Heinrich dem Jüngeren von Braunschweig hingerichtet, nachdem ihm die Folter unglaubhafte Selbstanklagen (z. B. betreffs Verbindung mit den Wiedertäufern) entlockt hatte. Nach seinem Sturze wurde die Alleinherrschaft des Rates, auch in kirchlichen Dingen, wieder aufgerichtet, doch die Erhaltung des evg. Gottesdienstes bis zu einem künftigen Konzil der Bürgerschaft beschworen (1535); einige Ratsherren blieben katholisch. Der Rat berief nach freiem Ermessen einige bürgerliche Vorsteher der Gemeinden, behielt auch die Diakonen bei, ohne ihnen Teilnahme an den Predigerwahlen zu gestatten. Die oberste Kirchenbehörde bildeten bis in die Neuzeit drei Ratsherren, ein Syndikus, die fünf Hauptpastoren, daneben das aus sämtlichen, im Amte stehenden evg.-lutherischen Pastoren im L.schen Staate gebildete geistliche Ministerium als beratendes Organ, besonders für die Lehre.

Dem Schmalkaldischen Bunde (¶ Deutschland: II, 2, Sp. 2106) gegenüber nahm L. bald eine laue Haltung ein, beteiligte sich auch nicht mit Hamburg an der Entsetzung Bremens (1547; ¶ Hamburg: I, 7). L. nahm das ¶ Konkordienbuch an, das die Pastoren bis heute unterschreiben. Es folgte eine lange Herrschaft der lutherischen Orthodoxie, in der auch einige Prediger als „Calvinisten" verfolgt wurden. 1637 wurden noch 5 Hexen verbrannt, 1687 ein Schmiedegeselle Günther als Leugner der Dreieinigkeit und Unsterblichkeit enthauptet; die Kirchenzucht wurde mit Hilfe des Rates geübt. Der reformierten Fremdengemeinde wurde auch der Gottesdienst außerhalb der Stadt erschwert (Einspruch des Großen Kurfürsten u. a.), englische, niederländische, französische Reformierte abgewiesen und noch 1613 vom Ministerium selbst gegen ein Bündnis mit dem reformierten Holland protestiert; einer der schärfsten Gegner der Reformierten war der Superintendent Nikolaus ¶ Hunnius. Ebenso wurde den Juden die Niederlassung verboten und die wenigen Katholiken argwöhnisch beobachtet. Nur Lutheraner wurden in den Rat aufgenommen, erst 1817 der erste Reformierte. Vom ¶ Pietismus wurde L. weniger berührt. Der Rat erließ Mandate gegen die Konventikel der Pietisten und später der ¶ Herrnhuter (1739), die von Oldesloe aus eindrangen, bekämpft vom Superintendenten Joh. Gottl. ¶ Carpzov, der, wie früher als Leipziger Professor, so als Lübecker Superintendent (1730—1767) wider alle Neologie stritt. Rat und Geistlichkeit hatten viele Streitigkeiten mit dem nichtstädtischen Domkapitel (s. I), in dem auch Katholiken saßen. Von 1750 ab drang die ¶ Aufklärung ein. 1771 führte der Superintendent Joh. Andr. ¶ Cramer einen bis 1837 gebrauchten rationalistischen Katechismus ein; 1789 wurde die noch heute blühende „Gesellschaft zur Beförderung gemeinnütziger Tätigkeit" begründet (Prediger Ludwig Suhl, 1752—1819, und Johann Friedrich Petersen, 1740—1845), welche Sonntagsschule, Industrieschule für dürftige Mädchen, Navigationsschule, Spar- und Anleihekassen, Lehrinstitut für Taubstumme, Schullehrerseminar, Speiseanstalt für Arme usw. ins Leben rief; 1791 wurde die Liturgie verbessert und ein neues, rationalistisches Gesangbuch eingeführt. Einen weit über die Grenzen seiner kleinen reformierten Gemeinde hinausreichenden Einfluß übte in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s der Prediger Johannes ¶ Geibel aus. Seinem Schwiegersohn Johann Carl Lindenberg (1798—1892), der von 1846—1892 die L.sche Kirche als Senior leitete, ist es zu verdanken, daß alle Bestrebungen, den luth. Konfessionalismus in L. zur Herrschaft zu bringen, scheiterten und die Lübecker Kirche vor Parteiwesen bewahrt blieb. Sein Nachfolger war der Hauptpastor an St. Marien Leop. Friedr. ¶ Ranke, dem 1909 Heinrich Lindenberg, der Sohn des früheren Seniors (geb. 1842, seit 1889 Pastor an St. Jakobi) folgte. Die freiere Richtung wird jetzt auch in L. durch einige jüngere Geistliche vertreten; der Protestantenverein fand dort, im Unterschied von ¶ Hamburg und ¶ Bremen, keinen Boden.

2. Der Senat ist nach der Verfassung für die evg.-lutherische Kirche im l.schen Staate (1895) Inhaber des Kirchenregimentes. Die Verwaltung führt der Kirchenrat, bestehend aus 2 evg.-lutherischen Senatoren, dem Senior, 1 geistlichen und 3 nichtgeistlichen, auf Vorschlag der Synode ernannten Mitgliedern. Die Synode ist an der Einführung liturgischer Ordnungen und Verwaltung der allgemeinen Kirchenkasse beteiligt. Der vom Senate aus den 5 Hauptpastoren erwählte Senior hat die Rechte eines Superintendenten, das Ministerium (s. 1) die Begutachtung aller den Kultus und die Lehre betreffenden Anträge. Die für die Gemeinden der Stadt begründete allgemeine Kirchenkasse, mit einem Grundkapital aus alten geistlichen Gütern, wird durch eine Kirchensteuer gespeist (1909 6% Zuschlag zur Einkommensteuer); Ertrag 129 000 Mk. Die Kirchengemeindeordnung vom 5. Dez. 1897 bestimmt Seelsorgebezirke in den Kirchspielen, Parochialzwang für Taufen (¶ Parochialrecht), im übrigen freie Wahl des Seelsorgers nach Abmeldung beim Küster. Die Wahl der Geistlichen geschieht durch die Kirchenvorstände unter Hinzutreten der 2 Senatoren des Kirchenrates und des Seniors. Die neu erwählten Geistlichen müssen sich einem ¶ Kolloquium unterziehen. Feste Lehrverpflichtung kennt (trotz der äußerlich beibehaltenen Unterzeichnung des Konkordienbuchs) weder die Ordinationsliturgie von 1890, noch die Kirchenverfassung. Der Gebrauch der ¶ Agende ist frei. Außer ihrem Gehalte empfangen die Geistlichen noch ¶ Liebesgaben.

3. Kirchliches Leben. Der Kirchenbesuch ist schwach, wie in vielen großen evg. Städten Norddeutschlands. Die Gemeinden sind noch übersichtlich; neue sind mit Hilfe der all-

gemeinen Kirchenkasse begründet. Es gibt in L. eine rege Vereins- und Liebestätigkeit (Seemannsheim, wie in Hamburg und Bremen; viele alte Stiftungen). L., die Stadt mit Gebiet, hat 116 533 Einwohner, davon etwa 96% lutherisch. Die lutherische Kirche hat 8 städtische Kirchspiele und 6 im Gebiete, mit 23 Geistlichen. Außerdem gibt es eine reformierte Gemeinde von 760 Seelen. Die kirchliche Sitte ist noch ziemlich fest: Getauft und konfirmiert werden fast 99% der Kinder; 8% unehelich Geborene; getraut 97,50% (77% bei Mischehen); Kommunikanten 16 % (1900 noch 18,37%); kirchlich beerdigt 70,44% (die Zahl steigt), abgerechnet die ungetauft Gestorbenen. Außer Lutheranern und Reformierten zählt man gegen 3000 Katholiken, die seit 1841 eine staatlich anerkannte Gemeinde bilden, 650 Juden, 250 sonstige Christen. Das ¶ Gemeinschaftschristentum dringt von ¶ Schleswig-Holstein ein, aber ohne sehr weitgehenden Erfolg. Die alte, jetzt wieder aufblühende Hansestadt hat viele schöne Kirchen, darunter vor allem die mit vielen Denkmälern geschmückte frühgotische Marienkirche, die als Mittelpunkt des städtischen Lebens gedacht war, in der die Bürger ihre Geschäfte abwickeln, der Rat Audienzen erteilen, die Bürgermeister Ansprachen an die Bürgerschaft halten konnten, in der auch weltliche Zusammenkünfte noch in der Reformationszeit stattfanden.

RE³ XI, S. 671 ff; — H. Illigens: Geschichte der L.schen Kirche von 1530—1896, (kath.) 1896; — Max Hoffmann: Geschichte der freien und Hansestadt L., 1889; — Georg Waitz: L. unter Jürgen Wullenweber, 3 Bde., 1855—56; — ‡ M. Funk: Kirche und Schule in L. seit der Reformation, 1911; — Zeitschrift des Vereins für L.ische Geschichte u. Altertumskunde, 1860 ff; — Heinrich Lindenberg: Geibels Vater, 1893; — Johann Evers: Senior D. J. C. Lindenberg (L.er Blätter, Nr. 14 ff; 1899); — Jahresbericht des Kirchenrates für das Jahr 1909. **D. Becker.**

Lübecker (niedersächsische) **Bibel** (1494) ¶ Buchillustration, 2.

Lüber, Thomas, = ¶ Erastus.

Lücke, Friedrich (1791—1855), evg. Theologe, geb. zu Egeln bei Magdeburg, 1813 Repetent in Göttingen, 1816 Privatdozent in Berlin, in nahen Beziehungen zu ¶ Schleiermacher, ¶ De Wette und ¶ Neander, 1818 o. Prof. in Bonn, 1827 in Göttingen. L. gehört zur ¶ Vermittlungstheologie. Er war Mitbegründer der ThStKr. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Exegese, wo er die rationalistische Methode durch den Geist vorsichtiger und verständnisvoller Kritik überwinden half (Grundriß der nt.lichen Hermeneutik und ihrer Geschichte, 1816). An den kirchlichen Kämpfen der Zeit nahm er im Sinne einer freieren Verfassung und der ¶ Union teil.

L. veröffentlichte, außer vielen kleineren Arbeiten und Kritiken besonders zum NT, als Hauptwerk einen „Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes" (hierunter Evangelium und Briefe befassend), 3 Bde., 1820 ff. — Ueber L. vgl. F. Sander: D. Fr. L., 1891, und in: RE³ XI, S. 674—79; — Fr. L.: Briefwechsel mit den Brüdern J. u. W. Grimm, 1891. **W. Hoffmann.**

Lüdemann, 1. Ernst (1839—1900), evg. Theologe, geb. in Kiel, 1866 Pfarrer in Barlt (Süddithmarschen), 1882 Wanderprediger des Protestantenvereins, 1887 Pfarrer der Diasporagemeinde Philippsburg (Baden), 1890 in Gölshausen, 1896 in Eutingen; Verf. des Protestanten-Gesangbuchs (Bremen, 1886); ¶ Kirchenlied: I, 3 c, Sp. 1315. **Glaue.**

2. Hermann, Sohn von 3., evg. Theologe, geb. 1842 in Kiel, 1872 Privatdozent und 1878 a.o. Prof. für NT ebenda, 1884 o. Prof. der Kirchengeschichte, seit 1891 zugleich der systematischen Theologie in Bern.

Verf. u. a.: Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, 1872; — Luther und das Papsttum, 1883; — Die Eidbrüchigkeit unserer neukirchlichen Geistlichen, (1881) 1884 ³; — Die neuere Entwicklung der protest. Theologie, 1885; — Catenae in evangelia aegyptiaca, 1886; — Reformation und Täufertum, 1896; — Das Erkennen und die Werturteile, 1910. **M.**

3. Karl (Peter Matthias), evg. Theologe (1805—1889), geb. in Kiel, 1831 Prediger daselbst, 1834 Kloster- und Garnisonsprediger und Privatdozent, 1839 a.o. Prof., 1841 ord. Prof. ebenda. 1868 legte L. sein Predigtamt nieder, seit 1887 im Ruhestande.

Verf. u. a.: Uebersicht über die Missionsbestrebungen der evang. Kirche, 1837; — Die sittlichen Motive des Christentums, 1841; — Ueber das Wesen des protestant. Kultus, 1846; — Zur Bekenntnisfrage, 1862; — Aus dem Worte des Lebens, Predigten, 1863; — Die Heiligtümer der Menschheit, Gedicht, 1873; — Erinnerung an Klaus Harms und seine Zeit, 1878; — Beiträge zur Geschichte des homilet. und katechet. Seminars der Universität Kiel, 1885—1886. **Glaue.**

Lüge ¶ Wahrhaftigkeit ¶ Notlüge.

Lülmann, Christian, evg. Theologe, geb. 1861 zu Bremen, seit 1888 Pastor an St. Jakobi in Stettin.

Verf. u. a.: Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1901; — Predigten über Zeitfragen, 1905; — Schleiermacher, 1907. **M.**

Lüneburg ¶ Hannover.

Lürsen, Silvester, Gegner Joachim ¶ Neanders.

Lütgert, Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1867 zu Heiligengrabe, 1892 Privatdozent in Greifswald (¶ Greifswalder Schule), 1895 a.o. Prof. daselbst, 1901 a.o., 1902 o. Prof. für NT in Halle.

Verf. u. a.: Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluß Schleiermachers, 1892; — Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, 1895; — Die johanneische Christologie, 1899; — Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755, 1901; — Die Anbetung Jesu, 1904; — Die Liebe im NT, 1905; — Gottes Sohn und Gottes Geist, 1905; — Im Dienste Gottes, 1907; — Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908; — Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, 1909; — Natur und Geist Gottes, 1910. — Gibt mit A. ¶ Schlatter die Beiträge zur Förderung christlicher Theologie heraus. **M.**

Lütkemann, Joachim (1608—55), evg. Theologe, geb. zu Demmin, in Straßburg Schüler ¶ Dannhauers, war Prediger und Professor in Rostock, wirkte auf Heinr. ¶ Müller, ¶ Großgebauer u. a. und durch seine erbaulichen Schriften (Vorschmack der göttlichen Güte, zuerst 1643) auf weiteste Kreise im Sinne lebendiger praktischer Frömmigkeit. 1649 wurde er wegen eines Streites über seinen Satz, Christus sei während der 3 Tage seines Todes nicht wahrer Mensch gewesen (weil zur wahren Menschheit das Zusammensein von Leib und Seele gehört) entlassen. Der Herzog von Braunschweig stellte ihn als Hofprediger und Generalsuperintendenten in

Wolfenbüttel an, wo er eine neue Schul- und Kirchenordnung verfaßte. Mit Joh. ¶ Arndt und den obengenannten Männern ist er ein Hauptvertreter der Gedanken im deutschen Luthertum, an die nachher der ¶ Pietismus anknüpfte.

RE³ XI, S. 681 f.; — ADB XIX, S. 696; — Die eingehendste Biographie gibt Heinrich Lütkemann: D. J. L., (1899) 1908³ als große Ausgabe mit Anmerkungen und Quellenauszügen; — Ders.: Aus J. L.s „Harfe von 10 Saiten", 1909. M.

Lütkens, 1. Joh. Matthias (1829—94), evg. Theologe, geb. zu Kastran in Livland, 1858 Privatdozent der hist. Theologie in Dorpat, 1862 Dozent ebd., seit 1875 Pastor in Riga.

Hauptschrift: Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhange mit seiner Lehre vom freien Willen geschichtlich dargestellt, 1858. Frey.

2. Julius, ¶ Dänemark, 4 (Sp. 1940).

Lüttich (Leodium, Liège), belgisches Bistum, seit Anfang des 8. Jhd.s bezeugt, nachdem bis dahin Tongern und Maastricht der Sitz der Diözese gewesen waren. Als bedeutende Bischöfe des Mittelalters sind der hlg. ¶ Hubertus, ¶ Ratherius, ¶ Notker, Wazo (geb. um 974; 1041—48 Bischof) zu nennen. Unter den beiden letztgenannten war die L.er Domschule die angesehenste in ganz Nordwestdeutschland, zerfiel aber seit dem 13. Jhd. Die Diözese selbst wurde 1559 bei der Errichtung der zahlreichen neuen niederländischen Bistümer (¶ Niederlande: I) um die Hälfte verkleinert, wehrte aber, seit Bischof Ernst (1581—1612) in den Händen der wittelsbachischen kölnischen Kurfürsten (¶ Köln: II, 3; bis 1761) erfolgreich das Eindringen des benachbarten Calvinismus mit jesuitischer Hilfe ab, weniger mühelos im 18. Jhd. den ¶ Jansenismus und die französische Aufklärung. 1815 machte die Säkularisation dem Fürstentum ein Ende; das Gebiet fiel an die Niederlande, 1830 an ¶ Belgien. Die Diözese zählte 1908 in den Provinzen Limburg und L. etwas über 1 Million meist kath. Einwohner in 40 Dekanaten. Zahlreiche Ordensniederlassungen.

KHL II, Sp. 748—749 (mit reicher Lit.); — Für das Mittelalter vgl. die Lit. bei Ul. Chevalier II, 1676 bis 1685; — A. Bittner: Wazo und die Schulen von L., 1879, Diss Breslau; — G. Kurth: Notger de L. et la civilisation au 10. siècle, 2 Bde., 1905. Zsch.

Lufft, Hans (1495—1584), ¶ Kirchenlied: I, 3 a (Sp. 1295), ¶ Bibelübersetzungen, 2.

Lugano ¶ Basel, 1, Sp. 933.

Lugari, Johannes Baptista, römischer Kurienkardinal, geb. 1846 in Rom. Ursprünglich Jurist, leistete er der Kurie Dienste als Konsistorialadvokat, trat erst 1896 in den Priesterstand, wurde Konsultor der Konsistorial- und Ritenkongregation, Mitglied der Kommission für die Kodifikation des Kirchenrechts und 1911 Kardinal, Mitglied der Konzils- und Inderkongregation (¶ Kurie). Küry.

Lugdunum = ¶ Lyon.

Lugos, ungarisches Bistum, 1853 errichtet für die unierten Rumänen Ungarns. ¶ Oesterreich-Ungarn: II.

Luigi de Sanctis ¶ Sanctis.

Luise Henriette von Oranien (1627—67), geb. im Haag, seit 1646 Gemahlin des Großen Kurfürsten. In dem durch sie veranlaßten Rungeschen Gesangbuch von 1653 (¶ Kirchenlied: I, 3 b) begegnen die Lieder: „Ein Andrer stelle sein Vertrauen"; „Gott, der Reichtum Deiner Güte"; „Ich will von meiner Missetat", „Jesus, meine Zuversicht", als deren Verfasserin sie in Runges Widmung genannt wird, — eine Tatsache, die immer wieder gegen die Leugner ihrer Autorschaft ins Feld geführt werden wird, freilich eine Ueberarbeitung ihrer Lieder durch andere nicht ausschließt.

J. F. Bachmann: Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher, 1856, S. 30 ff; — Preuß in: Vossische Zeitung, 1860, Nr. 55; — Fr. von Medem: L. H., 1874; — Vgl. auch Lehre und Wehre 55, 1909, S. 308 f; — Aug. Ebeling: P. Gerhardts Lieder, 1898, S. 627 ff. Zsch.

Luisenstiftung (Berlin) ¶ Lehrerin, 3.

Luitprand, 712—744 König der ¶ Langobarden.

Lukaris, Cyrillus (1572—1638), mit seinem weltlichen Namen Konstantinos, geboren in Candia auf Kreta, seit 1602 Patriarch von Alexandria, seit 1620 von Konstantinopel, bekannt durch seine Versuche, der griechisch-orthodoxen Kirche unter Anlehnung an den Calvinismus neue lebendige Kräfte zuzuführen und sie aus dem großen Schlummer zu wecken (¶ Griechenland: II, 2 a. c). In Venedig und Padua gebildet, hatte er zunächst von seinen römisch-katholischen Lehrern nur Abneigung gegen den Protestantismus gelernt und, unter Ablehnung der päpstlichen Ansprüche, das seiner Ueberzeugung nach im wesentlichen einheitliche römisch-griechisch-katholische Christentum sich angeeignet. Auch während der Jahre 1595—1602, die er gleichfalls im Ausland verbrachte (unsicher, wo überall; längere Zeit in Litauen und Polen), ist nichts über einen Aufenthalt im protestantischen Abendland (Genf, Wittenberg) und über evg. Neigungen überliefert. Vielmehr hat er sich erst während seines Alexandriner Patriarchats beim Studium protestantischer Bücher und im Briefwechsel mit Evangelischen (z. B. dem Remonstranten ¶ Uytenbogaert, dem holländischen Staatsmann David Le Leu de Wilhem) von der Wahrheit der evg. Lehre, soweit er sie verstand und kannte, besonders des Schriftprinzips und der Betonung des alleinwirkenden Verdienstes Christi, überzeugt und den Hauptschaden seiner Kirche im herrschenden Aberglauben erkannt, ohne aber die Möglichkeit einer Reformation zu sehen. Zur selben Zeit begann seine Polemik gegen den Katholizismus und besonders die Jesuiten, die ihm dann während seines Konstantinopeler Patriarchats soviele Schwierigkeiten bereiteten oder bereiten halfen. Schon bald politisch verdächtigt (1623 erste Verbannung), gab L. seinen Gegnern ein Recht zur theologischen Verdächtigung durch seine Verbindung mit dem Calvinisten Anton Leger aus Piemont, der 1628—36 als Prediger der holländischen Gesandtschaft in Konstantinopel wirkte und durch neugriechische Bibelübersetzung nach dem Grundtext (Genf 1638, mit Einleitung L.s), Katechismus, Schulgründungen usw. für den Calvinismus Propaganda machte. Inmitten dieser Bestrebungen erschien auch L.s an calvinische Bekenntnisschriften angelehnte, aber dem griechischen Bekenntnis angenäherte Confessio Fidei (lateinisch 1629; 1633 mit griechischer Uebersetzung und angehängten vier „Fragen"), die in zahlreichen Uebersetzungen und Neudrucken sofort dem ganzen Abendland bekannt wurde und im Orient einen Sturm erregte, der zu mehrfachen Ver-

bannungen L.s und endlich 1638 zu seiner Erdrosselung auf Befehl des Sultans geführt hat, obwohl dem Sultan gegenüber wieder politische Verdächtigung herhalten mußte. An bedeutenden Freunden hat es dem L. nicht gefehlt; es sei an Theophilus Korydalleus, den Erneuerer des Aristotelismus, erinnert, der freilich religiös gleichgültig war, oder an Erzbischof Meletios Pantogallos von Ephesus, der 1636 für L., sich selber und den Erzbischof von Heraklea und späteren Patriarchen von Konstantinopel, Neophytos III, eine Verteidigungsschrift schrieb. Und daß das Werk mit dem Tode L.s nicht zu Grabe getragen war, zeigt auch die Bibelübersetzung seines Schülers Maximus Kalliupolites (¶ Griechenland: II, 2 c). Aber nicht wenige Synoden sprachen sich gegen die Häresie des L. aus (Konstantinopel 1638, Kiew 1640, Jassy 1642, Jerusalem 1672, Konstantinopel 1691), und den neueren Bekenntnissen der griechisch-orthodoxen Kirche (¶ Confessio Orthodoxa des Petrus ¶ Mogilas, 1643; Confessio des ¶ Dositheos, 1672) ist seitdem die Wendung gegen den Protestantismus eigentümlich. Die neueren Griechen pflegen meist für die Rechtgläubigkeit des L. einzutreten und seine Confessio als jesuitische Fälschung auszugeben.

Ph. Meyer in: RE[3] XI, S. 682 ff mit ausführlichen Literaturangaben; — Ders.: Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899; — Legrand: Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle, Paris 1894—96 (in Bd. IV vor allem auch Briefe von und an L.); — P. Renaudin: Luthériens et Grec-Orthodoxes, 1903 (katholisch); — V. Semnoz: Les dernières années du patriarche Lucar (Echos d'Orient 6, 1903, S. 97—107; Verteidigung der Jesuiten); — Griechische Aufsätze über L. von Chr. Papadopulos u. a. nennt JB 25, S. 640; 26, S. 624; 28, S. 726; 29, S. 844. — Text der Confessio (griechischer Titel: Anatŏlikē hŏmŏlŏgía tēs christianikēs pístĕōs) bei Ernst Kimmel: Libri symbolici ecclesiae orientalis, 1844 (1850[2]), S. 24—44, und bei Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, S. 262—276. Zich.

Lukas, Evangelist, und L.evangelium ¶ Apostelgeschichte, 4 ¶ Evangelien, synoptische: III, 4 ¶ Literaturgeschichte des NT: I, 2.

Lukas von (d. h. aus?) **Prag**, gest. 1528 in Jungbunzlau. Der weitgereiste und fruchtbare Schriftsteller ist der eigentliche Begründer der böhmischen Brüder-Unität (¶ Hus, 3) in Hinsicht der Verfassung und Lehre. Ihm verdankt sie auch die Zusammenstellung des nicht mehr vorhandenen Kanzional (Gesangbuch) von 1504 mit 400 böhmischen Kirchenliedern, nebst dem böhmischen Katechismus 1522. Er begrüßte wohl Luthers Auftreten, doch stieß er sich an seiner Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, an seiner katholisierenden Abendmahlsauffassung, sowie an der „Freiheit eines Christenmenschen", indem er in dieser Richtung über „Jungfräulichkeit" und Priesterehe katholischer dachte, auch die Siebenzahl der Sakramente nicht antastete.

Vgl. die Lit. zu ¶ Hus, 3. Loesche.

Lukassonntage ¶ Kirchenjahr, 2 b.

Lulab ¶ Gottesdienst: IV, 3 (Sp. 1584) ¶ Laubhüttenfest.

Lullus, der hlg. (um 705—786), angelsächsischer Benediktiner, Schüler (in Nhutscelle) und Gehilfe des Winfried ¶ Bonifatius, der ihn etwa im Herbst 752 zu seinem Nachfolger im Mainzer Bistum bestimmte; seit etwa 780/81 Erzbischof. Er ist, im Streit um seine bischöfliche Herrschaftsstellung ¶ Fulda und dessen auf Unabhängigkeit bedachten Abt ¶ Sturmi gegenüber, der Gründer des Klosters Hersfeld (um 768/69) geworden, in dem er beigesetzt wurde.

Briefe in MG Epist. III, S. 231 ff; — Ueber L. vgl. die alte Vita von ¶ Lambert von Hersfeld (in MG SS XV, S. 135 ff) und A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands I[3], 1904, S. 486 ff. 584 f; II[3], 1902, S. 44 ff. 56 f; — Ferner H. Hahn: Bonifaz und L., 1883; — Ders. in: ADB XIX, S. 632 ff; — A. Hauck in: RE[3] XI, S. 705 f. Zich.

Lullus, Raymundus (gest. 1315), geb. auf der Insel Mallorka als spanischer Edler, verlebte seine ersten 30 Jahre als Beamter am Hofe Jakobs des Eroberers von Arragon, beliebt als Troubadour. Infolge einer plötzlichen Sinnesänderung beschließt er, sich ganz der Mission unter dem ihn umgebenden Islam zu widmen. Franziskaner geworden, leitet er zunächst das von ihm 1276 zum Studium der arabischen und „chaldäischen" Sprachen gegründete Seminar der hlg. Trinität zu Miramar auf Mallorka. Nach geringen Lehrerfolgen an den Hochschulen von Paris und Montpellier (seit 1287) geht er 1291 nach Tunis. Nach kurzen Aufenthalten in Paris und Rom, wo er mehrfach vergeblich Unterstützung suchte, finden wir ihn 1301 als Missionar in Cypern und bald darauf wieder in Tunis, wohin er auch nach seiner Ausweisung (1307) und längerer Wirksamkeit in Paris wieder zurückkehrte. L. hat zum ersten Male den Gedanken der Mission unter den fremdsprachlichen, namentlich orientalischen Völkern in ihren eigenen Sprachen nachdrücklich verfochten. Von den ihm zugeschriebenen 410 Werken ist etwa ein Viertel unecht; von den echten (z. T. arabisch geschrieben) ist nur ein kleiner Teil gedruckt. Seine Gedichte gehören zu den besten Erzeugnissen der spanischen Literatur des Mittelalters. L.s Hauptwerk ist die von seinen Anhängern, den „Lullisten", oft überschätzte Ars magna, in der er durch Buchstaben bezeichnete Begriffe in sieben um einen gemeinsamen Mittelpunkt drehbare Kreise so zusammenstellte, daß sich beim Drehen der Kreise allerhand, natürlich ganz willkürliche Kombinationen ergaben. Diese Methode wandte er sodann auf alle Wissensgebiete an. Von seinen sonstigen Werken seien namentlich erwähnt seine zahlreichen apologetisch-polemischen Schriften, in denen er für die Einheit von Glauben und Wissen, die Beweisbarkeit der Glaubenserkenntnisse (¶ Scholastik), und gegen den Satz von der doppelten Wahrheit (¶ Averroës) kämpft, sowie seine praktisch-erbaulichen Schriften. Manche wollten in seinen Schriften häretische Gedanken finden. — ¶ Literaturgeschichte: II, A 4.

Werke gesammelt von Rosselló, Palma 1859, 1887/92; — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 706—716; — KL[2] X, Sp. 747—753; — KHL II, Sp. 1658 f; — Vita in AS Juni V, S. 661 ff; — Neuere Biographien von M. André, Paris 1900[2], und Barber, London 1903, ferner Otto Keicher: R. L. und seine Stellung zur arabischen Philosophie, 1909. Zwicker.

Luminaria (= Lichtschachte) ¶ Katakomben, 1.

de Luna, Petrus, = ¶ Benedikt XIII.

Lund, Stadt in der ursprünglich dänischen Provinz Schonen (Skåne), in der heidnischen und später auch in der kath. Zeit ein stark besuchter Wallfahrtsort, wird in der Geschichte

erstmals um 940 erwähnt. Nach der Christianisierung von Schonen baute Knud der Große (¶ Dänemark, 2) in L. eine dem Roskilder Bischof untergeordnete Kirche; um 1048 errichtete Sven Estridsen (s. ebd.), dessen Ziel eine vom Erzbistum ¶ Hamburg-Bremen unabhängige nordische Metropole war, zwei schonische Bistümer: L. (für Nordschonen und Halland) und Dalby (für Südschonen und die heidnischen Landschaften Bleking und Bornholm), vereinigte sie aber bereits 1060. 1104 wurde L. zum Erzbistum und zur Metropole des ganzen skandinavischen Nordens erhoben (¶ Dänemark, 2 ¶ Hamburg: I, 6 a—c). Das Gebiet des neuen Erzstiftes, wozu eine kurze Zeit auch ¶ Island (1104—54) und ¶ Dorpat (1224 bis 1255) gehörten, wurde freilich bald verkleinert, indem 1152 ¶ Drontheim, 1164 ¶ Upsala zu Erzbistümern erhoben wurden. — Unter den ersten Erzbischöfen: Asser (1104—1137), ¶ Eskil (1137—77), ¶ Absalon (1178—1201) und Andreas Sunesön (1201—23; ¶ Dänemark, 2, Sp. 1933) hatte L. eine glänzende Blüteperiode. Um die Mitte des 13. Jhd.s brachen schwächende Kämpfe zwischen Krone und Klerus aus; die Erzbischöfe Jakob Erlandsen (1252—74), Jens Grand (1289—1302; 1327 als Erzbischof von Bremen gestorben) und Esger Juul (1310—25) traten als Verfechter der Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt auf. 1452 wurde L. unter Karl Knutsson (¶ Schweden, 1) teilweise verwüstet und geriet nach der Durchführung der Reformation und der damit folgenden Ueberführung des Primates auf den Bischof von Seeland mehr und mehr in Verfall. 1658 trat Dänemark dem schwedischen König Schonen, Halland und Bleking ab (¶ Schweden, 3). Um die abgetretenen Gebiete in das schwedische Wesen überzuführen, wurde 1668 in L. eine Universität, Academia Carolina (¶ Schweden, 7), eingerichtet. Die 1085 gegründete Domschule, mit welcher Christian IV (1588—1648) 1619 ein Gymnasium verknüpft hatte, verlor gleichzeitig ihre Bedeutung. 1836 entstand in L. eine Kathedralschule (Gymnasium), 1839 das erste schwedische Volksschullehrerseminar. Ueber hervorragende Bischöfe von L. seit der Reformation vgl. ¶ Schweden, 3—6. — L. hatte im Mittelalter 10 Klöster. Die Hauptkirche des Erzbistums war St. Laurentius, von Knud dem Heiligen (1080—86, ¶ Dänemark, 2) gegründet, 1145 von Eskil eingeweiht, 1833—78 restauriert. Dieser dreischiffige, zweitürmige, sandsteinerne Dom mit der klassisch-schönen Apsis und den bunten, nach französischen Vorbildern ausgeführten Tierornamenten ist der großartigste romanische Bau in Skandinavien.

E. W. Berling: L. Oefversigt af stadens historia och öfriga märkvärdigheter, 1859. Anhang 1868; — Ders.: L. Korta anteckningar om staden och dess omgifning, 1879; — M. Weibull: L.s och Lundagaards minnen, 1882; — ‡ Kirkeleksikon for Norden III, S. 91—95; — C. G. Brunius: L.s Domkyrka, 1854²; — ‡ L. Weibull: Studier i L.s domkyrkas historia, 1906 (mit ausführlicher Bibliographie). P. P. Jörgensen.

Lunde, Carl Herman, norwegischer evg. Theologe, geb. 1841, seit 1868 Auslandspfarrer in Cardiff, Havre, Paris, seit 1892 Pfarrer in Christiania, von gewaltiger volkstümlicher Redegabe. Kämpft mit Glück für die Verbindung von Orthodoxie und politischem Freisinn.

Schrieb: Kristuspräkener, 1908. O. P. Monrad.

Lundström, Anders Herman, schwedischer evg. Theologe, geb. zu Filipstad 1858; 1889 residierender Kaplan in Upsala, 1893 Dozent und 1898 Professor der Kirchengeschichte ebenda, seit 1900 zugleich Dompropst. Herausgeber der 1900 gegründeten Kyrkohistorisk årsskrift (darin zahlreiche höchst wertvolle Beiträge zur schwedischen Kirchengeschichte von L. selbst). Mitarbeiter des Kirke-Lexikon for Norden.

Verf. außerdem u. a.: Laurentius Paulinus Gothus I—III, 1893—98; — Undersökningar och aktstycken, bidrag till svenska kyrkans historia, 1898; — Skisser och kritiker, 1903; — Gab u. a. heraus: Laurentius ¶ Petris Schriften: Oeconomia christiana, 1897, und Quaestiones aliquot circa magistratum, 1898; — Magister de Hussinetz's Historia Gestorum Christi, 1898; — Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång. I Serie (Uppsala ärkestift 1526—1800) 1903—08; II Serie (Strängnäs stift) 1909 f.

P. P. Jörgensen.

Luneslat (Lüneschloß), Kaspar (1550 bis 1613), reformierter Theologe, geb. auf dem väterlichen, adeligen Gut Lünislo bei Neviges. In Köln zum Priester geweiht, 1570 zum Vikar nach Sonnborn bei Elberfeld berufen, 1576 Hilfsprediger in Neviges und Schloßprediger zu Hardenberg, seit 1580 Nachfolger seines Oheims Wilhelm L. als Pastor in Sonnborn. Er ist Mitbegründer der ersten Bergischen Provinzialsynode 1589 (¶ Rheinland) und hat sich durch seinen Eifer und Einfluß den Namen eines bergischen Reformators verdient.

ADB 19, S. 639 f.; — K. Krafft: Stiftung der bergischen Provinzialsynode, 1889, S. 48; — A. zur Nieden: Gesch. der reformierten Gemeinde Sonnborn a. d. Wupper, 1887, S. 25 ff. Rotscheidt.

Lungstras, Bertha, ¶ Rheinland, 3 e.

Lupold von Bebenburg († 1363), seit 1353 Bischof von Bamberg, bekannt als Streiter für die Rechte Ludwigs des Bayern in dessen Kampf mit dem Papst (¶ Deutschland: I, 4, Sp. 2089; ¶ Literaturgeschichte: II, A 5, Sp. 2238).

Seine Hauptschrift: Tractatus de regni et imperii juribus, 1340, wo er u. a. beweist, daß der rechtmäßig zum Kaiser Gewählte zur Ausübung der kaiserlichen Gewalt der päpstlichen Bestätigung nicht bedürfe. — Vgl. RE³ II, S. 500; — KHL I, Sp. 531; — Herm. Meyer: L. v. B., 1909; — Ders. plant eine Neuausgabe des Tractatus in den MG.

Zsch.

Lupus von Ferrières = ¶ Servatus Lupus.

Lust und Unlust ¶ Ethik, 2 ¶ Eudämonismus, 1. 2. ¶ Hedonismus ¶ Höchstes Gut, 1. 2. — Ueber die Lust (ěpithymía, Begierde) vgl. auch ¶ Sünde.

Lustrationen ¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, C 2 ¶ Entsündigung, 4 ¶ Levitisches, 3. — Lustrationsopfer ¶ Erscheinungswelt der Rel.: I, B 2 a (Sp. 518 f) ¶ Opfer und Gaben im AT, 2 d.

Luthardt, Christoph Ernst (1823—1902), evg. Theologe, geb. zu Maroldsweisach (Unterfranken), 1847 Gymnasiallehrer in München, 1851 Privatdozent in Erlangen, 1854 a.o. Prof. in Marburg, 1856 o. Prof. für systematische Theologie und NT in Leipzig, stellte 1895 seine Lehrtätigkeit ein. L. gehört seiner theologischen Richtung nach dem ¶ Neuluthertum an. Er war persönlicher Schüler ¶ Hofmanns, ohne daß er doch der ¶ Erlanger Schule im

engeren Sinne zuzurechnen wäre; aber weder traten Einzelheiten seiner wissenschaftlichen Stellung scharf hervor, noch lag überhaupt seine Bedeutung darin, daß er der Theologie neue Bahnen oder neue Ziele gewiesen hätte. Sie lag vielmehr in der Geschlossenheit seiner Person, der Kraft seines kirchenpolitischen Wirkens und seinem Erfolg als akademischer Lehrer. ¶ Leipzig war von den ausgesprochen lutherischen theologischen Fakultäten die am stärksten besuchte, und er galt als das Haupt der Leipziger Fakultät. Zunächst erschien er als Vertreter einer milderen Richtung im Luthertum, sofern er persönlich für seinen Lehrer Hofmann eintrat und das Ergebnis seines Buches: „Die Lehre vom freien Willen und von der Gnade" (1863) nicht in der strengen Linie der alten lutherischen Dogmatik lag. Aber namentlich seine kirchenpolitische Tätigkeit, seine Leitung der 1868 zugleich mit der Allg. evg.-lutherischen Konferenz (¶ Neuluthertum) begründeten Allg. evg.-luth. Kirchenzeitung, die gewöhnlich als L.sche bezeichnet wird (¶ Presse, kirchliche), und sein Auftreten in der sächsischen Landessynode, sowie sein Gegensatz zu dem wieder erstarkenden kirchlichen Liberalismus und der schärfer werdenden theologischen Kritik ließen ihn immer mehr als Vorkämpfer strengen Luthertums erscheinen. Neben seiner „Apologie des Christentums" (4 Bände Vorträge, 1863 ff, oft aufgelegt) ist sein verbreitetstes Buch, sein „Kompendium der Dogmatik" geworden (1865, 1900[10]), das den Hutterus redivivus ¶ Hases mehr und mehr verdrängte. Es bietet mehr den nach Lehrstücken (Loci) geordneten, geschichtlichen Stoff als eine Behandlung der Probleme; diese werden kurz im Sinne des erneuerten Luthertums beantwortet. So sehen auch manche, die kirchlich und theologisch L. nicht fern stehen, den Einfluß dieses Buches auf die theologische Bildung derer, die sich vornehmlich daran hielten, als unheilvoll an. Als Prediger war L. sehr wirksam, seit 1861 erschien eine Reihe Sammlungen seiner Predigten.

Verf. außerdem u. a. neutestamentliche Schriften: Das johanneische Evangelium, (1852/53) 1875[2]; — Kommentare zu Büchern des NT.s; — Verschiedene Arbeiten zur Geschichte der Ethik: Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1887; — Geschichte der christlichen Ethik, 1888, 1893; — In ¶ Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften: Systematische Theologie, (1884) 1890[3]; — Die Lehre von den letzten Dingen, (1861) 1885[3]; — Kompendium der theol. Ethik, (1896) 1898[2]; — Der christliche Glaube gemeinverständlich dargestellt, 1898; — Zur Einführung in das akademische Leben und Studium des Theologen, 1890. — Neben der Kirchenzeitung gab er 1879—89 die ZWL heraus, von 1880 an das ThLBl. — Ueber L. vgl. seine Erinnerungen aus vergangenen Tagen, (1889) 1891[2]; — J. Kunze: Chr. E. L., 1903. **M.**

Luther, Martin (1483—1546).

1. Die Jugendzeit; — 2. Die Entwicklung zum Reformator; — 3. Vom Ablaßstreit bis zum Bauernkrieg (1517 bis 1525); — 4. Der spätere L. Umbiegungen und Wandelungen; — 5. L. und die Gegenwart.

1. Das Geschlecht des deutschen Reformators war in Möhra bei Eisleben ansässig. Hier saßen die L. als nicht unbegüterte Grundbauern. Ihren Namen hatten sie von dem Personennamen Lothar. Als L.s Großvater ist Heine L., als seine Großmutter Margarete geb. Lindemann bekannt. 1483 sind L.s Eltern, Hans und Margarete L., geb. Ziegler, in Eisleben. Vermutlich war Hans der älteste Sohn; nach Thüringer Erbrecht ging der Besitz auf den jüngsten Sohn über; so wird er die väterliche Scholle verlassen haben, um im Mansfelder Bergbau besseren Verdienst zu suchen (Von einer Flucht wegen Totschlags spricht erst der Konvertitenhaß des Georg ¶ Witzel; wahrscheinlich sind Züge eines als Raufbruder berüchtigten Verwandten auf Hans L. übertragen worden). Am 10. November 1483 wurde dem L.-Paar ein Sohn geboren, der am folgenden Tage in der S. Peterskirche zu Eisleben nach dem Tagesheiligen Martin genannt wurde; nach einer glaubhaften Nachricht der „Tischreden" (s. Lit.) war er nicht der älteste, sondern der zweite Sohn. Die Eltern zogen bald nach Mansfeld und wurden hier ansässig. Seine Kindheit hat L. dort verlebt, wenig von Sonnenschein erhellt. Die Eltern haben sichs blutsauer werden lassen müssen, bis ihnen wohnlich und behaglich wurde; unter dem harten Drucke der Arbeit ums tägliche Brot haben die Kinder vor Vater und Mutter gezittert. Nach Empfang des Elementarunterrichts in der gestrengen heimatlichen Stadtschule wurde L. als Vierzehnjähriger nach Magdeburg geschickt und bei den dortigen ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens unterrichtet. 1498 kam er nach Eisenach und damit zum ersten Male in freundliche Verhältnisse. Seine bisherigen pedantischen Schulmeister wurden durch einen witzigen Kopf, Johannes Trebonius, ersetzt, und durch sein „herzliches Singen und Beten" gewann L. Aufnahme im Hause der „andächtigen Matrone" Frau Ursula Cotta, der Gattin von Kunz Cotta — das Ehepaar suchte in L. wahrscheinlich Ersatz für die fehlenden eigenen Kinder —, und lernte in dem vornehmen Patrizierhause erstmalig fürsorgende Liebe und freundliche Güte kennen. „Nichts Lieberes auf Erden denn Frauenlieb, wem's kann werden," dieses einzige durch L. von seiner „Wirtin" uns aufbewahrte Wort zeigt die „milde Fraue" und hingebende Gattin; nur schmutzige Phantasie kann Unlauteres daraus schließen. 1501 wurde L. in Erfurt im Sommersemester unter dem Rektorat des Jodocus Trutvetter (¶ Erfurt: II, 1) als Student immatrikuliert. In der städtischen St. Georgsburse hat er gewohnt. Vorschriftsmäßig machte er zuerst den philosophischen Kurs durch, wurde 1502 Baccalaureus der Philosophie, 1505 Magister. Zwei Geistesströmungen sind von Einfluß auf ihn gewesen, die scholastische Richtung der via moderna, vertreten in Trutvetter und v. ¶ Usingen, und der Humanismus, vertreten durch Hieronymus ¶ Emser, bei dem L. eine Vorlesung über eine Komödie Reuchlins hörte, und einen Studentenkreis, dem neben ¶ Crotus Rubianus, ¶ Spalatin, Johann ¶ Lang, Eoban ¶ Hessus u. a. auch L. sich anschloß; „ein hurtiger und fröhlicher junger Geselle" ist er gewesen.

2. Um so mehr überraschte der Eintritt ins Augustinerkloster zu Erfurt am 17. Juli 1505. Das Fachstudium der Jurisprudenz war schon begonnen, und nun plötzlich dieser Bruch? Ihn zu erklären ist nicht leicht, die gleichzeitigen Quellen sagen wenig; die nachfolgenden, namentlich L.s eigene Aeußerungen, sprechen vom Standpunkte einer späteren Zeit. Wenn niemand von Freunden und Bekannten in dem Entschlusse den vorausgeahnten, naturgemäßen Abschluß seines Bildungsganges sah, so stimmt das skeptisch gegen das Bild des me-

lancholischen, von Gewissensängsten und inneren Kämpfen geschüttelten Jünglings, das spätere Quellen, auch der spätere L. selbst, bieten. Wir wissen darüber nichts. Alles hingegen spricht für plötzlichen Entschluß, und plötzliche Schrecknisse haben ihn veranlaßt. Eine plötzlich schwere Erkrankung während des Bakkalaureates, der jähe Tod eines seiner Freunde waren vorbereitende Momente; entscheidend war der im Juli 1505 bei der Heimkehr vom Elternhause in der Nähe von Erfurt bei dem Dorfe Stotternheim ihn niederwerfende Blitzschlag. Die Angst hier preßte ihm das Gelübde ab: „Hilf, liebe S. Anna, ich will ein Mönch werden!" Ein „erzwungenes und der Not abgepreßtes Gelübde" (so L. selbst 1521), ein „Paulus-Ruf vor Damaskus" (so die Freunde) trieb ihn ins Kloster, wie andere vor ihm durch ähnliche plötzliche Schrecknisse zu gleichem Entschlusse kamen. Die von Hause aus L. anhaftende Schüchternheit, der Eindruck eines fürstlichen Mönches in Magdeburg mögen als psychologische Momente zweiten Ranges mitspielen; wenn, wie er selbst sagt, der Entschluß ihn gereut hat, so war er gegen seine Ueberzeugung und impulsives Angstprodukt. Das Große an L. ist, daß er seinem Gotte die Treue hält, trotz Bitten von Vater und Freunden. Mit der Angst vor dem zürnenden Gotte verbindet sich ein starkes moralisches Verpflichtungs- und Verantwortlichkeitsgefühl. Der L. aber, der seine „Poeten" (Plautus, Vergil) mit ins Kloster nahm, der bebte nicht in innerem Bangen: wie wirst du einen gnädigen Gott kriegen?, dem schwebte der gelehrte, arbeitende Mönch vor! Was aus L. im Kloster wurde, hat er nicht werden wollen; er ist es unter dem Druck auf ihn einstürmender Fragen geworden. Wie er es wurde, ist das schwierigste Problem der L.forschung. — Sein äußerer Werdegang zwar steht ohne größere Schwierigkeit fest. Nach kurzer Zeit als „Gast" (hospes) im Kloster wurde er Novize und hat, da er es mit seinen Pflichten ernst nahm, manches Hänseln seiner Kameraden sich gefallen lassen müssen. Nach einem Jahr legte er Profeß ab und wurde damit Vollmönch. Im Frühjahr 1507 erhielt er die Priesterweihe. 1508 wurde er auf Ordensbeschluß an das Wittenberger Augustinerkloster versetzt mit gleichzeitigem Auftrage, an der Universität (¶ Wittenberg) zu dozieren (er las zunächst über Aristoteles' nikomachische Ethik, dann über Dialektik). 1509 wurde er baccalaureus biblicus. Dann wurde er plötzlich, wahrscheinlich infolge von Eifersüchteleien, nach Erfurt zurückgerufen, promovierte hier zum sententiarius, kehrte 1511 nach Wittenberg zurück, erwarb sich hier den Grad eines baccalaureus formatus, um im Herbste 1511/12 nach Rom zu ziehen — „in Ordensgeschäften", d. h. in der Frage der ¶ Staupitzschen Reform des Augustinerordens. Zahlreiche Aeußerungen L.s über seine Reise, die zu einem allenthalben klaren Bilde zu verdichten aber unmöglich ist, zeigen die Stärke seiner Beobachtungen, von denen freilich manche erst später ausreiften. Den Abschluß der Reise bildete die Teilnahme am Ordensprovinzialkapitel zu Köln im Frühjahr 1512, bei welcher Gelegenheit L. auch die Gebeine der hlg. ¶ drei Könige sah. Am 4. Oktober 1512 promovierte L. in Wittenberg zum lic. theol., am 18. und 19. Oktober zum D. theol., — der äußere Entwicklungsgang war vorläufig abgeschlossen. Wie war der innere? Es gilt, das Problem zu lösen: L. hat im Kloster den Frieden seiner Seele gefunden, er selbst aber hat später in der Reife seines inneren Friedens das Kloster verdammt. Sieht man von allen späteren, durch die Kritik ¶ Denifles zunächst zweifelhaft gewordenen Aeußerungen L.s selbst ab, so folgt aus seinen ältesten literarischen Erzeugnissen (Briefen, Predigten, Vorlesungen, vorab dem Römerbriefkommentar von 1515 oder der Psalmenauslegung von 1513 ff), daß er einen inneren Kampf durchgemacht haben muß. Es ist der alte Paulus-Kampf in neuer Form: ein sich Zerreiben und Zerarbeiten am Gesetze, d. h. an der kath. Werklehre (¶ Katholizismus, 2) und eine Befreiung und Erlösung durch die Gnade und den Glauben allein. Daß er allein aber unter den Mönchen des Augustinerklosters einen solchen Kampf durchmachte, lag in der Eigenart seiner Persönlichkeit, insbesondere in seinem unerbittlichen, jedem Kompromiß abholden sittlich-religiösen Ernste. So stößt er, als die Praxis des Mönchtums auf ihn einstürmt, sofort auf Hemmnisse, die der Normalmönch ohne Schwierigkeit überwand. Als L., treulich der kirchlichen Anweisung folgend, sich den mönchischen Werken hingab, vermochte seine peinlich genaue Beobachtung hier eine Verdienstlichkeit nicht zu finden. Im Gegenteil, je intensiver er sich bis zur physischen und psychischen Erschöpfung asketischen Werken hingab, desto bewußter wurde ihm ihre Unvollkommenheit. Hinter der äußeren Korrektheit steckte die sündhafte Begier; so endigte dieser Zerreibungsprozeß mit dem Erlebnis: die Begierlichkeit (concupiscentia, die man nicht mit Denifle u. a. spezifisch sexuell deuten darf) ist unüberwindlich. Der Aufstieg von diesem Tiefpunkte seelischer Kämpfe ist nun so erfolgt, daß L. nach dem Zerbrechen dieser Stütze der Werke krampfhaft die andere, die Gnade, ergriff, und hier nun findet er Trost in jenem „aus Gnaden allein", „aus Glauben allein". L. hat also deutlich von kath. Fragestellungen aus und mit kath. Gedankengängen arbeitend (vgl. ¶ Katholizismus, 2) sein Heil gefunden; der „Fehler" (katholisch gesprochen) war der, daß er die beiden Faktoren des Katholizismus, Natur (Werke) und Gnade, einzeln nacheinander vornahm, statt sie stets nebeneinander in Gleichgewicht zu halten. Er hat den einen Faktor schließlich ganz ausgeschaltet, der im Katholizismus niemals, auch bei einem ¶ Augustin nicht, verschwinden durfte, um in der Ausschließlichkeit der Gnade und des Glaubens zu ¶ Paulus zurückzulenken, dessen Wort Röm. 1, 17 wahrscheinlich entscheidende Bedeutung für ihn gewann. Daß er damit letztlich die kirchliche Tradition völlig aufhob, blieb ihm lange verborgen und konnte ihm lange verborgen bleiben, da ja seine Kirche den Gnadengedanken sehr wohl kannte. Männer der Kirche wie sein Novizenmeister oder sein Ordensoberer ¶ Staupitz wiesen den am Werkgedanken Verzweifelnden auf ihn hin, und auch die in Erfurt von L. gelernte Theologie des Occamismus (¶ Occam) schied schroff, bis zum Gedanken des göttlichen Willkürwillens, Natur und Gnade (um freilich, was L. nicht tat, auf der anderen Seite die „Natur" sehr bedeutungsvoll zu machen). L. hat sich Stück um Stück in härtestem Kampfe von seiner Kirche losgerissen; man darf nicht mit Denifle eine plötzliche Schwenkung seit 1515 annehmen. In

der ersten Zeit nach Ueberwindung des Tiefpunktes fühlt er sich in Kirche und Kloster wohl, weil sie ihm das Seil gaben, an dem er emporklomm. Es ist ihm auch noch lange nicht alles klar. Die sichere Heilsgewißheit deutet sich erst leise an; der gut katholische Begriff der Hoffnung (¶Katholizismus, Sp. 1037) wiegt vor. Er schiebt mehr Altes beiseite, als daß er es angriffe. Ausgeschaltet ist nur der Verdienstbegriff; doch gebraucht, sehr charakteristisch, L. das Wort „Verdienst" noch, deutet es aber um. Unbewußt ist er freilich viel weiter, als er ahnt. — Zeitlich dieses Klostererlebnis L.s festzulegen, ist kaum möglich. Wenn er 1509 schreibt, er befinde sich wohl, so darf man wohl den Tiefpunkt schon als überwunden ansehen. Ebenso ist er im Römerbriefkommentar von 1515 schon überwunden. Es geht in einem wunderbaren Nebeneinander von Gebundenheit und Freiheit stetig vorwärts. Harte Worte gegen bischöfliche Pflichtwidrigkeit und päpstlichen Ablaß kann der finden, der auf der anderen Seite die Heilsvermittlung noch an Priester und Sakramente gebunden hält. Hatte er besonders in der Bibel sein Vertrauen auf den gnädigen Gott gewonnen, so gelingt ihm, in Gemeinschaft namentlich mit seinem Freunde Johann ¶ Lang, die Reformation der Universität ¶Wittenberg im Sinne einer Umwandlung der Scholastik in Biblizismus oder doch in patristisches Quellenstudium (Augustin, Hieronymus u. a.). Bedeutsam beeinflußte ihn die ihm in ¶ Tauler und der ¶ Deutschen Theologie 1515/16 entgegentretende Mystik; unter Ablehnung des spekulativen Hintergrundes, den er freilich ehedem an ¶ Dionysius Areopagita hatte schätzen können, findet er in der mystischen ¶ Gelassenheit sein Grundprinzip der schlechthinigen menschlichen Nichtigkeit gegenüber Gott. Sucht man ein Schlagwort für die theologische Stellung L.s, so ist er am besten als biblizistisch-augustinischer Reformtheologe zu kennzeichnen. So viel Revolutionäres in ihm gährt, seine grundstürzende Kraft ahnt er nicht.

3. In seinem Sinne sollte auch die Polemik gegen ¶ Tetzels Ablaßkram lediglich Klarheit bringen in eine wissenschaftlich ungeklärte, praktisch aber sehr verhängnisvolle Frage (¶ Bußwesen: I 3, Sp. 1469 f.; III). Er „disputiert" in seinen 95 Thesen vom 31. Oktober 1517, die in ihrer scharfen Formulierung die berufenen Theologen auf die Probleme stoßen sollten. Kritik am Ablaß war nichts Außergewöhnliches; diese Kritik aber war neu. Sie umfaßte das ganze Bußsakrament und ersetzte hier den äußeren Mechanismus durch Verinnerlichung (vgl. ¶ Bußwesen: I, 4; V, 1). „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: tut Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete, ständige Buße sei"; dieser erste Thesensatz charakterisierte das Ganze. In der Persönlichkeit liegt das Heil, nicht in den Institutionen. Wer seine Sünden aufrichtig bereut, der hat Erlösung von Schuld und Strafe auch ohne den Ablaßzettel; die göttliche Gnade schenkt ohne alles Verdienst, der wahre Schatz der Kirche ist nicht der Ablaß, sondern das allerheiligste Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes. Das mit der Entwertung der Bußinstitution gleichsam freigewordene Geld soll man den Armen geben; es ist L. ein unerträglicher Gedanke, daß im Prozeß des Menschen um seine Seele das Geld eine Rolle spielen könnte; auch nicht beim Verstorbenen im ¶ Fegfeuer; der steht in Gottes Hand und hat seine irdische Schuld mit dem Tode gebüßt. Der Ablaß reicht nicht über den Tod hinaus; er ist lediglich Erlaß der kirchlich-kanonischen Strafen, nicht der göttlichen. Es ist ein rührender Konservativismus, wenn L. dem Ablaß diesen Wert noch wahrt, ebenso die Vermittlung des Priesters als des Heilsankündigers noch festhält, wo doch sein Satz von der ausreichenden inneren Reue tatsächlich Priestertum und Ablaßinstitut sprengte! Das Revolutionäre und die Folgen seiner Gedanken hat nicht er geahnt, sondern seine Gegner; seine Größe aber liegt darin, daß er, als die Konsequenzen ihm vorgehalten wurden, sie auch tapfer zog und kein Zurück kannte. Als erste Gegner traten ¶Tetzel, gegen den L. den „Sermon von dem Ablaß und Gnade" schrieb, und Johann ¶ Eck, dessen Obelisci L. seine Asterisci entgegenstellte, auf. Der Erzbischof ¶ Albrecht v. Mainz aber leitete schon 1517 den „inhibitorischen Prozeß" gegen L. ein, schickte dann die Akten nach Rom, wo alsbald durch Mittel der Ordensdisziplin ein Widerruf L.s versucht wird. L. soll sich auf dem Generalkapitel der Augustiner zu Heidelberg Ende April 1518 verantworten, aber die dortige Disputation bringt L. nur die Zustimmung der akademischen Jugend, eines ¶ Brenz, ¶ Bucer, ¶ Billican. Ein scharfes zu Heidelberg verlesenes Schreiben des Promagisters der Augustiner hat die Wirkung, daß L. in den „Resolutiones" seine Thesen erläutert und sachlich vielfach weiter führt, mit dem Schluß: revocare non possum (widerrufen kann ich nicht). Eine etwa Anfang März 1518 in Rom eingelaufene neue Denunziation L.s seitens der Dominikaner führte zu einem Gutachten des Silvester ¶ Prierias (Dialogus, dem L. eine Replica entgegenstellte) und damit zum Inquisitionsprozeß. L. wird Anfang Juli binnen 60 Tagen nach Rom vorgeladen. Ehe die Frist ablief, trat die folgenschwere Veränderung ein, daß der „Fall L." in die große Politik hineingezogen wurde. Die sehr wechselreichen Schicksale hier (¶ Deutschland: II, Sp. 2097 ff) mit dem dramatischen Höhepunkte der Verbrennung der Bannandrohungsbulle ¶ Exsurge Domine am 10. Dezember 1520 — ein symbolischer Akt für die Lossage von der hierarchischen Rechtskirche! — endigten mit seiner Vorladung nach Worms zum Reichstage, dem sein Verschwinden auf die Wartburg folgte. Innerlich hatte L., von den Gegnern gedrängt, immer weiter gehende Folgerungen aus seinem Glaubensprinzip gezogen. Die von Eck provozierte Leipziger Disputation (27. Juni bis 15. Juli 1519; ¶ Karlstadt) hatte L. zu der zuerst im Affekt herausgestoßenen, dann aber nicht wieder preisgegebenen Aeußerung von der Irrtumsfähigkeit der Konzilien, vorab des Konstanzer (¶ Reformkonzile), veranlaßt, so daß jetzt, nachdem die Autorität der Kirchenväter und Scholastiker schon länger gefallen war, die Bibel als alleinige Heilsquelle feststand; die (ursprünglich 12., dann) 13. These zur Disputation hatte auf Grund sorgsamer historischer Studien die Leugnung der göttlichen Einsetzung des Papstprimates (¶ Papat und Primat) ausgesprochen, und L. hatte die These festgehalten. Die Anwesenheit böhmischer Studenten in Leipzig gab Anlaß zu einer Verbindung L.s mit den Prager Utraquisten (¶ Hus, 2); er las Hus' Schrift De ecclesia und war erstaunt, seine eigenen Gedan-

ken hier wiederzufinden; „der Böhmen Sache“, dieses alte Aergernis der römischen Kirche, wurde für ihn Problem. Er forderte die Freigabe der communio sub utraque (Austeilung von Brot und Wein an jedermann; vgl. ¶ Kelchentziehung) und stellte ein genaues Reformprogramm für die Lösung der Hussitenfrage auf, als er 1520, umjubelt von Humanisten und Adeligen (von ¶ Hutten u. a.), deren Begeisterung die Leipziger Disputation ihm gewonnen hatte, unter der allgemeinen Hebung des deutschen Nationalgefühls angesichts der Kaiserwahl ¶ Karls V (¶ Deutschland: II, 2) sein Manifest „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ als „Trompetenstoß“ unter die Menge schickte. Es war die erste und in gewissem Sinne einzige politische Schrift L.s, so gewiß es religiöse Gedanken waren, auch da, wo er in das wirtschaftliche (gegen den Wucher, Kleiderputz usw.) und soziale (gegen den Bettel oder Frauenhäuser) Leben eingriff, deren Durchführung er von der als christlich vorausgesetzten Obrigkeit verlangte (vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 2). Der Grundgedanke der Beseitigung des kath. Standesunterschiedes zwischen Klerus und Laien, seine Umwandlung in einen Funktionsunterschied auf Grund des allgemeinen Priestertums, wonach Predigt und Seelsorge Aufgabe des als „Amtmann“ in der Christenheit waltenden Geistlichen, Schutz der Guten und Strafe der Bösen Aufgabe des weltlichen Schwertes war, hob die Suprematie der Kirche über den Staat auf und dachte die christliche Gesellschaft (das corpus Christianum) gleichsam doppelarmig. Doch war im einzelnen nicht alles klar, da die Polemik gegen Rom die positive Ausgestaltung der Verfassungsgedanken zurückdrängte. Viel radikaler und der kirchlichen Dogmatik gefährlicher war die im gleichen Jahre verfaßte Schrift De captivitate babylonica ecclesiae (Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche), die in schneidend scharfer Kritik an der kath. Sakramentslehre nach dem Maßstabe der Einsetzung durch Christus von der Siebenzahl nur eine Dreiheit (Taufe, Abendmahl, Buße) bestehen ließ (vgl. ¶ Abendmahl: II, 7, ¶ Bußwesen: V, 1). Ganz im Gegensatz zur Schrift „An den christlichen Adel“ hat diese befremdet und abgestoßen. Die Humanisten, besonders ¶ Erasmus, wurden unlustig über diesen Angriff aufs Dogma, und in der Geschichte der Rückwendung von Protestanten zur kath. Kirche hat die Schrift eine bedeutende Rolle gespielt. Die dritte der großen Reformationsschriften von 1520, der dem Papste auf Grund der Verhandlungen mit ¶ Miltitz gewidmete Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ gab in den Farben der Mystik ein Bild christlichen Glaubenslebens, den Christenmenschen als „freien Herrn über alle Ding und Niemand untertan“ und zugleich als „dienstbaren Knecht aller Ding und jederman untertan“ nachweisend (¶ Individualethik, Sp. 491). Doch darf die Freiheit eines Christenmenschen nicht als Weltaufgeschlossenheit mißdeutet werden, da sie vielmehr mystische Gleichgültigkeit gegenüber den Kulturgütern besagt, eine stetige Selbstbehauptung der Glaubensgemeinschaft mit Gott durch Niederzwingung aller „weltlichen“ Hindernisse. — Der Aufenthalt auf der Wartburg (1521/22) nach dem Wormser Reichstag (¶ Deutschland: II, Sp. 2101 f) gab L. die Muße zu seiner Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen, 2), der die Arbeit an einer lateinischen und deutschen Postille (Perikopenauslegung) teils voraufging, teils folgte. Die inzwischen in Wittenberg unter ¶ Karlstadts und Melanchthons Führung ausbrechenden Unruhen — hervorgegangen aus dem Bedürfnis, den L.schen Konservativismus durch energisch durchgreifende praktische Reform zu ersetzen, sehr bald aber in mystisch-spiritualistische Schwarmgeisterei (¶ Zwickauer Propheten) umbiegend — trieben L. von der Wartburg weg. Hatte er auch in seiner Schrift „Von den Mönchsgelübden“ (De votis monasticis, gewidmet seinem Vater, dem er damit Abbitte leistete für den gegen seinen Willen erfolgten Eintritt ins Kloster) trotz seiner noch gebliebenen Hochschätzung der Ehelosigkeit (¶ Ehe: II, 2, Sp. 211) den Mönchen die Ehe und den Austritt aus dem Kloster freigegeben und in der Schrift „Vom Mißbrauch der Messe“ (De abroganda missa privata) den Opfercharakter der Messe (¶ Abendmahl: II, 7) verworfen, auch selbst nicht mehr Messe gehalten, so mißbilligte er doch in seiner „Treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung“ das stürmische Vorgehen und kam trotz kurfürstlicher Warnung und Reichsregiment (L.s wundervoller Brief vom 20. Febr. 1522!) in kühnem Trotze nach Wittenberg. In achttägiger wuchtiger Predigt hat er die zerfahrenen Zustände geordnet. Die radikale Reform wurde zurückgeschraubt; aber trotz Wiedereinführung lateinischer Gesänge, Meßgewänder, „Elevation“ der Hostie (¶ Abendmahl: IV, 1 c), und obwohl sich L. nach wie vor darauf beschränkte, die alten Formen möglichst beizubehalten und sie nur mit neuem religiösem Inhalte zu füllen, hat L. in Wittenberg die erste ev. Gemeinde unter Abschaffung des Meßkanons, der Privatmessen, Einführung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt geschaffen, der alsbald weitere folgten. L.s Schrift „Von Ordnung Gottesdienst in der Gemeine“, sein „Taufbüchlein“, die „Formula missae“ (sämtlich 1523), seine ersten Kirchenlieder „Nun freut Euch, lieben Christen gemein“, „Ein neues Lied wir heben an“, „Ach Gott vom Himmel, sieh darein“, „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“ u. a. (seit 1524; ¶ Kirchenlied: I, 2 c; 3 a; III), ferner der beredte Appell „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ (1524; vgl. ¶ Kirche: VI, 1 ¶ Lateinschulen ¶ Gymnasium), die „Leisniger Kastenordnung“ (1523; ¶ Liebestätigkeit: I, 5 a), die „Deutsche Messe“ (1525; ¶ Agende, 2) setzten diese kirchenbauende Tätigkeit fort. Zwischendurch gehen Auseinandersetzungen mit Gegnern, wie ¶ Heinrich VIII von England, dem ¶ Defensor fidei, ¶ Cochläus, vor allem mit ¶ Erasmus von Rotterdam über die Willensfreiheit (L.s Schrift De servo arbitrio, 1525, = vom geknechteten Willen), ein Streit, der die schon lange wankende Humanistenschar vor das Entweder-Oder des Luthertums oder des Katholizismus stellte und ihre Selbständigkeit damit zersprengte, endlich mit ¶ Karlstadt über das ¶ Abendmahl (: II, 7). Das Alles hemmte den vorwärts drängenden Wagemut L.s, machte ihn stutzig und zwang seine ohnehin jedem Radikalismus abholde Denkweise zum Konservativismus. Die schlimmen Erfahrungen des

¶ Bauernkrieges (vgl. ¶ Agrargeschichte: II, 11) führten vollends einen Stillstand und Einschnitt herbei. Mit zwei Schriften hat L. in die Bauernbewegung eingegriffen, der „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben" und dem Büchlein „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern". Beide Schriften sind 1525, die eine zu Anfang der Bewegung, die andere nach der Niederlage der Bauern geschrieben. Schon unmittelbar nach Abfassung wurde die zweite Schrift L. verübelt, um seiner harten Worte willen: „darum, liebe Herren, rettet hie, helft hie, erbarmet Euch der armen Leute, steche, schlage, würge hier, wer da kann". Man machte ihn zum „Prophet der Herren", warf ihm Angst vor u. dgl. In dem „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern", der Erweiterung einer Predigt, hat er sich verteidigt. Das verbindende Einheitsband zwischen beiden Schriften ist L.s jeweiliges Eintreten für die Leidenden, sein Widerspruch gegen jede rebellierende Gewalt; die Bauern verscherzen sich seine Sympathie in dem Momente, wo sie Aufrührer wurden. Herren- und Junkerdienst hat er in der Tat nicht getrieben. Der Fehler lag in einer sklavischen Gebundenheit an den Bibelbuchstaben, der Gehorsam gegen die gottgesetzte Obrigkeit forderte. Das Berechtigte der sozialen Revolte vermochte er infolgedessen nur in der Form programmatischer Forderungen nach Art der 12 Artikel zu sehen; die Hände zur Durchzwingung des Programms durfte der Bauer nicht rühren. L. hat aber ganz konsequent den Herren das Niederschlagen nur der Aufrührer, d. h. der mit der Waffe Kämpfenden, erlaubt, nicht etwa auch der Gefangenen; für sie bat er um Gnade. Das Schlimmste der ganzen Bewegung war einmal der Verlust an Volkstümlichkeit auf seiten der Reformationsbewegung, die tatsächlich als Fürstenbewegung erschien, sodann L.s Mißtrauen gegen das Volk. Er appelliert nicht mehr an die Nation, deren Heros er vordem gewesen war. Vielmehr ist die Obrigkeit, d. h. die Fürsten und Herren, die die Gesellschaft erhaltende Macht; das unheilvolle Band zwischen Territorialfürstentum und Kirche (¶ Kirchenverfassung: I, B 5; II, 2. 3) erhält durch L. gewichtigste Stärkung. Wunderbar bleibt L.s Gottvertrauen gerade in dieser schlimmen Zeit; ein grandioser Trotz gegen Satans Liste und Ränke läßt ihn gerade jetzt (1525) in raschem Entschlusse die entflohene Nonne Katharina v. ¶ Bora heiraten und in Gemeinschaft mit ihr das evg. Pfarrhaus begründen, — eine soziale Tat allerersten Ranges!

4. Der äußere Lebenslauf L.s seit 1525 zeigt mancherlei Unruhe, da er in den wechselreichen Gang der Reformation (¶ Deutschland: II, 2) mehr oder weniger verflochten ist. Die Frage der Organisation und Kirchenverfassung wurde neu aufgenommen und fand in den 1528—1530 durchgeführten ¶ Kirchenvisitationen und den beiden Katechismen von 1529 (¶ Katechismus: I, 2 b) einen gewissen Abschluß. Der mit Karlstadt zuerst entbrannte Abendmahlsstreit fand seine Fortsetzung im Kampfe mit ¶ Zwingli und den Zwinglianern, sowie den vermittelnden Oberländern, als deren Typus ¶ Bucer erschien. Ruhepunkte gab es hier wohl, wie z. B. das Marburger Gespräch 1529 und die Wittenberger Konkordie 1536 (¶ Deutschland: II, 2; ¶ Abendmahl: II, 7—9 a), aber keinen dauernden Frieden. Es blieb den Zwinglianern gegenüber das Mißtrauen. Das vorübergehend erzielte Achtungsverhältnis zwischen L. und den Schweizern wich angesichts von L.s „Kurzem Bekenntnis vom Sakrament" (1544) schärfster Verbitterung. Die Hinneigung der ¶ Wiedertäufer oder ¶ Schwenkfelds zur Zwinglischen Abendmahlslehre ließ L. auch diese bekämpfen und verschärfte weiter den Streit. An dem Augsburger Reichstage 1530 hat L. als Geächteter nicht teilnehmen können, aber von der Feste Coburg aus doch den Gang der Verhandlungen maßgebend beeinflußt — in glücklichster Reaktion gegen den versagenden Melanchthon (¶ Confessio Augustana; vgl. L.s „Vermahnung an die Geistlichen" und seine Briefe, darunter die reizenden vom „Dohlenreichstag" und an Hänschen!). Als 1537 über den Zusammentritt eines Konziles in Mantua beraten wurde, schrieb L. in seinen ¶ Schmalkaldischen Artikeln unzweideutig allen kath. Kompromissen den Abschiedsbrief. Auch an den verschiedenen Religionsgesprächen hatte er keine Freude. In der kurz vor seinem Tode verfaßten Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545) fand sein Grimm gegen das Papsttum den letzten und deutlichsten Ausdruck. Endlos sind die Gutachten gewesen, die er in jenen Jahren abgeben, Anfragen, teils mehr privater, teils mehr öffentlicher Natur, die er beantworten mußte. Seine Stimme ist doch die maßgebende, wo nur immer Reformation in L.schem Sinne eingeführt wurde, sei es in Halle, Naumburg, Braunschweig, Köln, Brandenburg, Hessen, Dänemark, Siebenbürgen u. a. Es bleibt erstaunlich, wie er daneben noch die Kraft zu intensivstem literarischem Schaffen fand, trotzdem seine Gesundheit (Gicht mit Folgeerscheinungen) nicht die beste war. Bei einem Friedenswerke, der Versöhnung der Mansfelder Grafen, ist er am 18. Februar 1546 in seiner Heimatstadt Eisleben am Schlagflusse gestorben, sanft und ruhig nach einem deutlichen „Ja" auf die Frage: „Reverende pater (ehrwürdiger Vater), wollet Ihr auf Christum und die Lehre, wie Ihr gepredigt, beständig bleiben? Die Beisetzung erfolgte in der Wittenberger Schloßkirche nahe der Kanzel, dort ruhen L.s Gebeine noch heute. Die Legende von L.s Selbstmord, heute auch von der kath. Wissenschaft aufgegeben, taucht erstmalig literarisch in dem Werke des Oratorianers Thomas Bozius „Ueber die Kennzeichen der Kirche" 1591 auf; das Gerücht verzeichnet erstmalig als „greuliche Lüge" der Protestant Hondorff 1568.

Die Wandlungen und Umbiegungen L.scher Theologie alle einzeln vorzuführen, ist hier unmöglich. An der Tatsache kann nicht gezweifelt werden. Nur darf man sie nicht zu einem völligen Bruch zwischen Einst und Jetzt erweitern, indem man das verbindende Band übersieht. Versuche, das „genuine L.tum" gegen das spätere auszuspielen, haben immer das Mißliche an sich, den Reformator gleichsam zu zerreißen, wo er doch eine Einheit bleibt. Es handelt sich viel mehr um eine Verschiebung in der Betonung, als um wirkliche Aenderung. Er kann Gedankengruppen zurückschieben, so daß sie fast beseitigt erscheinen, um sie unter veränderten Situationen wieder hervorzuholen, ja, energisch zu betonen. Der innerste Grund für diesen Wechsel liegt in dem aus-

schließlich religiösen Empfinden L.s. Er kennt nicht das moderne wissenschaftliche Denken, das seine objektiv-kritischen Maßstäbe aufrichtet und streicht, was mit ihnen nicht stimmen will. Er arbeitet mit Werturteilen und ist ohne weiteres gebunden an die christlichen Offenbarungswahrheiten, die freilich klar zu umgrenzen ihn nie gekümmert hat. Einige Beispiele mögen das klar machen: 1. L.s Ausgangspunkt für sein Heilsbewußtsein ist die eigene, innere Not und Erfahrung der Seele gewesen. Von ihr aus ist er auch an die Bibel herangetreten und hat gefunden, was er suchte; nicht hat umgekehrt die Bibel in Gesetzesform Forderungen gestellt, denen er sich unterworfen hätte. Als die innere Not im Christusglauben ihre Befriedigung fand, hat er Christus zum Mittelpunkt der Bibel gemacht und in religiöser (nicht: wissenschaftlicher!) Kritik an dem Maßstabe des „Christum Treibens" die nt.lichen Bücher kritisiert (¶ Bibelwissenschaft: II, 4; ¶ Inspiration, 2 c). Grundvoraussetzung dabei war für ihn, daß sein Maßstab der rechte biblische Maßstab sei. Aber das erwies sich als Täuschung, als im Abendmahlsstreit und der Auseinandersetzung mit den Schwarmgeistern eine andere Schriftauffassung ihm entgegentrat. Die rechte Lösung, in wissenschaftlicher Exegese ein objektives Schriftverständnis zu erzielen, fand sich nicht. Vielmehr gab L. jetzt die religiöse Beurteilung der Bibel preis und ging auf den Buchstaben zurück: „Das Wort, das Wort, das Wort tuts, hörst du Lügengeist wohl? das Wort tuts" (vgl. sein „est, est" in der Abendmahlsfrage; ¶ Abendmahl: II, Sp. 71). So gewiß hier eine starke Tonverschiebung vorlag, das verknüpfende Band zwischen beiden Auffassungen war die von L. nie bezweifelte Göttlichkeit der Bibel. Sie war ihm Voraussetzung auch bei der ersten Auffassung, nur daß er sie sich „erwarb, um sie zu besitzen", während sie bei der zweiten dumpfe Ergebung heischte. — 2. Es hängt damit zusammen, daß L.s Glaubensbegriff ursprünglich lebendige, persönliche, innere Erfahrung, und nur diese, gewesen war, während späterhin, als ihm verschiedene Glaubensstandpunkte entgegentraten, Buchstaben- und Bekenntnisglaube daraus wurde. Verknüpfendes Band ist hier, ähnlich wie der Bibel gegenüber, die nie bezweifelte Heiligkeit des Bekenntnisses, vorab des ¶ Apostolikums, nur daß er früher seine religiösen Erfahrungen in die Bekenntnissätze hineingetragen oder solche ihnen abgewonnen hatte, so daß sie persönliche Erlebnisse wurden, während später die Anerkennung des Buchstabens Hauptsache wurde (vgl. ¶ Glaube: V. VI)). — 3. Der L.sche Glaube hatte eine innere sittliche Selbstzersetzung in sich enthalten, war also religiös-ethischer Art, und L. hatte in hinreißenden Worten ihn als „lebendig, schäftig Ding" preisen können. Mit der dogmatischen Erstarrung begann die Rechtfertigungslehre ihren ethischen Charakter zu verlieren und zum Gerichtsurteil über den Menschen zu werden (¶ Rechtfertigung: II. III). An den nicht zu leugnenden entsittlichenden Wirkungen der Rechtfertigungslehre, die dazu verführen konnte, in dem alle Schuld bezahlenden Christus die „spanische Wand" (Denifle), hinter der man getrost sündigen könne, zu erblicken, ist L. nicht schuldlos. So gewiß er niemals „die sittliche Triebkraft des Glaubens" geleugnet hat, er macht es doch zum Problem, sie zu finden. Auch abgesehen von der Einkleidung seiner Gnadenlehre in die paulinische Form der Rechtfertigung ist der mystische Einschlag im Glaubensbegriffe einer lebendigen Ethik nicht günstig. Das verknüpfende Band zwischen Früher und Später ist die stets festgehaltene Passivität des Menschen im Heilsprozeß und alleinige Ursächlichkeit Gottes. — 4. Von dem fröhlichen Vertrauen auf die siegreiche Kraft seines Glaubens aus hatte L. das Ketzerverbrennen als „gegen den Willen des h. Geistes" verworfen. Mit der immer stärker werdenden Schwarmgeisterei war er in die Bahnen der Ketzerverfolgung zurückgebogen. Verbindendes Band war die mittelalterliche Anschauung der Strafwürdigkeit der Blasphemie (Gotteslästerung), nur hat sich seine Fassung dieses Begriffes gewandelt; er hat allmählich Dinge unter sie befaßt, die anfänglich als Meinungsäußerung frei oder wenigstens disputabel waren. Näheres ¶ Ketzer usw., 2. — 5. L.s Abendmahlsanschauung hatte in ihrer Polemik gegen die kath. Sakramentsmagie allen Nachdruck auf den Glauben des Empfängers gelegt. In der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" hatte er die Transsubstantiationslehre (¶ Abendmahl: II, Sp. 68 f) abgelehnt und das Fortbestehen der Substanz von Brot und Wein festgestellt; deutlich aber waren ihm diese Fragen hinter dem Glauben und seinen Segenswirkungen zurückgetreten. Das wurde anders im Kampfe gegen Zwingli und die Schwarmgeister. Der Nachdruck fällt jetzt auf die nähere Definition der wirklichen Gegenwart (Realpräsenz) von Leib und Blut Christi, die „in, mit und unter dem Brode" und Wein vorhanden sein sollen; auch der Ungläubige genießt Leib und Blut Christi, ganz real „mit den Zähnen zerbissen" (Näheres ¶ Abendmahl: II, 7. 9 a; ¶ Christologie: II, 4 a. b). Verbindendes Band ist die von L. nie preisgegebene Realpräsenz, die das eine Mal stillschweigende Voraussetzung, das andere Mal Wesen wurde. — 6. In dem Grundprobleme Kirche und Staat hatte L. zunächst gegenüber dem ¶ Katholizismus den geistigen Kirchenbegriff (die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen) gewonnen und diese Gemeinschaft als eine für den Glauben sichtbare (aber nicht konkrete) Größe gefaßt (¶ Kirche: II, 4). Indem aber der Gemeinschaftscharakter, die Teilnahme z. B. an gemeinsamen Segnungen, bei dieser für den Glauben sichtbaren Gemeinde betont wurde, begann sie sich zum Konventikel auszugestalten, das als Kultgemeinde alle seine Bedürfnisse aus sich deckt und nach der Norm Mt 18 $_{16}$ ff. ¶ Kirchenzucht, vorab den Bann, ausübt. Diese „pietistischen" Gedanken hat L. am klarsten in der „Deutschen Messe" (1525; ¶ Agende, 2) ausgesprochen. Von hier aus kann von Staatskirche, staatlicher Oberhoheit über die Kirche und dgl. keine Rede sein (¶ Kirchenverfassung: II, 2). Die Obrigkeit soll nur als Helferin, der Fürst nur als „Notbischof" die Bedingungen schaffen für die Bildung wahrer Gemeinden und das Gemeindeleben schützen und fördern, und das innere Recht dazu gibt ihm seine Mitgliedschaft am christlichen Körper. Sie ist, auch nachdem die kirchliche Verfassungsgeschichte das evg. Landeskirchentum (¶ Kirchenverfassung: II, 3 ¶ Landeskirche) mit dem ¶ Landesherrlichen Kirchen-

regiment errichtet hatte, das verbindende Band zwischen Einst und Jetzt.

O. Ritschl (s. Lit.) hat jüngst versucht, den Einheitspunkt für sämtliche Verschiebungen der Theologie L.s im Begriffe der Wahrhaftigkeit Gottes im Sinne eines grundsätzlich irrationalen Intellektualismus zu finden, und damit jedenfalls erfolgreich eine einseitige Bevorzugung der aus dem Glaubensbegriff abgeleiteten Anschauungen bekämpft. Ob freilich für eine solch lebhafte, temperamentvolle, von Stimmungen abhängige Natur wie L. ein Universalschlüssel zu finden ist?

5. **Was hat L. der Gegenwart zu sagen?** Wohl niemand wird leugnen, daß er ihr noch etwas zu sagen hat. Zunächst der **Mensch**. Diese wundervolle Prachtnatur mit dem groben Kopfe, dem starken Nacken, den blitzenden Augen, die sich so herrlich zu straffen weiß und das Geschmeiß unter sich mit ihren wuchtigen, derben, aber nie gemeinen Worten zerschmettert, die zugleich so schlicht-kindlich mit den Kindern und der Gattin zu scherzen, so klar, knapp und treffend mit den Freunden „Tischreden" zu halten weiß, so sorgsam und gütig, dabei doch so entsetzlich unpraktisch ist — sie bietet eine unausschöpfbare Fülle menschlich erfreuender und erhebender Züge von unvergänglicher Kraft. Das Urdeutsche, Natürliche mit dem Erdgeruch der Bauernscholle, das Wahrhaftige und Ehrliche sind bleibende sittliche Werte.

Schwieriger ist die Frage nach der bleibenden Bedeutung des **Reformators** und **Theologen**. Hier ist in gleicher Weise vor Ueberschätzung und Unterschätzung zu warnen. Wenn die Gegenwart zu einer Unterschätzung neigt, so erklärt sich das aus dem tatsächlichen Unterschiede zwischen Einst und Jetzt in der kulturellen Gesamthaltung. L. kennt die Gesellschaft nur als christliche, die Kultur nur als kirchlich geleitete, die Religion nur als die übernatürliche, aus jeder Verflechtung in den natürlichen Geschichtsverlauf gelöste Offenbarungsgröße des Christentums. Insofern — aber nicht: schlechthin! — gehört L. ins Mittelalter. Moderne Errungenschaften, die eine Zersprengung jenes Rahmens bedingen, darf man ihm daher nicht zuschreiben; weder Gewissensfreiheit und Parität (¶ Toleranz ¶ Ketzer usw., 2), noch freie Wissenschaft, freie Bildung, Erziehung und Kultur, oder ¶ Individualismus im Sinne freier Selbstbestimmung, kurz, die ganze großartige Kraftentfaltung und Emanzipation auf allen Geistesgebieten. Dennoch wäre der Schluß falsch, daß L. darum für die moderne Kultur, einschließlich der religiösen Kultur, ausscheidet. Die moderne Kultur ist ein im einzelnen sehr kompliziertes Gebilde, und in seiner Zusammensetzung sind auch Motive L.s wirksam gewesen und sind es noch, wie das bei der Beurteilung der deutschen Reformation im Artikel ¶ Deutschland: II, 4 angedeutet ist und im Artikel über ¶ „Protestantismus im Verhältnis zur Kultur" näher ausgeführt wird. Die Zerbrechung des Joches der römischen Hierarchie, L.s Glaubensbegriff (¶ Protestantismus), die Entfaltung selbständigen, religiösen Innenlebens (vgl. auch ¶ Individualethik, 3) und seine persönliche Stellungnahme zu den Kulturproblemen (¶ Kultur: II, 3), die L.sche Berufsethik (¶ Beruf, 3 c ¶ Arbeit, 3 c), die Aufhebung der ¶ Doppelten Moral des Katholizismus (vgl. ¶ Ehe: II, 2, Sp. 211 f), die vom Humanismus beeinflußte Forderung historisch-philologischer Schulung für das Bibelverständnis und was mit ihm zusammenhängt (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 c; II, 4; ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 c) sind Wegbereiter der modernen Zeit gewesen. Auf dem Gebiete der Kunst hat die Polemik gegen den Katholizismus Orgel, Bilder, Prunkaltäre zwar zunächst aus den Kirchen entfernt und manches Kunstdenkmal vernichtet (¶ Kunst: II, 7. 8; III, 11); aber L. ist doch persönlich hier maßvoll gewesen, hat die Kunst geduldet, ja, geschätzt, wo sie nicht zur Götzendienerei verführte, und ein Albrecht Dürer (¶ Malerei und Plastik, nordische) zeigt klassisch, welche künstlerischen Motive das Werk L.s entbinden konnte, gar nicht zu reden von den Problemen, welche die Neugestaltung des Gottesdienstes (¶ Gottesdienst: II, 3 a) mit ihrer Zentralisierung in der Predigt dem Kirchenbau allmählich stellen mußte (¶ Kirchenbau: II). Und wenn auch der Komponist L. aus der Geschichte zu streichen ist (¶ Kirchenlied: III), seine wuchtigen glaubenstrotzigen („Ein feste Burg ist unser Gott") Kirchenlieder haben der religiösen Poesie unvergängliche Schätze geliefert (¶ Kirchenlied: I, 2 c; 3 a), und seine Prosa, vorab die Verdeutschung der Bibel (¶ Bibelübersetzungen, 2), hat zwar nicht das Hochdeutsche geschaffen, wohl aber seine Herrschaft durchgesetzt, ganz abgesehen von zahlreichen sprachschöpferischen Neubildungen bei L. (vgl. ¶ Literaturgeschichte: III, A 1). — Gewiß, bei dem allem handelt es sich um „Motive", deren Nutzbarmachung im Sinne moderner Kultur L. ganz gewiß nicht ohne weiteres gutgeheißen haben würde. Aber die Bedeutung eines Genius liegt eben darin, nicht in seiner zeitgeschichtlichen Erscheinung sich zu erschöpfen, vielmehr Zukunfts-, ja Ewigkeitswerte, wenn auch in Weiterbildung und Umformung des Ursprünglichen, zu geben, und das hat L. überreichlich getan. Die Gegenwart zehrt noch von seinem Erbe. Sie muß offen und ehrlich zugestehen, daß sie den „genuinen L." nicht hat, wenn sie „modern" sein will, daß der „genuine L." (freilich auch nie ganz) der ¶ Orthodoxie näher steht als ihr. Sie darf nicht verhüllen, daß sie den ganzen Weltanschauungsrahmen L.s gesprengt und im einzelnen manche seiner Vorstellungen über Bord geworfen hat: sie arbeitet nicht mehr mit seinem unhistorischen Offenbarungsbegriff; sie würde es nicht vermögen, wie L. im Falle der Doppelehe ¶ Philipps von Hessen es vermochte, „um Gottes willen eine gute starke Lüge" zu fordern, weil die Welt nichts angehe, was vor Gott erlaubt sei; sie bricht mit dem radikalen Sündenpessimismus, der auf Adams Erbschuld sich aufbaut, u. a. Dennoch — sie läßt alle die L.schen Motive, welche die neue Zeit heraufführen halfen, gelten, vertieft und ergänzt sie, findet auch neue in dem unerschöpflichen Borne L.schen Genies, und wird in gerechtem und dankbarem Gedenken an die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Wirkungskraft dieses Großen im Reich der Geister sprechen: „L., in dir **ist** Göttliches!"

Ausgaben: 1. Die **Wittenberger** 1539—1558, 12 deutsche und 7 lateinische Bde., von L. selbst begonnen, fortgesetzt von Rörer, ¶ Cruciger, G. ¶ Major; — 2. Die **Jenaer** 1555—1558, 8 deutsche und 4 lateinische Bde.,

dazu 2 Ergänzungsbde., zusammengestellt unter Redaktion von Joh. ¶ Aurifaber, Nik. v. ¶ Amsdorf u. a.; — 3. Die Altenburger 1661—1664, 10 Bde. und 1 Supplementband, redigiert von dem herzoglich-sächsischen Hofprediger Joh. Christfried Sagittarius; — 4. Die Leipziger 1729 bis 1740, 23 Bde.; sie berichtigt und ergänzt die Altenburger; — 5. Die Ausgabe von J. G. ¶ Walch, 24 Bde., 1740 bis 1753, noch heute wertvoll um ihrer Beigaben (Aktenstücke, Briefe u. dgl.) willen; die lateinischen L.schriften gibt sie in deutscher Uebersetzung, den deutschen L.text modernisiert; eine (erweiterte) Neuauflage erscheint in Amerika, hrsg. von der Missouri-Synode; — 6. Die Erlanger Ausgabe, seit 1826, manche Bde. in zweiter Auflage, insgesamt 98 Bde.; dazu 7 Bde. Opera varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia und 13 Bde. Briefwechsel; sie ist die z. Z. beste Gesamtausgabe, hervorragend ist die von L. ¶ Enders und ¶ Kawerau besorgte Erläuterung der Korrespondenz L.s; — 7. Die Weimarer kritische Gesamtausgabe, seit dem Jubiläumsjahre 1883, bis jetzt (1910) 38 Bde.; der germanistische Leiter ist gegenwärtig K. Drescher, der theologische G. Kawerau. Abgesehen von der kritischen Bearbeitung der bekannten Schriften hat sie zahlreiches neues Material, z. B. das Manuskript von L.s Bibelübersetzung, soweit es erhalten ist, publiziert; — 8. Die ‡ Braunschweiger Ausgabe, eine Auswahl von L.schriften in deutscher Uebersetzung mit Erläuterungen und Einleitungen, hrsg. von Buchwald, Kawerau, Köstlin, Rade, Schneider u. a., 1905³, 8 Bde., dazu 2 Ergänzungsbände von O. Scheel. Kleinere Auswahl bieten ‡ G. Buchwald: L.lesebuch, 1905; — ‡ J. Boehmer: M. L.s Werke für das deutsche Volk, 1907. — Soweit die Briefe L.s von Enders (s. oben) nicht herausgegeben sind, ist die Sammlung der Briefe, Sendschreiben und Bedenken L.s von De Wette und Seidemann (6 Bde., 1825—56) zu benutzen. Eine gute und moderne Bearbeitung der Briefe gab R. Buchwald 1909 heraus (2 Bde.). — Für die Tischreden (¶ Aurifaber, Joh.) kommen hauptsächlich in Betracht: „Die deutschen Tischreden oder Colloquia", hrsg. von Förstemann und Bindseil, 4 Bde., 1844—48; — Die lateinischen Colloquia, hrsg. von Bindseil, 3 Bde., 1863—66; — Tischreden L.s nach den Aufzeichnungen von J. Schlaginhaufen, hrsg. von W. Preger, 1888; — G. Loesche: Analecta Lutherana et Melanchthoniana, 1892; — E. Kroker: L.s Tischreden in der Mathesischen Sammlung, 1903; — Ders.: Rörers Handschriftenbände und L.s Tischreden (ARG 5 und 7).

Biographien: ‡ J. Köstlin: M. L., 2 Bde., (1875) 1903⁴, fortgesetzt von G. Kawerau; — ‡ Th. Kolde, 2 Bde., 1884—88; — ‡ A. E. Berger, 1895 ff (noch unvollendet); — ‡ A. Hausrath, 2 Bde., 1904; — ‡ M. Rade, (1884) 1901²; — G. Buchwald, 1902; — H. Böhmer: L., 1910²; — Katholisch: J. Janssen: Geschichte des deutschen Volkes, 1883 ff; — G. Evers: M. L., 6 Bde., 1883—91; — H. Denifle: L. und L.tum, (1904) 1905²; — H. Grisar: L. (bis jetzt 2 Bde.), 1911.

Zur Theologie L.s und Einzelausgaben: Theod. Harnack: L.s Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde., 1862 und 1886; — J. Köstlin: L.s Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde., (1863) 1901²; — S. Lommatzsch: L.s Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 1879; — E. Chr. Luthardt: Die Ethik L.s in ihren Grundzügen, 2 Bde., 1867, 1875; — H. Hering: Die Mystik L.s, 1879; — E. Schäfer: L. und die Kirchengeschichte, 1897; — W. Walther: Für L., wider Rom, 1906 (eingehende Widerlegung der römischen Angriffe auf L.); — Würzburger L.vorträge, 1903; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908; — E. Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart), 1909²; — W. Walther: Zur Wertung der deutschen Reformation, H. 3, 1909; — K. Burdach: Vom Mittelalter zur Reformation, 1893; — O. G. Schmidt: L.s Bekanntschaft mit den alten Klassikern, 1883; — Th. Kolde: Analecta Lutherana, 1883; — W. Köhler: L.s Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation im Spiegel der Kultur und Zeitgeschichte, 1895; — Ders.: L. und die Kirchengeschichte, 1900; — Ders.: Dokumente zum Ablaßstreit, 1902; — Ders.: L.s 95 Thesen mit Gegenschriften, 1903; — Ders.: L.s Werden (PrM 1907, S. 292 ff); — Ders.: L. bis 1521 (in: Im Morgenrot der Reformation, hrsg. von J. v. Pflugk-Harttung, 1912); — O. Scheel: Die Entwicklung L.s bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, 1910; — Ders.: Dokumente zu L.s Entwicklung (bis 1519), 1911; — Ders.: Ausschnitte aus dem Leben des jungen L. (ZKG 32, 1911, S. 386 ff. 531 ff); — E. F. Fischer: L.s sermo de poenitentia, 1906; — A. W. Dieckhoff: L.s Lehre in ihrer ersten Gestalt, 1887; — J. Ficker: L.s Vorlesung über den Römerbrief, 2 Bde., 1908; — Karl Holl: Die Rechtfertigungslehre in L.s Vorlesung über den Römerbrief (ZThK 20, S. 245 ff); — O. Zurhellen: Die Wiederentdeckung der persönlichen Religion durch L., 1907; — E. Vogl: Der moderne Mensch in L., 1908; — R. Otto: Die Anschauung vom hlg. Geiste bei L., 1898; — Otto Scheel: L.s Stellung zur hlg. Schrift, 1902; — K. Thimme: L.s Stellung zur hl. Schrift, 1903; — H. Preuß: Die Entwicklung des Schriftprinzips bei L. bis zur Leipziger Disputation, 1901; — F. Graebke: Die Konstruktion der Abendmahlslehre L.s, 1908; — W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in L.s Leben und Lehre, 1908; — K. Zickendraht: Der Streit zwischen Erasmus und L. über die Willensfreiheit, 1909; — K. Eger: Die Anschauung L.s vom Beruf, 1900; — H. Meltzer: L. als deutscher Mann, 1905; — R. Paulus: L. und die Gewissensfreiheit, 1905; — G. Müller: L.s Stellung zum Recht, 1906; — F. Spitta: Eine feste Burg ist unser Gott. Die Lieder L.s, 1905 (vgl. dazu P. Drews in GGA 1906, S. 257—298; G. Kawerau in DEBl 31, 1906, S. 314—335; F. Spitta in MGkK 11, 1906); — P. Drews: Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale L.s? 1908; — Karl Müller: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach L., 1910; — K. Holl: L. und das landesherrliche Kirchenregiment, 1910; — K. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895; — W. Ebstein: Dr. M. L.s Krankheiten, 1908; — B. Bauch: L. und Kant, 1904; — E. Katzer: L. und Kant, 1910; — H. Stephan: L. in den Wandlungen seiner Kirche, 1907; — O. Hegemann: L. im kath. Urteil, 1904; — Für die ältere Literatur vgl. J. Köstlin in RE³ XI, S. 720 ff. **Köhler.**

Lutheraner ¶ Evangelisch ¶ Luthertum ¶ Lutherische Kirche. — Separierte L. ¶ Altlutheraner. — Das ¶ Neuluthertum hat eignen Artikel.

Lutherbilder ¶ Malerei usw., nordische (L. Cranach) ¶ Kunst: IV, 3 c (K. Bauer).

Lutherfestspiele. Hatten schon mittelalterliche Fastnachtsspiele gelegentlich zeitgenössische Persönlichkeiten, Zustände, Ereignisse auf die Bühne gebracht, so konnten dramatische Bearbeitungen reformationsgeschichtlicher Stoffe im 16. Jhd. nicht ausbleiben. Zunächst handelt es sich freilich nur um Stücke, die teils dramatischer Form sich nähern, teils zwar wirkliche Dramen sind, aber doch nicht für die Bühne bestimmt waren. Von katholischer Seite erschienen Stücke, die Luthers Ehe in den Staub zogen: des Leipziger Humanisten Joh. Hasenbergs „Ludus ludentem Luderum ludens" (1530), eines unbekannten

Verfassers „Bockspiel Martin Luthers“ (1531), des Joh. ¶ Cochläus „Heimlich Gespräch von der Tragedia Johannis Hussen“ (1538); noch schmutziger ist freilich des Simon ¶ Lemnius „Monachopornomachia“ (1539). Protestantischerseits wurde Luther auf die Bühne gebracht von Nikodemus Frischlin (¶ Literaturgeschichte: III, A 5) in seinem, Fastnacht 1580 in Tübingen vor Fürsten und Herren aufgeführten, aber erst 1592 erschienenen lateinischen Drama „Phasma“, ferner von dem Bischofswerdaer Superintendenten Zacharias Rivander in seinem deutschen Drama „Lutherus redivivus“ (1593) und von dem Prediger Friedrich Dedekind in Lüneburg in seinem deutschen Drama „Papista conversus“ (Hamburg 1596). Das erste eigentliche Lutherdrama verfaßte Andreas Hartmann (ADB 10, S. 680) aus Herzberg, der Luthers Lebenslauf dramatisch darstellen wollte, aber nur den 1. Teil, der mit Luthers Wartburgaufenthalt schließt, fertig brachte („Erster Teil des Curriculi vitae Lutheri“, Magdeburg 1600; eine Neuauflage erschien u. d. T. „Lutherus redivivus“, Halle 1624). Dann faßte der Eislebener Diakonus Martin ¶ Rinckart den kühnen Plan, die Reformationsgeschichte in 7 Stücken darzustellen, konnte aber nur das 1., 3., 5. fertig stellen („Der Eislebische christliche Ritter“, Eisleben 1613). Das Reformationsjubiläum von 1617 zeitigte mehrere Lutherdramen, von denen das beste das von dem Konrektor am Pädagogium zu Stettin Heinrich Kielmann: „Tetzelocramia“ (Stettin 1617) ist, das M. Rinckart zu seinem „Indulgentiarius confusus“ (Eisleben 1610) benützte; Rinckarts 3. Stück: „Monetarius Seditiosus“ (Leipzig 1625) gibt einen genauen Bericht vom Bauernkriege. — Aus dem 19. Jhd. nennen wir Zacharias Werners „Weihe der Kraft“ (1807; ¶ Literaturgeschichte: III, D 7), des späteren Braunschweiger Theaterdirektors E. Aug. Frdr. Klingemanns „Martin Luther“ (1808) und die im Lutherjahr 1883 erschienenen allbekannten Volksschauspiele von ¶ Herrig und ¶ Devrient, denen sich die zuerst 1869 erschienene, 1887 neubearbeitete Dichtung ¶ Trümpelmanns anschließt. Aus neuester Zeit seien noch genannt: Aug. Bartels: Martin Luther. Eine dramatische Trilogie (1903), E. Ege: Luther auf Koburg. Ein dramatisches Stimmungsbild (1904), L. Reinicke: In Luthers Garten. Noch ein schlichtes Märchenspiel zu Luthers Ehren (1907), W. Arminius: Luther auf der Coburg. Schauspiel in einem Aufzuge (1909). — Die ¶ Reformationsfestspiele im weiteren Sinne sind in einem besonderen Artikel behandelt.

H. Holstein: Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur, 1886; — G. A. Erdmann: Die L., 1888; — H. Holstein: Joh. Vogelgesang (Cochläus), Ein heimlich Gespräch von der Tragödie Johannis Hussen 1538, 1900 (= Neudruck deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jhd.s, Nr. 174); — O. Kaufmann: Bockspiel Martin Luthers und Martin Luthers Clagred, 1905; — P. Merker: Simon Lemnius, ein Humanistenleben, 1908, S. 69 ff; — W. Schöpff: Zacharias Rivander und seine Komödie Lutherus redivivus (Mitteilungen des Geschichts- und Altertumsvereins zu Leisnig 13, 1908, S. 1 ff); — Ueber die L. des Martin ¶ Rinckart vgl. ChrW 1888, Nr. 31 u. 32, und R. Jordan: Monetarius Seditiosus (Mühlhäuser Geschichtsblätter 11, 1911, S. 30 ff); — Volksbühne und Nationaltheater (ChrW 1890, Nr. 6). **O. Clemen.**

Lutherisch als Konfessionsbezeichnung ¶ Evangelisch. Vgl. ¶ Lutherische Kirche.

Lutherische Bibelübersetzung ¶ Bibelübersetzungen, 2.

Lutherische Freikirche ¶ Altlutheraner.

Lutherische Kirche, rechtlich. — Konfessionskundliches vgl. ¶ Luthertum. Statistisches ¶ Konfessionsstatistik, 1. Zur Geschichte des Begriffs vgl. ¶ Evangelisch, 3. — Eine einheitliche lutherische Kirche als verfaßten Körper hat es nie gegeben; „die lutherische Kirche“ ist nur eine ideale Größe, die alle in sich schließt, deren Verständnis vom Evangelium aus der Reformation Luthers stammt und sich mit dem Zeugnis der lutherischen symbolischen Bücher (¶ Symbole) zu decken meint. — Welcher verfaßte Körper aber kann sich eine lutherische Kirche nennen (vgl. ¶ Luthertum, 1 b. c. d)? Die Frage ist im Zusammenhange mit den Unionsunternehmen am Anfange des 19. Jhd.s (¶ Union) aufgetaucht und seitdem offen. Als Merkmale dienen folgende: ob die im ¶ Konkordienbuch vereinigten symbolischen Bücher (alle, bisweilen auch nur einige, oder ein daraus entnommener Gesamtbegriff: „das lutherische Bekenntnis“) als ausschließliche Norm der Lehre in Geltung sind, d. h. ob die Geistlichen durch ¶ Lehrverpflichtung gehalten sind, nach dieser Norm zu predigen und die Sakramente zu verwalten; ob in der betreffenden Kirchengemeinschaft Reformierte nicht, oder doch nur gastweise, zum Abendmahl zugelassen werden; ob die bestehende Ordnung der Gottesdienste und Sakramente sich an die von Luther empfohlene (¶ Agende) anschließt; ob das Kirchenregiment ausschließlich in Händen von Personen ruht, die sich zum lutherischen Bekenntnis bekennen; ob die werdenden Diener der Kirche diesem Bekenntnis gemäß unterwiesen werden. Von den z. Zt. bestehenden Landeskirchen Deutschlands nennen sich lutherisch die Kirchen der preußischen Provinzen ¶ Hannover und ¶ Schleswig-Holstein, ferner die von ¶ Bayern, ¶ Sachsen, ¶ Württemberg, ¶ Oldenburg, ¶ Schwarzburg-Rudolstadt und -Sondershausen, ¶ Reuß, ¶ Braunschweig, ¶ Mecklenburg-Schwerin und -Strelitz, ¶ Lübeck, ¶ Hamburg, ¶ Elsaß; ferner Siebenbürgen (¶ Oesterreich-Ungarn: II). Aber auch in diesen sind keineswegs alle die oben genannten Merkmale vorhanden, und sie müssen sich von den separierten Lutheranern (¶ Altlutheraner) sagen lassen, daß auch sie nicht mehr echt „lutherisch“ seien. Mit noch größerer Entschiedenheit bestreiten diese den Grundsatz der „Lutheraner innerhalb der Union“, daß auch innerhalb einer Landeskirche, die lutherische und reformierte Gemeinden vereinigt, die L. K. bestehe und alle die Gemeinden umfasse, in denen die Geistlichen auf die lutherischen Bekenntnisschriften, mindestens auf die ¶ Confessio Augustana invariata, verpflichtet sind und das hlg. Abendmahl nach lutherischer Ordnung verwaltet wird. Danach könnte die L. K. auch in der Landeskirche der alten preußischen Provinzen (¶ Preußen: III), sowie in den Kirchen der preußischen Bezirke Kassel, Nassau, Frankfurt (¶ Hessen: VI), aber auch des Großherzogtums Hessen (¶ Hessen: II), des Fürstentums ¶ Lippe und ¶ Oesterreichs, enthalten sein. Einige Lutheraner innerhalb der Union fordern zur Siche-

rung der Existenz der L.n K. in der Landeskirche auch noch die ¶ Itio in partes. Diese ist gesetzlich angeordnet in den Kirchenkörpern der preußischen Regierungsbezirke Kassel, Wiesbaden und Frankfurt, sowie in Lippe und in Oesterreich; in Altpreußen ist sie für den Oberkirchenrat durch einen, nie zur Wirkung gelangten Erlaß vom 6. März 1852 vorgeschrieben, aber nicht für die Generalsynode. — In den Kirchenkörpern, wo die ¶ Union die Herstellung einer unierten Kirche und die Aufhebung des Konfessionsunterschiedes auch auf der Stufe der Gemeinden bezweckte (¶ Baden, ¶ Anhalt, ¶ Waldeck), gibt es natürlich weder Itio in partes, noch Verpflichtung auf lutherisches Bekenntnis; und das Abendmahl wird dort in einer Form gefeiert, die einen Kompromiß aus beiderlei Traditionen, der lutherischen und reformierten, darstellt. Selbstverständlich können strenge Lutheraner in diesen Kirchen erst recht nicht mehr „l. K.n" anerkennen.

Die Tendenzen, den bestehenden l.n K.en einen ausgeprägt lutherischen Charakter zu erhalten, in denen, wo lutherische und reformierte Gemeinden zusammengefaßt sind, einem Uebergreifen dieser äußern Einigung auf die Gebiete des Kultus und der Lehre zu steuern, innerhalb der vollständig unierten Kirchen versprengte und separierte Lutheraner kirchlich zu versorgen, endlich eine festere Verbindung aller lutherischen Kirchen der Welt herzustellen, finden ihren Sammelpunkt in der Allg. Evang. Lutherischen Konferenz und in dem in den Anfängen begriffenen Lutherischen Bund (¶ Neuluthertum ¶ Altlutheraner, Sp. 419; vgl. ¶ Luthertum, 1 a). **Foerster.**

Lutherische Kirchenzeitung, Allgemeine, evg., ¶ Luthardt ¶ Presse, kirchliche. Vgl. ¶ Neuluthertum.

Lutherische Konferenz, Allgemeine evg., ¶ Neuluthertum; vgl. ¶ Luthertum, 1 a.

Lutherische Rundschau ¶ Presse, kirchliche.

Lutherischer Bund ¶ Neuluthertum. Vgl. ¶ Altlutheraner (Sp. 419).

Lutherischer Gotteskasten ¶ Gotteskasten, Luth.

Lutherrock ¶ Amtstracht der Geistlichen, Sp. 447.

Lutherstiftung, Deutsche. Sie verdankt ihre Entstehung der Feier des 400jährigen Geburtstags Luthers im Jahre 1883. Die erste Anregung dazu ging von Berlin aus, wo der Bürgermeister Duncker und der Geh. Kommerzienrat Delbrück — dieser der eigentliche Vater des Gedankens — die Sache kräftig betrieben. Ein Aufruf vom Juni 1883 bezeichnete bereits als den Zweck der Stiftung die Förderung der Erziehung von Kindern evg. Pfarrer und Lehrer namentlich auf dem Lande. Am 31. Oktober fand die konstituierende Versammlung in Leipzig unter dem Vorsitz des Oberbürgermeisters Dr. Georgi statt. Man verhehlte sich nicht, daß gegen die Sache und ihre Ziele Einwendungen erhoben werden konnten. Aber kein Bedenken war durchschlagend. Gerade gegenüber den lokalen Lutherfeiern wurde es wie eine Ehrenpflicht des gesamten deutschen Protestantismus empfunden, sich zu gemeinsamem Handeln zusammenzuschließen. ¶ Pank führte aus: „Das fühlt jedes evangelische Herz, daß gegenüber dem Zusammenstehen der Katholiken, wo es sich um die Ehre ihrer Kirche handelt, wir des großen Lutherjahres nicht würdig wären, wenn wir es vorübergehen ließen ohne eine gemeinsam bekennende, dankende, opfernde Tat." Man hoffte damals auch der Schwierigkeit einer scheinbar einseitigen Bevorzugung zweier Stände begegnen und zugleich die berechtigte Scheu der Geistlichen und Lehrer, öffentliche almosenartige Unterstützungen in Empfang zu nehmen oder zur Gewährung von solchen aufzufordern, überwinden zu können, wenn es gelänge, die Wohltaten der L. aus dem Rahmen persönlichen Gebens und Nehmens herauszuheben und sie als wohlverdiente Huldigung des deutsch-protestantischen Laientums, das selbst auf diesen Gedanken gekommen war, an Deutschlands geistliche und geistige Bildungsstätten verstehen zu lehren. Die Schwierigkeiten, für den eignen Stand bitten zu sollen, sind freilich bestehen geblieben und haben auf die Werbekraft der Stiftung ungünstig, ja vielfach lähmend eingewirkt. Richtig ist auch, daß jede Aufbesserung der Gehälter die Arbeit der L. entlastet. Aber, wenn es ihr nicht vergönnt war, im großen Stil zu wirken, so ist es immer ihr Ruhm gewesen und wird es auch ferner bleiben, in der Stille verborgenen Nöten abzuhelfen. Die L., genauer der Zentralverein der deutschen L., hat ihren Sitz in Berlin. Zum Zentralverein gehören gegenwärtig 20 Hauptvereine mit gegen 200 Zweigvereinen. Nichtbeteiligt sind Württemberg, Hannover, Schleswig-Holstein, Mecklenburg, die schon im ersten Anlauf versagten und auch seither nicht gewonnen werden konnten. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in den Hauptvereinen, welche die Mittel aufbringen und innerhalb ihres Bezirks verwenden. Nur ein Zehntel ihrer Einnahmen geht an den Zentral-Vorstand, der seinerseits noch die Zinsen des Stiftungskapitals aus den Sammlungen und freien Zuwendungen vom Jahr 1883 zur Verfügung hat, um Anträge aus den Hauptvereinen, die diese nicht befriedigen konnten, ausgleichend erledigen zu können. Der Kapitalbesitz der Stiftung beträgt noch nicht ganz eine halbe Million, die jährlichen Aufwendungen insgesamt über 50 000 Mark. Im Statut war gleich von Anfang an die Gründung eigener Anstalten für Erziehungszwecke ins Auge gefaßt. Eben jetzt beginnt man in Berlin mit dem Bau eines solchen Stiftungshauses, wozu der Magistrat schon im Jahr 1883 nebst 100 000 Mark in Bar den Grund und Boden zugesagt hatte. Vielfach sind ähnliche Anlagen in kleinerem Maßstab von den Pfarrervereinen erfolgreich betrieben worden. Das Berliner Stiftungshaus ist für Pfarrer- und Lehrertöchter bestimmt, die hier ihrer beruflichen Ausbildung nachgehen wollen; der Pensionspreis ist vorläufig auf 600 Mk veranschlagt.

Jahresberichte und Flugschriften der Dtsch. L., herausg. Berlin-Charlottenburg, Hardenbergstr. 30 a.

Hermann Scholz.

Lutherstiftung, Norwegische (Lutherstiftelse; 1867 errichtet), ¶ Norwegen.

Luthertum, Konfessionskundlich.

1. Charakteristik: a) Neue und alte Kräfte; — b) Unmöglichkeit einer sicheren geschichtlichen Definition; — c) Die Entwicklung zu konfessioneller Entschränkung; — d) „Unterscheidungsmerkmale"; — 2. Verbreitung des L.s. — Ueber die rechtliche Lage in der Gegenwart vgl. ¶ Lutherische Kirche, zur Statistik ¶ Konfessionsstatistik, 1.

1. Die innere Entwicklung des L.s wird im Artikel ¶ Protestantismus erörtert (vgl. auch ¶ Orthodoxie ¶ Pietismus: I ¶ Aufklärung ¶ Rationalismus: III ¶ Restauration ¶ Pietismus: II), die lutherischen Verfassungsgebilde im Artikel ¶ Kirchenverfassung: II geschildert, die Ausbreitung des L.s in den einzelnen Länderartikeln mitgeteilt und neuere Erscheinungen in der Geschichte des L.s für sich betrachtet (z. B. ¶ Altlutheraner ¶ Neuluthertum ¶ Repristinationstheologie). Hier können darum nur einige ganz allgemeine Gesichtspunkte gegeben werden.

1. a) Das L. ist zunächst die protestantische Bewegung, die ihren geschichtlichen Ausgangspunkt, aber auch ihren Orientierungspunkt in der Wittenberger Reformation Luthers (¶ Deutschland: II, 2) erblickt, und die sich als die echt lutherische (Gnesiolutheraner) im Gegensatz zu Einflüssen, die vom ¶ Calvinismus, vom Philippismus (¶ Melanchthon usw. ¶ Deutschland: II, 3) und von andern evg. Bewegungen her schon früh zu wirken begannen, konfessionell abgeschlossen hat. Freilich hat die Geschichte der letzten Menschenalter auch auf lutherischem Gebiet Kräften und Bestrebungen Eingang verschafft, die auf die Wittenberger Reformation nicht zurückgehen. Diese neuen Elemente äußern sich fast auf allen Gebieten (s. 1 c): in dem keiner strengen Ahndung begegnenden methodistischen Einschlag des erbaulichen Lebens, in den liturgischen Reformen und Reformvorschlägen, im Ausbau des kirchlichen Gemeinde- und Vereinslebens, in den immer lauter werdenden Wünschen nach größerer kirchlicher Selbständigkeit in Gesetzgebung und Verwaltung — die bis zur Forderung der vom Staat getrennten Kirche sich verdichten —, ferner in der trotz aller offizieller Formeln doch in der Praxis eingetretenen Erweichung der konfessionellen Lehrzucht, in der Entwicklung der systematischen Theologie, die weithin sowohl als ethische wie als dogmatische Wissenschaft ihren Standort in der nicht mehr konfessionell bestimmten allgemein-wissenschaftlichen Lage der Gegenwart nimmt und auf dieser Basis ihre Probleme bildet — formell nicht anders wie die interkonfessionelle Philosophie, also ohne einen die wissenschaftliche Formulierung bedingenden und bestimmenden Respekt vor der lutherischen Etikette als solcher —, endlich in der „Säkularisierung" der historischen Theologie des L.s (¶ Kirchengeschichtsschreibung ¶ Heilige Geschichte), die nur die Methoden der Forschung kennt, die der geschichtlichen Wissenschaft überhaupt eigen sind, und die keine anderen Fragestellungen zulassen will, als die im Stoff liegenden. Noch steht das L. erst in den Anfängen dieser die alten Linien verschiebenden und z. T. sogar auflösenden Bewegung. Auch fehlt es nicht an Gegenwirkungen gegen die von außen her ins L. eindringenden und mit Umformung drohenden Elemente. Man versucht es, den alten lutherischen Amts- und Sakramentsbegriff mit neuem Leben zu füllen. Man unternimmt es, die theologischen Fragestellungen der lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere der ¶ Konkordienformel, oder der tatsächlich über sie hinausschreitenden, aber doch mit ihr zusammengeschauten lutherischen ¶ Orthodoxie des 17. Jhd.s als die vorbildliche Verbindung des wissenschaftlichen und lutherischen Geistes zu erweisen. Man kann, namentlich im amerikanischen, aber doch auch im europäischen L., und zwar nicht bloß in den vom landeskirchlichen Verbande abgesplitterten Gemeinschaften, die Theologie der Väter des L.s der Theologie der heiligen Schrift gleichsetzen, jeden Zweifel an der Berechtigung dieser Gleichsetzung und jeden auch nur schüchternen Versuch, Stücke der Ueberlieferung stillschweigend liegen zu lassen oder gar preiszugeben und andere Stücke umzubilden, als einen Abfall vom L. brandmarken. Man kann, am Lehrbegriff womöglich noch stärker interessiert als die Väter, es wagen, den erwachsenen Teil der Gemeinde durch Predigt und freien Vortrag mit Besprechung in die Theologie der Konkordienformel einzuführen, „Laientheologie" und Theologie der Konkordienformel als ein und derselben Wurzel zugehörig zu betrachten. Die von Haus aus dem alten L. mit Reformabsichten gegenüberstehende und von ihm mit Mißtrauen beobachtete pietistische Bewegung (¶ Pietismus: I—II) hat man sich mehr oder weniger dienstbar gemacht, um nun mit verstärkter Wucht den Kampfplatz, namentlich den Erfolg verheißenden kirchenpolitischen Kampfplatz zu betreten. Lutherische, die Grenzen der Landeskirche und auch der Sprache überschreitende Konferenzen pflegen ein L., dem Bestrebungen auf konfessionelle Absonderungen von Haus aus mitgegeben sind (Augustkonferenz der preußischen lutherischen Provinzialvereine; allgemeine evg. lutherische Konferenz, seit 1908 mit apologetischer Kommission; von ihr 1908 abgelöst der Lutherische Bund; Pfingstkonferenz des Schleswig-Holsteiner L.s u. a. m.; ¶ Neuluthertum ¶ Altlutheraner, Sp. 419). Ob sich die Kirchen offiziell evangelisch-lutherisch nennen (¶ Lutherische Kirche) oder nur ¶ evangelisch und durch Anerkennung der ¶ Union das reformierte Bekenntnis offiziell als eine gültige Ausprägung des Protestantismus achten, hat wenig oder nichts zu bedeuten. Die unmittelbar an die alte Epoche sich anlehnende und die ihr folgende Entwicklung ablehnende Bewegung im L. der Gegenwart findet in evg. Landeskirchen keinen schwächeren Rückhalt als in evg.-lutherischen. Man darf sogar feststellen, daß aus manchen evg.-lutherischen Landeskirchen der „lutherische" Ton weniger stark vernommen wird als aus offiziell evg. Kirchen. Vergleiche einzelner Landeskirchen des Königreichs Preußen mit einander sind hier sehr belehrend. So gibt es im L. unserer Tage eine nicht unkräftige, vielleicht noch weiteren Erfolgen entgegen eilende Bewegung, die unschwer den Anschluß an das Wittenberg des 16. und 17. Jhd.s gewinnt und L. im eigentlichen Sinn gegenüber dem ¶ „Synkretismus" und ¶ „Rationalismus" älterer und neuerer Zeit zu sein beansprucht.

1. b. Aber dies L. bezeichnet keineswegs irgendwie abschließend das geschichtliche Gebilde, das unter dem Namen L. in die Erscheinung getreten ist. Es kann nicht einmal sich als die eigentliche und echte Vertretung oder Verkörperung des alten L.s hinstellen. Denn nie in seiner ganzen Geschichte ist das L. eine einheitliche und geschlossene Bewegung gewesen. An Versuchen zu einer konfessionellen Einheitsbildung hat es nicht gefehlt. Aber sie scheiterten mit dem ersten großen Versuch, den die Konkordisten machten (¶ Konkordienformel ¶ Konkordienbuch). Seitdem gab es auch äußerlich deutlich erkennbare lutherische Landeskirchen, die für sich das reine Luther-

tum in Anspruch nahmen, die sich mit Ernst und Aufrichtigkeit an die Wittenberger Reformation anschlossen und doch einander Anerkennung und Gemeinschaft versagten. Der einen Bildung mitsamt ihren Fortsetzungen „lutherischen" Charakter zuzusprechen, der anderen aber Abfall oder mangelnde Rücksichtnahme auf lutherischen Geist vorzuwerfen, erscheint umso mißlicher und unterliegt umso mehr der individuellen persönlichen Entscheidung, als in den gegen einander abgegrenzten lutherischen Kirchen der alten Epoche in eigentümlicher Annahme und Ausscheidung Bestandteile der Theologie Luthers und Melanchthons verarbeitet wurden, rein lutherische und rein philippistische Kirchenkörper nicht geschaffen wurden. Dabei ist völlig von den starken Unterschieden des nord- und südwestdeutschen L.s in den Gottesdienst- und Festtagsordnungen abgesehen, und ebenfalls von liturgischen und verfassungsrechtlichen Besonderheiten des skandinavischen L.s. D. h. aber: ein geschichtlich jeder Zeit fest umrissener Begriff dessen, was L. ist, kann nicht gegeben werden. Man kann geschichtlich wohl die Wittenberger Reformation zeichnen, man kann ferner die Entwicklung des von Wittenberg aus ins Leben gerufenen und auf Luthers Namen sich vereinigenden L.s schildern, man kann aber historisch keinen Arm des bald sich spaltenden und zunächst seine eigenen Wege gehenden Stroms als die allein berechtigte Verkörperung des L.s gelten lassen.

1. c) Was aber in der ältesten Geschichte des L.s unmöglich ist, ist heute vollends nicht möglich. Denn abgesehen davon, daß einer solchen Haltung heute die geschichtliche Begründung fehlen würde, sind die lutherischen Kirchenkörper garnicht mehr in der Lage, innerhalb ihres Bereiches dem Geltung, geschweige denn ausschließlich Geltung zu verschaffen, was nach Art der eben skizzierten Strömung mit besonderer Energie und mit der Forderung vorbehaltlosen Anschlusses an das alte L. sich Ausdruck und Nachdruck geben will. Ja, es fehlt nicht nur die Kraft, sondern auch der feste Wille zur „Repristination", zur unvermittelten Einführung eines alten L.s in die Gegenwart. So kann wohl das L. unserer Tage auf Luther sich berufen; aber die Art, wie es das tut, ist verschieden. ¶Kliefoth und A. ¶Ritschl konnten beide den Anspruch erheben, Lutheraner zu sein und echtes L. zu vertreten. Man kann strenge Gebundenheit an ein doch etwas zurechtgemachtes Vorbild fordern und die aus Luthers katholischer Vergangenheit stammenden Stücke seines Lebenswerkes als besonders wertvolle Bestandteile der lutherischen Reformation rühmen. Man kann aber auch, ohne deswegen seine öffentliche Geltung innerhalb des L.s sofort einzubüßen, den Größen „lutherisch" und „L.", der tatsächlichen Geschichte des L.s entsprechend, den Anspruch bestreiten, eine historisch feste und im ganzen wie im Einzelnen sicher bestimmte Größe zu sein. Hier wird also der lutherische Standort in völlig freier, nur durch das eigene Gewissen gebundener Auseinandersetzung mit der ganzen Geschichte der unter dem Namen L. lebenden Bewegung gewonnen, und zugleich in unbefangener und von vorn herein aufgeschlossener Würdigung des nichtlutherischen Protestantismus. Es verliert also das Prädikat L. Starrheit sowohl wie Ausschließlichkeit. Indem die große Mehrheit lutherischer Kirchenkörper solche Haltung nicht bloß duldet, sondern auch methodischen Angriffen dagegen eine jeder Zeit bereite Unterstützung versagt, tritt das L. mit Bewußtsein in die allgemein protestantische Bewegung ein, verzichtet es auf rein lutherische Probleme, will es bei aller Pietät gegen die eigene Vergangenheit nichts weiter sein als ein Ausschnitt aus der allgemeinen protestantischen Bewegung, die es durch eigene Arbeit hat fördern helfen, und von der es wiederum sich fördern lassen will. So ist das geruhsame, bedächtige, von der großen westeuropäischen Bewegung nur schwach berührte, durch territorialistische und konfessionalistische Schranken beengte und sich selbst beengende, religiös trotz der Predigt von der dem Glaubenden zuteil werdenden Anrechnung der Gerechtigkeit Christi (¶Rechtfertigung) und trotz des Besitzes der Schriften Luthers ängstlich und zaghaft gewordene alte L. beweglich und tatkräftig geworden. Es kennt nicht bloß landeskirchliche und territorialistische, sondern gemeinsame evangelische Aufgaben. Es hat, woran das alte L. nicht gedacht hat, begonnen, die Welt als sein Arbeitsfeld zu betrachten und danach zu handeln. In der mit dem ganzen Bewußtsein der Verantwortlichkeit endlich wirksam werdenden Propaganda in Sachen der ¶Heidenmission (: III, 4) bekundet auch das L. eine Lebendigkeit, wie man sie in seiner älteren Geschichte vergeblich sucht. Der inneren ¶Evangelisation (vgl. ¶Innere Mission) wendet es sich selbständig zu und spannt ohne übertriebene Angst vor Konventikelbildungen und separatistischen Gelüsten ein Netz von Vereinen (¶Vereinswesen, evg.) über seine Glieder aus, das auch ¶Laien ungehemmt durch hierarchische und pastorale Bevormundung Arbeitsmöglichkeiten eröffnet, die „kirchlichen" Aufgaben „verweltlicht" und der „kirchlichen" und sittlichen Mündigkeit des Laien ganz neue Entwicklungsmöglichkeiten bietet. In der noch jungen, aber offenbar lebenskräftigen ¶Konferenz für evangelische Gemeindearbeit, die von „lutherischen", „evangelischen" und „reformierten" Kreisen getragen wird, ist eine diese Bewegung pflegende Organisation erstanden. Die Verfassungsgeschichte hat Ergebnisse und Fragen gezeitigt, die dem alten L. fremd waren (¶Kirchenverfassung: II). Im amerikanischen L. ist die Trennung von Staat und Kirche (¶Kirche: V, 6) verwirklicht. Das L. Deutschlands hat im 19. Jhd. freikirchliche Bildungen (¶Freikirche) erlebt. Konfessionelle Engherzigkeit und obrigkeitliches Ungeschick haben an der Wiege dieses Gebildes gestanden (¶Altlutheraner), das auch dem älteren amerikanischen L. neue, freilich nicht gerade weitblickende Elemente zuführte. Aufgeregter Nationalismus hat gegen Ende des 19. Jhd.s in dänisch redenden Gebieten Nordschleswigs (¶Schleswig-Holstein) zur Bildung von lutherischen Freigemeinden geführt, die zwar wahrscheinlich der Zahl nach schwach bleiben werden, die aber durch Bau von Kirchen und Organisation des Predigtdienstes sich eine Zukunft gesichert haben. So wenig bezeichnend aber diese freikirchlichen Gebilde für das L. sind, so hat doch der Hauptstrom des L.s eine ähnliche Richtung eingeschlagen. Denn nachdem erst im Zusammenhang mit der

konstitutionellen Bewegung des 19. Jhd.s eine Kirche neben dem Staat geschaffen und so zwei nicht mit einander zusammenfallende Rechtskörper gebildet worden waren, nachdem ferner das ohnehin seit der Auflösung des konfessionellen Territorialstaates, besonders seit dem beginnenden 19. Jhd. in Wandlung begriffene ¶ landesherrliche Kirchenregiment (vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 5 b) den Weg betreten hatte, der lediglich äußerliche, weltliche Aufgaben dem Träger des landesherrlichen Regiments zuweist, und nachdem die ¶ Synodalverfassung trotz der ihr nachgesagten Mängel mit der „Parlamentarisierung" der kirchlichen Verfassung die landesherrliche Befugnis eingeschränkt und die Verkettung mit dem Staat gelockert hatte, betrat auch die Kirchengesetzgebung lutherischer Gebiete den Weg, an dessen Ende die Trennung vom Staat steht (vgl. ¶ Kirche: V ¶ Kirchenhoheit). Daß das L. diesen Weg zu Ende gehen müsse, ist damit nicht gesagt. Aber grundsätzlich ist eine dem alten L. fremde Regelung erfolgt. Auch in der Schulgesetzgebung, nicht bloß, soweit sie die höheren Schulen, vollends die Universitäten, sondern auch, sofern sie die Volksschule betrifft, ist grundsätzlich die Entscheidung zugunsten des Staates und einer Lösung von der Kirche gefallen (¶ Kirche: VI ¶ Trennung von Schule und Kirche); das gilt nicht bloß für süddeutsche und thüringische Staaten. Die dänische Kirchengesetzgebung aber hat mit dem Rechtsgebilde der Wahlgemeinde (¶ Dänemark, Sp. 1938) den alten Parochialverband gesprengt und landeskirchlich anerkannte Freigemeinden innerhalb der Landeskirche geschaffen, ein Sicherheitsventil gegen „Sektenbildung", das auf dem Boden des alten L.s nicht geschaffen werden konnte und vielleicht nicht ein Kennzeichen des dänischen L.s bleiben wird. — Die anerkannten und um Anerkennung ringenden Neubildungen und die hier langsamer, dort schneller, überall aber einsetzenden Umlagerungen berühren das L. als Ganzes, nicht einzelne Kirchenkörper, auch nicht bloß nebensächliche Elemente. Es steht neben den übrigen evg. Kirchenkörpern Achtung gebietend da, freilich mit hemmenden Kräften, wie jedes Gemeinwesen sie besitzt und auch schwerlich entbehren kann, aber weder schwerfällig noch „rückständig". Parteibestrebungen dürfen eben nicht zur Grundlage des Gesamturteils gemacht werden. Auf solcher Basis könnte höchstens das Urteil über das in seiner Entwicklungsmöglichkeit freilich noch garnicht zu übersehende und darum besser außer Betracht bleibende indische L. sowie über das amerikanische und australische L. sich aufbauen, dessen Verzweigungen zum größten Teil kirchliche Organisationen eines mehr oder weniger Ausschließlichkeit beanspruchenden Parteiluthertums sind, und dessen theologische Arbeit nicht gerade durch lebendige Fühlung mit den neuen Problemen des 18. und 19. Jhd.s sich auszeichnet. Wenn die Theologie besonders der deutschen lutherischen Kirchenkörper diese Fühlung besitzt (vgl. 1 a), so ist dies ganz gewiß nicht ausschließliches Verdienst des L.s. Ihre gegenwärtige theologisch-wissenschaftliche Bedeutung wäre ohne die nicht unmittelbar vom L. geschaffene Verfassung und Rechtsstellung der deutschen theologischen ¶ Fakultäten nicht denkbar. Aber das L. läßt sich doch diese Verfassung und deren Folgen nicht bloß gefallen, sondern erkennt sie grundsätzlich als wertvoll und notwendig an. Auch die „kirchlichen" Institute der ¶ Predigerseminare sind nicht als Ergänzungsanstalten zur Erzielung konfessioneller Gesinnung gedacht. Hat das L. auch nicht von sich aus die neue Lage geschaffen und zum Teil sich spröde gegen sie verhalten, so hat es doch sich ihr nicht grundsätzlich verschlossen und heute sich zu einem mitschaffenden Teil der neuen Bewegung gemacht. Das 19. Jhd. ist recht eigentlich das Jhd. der Entschränkung des L.s geworden. Und wenn es dem kirchlichen Vereinsleben eine noch zielstrebigere Aufmerksamkeit zuwendet als bisher, insonderheit auch Organisationen sich angelegen sein läßt, die mit der nüchternen und langweiligen, aber angesichts der wachsenden Tendenz auf Trennung von Staat und Kirche notwendigen Aufgabe der Sammlung von Kapital sich befassen, so stände selbst die protestantische Kirchenbildung, deren Geschichte ein besonders starkes landeskirchliches Gepräge trägt, und die gegenwärtig fast auf der ganzen Linie in einer bisher in solchem Umfang nicht vorhanden gewesenen finanziellen Abhängigkeit vom Staat (¶ Staatsaufwendungen usw.) steht, selbständig und bewegungsfrei da, wenn einmal das alte Band gelöst würde.

1. d) Sucht man im übrigen nach besonderen Kennzeichen des heute doch ganz in die allgemeine Geschichte des Protestantismus eintretenden L.s, so kann man auf folgendes hinweisen: Die Bedenken gegen Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V, 8) sind auf lutherischem Boden stärker verbreitet und werden hier gewichtiger empfunden als auf nichtlutherischem Boden. Im Ausbau der Gottesdienstordnung lehnte das (niederdeutsche und skandinavische) L. sich stärker an die katholische Ordnung (¶ Agende ¶ Gottesdienst: II ¶ Abendmahl: IV ¶ Taufe: IV) an. Noch heute erscheinen nicht bloß remonstrantischen Protestanten (¶ Arminius) manche Formen besonders des Altardienstes und der Taufordnung katholisierend. Die ¶ Sakramente gelten psychologisch und dogmatisch mehr im L. als z. B. im schweizerischen und calvinistischen Protestantismus. Die unmittelbar auf den Einzelnen bezogenen religiösen Heilsfragen begegnen im L., das mit Vorliebe die Lehre von der ¶ Rechtfertigung erörtert, vielleicht größerem Interesse als anderswo. Freilich darf man nicht vergessen, daß die reformierte Erwählungslehre (¶ Prädestination) nicht weniger individualistisch und personalistisch geartet ist als die lutherische Rechtfertigungslehre. Die Probleme der ¶ Religionsphilosophie und Weltanschauung werden auf lutherisch-deutschem Boden mit größerer Energie verfolgt, als auf englisch-amerikanischem, nicht-lutherischem Boden. Es will aber bedacht werden, daß hier die Kräfte den Problemen der Organisation und Propaganda sich zuwenden und auf lutherischem Boden eine ähnliche Interessenverschiebung sich anzubahnen scheint, heute am deutlichsten erkennbar wohl im dänischen L. So wird es stets schwerer, weiter reichende „Unterscheidungsmerkmale" festzustellen. Und immer hätte man es doch nur mit Gradunterschieden zu tun. Eben dadurch bekundet das L. seinen protestantischen Charakter, seine Eigentümlichkeit nur in dem lebhafteren und persönlich wärmeren Rückblick auf Luther und das „Erbe" der Reformation offenbarend

(vgl. ¶ Lutherische Kirche). Aber dies Erbe stellt es doch selbst in die geschichtliche Bewegung ein.

2. In einer Beziehung spürt es bis auf den heutigen Tag die Fesseln seiner älteren Geschichte. Es ist die der Zahl nach schwächste protestantische Konfession geworden und geblieben (¶ Konfessionsstatistik, 1). Die lutherischen Anfänge in den Niederlanden und Frankreich erlagen ganz oder fast ganz dem ¶ Calvinismus. Auch in Süddeutschland wurde die lutherische Bewegung gehemmt, z. T. mit schweizerischen Elementen versetzt. Nur einige fränkische, schwäbische und alamannische lutherische Inseln blieben bestehen. Hauptstützpunkt des L.s, soweit die Lehre in Betracht kommt, wurde Alt- ¶ Württemberg. Der eigentliche Schauplatz des L.s wurde das niedersächsisch-thüringische Gebiet und das östlich der Elbe sich ausbreitende Kolonisationsgebiet Deutschlands (¶ Deutschland: II), dazu das nordgermanische Nordeuropa (¶ Dänemark ¶ Schweden ¶ Norwegen) samt den politisch dazu gehörenden Ländern, endlich einige osteuropäische, durch die Gegenreformation stark verkleinerte Inseln in Ungarn und Siebenbürgen (¶ Oesterreich-Ungarn). Das ist der europäische Stammsitz des L.s, dessen mitteleuropäischer Teil, durch Schweden im 17. Jhd. gerettet (¶ Deutschland: II, 3, Sp. 2116 f), im 18. und vornehmlich im 19. Jhd. geistig die Führung übernahm und bis heute behalten hat. An den großen kirchlichen Eroberungen der westeuropäischen Konfessionen hat das L. nicht teilgenommen. Niederländische und schwedische Lutheraner brachten freilich das L. nach Nordamerika (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika). Zeitweilig konnte sich auch amerikanisches L. an Schweden anlehnen. Aber Schweden verlor seine Großmachtstellung. Dänemark konnte sich nur seiner kleinen Kolonien annehmen. In Deutschland gedachte nur der nicht konfessionalistische Pietismus dieses L.s. Das amerikanische L. war in der Hauptsache sich selbst überlassen und begann auf die Aufklärung und das reformierte Christentum einzugehen. Erst der „altlutherische" Zuzug im 19. Jhd. brachte neue Zahlen und Gründungen — auch auf brasilischem Boden —, aber keine Antriebe zu einer selbständigen Geschichte. Dies neubegründete L. ist nur ein Echo. Neben diesem „altlutherischen" Vorstoß über den Ozean zeitigte das 19. Jhd. eine allgemein lutherische Propaganda, getragen nicht bloß von Vereinen und „Stillen im Lande", sondern auch von lutherischen Kirchenregierungen. Aber die lutherischen Missionsgebiete sind klein im Vergleich mit den übrigen protestantischen. Das L. scheint hinsichtlich der äußeren Mission dauernd ins Hintertreffen geraten zu sein und die Versäumnisse des 16. und 17. Jhd.s (¶ Heidenmission: III, 3), die doch z. T. auch auf Fehlern der Territorialstaaten und auf Schwächungen infolge der binnenländischen und baltischen Lage des L.s beruhen, nicht einholen zu können. Es wird — worauf schon die Geschichte der evg. ¶ Diaspora (: II) hinweist, die durchaus die Tendenz zeigt, evangelisch, nicht lutherisch-konfessionell zu sein (vgl. ¶ Kirchenausschuß, 5), — in den Erfolgen der Weltmission als evg. Mission und in der Festigung protestantischer Kultur und Frömmigkeit, also in der protestantischen Kirchen- und Dogmengeschichte etwas Wertvolleres erblicken als in einer abgesonderten lutherischen Kirchengeschichte, die es abzustreifen selbst stark begonnen hat.

F. Uhlhorn: Geschichte der deutsch-luther. Kirche I. II, 1911; — CcW, seit 1891; — J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch, seit 1873; — F. Wiegand: Kirchliche Bewegungen der Gegenwart (Aktensammlung), seit 1908; — Vgl. ferner die kirchlichen Wochenzeitungen wie die Evg. Kirchenzeitung, Allgemeine evg.-luther. Kirchenzeitung, Theologisches Zeitblatt, Reformation, Christliche Welt u. a., auch kleinere Provinzialblätter. Dazu die Synodalverhandlungen und -berichte der einzelnen Landeskirchen. Vgl. auch die Literatur in den Länderartikeln, im übrigen vornehmlich zu ¶ Protestantismus. Scheel.

Lutherverein zur Erhaltung der deutsch-evg. Schulen in Oesterreich (die neben den gesetzlich simultanen, tatsächlich meist stark von katholischem Geist bestimmten öffentlichen Schulen als Privatunternehmungen gelten und unterstützungsbedürftig sind), besteht seit 1903, ist außer in Oesterreich (¶ Los von Rom: I, 4) auch in Deutschland verbreitet, namentlich im Kgr. Sachsen. Begründer und Vorsitzender: Katechet S. Fischer in Aussig. Schriften des L.s erschienen bei Arwed Strauch, Leipzig. M.

Lutteroth, Asc. Heinrich Theodor, und Henriette, ¶ Kirchenlied: I, 5 b.

Lutz, 1. Samuel (1674—1750), Vertreter eines milden und durchaus kirchlichen Pietismus in der Schweiz, dem Freundeskreis ¶ Zinzendorfs angehörend. Wegen seiner pietistischen Neigungen hatte er mancherlei Anfechtungen und Zurücksetzung von seiten der kirchlichen und staatlichen Behörden zu erdulden. Von 1703 bis 1726 war er deutscher Pfarrer in Yverdon, bis 1738 in Amsoldingen, bis 1750 in Diesbach b. Thun. Trotz der Ungunst seiner Obern hielt er treu zur Kirche und trat den Inspirierten und Schwärmern (¶ Inspirationsgemeinden ¶ Separatisten), die ihn zu sich hinüberziehen wollten, entschieden entgegen. In allen seinen Stellungen entfaltete er eine weitgreifende Tätigkeit in Seelsorge und ausgedehnten Predigtreisen in die nähere und weitere Umgebung bis nach Frankfurt a. M. und Zabern im Elsaß. — Eine Frucht seiner Wirksamkeit ist die Gemeinschaft der Heimberger Brüder oder Oberländische Brüder, deren Stifter, David Tschanz in Heimberg bei Thun (1740), durch ihn bekehrt worden ist. Bei einzelnen Gliedern der Bruderschaft mögen auch Einflüsse der Inspirierten mitgewirkt haben. Die Bruderschaft war im 18. Jhd. in den Tälern des Berner Oberlandes zahlreich vertreten, ist aber jetzt von der Evg. Gesellschaft des Kantons Bern, die ähnliche Zwecke verfolgt, abgelöst worden. Die Brüder waren grundsätzlich landeskirchlich. Sie versammelten sich nie zur Zeit des öffentlichen Gottesdienstes und hielten auch nicht besondere Abendmahlsfeiern. Ihre Versammlungen am Abend nannten sie „Dorfet" oder „Dorfstündlein", ihre jährlichen Generalversammlungen, die jetzt noch von der Evg. Gesellschaft in Saanen und Adelboden veranstaltet werden, heißen „Brüderdorf". Sie werden mit Gesängen aus den köthnischen Liedern, freiem Gebet und Zeugenreden der Brüder gefeiert. Beliebt waren in ihren Kreisen die Schriften von Luther, L. und Zinzendorf. Ueber das Abendmahl dachten einige ganz lutherisch.

RE³ XII, S. 21 ff; — W. Hadorn: Geschichte des Pietismus in der Schweiz, 1901, S. 262 ff. Hadorn.

2. Samuel (1785—1844), geb. in Bern, daselbst 1812 Gymnasialprofessor, seit 1824 Pfarrer, 1833 ord. Professor für biblische Exegese an der Universität. — ¶ Bern, Sp. 1055.

L.s Vorlesungen über Biblische Dogmatik und Biblische Hermeneutik, 1847 und 1849 hrsgeg. von R. Rüetschi und Ad. Lutz. — Ueber L. vgl. die Lebensbeschreibung von K. B. Hundeshagen, 1844, und RE³ XII, S. 19 ff. Bich.

Luxemburg, Großherzogtum.

1. Politisches; — 2. Katholizismus; — 3. Protestantismus.

1. L. hat mit geringen Unterbrechungen zum ehemaligen Deutschen Reiche und bis 1866 zum deutschen Bunde gehört. Obgleich seit 1862 als neutrales Gebiet von der politischen Entwicklung Deutschlands losgelöst und noch mehr als früher den Einwirkungen des Franzosentums ausgesetzt, hat das Ländchen sich dennoch im allgemeinen seine deutsche Art gewahrt, und obgleich der alten, 1354 zum Herzogtum erhobenen Grafschaft gegenüber in seinen Grenzen verändert und beschränkt, durch den Wechsel der Dynastie und der Regierungsformen verschiedenartig beeinflußt, bildet es auch heute noch ein nicht nur durch die Grenzpfähle, sondern auch durch Volkssitte, Volksmundart und Volksdichtung deutlich sich absonderndes Ganze. Die Verfassung ist in ihren Urbestandteilen (1848) der belgischen nachgebildet, und wie in ¶ Belgien bestimmt der Gegensatz von klerikal und liberal, der abgesehen vom Industriebezirk hier so ziemlich mit dem von Stadt und Land zusammenfällt, ganz wesentlich die politischen Interessen und Kämpfe. Die Volksreligion wird von diesen Gegensätzen wenig berührt.

2. „Unser Land ist von jeder Häresie verschont geblieben." Dieser von L.schen Schriftstellern öfters wiederholten Behauptung entspricht die Tatsache, daß L. bis heute ein fast völlig kath. Land geblieben ist (von 246 455 Einwohnern waren 1905 241 883 katholisch), und daß seine religiöse Entwicklung sich in fast gradliniger Richtung vollzogen hat. Wohl schon im 5. Jhd. im südlichen Teil im Zusammenhang mit dem ¶ Trier'schen, im nördlichen von ¶ Lüttich aus christianisiert, wurde es in dieser Entwicklung höchstens beunruhigt durch die kirchliche Zersplitterung des politisch einheitlichen Gebiets und die zuweilen begegnenden Reibereien zwischen den Bischöfen, denen das Land unterstand, und von denen besonders der Trierer Erzbischof, der das größte Gebiet beherrschte, der Errichtung eines eignen Bistums L. immer von neuem widerstand. Dagegen blieb L. im Mittelalter wie in der Reformationszeit von kirchlich und religiös reformatorischen Bestrebungen fast völlig verschont, — trotz der Nachbarschaft Deutschlands und der Niederlande. Daraus erklärt sich die Eigenart der L.ischen Volksfrömmigkeit in der Gegenwart. Ihren Mittelpunkt bildet das Vertrauen zur „Trösterin der Betrübten", wie die Jungfrau Maria seit 1666 als Schutzpatronin von Stadt und Land L. genannt wird, und im Kultus nimmt der Mariendienst einen hervorragenden Platz ein (vgl. ¶ Maria: I ¶ Volksfrömmigkeit, kath.). Am deutlichsten zeigt sich das in der „Oktave"; dieser der Maria gewidmete Wallfahrtszyklus, der in der „großen Prozession" am 5. Sonntag nach Ostern seinen Höhepunkt erreicht, ist eine Art religiöses luxemburgisches „Nationalfest". Ihre Ausbildung verdankt diese Marienverehrung dem Einfluß der Jesuiten, die seit 1594 eine Niederlassung und seit 1603 ein Kollegium in der Hauptstadt L. besaßen. In ihrer Hauskapelle wurde das der Sage nach von drei Studenten (ihres Kollegiums) bei L. entdeckte, nach urkundlicher Bezeugung (1613) aber von ihnen selbst aus Brabant herübergebrachte Gnadenbild aufgestellt. Seit den zwanziger Jahren des 16. Jhd.s bildete es das Ziel zahlreicher Wallfahrten. Weder die ¶ Aufklärung noch die ¶ Französische Revolution — L. war seit 1797 unter französischer Herrschaft — griffen tief genug ins Volksleben ein, um der weiteren Entwicklung der nationalen Marienfrömmigkeit den Boden abzugraben. Seit 1804 war die Ausübung des christlichen Kultus wieder gestattet; 1807 übergab der maire die Stadtschlüssel feierlich an die „himmlische Beschützerin" des Landes; 1810 wurde die Oktave wieder hergestellt. Als im Jahre 1848 der Apostolische Vikar Bischof Joh. Theodor Laurent (1804—84; seit 1839 Apostolischer Vikar für Norddeutschland; ¶ Hamburg: I, 8; seit 1842 in L.), der furchtlose Streiter gegen den Teufel in jeder Gestalt und ein glühender Verehrer der Maria wie der Jesuiten, mit seinen kirchenpolitischen Ansprüchen an dem Widerstand der vom bösen Geist des „Freimaurertums" beherrschten Regierung scheiterte, konnte er sich damit trösten, daß er, nach nur sechsjähriger Wirksamkeit, in L. ein „gläubiges, frommes", d. h. ein von dem Geiste der neurömisch-jesuitischen Frömmigkeit durchdrungenes Volk zurückließ. Seinem Einfluß ist es hauptsächlich zuzuschreiben, wenn sich im Zusammenhang mit den 1867 und 1870 verwirklichten Bestrebungen auf politische und kirchliche Verselbständigung des Ländchens (Erhebung des 1833, bezw. 1840 geschaffenen Apostol. Vikariats L. zur selbständigen Diözese L.) die Volksfrömmigkeit zu einer Marienverehrung auswuchs, die man als l.ische Marienreligion bezeichnen könnte, wenn nicht, durch Laurent selbst gefördert oder nicht behindert, zwei Strömungen diesem einseitigen Laufe der Entwicklung entgegengewirkt hätten: die unbedingte Unterordnung unter den Papst und die vorjesuitische Volksüberlieferung. Wie anderswo so hat auch in L. der Jesuitismus die hergebrachten Kultformen seinem System einzugliedern gesucht. So konnten neben der Verehrung des neuen Gnadenbildes auch andere und ältere, vielleicht bis ins Heidentum zurückreichende Kulte noch lange und z. T. bis auf den heutigen Tag fortbestehen, so z. B. die des hlg. Donatus, der schwarzen Maria (in Hesperingen; Schwarztag), der trois-vierges (Glaube, Hoffnung, Liebe; in Trois Vierges-Ulflingen), nicht zu vergessen die Springprozession von ¶ Echternach. Von weit größerer Bedeutung als solche Lokalkulte ist für die Kirche und für die Religion die schließlich über jede Aeußerung der Frömmigkeit entscheidende Autorität Roms. Dank der Tätigkeit der Jesuiten hatte sich der Glaube an die päpstliche Unfehlbarkeit mit allen Bestandteilen der Volksreligion schon längst vor 1870 in L. so innig verschmolzen, daß das endlich festgestellte Dogma als etwas ganz Selbstverständliches hingenommen wurde. Auch vom Klerus. Bis in seine höchsten Spitzen fast durchgehends aus dem Volke hervorgegangen, auf dem von Laurent 1845 gegründeten und in seinem Geiste geleiteten Priesterseminar (im

alten Jesuitenkolleg) vorgebildet, genährt von den Ergebnissen der theol. Wissenschaft, welche die wenigen Auserwählten aus dem Collegium germanicum in Rom (¶ Kollegien, römische) mit nach Hause bringen, teilt er im allgemeinen die Anschauungen des Volkes und des neurömischen Katholizismus.

Statistik: Das Bistum L. zählte 1908 13 Dekanate, 261 Pfarreien; von den 95 Kaplaneien und 89 Vikariaten waren freilich nur je die Hälfte besetzt; 476 Weltpriester; zahlreiche Ordensniederlassungen (Jesuiten, Redemptoristen, Weißen Väter, Dominikaner usw.) und weibliche religiöse Genossenschaften.

3. In dem „von jeder Häresie verschonten" Ländchen besteht nun trotzdem unangefochten eine nach dem Abzuge der preußischen Garnison (1867) selbständig organisierte evg. Kirche, die anfangs 271, im Jahre 1905 aber 2731 Mitglieder, meist Reichsdeutsche, zählte. Ursprünglich an die Weimarsche Landeskirche angeschlossen, ist sie 1894 vom Staat als unabhängige „Protest. Kirche augsburgischer und helvetischer Konfession im Großherz. L." anerkannt worden. Die Regierung hat ihr eine Kirche, die Stadt L. im Jahre 1895 einen Saal für den Religionsunterricht zur Verfügung gestellt. Bis dahin hatte sie auch eine eigne Schule besessen, die indes, da die L.ische Verfassung konfessionelle Schulen nicht kennt, bloß „toleriert" war. Der verfassungsmäßig gewährleisteten Haltung der Behörden entspricht eine im Volke und auch im Klerus weitverbreitete tolerante Stimmung.

Neuere Monographien in: Ons Hemecht, Organ des Vereins für L.ische Geschichte, Literatur und Kunst, seit 1895; und in den Publications de la section historique de l'institut Grand Ducal de Luxembourg, seit 1854; — J. Grob in: KHL II, Sp. 750 f; — Ders.: Zur Kulturgeschichte des L.erlandes, 1897 f; — W. Götz in: RE³ XII, S. 24 f; — A. König: Geschichte des L.er Landes im 18. und 19. Jhd., 4 Bde., 1903—06; — E. Hubert: Le Protestantisme dans le duché de L. à la fin de l'ancien régime (in: Mélanges Godefroid Kurth 1908, Bd. I, S. 355 ff); — K. Möller: Leben und Briefe von J. Th. Laurent, 3 Bde., 1887—89. — Vgl. über Laurent auch Joh. Jak. Hansen: Lebensbilder hervorragender Katholiken I, 1901, S. 89—102; — L. Held: Staatsrecht und Kirchenrecht im Großherzogtum L., 1895. **Ziller.**

Luxus. L. setzt irgendwelche Kultur voraus. Wo aber der L. als Problem auftaucht, da ist man am naiven Genuß der Lebensgüter irre geworden, da sind L. und Charakterbildung in Spannung zu einander getreten. Das L.problem hat also eine irgendwie geartete Spaltung des Bewußtseins, den Beginn seiner sittlichen Bestimmtheit, zur Voraussetzung. Die Lösung hängt ganz von der jeweiligen Lebensanschauung ab. Eine rein innerweltlich gerichtete Lebensanschauung wird viel eher geneigt sein, dem L. Berechtigung zuzugestehen, als eine auf ein überweltliches Ziel gerichtete. Die christliche Ethik hat darum dem L. öfter mißtrauisch oder ablehnend gegenüber gestanden als anerkennend. Auch die obrigkeitliche Gewalt hat sie zum Erlaß von Polizeiordnungen gegen den L. zu veranlassen vermocht. Erst die unbefangenere Weltaufgeschlossenheit seit dem 18. Jhd. (¶ Aufklärung, 2) und die straffere und tiefere Erfassung des Sittlichen haben eine sachlichere Würdigung des Problems in der wissenschaftlichen Ethik ermöglicht. Aber selbst in der Gegenwart findet man protestantische Handbücher der Ethik, die sich mit dem Problem überhaupt nicht befassen. Und noch heute kann L. als Rückfall in die „Welt", als unverträglich mit ernster christlicher Gesinnung beurteilt werden. Oder man versagt ihm im Bewußtsein der Verantwortlichkeit gegen die mit der Not ringenden Menschen die Berechtigung. — Doch jede grundsätzliche Ablehnung scheitert an der Tatsache, daß eine feste Begrenzung des L. unmöglich ist. Wenn als L. gelten soll, was über den notwendigen Lebensbedarf hinausgeht, so verhüllt diese Bezeichnung nur die Schwierigkeit. Denn was ist notwendiger Lebensbedarf? Dazu kommt die Abhängigkeit der Begrenzung von dem Stande der technischen und volkswirtschaftlichen Entwicklung. Jede Hebung des Volkswohlstandes erzeugt Lebensansprüche, deren Befriedigung als notwendig gilt, auf der vorangegangenen Stufe aber als luxuriös erschien. Ja selbst auf derselben Entwicklungsstufe betrachtet der eine Stand als selbstverständlich, was der andere für entbehrlich hält. So können sich „wahrhafte Kinder Gottes" zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ständen gegen den L. abwehrend verhalten und doch L. treiben, je nach der Entwicklungsstufe und dem Stand, der zum Ausgangspunkt des Urteils genommen wird. L. ist also etwas Relatives. Weder grundsätzlich noch tatsächlich ist eine runde Ablehnung möglich, sofern überhaupt Aufgeschlossenheit gegen Lebensgüter anerkannt wird (¶ Askese). — Aber diese Aufgeschlossenheit kann mit sittlichen Grundforderungen zusammenstoßen, mit der Pflicht der Wirtschaftlichkeit, der Hilfsbereitschaft und schließlich der Charakterbildung (¶ Charakter). D. h. aber: die ethische Wertung des L. ist ebenso relativ wie das Urteil über die Formen des L. Er ist also überhaupt keiner selbständigen ethischen Wertung fähig. Jeder L., der dem Egoismus schlechthin dient, das soziale Gewissen schwächt und durch innere Verknechtung an die Lebensgüter die Erhebung über das „Vergängliche" hemmt, ist unsittlich, mag auch die Form selbst nicht beanstandet werden können. Der L. aber als ein Moment der Erholung oder als ein Mittel der Steigerung der Spannkraft und Bereicherung des geistigen Lebens kann sittlichen Bedenken nicht begegnen. Wie bei den ¶ Adiaphora ist also die ethische Lösung des Problems der individuellen Gewissensentscheidung anheimgestellt, der auch die Kollisionen (¶ Pflichtenkollision) unterliegen. Damit ist zugleich über das bekannte Problem L. und Sparsamkeit entschieden. Wird aber von dieser Lösung eine Lähmung bestimmter L.industrien befürchtet, so ist darauf zu erwidern, daß jede Hebung der Sittlichkeit eines Volkes wirtschaftliche Gebilde, die einer älteren Stufe ihre Entstehung verdanken, auflösen kann. Andererseits ist eine oberflächlichen Wünschen dienende „L.industrie" solchen Schwankungen der Nachfrage und der „Mode" unterworfen, daß sicherer Erwerb und gesunde Wirtschaftlichkeit in Frage gestellt sind.

E. W. Kambli: Der L. nach seiner sittlichen und sozialen Bedeutung, 1890; — G. Bode: Ueber den L., 1904; — J. Gottschick: Ethik, 1907, S. 175, 190; — Graf v. Posadowski: L. und Sparsamkeit, 1909 (Verhandlungen des evg.-sozialen Kongresses). **Scheel.**

Luycken, Jan, ¶ Buchillustration, 4.

Luzern, Kanton der Schweizerischen Eidgenossenschaft; 166 782 Einw., davon 148 806

Katholiken, 17 354 Protestanten und 1538 von andern Konfessionen. 80 katholischen Pfarreien, zum Bistum ¶ Basel gehörend, stehen die evg. Gemeinden L. Stadt und Land (2 Pfarrer), Willisau-Ruswil, Hochdorf und Sursee gegenüber. Im Sommer findet auch in Weggis und Vitznau am Vierwaldstädter See evg. Kurgottesdienst statt. Der L.er ist der kath. Kirche sehr ergeben, doch nicht intolerant. Beliebt sind die Landeswallfahrten nach Sachseln zum Bruder Klaus (¶ Flüe), nach Maria ¶ Einsiedeln, und die religiös-patriotische Sempacher Schlachtfeier. Der Kanton zählt 3 Kapuzinerklöster, 1 Kloster der Zisterzienserinnen und eines der Kapuzinerinnen, ein Chorherrenstift St. Leodegar in L. mit einer theolog. Schule und ein Chorherrenstift in Beromünster für verdiente ältere Geistliche des Kantons. — Zur Geschichte vgl. ¶ Schweiz.

Cas. Pfyffer: Der Kanton L., 1850—52; — A. Ph. Sägesser: Rechtsgeschichte der Stadt und Republik L., 1851—58; — Geographisches Lexikon der Schweiz III, 1909, S. 220 ff. **Hadorn.**

Luzifer ¶ Teufel.

Luziferianer ¶ Lucifer von Calaris.

Lyceum Hosianum in Braunsberg, genannt nach Stanislaus ¶ Hosius, ¶ Fakultäten, theologische, 3.

Lydius, niederländisches Theologengeschlecht, im 16. und 17. Jhd. berühmt. Dazu gehören u. a.:

1. Martin (1539—1601), zu Lübeck geboren, wohin sich seine Eltern wegen der Protestantenverfolgungen geflüchtet hatten. 1579 reformierter Prediger in Amsterdam, seit 1586 Professor in ¶ Franeker.

2. Balthasar (1577—1629), Sohn des Martin L., seit 1602 Prediger (Herzogenbusch, Dordrecht), nahm an der ¶ Dordrechter Synode als Gegner der Remonstranten (¶ Arminius) teil, obwohl er anfangs, wie sein Vater, zwischen den Streitenden zu vermitteln gesucht hatte.

Schrieb u. a. die noch brauchbare, wenn auch fehlerhafte Urkundensammlung zur Geschichte der Taboriten und Böhmischen Brüder (¶ Hus, 2. 3) unter dem Titel: Waldensia, id est conservatio verae ecclesiae, 1616—17.

3. Johannes (1577—1643), sein Bruder, seit 1601 Pastor (Aarlanderveen, Oudewater), gelehrter Gegner des Arminianismus und Herausgeber mittelalterlicher Werke (z. B. des Wessel ¶ Gansfort und Nik. de ¶ Clémanges).

4. Jakob (1610—79?), Sohn des Balthasar L., seit 1633 Pfarrer (Bleskensgraaf, Dordrecht), besonders bekannt als antikatholischer Schriftsteller (Den Roomschen Uylen-Spiegel, 1671).

Zu 1—4 vgl. S. D. van Veen in RE[3] XII, S. 25 bis 28; — Chr. Sepp: Het godgeleerd Onderwijs in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw, I, 1873, S. 125 ff. **Zsch.**

Lykanthrōpŏs (Werwolf) ¶ Verwandlung, 2.

Lykaonien ¶ Kleinasien.

Lyon, Erzbistum in Frankreich, umfaßt die Departements Rhône (mit Ausnahme des Kantons Villeurbanne) und Loire und zählte 1909: 680 Pfarreien, an 1970 Geistliche, an 1 460 000 Katholiken, 17 kirchliche höhere Unterrichtsanstalten, darunter das Institut catholique, eine freie Universität mit 4 Fakultäten, eine höhere Schule für Theologie zu Sainte-Foy-les-Lyon und das Diözesanseminar. Mit den Suffraganbistümern Autun, Dijon, Grenoble, Langres und Saint-Claude bildet es die Kirchenprovinz L. — Das Christentum fand in L. (= Lugdunum) früh von Kleinasien aus Eingang; die ersten Bischöfe sind der Märtyrer Pothinus und ¶ Irenäus (¶ Frankreich, 1). Die Erzbischöfe waren seit 1079 Primaten von Gallien und erlangten im 12. Jhd. volle Grafenrechte über Stadt und Umgebung, von denen sich die Stadt aber schon im 14. Jhd. in vielem wieder frei machte. Von der kirchlichen Bedeutung L.s im Mittelalter zeugen die zahlreichen hier abgehaltenen Synoden und die 2 allgemeinen Konzilien, die hier 1245 und 1274 stattfanden (¶ Friedrich II, ¶ Innocenz IV, ¶ Gregorius X). — In der ¶ Französischen Revolution erhob sich L. gegen den Konvent, wurde 1793 von diesem geächtet und nach der Eroberung zur Vernichtung verurteilt, der größte Teil der Stadt, die in Commune affranchie umgetauft wurde, durch Feuer und Pulver dem Erdboden gleichgemacht. Napoleon baute die Stadt aus ihren Trümmern wieder auf und gab die Kirchen dem Kult zurück. Durch das Konkordat kam Grenoble als Suffraganbistum unter L., 1822 wurde auch der 1801 unterdrückte Sitz von ¶ Vienne mit L. vereinigt. Zu den bekanntesten Bischöfen von L. gehören (außer den genannten) Lambert von Fontanelle (680—690), ¶ Agobard, Hugo von Burgund (1085—1106), Petrus von Tarentaise (1272 bis 73; = ¶ Innocenz V), der Kardinal Fesch (1802—24; ¶ Napoleon I) und ¶ Bonald (1839 bis 1870).

Bibliographie bei Ul. Chevalier: Topo-Bibliographie S. 894 ff. 1782 ff; und bei Sebastien Charléty: Bibliographie critique de l'histoire de L. depuis 1789, 1903; — Seb. Charléty: Histoire de L., 1903; — K. G. Gurlitt: Historische Städtebilder V, 1904; — J. B. Martin: Conciles et bullaire du diocèse de L., 1905; — Ders.: Histoire des églises et chapelles de L., 1908; — Bulletin historique du diocèse de L., 1900 ff; — Revue d'histoire de L., 1902 ff. — Statistik in La France catholique Paris 1909, S. 198—203 und 334—342. **Lins.**

Lyon, Christenverfolgung ¶ Christenverfolgungen, 2 a. — Konzile (1245; 1272—74) ¶ Friedrich II ¶ Innocenz IV ¶ Gregorius X.

Lyon, Josephsbrüder von L. ¶ Joseph, d. hlg.: II, A 5.

Lyoner Freikirche ¶ Freikirchen: III, 1.

Lyoner Missionsverein ¶ Heidenmission: II, 6.

Lyoner Seminar für afrikanische Missionen ist der Name eines sowohl die Ausbildung von Missionaren wie die Ausübung der Heidenmission, insbesondere in Afrika, bezweckenden kath. Weltpriester-Instituts, das 1856 in Lyon von Msgr. Melchior Joseph de Marion Brésillac (Titularbischof von Perusa, 1859 in Sierra Leone, wo das L. S. unter seiner Führung seine Missionstätigkeit eröffnete, dem Fieber erlegen) begründet wurde. Das L. S., das nicht mit dem „Lyoner Missionsverein" = Franz Xaverius-Verein (¶ Heidenmission: II, 6; über diesen Verein vgl. Beringer[13], S. 751—757) verwechselt werden darf, ist ein kirchliches „Institut" (¶ Kongregationen u. Br.: I, 2 b) mit fester Organisation, dessen Mitglieder zwar die Ordensgelübde nicht ablegen, aber sich eidlich zur dauernden Missionsarbeit verpflichten; seine Konstitutionen erhielten 1901 die endgültige Approbation der Kurie. Die Mitglieder, deren gegenwärtige Zahl auf 193 angegeben wird, sind größtenteils (gegen 170) Priester, neben denen es auch Laienbrüder gibt; unterstützt werden sie

in ihrer Missionsarbeit durch Schulunterricht, Krankenpflege usw. seitens der „Schwestern ULFr. von den Aposteln“ (auch „Schwestern der afrikanischen Missionen“ genannt), die 1876 von P. Planque, dem späteren Superior des L. S.s, gestiftet worden sind, ihr Noviziat in Vénissieux bei Lyon haben und über 200 Mitglieder zählen, von denen etwa Dreiviertel in Afrika tätig sind. Das Studium im Seminar dauert 4 Jahre und erstreckt sich auf Theologie, Philosophie und afrikanische Sprachen; solche, die beim Eintritt bereits Priester sind, werden schon nach 1 bis 2jähriger Vorbereitung ausgesandt. Neben dem Mutterhaus besteht ein Zweigseminar in Kairo, ferner 4 Vorbereitungsanstalten auf das Seminar (sogen. „apostolische Schulen“) in Clermont-Ferrand, Nantes, Cork in Irland und Keer bei Maastricht. Das Missionsgebiet, das dem L. S. anvertraut ist, umfaßt gegenwärtig die apostolischen Vikariate Beninküste (seit 1864), Dahome, Goldküste und Elfenbeinküste, sowie die apostolischen Präfekturen Oberer Nil, Nildelta und (seit 1906) Liberia (daneben ist das L. S. auch auf der Insel Samos und vereinzelt in der asiatischen Türkei tätig). 1906 bestanden in Afrika 41 Hauptstationen, die sämtlich mit Schulen, vielfach auch mit Wohltätigkeitsanstalten, besonders Aussätzigenheimen, verbunden sind. — ¶ Heidenmission: II, 6; III, Sp. 1997.

J. B. Piolet: Les missions catholiques françaises au 19e siècle, Bd. 5, 1903, S. 177—200 (dieser Abschnitt ist von P. Planque, dem Superior des L. S.s, bearbeitet); — Heimbucher² III, S. 467 ff. **Joh. Werner.**

Lyra, Justus Wilhelm (1822—1882), Tondichter und Musiktheoretiker, geb. in Osnabrück, studierte Sprachwissenschaften in Berlin und gab 1842 als Student mit H. Schauenburg und (dem späteren Redakteur des Kladderadatsch) Rudolf Löwenstein ein Kommersbuch heraus: Deutsche Lieder nebst ihren Melodien, 1843. Hier setzte er für eine Anzahl neuer Lieder, die damals noch nicht sangbar vertont waren, Sangweisen eigener Erfindung ein, z. B. die heute allbekannten Weisen von: Der Mai ist gekommen, Zwischen Frankreich und dem Böhmerwald, Die bange Nacht ist nun herum usw. Seit 1843 studierte er in Bonn, erlebte dort unter dem Einfluß von Moritz August Bethmann-Hollweg und C. J. ¶ Nitzsch eine „Erweckung“ und wandte sich WS 1843/44 dem Studium der Theologie zu. Während der Arbeit für sein zweites Examen wurde er gemütskrank. Krankhafte Stimmungen hatten schon bei seiner „Bekehrung“ mitgewirkt. Sie gewannen jetzt Oberhand über ihn. Erst 1867, nach zwanzig Jahren, war er soweit wieder hergestellt, daß er in das geistliche Amt (als Pfarrkollaborator in Wittingen) treten konnte. 1869 wurde er Pastor in Bevensen, 1877—1882 war er erster Pastor in Gehrden bei Hannover. Seit seiner „Erweckung“ galt sein musikalisches Interesse lediglich der „christlichen“, insbesondere der altkirchlichen und altprotestantischen, der gregorianischen und der Bachschen Musik. Die Kunst stand ihm unter dem Gesetze des ästhetischen Gewissens; und dies Gewissen war ihm das „in dem Elemente der keuschen Schöpfungen der großen Meister gebadete und gekräftigte Gefühl für Einheit und Reinheit, Klarheit und Wahrheit“. Da ihm dies Gewissen mit seinem pietistisch-lutherischen Gewissen zusammenfiel, lehnte er alles Moderne, Neu-Romantische, schroff ab. Komponiert hat er nur noch Religiöses, meist Lieder; auch seine Chorkompositionen (Motetten, Kantaten) sind nur mehrstimmig gesetzte Lieder. Alles äußerst einfach, damit es in Diakonissenhäusern und ähnlichen Anstalten praktisch verwendbar wäre. Auf dem engen Gebiet aber, das er sich gewählt hat, dort wo uns das Moderne als geschmacklos und das Romantische als stilwidrig anmuten würde, hat er als ein berufener Diener der Kirche Bedeutendes und Schönes geschaffen.

Max Bär und Fritz Ziller: J. W. L., 1901 (= Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde in Osnabrück, Bd. 25). Hier S. 84 ff ein Verzeichnis von L.s Kompositionen. — Sammlung der besten in: J. W. L., Deutsche Weisen, Heft 1—5 (Breitkopf und Härtel). — Von L.s musikgeschichtlichen Werken sind die wichtigsten: Die liturgischen Altarweisen des luth. Gottesdienstes, 1873; — Andreas Ornithoparchus von den Kirchenakzenten, 1877; — Martin Luthers deutsche Messe erläutert aus dem System des gregorianischen Gesangs, 1904 (vgl. hierzu ChrW 1904, Sp. 1050 ff). **Schiele.**

von Lyra, Nikolaus (Lyranus; um 1270—1340), Franziskaner und Bibelexeget, geboren in Lyra bei Evreux in der Normandie, Doktor der Theologie und Lehrer an der Sorbonne in Paris. Sein Hauptwerk ist die Postille, eine fortlaufende Erklärung des Wortsinnes aller biblischen Schriften in 50 Büchern. Eine Ergänzung sind die 35 Bücher Moralia oder Moralitates (allegorische und tropologische Auslegungen; ¶ Allegorische Auslegung). Ueber seine Grundsätze äußert er sich in den Prologen zur Postille. Er betont den Wortsinn, zieht den Grundtext dem lateinischen vor und berücksichtigt die jüdischen Ausleger. Freilich Griechisch verstand er nicht, und im Hebräischen hatte er nur elementare Kenntnisse. Wo der hebräische und der lateinische Text von einander abweichen, erklärt er beide. Die Postille war bis ins 16. Jhd. sehr geschätzt. Luther zog sie zur Erklärung der Genesis häufig heran und schöpfte daraus seine Kenntnis der rabbinischen Auslegung. Im übrigen aber ist der Spruch: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset (Hätte L. nicht gespielt, so hätte Luther nicht getanzt), falsch und töricht. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2; II, 2.

KL² IX, Sp. 321—329; — RE³ XII, S. 28—30; — HN II², Sp. 558—562; — N. von L. und seine Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Schrifterklärung (in: Katholik, N. F. II, 1859, S. 934—954); — M. Fischer: Des N. von L. postillae perpetuae (in: JpTh XV, 1889, S. 430 bis 471); — H. Labrosse: Sources de la biographie de N. de L. (in: Études franciscaines XVI, 1906, S. 383 ff; XVII, 1907, S. 489 ff; XVIII, 1908, S. 41 ff. 153 ff. 368 ff). **Löffler.**

Lyrik ¶ Dichtung, profane, im AT ¶ Poesie und Musik im AT ¶ Psalmen ¶ Literaturgeschichte: I—III ¶ Kirchenlied: I—III ¶ Dichter und Denker des Auslands in ihrem Verhältnis zur Religion ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit in Deutschland.

Lyser = ¶ Leyser.

Lysias, Feldherr der syrischen Könige ¶ Antiochus IV Epiphanes und ¶ Antiochus V Eupator im Kampf gegen die Juden, die ihn unter ¶ Judas Makkabäus mehrfach besiegten. L. war Vormund des unmündigen Ant. V, wollte sich daher auf den syrischen Thron schwingen, wurde aber samt Ant. V auf Befehl des ¶ Demetrius I

162 v. Chr. ermordet. — ¶ Judentum: I, 3.

E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes I, 1901[3 u. 4], S. 205 ff. **Fiebig.**

Lysius, Heinrich (1670—1731; geb. in Flensburg) wurde von ¶ Spener im Jahr 1702 nach Königsberg als Leiter der pietistischen Winkelschule des Holzkämmerers Gehr gesandt, unter gleichzeitiger Ernennung zum a. o. Professor der Theologie. Er verschaffte dem Pietismus unter heftigen Kämpfen mit sämtlichen lutherischen Geistlichen in Königsberg Eingang. Seine Anstalt hob sich zu einem Mustergymnasium empor, das für das ganze Schulwesen Ostpreußens vorbildlich wurde (bereits 1701 privilegiert als Collegium Fridericianum). 1715 wurde L. Hofprediger.

Gustav Zippel: Geschichte des Kgl. Friedrichskollegium zu Königsberg, 1898; — A. Nietzki: J. J. Quandt, 1905, S. 26 ff. **Walter Wendland.**

Lyte, H. F., ¶ Kirchenlied: I, 6 d.

Lytton, Lord (= Edward Bulwer), ¶ Literaturgeschichte: III, C 5, Sp. 2306.

203
R279
Die Religion in Geschichte und Gegenwart
119877
v.3